



crkva u svijetu

godina V • broj 4 • split 1970.

PRVO LICE CRKVE (II)

Rudolf Brajčić

Kult i sakramenti

Krist nije došao da Stari zavjet dokine nego dopuni (Mt. 5,17). Ni u bogoštovlje ne unosi nove strukture, nego stare usavršuje. Već su u bogoštovnoj strukturi Staroga zavjeta bili svi bogoštovni elementi zastupani. Krist nije morao dodavati nove. Dovoljno je bilo usavršiti stare. Kada Wenschkewitz to usavršavanje naziva spiritualiziranje staroga kulta, onda ga donekle dobro karakterizira, ali ga adekvatno ne izriče. Bolje ga je nazvati pneumatiziranjem staroga kulta shvaćajući tu riječ u konkretnosti silaska Duha Svetoga po kojem je naše vrijeme i sve što se u njemu zbiva dobilo eshatološku dimenziju. Usavršavanje bogoštovnih elemenata Staroga zavjeta znači njihovo ispunjenje otkupljenjem, tj. Isusovom smrću, uskrsnućem, uzašašćem, njegovim ponovnim dolaskom i vječnom liturgijom u nebu. Stoga te elemente, koji će biti ispunjeni otkupljenjem, Isus uzima kao dane datosti (Mt. 5,23 sl; Lk. 18,9—14), koje uvažuje (Mk. 1,44; Lk. 17,14; Mt. 17,27) i poštiva (Mk. 7,9—13; 11,15 sl; Mt. 23,16,22; Lk. 11,51). Ali kada misli na ono čime će ti elementi biti ispunjeni, onda ih relativizira (Mk. 7, 1—5; 11,17;12,33; Mt. 9,13). Hram mora biti razoren (Mk. 13,2), a to znači i sve što hram posvećuje, počevši od žrtve pa dalje. Stoga Matej ima pravo kada židovski hram crta u kristološkoj perspektivi. Ali su i prvi vjernici judeo-kršćani shvatljivi kada se u tom hramu okupljaju (Dj. 2, 42;5,12), kada se u njemu mole (3,1). No ni ta činjenica okupljanja prvih kršćana u hramu kao ni Lukina obavijest da su ti »mnogi svećenici prihvaćali vjeru« (6,7) ne znači da su prvi kršćani prikazivali i žrtve u hramu.⁵⁵

⁵⁵ J. DANIELOU misli da se tu radi o prelazu svećenika kumranske zajednice na kršćansku vjeru. S manje odlučnosti to isto tvrdi K. Schubert. Haenchen se s time ne slaže i navodi svoj razlog: kumranska zajednica ne broji više od 400 svećenika, dok u Palestini ima i do 8000 svećenika. Za elitu kumranskih svećenika, koja bi se obratila, jedva se može reći da je mnogobrojna (»da ih ima mnogo«). Haenchen, nav. dj. str. 222.

Znali su dobro da su otkupljeni Kristovom krvi i po krštenju stvarno očišćeni od grijeha (Dj. 2, 38,41). Nemoguće je zamisliti da su još očekivali kakvo očišćenje krvlju »jaraca i junčića«. Možda je pretjerano ustvrditi sa Schürmannom i Jeremiasom da su kršćani već od početka u stilu Isusove posljednje večere slavili židovski blagdan Pashe.⁵⁶ Svakako nije pretjerano ustvrditi da su odmah u početku slavili euharistiju. Izraz »lomljenje kruha«, koje su po Lukinu svjedočanstvu jeruzalemski kršćani s postojanošću sprovođili (Dj. 2, 42,46), s jednakom postojanošću s kojom su pohodili hram, jedva što drugo može značiti do euharistijske gozbe, pogotovu kada nas Luka upozorava na to da je pri tom lomljenju uvijek bilo molitve (Dj. 2,42), propovijedanja (Dj. 20,7) i svečanog zahvaljivanja Bogu (Dj. 2, 46). Ritualnoj, ezoterijskoj kulturnoj gozbi u Kumranu⁵⁷ nedostaje figura Mesije da bi se mogla uspoređivati s tom euharistijskom gozбом prvih kršćana. Nedostaje joj dosljedno i eshatološki horizont koji se tako osjeća kod prvih kršćana u njihovim pjesmama zahvalnicama kojima su ispunjali dvorane i kuće svojih sastanaka.⁵⁸ Posjeduje samo vanjski izgled gozbe koji se nalazi i izvan Kumrana, posvuda gdje se u žrtveni kult ugradila i gozba.⁵⁹ Euharistijskoj gozbi nije tipično niiti njoj svojstveno da je gozba, nego da je *euharistijska* gozba s prisutnošću Mesije, izvršioa i vršioa spasenja. I Lietzmanna je samo njegova nesavršena metoda čiju mu nesavršenost Cullmann dobro razotkriiva⁶⁰, mogla navesti na to da ustvrdi da su Pavlovi sastanci na kojima se »lomio kruh« bili bez eshatološke perspektive, više okrenuti prema proštosti evocirajući uspomenu na Gospodinovu posljednju večeru, što Lietzmanna navodi na zaključak da se Pavlovo »lomljenje kruha« razlikovalo od »lomljenja kruha« u Jeruzalemu, gdje naglasak počiva na eshatološkom iščekivanju. Pavao doduše, kako to lijepo ističe Schnackenburg⁶¹, baca naglasak u »lomljenju kruha« na sjećanje na Gospodinovu muku (1 Kor. 11,26) da bi »kriivi entuziazam za Gospodnju večeru« u Korinćana upravio na pravi kolosijek, ali time ne samo da ne dokida nade što je pruža ta gozba u drugi Gospodinov dolazak nego je namjerice budi (. . . dok ne dođe . . .). Pri tome je samo sli-

⁵⁶ SCHNACKENBURG, Die Kirche im Neuen Testament, str. 38, opaska 75.

⁵⁷ 1. QS VI 4 sl.; 1 QSa II 11–21. ⁵⁸ O. CULLMANN, Urchristentum und Gottesdienst, 1962, str. 19.

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ LThK, 6; 687–8. E. PAX donosi ovo o kulturnim gozbama izvan kršćanstva: »Nije lako povući granicu između kulturnih i profanih gozba. Mnogi primitivni smatraju na temelju vjere svaku gozbu kulturnom gozбом i domaćin gosta smatra srodnikom u vjeri (otud svetost gostinjskog prava). Kulturna gozba u strogom smislu kao kulturni čin posebno je rasprostranjena u antici gdje su žrtva i kulturna gozba već na vidljiv način povezani (stolovima porazmjštenim u samom hramu). Izraziti sudionik tih gozba katkada je pozvani bog (theoksenija, lectisternia), a tek u drugom redu domaći u vjeri. koji s božanstvom ne stupaju u zajedništvo kao pojedinci nego kao članovi polisa i kao na takve se izljevaju božji blagoslovi. Posjedujemo, iako malo zbog obaveze čuvanja tajne, arheološki indicirane kulturne gozbe pojedinih vjerskih zajednica i misterija (Demeter, Mitra). Zajedničko im je: raznolikost jela (životinje, mlijeko, krv, ječmeno pšće, voda i kruh; Mitra; riba; sirski Atargatis), nacionalno i lokalno ograničenje, malen broj sudionika, manjak univerzalne ljubavi sudionika u kulturnim gozbama (iznimku čine kulturne gozbe Zeusa panamara, koji iz filantropije sve poziva na gozbu i po tom se spoznaje da nije samo grčki bog), sjećanje na mit (Demeter, Atis), prije svega pomenjkanje svakog uvjeta da bi kulturna gozba bila objavljena stvarnost, jer se ona nikad ne nalazi u centru nego na početku ili na kraju kulturnog čina; dionizijska omoćagija (jedenje sirova mesa) samo je izraz već postojećeg entuzijazma. Znakovi već odavna spuštenog nivoa jesu: snižavanje kulturne gozbe na profani priglasak kulturnom činu tako da se Pavao s pravom protiv kupovanja mesa žrtvovanog bogovima (1 Kor. 10, 25), preoblikovanje vjerskih zajednica u klubove, koji po glasniku razasliju pozivnice, pretvaranje poštivanja vladara u kult Cezara.«

⁶⁰ Urchristentum und Gottesdienst, str. 23.

⁶¹ Die Kirche im Neuen Testament, str. 39.

jedio Gospodina s posljednje večere koji je također u »lomljenju kruha« povezao križ s »eshatološkim predveseljem«. ⁶²

