

Snaga stola

Revizija teologije, forme i uloge Gospodnje večere u bogoštovlju kršćanske crkve

Ervin Budiselić
Biblijski institut, Zagreb
ervin.budiselic@zg.t-com.hr

UDK:226; 265.3
Izvorni znanstveni članak
Primljeno: 6, 2012.
Prihvaćeno: 9, 2012.

Sažetak

Ovaj članak nastoji preinačiti prevladavajuće shvaćanje Gospodnje večere koje je danas prisutno u većini kršćanskih crkava prema kojem je Isus na neki način nazočan u elementima kruha i vina. Autor tvrdi da je Isus nazočan Gospodnjoj večeri među vjernicima, ali ujedno i kritizira Zwinglijev stav koji prevladava u slobodnim crkvama. U skladu s time, autor predlaže da se Gospodnja večera uzima u sklopu pravog obroka oko stola gdje je naglasak na međusobnom zajedništvu vjernika s Isusom oko stola, a ne na žrtvi koja se prinosi na žrtveniku. Nadalje, to bi trebao biti radosni čin sakupljene zajednice, a ne individualistički čin pokore. Također, Gospodnja večera trebala bi biti redovni i sastavni dio nedjeljnih bogoslužja od jednake važnosti kao i propovijedanje. Prvi dio članka nudi pregled četiri glavna teološka pogleda na Gospodnju večeru, drugi dio govori o ulozi i mjestu Gospodnje večere u crkvenoj povijesti i raznim crkvenim denominacijama, treći dio promišlja pitanje Kristove nazočnosti u Gospodnjoj večeri, a u četvrtom se dijelu nudi revizija forme i uloge Gospodnje večere na nedjeljnim kršćanskim bogoslužjima.

Ključne riječi: *Gospodnja večera, oltar (žrtvenik), stol, slobodne crkve, Isusova nazočnost u elementima kruha i vina, Isusova nazočnost među vjernicima.*

Uvod

Prije nekoliko godina jedan je moj profesor izjavio sljedeće: “Sramota je da se mi kršćani najviše razilazimo oko stvari koje bi nas trebale najviše ujedinjavati – oko krštenja i Gospodnje večere”. Kada danas razmišljam o tim riječima, postoji velika vjerojatnost da će i ovaj članak izazvati još više neslaganja i kritike, no moja je namjera ponuditi reviziju Gospodnje večere – reviziju njezine teologije, forme i uloge u bogoštovlju kršćanskih crkava te ponuditi temelj za uklanjanje raznih pogrešnih koncepata koji su tijekom vremena izokrenuli ispravnu teologiju i svrhu Gospodnje večere.

Teza je ovog članka da se zbog pogrešne teologije, Gospodnja večera slavi u pogrešnoj formi i na pogrešan način te zbog toga zauzima pogrešno mjesto u kršćanskom bogoslužju. Pogrešna teologija temelji se na tvrdnji kako je u Gospodnjoj večeri Krist nazočan u elementima kruha i vina te zbog toga, formu i način slavljenja Gospodnje večere definira tj. određuje mentalitet oltara. Pogrešna teologija s jedne strane u Rimokatoličkoj crkvi dovodi do toga da se ona smatra sakramentalnim činom koji se pojašnjava doktrinom transsupstancijacije te zauzima središnji dio bogoslužja, dok se s druge strane, u nekim (u većini?) protestantskim crkvama Gospodnja večera marginalizira, jer propovijed zauzima središte i vrhunac je zajedničkog bogoštovlja.

Revizija koju zastupam u ovom članku usmjerena je sljedećem: teološki govoreći, Kristova prisutnost se treba tražiti i prepoznati među vjernicima, a ne u elementima kruha i vina. Jednako tako, Gospodnja večera nije poziv na sudjelovanje u žrtvi niti je simbolički čin prisjećanja povezan s oltarom, već je ona poziv na susret i zajedništvo s Bogom za stolom koje prati pravi i potpun obrok. I konačno, nema razloga da Gospodnja večera zauzima središnje mjesto u bogoštovlju kao sakramentalni čin niti da bude marginalizirana kao ukras i dekoracija nakon propovijedi. Umjesto toga, ona je sredstvo Božje komunikacije i zajedništva s vjernicima te ima jednaku težinu i važnost kao i propovijed.

Da bih dokazao svoju tezu, u prvom ću dijelu članka ukratko prikazati četiri glavna gledišta o Gospodnjoj večeri. Nakon toga ponudit ću povijesni pregled kako su kršćani tijekom crkvene povijesti shvaćali i prakticirali Gospodnju večeru. Povijesni pregled bit će ograničen samo na one elemente koji su doveli do sadašnje situacije gdje se Gospodnja večera u Rimokatoličkoj i protestantskim crkvama prenaglašava ili se marginalizira. U trećem dijelu članka, ponudit ću teološku reviziju gdje ću ustvrditi da se s biblijskog stajališta Kristova prisutnost u večeri nalazi među vjernicima, a ne u elementima kruha i vina. U konačnici, teološka revizija Gospodnje večere kojom trenutno dominira mentalitet oltara predlaže da bi mentalitet i forma stola trebali biti standard za prakticiranje Gospodnje večere. U skladu s time, Večera bi trebala zauzimati jednako važno mjesto na kršćanskom bogoslužju kao i propovijed.

Četiri glavna shvaćanja Gospodnje večere

Danas u kontekstu zapadne kulture među kršćanima postoje četiri glavna gledišta ili shvaćanja Gospodnje večere: a) transsupstancijacija – doktrina prisutna u Rimokatoličkoj crkvi; b) konsupstancijacija – doktrina luteranske crkve; c) stvarna duhovna Kristova prisutnost – gledište koje slijede reformirane crkve; d) Gospodnja večera kao spomen – gledište koje je zastupao Zwingli, a ono je danas i gledište većine crkava reformacijske baštine ili slobodnih crkava.

Transsupstancijacija

Transsupstancijacija je doktrina koju je službeno proglasio Četvrti lateranski koncil 1215, a temelji se na Aristotelovoj distinkciji između supstance (unutarnje biti) i svojstva. Ova doktrina naučava da nakon riječi posvete koje se izgovaraju nad kruhom i vinom svojstva kruha i vina (boja, miris, okus, oblik) u Gospodnjoj večeri ostaju ista, ali se njihova unutarnja supstanca mijenja u Isusovo tijelo i krv (usp. Perry, 1994, 123). Nakon što su samo kritizirali reformatore, Rimokatolička je crkva na koncilu u Trentu 1551. u dekretu o sakramentu Euharistije konačno ponudila svoju alternativu protestantskim gledištima Gospodnje večere:

Nakon posvećenja kruha i vina, naš Gospodin Isus Krist je istinski, stvarno i supstantivno sadržan u prečasnem sakramentu Svete Euharistije pod pojavom tih fizičkih stvari. Jer ne postoji nesklad između činjenice da naš Spasitelj sjedi s desne strane Oca na nebu u skladu sa svojim naravnim načinom postojanja, i njegove sakramentalne prisutnosti za nas u svojoj supstanci na mnogim drugim mjestima (McGrath, 2001, 196).

Srednjovjekovna rimokatolička teologija također je razvila neke druge koncepte koji podupiru doktrinu transsupstancijacije: 1. načelo konkomitancije koje naučava da se supstanca živog Krista – njegovo tijelo i krv nalazi u svakom elementu Euharistije. Prema tome, laici primaju u kruhu i Isusovo tijelo i njegovu krv; 2. posvećenje – učenje koje ističe kako najveći trenutak Euharistije nije zajedništvo s Kristom, već pretvorba euharistijskih elemenata u stvarnu Isusovu krv i tijelo; 3. budući da je Krist stvarno prisutan u Euharistiji, Euharistija je žrtva koja se nudi Bogu; 4. žrtva koja se prinosi posreduje milost onima koji u njoj učestvuju; 5. sveti elementi Euharistije mogu se upotrijebiti za kasnije korištenje; 6. elementi koji se sačuvaju moraju se štovati kao živi Krist (usp. Osterhaven, 2007, 410).

Gospodnja večera u rimokatoličkoj teologiji prvenstveno se opisuje i shvaća kao žrtva. Tomislav Šagi-Bunić pojašnjava da je u Euharistiji sadržana Kristova žrtva na križu, a euharistijska molitva sakupljene crkve „biva žrtvenom molitvom Crkve.“ Takva molitva ne samo da prati čin žrtve, nego i kroz tu molitvu Crkva postaje žrtvovateljica „u ovom aktualiziranju jedne i jedincate Kristove žrtve ovdje i sada“. Sakupljena zajednica moli da njezin prinos bude od Boga prihvaćen

te da Crkva bude priključena Kristu kao žrtvovateljica. Crkva ujedno moli da Bog prihvati Kristovu žrtvu kao žrtvu Crkve te da ona sama postane žrtva Bogu zajedno s Kristovom žrtvom (usp. Šagi-Bunić, 1973, 92-93).

Drago Šimundža ustvrđuje da je prvi temeljni aspekt euharistijske tajne njezin karakter kao nekrvne žrtve te ustvrđuje da „Crkva nije nikada dovodila u pitanje njezin žrtveni karakter.“ Zbog svega ranije spomenutog, Šimundža opisuje Euharistiju kao „spasonosno vrelo našega otkupljenja“, „vrelo naše posvetne milosti“ i „pomirbeni i poklombeni čin čitave zajednice“ (Šimundža, 1981, 485). Nadalje, Krist je prisutan među okupljenom zajednicom, „u bolesnima, siromasi- ma, progonjenima i u sakramentima, ali je ipak na najposebniji način prisutan u euharistiji“ (Mateljan, 1995, 99).

