

Ante Meteljan

SAKRAMENTI U PRAVOSLAVNOJ TEOLOGIJI

Sacraments in the Orthodox Church theology

UDK:265:281

Izvorni znanstveni članak

Primljeno: 12/2003.

Sažetak

U pristupu teologiji sakramenata u Pravoslavnoj Crkvi autor polazi od ekumenskih stavova izraženih u dokumentima Katoličke Crkve, koji izražavaju otvorenost i zahtjev dubljeg međusobnog teološkog razumijevanja. Suvremenu pravoslavnu sakramentologiju treba razumjeti počevši od liturgijskih čina i teoloških razmišljanja otačkog vremena. Stoga autor daje kratki uvid u sakramentologiju Pseudo-Dionizija Areopagita, Ivana Damaščanskog, te izlaže značenje mistične teologije Nikole Kabasilasa, Ispovjesti vjere Mihajla Paleologa i "simboličkih knjiga" (Pisma ekumenskog patrijarha Jeremije II., Ispovjesti vjere Petra Mogile i Ispovjesti vjere patrijarha Dositeja). U sustavnom izlaganju polazi se od pitanja definicije svetih tajni, preko njihovog broja, strukture, nužnosti i djelotvornosti, do pitanja djelitelja. U tom dijelu autor izlaže mišljenja suvremenih pravoslavnih teologa (D. Staniloe, J. Meyendorf, P. Evdokimov, I. Zizioulas), ne ostavljajući po strani i srpske pravoslavne teologe (J. Popović, V. Rakić). Na koncu autor postavlja pitanje moguće reforme pravoslavne sakramentalne liturgijske prakse. Rad obrađuje područje opće sakramentologije, kao uvod u posebna pitanja pojedinih "svetih tajni".

Ključne riječi: Pravoslavna teologija, sakramenti, svete tajne.

1. UVODNE NAPOMENE

Nakon Drugog vatikanskog sabora, s kojim se započela praktično ostvarivati suvremena liturgijska obnova u Katoličkoj crkvi, a koja je oslonjena na dublje i cjelovitije vrednovanje novozavjetne

teologije i otačke tradicije, zanimanje za sakramentalnu teologiju i praksu Istočnih, a osobito Pravoslavnih Crkava, na zapadu je postalo mnogo izraženije. U obnovljenim liturgijskim obrascima, sve do same “materije i forme” sakramenata, vidljiva je težnja da se ispravno valorizira i prihvati također i istočna tradicija.¹

U ovom radu želimo ukratko izložiti teološko poimanje sakramenata u pravoslavju, na što nas potiču teološki i ekumenski razlozi. Da bismo to postigli potrebno nam je steći uvid u povijesni slijed teoloških diskusija glede sakramenata ne samo između Bizanta i Rima, odnosno između Pravoslavne i Katoličke Crkve,² nego i između pravoslavaca i protestanata.

Sakramentologija je, međutim, danas općenito u “drugom teološkom planu”. Možda će njezino značenje ponovo porasti poradi izazova postmoderniteta, odnosno pokušaja da se nadiđe šturo “znanstveno poimanje svijeta”. Ipak, još uvijek vrijedi tvrdnja koju ovako formulira F. Courth: “Pojam ‘sakrament’ nailazi danas na slušatelje koji su najvećim dijelom usredotočeni na ono što se može znanstveno-tehnički istražiti i napraviti. Povremeno oduševljenje za patrističke perspektive ne može u tom pogledu zavarati da čovjek ovog stoljeća tehnike i znanosti stoji uvelike kao stranac prema znakovito sakramentalnom mišljenju i jeziku simbola”.³

Razmišljajući o sakramentima u pravoslavnoj teologiji, valjalo bi trajno imati na pameti riječi značajnog pravoslavnog teologa Georgija Florovskog: “Ono što je potrebno nije tek prevođenje dogmatskih izričaja na savremeni jezik, nego potreba da se na stvaralački način vrati ‘starom’ iskustvu, i da se to iskustvo ‘utelovi’ u punini crkvenosti”.⁴ Te njegove riječi, uistinu, očituju temeljni stav prisutan u cjelokupnoj suvremenoj pravoslavnoj sakramentologiji.

¹ Usp. Apostolsku konstituciju o sakramentu potvrde: PAVAO VI., “Divinae consortium naturae”, u *Rimski pontifikal, Red potvrde*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1972., str. 7-12.

² Za kratak uvod u ovu problematiku usp. Peter NEUNER, *Kleines Handbuch der Ökumene*, Patmos, Düsseldorf 1987. O razvoju odnosa kršćanskog Istoka i Zapada usp. Wilhelm DE VRIES, *Orthodoxie und Katholizismus*, Herder, Freiburg im Br. 1983.

³ Franz COURTH, *Sakramenti. Priručnik za teološki studij i praksu*, UPT, Đakovo 1997., str. 7.

⁴ Georgij FLOROVSKI, “Evropa, sveti oci i unutarnje pamćenje Crkve”, prema: www.verujem.org (Citate iz djela napisanih na srpskom jeziku ili prevedenih na srpski ostavili smo u originalu, ponajprije stoga da uočimo /srpsko/ pravoslavnu teološku terminologiju).

2. U SVJETLU EKUMENSKIH NASTOJANJA

Potreba cjelovitijeg teološkog uvida u pravoslavnu sakramentologiju ima svoje ekumenske razloge. Budući da se ne može razgovarati o onome što se ne poznaje, dublje međusobno upoznavanje nužna je podloga za plodonosan dijalog, što znači da je i nužan put k ostvarivanju ekumenskog cilja: zajedništva u vjeri i bogoštovlju. Upravo u tom smislu i obnovljeni *Direktorij za primjenu načela i normi o ekumenizmu* veli: "Zajedništvo u koje kršćani vjeruju i kojemu se nadaju u svojoj najdubljoj stvarnosti je zajedništvo s Ocem po Kristu u Duhu Svetome. (...) Oni koji žive sjedinjeni u vjeri, nadi i ljubavi, u uzajamnom služenju zajedničkoj nauci i sakramentima, pod vodstvom svojih pastira, imaju udjela u zajedništvu koje tvori Crkvu Božju".⁵ To, jednostavno rečeno, znači da je, na temelju jedinstva u vjeri, cilj ekumenskih nastojanja bogoštovno, odnosno sakramentalno (konačno euharistijsko) zajedništvo.

A je li takvo zajedništvo moguće? Već u dekretu o ekumenizmu (*Unitatis redintegratio*) Drugi vatikanski sabor ide sve do krajnjih granica: "Budući, pak, da one Crkve, mada rastavljene, imaju prave sakramente a poglavito, i to snagom apostolskog nasljeđa, svećeništvo i euharistiju, kojima su s nama još povezane najtješnjom vezom, ne samo da je moguća nego se i preporučuje neka *communicatio in sacris*, ako su okolnosti pogodne i ako odobri crkvena vlast"⁶.

Dekret o Istočnim Crkvama Drugog vatikanskog sabora (*Orientalium Ecclesiarum*) u brojevima 12-18 govoreći o sakramentima daje načelne upute za uređenje sakramentalnog bogoslužja i discipline, odobravajući u Istočnim sjedinjenim Crkvama "stari način sakramentalnog života... i običaje". Michal Lacko to komentira ovako: "Time se misli na disciplinu i praksu Crkve kakve su bile na snazi u vrijeme jedinstva Crkve na Zapadu i Istoku, dakle, prije raskola".⁷ Valja, dakako, spomenuti da ta disciplina i sakramentalna praksa istočnih Crkava koje su u punom zajedništvu Katoličke crkve, na svoj vlastit način tvori most prema nesjedinjenim istočnim Crkvama. Crkvena

⁵ PAPINSKO VIJEĆE ZA PROMICANJE JEDINSTVA KRŠĆANA, *Direktorij za primjenu načela i normi o ekumenizmu*, IKA, Zagreb 1994., br. 13.

⁶ *Unitatis redintegratio*, br. 15. Za detaljnije tumačenje značenja ovog teksta vidi: Ratko PERIĆ, - Michal LACKO, *Dekret o ekumenizmu – Unitatis redintegratio, Dekret o Istočnim Katoličkim crkvama – Orientalium Ecclesiarum*, FTIDI, Zagreb 1987., str. 133-135, te str. 344-357 (komentar UR 26-29 o *communicatio in sacris* katolika s braćom "istočnih odijeljenih Crkava").

⁷ Ratko PERIĆ – Michal LACKO, *Nav. dj.*, str. 292.

disciplina i sakramentalna praksa sjedinjenih istočnjaka u najnovije vrijeme su uređeni *Zakonikom kanona istočnih Crkava*, sastavljenim s namjerom da “zaštićuje sâmo temeljno pravo ljudske osobe, da naime svatko ispovijeda vjeru na svojem obredu koji je crpao ponajviše iz samog majčina okrilja, a to je pravilo svakog ekumenizma, i ništa ne propušta da istočne katoličke Crkve u smirenosti reda ispunjavaju želje Drugog vatikanskog sabora, da ‘cvatu i da novom apostolskom snagom izvršuju povjerenu im zadaću’ (OE, 1)”.⁸

Ipak, dobro je podsjetiti na pravoslavne reakcije na navedene izjave Drugog vatikanskog sabora o mogućem zajedništvu u sakramentalnom bogoštovlju, budući da su plod određenog teološkog razmišljanja. Nakon što je Sveti sinod Ruske pravoslavne Crkve, 16. prosinca 1969., poslije rasprave o mogućnosti podjeljivanja sakramenata staroobredcima ili starovjercima i katolicima izjavio: “U slučajevima kada se staroobredci i katolici obraćaju Pravoslavnoj crkvi tražeći od nje sakramente, to nije zabranjeno”,⁹ već je 25. veljače 1970. Sveti sinod Grčke pravoslavne crkve izrazio svoje čuđenje i zabrinutost takvom izjavom, a pridružio mu se je i aleksandrijski patrijarh Nikola I., dok je predstavnik Ruske izvandomovinske pravoslavne crkve u Parizu A. Trubnikov izričito odbacio mogućnost podjeljivanja bilo kojeg sakramenta katolicima. Monasi s gore Atosa su u pismu Carigradskom patrijarhu zatražili intervenciju da se zaustavi ta “šizmatička tendencija” u Pravoslavnoj crkvi. Tim se stavovima pridružio i srpski episkop Danilo Krstić, tvrdnjom kako “za nas sakramenti postoje samo u pravoslavnoj Crkvi”.¹⁰ Dok su se Atanasije Jeftić i Irenej Bulović izrazili posve negativno o mogućoj komunikaciji u svetim činima, dotle su se o. Jovan Nikolić, te profesori Bogoslovnog fakulteta u Beogradu Dimitrije Dimitrijević i Blagota Gardašević izrazili u prilog nekim oblicima komunikacije u molitvi i sakramentima.¹¹

Konačni cilj ekumenskih nastojanja je takvo zajedništvo koje omogućuje zajedničko slavljenje euharistije. A put ekumenizma

⁸ IVAN PAVAO II., “Sacri canones” u: *Zakonik kanona istočnih Crkava*, Glas Koncila, Zagreb 1996., str. XI.

⁹ Usp. Ratko PERIĆ - Michal LACKO, *Nav. dj.*, str. 355-356.

¹⁰ Usp. «Mogućnosti i granice ekumenizma kod nas», *Glas Koncila* 9. XI.1969., (22/69), str. 6-7.

¹¹ Usp. Ratko PERIĆ, «Temelji i granice ‘bogoštovnog zajedničarenja’ s pravoslavcima», u: *Isti, Ekumenske nade i tjeskobe*, Crkva na kamenu, Mostar 1993, str. 121-145; Usp. Velimir BLAŽEVIĆ, *Nav. dj.*, str. 147- 151; Tomo VUKŠIĆ, «Communicatio in sacris u novom crkvenom Zakoniku», u: *Isti, Mi i oni. Siguran identitet pretpostavka susretanja. Miscellanea de oecumenismo*, Vrhbosanska katolička teologija, Sarajevo 2000., str. 313-330.

je nastojanje da se što šire otvore vrata i prokrči put koji će nas dovesti do takvog zajedništva. U tom je nastojanju nenadoknativ posao teologa. Sigurno je da je teološko-liturgijsko pitanje "bogoštovnog zajedničarenja u svetim činima" (taj izraz rabi biskup Ratko Perić) vrlo značajno za konkretiziranje ekumenizma. U ovom se izlaganju, međutim, nećemo upuštati u praktične probleme kanonske discipline i crkvene prakse, nego ćemo nastojati, izlažući pravoslavnu sakramentologiju, uputiti na teološke temelje za moguću *communicatio in sacris*.¹²

Za početak je dovoljno navesti činjenicu da je započet ozbiljan ekumenski dijalog između Katoličke i Pravoslavnih Crkava,¹³ i to osnivanjem *Međunarodne mješovite teološke komisije* 1979., što je odlučeno prigodom posjeta pape Ivana Pavla II. ekumenskom patrijarhu Dimitriosu I. Ta je komisija 1980. odobrila dokument *Polazište za teološki dijalog*, a 1982. na plenarnom zasjedanju u Münchenu odobren je dokument *Misterij Crkve i Euharistija u svjetlu Presvetoga Trojstva* i određeno da sljedeća tema bude *Vjera, sakramenti, jedinstvo Crkve*, što je razdijeljeno na tri potkomisije. Obrađeni materijali sažeti su u dva pitanja: "Vjera u zajedništvo u sakramentima", te "Sakramenti inicijacije: njihov odnos prema jedinstvu Crkve". Pokazalo se da se u prvom pitanju slažu katolički i pravoslavni teolozi, dok su u drugom iskrsla dva problema: zašto se kod katolika odvojeno (u velikom razmaku) podjeljuju krštenje i potvrda, te zašto je izokrenut redosljed sakramenata inicijacije (krštenje, euharistija, potvrda)? Dokument *Vjera, sakramenti i jedinstvo Crkve* odobren je na plenarnom zasjedanju Komisije u Bariju 1987. Potom se raspravljalo i odobrilo dokument *Sakrament reda u sakramentalnoj strukturi Crkve, napose važnost apostolskog nasljedstva za posvećenje i jedinstvo naroda Božjega* (Ussi Valamo, 1988). Nažalost, nakon toga a dijelom i poradi promijenjenih društvenih prilika u pravoslavnim zemljama, rasprava se okrenula problemima unijatizma i prozelitizma.

