
R a s p r a v e

UDK: 265.3
Izvorni znanstveni rad
Prilmljeno 11/2006.

O EUHARISTII I ZAJEDNIŠTVU U POVIJESNIM MIJENAMA¹ Trajanje, produbljenja i prilagodbe jedne konstante

Nikola Bižaca, Split

Sažetak

O euharistiji kao izvorištu crkvenog zajedništva govori se u ovom članku u perspektivi povijesnih promjena u društvu i kulturi kroz koje prolazi Crkva. Ključna teza ovog teksta, čiju vjerodostojnost autor nastoji pokazati, glasi: povijesne su promjene za crkvenu zajednicu uvijek značile i još uvijek znače izazov i poticaj da, kad je riječ o euharistiji, posegne za interpretacijskim produbljenjem pa i institucionalnim inovacijama, kako na razini euharistijske teologije i duhovnosti, tako i na razini prakse, kako bi i u promijenjenim okolnostima euharistija ostala privilegirani izvor crkvenog zajedništva. U prvom dijelu teksta kratko je skiciran odnos euharistije i zajedništva u dokumentima objave i tradicije. Teološkim produbljenjima, odnosno institucionalnim inovacijama na području euharistije kao odgovoru crkvene zajednice na izazove povijesnih promjena posvećen je drugi dio teksta. U trećem i završnom dijelu autor propituje odlike aktualne promjene kulturne paradigme. Pritom predlaže biblijsko-teološku kategoriju "proegzistencije" kao središnju kategoriju koja je u stanju odlučujuće strukturirati razumijevanje, govor i praksu euharistije na način primjeren velikim aktualnim promjenama mentaliteta i stila življenja tako da

¹ Neke od temeljnih ideja ovog teksta iznesene su prvi put na godišnjoj skupštini svećenika Hvarske biskupije održanoj 13. rujna 2006. u Bolu.

i danas euharistija bude i ostane izvor kršćanskog zajedništva, ali i inspirativno, energetsko središte jedne obuhvatne euharistijske kulture življenja.

Ključni pojmovi: euharistija, zajedništvo, proegzistencija, otkupljenje, postmoderna, povijest euharistije, fermentum, biskupska euharistija.

UVOD

Nije li govor o euharistiji i zajedništvu u Crkvi tema već toliko poznata da se čini pomalo iscrpljenom? Nije li ta tema sa svim svojim pojmovnim sastavnicama odveć dobro poznata, do te mjere da bi jedno teološko razmišljanje, dakle jedno sve u svemu načelno razmišljanje, moglo u ljudima probuditi iskreni, stvarni egzistencijalni interes? Neće li govor o toj temi ipak nužno ostati taocem euharistijske rutine koja ipak u znatnoj mjeri opsjeda našu euharistijsku teoriju i praksu? Svi znamo da je euharistija riječ koja označava “veliku stvarnost”, “temeljni simbol kršćanskog identiteta” (W. Kasper) i tu činjenicu na razini naše teološke i katehetske retorike najčešće bez velikih nedoumica uspijevamo posredovati sebi i drugima. Ono gdje stvar zapinje, jest veza između euharistijske teorije i našeg egzistencijalnog iskustva. Koliko od euharistijskog događanja mi uistinu uspijevamo integrirati u vrijednosnu logiku i sferu doživljajnosti naše svakodnevne prakse?

Ovo pitanje je uistinu odlučujuće. Naime, da bi se za nečiju egzistenciju, za stil življenja jednog prezbiterija, jedne biskupije ili jedne župne zajednice moglo reći da je euharistijski, da stvarno životno ozbiljno shvaća i konkretizira ono što se o euharistiji naviješta i u njoj slavi, mnoge bi stvari u našim životima najvjerojatnije izgledale dosta drugačije.

Razmišljanja koja slijede željela bi biti mali prinos što uspješnijoj integraciji euharistije u svakodnevnu praksu kršćanske zajednice, i to pod vidom euharistije kao izvora zajedništva. Naš pristup problemu želi biti i ostati na razini sustavopovijesnog teološkog pristupa jer držimo da egzistencijalna integracija euharistijskog događanja ipak ima duboku svezu s teologijom euharistije. Između teoloških predodžaba i konkretne duhovnosti uvijek je postojao međusobni inkluzivizam. To posebice vrijedi za euharistiju. Stoga svako mistagoško nastojanje da se pridonese promicanju egzistencijalne integracije euharistije, nužno mora pokloniti euharistiji dovoljno angažirane teološke pozornosti.