Konspustancijacija

Konspustancijacija predstavlja luteransko shvaćanje Gospodnje večere. Luther je odbacio doktrinu transspustancijacije, ali je ustrajavao na tome da izraz „ovo je moje tijelo“ treba uzeti doslovno. To ne znači da kruh stvarno postaje Kristovo fizičko tijelo, već da je Kristovo tijelo prisutno u, sa i pod kruhom Gospodnje večere (usp. Grudem, 2000, 994). Steven Ozment pojašnjava Lutherovu poziciju glede Gospodnje večere na sljedeći način:

Luther ... je tvrdio da Kristovo tijelo posjeduje kvalitetu sveprisutnosti prema kojoj on može biti prisutan istovremeno na više mjesta... Kristova božanska narav može posjedovati njegove ljudske kvalitete, a njegova ljudska narav božanske kvalitete. Zbog toga, Luther je tvrdio da gdje god je Krist duhovno nazočan, on jednako tako može biti i fizički nazočan: sudionik Euharistije prima jednog, cijelog, raspetog i uskrslog Krista (Ozment, 1980, 336).

Lutherovo shvaćanje Kristove prisutnosti u Gospodnjoj večeri povezano je sa svrhom i ulogom sakramenata u životu vjernika. McGrath pojašnjava: „Luther je shvaćao Riječ Božju i sakramente kao nerazdvojno povezane. Oboje svjedoče za Isusa Krista, i oboje posreduju njegovu snagu i prisutnost. Prema tome, sakramenti su sposobni stvoriti, kao i poduprijeti ili očitovati vjeru“ (McGrath, 2001, 188). Ili kao što Ozment ističe, „sakramenti fizički sadrže i posreduju milost“ (Ozment, 1980, 332). Nadalje, za Luthera, Gospodnja večera nije nevažan dio kršćanskog života, već „vrhunac i sažetak Evanđelja“ (Davis, 2010, 125) te je prirodno kako je Luther shvaćao ulogu i važnost propovijedanja u crkvenom bogoslužju jednako važnom kao i Gospodnju večeru. Vjerujem da sljedeće Davisove riječi vjerno odražavaju Lutherovo shvaćanje Božje riječi i sakramenata:

Da je Lutheru bilo postavljeno pitanje ‘Zašto se Gospodnja večera treba slaviti učestalo?’ on bi vjerojatno bio zatečen; možemo zamisliti da bi rekao, ‘Zašto bismo onda trebali učestalo propovijedati Evanđelje? Zašto bismo trebali uče-

stalo nuditi oproštenje grijeha u Crkvi? Samo bi sotona zagovarao neredovito zajedništvo i zanemarivanje sakramenta!' (Davis, 2010, 126).

Kristova duhovna prisutnost u Gospodnjoj večeri

Ovo shvaćanje povezano je s Calvinom koji je odbacio rimokatoličku doktrinu transspustijacije kao i Zwinglijevo shvaćanje Gospodnje večere kao spomenčina. Iako Krist nije stvarno nazočan u Euharistiji, on je nazočan u Duhu. Prema tome, ne postoji Kristova stvarna euharistijska prisutnost, već po Duhu Svetom postoji stvarno zajedništvo s Kristovim tijelom i krvlju. Elementi Večere ne mijenjaju svoju bit, već je Krist mistično i duhovno nazočan u tome činu u kojem nudi svoju milost i blagoslove (usp. Beg, 2011, 12).

Da bi pojasnio svoje shvaćanje, Calvin je ustvrdio da, iako Kristovo tijelo ostaje u nebu, „po djelovanju Duha vjernik biva ‘uzdignut’ do neba te ima zajedništvo s uskrslim Kristom u njegovoj proslavljenoj ljudskosti“ (Davis, 2010, 128). Prema tome, za Calvina, Gospodnja večera nije čin sjećanja jer kruh i vino „postaju Bogom izabrano sredstvo i instrument pomoću kojeg se može iskusiti te osobno sjedinjenje... a po djelovanju Duha, Krist i vjernik se daju jedan drugome te imaju međusobno zajedništvo u tijelu, duši i duhu“ (Davis, 2010, 129).

Calvinovo gledište Kristove prisutnosti u Gospodnjoj večeri je kao i kod Luthera povezano sa svrhom i ulogom koju sakramenti imaju u životu vjernika. Jasmin Milić pojašnjava kako je Calvin vjerovao da sakramenti ne mogu potisnuti Evanđelje ili biti njegov nadomjestak jer su povezani zajedno. Kroz sakramente mi primamo Božju milost te u našoj svijesti oni potvrđuju činjenicu da smo pomireni s Bogom. Budući da oni nose svjedočanstvo Evanđelja, moraju se razumjeti u poveznici s njime (usp. Milić, 2005, 41). Drugim riječima, Calvin vidi sakramente kao „stupove koji podupiru vjeru utemeljenu na Božjoj Riječi“ te su „vidljiva potvrda Božje Riječi“ (Kraljik, 2009, 126).

Memorijalno shvaćanje Gospodnje večere

Ovo shvaćanje povezano je s Ulrichom Zwinglijem koji je tvrdio da se riječ „je“ u izjavi „ovo je moje tijelo“ mora shvatiti metaforički, a ne doslovno, što znači da kruh samo simbolizira Kristovo tijelo. U skladu s time, Gospodnja večera nije ništa drugo nego prisjećanje uz pomoć kojega kršćani navješćuju „smrt koja je donijela život, tj., propovijedaju je sa slavljenjem i zahvalnošću“ (Davis, 2010, 126). U Gospodnjoj večeri Krista se prisjećamo u njegovoj odsutnosti, ali on je nazočan u srcima vjernika (usp. McGrath, 2001, 189-190).

Zwingli je tvrdio da se Kristovo tijelo sada nalazi s desne strane Boga u nebu te da istovremeno ne može biti nazočno na zemlji u kruhu Gospodnje večere (usp. Davis, 2010, 127). Vjerovao je da fizičke stvari ne mogu sadržavati ili posjedovati duhovne stvarnosti te one ne mogu njegovati ili hraniti ono što je duhovno. Stoga, oni koji primaju Gospodnju večeru bez vjere, primaju samo kruh i vino (usp.

Ozment, 1980, 336). Za Zwinglija je vjera, a ne fizički element ključna stvar koja vjerniku omogućuje da se hrani Kristom (usp. Davis, 2010, 127). Nadalje, sakramenti su samo znakovi i spomen-čini koji pokazuju da netko pripada zajednici vjernih. Onaj koji u njima sudjeluje, javno pokazuje svoju vjeru i ništa više.

Ovakvo gledište imalo je utjecaja na shvaćanje odnosa između Riječi Božje i sakramenata, kao i na ulogu i mjesto Gospodnje večere u bogoštovlju. Zwingli je vjerovao da su sakramenti podređeni propovijedanju Božje riječi, jer propovijedanje može dovesti osobu do vjere (može stvoriti vjeru), a sakramenti samo daju priliku za javno očitovanje nečije vjere. Propovijedanje Božje riječi je od najveće važnosti, a sakramenti samo potvrđuju naviještenu poruku (usp. McGrath, 2001, 181). Zbog toga, Zwingli je predložio da se Gospodnja večera slavi tri ili četiri puta godišnje. „Tamo gdje je Luther stavio novi naglasak na propovijed u kontekstu Euharistije, Zwingli je inzistirao da propovijed ukida slavljenje Euharistije svaki tjedan“ (McGrath, 2001, 188).

Gospodnja večera u crkvenoj povijesti – njezino mjesto i uloga na bogoslužju

Gospodnja večera u crkvenoj povijesti

Svrha je ovog dijela članka pokazati kako je Gospodnja večera postala žrtveni događaj te koja je bila njezina uloga i mjesto u bogoštovlju crkve. A najbolje mjesto za započinjanje govora o ovoj temi jest ranocrkveni dokument Didahe koji većina teologa smješta na kraj prvog i početak drugog stoljeća. Nakon navođenja određenih dijelova iz Didahea 9-10 i 14, Ben Witherington III primjećuje nekoliko stvari:

Prvo, upute koje su dane u Didaheu 10-11 gotovo se u potpunosti odnose na molitvu. Samo na kraju Didahea 10 i 11 i u Didaheu 14... imamo neke upute koje govore o drugim stvarima osim o molitvi. Autor je primarno zabrinut za vrste molitava koje se trebaju izreći prilikom objeda. Drugo, nema nikakve sumnje da se ovdje govori o obroku koji zajednica dijeli, a ne o bilo kakvom obroku, i u skladu s tim što je rečeno o molitvi, čini se vrlo vjerojatnim da naš autor smatra Gospodnju večeru dijelom tog obroka. Primijetite također da se obrok smatra vremenom kada se jedinstvo zajednice Isusovih sljedbenika prepoznaje i moli za njega... Nadalje, na obrok se gleda kao na nešto ekskluzivno. Samo kršteni mogu u njemu učestvovati... Još jedna značajna karakteristika ovog materijala je njegova eshatološka orijentacija... Također, dva puta imamo spomen sakupljanja Crkve sa svih četiri strana svijeta u Božje

kraljevstvo, s time da se na kraljevstvo gleda kao na nešto buduće (Witherington III, 2007, 92-93).

No najvažniji je Witheringtonov zaključak da se Gospodnja večera promatra u kontekstu obroka koji donosi duhovne koristi, zajedništvo i nastoji ujediniti zajednicu:

Ovdje nema ništa što podrazumijeva da se elemente shvaća u nekom magičnom značenju, i uopće nemamo komentar na riječi ustanove koje je sam Isus izrekao. Ono što imamo jest jasna izjava da je Isus onaj (a ne obrok) koji daje vječni život i blagodat spasenja. Za te blagoslove se zahvaljuje prilikom obroka, a ne posreduju se u obroku niti se dobivaju njegovim proslavljanjem. Primijetite da se zahvala daje za kruh i za piće i također za dar vječnog života. Ovi prvi darovi [kruh i piće] nisu sredstva koji posreduju ovaj važniji i trajniji dar. Svi ti darovi dolaze od i kroz Isusa (Witherington III, 2007, 94).