Evo za našu temu najznačajnijih dijelova dokumenta *Vjera, sakramenti i jedinstvo Crkve*: "(Br. 6) Svaki sakrament pretpostavlja i izražava vjeru Crkve koja ga slavi. U stvari, Crkva u sakramentu čini više od ispovijedanja i izražavanja svoje vjere: ona ponazočuje

¹² Kako *communicatio in sacris* vidi katolička teologija nakon Drugog vatikanskog sabora i kako je ta problematika uređena u crkvenim dokumentima, posebno u *Zakoniku kanonskog prava*, usp. Velimir BLAŽEVIĆ, *Komunikacija u svetim činima. Uzajamno sudjelovanje u svetim činima katolika i drugih kršćana (Communicatio in sacris)*, Vijeće za liturgiju BK BiH, Sarajevo 2001.

¹³ Slijedimo Ratko PERIĆ, "Dijalog između katolicizma i pravoslavlja", u: *Isti, Ekumenske nade i tjeskobe*, Crkva na Kamenu, Mostar 1993., str. 11- 34.

otajstvo koje slavi. Duh Sveti otkriva Crkvu kao Tijelo Kristovo koje on ustanovljuje i daje da raste. Tako Crkva po sakramentima hrani i razvija zajedništvo vjere svojih članova. (...)

(12) Vjera se pretpostavlja u krštenju i cijelom sakramentalnom životu koji potom slijedi. Po krštenju, naime, sudjeluje se na smrti i na uskrsnuću Isusa Krista (Rim 6). Tako počinje proces koji se odvija kroz cijelu kršćansku egzistenciju.

(13) Sakramenti su u Crkvi mjesto *par excellence* gdje se vjera proživljava, prenosi i ispovijeda. (...)

(14) Naše dvije Crkve izražavaju svoje uvjerenje na tom području načelom: *Lex orandi lex credendi* (...)

(15) Sakramenti Crkve jesu 'sakramenti vjere', gdje Bog Otac uslišava *epiklezu* (zaziv), kojom Crkva izražava svoju vjeru po molitvi za silazak Duha. (...) Sakramenti su dar i milost Duha Svetoga, u Isusu Kristu, u Crkvi. (...)

(16) Svaki sakrament Crkve daje milost Duha Svetoga jer je na nerazdruživ način znak koji podsjeća na ono što je Bog izveo u prošlosti, znak koji očituje ono što on čini u vjerniku i u Crkvi, znak koji naviješta i predujima eshatološko dovršenje. Tako u sakramentalnom slavlju Crkva očituje, osvjetljava i ispovijeda svoju vjeru u jedinstvenost Božjeg nacrtu.

(17) Primjetit će se da svi sakramenti imaju bitan odnos prema Euharistiji. Ona je *par excellence* navještaj vjere odakle potječe i kamo se usmjeruje sve ispovijedanje. Samo ona, naime, potpuno naviješta, u Gospodnjoj nazočnosti koja se ostvaruje snagom Duha, divno djelo Božje. Jer, sam Gospodin sakramentalno pretvara svoje djelo u slavljenju Crkve. Crkveni sakramenti prenose milost, izražavaju i jačaju vjeru u Isusa Krista i tako su svjedočanstva vjere. (...)

(22) Slavljenjem sakramenata zajednica, u prvom redu, naviješta svoju vjeru, prenosi je i prihvaća.

(23) S druge strane, u slavljenju sakramenata svaka mjesna Crkva pretače svoju duboku narav. Ona je u povezanosti s apostolskom Crkvom i u zajedništvu sa svim Crkvama koje sudjeluju u jednoj te istoj vjeri i slave iste sakramente. U sakramentalnom slavlju jedne mjesne Crkve druge mjesne Crkve priznaju istovjetnost svoje vjere s njom i očituju zajedništvo vjere među Crkvama. Zato vjernik jedne mjesne Crkve, kršten u toj Crkvi, može primati sakramente u drugoj mjesnoj Crkvi. To zajedništvo u sakramentima izražava istost i jedincatost prave vjere koju Crkve ispovijedaju.”¹⁴

¹⁴ U hrvatskom prijevodu, Ratko PERIĆ, *Ekumenske nade.*, str. 289-293.

Dalje se u dokumentu govori o odnosu prave vjere i zajedništva u sakramentima, te odnosu sakramenata inicijacije prema jedinstvu Crkve.¹⁵ Ostaje, međutim problem prihvatanja ovog dokumenta i teološkog tumačenja njegovih stavova od strane pojedinih Crkava.

Katolička Crkva nije se zaustavila samo na teološkom dijalogu. Odredbe kanona *Zakonika kanonskog prava istočnih Crkava* daju mogućnost da katolik "primi sakramente pokore, Euharistije i bolesničkog pomazanja od nekatoličkih služitelja kojih Crkve imaju valjane spomenute sakramente". Isto vrijedi i recipročno, to jest da nekatolici "koji svojevolumino traže i ako su propisno raspoloženi" prime od katoličkog služitelja spomenute sakramente.¹⁶ Ovi su propisi tim značajniji kad se uvidi da se liturgijski oblik sakramentalnih slavija, što se primjerice "grkokatolika" tiče, praktično odgovara liturgiji pravoslavaca bizantsko-slavenskog obreda.

Okrenimo se još jednom razlogu radi kojeg nam je potrebno dublje razumijevanje pravoslavnog poimanja sakramentalnog bogoštovlja. Radi se o samom shvaćanju liturgije. Evo što o tome piše Ivan Pavao II: "U liturgijskom iskustvu Krist Gospodin je svjetlo koje obasjava put te kao u Pismu očituje transparentnost kozmosa. Događaji prošlosti nalaze u Kristu svoje značenje i smisao a stvoreno se objavljuje onakvim kakvo ono jest: u cjelokupnosti dijelova koji samo u liturgiji nalaze svoju potpunost, svoje puno određenje. Eto zašto je liturgija nebo na zemlji i u njoj Riječ koja je uzela tijelo prožima materiju spasenjskom potencijalnošću koja se u punini očituje u sakramentima: tu stvorenje posreduje svakome pojedincu moć koju je tom stvorenju udijelio Krist. Tako Gospodin, uronjen u Jordan, prenosi na vodu moć koja je osposobljuje da bude voda krsnog preporođenja. U ovom sklopu liturgijska molitva na istoku pokazuje veliku sposobnost da uključi ljudsku osobu u svom totalitetu: misterij je opjevan u uzvišenosti svojih sadržaja, ali i u toplini osjećaja koje budi u srcu spašenog čovječanstva. Kod svetoga čina i tjelesnost je pozvana na hvalu te ljepote, koje je na Istoku jedno od najdražih imena za opisivanje božanskoga sklada i model preobražena čovječanstva".¹⁷

Posve je sigurno da je za pravoslavnu teologiju na prvom mjestu praksa vjere, pa tek onda teološka refleksija. Nije moguće, dakle,

¹⁵ To su teme koje bismo trebali obraditi govoreći o pojedinim sakramentima.

¹⁶ *Zakonik kanona istočnih Crkava*, kan. 671, § 2, 3 i 4,

¹⁷ IVAN PAVAO II., *Orientalis lumen*, br. 11 (u: *Ut unum sint – Orientalis lumen*, Kršćanska sadašnjost – Vijeće za ekumenizam i dijalog HKB, Zagreb 1995.). Papa se poziva na tumačenje sv. Grgura Nazijanskog (*Oratio XXXIX*, PG 36, 335-360).

razvijati sakramentologiju neovisno o liturgijskoj praksi. Stoga se u teološkom govoru radije rabe liturgijski izričaji, a središnji je mistično-liturgijski pojam otajstvo/tajna (*mysterion*).¹⁸ Ipak, ne bez utjecaja Zapadne Crkve, bilo je i ima teoloških nastojanja koja teže sustavnijoj razradi sakramentalne teologije, upotrebljavajući terminologiju koja je bliza katoličkoj skolastičkoj teologiji.

Svakako, ne samo kroz ispravno shvaćanje teoloških izričaja nego i kroz ispravno razumijevanje liturgije, čini nam se, otvaraju se mogući putovi za nadilaženje nerazumijevanja, ne samo na razini teoloških izlaganja nego i na razini crkvene prakse. Kršćanski ispravno shvaćeno i slavljeno sakramentalno bogoštovlje, kao obličje susreta s Bogom u Isusu Kristu snagom Duha, u vremenu i po stvorenoj stvarnosti, put je koji nas može i hoće dovesti bliže jedne drugima.

3. POVIJEST PRAVOSLAVNE SAKRAMENTOLOGIJE

Pravoslavna teologija u svojem teološkom razmišljanju polazi od postavke da se u kršćanstvu, kako se izrazio G. Florovsky, teologija izražava ponajprije liturgijom. Stoga se nauk i disciplina Crkve nužno oslanjaju na liturgiju, što pak znači da sakramentalno bogoštovlje nije tek praktična dedukcija teoloških postavki, nego življeno obličje kršćanskog otajstva. A otajstvo uvijek ostaje dijelom neizrecivo. To se redovito navodi kao glavni razlog radi kojega ne možemo u pravoslavnoj teologiji očekivati neku vrstu skolastičke preciznosti u nauku o sakramentima.¹⁹

Različitosti teoloških putova svjestan je i Drugi vatikanski sabor u dekretu o ekumenizmu, *Unitatis redintegratio*: "Na Istoku su i na Zapadu naime kod istraživanja objavljene istine primjenjivani različiti putovi i pristupi za spoznaju i ispovijedanje

¹⁸ U pravoslavlju nailazimo na vrlo veliku raznolikost sakramentalnih obrednika. Obično se, osim euharistije koja ima vlastiti obrednik, u jedan obrednik stavljaju sakramenti koje dijeli prezbyter a u drugi koje podjeljuje biskup (u Ruskoj Crkvi *Trebnik* – za svećenika, i *Činovnik* – za biskupa). U najnovije vrijeme, na primjer u grčkoj Crkvi *Euhologij* obuhvaća sve sakramente. I kod podjeljivanja sakramenata terminologija također nije posvuda ista. Dok se euharistija naziva jednostavno «Božanska liturgija», dotle su ređenja nazvana u grčkoj Crkvi *taxis*, a podjeljivanje ostalih sakramenata *akoluthia*. Ista se riječ koji put upotrebljava i za podjeljivanje sakramentalna, odnosno blagoslovina. Ovim problemima bismo se trebali više baviti kad budemo obrađivali pojedine svete tajne u pravoslavlju.

¹⁹ Usp. Enrico MORINI, *La chiesa ortodossa. Storia – disciplina – culto*, Ed. Studio Domenicano, Bologna 1996.

božanskih otajstava. Nije stoga čudno da neke strane objavljenog misterija ponekad prikladnije shvaćaju i bolje osvjetljavaju jedni nego drugi, tako da za one razne teološke formule nerijetko valja prije reći da se međusobno dopunjuju negoli suprotstavljaju. Što se tiče izvornih teoloških predaja istočnjaka, valja priznati da su one zaista izvrsno ukorijenjene u Pismima; da ih liturgijski život dalje gaji i izražava; da ih hrani živa apostolska predaja i spisi istočnih Otaca i duhovnih pisaca; da teže za ostvarenjem pravoga života, pače za punim promatranjem kršćanske istine”.²⁰

Kako bismo, barem u osnovnim crtama, razumjeli pravoslavno poimanje sakramenata valja nam uočiti da *u pravoslavlju ne postoji gotovo nikakvo razjašnjenje sakramenata na razini dogmatskih izričaja autoritativnog učiteljstva*. S jedne strane tomu je razlog što su dogmatske formulacije redovito bile utvrđivane kao ustuk zabludama, a s druge strane što ih je utvrđivao ekumenski (vaseljenski) sabor koji se, prema istočnjacima, već od osmog stoljeća više nije sastajao.²¹

Pravoslavni nauk o sakramentima treba, stoga, tražiti u živoj bogoštovnoj praksi Crkve, i teološkim, ponaosob mistagoškim izlaganjima te prakse.²² Taj mistagoški pristup, koji je postao temeljna baština pravoslavne sakramentologije, teološki je razvio ponajviše *Pseudo-Dionizije Areopagit* (V. st). Dionizijeva sakramentalna mistagogija oslanja se na aleksandrijsku teologiju, zatim na mistagogiju Ćirila Jeruzalemskog i Grgura Nisenskog, ali se u njoj nazire i priličan utjecaj kasnog neoplatonizma. Najznačajnije njegovo djelo, za razumijevanje odnosa Boga i čovjeka, svakako je *O mističnoj teologiji*,²³ u kojem se obrađuje “put k Bogu” kao put sjedinjenja a ne znanja. U djelu *O nebeskoj hijerarhiji*²⁴ Pseudo-Dionizije izlaže razumijevanje kršćanskog bogoštovlja kao

²⁰ *Unitatis redintegratio*, br. 17.