Uloga euharistijske gozbe je u kršćanskoj zajednici višestruka. Najprije ona u pravcu eshatološke nade. Pretpostavimo li, za što teološki nema nikakve poteškoće, da je Krist još za svog zemaljskog života predvidio i htio sve sakramentalne učinke, i sjetimo li se da je sve što se u svrhunaravnom redu pojavi, sakramentalnog porijekla, 'onda u Kristu imamo već cijeli plan svrhunarodnog razvoja ostvaren kao u klici. Kao što je u prvom monobloku materije bio već sadržan sav budući materijalni poradak u svemiru, koji će evolucija pomalo učiniti vidljivim, tako je i u Kristu bio sadržan sav svrhunaravni poradak koji će se u vremenu poslije Krista pomalo evoluirati. S potvrdom tog poretka Krist se je ujedno u svojoj čovječjoj biti definitivno dovršio. Budućnost poslije Krista čini postepeno vidljivom tu Kristovu dovršenost. Ona nije ništa drugo nego postepeno očitovanje Kristove dovršenosti i njezino vanjsko ostvarivanje. Kada povijest posve razotkrivje Kristovu dovršenost (i vani ostvari Krista), onda je njegov drugi dolazak tu. Paruzija ne dolazi iznenada i izvana. Ona dolazi iznutra kao završna točka jednoga dugog povijesnog procesa. Sva ta povijesna svrhunaravna evolucija je hod ik njoj, ali ne kao putnika k cilju, nego kao jednoga velikog suvislog evolutivnog procesa svome koncu. Svaki protekli momenat toga zbivanja prisutan je u slijedećem i svaki slijedeći prisutan je u sadašnjem, koji se razotkrivan upravo proživljava, jer svaki sadašnji čas doziva ontičkim zovom budući čas da dođe. Kako se tim evolutivnim povijesnim procesom vrši upotpunjenje Kristove dovršenosti i njezino razotkrivanje, svaki je čas tog povijesnog zbivanja pun uspomene na Kristovu prošlost i pun zova Kristovoj budućnosti, paruziji. Stoga prisutnost Kristova u euharistiji čini da kršćani dožive tu kristovsku stvarnost svojih dana i njihovih zbivanja, njihovu uspomenost na Kristov život i njihovu eshatološku tempiranost. Krist prisutan u euharistiji prisutan je u tolikoj razotkrivenosti koliko ga je povijest dotad razotkrila i koliko ga taj čas razotkriva, jer je prisutan sa svom svojom stvarnošću, onakvom kakva je u času njegove prisutnosti. Stoga euharistijska Kristova prisutnost jest živi povijesni čas, koji proživljavamo i koji radi na razotkrivanju Kristove dovršenosti pa zato živi memorijale Kristova križa, s kojim je započelo povijesno razotkrivanje Kristove dovršenosti i živ zov konačnog razotkrivanja Kristove dovršenosti na dan paruzije. Stoga kada Pavao Korinćanima okupljenim oko euharistijske gozbe vraća fantaziju razigranu gnozom na Kristovu posljednju večeru i kada njihov previše svjetski gozbeni entuzijazam vodi u školu entuzijazmu Kristove ljubavi s posljednje večere (1 Kor. 11,26), onda to ne čini samo iz pedagoških razloga nego i iz skrbi da euharistijska gozba u Korinćana ne bude lišena dimenzije kojom je vezana uz prošlost. Pavlov poticaj Efežanima »da pjevaju Gospodinu u svom srcu i slave ga, da zahvaljuju uvijek za sve Bogu Ocu, u ime našega Gospodina Isusa Krista« (Ef. 5,20), pokazuje da je misao na Krista kojega je Otac predao za naše otkupljenje doista ispunjala duše prvih kršćana u tolikoj mjeri da se pretvarala u pjesmu. Pavlov poticaj ide samo za tim da tu pjesmu zahvalnicu izvode što bogatijom dinamikom. I poljubac mira koji se davao prigodom euharistijskih

⁶² Usp. SCHÜRMAN, Abendmahl, u LThK, 1, 26—31.

sastanaka (1 Kor. 16,20) bio je davan također u misli na Kristovu smrt. I iz istog razloga više nego misao na Gospodinov križ prisutna je na euharistijskim gozabama prvih kršćana radosna nada u Kristov ponovni dolazak. Krist se pri svom povijesnom prolasku navraćao pod krov njihovih kuća, a oni su ga vruće molili da požuri sa svojim konačnim dolaskom, sa časom potpunog razotkrivanja svoje dovršenosti, sa časom, u kojem će se objaviti sva njegova i njihova slava. Zaziv »Marana-tha« pripada liturgiji iz apostolskog doba a znači: Gospodine naš, dođi!⁶³ Izgovarali su ga sudionici euharistijskih gozbi kao vruću želju za Gospodinovim konačnim dolaskom. Prije toga zaziva dozivali su milost da dođe i pomiluje svijet te pozivali grešnike da čine pokoru. I ta je želja za ispunjenjem ekumene milošću i oproštenjem također očitavala njihovu težnju za paruzijom. Po Lietzmannu, stara se liturgija odvijala dijalogično. Zaziv da dođe milost i pomiluje ovaj svijet izgovarao bi predmolitelj skupa sa zazivom »Marana-tha«, a vjernici bi odgovarali »Amen«, što znači: Tako neka bude. Taj su »Amen« preuzeli iz židovske liturgije, ali su mu dali novu dimenziju. U Židova je značio slaganje njihovih srdaca sa Jahvinim obećanjem Mesije. U prvih kršćana znači želju njihovih srdaca za ponovnim dolaskom Gospodinovim. Riječ je ostala ista, samo su se promijenili horizonti prema kojima se upravljala. Tako je paruzijsko predveselje prvih kršćana imalo i svoj liturgijski izraz, koji je po Lietzmannu izgledao ovako:

Predmolitelj: Neka dođe milost i pomiluje ovaj svijet

Zajednica: Hosana Sinu Davidovu!

Predmolitelj: Tko je svet neka pristupi; tko nije neka čini pokoru! Marana-tha. (Gospodine naš, dođi).

Zajednica: Amen. (Tako budi).⁶⁴

Ali spominjanje pri euharistijskoj gozbi Gospodinove mulke i dozivanje njegova slavnog dolaska (paruzije) nije proizlazilo iz meditacije povijesti, njezina početka po Kristu i njezina svršetka u Kristu, nego iz osobnog stvarnog susreta s Kristom. U euharistijskoj gozbi je Krist stvarno prisutan (1 Kor. 11,23-27). Krist je predviđajući i unaprijed htijevši sve svrhnaravne učinke milosti ne samo sebe definitivno kao čovjek dovršio nego je i svu povijest unaprijed duhovno oblikovao. Sva je duhovna povijest ostvarenje njegove prethodne volje i toliko je sva i svaki njezin čas ispunjen tom Kristovom voljom. Tako je Krist u povijesti intimno prisutan. Možemo reći: stvarno prisutan. Mnogi će se protestantski egzegete zaustaviti na takvoj ili sličnoj stvarnoj prisutnosti Kristovoj, i samo takvu naći u euharistijskoj gozbi. To je stvarna prisutnost na temelju stvarne repenkusije Isusova života na povijesna zbivanja. I činit će im se da je takva prisutnost mogla biti shvatljivom helenističkom svijetu. Međutim Pavao poganima ne propovijeda samo shvatljivost nego i »ludost« (1 K. 1,21). Postoji uz helenističku shvatljivost i Božja mudrost koja pod kutom

⁶³ Da je Marana-tha pripadao apostolskom obliku liturgije, zaključuje se iz 1. Kor. 16, 22. Tako G. BORNKAMM- Das Anathema in der urchrestlichen Abendmahlsliturgie, ThLZ 75 (1950) 227-231; I. A. T. ROBINSON, Traces of an Liturgical Sequence in 1 Cor. 16, 20-24, u JThS 4 (1953) 38-41. Protivnog je mišljenja C. F. D. MOULE, A. Reconsideratione of the Context of Maranatha, u NTS 6 (1969-60) 307-310. Usp. Schnackenburg, nav. dj. str. 40, opaska 82.

⁶⁴ Messe und Herrenmahl, str. 237. Usp. CULLMANN, nav. dj. str. 25.

čovjekove shvatljivosti postaje neshvatljivost. Uz prisutnost u ime reperkusije Isusova života na povijesna zbivanja postoji i osobna Kristova prisutnost. Prve zajednice, okupljajući se oko »lomljenja kruha«, okupljaju se oko živa Krista. Njihova sadašnjost se ne oblikuje samo Kristovom životnom dinamikom nego se u nju useljuje sam Krist. Kristova osobna prisutnost, pri kojoj se doživljava Krist, budi u njima uspomenu na njegovu prošlost i maami radost od što skorije njegove proslave. Krist je otišao s našega planeta, ali on je ipak još tu. On je još *viator*, putnik. Sada ne više u naravnim dimenzijama čovječstva, nego pod prilikama kruha i vina. Sakramentalni viator, sakramentalni suputnik. *Marana-tha* i *Amen* su upravljani svojim sadržajem k dalekim vidicima ali svojom usmjerenošću pogađaju prisutnu osobu koju mole da požuri s definitivnim dolaskom, kao što zaručnica moli zaručnika pri svojem susretu s njim da se konačno smjeste pod zajednički krov. Tako prvotna Zajednica ne živi od zova za parusijom, nego od Kristove euharistijske prisutnosti koja rađa čežnju kao zov za definitivnim sastankom. Kristov konačni dolazak zbit će se samo zato što Krist svaki dan dolazi. I zov se za njegovim konačnim dolaskom čuje samo zato što se Zajednica svaki dan s njim sastaje. Takvo euharistija čuva Zajednicu da u povijesnim noćima ne zaspe čekajući zaručnika i njegovu gozbu u vječnosti. Činjenica pak da se Zajednica susreće s Kristom prisutnim na mističan način pod prilikama kruha i vina ništa ne govori u prilog tome da se euharistija mora identificirati s kultovima poganskih misterija. Dok su se učesnici u misterijama Dionizijevim, po orfičkim i samotračkim, Adonisovim, Atisovim i Cibelinim, Izidinitim i Ozirisovim okupljali na misterijskim poslovima i na temelju naturalističko-simboličkog kultnog čina gojili nadu u život iza smrti, dotle je kršćaninska Zajednica okupljena na »lomljenje kruha«, po osobnom susretu s povijesnim Kristom išla u susret svojem konačnom spasenju.⁶⁵

Ispod prilika kruha i vina stoji čovjek koji je živio u jednom određenom odsjeku vremena i djelovao na jednom određenom mjestu, koji je umro kao što svi ljudi umiru i koji je uskrsnuo kao »prvijenac među subraćom«. Iza kulturnih misterijskih čina mitko osobno ne stoji. Iza njih zja neosobni prostor personificiranih sila prirode i evociranje događaja smještenih van vremena i prostora. I baš ta svijest Zajednice da pri »lomljenju kruha« stoje okom u oko povijesnom Kristu i srcem do njegova srca rađala je u njoj moralnu obavezu da iz poštovanja i ljubavi prema Kristu živi životom dostojnim Krista. Kada bi to zaboravljavala, Pavao nije propuštao da joj to dozove u pamet (1 Kor. 11,22). Naprotiv, mjesta proslave poganskih misterija prije su rasadišta moralnih poroka nego kreposti. Tako, dok se za misterijskih proslava znaju razvijati orgije, dotle oko »lomljenja kruha« niču kreposti, a svaki nedostojni sudioničar u tom »lomljenju« odgovoran je za »tijelo i krv Gospodnju«.