No dva rimokatolička teologa ističu nešto drugo. Analizirajući Didahe, Adolf Adam ističe da se nedjeljno sakupljanje na bogoslužje opisuje riječju „žrtva“ (thysia) na temelju Malahije 1,11.14 (usp. Adam, 1993, 23). Slično njemu, Anton Benveniste također ustvrđuje kako se u Didaheu bogoslužje shvaća kao žrtva koja ispunjava proroštvo Malahije (usp. Benveniste, 1970, 15). Tako imamo dva suprotna tumačenja istog dokumenta.

Rano u drugom stoljeću u spisima Ignacija opaža se pomak u shvaćanju Gospodnje večere. Ignacije poistovjećuje euharistijski obrok s agape obrokom i ističe kako Euharistija ne može biti valjana ako nema biskupa ili nekoga ovlaštenog tko bi ju vodio (usp. Witherington III, 2007, 101). John Mark Hicks primjećuje da je za Ignacija Gospodnja večera središte kršćanskog okupljanja i žarište kršćansko-ga jedinstva, no govor o Gospodnjoj večeri, Ignacije prožima jezikom oltara:

... on ohrabruje vjernike u Filadelfiji da 'sudjeluju u jednoj euharistiji' koja je 'jedno tijelo' i 'jedan kalež,' baš kao što postoji 'jedan oltar' i 'jedan biskup'... Posljedično, on opisuje sakupljenu crkvu kao 'mjesto žrtve'... Gdje god se nalazi Isus, tamo se nalazi i oltar. Prema tome, euharistija sakupljene crkve je usko povezana s oltarom jer je usko povezana s tijelom i krvlju Kristovom (Hicks, 2002, 130-31).

U vremenu Ignacija nalazimo i jedno pismo rimskog službenika Plinija koji piše caru Trajanu o kršćanima, no za razliku od Ignacija, ovdje imamo spomen obroka koji je izdvojen iz konteksta bogoslužja:

Imaju običaj sastajati se u određeni dan prije zore i pjevati naizmjenice pjesme Kristu kao Bogu te se obvezuju svečanom zakletvom da neće počinuti nikakva zla djela, da neće nikada počinuti prijevaru, lopovluk, preljub, niti iznevjeriti povjerenje kada ih se pozovu da ga iznesu; nakon toga imaju običaj da se odvoje te se ponovo okupljaju da uzmu hranu, zajedničku i neškodljivu (Witherington III, 2007, 101).

Justin je još jedna osoba kojoj dugujemo naše razumijevanje Gospodnje večere u životu rane Crkve, i on je prvi koji nam je ostavio sistematski opis euharistijskog slavlja (usp. Šagi-Bunić, 1973, 184). Od Justina saznajemo da se kršćani sakupljaju nedjeljom, sastanak vodi proestos (vjerojatno biskup/predstojnik), a sastanak ima nekoliko elemenata: a) službu riječi koja se sastoji od čitanja apostolskih spisa, starozavjetnih knjiga i homilije. Nakon homilije vjernici mole za sebe i za sve ljude širom svijeta; b) službu euharistije u kojoj vjernici pozdravljaju jedan drugog svetim poljupcem, nude darove kruha, vode i vina nad kojima proestos izriče molitvu i zahvalu i tada svi blaguju od kruha, vina i vode; c) sakupljanje darova koji se slobodno daju prema mogućnostima. Takvi darovi bi bili pohranjeni od strane predstojnika koji bi ih dijelio potrebitima (usp. Benvin, 1970, 17; Šagi-Bunić, 1973, 184-85). Primjetno je da su vino i kruh u potpunosti odvojeni od obroka (stola), jer Justin jedino spominje kruh i vino bez spomena ostale hrane (usp. Hicks, 2002, 132).

Justin također daje teološko pojašnjenje značenja Gospodnje večere. Gospodnja večera naziva se „Euharistija“, a kruh i vino nisu obična hrana i piće, nego su oni krv i tijelo utjelovljenoga Krista. Žrtveni karakter Gospodnje večere također je prisutan i u Razgovoru s Trifunom gdje Justin ustvrđuje kako proroštvo iz Malahije 1,10 govori o žrtvama koje se svakodnevno prinose na svakome mjestu među narodima, tj. o kruhu i vinu Euharistije (usp. Šagi-Bunić, 1973, 185). Witherington primjećuje da, iako Justinova „analogija između inkarnacije samoga Krista kao tijela i krvi koja govori o tome da kruh i vino jest tijelo i krv“ ide u smjeru srednjovjekovne doktrine Euharistije, „ne bismo smjeli učitavati značenje kasnijih rasprava u ove zbudujuće Justinove riječi, jer je jasno da on ne govori o stvarnoj i ontološkoj pretvorbi elemenata u stvarno Isusovo tijelo i krv“ (Witherington, 2007, 103).

Oko 197. Tertulijan piše svoju Apologiju u kojoj brani agape obroke od poganskih ogovaranja. On opisuje kako bi se crkva sastala nedjeljom navečer da jede obrok. Naglasak je tih obroka bio na hranjenju potrebitih, to je bio pravi obrok i predstavljao je kontekst za Gospodnju večeru (usp. Witherington, 2007, 105). Anton Benvin ističe kako nam Tertulijan nije ostavio cjelovit opis euharistijskog sastanka, ali znamo da se bogoslužje nedjeljom sastojalo od čitanja Pisma, pjevanja psalama, davanja poticaja i molitve (usp. Benvin, 1970, 18).

S druge strane, Ciprijan je odvojio Euharistiju kao jutarnji liturgijsko-crkveni događaj od agape obroka koji se održavaju navečer u kontekstu domova (usp. Hicks, 2002, 132). On govori o Euharistiji kao žrtvi, a organiziranje raskolničke zajednice smatra uspostavom nekog drugog oltara: „Ne može se uspostaviti drugi oltar ili nastati novo svećenstvo mimo jednog oltara i jednog svećenstva. Svaki koji drugdje sabire, raspršuje“ (Šagi-Bunić, 1981, 186).

Ovaj kratki povijesni pregled pokazuje nam da je prije nastanka doktrine

transspustijacije, konspustijacije, doktrine o duhovnoj prisutnosti i shvaćanja Večere kao spomen-čina, Crkva u prva tri stoljeća iskusila neke radikalne promjene u odnosu na novozavjetne zapise o Gospodnjoj večeri. Večera se bila odvojila od agape obroka i zajedništva oko stola te se uspostavio odvojeni liturgijsko-crkveni događaj koji je definirao kontekst oltara. Nadalje, govor o žrtvi povezao se s Gospodnjom večerom, isprva da se opiše prinošenje žrtve od strane učesnika (Didahe), no kasnije se pojam žrtve povezao s Kristovom krvlju i tijelom.

Leonardo Beg sažima blagovanje Gospodnje večere u razdoblju koje je prethodilo reformaciji. On ističe kako je u euharistijskoj teološkoj misli glavni naglasak bio na Kristovoj stvarnoj prisutnosti u kruhu i vinu. Misa se promatrala kao beskrvna žrtva u kojoj se Krist iznova žrtvuje na oltaru te je stoga svaka misa čin u kojem svećenik iznova prinosi Kristovu žrtvu na oltaru. Primarni čin mise postaje uzdizanje hostije, a ono izvire iz ideje da čak i promatranje hostije ima spasonosan učinak. Od 12. stoljeća vjernici počinju primati samo hostiju dok im se vino uskraćuje. Razlog je prvenstveno bio praktičan, a teološki se to opravdavalo načelom konkomitancije. Vjernici se sve rjeđe pričešćuju, a to se pak teološki opravdavalo isticanjem nedostojnosti i grešnosti vjernika. Oltar se udaljava od vjernika i smješta u apsi, a svećenik je tijekom misnog slavlja okrenut leđima vjernicima. I ako tome pridodamo da se misa služila na latinskom jeziku, sve je to dovelo do udaljavanja vjernika od slavljenja zajedničke liturgije (usp. Beg, 2011, 83-84).

Središte nedjeljnog bogoslužja: Rimokatolička crkva i protestantizam

U ovom dijelu članka želim pokazati kako različite crkve shvaćaju što je središte ili najvažnija stvar njihovih nedjeljnih bogoslužja. Bit će pokazano da je za Rimokatoličku crkvu sakrament Euharistije središnji element bogoslužja, dok kod luteranskih i reformiranih crkava postoji manje ili više uravnoteženost u pridavanju važnosti propovijedanju i Gospodnjoj večeri. Razlog tome leži u činjenici da za Rimokatoličku crkvu sakramenti imaju spasonosnu snagu, dok kod protestanata oni osnažuju vjernike u vjeri. (usp. Tillich, 1968, 216). Za većinu kršćana koji pripadaju crkvama reformacijske baštine, propovijed je središte bogoslužja dok sakramenti nisu toliko važni. Ovaj model bogoslužja temelji se na Zwinglijevom razumijevanju sakramenata i važnosti propovijedanja.

Rimokatolička crkva

Jeffrey Gros ovako opisuje uobičajeno bogoslužje u Rimokatoličkoj crkvi:

Uobičajeno nedjeljno bogoslužje u katoličkoj crkvi je proslavljanje Riječi i sakramenta. Iz Biblije se čitaju tri čitanja, jedno iz Staroga zavjeta, jedno iz novozavjetnih poslanica ili Djela, i jedno iz evanđelja. U tome naviještanju,

zajednica se fokusira na Kristovu prisutnost u navještenoj riječi. Svake nedjelje se također proslavlja sakrament Euharistije gdje se Krist susreće u primanju kruha i vina u kojima se prima njegova tjelesna kao i duhovna prisutnost (Gros, 2008, 17).

Nedjeljno bogoslužje u Rimokatoličkoj crkvi naziva se „misa“ i ima dva glavna dijela: službu Riječi i proslavljanje Euharistije. Ova dva elementa bogoslužja usko su povezana i čine jedan bogoslužni događaj (usp. Adam, 1993, 150). Sveukupno, misa ima četiri glavna dijela: a) uvodni obredi – svećenik ulazi uz pratnju pjesme, iskazuje počast oltaru poljupcem, čini znak križa (zajedno sa zajednicom) i pozdravlja ih. Nakon toga slijedi uvodni nagovor, Kyrie (kratki zaziv „Gospodine smiluj se“), Gloria in excelsis Deo; b) liturgija Riječi koja se sastoji od tri čitanja između kojih se pjeva, slijedi propovijed i vjeroispovijedanje te završava zbornom molitvom; c) liturgija Euharistije koja sadrži pripremu darova, euharistijske molitve i pričest; d) završni obredi – župski oglasi, blagoslov, otpust, poljubac oltara i odlazak svećenika (usp. Adam, 1993, 151).