²¹ Pravoslavci prihvaćaju sedam općih (ekumenskih) sabora), ubrajajući među njih i “trulsku sinodu”, odnosno III. Carigradski sabor (680-681.) koji je osudilo monoteletizam i papu Honorija I, a kojega Zapad nikad nije prihvatio. Sedmim i posljednjim saborom pravoslavci drže II. Nicejski (787.), koji se bavio pitanjem štovanja svetih slika. a ne prihvaćaju IV. Carigradski (869-870.) koji je priznat u Zapadnoj crkvi. Usp. Hans-Georg BECK, «Grčka Crkva u razdoblju ikonoklazma» i «Bizantska Crkva u vrijeme Focijevskog raskola», u: Hubert JEDIN (ur.), *Velika povijest Crkve III/I.*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1971., str. 31-59 i 194-213.

²² Za suvremeni pristup problematici mistagogije usp. Josip KLARIĆ (prir.), *Liturgijska mistagogija – stari put trajne obnove*, Frankfurt /M. 2002. (Osobito: Ivan ŠAŠKO, “Obilježja liturgijske mistagogije”, str. 43-60; Isti, “Liturgijska mistagogija i izazovi suvremene komunikacije”, str. 61-73.

²³ PG 3, 997-1064.

²⁴ PG 3, 120-369.

odraza kozmičke liturgije, u kojoj se izražava kozmička hijerarhija i to u trijadama.

Crkvena hijerarhija vodi prema dovršenju duhovnog kozmosa, koji se odvija u tri stupnja “a svaki od njih ima po tri uloge; to su otajstva: sveto ulje, krštenje i euharistija; zatim tri svećenička stupnja: biskup, svećenik i đakon; tri stupnja kršćanske zajednice: monasi, obični članovi i nesavršeni. Svakom od triju stupnjeva pripada trostruka uloga očišćenja, prosvjetljenja i usavršenja. Budući da svi čini Crkve koji služe toj svrsi, kao što su posvećenje vode, oltara, monaha, bolesničko pomazanje i liturgija za mrtve, imaju isti cilj, Dionizije ih sve naziva otajstvima, ali oni su zapravo samo različiti aspekti triju osnovnih otajstava (sakramenata). Među tim otajstvima prvi, posvećeno ulje (*myron*), na poseban se način ističe, jer u hijerarhijskom redu odgovara serafima i biskupima, koji u svojim odnosnim trijadama također zauzimaju prvo mjesto”.²⁵ Na temelju Pseudo-Dionizijeva tumačenja razvila se i osobita vizija značenja hijerarhijske službe biskupa u liturgiji sakramenata.

Značajni utjecaj na teološki pristup sakramentima u pravoslavlju ima i posljednji crkveni otac na Istoku, *Ivan Damaščanski* (+749.) koji je, slijedeći ponajviše Grgura Nazijanskog, ali i ostale istočne oce, prvi među grčkim teolozima obuhvatio sve istine vjere u jednu cjelinu i izložio ih u djelu *Izvor spoznaje* (*Pegé gnôseos*). Za sakramentologiju je najznačajnije djelo u tri knjige pod naslovom: *Izlaganje o pravoslavnoj vjeri* (*Expositio de fide orthodoxa*), u kojemu, nakon izlaganja o Bogu, o stvorenju i o otkupljenju, tumači krštenje i euharistiju, nastavlja s opravdanjem štovanja svetih slika i relikvija, te završava s problemom zla i posljednjim stvarima.

Ivan Damaščanski svoje viđenje kršćanske liturgije temelji na kristologiji, odnosno na činjenici utjelovljenja, koja nas upućuje da ne preziremo materiju, koja je postala sredstvo našega spasenja. Tako se zapravo ne časti materija nego njezin tvorac, “koji je postao materija iz ljubavi prema čovjeku”. Ivan se pita: “Nije li materija zlato od kojeg je napravljen kalež za euharistijsku večeru? A povrh svega: nisu li materija tijelo i krv našega Gospodina Isusa Krista? Ništa od svega što je Bog stvorio nije za preziranje: samo ono što mi sami na svoju ruku izmišljamo, tj. grijeh, zaslužuje prezir”.²⁶ Ovo djelo je bilo već toliko poznato na Zapadu (ali podijeljeno u četiri

²⁵ Juraj PAVIĆ – Tomislav Zdenko TENŠEK, *Patrologija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1993., str. 288-289.

²⁶ PG 94, 1245 C (prema: J. PAVIĆ – T.Z. TENŠEK, *Nav. dj.* str. 307).

knjige) da se u njega ugledao i Petar Lombardo pišući svoje *Quattor libri Sententiarum*, pa se može reći kako je Ivan Damašćanski izvršio veliki utjecaj i na zapadnu teologiju.

U daljnjem razvoju pravoslavne sakramentologije odlučujuću je ulogu odigrao teolog i mistik *Nikola Kabasilas* (+ oko 1391.). Među brojnim spisima, teološkim traktatima i propovijedima najznačajnija djela su: *Tumačenje božanske liturgije* (Hermeneia tês Theías leitourgías), i osobito *Život u Kristu* (Peritês en Hristô zoês), kojih se pet knjiga smatra najboljim i najdubljim mističnim tumačenjem svetih tajni krštenja, miropomazanja i euharistije. Nikola Kabasilas ne slijedi Grgura Palamasa (+1359) i njegova tumačenja o “božanskim energijama” (odnosno hezihastičku teologiju), nego je u svojoj sakramentologiji kristocentričan, a njegovi tekstovi o euharistijskom otajstvu se smatraju među najljepšima ikad napisanima.²⁷

Možemo spomenuti kako je od trinaestog stoljeća, zasigurno ne bez utjecaja zapadne skolastike koja je razvila cjelovitu sakramentologiju, pravoslavlje, čini se bez posebnih poteškoća prihvatilo ne samo broj od sedam sakramenata, nego i osnove skolastičke sakramentologije (što je, primjerice, vidljivo u zaključcima Ciparske sinode 1260.). Međutim, daleko najvažniji dokument koji je izvršio izravni utjecaj na svu pravoslavnu sakramentologiju svakako je *Vjeroispovijest cara Mihajla Paleologa*, predložena od pape Klementa IV. a pročitana na 4. sjednici Lyonskog sabora, 6. srpnja 1274.²⁸ U dijelu koji govori o sakramentima stoji: “Ista sveta Rimaska Crkva uči i drži da postoji sedam crkvenih sakramenata, jedan je naime krštenje o kojem je bilo govora gore; drugi je sakrament potvrde, koji se podjeljuje polaganjem ruku biskupa, potvrđujući ponovo rođene; sljedeći je pokora; pa euharistija, sakrament reda, ženidba; posljednje pomazanje, koje se prema učenju blaženog Jakova podjeljuje bolesnicima. Ista Rimaska crkva za sakrament euharistije upotrebljava beskvasni kruh, držeći i učeći da se u tom sakramentu kruh uistinu pretvara u tijelo a vino u krv Gospodina našeg Isusa Krista. O ženidbi pak drži i kaže kako nije dozvoljeno da jedan muškarac istovremeno ima više žena, niti da jedna žena ima više muževa. Kad se pak smrću (jednog) supružnika razriješi zakonita ženidba, drugom (supružniku) je dozvoljeno sklopiti drugu a zatim i treću

²⁷ Hermengild M. BIEDERMANN, “Nikolaos Kabasilas”, LThK, VII., 988.

²⁸ O problemu dogmatskog značenja sakramentalnog dijela *Ispovijesti vjere cara Mihajla Paleologa* na II. Lionskom saboru, te *Ispovijesti vjere pape Inocenta III.* (1208.) usp. Jose Maria CASTILLO, *Simboli di liberta'. Analisi teologica dei sacramenti*, Cittadella ed., Assisi 1983., str. 441-463.

ženidbu, ako se (tome) iz nekog razloga ne protivi neka kanonska zapreka”.²⁹

Premda je vjeroispovijest Mihajla Paleologa bila odbačena kao dokument o sjedinjenju, ipak njezin sadržaj, što se tiče sakramenata, nije za Istok bio upitan, dapače poslužiti će kao predložak za izlaganje svetih tajni. Trag toga se može zapaziti i u dokumentima katoličkog crkvenog učiteljstva, budući da je od pape Urbana VI., 1381., upravo ta ispovijest vjere bila propisana za pravoslavce (Grke) kod prelaska u Katoličku crkvu. Redosljed nabiranja sakramenata, međutim, u *Dekretu za Armence*³⁰ Firentinskog sabora (1439.) usklađen je s izlaganjem Tome Akvinskoga u djelu *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis*.

Pravoslavnoj sakramentologiji doći će, uslijed promjena nastalih protestantskim (reformacijskim) pokretom, slično kao i katoličkoj, novi izazovi. Tri su značajnija dokumenta, proizišla iz potrebe da se odgovori tim izazovima, što će postati određujući za teološko izlaganje pravoslavne sakramentologije.

Prvi od tih najvažnijih dokumenata za razumijevanje sakramenata u pravoslavlju svakako je *Pismo ekumenskog patrijarha Jeremije II.* protestantskim teolozima iz Tübingena Martinu Crusius i Jakobu Andreae, 1573.³¹ U dijelu pisma što se tiče XIII. poglavlja Augsburške vjeroispovijesti (*Confessio Augustana*) gdje se govori o sakramentima (*de usu sacramentorum*), patrijarh Jeremija II. izlaže kako pravoslavna Crkva shvaća sakramente, te sažeto tumači Božansku liturgiju.

Nakon što su tibiński teolozi predočili grčki prijevod *Augsburške vjeroispovijesti*, patrijarh im je savjetovao da prijedu na pravoslavlje, i izložio im pravoslavnu vjeru. Još više, ponudio im je crkveno zajedništvo ukoliko prihvate pravoslavlje. Glede sakramenata, patrijarh ističe da ih je sedam. U svojem odgovoru ne daje definiciju sakramenta u skolastičkom smislu, nego razvija nauk o sakramentima polazeći od liturgije, to jest od slavljenja otajstva spasenja. Središnja sveta tajna je Euharistija, kojoj je sve usmjereno, a njezino slavlje je shvaćeno i kao žrtva (što su

²⁹ Heinrich DENZINGER – Peter HÜNERMANN, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Freiburg im Br. 1991., (*Zbirka sažetaka vjerovanja definicija i izjava o vjeri i ćudoređu*, UPT, Đakovo 2002.; u daljnjem tekstu: DH) br. 860.

³⁰ Usp. DH 1310-1328.

³¹ Slijedimo Georges FLOROVSKI, “Le Chiese ortodosse e il movimento ecumenico”, u: Ruth ROUSSE – Stephen Charles NEILL, *Storia del movimento ecumenico dal 1517 al 1948*, I., Il Mulino, Bologna 1973., str. 351-443. Usp. Robert HOTZ, *Sakramente – im Wechselspiel zwischen Ost und West*, Zürich – Köln – Gütersloh 1979.

protestantski teolozi izričito odbacivali). Uz to, osobito ističe važnost pokore, bez obzira na možebitne neredne u pokorničkoj praksi. Pišući o vjeri Crkve što se tiče svetih tajni, patrijarh inzistira na teologiji milosti, stvarnosti istočnog grijeha i važnosti ljudske suradnje u djelu spasenja. Na patrijarhov odgovor uslijedila je višegodišnja korespondencija, ali bez značajnijih doktrinalnih novosti.³²

Ovo pismo patrijarha Jeremije II. objavio je 1582. Stanislav Socovius, kapelan poljskog kralja Stjepana Batory, pod naslovom: *Prosudba istočne Crkve o glavnom nauku heretika našega vremena*. Rezultat će biti polemika koja će, uz druge razloge, potpomoći stvaranje Brest-Litovske unije (1596.). S druge strane to će dovesti do sve jačeg povezivanja Jeremije II. i ruskog cara Ivana IV. (Ivan Grozni), koji je u to vrijeme jedini pravoslavni monarh, a i sam je odbio protestantske ponude (poljski i litvanski protestanti su mu ponudili krunu, ako im pomogne da prevladaju nad katolicima, i ako im se prikloni u vjerskim pitanjima). U to će vrijeme (1589.) Ruska pravoslavna Crkva biti uzdignuta na rang patrijarhata.