Kod okupljanja oko »lomljenja kruha« Zajednica, dalje, doživljava svoje zajedništvo. Ne ono bitno i temeljno po kojem je Božja zajednica, jer je kao Božja zajednica konstituirana prije okupljanja oko euharistije, nego ono povremeno koje se doživi kada se već konstituirana zajednica okupi na zborovanje. Proslava »Gospodinove večere« je čas zborovanja Božjeg

⁶⁵ Usp. K. PRÜMM, *Mysterien*, u: *LThK*, 7, 717—720.

naroda (isp. Pz. 4,10;9,10;18,16;23,2 sl. i 1 Kor. 11,22 sa 8).⁶⁶ Ne u prvom redu manifestativno zborovanje, nego ono kojemu je svrha jačanja unutarnje kohezije same zajednice. Euharistijsko zborovanje samu zajednicu kao zajednicu dalje izgrađuje. I jer se radi o zajednici koja je po tome zajednica što se njezini članovi nalaze u Kristu, euharistijsko izgrađivanje zajednice znači novo ukorjenjivanje članova u Krista. Sv. Pavao je to ovako izrazio: »Zar nije kruh koji lomimo sredstvo za postizavanje zajednice s tijelom Kristovim? Budući da je samo jedan kruh, mi svi smo jedno tijelo, jer smo svi mi dionici jednoga kruha.« (1 Kor. 10, 16-17). Put Zajednice u savršeno zajedništvo jest put u Kristovo tijelo. Jednom je to tijelo visjelo na križu. Sada se nalazi u kruhu. Jednom je to tijelo bilo otvoreno. Također na križu. Sada je prisutno u kruhu skupa sa svojom otvorenošću. Blagovatelj tog kruha ulazi u otvorenost Kristova tijela i postaje jedno tijelo s Kristom. Dioničari jednog kruha postaju jedno tijelo. Dakako da tijelo Kristovo ne posjeduje materijalno-fizičku otvorenost da u se primi zajednicu. Posjeduje međutim otvorenost svrhunaravne egzistencije. Po toj svojoj svrhunaravnoj dimenziji nosi u sebi sve priključke potrebne za sabiranje mnogih u se. »Tijelo Kristovo na križu —, veli Schlier, — prisutno je snagom Duha Svetoga u kruhu Gospodinove večere. Nova dimenzija i novi život koji su s njim započeli, prisutni su u njemu. Oni koji ga primaju u kruhu, postavši po njemu i u njemu njemu slični, proglasuju se njegovim udovima i s njih odsijeva sakramentalno tijelo raspetoga Krista kao njegova »tjelesnost«. U njima se oblikuje otvorena egzistencija, kojoj je Krist na križu otvorio put... U njima se izgrađuje Kristovo tijelo od kojega žive i koji svojom prisutnošću u sakramentalnom tijelu bez prestanka izgrađuju puninu tijela Kristova, tj. Crkvu.«⁶⁷ Heidegger ne dodjeljuje svim bićima jednaku egzistenciju. Stvari imaju jednostavno *tubivstvo* (*tu-biti*). Biljke i životinje imaju život. Tek čovjek posjeduje egzistenciju. Sredstva su opet bez prave egzistencije. Njihova se egzistencija sastoji u priručnosti. S pomoću njih čovjek stječe ili poboljšava uvjete svoje egzistencije. I kruh koji se lomi u kršćanskim zajednicama nema prave egzistencije. Njegova se opstojnost sastoji u priručnosti. On uvodi čovjeka u otvorenost Kristova tijela, stoga njegovu opstojnost možemo nazvati priručnošću. Ali to nije svagdanja, obična priručnost sjekire i čekića kojima čovjek priskrbuje sebi krov nad glavom. To je priručnost životnog medija kojim čovjek priskrbuje i osigurava sam svoj život, i to ne naravni nego svrhunaravni, život svojeg sjedinjava s Kristovim tijelom kroz Kristovu otvorenost. To je priručnost kojom Krist izgrađuje svoje tijelo, Crkvu. To je priručnost otvorenosti Kristova tijela.

Konačno, euharistija utječe na moralni život prvih kršćana. Stvaranje zasebnih skupina pri skupljanju na euharistijske sastanke u Korintu i blagovanje vlastite večere odjelito od siromašne braće, stavlja u krizu mogućnost blagovanja Gospodnje večere (1 Kor. 11,19-21). Srušeni mostovi među subračom onemogućuju euharistiju, jer ona radi na podizanju i održavanju tih mostova. Ona na tome radi tako da se pričesnik sjedini u ljubavi s Kristom, a preko njega i sa svom subračom. Nikada dva osobna bića ne mogu ontički srasti, a da se pri tome ne susretnu osobno. Ni pri-

⁶⁶ Usp. SCHNACKENBURG: Die Kirche im Neuen Testament, str. 41.

⁶⁷ Die Zeit der Kirche, str. 291.

česnik ne može urasti u Kristovo tijelo, a da se osobno ne susretne s Kristom na međuprostoru Ja i Ti, i u njegovu Ti sa svima onima s kojima se on identificirao, s gladnima i golima, žednima i bolesnima (Mt. 25,34-36). Zato »rascjepi« u Korintu ugrožavaju Gospodnju večeru. Koegzistencija Gospodnje večere, gladnog i pijanog, kakva je živjela u Korintu znači prezir Crkve i sramota siromaha (1 Kor. 11,22). Stoga je pozvan svak da ispita stupanj svoje odgovornosti (1 Kor. 11,28), da ne postane krivac tijela i krvi Gospodnje (1 Kor. 11,27). Ako bi po kršćanskim zajednicama pri zajedničkom blagovanju bilo napetosti kao u Jeruzalemu između »Židova« i »Helenista« (Dj. 6,1-6) i u Antiohiji između Židova i poganske grupe novoobraćenika (Gal. 2,11-14), a da pri tome ipak nije došlo do rascjepa, to valja zahvaliti tome što je pri zajedničkom blagovanju prevladavala svijest euharistijske gozbe. Ta je svijest dokidala nacionalne i teritorijalne različitosti i smanjivala napetosti.

»Sve to pokazuje —, veli Schnackenburg —, veliko ekleziološko značenje prakršćanske službe Božje, koja se u euharistiji penjala na svoj vrhunac. Dominacija Isusa u toj službi bitno je pridonosila da se Crkva razlikovala od svih drugih kultova i od njih se držala daleko, da je bila svjesna duboke povezanosti svojih vjernika i da je razvijala bogat kulturni život. Budući da se pri našem razmatranju euharistija pokazala »sakramentom« nameće nam se pitanje je li Prva Crkva bila uopće otvorena za »sakramentalnu« misao? To je pitanje za samu sliku o Crkvi toliko važno koliko zahtjev za posjedovanjem određenih sredstava spasenja, možda čak nužnih za spasenje, omogućuje da se bolje upozna samosvijest jedne religiozne zajednice. Stoga se naš pogled okreće prema krštenju.«⁶⁸

Okrenimo i mi svoj pogled prema tome sakramentu.

Istoga dana u kojem se rodila Crkva, a bio je to dan Duhova, čitamo obavijest i o prvom podjeljivanju krštenja (Dj. 2,41). Crkva je i krštenje istoga dana! Nije to bila puka koincidencija. Od sada će uvijek biti tako. Gdje god se pojavi Crkva, na kojoj god strani svijeta i u koje god vrijeme, tamo i tada je bilo podijeljeno krštenje (Dj. 8,12;9,18;10,47; Rim. 6,1). Tako je naredio Isus: »Idite i učinite sve narode mojim učenicima. Krstite ih u ime Oca i Sina i Duha Svetoga.« (Mt. 28,19; parafr. Mk. 16,16). Iza pouke i slobodnog odlučivanja za Krista slijedi krštenje. Iako se možda može reći da je formulu »u ime Oca i Sina Duha Svetoga« Matej uzeo iz liturgijske prakse svoje zajednice u kojoj je živio, ili da je plod njegove teološke refleksije, ipak se ne može sumnjati da je sama naredba krštavanja i njegova univerzalna obaveza od samoga Krista.⁶⁹ Inače, generalna upotreba krštenja odmah od prvih početaka Crkve postaje nejasna, kako naglasuje Goppelt.⁷⁰ Isus je htio da se po jednom izvanjskom obredu sabiremo u Božji narod. Tako se izvanjskim obredom obrezanja sakupljao židovski izabrani narod. To znači da je krštenje socijalna institucija po kojoj se vrši ućlanjenje u Crkvu (Dj. 2,41;1 Kor. 1,6, sp. 6,11). Zato krštenje i Crkva idu skupa, jer Crkva niče iz krštenja. Ali to upisivanje u Crkvu po krštenju nije uredsko upisivanje u jedno društvo. Krštenje nije članska upis-

⁶⁸ Die Kirche im Neuen Testament, 43.

⁶⁹ J. BETZ, Baptême, u: Encyclopédie de la foi, I, 156.