Međutim, u odnosu između Riječi i Euharistije, Euharistija, a ne naviještena Riječ predstavlja središnji dio rimokatoličkog bogoslužja. Govoreći o naravi crkve, ulozu svećenika i njihovoj ulozu u sakramentima, Paul Tillich primjećuje da temeljna doktrina koja stoji iza svih sakramenata jest sakrament svećeničkog reda koji objedinjuje sve ostale sakramente. Budući da svećenik djeluje u toj sakramentalnoj snazi, propovijed je često od manje važnosti ili se čak ispušta, dok je žrtva koja se prinosi u obliku Kristovog tijela tijekom mise, kao i svećenstvo, božanski uspostavljena. Stoga, „ta crkva sakramentalne žrtve je hijerarhijska crkva, a hijerarhijska crkva je crkva sakramentalne žrtve. To je katolicizam u rimskom smislu“ (Tillich, 1968, 218).

Adolf Adam ističe kako je sakrament Euharistije središte i vrhunac sakramentalnog događanja, a svi ostali sakramenti su više ili manje prema njemu usmjereni i iz njega crpe snagu (usp. Adam, 1993, 121). I dok je s jedne strane opravdano ustvrditi kako Euharistija pripada središtu kršćanskog bogoslužja (u smislu da ona nije samo središte štovanja, već jedan od elemenata tog središta) (usp. Benoit, 1993, 240), rimokatolička teologija o Euharistiji govori na način da ona predstavlja „otajstvo Kristove prisutnosti u Crkvi; ona je spomen-čin njegove smrti i uskrsnuća, sakrament kršćanskog jedinstva i trajna nazočnost Kristova spasiteljskog djela u našoj povijesti, ‘izvor i vrhunac svega kršćanskog života’“ (Šimundža, 1981, 482).

Protestantizam: protestantske crkve (Luteranska i Reformirana) i crkve reformacijske baštine

Općenito govoreći o protestantskom bogoštovlju, James F. White primjećuje: „Za većinu protestanata, propovijed zauzima najveći dio bogoslužja. Najmanje jedna trećina vremena otpada na propovijed, a često zauzima polovicu pa čak i

više od polovice vremena sakupljene zajednice” (White, 1989, 20). S druge strane, Gospodnja večera nije toliko bitna te ne spada u središte bogoslužja. Ona se može prakticirati tri ili četiri puta godišnje ili jednom godišnje, a neke crkve koje sada imaju tjedno blagovanje Gospodnje večere, u prošlosti su blagovali Večeru povremeno. (usp. White, 1989, 14). Iako pod pojmom „protestantizam“ možemo uključiti sve denominacije koje ne pripadaju Rimokatoličkoj ili Pravoslavnoj crkvi (barem u zapadnom dijelu kršćanstva), ovdje povlačim razliku između „protestantskih crkava“ – Luteranske i Reformirane – i crkava reformacijske baštine ili tzv. „slobodnih crkava“.

Luteranska crkva. White pojašnjava kako je Lutherov protest protiv srednjovjekovne Rimokatoličke crkve bio usmjeren prema njezinoj sakramentalnoj djelatnosti koja je bila izgrađena na lažnim premisama i u suprotnosti s Božjom riječju. Posljedično, glavni fokus crkvenog bogoslužja bio je maknut sa sakramenta gdje sakramenti postaju “povremeni uljezi” u redovnom obrascu štovanja (usp. White, 1989, 36-37).

Međutim, učestalost i način slavljenja Gospodnje večere se promijenio. Laici koji su običavali primiti Večeru samo nekoliko puta godišnje, sada su primali vino i kruh svaki tjedan, što ih je činilo jednakima svećenicima koji su blagovali Večeru tjedno ili dnevno (usp. White, 1989, 42). No kako se Reformacija širila, luteransko bogoštovlje se u različitim zemljama različito razvijalo. U Leipzigu je tjedno blagovanje Večere bilo normalna stvar, dok je u drugim zemljama blagovanje Večere postajalo manje učestalije unatoč Lutherovom očekivanju da blagovanje Večere svaki tjedan bude normalna stvar (usp. White, 1989, 50).

S pojavom pijetizma unutar luteranske tradicije, nov je naglasak dan na štovanje u manjim grupama s glavnim naglaskom na molitveni život i proučavanje Biblije. Taj naglasak će se kasnije prenijeti i na metodizam (usp. White, 1989, 51) i postati obilježje slobodnih crkava. Govoreći iz sjevernoameričke perspektive, White govori kako je danas Gospodnja večera postala samo povremeni događaj za većinu luteranskih crkava (usp. White, 1989, 56).

Ipak, doprinos reformacije i Luthera bilo je stavljanje propovijedi kao bitnog dijela protestantskog bogoslužja te promjena načina bogoslužja koje je bilo usmjereno na sakramente (cf. White, 1989, 28). Lutherova doktrina Crkve isticala je postojanje Crkve u odnosu na naviještenu Riječ Božju:

Sad, gdje god čujete ili vidite (riječ Božju) naviještenu, vjerovanu, priznatu i stavljen u praksu, ne sumnjajte da se tamo nalazi istinska ecclesia sancta catholica, ‘sveti kršćanski ljudi’, iako ih je samo nekolicina.... Čak i da tamo nema nikakvih drugih obilježja, osim ovog jedinog, to bi bilo dovoljno da se dokaže kako tamo postoje sveti kršćanski ljudi, jer nema Božje riječi bez Božjeg naroda, i obrnuto, Božji narod ne može biti bez Božje riječi (McGrath, 2001, 202-203).

Ovo sve ne znači da sakramenti za Luthera imaju manje važno mjesto. Kao što smo vidjeli, Riječ Božja i sakramenti povezani su jer oboje svjedoči za Krista i posreduju Božju snagu i prisutnost (cf. McGrath, 2001, 188).

Reformirane crkve. Calvin je, poput Luthera, imao ono što bih ja nazvao uravnoteženo shvaćanje odnosa između sakramenata i riječi Božje. Ta je uravnoteženost kod Calvina vidljiva i u njegovom shvaćanju Crkve:

Gdje god vidite kao se riječ Božja čisto naviješta i prihvaća i sakramente koji se dijele u skladu s Kristovim ustanovljenjem, ne smije se sumnjati da tamo postoji crkva... Ako služba ima Riječ koja se časti, ako se dijele sakramenti, ona zaslužuje bez sumnje da se prihvati i smatra crkvom (McGrath, 2001, 208-09).

Calvin je vjerovao da se Gospodnja večera treba slaviti svake nedjelje jer je dio bogoslužja. U skladu s time, ni jedno bogoslužje ne bi trebalo biti bez Riječi, molitve, Gospodnje večere i sakupljanja novca. Gospodnja večera je element bogoslužja koji vjernika podsjeća na Kristove muke i čini ga zahvalnim te jača njegovu vjeru (usp. Kraljik, 2009, 131).

Ernest Gordon opisuje tradicionalnu reformiranu službu:

Tradicionalna reformirana služba, poput Galije, podijeljena je u tri dijela. Prvo, postoji pristup ili priprema koja se u većini crkava sastoji od uvodnog pjevanja himne i molitve. Sljedeće, postoji liturgija Riječi; tj, čitanje Staroga i Novoga zavjeta (Poslanice i Evanđelja), jer se nastoji da se riječi Sina Božjega, Isusa Krista, čitaju na svakom bogoslužju. Liturgija riječi završava s propovijedanjem Riječi. Božja riječ čitana i naviještena tako zauzima značajan dio svakog bogoslužja. No da li tu završava? U mnogim zajednicama da. Nakon propovijedi, a prije završnog blagoslova nema ništa više osim himne, a ponekad nema ni toga. Što se tiče koje teologije slavljenja, ovdje zasigurno nešto nedostaje. Zar iricanje i navještaj Božje riječi ne zahtijeva ništa drugo osim himne? Zar je Božja riječ tako pasivna da ne zahtijeva nikakav odgovor s naše strane? (Gordon, 1959, 480).

U ostatku članka Ernest Gordon tvrdi da bi treći dio bogoslužja (koji nedostaje) trebao biti ceremonija Gospodnje večere koji on naziva „liturgijom vjernih“ (usp. Gordon, 1959, 482). Potreba za ovim dijelom službe leži u činjenici da kršćani trebaju Bogu odgovoriti u zahvalnosti za njegovo spasenjsko djelo. Također, u Euharistiji „naš Gospodin iznova daje sebe u ozdravljenju, obnavljanju i svetoj ljubavi“ (Gordon, 1959, 484).

Međutim, Calvinova želja za tjednim održavanjem Euharistije u mnogim Reformiranim crkvama u narednim stoljećima nije naišla na odaziv jer mnoge od njih slave Gospodnju večeru samo četiri puta godišnje (usp. Davis, 2010, 130). Howard Hageman donosi zanimljiv povijesni pregled bogoštovlja Reformirane

crkve koje je iskusilo poteškoće u nastojanju da ostvari ispravnu formu i sadržaj nedjeljnog bogoslužja:

Zar ne moramo priznati da je mnogo od onoga što smo činili pozivajući se na 'faktor Biblije' u stvari bila zloupotreba?... U našoj povijesti mi smo naučavali da Biblija zabranjuje korištenje himni u slavljenju, zabranjuje orgulje i muzičke instrumente, zagovarali smo uništenje svih oblika likovne umjetnosti i zahtijevali smo da se bogoslužje svede samo na propovijed. To su postala glavna obilježja štovanja Reformirane crkve – sve u ime Biblije (Hageman, 1961, 30-31).