Drugi dokument je *Confessio orthodoxa Petra Mogile*, kijevskog metropolite (1643.). Radilo se o reakciji na osobitu situaciju, budući da je na carigradsku patrijaršijsku stolicu 1620. došao Ćiril Lukaris. On je, studirajući teologiju u Italiji i brinući se potom za pravoslavne vjernike u Poljskoj, doživio vrlo tešku situaciju pravoslavnih vjernika pod poljskim katoličkim vladanjem. Postavši sa svega trideset godina patrijarh u Aleksandriji, kroz 18 godina je nastojao razviti odnose s luteranima, kalvinistima i anglikancima, od kojih je očekivao pomoć za pravoslavce u turskom carstvu. U tom kontekstu objavio je 1629. u Ženevi svoju *Confessio*, koja će, poradi izlaganja teologije na kalvinistički način, uzburkati mnoge duhove na Bosporu. Nakon 18 godina patrijaršijske službe ubijen je 1638. po naredbi sultana Murata, a njegov će nauk biti osuđen na šest sinoda.

Prvi pravi teološki odgovor na Lukarisovu teologiju bila je *Ispovijest pravoslavne vjere* Petra Mogile, koja je sastavljena u formi katekizma u kojem je nedvojbeno očit katolički utjecaj, osobito katekizma Petra Kanizija. Nakon određenih korekcija, koje je u grčki tekst unio Melanije Syrigos protiv volje samog Petra Mogile, a koje je odobrila sinoda u Jašiju, ekumenski patrijarh Partenios potvrdio je ovu *Ispovijest pravoslavne vjere* i ona je 1643. tiskana.

³² Usp. Dorothea WANDENBOURG, *Wort und Mysterium. Der Briefwechsel über Glauben und Kirche 1573. bis 1581. zwischen der Tübinger Theologen und der Patriarchen von Konstantinopel*, Witten 1958.

U bitnom ona na katekizamski način iznosi sakramentalnu vjeru Pravoslavne crkve. Dobro se je podsjetiti kako je sam P. Mogila, prema katoličkom posttridentskom modelu, organizirao takozvanu Kijevsku teološku školu, u kojoj su čak upotrebljavani udžbenici na latinskom jeziku. Ipak, ne treba zaboraviti da je on sam bio na čelu protivljenja Brest-Litovskoj uniji pravoslavaca s katolicima.

Treći dokument je *Ispovijest vjere jeruzalemskog patrijarha Dositeja*, potvrđena od sinode u Jeruzalemu 1672. Dositej je bio jedan od najžešćih antilatina, te žarki branitelj tradicije. U vrijeme katoličkih nastojanja oko unija s istočnjacima Dositej će nagovoriti ruskog cara Petra Velikog da ne daje crkvene službe onima koji su studirali u Italiji i u Kijevskoj školi. On će organizirati "Jeruzalemski sabor" (zapravo sinodu) te prirediti ispovijest vjere u kojoj središnje mjesto zauzima nauk o sakramentima, utemeljen u otačkoj i pravoslavnoj liturgijskoj tradiciji. Ova ispovijest vjere uživa i danas veliki ugled među pravoslavcima, osobito u Grčkoj Crkvi.

Svi ovi dokumenti odgovaraju na pokušaje da se u pravoslavlje implantiraju protestantske ideje. Međutim, treba znati da su oni općeprihvaćeni kao "simboličke knjige", koje sadrže autoritativna tumačenja vjere. U njih se, osim spomenutih, redovito ubrajaju i: *Ispovijest vjere patrijarha Genadija* (1460.); *Katekizam Filareta /Drozdova/ Moskovskog* (1823.); *Enciklika patrijarha Antima VI.* (1848.) i *Enciklika patrijarha Antima VII.* (1895.). Ipak, svepravoslavna Sinoda održana 1930. izjavila je da ove simboličke knjige podliježu sudu budućeg sveopćeg (ekumenskog) sabora.

Razvoj pravoslavne sakramentologije bio je, u teološkom smislu, pod katoličkim i protestantskim utjecajem. Katolički utjecaj je neusporedivo značajniji, osobito ukoliko ozbiljno vodi računa o otačkoj i liturgijskoj tradiciji. Pravoslavna je teologija, sigurno pod utjecajem srednjovjekovne skolastike, dijelom prihvatila i katoličku terminologiju.³³ Tako se, govoreći o otajstvima (svetim tajnama) razlaže njihovu materiju i formu. Jednako kao i u klasičnoj katoličkoj teologiji, posebno se govori o učincima sakramentalne milosti te djelitelju pojedinih sakramenata.

Pri kraju devetnaestog stoljeća došlo je do određenih pomaka, navlastito nastojanjima ruskih teologa (Aleksej Homjakov), te teoloških škola osnovanih od egzilanata nakon Oktobarske revolucije u Rusiji, i to Akademiji sv. Sergeja u Parizu i Akademiji

³³ Što se lijepo vidi na primjeru dogmatike metropolita MAKARIJA (BULGAKOVA), *Pravoslavno-Dogmatičeskoe bogoslovie I-II.*, Sankt Peterburg ⁴1883., koja ima veliki autoritet u Ruskoj pravoslavnoj Crkvi.

sv. Vladimira u New Yorku. Pariška Akademija je osnovana 1925. pod vodstvom Sergeja Bulgakova, a na njima su djelovali i Georgij Florovski, Pavel Florenski, Vladimir Lossky, John Meyendorff, Aleksandar Šmeman i drugi značajni teolozi i mislioci. Oni će nastojati, u vjernosti vlastitim izvorima i osobitostima pravoslavne tradicije, potaknuti i neka ekumenska otvaranja.³⁴ Uz njih treba istaknuti i da su svoj prilog raspravama o svetim tajnama dali i grčki teolozi Ioannis Karmiris, Ioannis Zizioulas, Christos Androustos i Christos Yannaras³⁵, te rumunjski teolog Dumitru Staniloe.

4. TEOLOGIJA SVETIH TAJNI

U ovom dijelu želimo ukratko izložiti najvažnije elemente za razumijevanje pravoslavne teologije sakramenata (svetih tajni).³⁶

4.1. Što su svete tajne?

Kako bismo na to pitanje odgovorili potrebno je poći od osnovne ideje, koju ovako formulira D. Staniloe: "U veoma omeđenom smislu, karakter i ime Tajna imaju nekoliko vidljivih radnja Crkve, Koje je ustanovio Hristos, kojima Hristos sjedinjuje sa sobom, odnosno s Crkvom ljude koji veruju u Njega i u kojoj razvija to jedinstvo među njima. Jer Sin Božji, primivši čovečansku prirodu, pomirio ju je i

³⁴ Usp. Karl Christian FELMY, *La teologia ortodossa contemporanea. Una introduzione*, Queriniana, Brescia 1999. str. 257-269 (*Die orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstat 1990.). Zanimljivo je da se mali broj katoličkih teologa u svojim radovima osvrće na istočnu teološku misao o "svetim tajnama", dok se izuzetno veliki prostor posvećuje protestantskoj 'sakramentologiji'. Ipak, neki su nastojali, barem u osnovi, uzeti istočnu koncepciju 'mysterion'-a za polaznu točku vlastitog teološkog pristupa sakramentima. Usp. Carlo ROCCHETTA, *Sacramentaria fondamentale. Dal 'mysterion' al 'sacramentum'*, EDB, Bologna 1989. Drugi su se okrenuli produbljenju antropološkog i teološkog značenja sakramentalnog simbolizma, osobito u pokušaju razumijevanja sakramenata u kontekstu trinitarne kristologije. Usp. Louis-Marie CHAUVET, *Symbole et sacrament. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Cerf, Paris 1987.

³⁵ Usp. Yannis SPITERIS, *La teologia ortodossa neo-greca*, EDB, Bologna 1992.

³⁶ Na hrvatskom jeziku kraći pregled pravoslavne sakramentologije napisao je Robert BAČVARI, "Teologija sakramenata u pravoslavnoj Crkvi", *Crkva u svijetu* 7 (1972.) br. 3, str. 236-246; i br. 4, str. 338-345; Juraj KOLARIĆ, *Pravoslavní*, Zagreb 1985., str. 78-85, uglavnom ističe razlike u naučavanju.

sjedinió s Ocem i obožio poslušanjem, raspećem i vaskrsenjem, da bi mi, sjedinivši se sa svojim zalogom, postali slični Njemu i da se učlanimo u Crkvu, da ostanemo i da napređujemo u jedinstvu s Njim kroz Crkvu”.³⁷

Koje, međutim, radnje mogu biti sakramentalni čini? Kriterij za utvrđivanje sadržan je u samoj koncepciji *svete tajne* kao otajstva (*mysterion*), koji se odnosi na Božji naum spasenja, povijesno ostvaren u Isusu Kristu i djelotvorno prisutan u Crkvi. Tako veli srpski pravoslavni teolog Dimitrije Dimitrijević: “Kriterijum za određivanje karaktera jedne sveštenoradnje u smislu misterije može da bude samo pojam misterije u novozavjetnom smislu (...) te samo ona sveštenoradnja može da bude misterija, sveta tajna koja je bitno povezana sa samom misterijom Božjom. Prema tome ljudski elemenat u konstituisanju jedne radnje ne može da bude odlučujući u određivanju njenog misterioznog karaktera (...) Samo ona sveštenoradnja je sveta tajna, misterija, koju je osnovao Isus Hristos da za ljude posreduje u njemu izvršeno spasenje”.³⁸

Ovo treba neprestano imati na pameti, jer pojam *mysterion* označava ne samo povijest koja se događa po Božjem naumu, nego označava kako se unutar ovozemnih zbivanja, unutar *ovoga eona* događa *nebeska stvarnost*. Tako ovostranost, prostor i vrijeme postaju područje Božjeg djelovanja, odnosno postaju povijest spasenja.³⁹ “Reč tajna (*mysterion*, *sacramentum*) označava nešto tajanstveno, sakriveno, nedostupno drugom. Ova reč se upotrebljavala još kod neznabožaca i označavala je naročito skrivene obrede i ceremonije za čije je učešće trebalo naročito posvećenje. Istina, u Sv. pismu ova reč označava i: tajnu carstva nebeskog, tajnu vere, tajnu bogoovaploćenja, tajnu iskupljenja (Mat. 13,11; 1.Kor. 13,2; 1.Tim.3,9 i 16; Kol.1,26; Ef.3,9), ipak od prvih dana hrišćanske crkve ova reč označava tajnu u onom smislu u kojem je i mi danas shvatamo”.⁴⁰

Ostaje problem na koji je način onda moguće protumačiti ustanovu svetih tajni? Pavel Evdokimov smatra da ustanovu sakramenata treba promatrati u cjelini ustanove Crkve, budući da je “sakrament uvijek događaj (čin) u Crkvi, Crkve i za Crkvu, te

³⁷ Dimitrije STANILOJE, *Pravoslavna dogmatika III.*, Sremski Karlovci 1997., str.7.

³⁸ Dimitrije DIMITRIJEVIĆ, “Sedam svetih tajna”, *Pravoslavna misao* 18 (1875.), sveska 22, str. 24.

³⁹ Usp. Günther BORNKAMM; “Mysterion”, ThWNT IV., 826. Usp. Robert F. TAFT, “Lo spirito della liturgia cristiana orientale”, u Isti, *Oltre l’oriente e l’occidente, Per una tradizione liturgica viva*, Lipa, Roma 1999., str. 153-171.

⁴⁰ Vojin S. RAKIĆ, *Pravoslavna dogmatika II*, Sveti arhijerejski sinod SPC, Beograd 1968., str. 121.

isključuje individualizaciju koja izolira čin i onoga tko da prima”.⁴¹ Sakramentalna ekonomija je euharistijska i pneumatološka: “Svaki sakrament je u konačnici uključen u ustanovu euharistije. Nije nužno za svaki pojedini sakrament tražiti riječ Gospodinove ustanove; dakako da je potrebna potvrda Pisma, ipak svaki se sakrament svodi na snagu sakramenta svih sakramenata, a to je Crkva-euharistija (...) Svakom sakramentu prethodi epikleza i ovisi o ekonomiji Duha Svetoga”.⁴²

Iako se u novozavjetnim spisima ne može naći dovoljno temelja za tvrdnju o neposrednoj Kristovoj ustanovi oblika svih sakramenata, i dopuštajući da je liturgijsko uobličjenje došlo od apostola i crkvene tradicije, svi su pravoslavni teolozi složni kako samo Bog može odrediti način na koji će podjeljivati milost spasenja, pa prema tome svete tajne ne mogu doli biti direktno od samoga Krista.

Među pravoslavnim teolozima, kad je govor o sakramentima često se susreću definicije vrlo bliske katoličkoj sakramentologiji. Metropolit Makarij (Bulgakov) tako preuzima definiciju iz *Confessio orthodoxa* Petra Mogile pa veli da je sveta tajna “sveti čin koji na vidljivi način posreduje duši vjernika nevidljivu milost Božju, a taj je čin ustanovljen od Gospodina našega, po kojem svaki vjernik prima božansku milost”⁴³.

U dvadesetom stoljeću neki teolozi iz pravoslavne Akademije svetog Sergija u Parizu, pod utjecajem laičke teologije pokušali su napraviti korjeniti odmak od dotada sveprisutnog “skolastičkog” načina izlaganja svetih tajni (pod utjecajem Kijevske škole i Petra Mogile), okrenuvši se teološkoj ideji da se u svetim tajnama ogleda sama narav Crkve, u kojoj se vidljivim pokazuje nevidljivo Božje spasenjsko djelo. Sergej Bulgakov, međutim, i dalje zadržava klasičnu definiciju kad veli: “Svete tajne su sveti čini u kojima se po vidljivom znaku podjeljuje nevidljivi dar Duha Svetoga”⁴⁴. On drži da i drugi sveti čini, osobito posvećenja i blagoslovi posreduju milost, ali i to da treba razlikovati “evanđeoska otajstva” (krštenje i euharistiju) koji su svim vjernicima nužni u čitavom vremenu Crkve, od ostalih tajni koje su, smatra on, uređeni su “po nahođenju Crkve”, pa bi Crkva mogla, ako treba, njihov broj i proširiti. Ovu ideju “proširenja” sakramentalnosti susrećemo i u teologa Aleksandra Šmemana⁴⁵.