⁷⁰ Die apostolische und nachapostolische Zeit, str. 28.

nica. I Bultmann se vara kada misli da je krštenje samo »obred inicijacije u eshatološku zajednicu«. ⁷¹ Ono je uglavljeno u Krista i posvećenje. Apostoli s početka podjeljuju krst u ime Isusovo (Dj. 2, 38; 10,48; 19,5; usp. 1 Kor. 1,13,15; Jak. 2,7). ⁷² To vrše ili s formulom »na ime Isusovo« (eis to onoma), tj. krštenjem krštenik se posvećuje Kristu ili rjeđe »u ime Isusovo« (en to onomati), tj. u krštenju Krist djeluje u kršteniku. Obje formule konačno kažu isto: krštenje proizvodi oprostjenje grijeha (Dj. 2,38) i posvećenje, jer Isus krštenika stavlja u vezu sa sobom. Biti pak postavljen u vezu s proslavljenim Kristom znači biti izložen djelovanju njegova Duha. ⁷³ Ne magičnom djelovanju nego onom koje se zbiva na međuprostoru osobne slobode krštenika i Krista a koje vodi osobnom slobodnom sjedinjenju određenu za ljubav. Krštenje traži »obraćenje« (Dj. 3,19), čim, kojim čovjek u nabrekliosti svjetla u duši i s nagomilanom bolju u srcu zahvaća slobodnom voljom u svoju grešničku povijest i odriče je se i krštenje nudi »oprostjenje grijeha« (Dj. 2,38) i pomirenje, na koje se nadograđuje život Božjega djeteta. To se pak dvoje, obraćenje i pomirenje, ne da nikada iznuditi magijom, jer se ne da proizvesti usnama nego samo slobodnim opredjeljenjem. Krštenje je mjesto slobodnog susreta krštenika s Kristom, a ne stjecište magičnih okultnih sila. Bultmann ima pravo kada ga naziva sakramentom, premda mu bez razloga prikraćuje sakramentalno djelovanje svodeći ga na pusto ućlanjenje krštenika u eshatološku zajednicu koja istom očekuje svoje spasenje, jer je Isus već za života opraštao grijeha i dijelio spasenje (Mt. 9,2; paral. Lk. 5,20; 7,48) a isto nastavljaju apostoli s praksom krštenja (Dj. 10,43; Kol. 1,14). ⁷⁴

Smisao i sakramentalni položaj krštenja može se po nauci i praksi Pracrkve najbolje ovako izreći: Krist je Vođa i Spasitelj koji Izraelu daje oprostjenje grijeha (Dj. 5,31) i posvećenje. Kristu se može pripadati samo kroz Zajednicu; članom zajednice se može postati samo krštenjem. Tako je krštenje temeljni sakrament kojim se izgrađuje Crkva. Kao euharistija tako i krštenje ima priručnu opstojnost. Ali dok se euharistijom Crkva društveno supstancijalno dovršuje kao što se svako živo biće svojim životnim činima supstancijalno dovršuje, krštenjem se Crkva temeljno izgrađuje kao društvo dobivajući po njemu nove članove. Krštenjem se Crkva omasovljuje. Euharistijom se produbljuje. Krštenje pripada radanju Crkve, Euharistija doprinosi njezinoj povijesti. Krštenjem dobivamo Crkvu-objekt. S euharistijom imamo Crkvu-subjekt.

Pokušalo se dokazati da je praksa krštenja doselila u Pracrkvu iz Kumrana, gdje su se vršila razna ritualna pranja, ⁷⁵ ili da ju je Pracrkva preuzela od Židova, koji su obraćenike ritualno prali. Međutim ni jedno ni drugo nije moguće. U Kumranu se pranja češće ponavljaju, dok se kršte-

⁷¹ Thologie des neuen Testaments, 6, 3.

⁷² Usp. GEOPPELT, nav. dj. str. 28; SCHNACKENBURG, nov. dj. str. 43. bilj. 89; 116—132; W. FLEMINGTON, The New Testament DichteDoktrine, K7Z, ACHI GEWIESS, Die urapostolische Heilsverkündigng nach der Apostelgeschichte (Breslau 1939) 116—132; W. FLEMINGTON, The New Testament Doktrine of Baptism, son origine, si signification (Neuchâtel — Paris 1946); J. SCHNEIDER, Die Taufe im Neuen Testament (Stuttgart 1952) 22 sl; J. JEREMIAS, Die Kindertaufe in der ersten vier Jahrhunderten (Göttingen 1958) Lit.

⁷³ Usp. GOPPELT, Die apostolische und nachapostolische Zeit, 28.

⁷⁴ Teologie des Neuen Testaments, str. 40.

⁷⁵ 1QS III, 4, 9; V, 13; VI, 16s; Dam. IX, 21, 23; X, 10—13; J. Flavije, Bell. II, 7.

njem vjernik pere jednom u životu. I tamo svak pere sam sebe, dok u Pracrkvi nitko ne može krstiti sam sebe. Židove u Jeruzalemu na dan Duhova krsti Petar (Dj. 2,41), dvorjanina etiopske kraljice Kandake dakon Filip (Dj. 8,26-40), Pavla Ananija (Dj. 9,18), a stotnika Kornelija i njegovu obitelj opet Petar (Dj. 10,1 sl). Što se tiče prozelitskog krštenja veliko je pitanje je li u doba kada se stvarala Pracrkva već postojalo. Sigurno je da je postojalo koncem prvoga stoljeća. Možda je i starije, ali se to ne da dokazati.⁷⁶ Svakako na Duhove su u Jeruzalemu primili krštenje i prozeliti (Dj. 2,10) skupa s nekrštenim Židovima. Znak da Pracrkva krštenje shvaća nečim posve drugim nego što je prozelitsko pranje, ako je već tada uopće postojalo. U krštenju je bitno veza s Kristom, mesijom i otkupiteljem. Ni u Kumranu ni u prozelitskom krštenju se ne pojavljuje ideja otkupljenja i ostvarenog mesijanstva. Ta se ideja međutim nalazi u Ivanovu krštenju. Ivan na Jordanu krsti »u znak obraćenja za oproštenje grijeha« (Mk. 1,4). To je introdukcija u krštenje koje će se obavljati u Pracrkvi. Iako Ivanovo krštenje nije bilo sakrament iako nije moglo opraštati grijeha i davati Duha, ipak je kao znak obraćenja i pokore radilo na oproštenju grijeha, bilo znakom spremnosti primiti Božje kraljevstvo, koje je nadolazilo (Mt. 3,2), bilo puno vjere u dolazak Jačega, Mesije, koji će krstiti ne vodom nego Duhom Svetim (Mk. 1,7 sl). Tako je ono bilo početak evanđelja Isusa Krista (Mk. 1,1-8; Dj. 1,22). I početak krštenja.⁷⁷

Dok nam Djela apostolska donose praksu krštenja u Pracrkvi, sv. Pavao nam daje u svojim poslanicama teologiju krštenja. Krst povezuje s Kristom, novom Glavom čovječanstva. Po toj vezi krštenik prima novi život (Rim. 5,17; 1 Kor. 15,22), novu eshatološku egzistenciju (2 Kor. 5,17), obnovljeni novi čovjekov bitak (Kol. 3, 10 sl). To povezivanje s Kristom dublje izraženo znači smještanje krštenika u smrt i pokop Kristov kako bi mogao skupa s Kristom uskrsnuti (Rim. 6,4,8; Kol. 2,12); znači razapinjanje krštenika skupa s Kristom kako bi skupa s Kristom mogao živjeti (Rim. 6,6; usp. Gal. 2,19sl). Krštenje zahvaća krštenika i smješta ga u smrt i uskrsnuće Krista, koji je kao prvorođenac za sve umro i ponovo ustao na život (2 Kor. 5,14). Već su sada krštenici dionici Kristova života, uskrsnuća i gospodstva (Kol. 1,13; 2,13; Ef. 2,4 sl), dakako još na skriven način (Kol. 3,3) da bi poslije mogli biti sudionici u njegovoj slavi (Rim. 8,17; 2 Kor. 4, 11,14; Kol. 3,4; usp. 2 Tim. 2,11 sl). Pavlu neprestano lebde pred očima vode rijeka, potoka, jezera i kućnih kupališta, gdje se u početku obavljalo krštenje uranjanjem krštenika pod vodenu plohu. To ga je podsjećalo na smrt i pokop Isusov, dok u izranjanju krštenika iz vodenih dubina gleda Kristovo uskrsnuće. Vanjski obred krštenja govorio mu je što se u nevidljivoj sferi svrhunaravi u taj čas događalo.⁷⁸ A što se događalo? Duh Sveti je silazio u krštenike. Onaj Duh koji je prebivao u Kristu, koji ga je vodio u pustinju na četrdesetodnevnu pokoru, koji je ravnao cijelim njegovim apostolskim životom označenim poniznom službom braći, koji ga je u poslušnosti i ljubavi prema Ocu i braći ljudima doveo na Kal-

⁷⁶ BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, str. 40.

⁷⁷ J. BETZ, *Baptême*, u: *Encyclopédie de la foi*, I, 157.

⁷⁸ Vanjski obred uranjanja jest homofoma (Rim. 6, 6), konkretni sakramentalni simbol, rituala manifestacija, alegorijske reprezentacije Kristove smrti (H. Lietzmann, H. Schiller, O. Casel, J. Sshneider, O. Kuss, V. Warmach).

variju. Taj je Duh dolazio u krštenike da im nadahnjuje iste misli, iste osjećaje i upućuje na ista djela na koja je upućivao i nadahnjivao Isusa, jer je taj Duh isti Duh koji je u Kristu i jer je dolazio iz Duhove punine u Kristu. I taj je Kristov Duh dolazio u krštenika s istim ciljevima s kojima je boravio u Kristu za njegova života: da krštenike kroz križ privede k slavi kao što je privede Krista. Time je Duh — Kristov Duh — uvodio i u Kristovu sudbinu, što Pavao izrazuje riječima: umrijeti s Kristom, biti s njim pokopan i s njim uskrsnuti. Formule su to kojima su se služili u kultovima misterija — možda od tamo i posuđene⁷⁹ — ali koje izrazuju neovisno kršćansko iskustvo i imaju specifično kršćanski horizont.

Tako je Pracrkva već u početku imala već razrađenu »sakramentalnu« misao i bila svjesna spasonosnih sredstava koja joj je Krist ostavio na raspolaganju.