Stoga, on poziva Reformiranu crkvu da pronade ispravan balans između Riječi i sakramenata:

Ponovno otkrivanje ovog biblijskog uvida mora nas dovesti do uvjerenja (jer je to ispravan kalvinistički stav) da u činu bogoslužja Riječ i sakrament idu zajedno... Oni pripadaju jedan drugome ne u sukcesivnom ili komplementarnom smislu, već kao dva aspekta jedne cjeline. Riječ i sakrament su dva različita, ali nužna načina na koja Krist dolazi usred svojeg naroda. Možemo biti zahvalni Reformaciji za otkrivanje važnosti Riječi. Znamo što je značio njezin gubitak u srednjem vijeku... Ako se propovijed svede samo na riječi, a sakrament povremeni obrok sjećanja, mi smo izgubili vertikalnu u našim bogoslužjima. I to je pravi razlog naših praznih klupa (Hageman, 1961, 31-32).

Crkve reformacijske baštine ili "slobodne crkve". Prema nekim teolozima postoje neke crkve koje su nastale kao rezultat reformacije, ali se ne mogu nazvati „Protestantskim crkvama“ (naziv koji uključuje Luteransku, Reformiranu i Anglikansku crkvu). U skladu s time, Stanko Jambrek takve crkve naziva "crkvama reformacijske baštine", a pod taj naziv spadaju sljedeće crkve: baptističke crkve, bratski pokret, metodističke crkve, crkve obnove, crkve svetosti, pentekostne crkve i samostalne karizmatske crkve (usp. Jambrek, 2003, 14). Te crkve baštinitile su od luteranske tradicije reformacije načela „samo Pismo“, „samo milost“ i „samo vjera“ koje predstavljaju temelj čovjekovog odnosa s Bogom, a od radikalnog krila reformacije naslijedile su nauk o učenishtvu, vjerničkom krštenju, svijest o praktičnom provođenju Kristova poslanja u naviještanju Evanđelja te žar za evangelizacijom. Od anabaptističke tradicije baštinitile su uvjerenje da Crkva i država moraju biti odvojene, da svaka lokalna crkva ima puninu crkvenosti jer se u njoj naviješta riječ Božja i prebiva Duh te je stoga svaka zajednica samostalna i neovisna (usp. Jambrek, 2003, 17).

Govoreći o crkvama reformacijske baštine u Hrvatskoj, Jambrek opaža kako te crkve u svojem bogoslužju imaju i elemente luteranskog, reformiranog i anglikanskog bogoštovlja, no središte bogoslužja jest navještaj Božje riječi, dok neke crkve uz propovijedanje naglašavaju slavljenje, a druge pak Gospodnju večeru. Uz manja odstupanja, crkve reformacijske baštine su u Hrvatskoj razvile dva mo-

dela ili stila nedjeljnog bogoslužja: pentekostno-karizmatski i baptistički način bogoslužja (Jambrek, 2003, 269-70).

U pentekostno-karizmatskom načinu bogoslužja, glavni aspekt bogoslužja nije slavljenje ili propovijedanje, već odnos s Bogom po Duhu Svetome. Na taj način, središte nedjeljne službe postaje odnos s Bogom po Duhu Svetome gdje tijek službe može biti „prekinut“ aktivnošću Duha kroz darove Duha. Stoga Jambrek ističe kako su „pentekostalci... pomakli granice bogoštovlja od zajedničkog pjevanja, kolektivne molitve i sudjelovanja u sakramentima ka radosnom i nepredvidljivom zajedništvu s Bogom po Duhu Svetome kroz pjesmu, propovijedanju Božju riječ i spontanu molitvu“ (Jambrek, 2003, 270-71).

Baptistički model bogoslužja, unatoč nekim varijacijama, ima u svome središtu navještaj Božje riječi. Bogoštovlje ima tradicionalnu i jednostavnu formu koja se sastoji od pjesme, čitanja iz Biblije i tumačenja, molitva, pozdrava i obavijesti. Voditelj bogoslužja uobičajeno pozdravlja okupljenu zajednicu i goste te slijedi molitva, a zatim slijedi pjevanje pjesama. Nakon propovijedi koja zauzima središte nedjeljnog bogoslužja, služba završava s molitvom, pjevanjem, sakupljanjem novca, završnim blagoslovom i obavijestima (usp. Jambrek, 2003, 273).

Revizija pitanja Božje prisutnosti tijekom Gospodnje večere

Zanimljivo je da Biblija ne gleda na Gospodnju večeru kao na žrtvu niti govori o Kristovoj prisutnosti u elementima kruha i vina.¹ Međutim, samo Zwinglijevo shvaćanje odražava gledište da Krist nije prisutan u elementima kruha i vina, dok sva ostala gledišta nastoje na neki način pojasniti „misterij“ Kristove prisutnosti u kruhu i vinu. Rasprava se uobičajeno vodi oko Isusovih izjava „ovo je moje tijelo“ i „ovo je moja krv“ te oko ispravnog značenja izraza „je“ (usp. Hicks, 2002, 73). Nadalje, navod iz 1 Korinćanima 10,14-22 zajedno s ključnim izrazom „zajedništvo“ (koinonia/koinonous), zaslužuje posebnu pažnju u ovoj raspravi, kao i ideja oltara i stola u odnosu na Gospodnju večeru.

Riječi ustanovljenja Gospodnje večere - Evandjelja

Prethodno je rečeno da za rimokatolike izraz „ovo je“ označava da kruh postaje

1 Za potporu doktrine o transsubstancijaciji, rimokatolička teologija koristi sljedeće biblijske navode: Malahijino proroštvo o prinošenju žrtve na svakome mjestu (Mal 1,11); Isusovo proroštvo u Ivanu 4,21 o klanjanju na svakome mjestu; Psalam 110,4 o Melkisedekovu redu; Luka 22,19-20 gdje Isus govori o svojem tijelu i krvi u prezentu; Pavlov opis Krista kao pashalnog janjeta u 1 Korinćanima 5,7; i 1 Korinćanima 10,21 gdje Pavao govori o žrtvi koja se prinosi na žrtveniku. Moj fokus bit će na Luki 22 i 1 Korinćanima 10.

Kristovo tijelo, a vino postaje Kristova krv zbog promjene u supstanci. Luterani vjeruju da se izraz „ovo je“ odnosi na Kristovo tijelo i krv, ali vjeruju da supstanca kruha i vina također ostaje. Reformirani teolozi smatraju da je Krist u elementima kruha i vina Krist duhovno nazočan, a ne sa svojom stvarnom fizičkom supstancom. Zwinglijevo gledište tvrdi da ti elementi samo simboliziraju Kristovo tijelo i krv (usp. Hicks, 2002, 73). Razlika leži u tome da li netko shvaća „je“ doslovno, u smislu da kruh i vino uistinu jesu Kristovo tijelo i krv, ili kao retoričku figuru poznatu kao *alloiosis* što u biti znači „označavati“ ili „predstavljati“ (usp. McGrath, 2001, 179).

Rimokatolička teologija tvrdi da kada je Isus izrekao riječi ustanovljenja, on je time odredio i zapovjedio da kruh i vino postanu njegovo tijelo i krv, tj. da će se od tada to tako dešavati. Tako Pierre Benoit priznaje kako samo na gramatičkoj osnovi ne bi bilo moguće tvrditi da izraz „je“ na aramejskom ima doslovno značenje, jer jednako tako može imati i metaforičko. Ali ozbiljnost okolnosti otkriva da Isus ne govori u parabolama gdje se konkretni predmeti koriste za podupiranje apstraktne istine. Isus stoji na čelu gozbe u kojoj ritualni blagoslovi elementima posreduju drugačiju vrstu vrijednosti (usp. Benoit, 1993, 244). Drugi argument koji rimokatolička teologija koristi jest činjenica da se glagoli „davati“ (Lk 22,19) i „izlijevati“ (Lk 22,20) nalaze u prezentu. Budući da Isus govori u prezentu, on u tome trenutku žrtvuje sebe. To ovu Večeru čini prvom žrtvom, prvom misom, a to se sve ponavlja na svakoj sljedećoj misi (usp. McCarthy, 2004, 136).

Ne postoji jednostavan način za razrješavanje različitih načina razumijevanja ovih redaka, jer se nečije razumijevanje nedvojbeno temelji na sljedećim dvjema stvarima: a) da li Isus ovdje govori metaforički ili ne te; b) da li je argument na temelju gramatike dovoljno opravdan ili ne. Budući da smatram kako tekst može imati samo jedno značenje, a to značenje je određeno izvornom nakanom autora i kontekstom, to znači da tekst ne može značiti nešto drugo od onoga nego što je značio autoru. Stoga, ako Isus nije shvaćao svoju Gospodnju večeru kao žrtvu, ili da je on prisutan ili će biti prisutan u elementima kruha i vina, tada naknadna objašnjenja i tumačenja koja dodaju nešto novo Isusovim riječima nisu prihvatljiva.

Slažem se s Jamesom McCarthyjem koji ističe da kontekst jasno govori kako Isus koristi prezent govoreći o svojoj nadolazećoj smrti koja je blizu. Stoga on opisuje budući događaj koristeći glagolsko vrijeme prezenta (usp. McCarthy, 2004, 136). John Armstrong primjećuje da, budući da Isus stoji među njima i još nije umro, ako se promjena supstance tijekom Večere uistinu dogodila, ili da je Isus nekako bio prisutan tijekom Večere u kruhu, „zasigurno bismo očekivali da Isus to pojasni svojim učenicima“ (Armstrong, 1999, 85). Također je značajno da u Matejevom opisu Gospodnje večere, nakon riječi ustanovljenja, kada je Isus navodno pretvorio kruh i vino u svoje tijelo i krv (Mt 26,29), on nastavlja govoriti

o vinu kao o vinu, a ne kao o nečemu drugome (usp. McCarthy, 2004, 117).