⁴¹ Paul EVDOKIMOV, *L'Ottodossia*, EDB, Bologna ³1981., str. 383.

⁴² Paul EVDOKIMOV, *Nav. dj.*, str. 384.

⁴³ Citirano prema Karl Christian FELMY, *Nav. dj.*, str. 265.

⁴⁴ Sergej BULGAKOV, *Orthodoxie*, Paris 1932., str. 243.

⁴⁵ Usp. Alexander SCHMEMAN, *Sacraments and Orthodoxy*, Herder, New York 1966.

Čemu pak svete tajne? Razlog njihovog postojanja je spasenjski, isti kao i razlog ustanovljenja Crkve. John Meyendorff tako nastoji svete tajne promotriti i protumačiti kao izraz otajstva Crkve: "Carstvo Božje je, u smislu eshatološke punoće, već dostupno u Telu Hristovom. Ova mogućnost prebivanja 'u Hristu', 'učestvovanja' u božanskom životu – što je 'prirodno' stanje za ljudsku prirodu, za Bizantijce se suštinski manifestovalo u svetim tajnama ili *mysteriama* Crkve. Svete tajne su manje smatrane za posebne sveštenoradnje u kojima se, preko za to određenih svetoslužitelja, pojedincima daje posebna blagodat, a više su smatrane kao vid jedinstvene tajne Crkve u kojoj Bog deli sa čovekom božanski život, izbavljajući čoveka od greha i smrti i izlivajući na njega slavu besmrtnosti".⁴⁶

Ovaj soteriološki značaj svetih tajni u svojoj *Dogmatici* naglašava neosporni autoritet u srpskoj pravoslavnoj Crkvi, o. Justin Popović: "Sve tajne Božije su svete. Sve što je postalo, postalo je svesvetim Bogom Logosom. A sve od Boga Logosa je logosno i sveto. Bez Boga Logosa ništa nije postalo što je postalo (Iv. 1,3; Kol. 1,16; Jevr. 2,10). U svima svetovima Božjim sve je sveto osim greha; a greh je zloupotrebljena sloboda kod stvorenih bića. Primer: đavo i čovek. Sloboda se zloupotrebi kada se upotrebi protiv Boga. Greh učinjen rađa smrt. Đavo ima dve glavne sile: greh i smrt. Pomoću njih on osvaja ljude, i vlada nad njima. Carstvo greha i smrti i jeste pakao za bogoliko biće kakav je čovek. Tvorac svega, Bog Logos postaje čovek, da čoveka oslobodi greha i smrti, i time ga oslobodi đavola i pakla. Bog Logos to izvršuje kao Bogočovek celokupnim svojim Bogočovečanskim podvigom na zemlji: od ovaploćenja do vaznesenja. Svim tim On osniva Crkvu Sobom i na Sebi, u kojoj On obavlja spasenje ljudi pomoću svetih tajni i svetih vrlina Duha Svetoga. On, Bogočovek Gospod Isus Hristos, On = Crkva, i jeste Presveta Svetajna, u kojoj i od koje su sve svete tajne, počevši od svete tajne krštenja (sv. 1 Tim. 3,16; Ef. 5,32). Sve je u Crkvi, sveta tajna, sve: od najmanjeg do najvećeg, jer je sve potopljeno u neizrecivu svetost bezgrešnog Bogočoveka, Gospoda Hrista. Kao Crkva, Bogočovek obuhvaća sve svetove, jer su svi svetovi Njegova

⁴⁶ John MEYENDORFF, *Visantijsko bogoslovlje. Istorijski tokovi i dogmatske teme*, Kalenić, Kragujevac 1985., str. 233. Različito nijansirani pristupi otajstvu Crkve očitovat će se u nastojanjima oko obrazlaganja svetih tajni. Tako Dumitru Staniloae u svoj nauk o sakramentima integrira ekleziologiju J.M. Scheebena (Crkva kao sveta tajna, *mysterion* – po otajstvu euharistije), ali i teologiju misterijskog uprisutnjenja O. Casela (*Mysteriengegenwart*), dok kritizira ideje K. Rahnera, smatrajući da on zanemaruje bitnu svrhu sakramenata kao «sjedinenje s Kristom», na račun «parcijalnog milosnog efekta» (mada prihvata ideju o Kristu kao *Ursakramentum*).

tvorevina: jer se sve krozanj i zanj sazda (Kol. 1, 16-20). On je i Tvorac svih stvorenja, svih tvari: 'On je glava telu Crkve' (Kol. 1,18); i još: Crkva je 'telo Njegovo, punoća onoga koji sve ispunja u svemu' (Ef. 1,23). Zbog toga je u Njemu sveobuhvatnom: i spasenje, i oboženje, i obogočovečenje, i sve najsavršenije što je potrebno ljudskom biću i svima svetovima i u svima životima. Tome služe svete tajne Crkve Njegove, i sve svete vrline. A na prvom mestu: sveta tajna krštenja, sveta tajna miropomazanja, sveta tajna Evharistije, sveta tajna pokajanja, sveta tajna sveštenstva, sveta tajna braka, i sveta tajna jeleosvećenja".⁴⁷

Osobito značenje za suvremenu pravoslavnu teologiju ima *euharistijska ekleziologija* koja euharistiju promatra ne samo kao jednu svetu tajnu, nego kao središte i izvorište, pa i samo obličje crkvenosti. Razlog je u tomu što i Crkva i Euharistija imaju istu sakramentalnu strukturu, odnosno i Euharistija i Crkva su tijelo Kristovo. Crkva je podređena Euharistiji, budući da postaje tijelo Kristovo upravo po Euharistiji, koja u sebi sadrži sva otajstva, te oblikuje zajedništvo (*koinonia*), u kojem je, snagom Duha Svetoga, Krist sa svojim vjernicima jedno. Tako je i Crkva poput Krista koji je jedan u dvije naravi, i sama jedna u božanskom i ljudskom elementu. Stoga je razumljivo kako su sve svete tajne u odnosu prema Euharistiji, a među njima na prvo mjesto treba staviti krštenje i miropomazanje, svećeništvo i ispovijed. Bez i mimo Euharistije sakramenti bi bilo nepotpuni. Ova koncepcija, promovirana od Nikolaja Afanasijeva⁴⁸ jako je prisutna u suvremenoj pravoslavnoj misli. Još jedan pravoslavni teolog, Ioannis Zizioulas, postavio je u središte sakramentalne vjere i prakse bogoštovno iskustvo Crkve kao iskustvo Euharistije, unutar kojega je moguće razumjeti i osjetiti značenje sakramenata.⁴⁹

Osnovno iskustvo spasenja događa se u "tajni svete liturgije", odnosno Euharistije. Tu kristološko-eklezijalnu središnjost dobro uočava Miroslav Marusyn, kad piše: "Euharistija je središte Crkve. Prisutnost svete Žrtve, koja stvara Crkvu, širi se u zajedništvu svih u jednom kruhu i jednom kaležu. Crkva je nadasve euharistijska zajednica na službu Bogu. Budući da je u *Logosu* odraz svakog stvorenja, on privlači sebi, pa se u utjelovljenju otkriva bit čovječstva. Prihvaćanje individualne ljudske naravi od Riječi

⁴⁷ Justin POPOVIĆ, *Dogmatika Pravoslavne Crkve III.*, Manastir Čelije, Beograd 1978., str. 561-562.

⁴⁸ Smatra se najznačajnijim predstavnikom suvremene pravoslavne euharistijske ekleziologije. Usp. Nikolaj AFANASIJEV, *L'Eglise de Saint Esprit*, Cerf, Paris 1975.

⁴⁹ Usp. Yoannis ZIZIOULAS, *L'etre ecclesial*, Labor et Fides, Genčve 1981.

– Logosa označava, prema nekim crkvenim ocima, zajedništvo sve ljudske naravi s Bogom. Stoga je uzimanje individualne ljudske naravi pravi temelj otkupljenog čovječanstva, još više, sveopćeg zajedništva, ‘velikog Svejedinstva’ koje obuhvaća nebo i zemlju i sve generacije, od pravednog Abela sve do posljednjeg dana”.⁵⁰

Spomenimo, još jednom, pitanje valjanosti sakramenata podijeljenih u drugim Crkvama. Tu nailazimo na različita (prije spomenuta) stajališta hijerarhije i teologa. Polazeći od postavke da je Pravoslavna Crkva prava, *kanonski pristup* vidi u svim nepravoslavicima heretike i shizmatike, a takvi ne mogu valjano podijeliti sakramente jer nisu u pravoj vjeri, odnosno nemaju apostolskog nasljedstva. Drugi pristup, nazvan *kath’ oikonomian*, veli da bi se sakramentima podijeljenima izvan Pravoslavne crkve mogla priznati valjanost, ukoliko ova Crkva – kao jedina posrednica sakramentalne milosti – daje bogoštovnim, sakramentalnim obrednim činima onih koji stoje izvan nje, valjanost. Takav stav, primjerice zastupa J. Karmiris,⁵¹ dok je većina ne samo starijih nego i suvremenijih teologa još uvijek u krutom kanonskom stavu u prosudbi valjanosti sakramenata kod nepravoslavaca.

4.2. Broj svetih tajni

Broj od sedam sakramenata u dokumentima učiteljstva Katoličke crkve prvi put susrećemo 1208. u *Ispovijesti vjere pape Inocenta III.*,⁵² koja je postala uzorkom za ostale ispovijesti vjere: “... Ni u čemu ne odbacujemo sakramente koji se u njoj (Crkvi) slave uz suradnju neprocjenjive i nevidljive snage Duha Svetoga, makar bili dijeljeni od svećenika grešnika, (te) dok ga Crkva prihvaća mi ga ne lišavamo crkvenih službi niti blagoslova koje on podjeljuje, nego ih dobrohotnom dušom prihvaćamo kao od najpravednijeg, jer zloća ne smeta biskupu ili svećeniku niti kod krštenja djece, niti kod posvećivanja euharistije, niti u vršenju drugih crkvenih službi (u odnosu na) podložnike”.⁵³ Zatim su redom nabrojani krštenje,

⁵⁰ Miroslav MARUSYN, “La spiritualità dell’Oriente cristiano”, u: Lucciano VACCARO (a cura di), *Storia religiosa della Russia*, Ed. La casa di Matriona, Milano 1988., str. 15.

⁵¹ Ioannis KARMIRIS, *Tàdogmatikà I.-II.*, Graz 1968. (prema Karl Christian FELMY, *Nav. dj.*, str. 261).

⁵² DH 790-797. Radi se o *Ispovijesti vjere za valdenze*, sačuvanoj u pismu biskupu Tarragone, prigodom povratka valdenza Duranda iz Osca (Huesca - Aragonija) u Katoličku crkvu.

⁵³ DH 793.

potvrda, euharistija, oprostjenje grijeha, pomazanje bolesnika i ženidba.⁵⁴

Vidjeli smo kako je teško govoriti o broju sakramenata u pravoslavnoj tradiciji. Ivan Damaščanski u svojem "Izlaganju prave vjere", svetim tajnama naziva samo krštenje dopunjeno pomazanjem myronom i euharistiju. Ne može se, međutim, previdjeti da su obredi ređenja, koje i te kako poznaje, za njega također svete tajne. Patrijarh Jeremija II., (1573. i 1577.), nasuprot protestantima (tibinškim teolozima), svečano izjavljuje da Pravoslavna crkva priznaje sedam svetih tajni, a Ispovijest vjere jeruzalemskog patrijarha Dositeja (1672.), sadrži kategoričku izjavu: "Vjerujemo da su u Crkvi otajstva utemeljena na evanđelju (*Euangelika mysteria en te Ekklesia einai*), i da ih je sedam. U Crkvi nije ni manje ni više otajstava, i tko drži da ih je manje ili više ima jadan heretički um"⁵⁵.

Tako Pravoslavna Crkva, jednako kao i Katolička, broji sedam sakramenata: krštenje, potvrda (pomazanje s myron), pričest, svećeničko ređenje (rukopoloženje), ispovijed, ženidba, bolesničko pomazanje (jeleosvećenje). I sami pravoslavni teolozi priznaju da je ovaj broj sedam prihvaćen u uskom kontaktu s rimskom Crkvom, te je "sankcioniran" na Lionskom saboru 1274.⁵⁶ Većina se slaže da Pravoslavna Crkva ne bi prihvatila sedmolikost sakramenata, kad bi to bilo strano njezinoj tradiciji i kad to ne bi bilo ukorijenjeno u njezinoj vjeri. "Pravoslavna Crkva, odmah nakon raspada unije, odbacila je ono što je smatrala stranim, kao što je saborska definicija o izlaženju Duha Svetoga, ali je zadržala broj od sedam sakramenata"⁵⁷. Budući da je protestantska reforma nijekala broj od sedam sakramenata, i kroz odgovore na kontroverzni pokušaj Ćirila Lukarisa da relativizira ("kalvinizira") pravoslavni nauk o sakramentima, taj se je broj u pravoslavnoj teologiji posve učvrstio.