Društveno uređenje

Nakon silaska Duha na zemlju, nakon razglasa da je Krist koji je bio raspet uskrsnuo i uzašao na nebesa, te nakon prihvaćanja te činjenice po mnogima, koji su se dali krstiti, na zemlji se pojavio novi narod. Pri tome mislimo na novi život koji se dobiva krštenjem, na novu slobodu koja niče iz toga života, na novi genij Božje djece, koji se njime stječe, na novu etiku na koju su obvezani krštenici i na njihovu novu sposobnost stvaranja specifične humanosti temeljene na zajedničkoj novoj duši. Treba istaknuti činjenicu da već naviještanje Božje riječi, njezino prihvaćanje po vjeri i krštenju konstituiraju Zajednicu. Već je njima dana Zajednica koja isto misli, isto osjeća, jednako reagira i živi u jednakoj sudbini. Već po njima imamo Zajednicu »zvanih« (kletoi), »izabranih« (eklektoi) i »svetih« (hagioi). Krštenje nije etiketa, nego novo rađanje. Ono ne obilježuje izvana, nego stvara nešto novo iznutra. Ne ostavlja tamo gdje koga zatekne, nego sa svima kreće drugamo, sve sabirući u jedno, sve sabirući u jedan Božji narod u Kristu. Prije svake organizacije imamo, dakle, Zajednicu krštenika. Nije to, doduše, još društveno uređena i hijerarhijski stupnjevana zajednica, ali je zajednica. Nije to još zajednica vremenski i prostorno tako artikulirana da može započeti svoju vlastitu povijest, ali je to ipak već jedinstveno tijelo koje ima svoje vlastito biće. Mogli bismo je usporediti sa zajednicom jednog naroda prije nego što taj narod dobije svoju državno-političku organizaciju. Ali kao što svaki narod u sebi nosi potrebu i težnju za vlastitom državno-pravnom organizacijom tako i ta Zajednica krštenika nosi istu težnju i istu potrebu. Ona ne može postojati u povijesnom tijeku kao zajednica a da se ne podredi zakonitosti toga tijeka, koje zahtijeva da svaka zajednica u nj stupi kao dobro uređena jedinica a ne kao masa rasutih pojedinaca. Bultmann s pravom predbacuje Sohmoj zamisli crkvene Zajednice manjak toga shvaćanja.^{79a} Sohm misli da crkveno pravo proturječi biti Crkve, dok ga zapravo bit Crkve doziva. Ipak bismo dali Sohmu kada se divi Zajednici krštenika kao zajednici ljubavi, i njegovu sljedbeniku naših dana H. v. Campenhausenu, kada u toj Zajednici gleda »živi kozmos slobodnih du-

⁷⁹ O. KUSS, Der Römerbrief, 374 sl.

^{79a} Theologie des neues Testaments, 1954, str. 441—442.

hovnih dobara.«^{79b} Ona to i jest. Samo kao takva još nije uređena zajednica, nego se istom mora urediti. To je zajednica sa još neispunjenom otvorenošću prema društvenosti i sa još neostvarenom potencijalnošću društvenog poretka. Kušati suplirati taj društveni poredak ulogom Duha davaoca raznih karizmi u zajednici kao što to čini Shom sa svojim pneumatičkim ili karizmatičkim poretkom isto je kao reći da se jedan narod upravlja raznolikim duševnim sposobnostima pojedinaca iz svoje sredine.

Karizmatici i različiti duhovni darovi u Božjem narodu isto su što su jednom narodu pjesnici, umjetnici, govornici i geniji. Međutim, pjesnici, umjetnici i razni genijalni pojedinci ne upravljaju narodom nego obogaćuju njegovu dušu. Oni pripadaju geniju naroda, a ne njegovoj organizaciji. Mi Sohmu ne odgovaramo: pneumatički ili karizmatički poredak nije dovoljan, nego: pneumatički ili karizmatički poredak nije nikakav društveni poredak. »Karizmatički poredak«, ili raznolikost duhovnih dobara, čini da Zajednica krštenika ne bude broj nego da bude jedinstvena zajednica, tj. kozmos satkan heterogenim svjetlom i blještavilom, i ništa više.

Tako Božji narod kao zajednica krštenika, izgrađena na temelju različitih Duhovnih darova, ima potrebu i zahtjev za društvenim poretkom. Kada mu pak taj poredak pridode, onda ga kao Zajednica krštenika ne konstituira nego ga samo dovršava u onome što on moću svoje biti zahtijeva kako bi mogao otpočeti svoj hod kroz povijesti. Kao što državnost ne konstituira narodnosti, koja je prije svake državnosti, tako ni društveni poredak u Crkvi ne konstituira narodnosti Božjega naroda, koji je također prije svake organizacije. Stoga kada Bultmann i općenito evangelička Crkva niječu da crkveno pravo konstituira Crkvu i pri tome misle na Crkvu kao Zajednicu krštenika, onda se time još ne moraju distancirati od Katoličke crkve kao što to misli Schnackenburg.⁸⁰ Time ne želimo potcijeniti značaj društvene organizacije u Kat. crkvi, nego joj samo želimo odrediti pravo mjesto. Društvena organizacija ne spada na bit Zajednice krštenika tako da bi tu zajednicu konstituirala. Ipak je nužna da ta Zajednica može kroz vremenitost ići ususret svome cilju. No kako god društvena organizacija bila nužna, tako da je Zajednica krštenika u vremenitosti nemoguća bez nje, ipak društvena organizacija ne predstavlja bit same Zajednice kao takve. Jednom će ta Zajednica biti bez vremenite društvene fizionomije. U vječnosti će ona postojati bez svake organizacije. Organizacija je samo njezin vremeniti oblik. Njezina vlastitost u vremenu. Nešto što joj je potrebno samo dok se nalazi na putu u eshaton. Šteta što mi katolici ne vezemo riječ »Crkva« uz Zajednicu krštenih kao takvu, mjesto što je vezemo uz Zajednicu krštenih, koliko je ta Zajednica organizirana u vremenu, pa nam ta riječ znači zapravo hijerarhijsku Crkvu.⁸¹ Tada bismo lako shvaćali da postoji Crkva nebeska i Crkva putujuća.

^{79b} Kirchliches Amt und Geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, Tübingen 1953, str. 69.

⁸⁰ Die Kirche in Neuen Testament, str. 24.

⁸¹ Sv. Toma pozna 1. najšire značenje riječi »Crkva«: zajednica svih spasenih uključivši i anđele, 3 q. 8, a. 4; 2. široko: zajednica svih otkupljenih od prvog do zadnjeg Adama, 3. q. 8, a. 3; 3. manje široko: zajednica nebeska i zajednica putnika, 3. q. 8, a. 4 ad 2; 4. užje: zajednica putnika koji vjeruju, 3. q. 8, a. 3 et ad 3; 5. najšire: zajednica hijerarhijski uređenih krštenika, 1 Sent. d. 16, q. 1, a. 2 et ad 4.

Ovako nam je teško shvatiti kako može postojati Crkva (hijerarhijska) i na nebu. Tada ne bismo nazivali hijerarhiju tijelom Crkve, a krštenike skupa s njihovom posvetnom milošću njezinom dušom, pa onda upadali u suvišno pitanje, što će biti s tijelom Crkve na dan uskrsnuća mrtvih. Tada ne bismo govorili da hijerarhija spada na bit Crkve naprosto, nego na bit vremenite Crkve ističući da je vremenitost prolazna oznaka Crkve. Tada bismo govorili, mislili i osjećali da krštenici izvan Crkve pripadaju samoj biti Crkve naprosto (tako su nam blizu!), premda ne pripadaju njezinoj organizaciji.

Organizacija, dakle, ne konstituira Zajednicu krštenika, nego joj nužno pridolazi dok se nalazi u vremenu. Tu mužnost društvenog uređenja Zajednice krštenika vide i protestanti. »Jednom se mislilo — piše E. Schweizer — da se sloboda duha i pravno uređenje isključuju kao dvije protivnosti. Sloboda se duha vidjela u Pavlovim zajednicama, dok se u jeruzalemskoj zajednici gledalo pravno uređenje... Međutim to je neodrživo.«⁸² I Bultmann misli da zajednica krštenika (ili eshatološka zajednica, kako je on naziva) ne može izmaknuti sili povijesnih zakona i ostati bez svakog pravnog uređenja.⁸³ Obojica pak shvaćaju pravno uređenje Zajednice, koje joj je potrebno, u širem a ne u strogo pravom smislu. E. Schweizer piše: »Božji Duh u slobodi unaprijed obznanjuje što onda Zajednica svojim redom prihvaća; red je, dakle, funkcionalan, regulativan, sastoji se u služenju a nipošto nije konstitutivan.«⁸⁴ Ni za Bultmanna red u Zajednici krštenika nije strogo pravan »O institucionalnom pravnom redu, koji bi pojedincima garantirao njihova prava i propisivao dužnosti ne može biti ni govora.«⁸⁵ Zašto oni odbacuju institucionalni pravni red svodeći ga na голу funkcionalnu i regulativnu normu? Čini se da to čine zbog toga što bi po njihovu mišljenju u slučaju priznanja potrebe institucionalnog pravnog reda morali priznati da pravo konstituira Crkvu, koja je međutim već prije konstituirana prihvaćanjem Božje riječi i krštenja. Bultmann piše: »Da propovijedanje Božje riječi, koje konstituira Crkvu, nije vezano uz poglavarsku službu vidi se iz činjenice da Crkva ne zna ni za kakvo pravo ili službu koja bi je konstituirala. Što ima poglavarski i pravni karakter... ne konstituira Crkvu nego regulira praksu zajedničkog života.«⁸⁶ Stoga naša misao o organizaciji u Crkvi kao nužnom pridolaznom elementu Zajednici krštenika, koji tu Zajednicu ne konstituira nego već postojeću samo povijesno artikulira, može imati neko ekumensko značenje. Dakako, za one protestante, za koje je pravo u strogom smislu u Crkvi nemoguće zbog drugih razloga, misao o organizaciji u Crkvi kao nužnom pridolaznom elementu nema posebnog značenja. Tako K. Barth misli da su ljudi bili dužni saslušati Apostole i primiti njihovo svjedočanstvo, jer im je Isus podijelio vlast autoritativnog propovijedanja, ali poslije primanja svjedočanstva vjernici se više ne podvrgavaju ljudima nego Božjoj riječi i Kristu koji govori u Evanđelju, jer se vjerom čovjek podlaže Božjoj riječi a ne ljudskoj. Samo Krist je Gospodin, samo on vodi svoju Crkvu, po svojoj objavljenoj riječi i Duhu Svetome, dok su svi čla-

⁸² Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament, 1962, str. 186.

⁸³ Theologie des neuen Testaments, str. 442.

⁸⁴ Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament, str. 186.

⁸⁵ Theologie des neuen Testaments, str. 444.

⁸⁶ Theologie des neuen Testaments, str. 450.

novi Crkve braća obavezana na služenje jedni drugima.⁸⁷ Tako pitanje naravi crkvene vlasti ostaje otvoreno pitanje između nas i protestanata. Međutim, o toj nas naravi crkvene vlasti najbolje uči Pavao.