Pritom mislim u prvom redu na onu teološku pozornost koja nastoji izravno komunicirati s aktualnim duhovnim i kulturnim trendovima, traganjima i iščekivanjima. Jer, o euharistiji se može razmišljati, što se često i događa, na jedan tradicijski sasvim korektan način, a da se pritom uopće ne uzima u obzir ili se tek uzimaju samo fragmentarno, promijenjeni kulturni i duhovni obrasce koji određuju čovjekovu samopercepciju danas. No takva teologija euharistije malo može pripomoći oblikovanju jedne djelotvorne mistagogije koja će uistinu omogućiti da i čovjek-kršćanin postmoderne shvati egzistencijalnu važnost euharistijskog otajstva za sebe i za zajednicu koju je pozvan graditi.

Izlaganje je podijeljeno je u tri dijela. U prvom dijelu ukazati ćemo na ulogu euharistije kao izvorišta crkvenog zajedništva. U drugom dijelu naša je pozornost usmjerena na činjenicu da su velike društvene, kulturne i duhovne promjene tijekom povijesti ostavljale traga na teologiji i praksi euharistije, bilo da je riječ o stavljanju novih teoloških naglasaka ili pak o autentičnim teološkim produbljenjima, odnosno određenim crkveno-institucionalnim inovacijama vezanim uz nove oblike euharistijskog slavlja. Iz tog povijesnog uvida nameće se potreba da se i danas, u suočenju s epohalnim promjenama koje se događaju u našim društvima na različitim razinama, u teologiji, praksi i duhovnosti euharistije postave novi značenjski naglasci, kako bi i u našem vremenu euharistija mogla igrati središnju ulogu u stvaranju zajedništva u Crkvi, ali i promicati zajedništvo izvan okvira crkvene zajednice.

Jasno, mi ovdje ne možemo ponuditi ni izdaleka sve temeljne odrednice jedne aktualizirane teologije euharistije. Ograničit ćemo se samo na skiciranje nekog elementa te jedne moguće teologije euharistije koja bi imala primjereno uzeti u obzir "promjenu paradigme" koja je prepoznata u znatnom dijelu suvremene teologije. U središte našeg sve u svemu pomalo "aforističkog" razmišljanja stoji zapravo preokupacija kako danas što djelotvornije graditi, učvršćivati pa i širiti eklezijalno zajedništvo koje tvori srž pa i sam smisao euharistijskog otajstva. Pritom mislimo na zajedništvo (*communio*) shvaćeno kao uspostava, održavanje, produbljenje i egzistencijalno iskustvo povezanosti i jedinstva između Krista i kršćanske zajednice, između članova same kršćanske zajednice te između Trojedinog Boga i svih ljudi. To zajedništvo smisao je cjelokupnoga crkvenog projekta!

1. EUHARISTIJSKO IZVORIŠTE CRKVENOG ZAJEDNIŠTVA: SVJEDOČENJE NOVOZAVJETNIH TEKSTOVA

Taj spasenjsko-zajedničarski projekt kršćanstva simbolički najdramatičnije uprizoruje i milosno najintenzivnije uprisutnjuje upravo euharistijsko događanje. Stoga se za nj može reći da je euharistija srce Crkve shvaćene kao prostor trajne zajedničarske, egzistencijalno-prakseološke, liturgijske reaktualizirajuće zahvalne memorije svih djela Božjih u povijesti ljudskoj, a posebice pashalnog misterija u kojem Božja zauzeta povijesna blizina s ljudima doseže svoju teško shvatljivu radikalizaciju, a time i svoj unutarpovijesni ontološki vrhunac. Da je euharistija uistinu središte crkvenog zajedništva, zna se u Crkvi oduvijek. O tome izdašno i nedvosmisleno svjedoče novozavjetni euharistijski tekstovi.

Dovoljno je tako prisjetiti se značenja uspostave 12-orice. Shvaćajući sebe sve dublje kao pastira od proroka naviještenog koji je poslan sakupiti izgubljene ovce doma Izraelova (Mk 6,34; Iv 10), Isus uspostavom 12-orice simbolički ukazuje na konačni cilj svojeg poslanja a to je eshatološko okupljanje naroda Božjeg. Upravo kao predstavnici eshatološkog naroda 12-orica sudjeluju na Posljednjoj večeri na kojoj Isus proročki sažimlje i riše budućnost spasenjske zajednice učenika i sljedbenika. Da učenička zajednica potom zaista ispravno, ali istom u svjetlu Uskrsa, shvaća svoju budućnost, svjedoče Pavlovi spisi. Prema njima, prva se zajednica kršćana odmah i redovito, nakon Duhova, počinje okupljati na zajedničko lomljenje kruha (Dj 2,46). Za Pavla "sakupiti se na sastanak" odnosno "na istome mjestu" (ἐπί τό αυτό) znači okupljanje Crkve na euharistiju (1 Kor 11,18.20).