Evo kako pitanje broja svetih tajni komentira John Meyendorff: "Vizantijsko bogoslovlje je omalovažavalo zapadno razlikovanje između 'sakramenti' (svete tajne) i 'sakramentali' i nikada se nije ograničavalo na neki određeni broj svetih tajni. U patrističkom periodu nije ni postojao neki izraz koji bi označavao 'svete tajne' kao specifičnu kategoriju crkvenih radnji: termin *mysterion* se upotrebljavao prvenstveno u širem i opštem smislu 'misterija spasenja' i to samo kao dopunski izraz za oznaku posebnih *radnji* koje daju spasenje. U ovom drugom smislu upotrebljavali su se

⁵⁴ DH 794.

⁵⁵ Prema Karl Christian FELMY, *Nav. dj.*, str. 260-261.

⁵⁶ DH 860.

⁵⁷ Karl Christian FELMY, *Nav. dj.*, str. 259.

uporedo i izrazi 'sveštenoradnje' i 'osvećenja'. Teodor Studit u devetom veku daje listu od šest svetih tajni: sveto 'prosvetljenje' (krštenje), 'sinaksis' (evharistija), sveto miropomazanje, rukopoloženje, monaški postrig i služba sahrane. Učenje o sedam tajni se prvi put pojavljuje, što je vrlo karakteristično, u Ispovedanju vere koje je pripremio rimski papa Kliment IV. i tražio da ga prihvati car Mihailo Paleolog 1267 godine. Ispovedanje su, svakako, pripremili latinski bogoslovi. Očigledno zapadno poreklo ovog striktnog nabiranja svetih tajni, nije smetalo da bude posle trinaestog veka prihvaćeno i od pravoslavnih hrišćana, čak i onih koji su vatreno odbacivali uniju sa Rimom.⁵⁸ Ipak, čini se kako broj sedam bizantska Crkva nije prihvatila toliko pod utjecajem latinskog bogoslovlja, koliko poradi posebne srednjovjekovne bizantinske zanesenosti simbolikom brojeva. Budući da je broj sedam biblijski jako značajan, a osobito stoga što asocira na sedam darova Duha Svetoga (usp. Iz 11, 2-4), bilo ga je zgodno, poradi simbolizma, prihvatiti i kod svetih tajni.

Već prije smo, međutim, spomenuli kako neki vrlo značajni teolozi i duhovni pisci nabrajaju veći broj svetih tajni. Koji put se izostavljaju neke (na primjer ispovijed) a dodaju druge "svete tajne". Tako monah Job dodaje "monaško posvećenje" dok su mu pokora i bolesničko pomazanje jedan sakrament; Joasaf, efeški metropolit (XV. st.) nabraja 10 svetih tajni, dodajući posvećenje monaha, posvećenje crkve i molitvu za mrtve, a neki su došli do toga da među sakramente ubrajaju i "veliki blagoslov vode".

U istom duhu piše i jeromonah Justin Popović, smatrajući kako ima mnogo više svetih tajni nego što se to obično smatra, argumentirajući kristološkim razlozima: "Bogočovek je 'velika tajna pobožnosti' (1 Tim. 3,16), velika tajna vere bogočovečanske, a u Bogočoveku je sva tajna Crkve. Jedna ista svebožanstvena ipostasna tajna Drugog Lica Presvete Trojice prohodi i prožima sve tajne Crkve; i sve što je u njoj, i od nje. Svaka sveta tajna i izvire i uvire u svetu tajnu Crkve: u svetu tajnu Bogovaploćenja, Bogočoveka, bogočovečnosti. U samoj stvari, svaka sveta tajna je vascela u Crkvi, no isto tako je i sva Crkva u svakoj svetoj tajni. Sve je u Crkvi sveta tajna. Svaka sveštenoradnja je sveta tajna. I ona mala, i ona najmanja? – Da. Svaka je od njih ogromna kao i sama tajna Crkve. Jer i najmanja od njih u Bogočovečanskom organizmu Crkve je u organskoj životnoj vezi sa vascelom tajnom Crkve – samim Bogočovekom Gospodom Hristom. Samo jedan

⁵⁸ John MEYENDORFF, *Visantijsko bogoslovlje. Istorijski tokovi i dogmatske teme*, Kalenić, Kragujevac 1985., str. 233-234.

primer: Čin malog osvećenja vode. Mali čin, i kakvo ogromno sveto čudo, ogromno kao i sama Crkva. To malo čudo, nekvarljivost osvećene vode, već dve hiljade godina prohodi milione i milione hrišćana, očišćuje ih, osvećuje ih, ozdravljuje ih, obesmrćuje ih, i ne prestaje, i neće prestati dok traje zemlje i neba. A sveta vodica je samo jedna od mnogobrojnih svetih tajni koje neprekidno čudotvore u Pravoslavnoj Crkvi Hristovoj. No i svaka sveta vrlina u duši pravoslavnog hrišćanina jeste sveta tajna. Jer svaka je od njih u organskoj, genetičkoj vezi sa svetom tajnom krštenja, a kroza nju i sa vascelom bogočovečanskom tajnom Crkve. Tako: vera je sveta vrlina, i samim tim sveta tajna, kojom pravoslavni hrišćanin živi neprestano. A sveta vera silom svetosti svoje rađa u njegovoj duši i ostale svete vrline: molitvu, ljubav, nadu, post, milostivost, smirenost, krotost... I svaka od njih je opet sveta tajna. Sve se one jedna drugom hrane, i žive, i besmrtuju, i večnuju. I sve što je od njih – sveto je. Zato nema broja svetim tajnama u Crkvi Hristovoj, u toj sveobuhvatnoj nebozemnoj svetoj svetajni Hristovoj. U njoj i svako 'Gospode pomiluj' jeste sveta tajna, i svaka pokajnička suza, i svaki molitveni uzdah, i svaki ridajni vapaj".⁵⁹

Za razliku od Justina Popovića, u svojoj *Pravoslavnoj dogmatici* Vojin S. Rakić je kategoričan: "*Tajne su božanskog, a ne čovečanskog porekla, jer ih je Spasitelj ustanovio. Bog je jedini izvor i razdavač blagodatnih darova. Iako je Spasitelj kazao svojim učenicima: 'Vama je dano da znate tajne carstva nebeskog' (Mat.13,11), ipak oni sami priznaju da su samo sluge Hristove i upravitelji Božjih tajni (1.Kor.4,1). Svete tajne se nalaze u Crkvi i neophodne su za spasenje, jer se kroz njih daje blagodat kao spasavajuća sila, koja dejstvuje na čoveka i izgoni iz njega sve što je grešno i nečisto. Tajne se razlikuju od obreda. Tajne su božanskog porekla i imaju određenu formulu, vidljivi znak preko koga se daje nevidljiva blagodat. Obredi mogu biti od Hrista i apostola, ali većina je crkvenog porekla; ušli su u upotrebu posle apostolskog vremena, a izražavaju izvestan pobožan odnos prema Bogu. U svakoj tajni obavezno se dobija određena blagodat Sv. Duha, a u obredima ako se i dobija blagodat, ona nema određenog vida osvećenja. Ima sedam svetih tajni... Da ima sedam svetih tajni potvrđuje Sv. pismo, apostolsko predanje i vekovna praksa Crkve. Sve tajne zajedno obuhvataju celokupni čovekov život i odgovaraju glavnim našim duhovnim potrebama... Broj tajni se ne može smanjiti, ni povećati, niti se postojeće mogu menjati".⁶⁰*

⁵⁹ Justin POPOVIĆ, *Nav. dj.*, str. 563.

⁶⁰ Vojin S. RAKIĆ, *Nav. dj.*, str. 121-122.

Kako je moguće da istodobno postoje dva ovako različita mišljenja? John Meyendorff daje sljedeće razjašnjenje: “Vizantijska se Crkva nikada nije formalno obavezala ni na jedan specifični spisak. Mnogi pisci prihvataju standardni broj od sedam svetih tajni – krštenje, miropomazanje, evharistija, sveštenstvo, brak, pokajanje i jeleosvećenje – dok drugi daju dugački spisak, a neki podvlače isključivo i prevashodnu važnost krštenja i evharistije, kao osnovnih hrišćanskih putovođa u ‘novi život’. Tako, Grigorije Palama saopštava da je ‘u ovim dvema (tajnama) suština našeg spasenja, pošto je u njima sažeta celokupna ikonometrija bogočovjeka’. A Nikola Kavasila sastavlja svoju čuvenu knjigu *Život u Hristu* kao komentar svetih tajni krštenja, miropomazanja i evharistije”.⁶¹ Stoga se može reći da, za pravoslavnu teologiju, rasprava o broju svetih tajni (još) nije završena.

Ipak, dodajmo i to da većina zagovornika broja sedam kao razlog navodi i činjenicu da svete tajne prate čovjekov duhovni rast, jer je svaki čovjek, poput Krista, pozvan da “raste u dobi, mudrosti i milosti, kod Boga i ljudi”. U odlučujućim i osobitim situacijama života Krist daruje vjerniku silu svojega Duha, odnosno onoga stanja u koju je već uzdigao svoju ljudsku narav. Stoga vjernik, kroz sve životne situacije, može – upravo i baš po svetim tajnama – doseći “Kristovu puninu”, odnosno spasenje.

4.3. *Struktura svetih tajni*

Sveta tajna uključuje božansko djelovanje Kristovo u i po Crkvi, uz sudjelovanje tjelesne, tvarne, materijalne stvarnosti. U širem smislu sve može postati sveta tajna, ukoliko posluži Božjem djelu spasenja. U užem smislu (odnosno u posebnom smislu), piše Staniloe, “tajne su nevidljive Kristove radnje vršene preko vidljivih radnji, kojima se konstituiše Crkva i koje se vrše u Crkvi. Hristos i Sveta Trojica pokazuju se samo kroz Crkvu u savršenom dejstvu, ali s druge strane, poznaju se kao tajna, jer se poznaju u opipljivoj stvarnosti Crkve”.⁶²

J. Popović ovako sažima strukturu svetih tajni: “Svete tajne su sveštenoradnje kroz koje se vernicima na vidljiv način daje nevidljiva blagodat Božija. Pošto je čovek psihofizičko biće: vidljivo po telu, nevidljivo po duši, to i svaka sveta tajna ima dvije strane: vidljivu i nevidljivu. Vidljivu stranu sačinjavaju: sveštenikova

⁶¹ John MEYENDORFF, *Nav. dj.*, str. 234-235.

⁶² Dimitrije STANILOJE, *Nav. dj.*, str. 7.

radnja, reči, molitva i materija koja se upotrebljuje, a nevidljivu: blagodat Božija”.⁶³ Vojin S. Rakić to dalje objašnjava: “*Svaka tajna ima dve strane: vidljivu i nevidljivu; vidljivu stranu sačinjavaju: sveštenikova radnja, reči, molitva i materija, a nevidljivu: blagodat Božja, nevidljiva sila Sv. Duha koja silazi na čoveka, očišćuje ga od greha, osvećuje, sjedinjuje s Bogom i spasava. Iako Sv. Duh diše gde hoće, ipak je Bog spasonosno dejstvo blagodat i sjedinio u tajnama sa vidljivom radnjom, jer je čovek sastavljen iz duše i tela. Sv. Zlatoust kaže: ‘Kad bi ti bio bez tela, to bi ti Hristos saopštio dare duhovnim načinom, ali pošto je duša tvoja sjedinjena sa telom, to se duhovno tebi saopštava kroz materijalno’. Zbog toga što čovek ima potrebu u isceljenju i osvećenju ne samo duše već i tela, zato nevidljiva blagodat deluje istovremeno i na dušu i na telo”*.⁶⁴

Ispravno razumijevanje svetih tajni mora voditi računa o toj njihovoj dvostrukosti, duhovno-tjelesnom obličju i božansko-ljudskom djelovanju. Takovo je tumačenje moguće samo polazeći od otajstva Kristova utjelovljenja, odnosno od preobraženja Kristove tjelesnosti snagom Duha, što je početak preobrazbe našega čovječstva. U tom smislu spasenje tijela je da bude “pneumatizirano”, prožeto Duhom po suobličanju proslavljenom Kristu.

Budući da je tijelo neodjeljivo od duše, dapače ono ima svoje korijene u duši, i budući da duša vodi tijelo, posvećenje tijela označava i posvećenje duše. Tijelo je tako u mogućnosti (*potencija*) postati prikladnim posrednikom božanske stvarnosti. Upravo poradi tako uske međusobne veze duše i tijela i svete tajne trebaju biti izražene na tjelesni (materijalni) način, jer “sve što dodiruju telesna čula urezuje se u dušu (...) Ne može se uticati na dušu a da se ne utiče i na telo, i svaki uticaj koji nosi telo nosi pečat duše. U isto vreme, duša ostvaruje preko tela sav svoj specifični način postojanja i sve svoje osobine dobijene čistotom ili uzdržanjem, dakle i stanjima čistote primljenima od Hrista preko Tajni što dodiruju naše telo”.⁶⁵ Ako ovo razmišljanje konsekventno nastavimo, jasnim se pokazuje zahtjev da i sama “materija” svetih tajni bude posvećena, budući da ne može materija “iskvarena grijehom” biti posrednik Kristova djelovanja, nego treba biti posvećena, što znači i sama preobražena Duhom Svetim. Ta će materija, “u svojoj energijskoj suštini, kakvu je otkrila moderna fizika, da se ispuni energijom Svetog Duha, oslobođena od sile zlih duhova”.⁶⁶

⁶³ Justin POPOVIĆ, *Nav. dj.*, str. 562.