Istina je, vjernik lakše i svježije diše u Pavlovim zajednicama nego što diše u jeruzalemskoj zajednici, ali tome ne mora biti razlog odsutnost prava u Pavlovim zajednicama kako to misle Ch. Baur, M. Goguel i H. von Campenhausen, mišti je potrebno, da bi se protumačila ta činjenica, pretjerano naglašavati doživljavanje uskrsnulo i na nebo uznesenog Krista u Pavlovim zajednicama, pa onda zaključiti da postoji posebna grupa unutar kršćanstva u Korintu i ostalim helenističkim zajednicama s jedne strane i posebna grupa u Jeruzalemu s druge strane, koja proživljava Krista više kao proroka i zakonodavca, kao što to čini Schweizer.⁸⁹ Taj svježiji zrak i lakše disanje u Pavlovim zajednicama treba drukčije shvatiti. Ne postoji autoritet kao apstrakcija. On postoji samo u čovjeku i po čovjeku svome nosiocu. On nije fizički instrumenat koji ostaje uvijek isti i uvijek isto funkcionira nalazio se u bilo čijoj ruci. Autoritet je čovjekova volja snabdjevena moralnom moći da upravlja voljama ostalih ljudi kao njihov obavezatni vodič. Stoga je lako shvatiti da je uprava živi odraz čovjeka koji upravlja. U njoj se uvijek može uz pravo razabrati i ćud, karakter, srce i krv onoga koji upravlja. U ovom slučaju ćud, srce i krv apostola Pavla i Jakova. Pavao nije asketa stila Jakovljeva. On se penje u nebo (2 Kor. 12,2) „dok apostol Jakov od klečanja na zemlji dobiva »devina koljena«. Pavao je daleko već odmaknuo u slobodi Božjega djeteta (1 Kor. 9:1), dok apostol Jakov još uvijek miriši po starozavjetnoj strogošti. Pavao posjeduje Božju ljubav koja ga nosi ususret rimskom imperiju, dok apostol Jakov posjeduje Božju ljubav koja ga drži prikovana uz hram u Jeruzalemu. Jasno je da će se ta različita dinamika tih dviju ljubavi, kao i ta različita amplituda tih dviju sloboda Božjega djeteta skupa s tom različitom melodijom dvaju unutarnjih duhovnih života odraziti u upravljanju crkvama kojima Pavao i Jakov stoje na čelu. Pavao voli upravljati »u ljubavi i duhu blagosti« (1 Kor. 4,21). Ne sviđa mu se šiba (na ist. mj.). Drago mu je biti otac (»djeco moja!« Gal. 4,19), to više što ni Heleni nisu navikli na »gvozdenu palicu« (Ps. 2,9). Ima obzira prema njihovom mentalitetu koji je hranjen geometrijskom doduše mišlju, ali i pokretnom maštom što uz nestalnost duha uzrokuje zatvaranje u odviše individualističke interese. Ima razumijevanja za njihovu potrebu većeg slobodnog životnog duhovnog prostora. To međutim ne znači da je među njima bio bez autoriteta, nego to da je autoritet savršeno prilagodio svom i njihovu značaju. Budući da je takvo savršeno prilagođavanje rijetko i budući da u autoritetu redovito dolazi do izražaja njegova krutost, takvo je prilagođavanje često na sablazan, kao što je mnogima na sablazan upravljanje Ivana XXIII. Zlo je pak ako postane prigodom nijekanja svakog autoriteta pri upravljanju kao što je to postalo u Pavlovu slučaju. Koliko je to neopravdano, najbolje pokazuje opći pogled na Pavlovu upravu.

Pavao se ne nastanjuje trajno u zajednici koju osnuje nego ide od grada do grada. Na putu bi mu ili u kojem gradu pristizale vijesti iz raznih

⁸⁷ FRANCISCUS A. SULLIVAN, S. I., *De Ecclesia*, Roma 1961, str. 95.

⁸⁹ *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament*, str. 148—154.

crkvenih zajednica. Tako je u Efezu a poslije u Filipima dočuo za nered u korintskoj zajednici; u Antiohiji ili Efezu za židovsko rovarenje među Galaćanima; u drugom rimskom sužanjstvu za pogibao od krivovjerja u Kolosi; za stanje Crkve u Filipima; u Korintu za život crkvene zajednice u Solunu i za njezine mane; u Makedoniji o prilikama u Efezu. Pavao iz daljine upravlja poslanice dalekim crkvama. Svrha tih poslanica je osvijetliti i učvrstili evangeosku nauku te narušeni red opet uspostaviti. Vidi se da je Pavao za svoje zajednice čovjek bez kojeg one teško žive, kojemu one odmah javljaju marušeni red i mir u svojoj sredini kao onome koji je prvotno taj red sam uspostavio i od njega oni primaju naredbu i način restauriranja prvotne harmonije. U Korintu jedan ima za ženu svoju maćehu. Pavao ga, nenazočan tijelom, ali nazočan duhom, *izopćuje*, tj. isključuje iz zajedničkog bogoslužja i udaljuje od euharistije (»predaje sotonu« 1 Kor. 5,1-5). Nije sve u redu ni u pogledu slavljenja euharistije. Najnužnije što treba činiti, odmah uređuje: gozba mora biti zajednička, a ne da jedan jede prije drugih i da svak blaguje pred sobom svoje. Ostalo će *urediti* (diatássō narediti, zapovjediti, redati) kada dođe osobno u Korint (1 Kor. 11,33-34). Korint obiluje duhovnim darovima. Tu mnogi govore tuđim jezicima, mnogi prorokuju, nastaje nered na sastancima zajednice osobito ako se još umiješaju i žene svojim govorima. Pavao autoritativno određuje jezični i proročki red. Svoje odredbe shvaća *zapovijedu* koja valja jednako kao da je sam Gospodin (1 Kor. 14,26-38). U Korintu se javlja problem kršćanstva i profesije: mora li kršćanin mijenjati službu ili stalež u kojem se kao paganin nalazio? Pavao im *nameće* (diatássō) svoju *opću praksu* u toj stvari koju provodi po svim zajednicama: neka svak ostane na svom mjestu (1 Kor. 7,17). I Solun ima svojih problema. Pritišću ga mane lučkog trgovačkog grada: nečistoća, lakomstvo i besposličenje. Pavao potiče na krepostan život, daje upute, zalazi u konkretnosti. Te konkretnosti iziskuju autoritativnu aplikaciju općih zakona. Pavao je daje bez krzmanja. To je njegova parangeliá, zapovijed (1 Sol. 4,11 i 2). Pavao zna da su njegove naredbe zapovijed koja iziskuje *poslušnost*, stoga kušnje za čovjekovu slobodu. U Drugoj poslanici Korinćanima piše: »Pisao sam vam zato da vas iskušam i da vidim jeste li u svemu poslušni« (hypēkooí, 2,9). On može i »strogo nastupiti« i jače pritisnuti. Upravo onako kao onaj koji ima vlast. Ali čini sve da do toga ne dođe (2 Kor. 13,10). Tako on u poslanicama upravljanim raznim zajednicama igra ulogu pravog poglavara koji sudi, kažnjava i donosi odredbe.

U pastoralnim poslanicama ta Pavlova uloga dolazi mnogo plastičnije do izražaja. On određuje koje se kvalitete traže za nadglednika u Crkvi, kakva mu mora biti čud i koje mu pedagoške sposobnosti (1 Tim. 3,2 sl). Kandidat ne smije biti novoobraćenik (1 Tim. 3,6), može biti samo jedan put oženjen (1 Tim. 3,2), mora biti iskušan kao i oni koji žele biti presbiteri i đakoni (1 Tim. 3,10). Žalbu protiv presbitera valja potkrijepiti svjedočanstvom dvojice. Imenovanje za orkvenu službu može uslijediti tek iza zrele razmišljanja (Tim. 5,17 sl.), a u udovički popis uvest će se samo ona udovica »koja ne bude mlađa od šezdeset godina, samo jenaput udavana, koju preporučuju njezina djela ljubavi« (1 Tim. 5,9). Kako se Pavao brinuo za red kod službe Božje, već smo spomenuli. Kada se sve to uzme u obzir, onda možemo bez pretjeravanja reći da se u Pavlovim po-

slanicama nalaze temelji današnjeg crkvenog kodeksa tako da možemo govoriti o kodeksu Pavlovih uređaba. Pavlovu sliku uređivača i vođe crkvenih zajednica upotpunjuje Pavlova praksa premještanja crkvenih funkcionara i dijeljenja crkvenih službi. Timoteju nalaže da ostane u Efezu, dok sam ide u Makedoniju (1 Tim. 1,3). Poslije ga zove da bez odgađanja dođe u Rim, i još precizira točno vrijeme: prije zime (2 Tim. 1,17). Tita ostavlja na Kretu s nalogom da mu se pridruži u Nikopolisu gdje se nada zimovati (Tit. 3,12). Šalje Tihika u Efez (2 Tim. 4,12). Artemu i Tihika kani poslati Titu na Kretu (Tit. 3,12), a Tita obvezuje da brižno opskrbi za put pravnika Zena i Apolona (Tit. 3,13). I nije Pavao samo u pastoralnim poslanicama vrhovni personalni rukovodilac, nego jednako i u poslanicama upućenim raznim crkvama. U Prvoj poslanici Solunjanima uzima u zaštitu autoritet onih koji vode (proistaménous) solunsku općinu (1 Sol. 5,12). U Prvoj Korinćanima moli Korinćane da poštuju Timoteja, alko im se navrati, »jer on radi na djelu Gospodnjem« kao i Pavao (1 Kor. 16,10) i zaklinje ih da se pokoravaju Stefanu i njegovima koji su se posvetili (étalksam heautous) službi svetih. Po svoj prilici i ti upravljači Crkve u Korintu nose naslov starješina (proistaménoi) kao oni u Solunu (1 Sol. 5,12) i u Rimu (12,6-8).⁹⁰ Tako su se zvali pročelnici religioznih društava grčko-rimskog svijeta.⁹¹ U Djelima apostolskim se zovu »presbiteri«, koje Pavao postavlja u Maloj Aziji (Dj. 14,23). Iz svega se vidi da Pavao nije samo propovjednik nego da je »jedno organizator crkvenih zajednica, njihov vrhovni vođa koji njima autoritativno upravlja.