Korištenje glagolskog vremena u prezentu prilikom izgovaranja riječi ustanovljenja Gospodnje večere kao dokaza za tvrdnju da je Isus u nekom smislu prisutan u kruhu i vinu jest argument koji se može dovesti u krajnost, ako se na isti način protumači Luka 22,21-22. U r. 21, Isus govori o izdaji u prezentu, stoga je za pretpostaviti da Isusa još uvijek izdaje Juda. U r. 22, Isus govori o svojem „odlasku“ u prezentu – da li to znači da Isus još uvijek ide na križ te da je Juda još uvijek u nevolji jer se izraz „jao čovjeku onomu koji ga predaje“ nalazi u prezentu? Znači li to da Kristova žrtva još uvijek treba biti tek ostvarena? Ako je to istina, tada još uvijek imamo situaciju da Isus još nije otišao na križ, te stoga ne možemo govoriti o Isusovoj krvi i tijelu u Gospodnjoj večeri. Budući da je Juda mrtav, tko je osoba ili osobe koje se nalaze za Isusovim stolom te ga izdaju? Izgleda da nas argumenti utemeljeni na gramatici, iako potrebni i valjani, ponekad mogu odvesti u krivome smjeru.

Smatram da je simboličko shvaćanje i tumačenje Gospodnje večere najbolji način razumijevanja Isusovih riječi ustanovljenja, jer u protivnome, prisiljeni smo iznaći složene teorije kojima nastojimo pojasniti kako Isus može biti prisutan u Večeri. Stoga se u toj stvari slažem s Zwinglijem koji je pripisao simboličko značenje Isusovim riječima ustanovljenja Gospodnje večere u gornjoj sobi. Međutim, smatram da Zwinglijevo shvaćanje treba u određenim dijelovima biti ispravljeno i drugačije shvaćeno, a tim pitanjem pozabavit ću se nešto kasnije.

1 Korinćanima 10,14-22

1 Korinćanima 10,14-22 predstavlja još jedan zanimljiv tekst koji govori o Gospodnjoj večeri, a spor nastaje oko toga da li Gospodnju večeru određuje povezanost s oltarom ili stolom te koja je narav zajedništva s Kristovim tijelom i krvlju onih koji ih blaguju.

Hicks tvrdi da narav zajedništva s Kristovim tijelom i krvlju nije ni na koji način povezana s Kristovom fizičkom ili duhovnom nazočnosti u elementima kruha i vina niti da su kruh i vino samo simboli Isusovog tijela i krvi (usp. Hicks, 2002, 108-09). Davis također primjećuje: „Iz ovog je teksta jasno da imanje ‘zajedništva’ u Kristovom tijelu i krvi znači puno više od emocionalnog prisjećanja na njegovu smrti kao prošlog događaja; zajedništvo podrazumijeva živi odnos i osobni kontakt“ (Davis, 2010, 140). No koja je narav tog zajedništva, ako ono ne uključuje prethodno spomenuta gledišta? Ili, rečeno Davisovim riječima, možemo li se upitati - koja je narav tog živog odnosa i osobnog kontakta?

Davis nastavlja objašnjavati kako Pavao dovodi Gospodnju večeru u odnos s obrocima zajedništva između Izraelaca i Jahve te poganskim ritualima grčko-rimskog svijeta: „U starozavjetnim žrtvama, žrtveni prinosi koji su se prinosili

bili su shvaćeni kao obroci zajedništva između Izraelaca i Jahve koji je bio nazočan pri tom obroku... Nije se smatralo da je Jahve odsutan kada su narod i svećenici blagovali žrtve koje su bile prinošene na žrtveniku, (Davis, 2010, 140-41). Također, u grčko-rimskom svijetu Novoga zavjeta postoje brojni tekstovi koji nam govore o tome kako je bilo rašireno shvaćanje da su bogovi u čiju su čast bile priređivane gozbe bili na neki duhovni način nazočni i sudjelovali su za stolom u tim gozbama (usp. Davis, 2010, 141).

Na tragu ovakvog razmišljanja, Hicks zaključuje kako Kristova nazočnost u Gospodnjoj večeri nije toliko u ili oko kruha i vina koliko se tu radi o nazočnosti za stolom gdje se nalazi on kao domaćin jer „Krist sjedi za stolom s nama, a ne da se nalazi u kruhu i vinu. Kruh i vino pobuđuju uspomenu na Kristovu žrtvu, ali za stolom je Krist nazočan kao onaj koji s nama jede i pije“ (Hicks, 2010, 74).

Budući da Pavao u 1 Korinćanima 10,18-22 spominje oltar i stol, za Rimokatoličku crkvu to je argument da Pavao Gospodnju večeru shvaća kao žrtvu: „apostol Pavao jasno naznačuje kada kaže da oni koji se onečiste blagujući od stola đavolskoga ne mogu više biti učesnici Gospodnjeg stola, gdje stol u oba slučaja označava žrtvenik“ (Supreme Pontiff, Pius IV). Međutim, ova postavka je pogrešna iz dva razloga: a) tekst jasno povezuje žrtvenik (oltar) sa starozavjetnim žrtvama, a stol s poganskim štovanjem demona i kršćanskim blagovanjem Gospodnje večere (usp. McCarthy, 2004, 137-38); b) čak i da je Gospodnja večera povezana s oltarom, Witherington ističe kako Židovi nikada nisu shvaćali sudjelovanje u žrtvama kao blagovanje božanstva (usp. Witherington III, 2007, 45).

U zaključku, mora se istaknuti da, iako Rimokatolička crkva prepoznaje i priznaje da je Krist u Euharistiji nazočan i među svojim narodom (usp. Mateljan, 1995, 99), Zwingli je vjerovao kako je žalosno što se razgovor o Kristovoj nazočnosti potpuno usmjerio na nalaženje njegove nazočnosti u elementima Večere te što se zapostavila činjenica da je Bog nazočan među svojim narodom. Takvo pogrešno usmjerenje je u konačnici dovelo do nastanka doktrina transsupstancijacije, konspustancijacije i reformiranog gledišta o duhovnoj nazočnosti Krista u Večeri. Jednako tako, ovakav fokus odveo je Zwinglija u suprotnu stranu gdje je Večeru pretvorio u simbolički čin prisjećanja. Stoga vjerujem da je Davis u pravu kada kaže kako je Večera čin prisjećanja, ali u sebi sadrži također i element zajedništva (usp. Davis, 2010, 139).

Ako naglasimo da je Gospodnja večera samo čin prisjećanja, onda je naše zajedništvo s Bogom u Gospodnjoj večeri samo u našoj memoriji. A čini se da tekst iz 1 Korinćanima govori drukčije. Pavlovo shvaćanje zajedništva u Večeri temelji se na starozavjetnom modelu Božje nazočnosti u obrocima, ali on ne povezuje novozavjetni obrok zajedništva s Bogom s oltarom, već sa stolom, jer se Gospodnja večera ne shvaća kao žrtva, nego kao čin zajedništva s Bogom. Bog je bio i jest nazočan među vjernicima za stolom svaki put kada oni blaguju obrok. Međutim,

valja nam postaviti pitanje što se dogodilo s punim obrokom koji je bio dio Gospodnje večere, i zašto je stol zamijenio žrtvenik? Posljednji dio članka nudi neke smjernice kako povratiti nazad te elemente u Gospodnju večeru.

Revizija Gospodnje večere od oltara nazad prema stolu i njezino mjesto u nedjeljnom bogoslužju

Forma Gospodnje večere

Ako je moja primjedba kako bi se Kristova nazočnost u Gospodnjoj večeri trebala priznati i prepoznati među vjernicima za stolom, a ne u elementima kruha i vina točna, to onda utječe na formu Gospodnje večere kao i na njezino mjesto u crkvenim nedjeljnim bogoslužjima. Moj je prijedlog da bi forma ili način na koji se slavi Gospodnja večera trebala uključivati stol i puni obrok, a to bi sve trebalo biti popraćeno zahvalnošću, radošću i komunikacijom između samih vjernika. Također, taj „sakrament“ trebao bi se prakticirati svake nedjelje te imati jednaku važnost i mjesto u bogoslužju kao i propovijed ili bilo koji drugi element kršćanskog bogoslužja. Drugim riječima, atmosfera i interakcija oko stola trebala bi zamijeniti individualističku i žalbenu atmosferu oko oltara; snack u obliku komadića kruha i malo vina bi trebalo dopuniti s pravim i punim obrokom; a Gospodnja večera koja se u nekim denominacijama održava rijetko, trebala bi postati regularni dio crkvenog bogoslužja.

Ako pogledamo novozavjetne zapise Gospodnje večere, možemo vidjeti da se Večera sastojala od obroka (zapisi u evanđeljima, Dj 2,42-46; 20,7-11; 1 Kor 11,17-22), a po svojoj formi, to je bio obrok zajedništva s Bogom i ostalim vjernicima. Međutim, mora se priznati da Biblija nigdje ne nalaže koliko često bi se Večera trebala održavati, no možemo biti sigurni da je Večera bila vođena mentalitetom stola, a ne oltara. Da bismo pronašli odgovor na pitanje koja je razlika između oltara i stola, potrebno je iznova čuti riječi Davisa, Hicksa i Witheringtona jer nam one govore o istinskoj naravi i svrsi Gospodnje večere koja se tijekom stoljeća možebitno zagubila.

Davis tako opaža sljedeće:

Razni teolozi ukazali su na druge faktore koji su izmijenili karakter euharistijskog iskustva u patrističkom i srednjovjekovnom razdoblju. Na primjer, Krister Stendahl je istaknuo kako je u pobožnosti zapadne crkve prevladala 'introspektiva savjesti' koja odražava više iskustvo Augustina (i kasnije Luthera), nego apostola Pavla i općenito Novoga zavjeta... Praktični naglasak pokajanja preusmjerio se s krštenja, koje se prakticira jednom zauvijek, ka

ponavljajućoj pripremi za misu. Ta narav pokajanja i samoispitivanja počinje prevladavati euharistijskim iskustvom zamjenjujući tako radosno iskustvo Euharistije koje nalazimo u Novom zavjetu i ranoj crkvi. Realnost zajedničke proslave zamijenjena je individualističkom introspekcijom i kajanjem - i taj su etos naslijedili i reformatori te u najvećoj mjeri nije bio iskorijenjen njihovim reformama (Davis, 2010, 119).