⁶⁴ Vojin S. RAKIĆ, *Nav. dj.*, str. 122.

⁶⁵ Dimitrije STANILOJE, *Nav. dj.*, str. 9.

⁶⁶ Dimitrije STANILOJE, *Nav. dj.*, str. 11.

Ovakva struktura svetih tajni se može, prema Staniloeu,⁶⁷ obrazložiti i opravdati u šest kratkih soteriološko-eklezijalnih postavki: 1) Spasenje je u sjedinjenju Raspetog i Uskrslog Krista s onima koji u Njega vjeruju, da bi i sami mogli umrijeti grijehu i uskrsnuti; 2) Crkva vjeruje u mogućnost posredovanja pri darivanju Kristova Duha, a to posredovanje vrši ponajprije Crkva kao otajstveno tijelo Kristovo, također i preko osoba (djelitelja); 3) U svetoj tajni se ne može povući granica između ljudskih čina i božanskog djelovanja jer tvore nerazdvojivo jedinstvo; 4) Svetu tajnu kao takvu ne tvore niti materija, niti riječi i geste, nego je ona u tome da tvar i riječ uđu u jedinstveni odnos s osobama po njihovoj vjeri i djelovanju, i to u krilu Crkve; 5) Svete tajne su dio otajstva Božjeg sjedinjenja s čovjekom, koje je jednako blisko i neprotumačivo kao i tajna utjelovljenja; 6) Uvijek je prva (prvotna, izvorna) tajna (otajstvo) sam Bog, potom Krist i konačno Crkva, i tek se u tom svjetlu može uočiti spasenjski značaj svetih tajni u Crkvi.

Iako su termini “materia” i “forma” na istoku općenito prihvaćeni (od vremena Jeremije II. i Petra Mogile), ipak oni nemaju toliku važnost kao u katoličkoj sakramentologiji, te osobito nisu razrađeni na način daljnjih podjela. Više se inzistira na “cjelovitom gledanju” na svetu tajnu i njezinu djelotvornost u liturgijsko-eklezijalnoj cjelokupnosti.⁶⁸

4.4. Nužnost svetih tajni

Da bismo shvatili na koji način pravoslavna teologija razumije nužnost svetih tajni poslušajmo Justina Popovića: “Svete tajne se nalaze u Crkvi, i one su neophodne za članove Crkve. To je Crkva izrazila u desetom članu Simbola vere koji glasi: Ispovedam jedno krštenje za oproštaj grijehova. – Iako se u ovom članu spominje samo tajna krštenja, ipak se tu podrazumevaju i ostale tajne. U Simbolu vere se spominje samo sveta tajna krštenja zato što se njome ulazi u Crkvu i postaje član Crkve koja čuva i obavlja ostale svete tajne. Kada se čovek krsti, on time stiče pravo na sve ostale svete tajne. No, postoji još jedan razlog zbog koga je u Simbolu vere spomenuto samo krštenje. Taj je razlog u tome što je u prva

⁶⁷ Dimitrije STANILOJE, *Nav. dj.*, str. 3-7.

⁶⁸ Usp. obradu ove teme u Miguel ARRANZ, “Planimetria sacramentale del rito bizantino: liturgia e spiritualità”, u: Cesare GIRAUDO (ed.), *Liturgia e spiritualità nell’ Oriente cristiano. In dialogo con Miguel Arranz*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo 1997., str. 15-53.

vremena hrišćanstva postojala sumnja da li treba nanovo krštavati one koji su privremeno otpali od vere u neku jeres, pa se ponovo vrate pravoj veri. Crkva je rešila da ih ne treba nanovo krštavati, i to istakla u Simbolu vere rečima: Ispovedam jedno krštenje”.⁶⁹

Nužnost svetih tajni u svojoj biti svediva je na nužnost Crkve kao jedine posrednice spasenja, odnosno jedine posrednice zajedništva s proslavljenim Kristom. Upravo svete tajne, slavljene u Crkvi, otajstva su zajedništva s Kristom, jedinim Spasiteljem koji je u Crkvi kao svojem otajstvenom tijelu. Jedino Krist omogućuje preobrazbu čovjeka i to u sukladnosti sa svojom proslavljenom ljudskom naravi. Evo kako to tumači Justin Popović: “Svetim krštenjem se oblačimo u Gospoda Hrista, a svetim Pričešćem primamo vascelog Gospoda Hrista – radi našeg spasenja kroz oboženje, kroz ohristovljenje, kroz obogočovečenje. Jer sveblagi Gospod se i javio u našem zemaljskom svetu kao Bogočovek, i ostao Crkvom u njemu kao Bogočovek. I u Njemu takvom ‘obitava sva punoća Božanstva telesno’ (Kol. 2,9), sa jednim ciljem: da se svi ispunimo tom punoćom Božanstva (Kol. 2,10): da se svi obožimo, obogočovečimo, ohristovimo, otrojičimo: da svi postanemo ‘Bogovi po blagodati’, Bogoljudi po blagodati”.⁷⁰

Vojin S. Rakić tome dodaje jezgrovito: “*Sv. tajne su sredstva našeg osvećenja*, ili: Bogom ustanovljene sveštenoradnje kroz koje se vernima na vidljiv način daje nevidljiva blagodat Božja. Tajne su mistična veza koja sjedinjuje čoveka sa Bogom, osvećuje ga, hrani i miri sa njim. Pošto se kroz tajne vernima daje blagodat Božja, i što se kroz njih nastavlja Hristova spasonosna delatnost i ostvaruje spasenje ljudi – to su one neophodne za svakoga čoveka. (...) *Obavezne tajne* za sve hrišćane jesu: krštenje, miropomazanje, pokajanje, evharistija i jeleosvećenje, a *neobavezne*: sveštenstvo i brak. *Ne ponavljaju* se tajne: krštenja, miropomazanja (ponavlja se samo nad onima koji se odreknu Hrista pa se ponova vrate pravoslavlju), i sveštenstva, a ostale se ponavljaju”.⁷¹

Pravoslavna teologija ipak nije razvila temu *apsolutne nužnosti* svetih tajni na način na koji to učinila katolička teologija, na primjer u *Dekretu o opravdanju*⁷² i u *Dekretu o sakramentima*⁷³ Tridentuskog sabora. Problem spasenja svih ljudi povezan je s eshatološkim temama “preobrazbe svega stvorenoga” (Origenovu ideju *apokatástasis pánton*, mada je osuđena, razvio je Grgur iz Nise a i danas je brane mnogi teolozi), te problemom vječnosti

⁶⁹ Justin POPOVIĆ, *Nav. dj.*, str. 562.

⁷⁰ Justin POPOVIĆ, *Nav. dj.*, str. 562.

⁷¹ Vojin S. RAKIĆ, *Nav. dj.*, str. 122–123.

⁷² DH 1520-1583.

pakla. Tako je tema spasenja izvan Crkve ostavljena na neki način po strani sakramentologije i prešla u domenu eshatologije, odnosno prepuštanjem milosrđu Boga “koji hoće da se svi ljudi spase”.⁷⁴

4.5. Milosna djelotvornost svetih tajni

Ovozemno sjedinjenje s Kristom po svetim tajnama događa se stvarno, ali na simbolički način, jer je upravo to način djelovanja Duha u vremenu Crkve. Kao što na području prirodnoga života Duh Sveti ostvaruje preobrazbu načina postojanja, tako u sakramentima preobražava ljudsko postojanje, ucjepljujući ovo propadljivo u ono nepropadljivo. S te strane svete tajne su “sedam konkretnih mogućnosti organskog uključenja ili dinamičkog ponovnog uključenja našeg individualnog života u tijelo Crkve. Istodobno su događaji milosti u kojima se ostvaruje i očituje i Crkva, te se karizmatiski događa novo stvaranje, oživljeno darovima Duha Svetoga”.⁷⁵

Djelovanje Božje milosti u svetim tajnama, prema pravoslavnom shvaćanju, što je posebno istaknuto u pismima patrijarha Jeremije II., u neposrednom je odnosu s ljudskom slobodnom suradnjom. Čovjekova suradnja u prvom je redu otvorenost Duhu Svetomu, koji posvećuje ne samo osobu, nego i ono po čemu se svete tajne vrše. Učinak svetih tajni je dakle prvenstveno u posvećenju osobe, ali se širi i na posvećenje sve stvorene stvarnosti. Ova je tema jako razvijena u pravoslavnoj duhovnosti i mistici. “Po molitvi čovekovoј i volji Božjoj, a posredovanjem svete Božje Crkve nevidljivi svet natprirode ulazi u grubi materijalni svet prirode i osvećuje ga. To nam potvrđuju svete tajne Pravoslavne crkve. U njima je tajna ono što čini suštinu – blagodat i osvećenje koje ona donosi, dok su sve reči – ljudske reči i kao takve čoveku razumljive, sve radnje fizičke i evidentne, svi predmeti koji se upotrebljavaju u obredu jedne svete tajne prirodni (...) No ako je tajanstvena i mi je ne vidimo ne znači da za nju ne znamo: istorija Crkve je puna svetih ljudi, u Crkvi ima mnogo osveštenih i posvećenih predmeta, i na svemu tome realno i nevidljivo počiva nevidljiva i natprirodna blagodat Božja; ona čini tajnu obreda koji vršimo (krštenje, miropomazanje

⁷³ DH 1600-1630.

⁷⁴ Usp. J. LOOSEN, “Apokathastasis”, LThK I., 708-712. Tom se temom zabavio i Vladimir LOSSKY, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente. La visione di Dio*, EDB, Bologna ²1985.

⁷⁵ Christos YANNARAS, *La fede dell'esperienza ecclesiale. Introduzione alla teologia ortodossa*, Queriniana, Brescia 1993., str. 178-179.

i dr. sv. tajne); u njoj se mi sjedinjujemo nevidljivo sa Spasiteljem i primamo njegovo osvećenje, preporučajući se – ne biološki i fizički, nego tajanstveno. O svemu tome govore molitveni tekstovi u činovima sv. tajni”.⁷⁶

Zapadna sakramentologija često je raspravljala o tvari sakramenata, osobito u euharistijskim kontroverzijama, pod vidom *elementum continens*. Pravoslavna teologija taj vid neusporedivo više naglašava, dapače, proširuje ga. Evo kako ga tumači D. Staniloe: “Ako je materija kroz koju dela Hristov Duh u tajni njime osvećena, ne treba da se traži nikakvo odvajanje materije Tajne i blagodati ili Hristove sile koja se daje. (...) Materija nije samo neki simbol odvojen od blagodati koja upriličuje i tumači intuitivno nevidljivo dejstvo blagodati, nego je ona sama puna božanske sile. (...) Zato ni skolastička podela Tajni na *spoljašnju* i *unutrašnju* stranu nije ništa drugo do proizvod jedne apstrakcije i ne treba da se shvati u tom smislu da se spoljašnja strana može zamisliti odvojenom od blagodati ili Hristovog delanja. Ono što se vidi nije samo to što se vidi, jer nevidljiva blagodat dela preko materije i vidljive radnje”.⁷⁷

Za razumjeti milosnu djelotvornost svetih tajni potrebno je malo dublje zaći u pravoslavnu pneumatologiju i teologiju milosti (Božje blagodati): “Duh Sveti aktivan je u mnogim darovima koje nam daje, kao i u mnoštvu sila. Ali na temelju svih darova stoje blagodati ‘tajni’. Blagodati su osnovne radnje koje vrši sveti Duh u svim ljudima radi njihovog spasenja, radnje koje se upećajuju u njih kao sile. Kroz njih Sveti Duh temeljno sjedinjuje čoveka s Hristom, obdarujući ga silama koje ga uzdižu iznad određenih prirodnih njegovih sila, ili stavljajući čovjeka u odnosu suradnje sa samim Hristom, kroz aktualiziranje tih sila u delovanju (...) A blagodat koja stoji u početku jeste ona koja je primljena u Tajni Krštenja. Doduše, i ona pretpostavlja pripremu čoveka, ili najmanje neodbijanje, otvaranje kao osnovu jednoj čovekovoju budućoj suradnji s njom”.⁷⁸ Nužna je dakle vjera primatelja kao “osobno otvaranje Kristu”, koje onda osobi omogućuje da se po Kristu poveže s drugim vjernicima (u Crkvi). Ipak, istočna se teologija prilično čuvala da augustinovsko pitanje “početka vjere” i “prve milosti” razvije u smislu suprotstavljanja Božje milosti i ljudske

⁷⁶ Vojislav P. JELIĆ, “Blagodat Božja u svetim tajnama”, *Pravoslavna misao* 14 (1971.), 1-2, str. 81-82.

⁷⁷ Dimitrije STANILOJE, *Nav. dj.*, str.12.

⁷⁸ Dimitrije STANILOJE, *Pravoslavna dogmatika II.*, Beograd 1993., str.207. Treba uvijek istaknuti nastojanje da se Božje milosno djelovanje u sakramentima razumije na način trojstvenog djelovanja.

slobode, što je na zapadu dovelo do nikad završene kontroverzije o predodređenju.