I prvotna kršćanska Zajednica zna da nije zajednica samo na temelju krštenja, nego zajednica i po svojoj društvenoj strukturi. U njoj se uz ljubav zna i za podložništvo. Njezinu su misao o njoj samoj mogli evanđelisti »redigirati«, ali ta redakcija nije njezine misli koja se temelji na Isusovim riječima i djelima poništila. Pa na što nailazimo u njezinoj svijesti o samoj sebi? Da je Krist svojim autoritetom u njezinoj sredini prisutan. Za nju je najprije sam Isus bio snabdjeven vlašću upravljanja. On je došao od Oca s vlašću »nad svim ljudima« (Iv. 17,2).

I njemu je dana »sva vlast na nebu i na zemlji« (Mt. 28,18). Ona zna za njegovo kraljevstvo kao i za njegovu nakanu da osnuje »svoju Crkvu« (16,18). On je pastir, a mnoštvo koje živi od njegove nauke njegovo je »stado« (Iv. 10,14-16; 21,15-17). To se stado namnožilo. Vremenski udaljilo od događaja koji se nekoć odvijao između Nazareta i Jeruzalema. Svejedno. Pastir se ipak nalazi među svojim stadom. A princip toga produženja pastira? Način njegove prisutnosti? Put kojim je stigao u danas prvotne Zajednice? Njoj je taj put dobro poznat. Okrenuta prema tome putu s pljeskom ga dočekuje: »Tko vas sluša, mene sluša; tko vas prezire, mene prezire, a tko prezire mene, prezire onoga koji me je poslao« (Lk. 10,16; isp. Mt. 10,40; Iv. 13,20). Apostoli predstavljaju Isusa u potpunom smislu kao što Isus predstavlja Božje kraljevstvo u potpunom smislu.⁹² Oni su njegovi »šeluchim«, njegovi pravni i osobni reprezentanti, njegovi

⁹⁰ L. CERFAUX, La Théologie de l'Église suivant Saint Paul, Unam Sanctam 54, Paris 1965, p. 368.

⁹¹ L. CERFAUX, La Théologie de l'Église suivant Saint Paul, str. 368.

⁹² Usp. T. W. MANSON, The Saying of Jesus, London 1944, str. 77: »The disciple represents in the fullest sense Jesus, and Jesus represents in the fullest sense the Kingdom of God.«

poslanici. Oni su on sam, jer čovjekov »šaliach« (poslanik) vrijedi kao sam čovjek.«⁹³ Jednom su Amonci uhvatili Davidove poslanike, obrijali im brade do pola i odsjekli im haljine do pola sve do bokova. To je bila uvreda Davidu i razlog ratu (2 Kralj. 10). Prezirati apostole znači prezirati Isusa (Lk. 10,16). Jednom je Aligaila pala pred noge Davidovim poslanicima i oslovila ih u singularu kao da pred njom stoji sam David (1 Kralj. 25,40). I poslušnost apostolima jest poslušnost Kristu (Lk. 10,16). Ali, tko su ti apostoli? To su ona dvanaestorica koje je Isus izabrao po svojoj vlastitoj uvidavnosti (Mk. 3,13-18). Schweizer ima pravo kada protiv J. Weissa tvrdi da je Isusov izbor dvanaestorice povjesna činjenica. Vara se kada misli da ta dvanaestorica misu apostoli, Isusovi poslanici, provideni njegovom vlašću nego samo reprezentanti dvanaest Izraelovih plemena.⁹⁴ To znači Markov tekst 3,13-18, koji je po samom Schweizeru historičan, ne uzeti ozbiljno jer se u njemu govori o slanju dvanaestorice da propovijedaju i o davanju vlasti da izgone zle duhove (Mk. 3,14-15), da produljuju, dakle, Isusovu misiju. Međutim Schweizer u Isusu ne gleda ništa drugo do eshatološkog proroka pa je pod tim likom njegovo shvaćanje dvanaestorice razumljivo. Ali, što ćemo onda učiniti s Isusovim riječima »o vezivanju i razvezivanju«? (Mt. 18,18). One bez sumnje sadrže pravnu vlast. Rabi Nehonija dnevno moli: Daj molimo te Jahve, da se nikada ne dogodi ni mojim kolegama ni meni da se usudimo vezati (zabraniti) ono što je razriješeno (dopušteno) ili razriješiti (dopustiti) ono što je vezano (zabranjeno). Kada bi razne rabinske škole dale razna rješenja o istom pitanju, onda bi se reklo: škola Šammaj veže (zabranjuje) što škola Hillel razrješuje (dopušta). S pravom A. Vögtle piše: »Vlast vezivanja i razrješivanja morala je u Isusovim ustima — i po svojoj prilici u ustima Uskrsnulo — značiti autoritativno naviještanje i posredovanje spasenja u Božjem kraljevstvu. Ona obuhvaća proklamiranje i učenje, obvezivanje i određivanje, dijeljenje milosti i donošenje osude, načelno dakle, učiteljsku i pravnu vlast.«⁹⁵ A te su riječi kazane dvanaestorici! Ako nisu njima, kome su? Svim Isusovim sljedbenicima? H. von Campenhausen misli da je teško shvatiti da bi čitava Crkva kao takva mogla biti nositeljica, te velike vlasti.⁹⁶ Vrlo umjesna primjedba. Vezivati, razrješivati, proglašavati što je dopušteno a što zabranjeno ne pripada mnoštvu. Naprotiv mnoštvo se razrješuje ili obvezuje. Ono je objekt a ne subjekt vlasti. U mnoštvu vlast može biti fundamentalno i radikalno, ali ne formalno. Dvanaestorica i apostoli — to su isti ljudi. Dvanaestorica nisu predstavnici židovskih plemena nego Isusovi poslanici. Njegovi predstavnici u prvotnoj Zajednici.

U toj se Zajednici javljaju uz Dvanaesticu apostola i »starješine« (Dj. 5, 1-11; 6, 2-6; 15, 6-29). K tome u odlučnim pitanjima, kao što je bilo pitanje obrezanja novokrštenih pogana (Dj. 15), ili pitanje odstranjenja iz Zajednice nedostojnih članova (1 Kor. 5), uz apostole sudjeluju u odluci i obični vjernici. No ne tako da bi iščeznuo autoritet apostola kao vodećih. Naprotiv, oni su glavni. Luka ih stavlja na prvo mjesto (Dj. 15, 22).

⁹³ Usp. STRACK — BILLERBECK III, 2.

⁹⁴ Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament, str. 32—35.

⁹⁵ Binden und Lösen, u: LThK, 2, 482.

⁹⁶ H. v. CAMPENHAUSEN, Kirchelches Amt und genkliche Vollmact in den ersten drei Jahrhundert, str. 139, bilj. 30.

Tek poslije dolaze ostali. I to nije specijalitet Lukine teologije. Pavao, također, kao vodeći bdi nad efeškim starješinama (Dj. 20, 28) a Petar nad starješinama kojima su *dodijeljeni* dijelovi Crkve u Pontu, Galaciji i Kapadociji (1 Pet. 5, 1-4). I jedan i drugi smatraju se prvima među ostalima. To potvrđuje i Pavlova fotografija prvotne Zajednice: »Vi ste tijelo Kristovo, a pojedinci udovi. I jedne je Bog postavio u Crkvi na prvom mjestu, za apostole, na drugom mjestu za proroke, na trećem mjestu za učitelje. Zatim dolazi dar čudesa, zatim dar ozdravljanja, dar pružanja pomoći, dar upravljanja, dar različitih jezika.« (1 Kor. 12, 27-28). Pavao zna što govori i svojom tvrdnjom da su apostoli u shemi Kristova tijela na prvom mjestu, želi nešto reći. Ne stavlja ih slučajno na čelo.

Posebno mjesto u Zajednici zauzima apostol Petar. I ne samo u Zajednici nego i među apostolima. Karakteri i duhovni profili apostola ostadoše u sjeni. Jedino je Petrova osoba izmahnula toj sudbini. Evandjelja pišu o njegovim dijelima, o njegovim riječima, o njegovu ponašanju i o njegovu značenju. Pišu o njegovoj nagloj naravi koja ponesena idealnim zamislama nema vremena za zrele refleksije, za ta puceta pravog ritma i pravog načina djelovanja (Mt. 14, 28-31; Iv. 13, 23-26). Pišu kako je on prvi rasvijetljen i iznutra poučen o Kristovu božanstvu (Mt. 16, 15). I uopće on zna stvari gledati iznutra. I to će biti razlog da je vjerniji od ostalih apostola (Iv. 6, 69). Ta se vjernost osovila još i na Petrovu poniznost. Pred Isusom on je čovjek grešnik (Lk. 5, 8), u kojem je poniznost izgradila osjećaj nedostojnosti (Iv. 13, 6). Takav se čovjek iscrpno predaje idealima. Kada mu je Krist postao ideal, Krist je mogao od njega očekivati cijeloga Petra. I dobio ga je (Mt. 10, 2; Mk. 3, 16; Lk. 6, 14). On je u timu apostola vodeća ličnost, njihov porte-parole i ujedno Isusov intimni pouzdanik (Mk. 5, 37; 9, 2; 14, 33). U njemu se Isus i apostoli susreću. Iza uskrsnuća Isus će se njemu prvom ukazati. Tim opisom Petra kao da su Evandjelja htjela odgovoriti na pitanje prve kršćanske Zajednice, tko je Petar, koji joj stoji na čelu. Od prvog naime časa prva Zajednica stoji pod Petrovim vodstvom. On predlaže da se ispuni ispražnjeno mjesto u zboru dvanaestorice (Dj. 1, 15-26). On je na Duhove njihov govornik (Dj. 3). On pokazuje veću moć čudesa od ostalih (Dj. 3; 5, 15; 9, 32-43). U sceni s Ananijom i Safirom on zauzima mjesto suca istražitelja (Dj. 5, 1-11). On odbacuje sklapanje pakta sa Šimunom magom (Dj. 8, 20-24). On prvi propovijeda Evandjelje poganima (Dj. 10), čega se mogao prihvatiti samo čovjek o kome su ovisile bitne odluke prve Zajednice i ne bez posebna poticaja s neba (Dj. 1, 1-18). Na saboru u Jeruzalemu igra vodeću ulogu (Dj. 15, 7 sl). Jakov koji je pri svom nastupu zaustavio dah sviju na tom saboru, samo povlači praktične aplikacije iz netom saslušana Petrova govora (Dj. 15, 14). Sukob u Antiohiji između Petra i Pavla govori nam jasno koga su u Antiohiji i u Jeruzalemu smatrali mjerodavnim u rješavanju problema statusa pokrštenih pogana (Gal. 2, 11-14). To što se Petar bojava judeo-kršćana pa je prestao jesti s poganima pokazuje da mu je bilo stalo do njihove simpatije, stvari važne za svakoga poglavara kada je pitanje stava podložnika prema njegovoj osobi.⁹⁷ Petar u Antiohiji, iako više nije