Slično Davisu, Hicks ističe ključni problem u ispravnom razumijevanju Gospodnje večere:

Prilično jednostavno mi pretpostavljamo da je naše iskustvo Gospodnje večere jednako iskustvu rane Crkve. Mi gubimo osjećaj za povijesnu perspektivu dok poistovjećujemo našu praksu s njihovom i pretpostavljamo da je ona bila istovjetna našoj. Njihova Večera održavala se u kućama i domovima, sastojala se od punog obroka i interaktivnog zajedništva oko stola, koje je bilo karakterizirano radosnim proslavljanjem... Naša praksa Gospodnje večere kao tihog, ozbiljnog, pojedinačnog blagovanja komadića radikalno se razlikuje od radosnih zajedničkih obroka koje je ujedinjavalo kršćane u njihovim prvostoljetnim kućnim crkvama (Hicks, 2002, 9-10).

Hicks ističe činjenicu da Gospodnjom večerom danas dominira forma oltara, a ne stola:

Oltar ili žrtvenik je prevladavajući model Gospodnje večere u današnjim crkvama. On potiče individualizam (privatnost), tišinu, ozbiljnost i žalovanje. Revizija Gospodnje večere kao stola potaknut će zajedništvo, interaktivnu, zahvalnost i radost (Hicks, 2002, 10)... Oltar je mjesto gdje bi krivac donio svoje grijeha na okajanje, ali stol je mjesto gdje bi onaj kome je oprošteno iskusio zajedništvo s Bogom. Oltar je mjesto smrti i žalosti, ali stol je mjesto nade (života) i radosti. Vjernik traži pomirenje na oltaru, ali kod stola ima priliku iskusiti pomirenje... Gospodnja večera je obrok koji se jede za stolom. To nije žrtva koja se prinosi na žrtveniku (Hicks, 2002, 185-86).

Govoreći o problemu u Korintu, Witherington primjećuje:

Sastanak nije bio samo sastanak na kojem su se kršćani sakupili na čitanje, već regularno bogoslužje kamo su svi došli zajedno. Obrok koji je bio blagovan u kontekstu tog sastanka bila je agape gozba, dakle nešto specifično kršćansko što bi dijelili vjernici sakupljeni u toj kući. Unutar konteksta tog obroka, bila bi blagovana i Gospodnja večera. No nekako, tamo je bilo onih koji su čak i taj obrok tretirali kao da je to samo još jedna grčko-rimska gozbeno večera. Pretpostavljam da to pojašnjava Pavlov snažni retorički odgovor koji se nalazi u 1 Korinćanima 11,17-34 (Witherington, 2007, 48).

Ako usporedimo Posljednju večeru koju je Isus imao sa svojim učenicima s našom modernom praksom, i posebice, ako bismo uzeli Posljednju večeru kao model i primjer za našu današnju praksu, došlo bi do nekih zanimljivih i čudnih

stvari. Prema Lukinom zapisu u 22,14-38 čitamo kako se nitko tijekom te Večere nije pokajao niti osjetio žalostan zbog svojih grijeha. No čitamo o tome kako su blagovali puni obrok, međusobno su raspravljali tko je među njima najveći, Petar je iskazao svoje nepodijeljeno predanje Isusu, bilo je i nekih koji su izdali Isusa, a također je bio dan i jedan nalog za kupnju. Pjevali su psalme, a učenici su Isusu postavljali pitanja. Isus je iskoristio to vrijeme za daljnju pouku i razgovor s njima što se posebice vidi u Ivanovom evanđelju (pogl. 13-17). Koliko je to slično našim suvremenim proslavljanjima Gospodnje večere?

Mjesto Gospodnje večere u bogoslužju

Slobodne evanđeoske crkve i protestantske crkve imaju sklonost naglašavanja propovijedanja Riječi Božje nasuprot Gospodnjoj večeri. Rimokatolička crkva drži da je Euharistija središnji i najvažniji dio mise. Tendencija pentekostno-karizmatškog stila bogoslužja jest davanje središnjeg mjesta aktivnosti Duha Svetoga u crkvenoj zajednici. Međutim, na temelju povijesti rane Crkve možemo uvjetno ili provizorno zaključiti kako je rana Crkva sve te elemente držala jednako važnima. Drugim riječima, Gospodnja večera nije bila važnija od navještaja Riječi Božje i obrnuto. Smatram da je to i učenje Novoga zavjeta. Glavni je problem taj što, ako u bogoslužju razdvajamo ono što pripada zajedno, tada smo prisiljeni izabrati jedno na uštrub drugoga, a Novi zavjet ne poznaje ovakav koncept.

Nigdje u Novome zavjetu nemamo zapovijed ili izričit nalog koliko često trebamo slaviti Gospodnju večeru niti koja je uloga Gospodnje večere u crkvenom bogoslužju u usporedbi s ostalim elementima kršćanskog bogoslužja. No u Novom zavjetu posjedujemo zapise koji nam govore da se Gospodnja večera održavala svakodnevno i tjedno te da je bila integralni dio kršćanskog okupljanja (usp. Hicks, 2002, 178). Posebno zanimljive informacije o Gospodnjoj večeri dolaze nam iz Dj 2,42-47; 20,7-11 i 1 Kor 11,17-22.

Benoit opaža kako se lomljenje kruha u Dj 2,42.46 vjerojatno ne odnosi na Gospodnju večeru, no s tim je običajem zajedničkog blagovanja Gospodnja večera kasnije bila povezana i vjerojatno obdržavana svaki tjedan. On također smatra da na temelju tekstova poput Dj 27,34 i Lk 24,30.35 ne možemo biti sigurni da li se tu radi o običnom lomljenju kruha ili Gospodnjoj večeri (usp. Benoit, 1993, 242). Thomas Schreiner misli da se lomljenje kruha vjerojatno odnosi na Gospodnju večeru koja se slavila na kraju obroka. Ti obroci nisu bili obiteljski obroci, već obroci po kućama gdje se okupljala crkva (usp. Schreiner, 2008, 699). Hicks tvrdi da se izraz „lomljenje kruha“ u Dj 2,42.46, koji Luka također koristi i pojašnjava u Lk 22 i 24, odnosi na obrok s Isusom (usp. Hicks, 2002, 90). Stoga, kada učenici u Dj 2 lome kruh, to se odnosi na Gospodnju večeru – „obrok u čijem se kontekstu očituje liturgijski obrazac, prisjeća se na Gospodina i slavi njegova

nazočnost“ (Hicks, 2002, 91), a takav se obrok prakticira svakodnevno u Jeruzalemskoj crkvi (usp. Hicks, 2002, 92). On također ističe moguće tumačenje Dj 2,42 prema kojem se zajedništvo novostvorene zajednice izražava kroz lomljenje kruha i molitve (usp. Hicks, 2002, 89).

Ako se prihvati tvrdnja da je u Jeruzalemskoj crkvi Gospodnja večera bila povezana sa svakodnevним obrocima, to znači da je Večera bila važan dio njihovog crkvenog života i zajedništva. Na temelju Dj 2,42 ne može se ustvrditi da je jedan element crkvenog života i bogoslužja bio važniji od drugoga, jer su apostolska nauka, zajedništvo, lomljenje kruha i molitva bili jednako važni dijelovi crkvenog života.

Dj 20,7-11 je još jedno mjesto gdje se opisuje Gospodnja večera i ovdje možemo opaziti dvije stvari: a) svrha okupljanja je bila lomljenje kruha, a to se vjerojatno odnosi na Gospodnju večeru koja se uzimala u kontekstu obroka kao što je to bio slučaj u Dj 2 (usp. Witherington, 2007, 99, Hicks, 2002, 93). Zanimljivo je da svrha okupljanja nije bila prikazana na način „okupili smo se da čujemo Božju riječ“; b) Luka opisuje da je to okupljanje bilo karakterizirano izlaganjem Riječi, lomljenjem kruha i prisutnošću sile uskrslog Gospodina da ozdravi i obnovi (usp. Davis, 2010, 144-45).

Iz 1 Kor 11,17-22 opažamo sljedeće stvari: a) izraz *epi to auto* (kad se sastajete) može ukazivati ne samo na to da se kršćani okupljaju na jednom mjestu, već i to da je svrha njihovog okupljanja bila proslavljanje Gospodnje večere (usp. Fitzmyer, 2008, 433-34). Ako je ovo opažanje točno, onda je to drugi primjer u Novom zavjetu koji nam govori da je Gospodnja večera bila svrha kršćanskog okupljanja. Također, ako je svrha okupljanja bila Gospodnja večera za pretpostaviti je da je na tim sastancima dolazilo i do očitovanja darova Duha (pogl. 12-14); b) Gospodnja večera je u Korintu uključivala puni obrok, jer izrazi poput „biti gladan“, „napiti se“, „jesti i piti“ pretpostavljaju pravi i puni obrok za razliku od većine današnjih crkava gdje se uzima samo mali „snack“ u obliku kruha i vina/soka.

Iako nam Novi zavjet ne nudi sistematsko izlaganje učenja o kršćanskom bogoštovlju, ipak imamo tri primjera (Dj 2,42-47; 20,7-11; 1 Kor pogl. 11-14) gdje vidimo da su naglasci koji su danas podijeljeni između protestanata (Riječ Božja), rimokatolika (Euharistija) i karizmatika (čudesno djelovanje Duha) nekoć bili povezani i nadopunjavali se. Novozavjetna crkva je u određenoj mjeri imala sva tri bogoštovna aspekta povezana zajedno u jednome – karizmatički aspekt, propovijedanje i zajedništvo oko stola bili su redovni dio crkvenog bogoslužja.