Pravoslavna teologija općenito smatra da "sveta tajna ima dejstvo ako je pravilno svršena i ako ima veru u nju onaj koji je prima, svest o značaju i važnosti tajne i želju da je primi. Spasonosno dejstvo tajne uslovljeno je i moralnim stanjem onoga koji je prima. Tajna ima dejstvo i savršenstvo ne samo u vreme upotrebe, nego i izvan upotrebe: osvećena stvar u tajni ostaje osvećenom. Nesavršenstvo vere ne narušava celost i savršenost tajne".⁷⁹

Jedan od razloga zašto se u pravoslavnoj teologiji izričito odbacuje skolastički izraz *ex opere operato*, kojim se želi protumačiti djelotvornost sakramenata, nalazi se u shvaćanju da bi on izražavao vjeru u djelotvornost sakramenta neovisno o dispoziciji i sudjelovanju primatelja. "Općenito im je jasno da je izraz bolje ne upotrebljavati jer je zavodnički i opterećen s mnogim predrasudama. Teolozi naglašavaju da je diskusija o *modus causalitatis* neplodna, jer je konačno bit sakramenta misteriozna i nepojmljiva".⁸⁰

Ovdje spomenimo još jednu poteškoću, a to je pitanje sakramentalnog biljega (*sakramentalni karakter*). Budući da vrlo stara otačka tradicija preuzima novozavjetni pojam biljega, pečata (*sfragis*), taj je izraz uključen u liturgijske tekstove. Ipak, njegovo tumačenje nije niti jednostavno niti ujednačeno. Posve je jasno da se svete tajne krštenja, miropomazanja i rukopoloženja ne ponavljaju (u Dositejevoj *Ispovijesti vjere* to je izričito označeno kao "neizbrisivi karakter"), ali to još ne znači da je to zapravo onaj *character indelebilis* o kojem govori katolička teologija. Nauk o neizbrisivom karakteru općenito je danas u pravoslavnoj teologiji smatran kao *theologúmenon* (teološko mišljenje).⁸¹ Stoga je, primjerice, moguće razumjeti praksu svođenja na laički status, odnosno "raščinjenja" svećenika, s kojega se "skida pečat" što ga je primio sakramentalnim ređenjem.

4.6. Djelitelj svetih tajni

Prema pravoslavnoj teologiji pravi djelitelj svetih tajni je sam Krist, koji djeluje u Crkvi i po Crkvi. U Kristu je ljudska otvorenost Bogu dosegla vrhunac. Ta otvorenost Bogu uključuje i tjelesnost

⁷⁹ Vojin S. RAKIĆ, *Nav. dj.*, str. 123.

⁸⁰ Robert BAČVARI, *Nav. čl.*, str. 240. Za širu raspravu o ovom pitanju usp. Th. SPLACIL, *Doctrina theologiae orientis separati de sacramentis in genere*, Roma 1937.

⁸¹ Usp. Karl Christian FELMY, *Nav. dj.*, str. 352.

što je, prema svetom Ireneju, najbolje simbolizirano u Euharistiji, budući da u njoj tvar nije samo ustupak ljudskoj prirodi, nego postaje samim Bogom posvećena materijalna stvarnost.

Na eklezijalnoj razini, na kojoj se svete tajne događaju, ministerijalni djelatelj po samoj logici stvari treba biti onaj tko je najsavršenije sjedinjen s Kristom. Krist kao pravi čovjek, pa i u svojem božanski učinkovitom djelovanju, savršenije djeluje po ljudima, nego po stvarima. Stoga su riječi i geste djelatelja, same riječi i geste Kristove, po kojima u Crkvi Duh Sveti "silazi sa svojim dejstvom kroz materiju, pokrete, molitvu i sveštenikova prizivanja, na onog koji prima Tajnu".⁸²

Crkveno opunomoćenje za služenje svetih tajni događa se po svetoj tajni rukopoloženja. Ako Krist ima vlast izabira materije za svetu tajnu, onda ima vlast da izabere i služitelje, a on je izabrao apostole, koji tu vlast prenose sakramentalnim činom ređenja (rukopoloženja). Dakle, u pravoslavnoj Crkvi *služitelj svih svetih tajni je prvenstveno episkop, a potom i prezbiter* za ono za što je od Crkve ovlašten. Onaj tko je rukopoloženjem "opunomoćen", on djeluje kao "Božji organ". Sjetimo se od kolike je važnosti, u pravoslavnoj sakramentologiji, posvećenje materije koja se upotrebljava u slavljenju svetih tajni. Tim je razumljivije kako se kod "rukopoloženja" za svećenika radi zapravo o istinskom "posvećenju osobe", koja ga čini sposobnim za svećeničko djelovanje (*sveštenod ejsstvovanje*).⁸³ Ta svetost je najintenzivnije izražena u sposobnosti vršenja euharistijske službe.

Uz to, svećeničkim ređenjem službenik se nalazi u redu apostolskog nasljedstva. Vojin S. Rakić tumači: "Za svršavanje tajne potrebno je: lice koje vrši tajnu, lice koje prima tajnu, materija i formula kojom se priziva Sv. Duh i posredstvom koje sveštenik svršava tajnu silom Sv. Duha. Episkop ima pravo da vrši sve tajne i sve sveštenoradnje, a sveštenik, po ovlašćenju episkopa, sve tajne osim sveštenstva i sve sveštenoradnje osim osvećenja sv. mira i antiminsa. Tajnu krštenja može primiti svaki živi čovek koji nije kršten, a ostale tajne samo živi kršteni član Crkve".⁸⁴

Jasno je kako djelatelj mora imati nakanu da podijeli svetu tajnu. Pretpostavlja se da je ta nakana aktualna, jer se radi o *actus humanus*, o ljudskom činu što ga djelatelj vrši u svijesti vlastitog svećeničkog poslanja u Crkvi, odnosno zastupništva Krista u službi posvećenja ljudi.

⁸² Dimitrije STANILOJE, *Pravoslavna dogmatika III.*, str. 17.

⁸³ Usp. Sergij BULGAKOV, "Ierarchija i tainstva", *Put* 49 (1935.), str. 23-47.

⁸⁴ Vojin S. RAKIĆ, *Nav, dj.*, str. 123.

5. ZAKLJUČNE MISLI

Ako bismo željeli, na sažet i sustavan način, zaključiti ovo izlaganje o sakramentima u pravoslavnoj teologiji, možda se je najbolje poslužiti riječima rumunjskog pravoslavnog teologa i episkopa Dumitru Staniloe-a: “Prema tome, *konstitutivni elementi Tajna su: materijalna sredstva* preko kojih sam Hristos saopštava spasonosnu blagodat preko sveštenikovih ruku, kroz molitve i čvrste izjave njegove, ispovedanje vere i angažovanje vernika (...). Tajna se događa *sveštenikovom radnjom* praćenom rečima o stalnom Hristovom delanju; ona se vrši i sveštenikovim neposrednim dodirom ili preko materije dodirom tela primaoca, na osnovu ispovedanja njegove vere praćene stalnom sveštenikovom molitvom, koja je takođe sama po sebi ispovedanje vere u ono što se vrši. Tajna je jedna svecelina koja ujedinjuje primaoca – preko sveštenikove ruke ili preko materije koju uzima i kroz čvrsto njegovo izjavljivanje – sa Hristom i Crkvom, po prethodnom *ispovedanju vere primaoca* i sveštenikove molitve”.⁸⁵

Uz prije spomenuta teološka pitanja o *communicatio in sacris*, o broju svetih tajni, o neizbrisivom bilježu (pečatu), o nužnosti za spasenje pa i o samom djelitelju, ostaje nam spomenuti i još jednu značajnu temu. Radi se o liturgiji svetih tajni. Dok se u Katoličkoj crkvi dogodila liturgijska reforma, koja je omogućila intenzivnije sudjelovanje vjernika u bogoštovnim, osobito sakramentalnim činima, u Pravoslavnoj Crkvi sve je “ostalo po starome”. A život teče dalje i životne prilike se mijenjaju. Tako su se pojavila pitanja za samu pravoslavnu Crkvu, za njezine vjernike i bogoslužbenike: Hoće li možda u budućnosti doći do nekih značajnijih promjena u pravoslavnoj liturgiji? Je li liturgijsko-sakramentalna obnova u pravoslavlju potrebna i moguća?

Ima teologa koji su se u novije vrijeme zaokupili tim pitanjem. Neki od njih se zalažu za liturgijsku obnovu u pravoslavlju. Evo kako to opravdava Vladimir Vukašinić: “Liturgijska promena je omogućena upravo činjenicom da je liturgija Crkve teandrička stvarnost, odnosno da ima i svoju ljudsku, istorijsku komponentu, koja je, po definiciji, podložna promeni. To omogućuje, i ujedno potvrđuje, živi karakter predanja. Ne treba se bojati promene i doživljavati sve konkretne forme bogoslužjenja i njihov raspored kao bogootkrivenje, jer one to, jednostavno – nisu. Dovoljno bi samo bilo setiti se reformi do kojih je došlo za vreme patrijarha Metodija I. Ispovednika, i neposredno nakon njega, da se uvidi kako je to

⁸⁵ Dumitru STANILOJE, Nav. dj., str. 19.

tačno. Crkva mora da ostane živa, da izbegne stalno iskušenje svođenje hrišćanstva na proces ispunjavanja spoljašnjih pravila, normi i rituala kojima su se izgubili smisao i značenje”.⁸⁶

Ostaje za vidjeti hoće li se u Pravoslavnoj Crkvi doista naći istinsko teološko opravdanje i dovoljno praktične hrabrosti da se provede istinska liturgijska reforma, koja neće zanijekati otajstvo, nego će ga ipak pokušati približiti i izraziti primjerenim i razumljivim jezikom. “Situacija u kojoj se pravoslavlje danas nalazi i u tradicionalno pravoslavnim zemljama postaje sve sličnija zapadnoj. Problemi su slični, i to posebno zato što su izazvani istom društvenom, kulturnom i psihološkom situacijom. To se odražava i na crkveni život. ... Liturgijska obnova suštinska je i realna šansa za Crkvu danas”.⁸⁷ S tim se slaže i Robert Taft, jedan od najboljih poznavatelja bizantske liturgije i duhovnosti, smatrajući da kršćanstvo, ako želi preživjeti kao suvremeni stil života, ne smije biti poput neke mračne, antiintelektualne kulture folkloru i ritualizma, što se održava u životu odbacivanjem promjena. Promjene su se u povijesti bizantske liturgije događale i za pretpostaviti je da bi bile od koristi i danas.⁸⁸

Zaključimo, sve dosad izneseno, riječima Pavela Evdokimova: “Sakramenti nisu samo znakovi što potvrđuju božansko obećanje ili sredstva oživljavanja vjere i pouzdanja, nego *sadrže* milost i jesu sredstva ili hrana besmrtnosti, sredstva spasenja i istodobno samo spasenje”.⁸⁹ Ne preostaje nam dakle drugo, nego u vjeri i zahvalnosti, trudeći se oko zajedništva Crkve u ljubavi, zamoliti Krista Gospodina da nas ljubavlju Duha Svetoga i po svetim tajnama, privede u radost doma Oca našega nebeskoga.

SACRAMENTS IN THE ORTHODOX CHURCH THEOLOGY

Summary

In his approach to the theology of sacraments in the Orthodox Church, the author starts from the ecumenical points of view expressed in the documents of the Catholic Church, which

⁸⁶ Vladimir VUKAŠINOVIĆ, *Liturgijska obnova u XX. veku. Istorijat i bogoslovske ideje liturgijskog pokreta u Rimokatoličkoj crkvi i njihov uzajamni odnos s liturgijskim životom Pravoslavne crkve*, Bogoslovski fakultet SPC – Beseda – Fides, Beograd – Novi Sad – Vršac 2001., str. 166-167.

⁸⁷ Vladimir VUKAŠINOVIĆ, *Nav. dj.*, str. 169-170.

⁸⁸ Usp. Robert F. TAFT, *Storia sintetica del rito bizantino*, Libreria editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999.

⁸⁹ Paul EVDOKIMOV, *Nav. dj.*, str. 385.

express openness and demand for a deeper mutual theological understanding. Contemporary sacramentology of the Orthodox Church has to be understood from the very beginning, starting from the liturgical acts and theological reflections of the patriarch time. Thus, the author gives a brief insight into the sacramentology of Pseudo-Dionysius Areopagitus and John of Damascus. He also presents the meaning of Nicholas Kabasilas' mystical theology, of Michael Paleologus' *Profession of Faith* and of the "symbolic books" (Letters of ecumenical patriarch Jeremiah II, Peter Mogila's *Profession of Faith*, and of patriarch Dositej's *Profession of Faith*). In a systematic presentation he starts from the issue of the definition of holy mysteries, through the number of them, their structure, necessity and efficacy, to the issue of divider. In that part the author presents the opinion of contemporary Orthodox theologians (d. Staniloe, J. Meyendorf, P. Evdokimov, I. Zizioulas), not leaving aside the Serbian Orthodox theologians (J. Popovic, V. Rakic). In the end, the author poses the question of a possible reform of the Orthodox sacramental liturgical practice. The work analyses the area of general sacramentology, as an introduction to specific issues of particular "holy mysteries".

Key words: Orthodox theology; sacraments; holy mysteries.