⁹⁷ Iz toga što je Petar prestao »jesti s poganima« iz bojazni prema obrezavanima na poticaj »nekih od Jakoba«, O. Cullmann zaključuje da je Petar Apostol bio ovisan o vodstvu Crkve u Jeruzalemu. Petrus. Jünger Apostel Märtyrer, 1961, str. 258.

područni poglavar matične Crkve u Jeruzalemu, jer je uvijek poglavar prema kojemu se ravna i Crkva u Jeruzalemu. O tom nema nikakve sumnje, jer, ako možemo govoriti o Petrovoj bojazni pred jeruzalemskim judeokršćanima, možemo govoriti i o strahovanju Jakovljevu i njegovih vjernika pred Petrovim ponašanjem u Antiohiji. Ali dok je Petrova bojazan bila iz taktičkih razloga pa je Petar lako rješava svladan razlozima apostola Pavla, dotle se za strahovnja u Jeruzalemu to ne može reći. Jeruzalem stvarno strahuje, jer zna da će ono što čini Petar prihvatiti cijela Crkva, i to ne samo ondašnja nego i buduća, koja je već pomalo izranjala iz mora poganstva. I nisu se prevarili. Poslanstvo iz Jeruzalema, koje je imalo skloniti Petra na prekid zajedničkog blagovanja s poganima, bjelodano govori o tome tko prema uvjerenju u Jeruzalemu Crkvu vuče za sobom, i to ne svojom osobnom sposobnošću nego svojim autoritetom, jer ni Pavao osobno nadmoćan nad Petrom, ne vidi mogućnosti da se povijesni tijek Crkve okrene prema poganima, ako Petar ne promijeni pravac.

Uvjerenje Zajednice da je Petar mjenodavan u njezinim najsudbonosnijim odlukama javljalo se i raslo skupa s njezinom vjerom u Krista. Na integritet njezine vjere u Krista spadalo je i to da je Krist predao svoju Crkvu Petru: »Ti si Petar — Stijena i na toj stijeni sagradit ću Crkvu svoju, i Vrata pakla neće je nadvladati. Tebi ću dati ključeve kraljevstva nebeskog, pa što god svežeš na Zemlji, bit će svezano i na nebesima, a što god razriješiš na Zemlji, bit će razriješeno i na nebesima« (Mt. 16, 18-19). Dok je Petar slušao te riječi nije ni izdaleka mislio na Jeruzalem, Antiohiju i Rim, gradove u kojima će se poslije Crkva postepeno graditi. Mislio je ipak na Zbor (Kahal) Jahvin, pred kojim je Mojsije održao svoj posljednji govor (Pz. 32, 2 sl), pred kojim se David oprostio idući s ovoga svijeta (Dn. 28, 8), pred kojim se u doba Nehemijino čitala knjiga zakona (Neh. 13, 1) i na koji su se obarala prokletstva proroka (Mih. 2, 5). Mislio je na Esene i njihovu tajnu (sod) utemeljenu na pećini. Mislio je na njihovu zajednicu (Edah), koja se smatrala jezgrom eshatološkog Izraela.⁹⁸ Mislio je na starozavjetnu Jahvinu crkvu i crkvu Esena i pokušavao odgonetnuti kakva će to biti Crkva na njemu sazidana. Svakako će biti drukčija od Jahvine i drukčija od esenske. Ne će, dakle, biti reducirana na izabrane u Izraelu niti sputana granicama Izraela. Reducirana na izabrane je esenska Crkva, i sputana granicama Izraela je starozavjetna Crkva. Kristova će Crkva na njemu sazidana morati izići iz granica Palestine da bi se odvojila od onoga što ona nije. Ali, istom će Kristova smrt i uskrsnuće pokazati što je ona i dokle seže.

Nema katolika koji bi, nijekao povjesnost Isusovih riječi kazanih Petru, premda je neki dosta ograničuju. Današnji se protestanti dijele u tom pitanju. Godine 1950. bila je provedena anketa među 34 moderna protestantska autora o tom problemu. Polovica je bila za povjesnost, a polovica protiv. Najviše ih zbunjuje to što riječi donosi samo evangelista Ma-

⁹⁸ Egzegete raspravljaju o tome je li Krist upotrijebio za Crkvu židovsku riječ Kahal ili aramejsku Keništa ili prema kumranskim tektovima sod, edah. Usp. SCHNACKENBURG, nav. dj. str. 55.

tej. Zašto ih ne donosi i Manko koji inače opisuje scenu iz krajeva Ceza-reje Filipove? Očito da na predlošku (logion) kojim se služio Marko tih riječi nije bilo. Teško je inače razumjeti da bi tako važne riječi ispustio. Međutim je Matej od drugdje za njih znao, pa popunja Marka u toj stvari kao što ga popunja i na drugim mjestima kao npr. u govoru na gori. Zbunjuje ih još i to što po evanđeljima nigdje nije pala riječ »Crkva« s Isusovih ustiju osim ovdje (Mt. 16, 18) i na još jednom mjestu (Mt. 18, 18). Istina je, Isus ne voli upotrebljavati riječ »Crkva«. Više mu se sviđa riječ »Božje kraljevstvo«, da tako bolje navijesti novost novozavjetnog Božjeg naroda. No to ne znači da baš nikada nije upotrijebio te riječi, pa ni u našem slučaju, pogotovu ako u našem slučaju smijemo očekivati baš tu riječ. Isus je namanio predati Petru vrhovnu vlast u društvu, što će ga osnovati, služeći se dvostrukom metaforom: metaforom temelja i metaforom ključeva i to složenim u paralelizmu: Na tebi ću sagraditi... Tebi ću dati ključeve... Paralelizam je tražio da ne kaže: Na tebi ću sagraditi Kraljevstvo nebesko, jer bi se u tom slučaju opetovala ista riječ u drugom dijelu paralelizma što paralelizam ne trpi, a ni metafora temelja ne dopušta. Ujedno je Isus upotrijebio ovu zgodu da uza svu razliku Božjeg kraljevstva i starozavjetnog Božjeg naroda signalizira i njihovu sličnost kao i njihovu povezanost. Stoga naziva novozavjetno Božje kraljevstvo Crkvom (Kahal) kojom se rječju nazivao starozavjetni Božji narod. Konačno ni to što Isus navješćuje blizinu Božjega kraljevstva ne bi smjelo našu protestantsku braću navesti na zaključak da Krist, koji je »računao« na skori dolazak Božjeg kraljevstva, nije mogao imati ideju osnivanja Crkve ni njezina građenja na Petru. Isus, naime, uz navješćivanje blizine Božjeg kraljevstva također govori o prolijevanju krvi, kojom će utvrditi novi zavjet i kojom će nastupiti nova epoha u čovječanstvu (Mk. 2, 20 i 14, 24), izabire dvanaestoricu (Mk. 3, 14) s pozivom da u rijeci povijesti budu ribari ljudi (Mk. 1, 17), a u povijesnim kataklizmama vjere da Petar utvrđuje svoju braću (L. 22, 32). Stoga tekstove o blizini dolaska Božjega kraljevstva valja uskladiti s tekstovima o osnivanju Crkve, a ne u njihovo ime tražiti brisanje povjesnosti sa svega što u sebi nosi ideju Crkve. A ako ipak jedne od tih tekstova treba proglasiti nepovijesnim, zašto to ne bi bili tekstovi o blizini dolaska Božjega kraljevstva, a ne o osnivanju Crkve?

Da Matejev tekst (16, 18 sl.) ne sadrži prvenstveno vlasti, teško je sumnjati. Metafore su jasne i Krist ih ne kuje sam. Uzima ih iz kurentnog rječnika u smislu koje one u njemu imaju. Metafora stijene značila je za Židove biološki temelj nacije. Abraham, praotac Židova, naziva se stijenom »iz koje su Židovi isječeni« (Iz. 51, 2). Petar nije biološki temelj nego društveni. Iz stijene, koja je Petar, kršćani se ne isijecaju. Oni se na tu stijenu nadograđuju. Ali u svakom slučaju on je temelj.⁹⁹ Temelj na kojem se stoji. Ono što je potrebno da se zgrada ne uruši. Da se zidovi kuće ne svale jedan na drugi. Da pregrade u kući ne popuste. Da nutarnji raspored u kući ostane i da se njezina nutarnja harmonija ne izgubi. Za sve će to poslužiti Petar kao temelj Crkve. Njegov autoritativni autoritet ušćuvati jedinstvenost vjere u Crkvi, a njegov autoritet uopće ču-

⁹⁹ J. Schmid, Petrus »der Fels« und die Petrusgestalt der Urgemeinde, u: Theologisches Jahrbuch, 1964, str. 81.

vat će Crkvu od anarhije. Metafora ključeva kaže to isto. Egipatska, grčka i rimska božanstva nose u rukama ključeve. Time su umjetnici htjeli naznačiti njihovu vlast nad zemljom, gradom ili nebom. Židovi su nazivali anđela Mihaela »ključonošom kraljevstva nebeskog«. Tko posjeduje ključeve, taj je gospodar onoga čega su ključevi. Petar je gospodar, vrhovni šef Crkve, jer posjeduje ključeve Crkve. Dok su metafore temelja i ključeva statički izričaji vrhovne vlasti, dotle metafora vezivanja i razrješivanja dinamički i funkcionalno ističe Petrovo prvenstvo: on će biti onaj koji će u Crkvi obvezivati (usp. Iv. 21, 15-17).