Zaključak

Smatram da revizija Gospodnje večere treba biti poduzeta jer su dijelovi istine u pogledu Gospodnje večere podijeljeni i raspršeni unutar kršćanskog etosa. Razne

denominacije u svojoj teologiji i praksi imaju samo djelomično ispravnu teologiju i praksu. Prema tome, revizija Gospodnje večere od svake crkvene grupacije i tradicije zahtijeva uzimanje onoga što je dobro i odbacivanja onoga što je krivo i pogrešno.

Ja podupirem Zwinglijevo shvaćanje Kristove nazočnosti u Gospodnjoj večeri, ali također vjerujem se njegovo gledište treba ispraviti tako što će se još jašnije i snažnije naglasiti realnost Kristove nazočnosti u Gospodnjoj večeri među sakupljenim vjernicima. Pretpostavljam kako njegov propust da uvidi kako je Krist nazočan za stolom u Gospodnjoj večeri među sakupljenim vjernicima ima veze s činjenicom da je živio u kontekstu vremena kada je rasprava o Kristovoj nazočnosti bila usmjerena na govor o Kristovoj nazočnosti u elementima Gospodnje večere. Međutim, crkve koje podupiru i prihvaćaju Zwinglijevo gledište imaju Gospodnju večeru jednom mjesečno, ako i toliko, što crkve koje održavaju Gospodnju večeru svaki tjedan čini vjernijima svjedočanstvu Svetoga Pisma. Nažalost, čak i one slobodne evanđeoske crkve koje imaju Gospodnju večeru svaki tjedan, imaju simboličko shvaćanje Gospodnje večere što marginalizira značaj Gospodnje večere u usporedbi s važnošću propovijedanja.

S druge strane, one crkve koje smatraju da je Krist nazočan u elementima Gospodnje večere imaju sklonost staviti Gospodnju večeru bliže središtu bogoslužja (luteranske i reformirane crkve) ili čak u njegovo samo središte (Rimokatolička crkva), no naglasak na Kristovoj nazočnosti u elementima kruha i vina pretvara Večeru u individualistički čin pobožnosti koji zanemaruje međusobnu komunikaciju i zajedništvo među vjernicima, jer je naglasak na Kristovoj nazočnosti u kruhu i vinu, a ne među svojim narodom. Nadalje, sve prijašnje spomenute crkve imaju sklonost prakticirati Večeru u skladu s mentalitetom i obličjem oltara, a ne stola.

Jedino rješenje za ovakvu podjelu u teologiji i praksi Gospodnje večere jest uzeti Zwinglijevo shvaćanje Kristove nazočnosti (jer Isus nije nazočan u elementima kruha i vina), naglasiti još više činjenicu da Gospodnja večera nije samo simbolički bogoštovni čin (kontra Zwinglija), i istaknuti da je to vrijeme i mjesto kada Bog blaguje i ima zajedništvo sa svojim narodom. Nadalje, sama forma Gospodnje večere treba se promijeniti od forme oltara do forme stola koja uključuje interakciju među prisutnim vjernicima, puni obrok te atmosferu zahvalnosti, radosti i poniznosti. U skladu s time, Gospodnja večera ima važno mjesto u nedjeljnom bogoslužju okupljenih vjernika jer služi kao korektiv i balans propovijedanja. Mi možemo propovijedati o mnogim predivnim temama, ali nas Gospodnja večera uvijek iznova podsjeća na temelj kršćanske vjere.

Kao što nas Davis podsjeća, postoje dva dobra razloga zašto bi Gospodnja večera trebala imati još važniju ulogu u bogoštovljima slobodnih evanđeoskih crkava. Prvo, više od 1500 godina Gospodnja večera je bila integralni dio i vrhunac

nedjeljnog bogoslužja. Drugo, Gospodnja večera je izuzetno važna jer je to način za koji nam je Krist zapovjedio da ga se sjećamo i tako naviještamo Evanđelje. Zbog toga svaki tjedan iznova možemo biti podsjećani na temelj naše vjere i iskusiti povlastice Kristovog spasonosnog djela i imati vrijeme radosnog zajedništva s uskrslim Kristom koji je uistinu nazočan među svojim narodom za stolom (usp. Davis, 2010, 115-16).

Ovome svemu bih htio nadodati još jednu posebnost Gospodnje večere. Kada se na nedjeljnom bogoslužju pjevaju pjesme ili se sluša propovijed, svi prisutni vjernici okrenuti su i usmjereni prema jednom određenom mjestu u crkvi. Jednako tako, prilikom molitve, vjernici imaju sklonost zatvoriti svoje oči i pognuti glave. Ono što nedostaje jest kontakt pogledom s drugim vjernicima. Upravo zato Gospodnja večera kao puni obrok oko stola jest onaj dio bogoslužja u kojem su vjernici usmjereni jedan prema drugome i to je još jedna stvar koja čini Gospodnju večeru posebnom.

Literatura

- Adam, Adolf (1993). *Uvod u katoličku teologiju*. Zadar: Hrvatski institut za liturgijski pastoral.
- Armstrong, John (1999). *The Catholic Mystery*. Eugene: Harvest House Publishers.
- Beg, Leonardo (2011). *Gratia sanans medicinalis u ekumenskoj euharistiji - ex opere operato*. Neobjavljena doktorska disertacija, Protestantski teološki fakultet, Novi Sad.
- Benoit, Pierre (1993). „Euharistija,“ u: Xavier Leon Dufour et.al. (ur.): *Rječnik biblijske teologije*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Benvin, Anton (1970). „Nedjelja kao dan euharistije kroz povijest do danas.“ *Bogoslovska smotra*, Vol. 40 (No. 1): 14-27.
- Davis, John Jefferson (2010). *Worship and the Reality of God*. Downers Grove: IVP.
- Fitzmyer, Joseph A. (2008). *First Corinthians*. New Heaven and London: Yale University Press.
- Gordon, Ernest (1959). „Worship and Thanksgiving.“ *Theology Today*, Vol. 15 (No. 4): 480-487.
- Gros, Jeffrey (2008). „The Roman Catholic View,“ u: Gordon T. Smith (ur.): *The Lord's Supper: Five Views*, Downers Grove: IVP.
- Grudem, Wayne (2000). *Systematic Theology*. Grand Rapids: Zondervan.
- Hageman, Howard (1961). „Reformed Worship: Yesterday and Today.“ *Theology*

- Today*, Vol. 18 (No. 1): 30-40.
- Hicks, John Mark, *Come to the Table*. USA: Leafwood Publishers, 2002.
- Jambrek, Stanko (2003). *Crkve reformacijske baštine u Hrvatskoj*. Zagreb: Bogoslovni institut.
- Kraljik, Dalibor (2009). „Večera Gospodnja u misli Jeana Calvina.“ *Kairos*, Vol. 3 (No. 1): 121-134.
- Mateljan, Ante (1995). „Teologija sakramenata u katekizmu Katoličke crkve.“ *Bogoslovska smotra*, Vol. 65 (No. 1): 91-104.
- McCarthy, James G. (2004). *Evandjelje po Rimu*. Krapina: Baptistička crkva Emanuel & Teološka biblijska akademija.
- McGrath, Alister (2001). *Reformation Thought*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Milić, Jasmin (2005). *Kalvinizam u Hrvata s posebnim osvrtom na reformiranu župu Tordinci 1862. – 1918*. Neobjavljena doktorska disertacija, Protestant-ski teološki fakultet, Novi Sad.
- Osterhaven, M. E. (2007). „Večera Gospodnja, gledišta,“ u: Stanko Jambrek (ur.): *Leksikon evanđeoskoga kršćanstva*, Zagreb: Bogoslovni institut i Prometej.
- Ozment, Steven (1980). *The Age of Reform: 1250-1550*. New Heaven and London: Yale University Press.
- Perry, John Michael (1994). *Exploring the Evolution of the Lord's Supper in the New Testament*. Kansas City: Sheed & Ward.
- Šagi-Bunić, Tomislav (1973). „Crkva moliteljica u euharistijskoj molitvi.“ *Bogoslovska smotra*, Vol. 43 (No. 1): 85-99.
- Šagi-Bunić, Tomislav (1981). „Euharistija u životu crkve u doba crkvenih otaca.“ *Bogoslovska smotra*, Vol. 51 (No. 2-3): 184-212.
- Schreiner, Thomas R. (2008). *New Testament Theology*, Grand Rapids: Baker Academic.
- Šimundža, Drago (1981). „Euharistija i kršćanska zajednica.“ *Bogoslovska smotra*, Vol. 51 (No. 4): 481-490.
- Supreme Pontiff, Pius IV (1562). „The Council of Trent, Session XXII - The sixth under the Supreme Pontiff, Pius IV, celebrated on the seventeenth day of September, 1562.“ EWTN – *Global Catholic Network*: <http://www.ewtn.com/library/COUNCILS/TRENT 22. HTML>.
- Tillich, Paul (1968). *A History of Christian Thought*. NY: Touchstone Book.
- White, James F. (1989). *Protestant Worship: Traditions in Transition*. Louisville: John Knox Press.
- Witherington III, Ben (2007). *Making a Meal of It*. Waco: Baylor University Press.

Ervin Budiselić

The Power of the Table - Revising the Theology, Form and Place of the Lord's Supper in the Worship of the Christian Church

Summary

This article aims to revise predominant theological understandings of the Lord's Supper that are present in today's Christian churches which stress that somehow Jesus is present in the element of the bread and wine. The author argues that in the Lord's Supper Jesus is present among the believers but he offers a critique of Zwingli's view that shapes the celebration of the Lord's Supper in free churches. Accordingly, the author argues that the Lord's Supper must be understood as a full meal around the table which is focused on mutual fellowship between believers and Jesus and not as a sacrifice in connection with the altar. Furthermore, the Lord's Supper should be a full meal and not just a "snack", a joyful act of a gathered community and not an individualistic penitential act, and it should be a regular part of Sunday's services of an equal importance as preaching.

The first part of the article offers overview of the four major theological views of the Lord's Supper, the second part talks about the role and place of the Lord's Supper in Church history and various church denominations, the third part discusses the issue of God's presence in the Lord's Supper and in the fourth part offers revising of the form and the place of the Lord's Supper in Church worship.