Već kod ranih crkvenih otaca, počevši s Ignacijem Antiohijskim, moment zajedništva kod euharistijskog slavlja toliko je postao važan da je izraz "zajedničko okupljanje", "zajednički skup" postao uhodanim da ne kažem tehničkim terminom za euharistiju.² Tako je jedna od najstarijih označnica euharistije izraz *synax* koji znači upravo "skupiti se zajedno", a time i "skupštinu", "skup".³

² Ignazio di Antiochia, *Agli Efesini*, 5, 2s; 13, 1. u: A. Quacquarelli (a cura), *I Padri Apostolici*, Città Nuova, Roma 1978, str. 101, 104; Isti, *Ai Filadelfesi*, 6, 2. u: A. Quacquarelli (a cura), nav. dj., str. 129; Isti, *Ai Magnesii*, 7,1 s. U: A. Quacquarelli (a cura), nav. dj., str.131.

³ J. Lecuyer, *Die liturgische Versammlung. Biblische und patristische Grundlagen*, u: Concilium, 2 (1966), str. 79-87.

Znamo uostalom da i riječ *eklesia*, kojom se prevodi židovski *quahal* znači u prvom redu skup, okupljanje.⁴ Euharistijsko okupljanje i Crkva od samog početka opstojе u neraskidivoj svezi međusobne uzročnosti. Na to upućuju sva četiri biblijska izvješća o Posljednjoj večeri koji u sebi već sadrže jasne tragove liturgijske stilizacije nadahnute praksom rane Crkve. Pavao izričito razmišlja o nutarnjoj svezi Gospodnje večere i Crkve te u 1 Kor 10,16s dolazi do zaključka da udioništvo na jednom kaležu i jednom kruhu, omogućujući sudjelovanje na smrti i uskrsnuću Kristovu, povezuje vjernike u jedno tijelo Gospodnje koje on izjednačuje s Crkvom 'tout court'. Koliko god za Pavla euharistija ne utemeljuje crkveno zajedništvo iznova, već pretpostavlja zajedništvo darovano krštenjem, ona to zajedništvo uvijek nanovo aktualizira, održava na životu, obnavlja i produbljuje.⁵

2. OTAČKO SVJEDOČENJE O EUHARISTIJSKOM JEDINSTVU CRKVE

Ta intimna sveza Crkve i euharistije koja od euharistije čini "sakrament crkvenog jedinstva i zajedništva" predstavlja jednu od trajnih tema otačke teologije. Oci Istoka i Zapada izražavaju u bezbrojnim stilističkim varijantama temeljno uvjerenje o "euharistijskoj biti Crkve".⁶ Tako se npr. za Didahe jedna Crkva okuplja sa svih strana zemlje u "tvojem (Božjem, m. op.) Kraljevstvu kao što jedan euharistijski kruh u sebi okuplja kruh koji je prije bio raštrkan po brdima".⁷

Kod Ciprijana metaforički govor o jedinstvu koje tvori same euharistijske simbole (kruh je plod brašna i vode, jedan kalež sabire u sebi vino i vodu itd.) također postaje realnom metaforom jedinstva Crkve koja se gradi po euharistijskom blagovanju kruha nebeskog.⁸ Općenito rečeno u kršćanskoj starini se izrazom

⁴ W. Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin, 1958., str. 477s.

⁵ O uskoj svezi euharistije i Crkvenog zajedništva u Pavlovim euharistijskim razmišljanjima vidi: N. Casini, *Il Pasto del Signore, alla mensa del Signore*, u: LA 50 (2000), str. 82-84; W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, EKK VII, 2, Solothurn-Neukirchen, 1995., str. 430-442.

⁶ O. Clement, *Sources. Les Mystiques chretiens des origines. Textes et commentaires*, Stock, Paris, 1982, str. 103.

⁷ *Didache* 9, 4 u: A. Quacquarelli (a cura), nav. dj., str.35.

⁸ Ciprijan, *Ep* 6,3; 13, vol. II, Ed. Les Belles Lettres, str. 207-208 (prema O. Clement, nav. dj, str. 104).

communio istodobno opisivalo pokornički povratak zajedništvu (posebno u formulaciji “zadobiti zajedništvo”, “vratiti se u zajedništvo”), aktivno sudjelovanje u euharistijskom slavlju kao i sam duhovni učinak euharistije na razini crkvenog kolektiva koji se očituje u produbljenju zajedništva.⁹ Za ranu Crkvu “biti sjedinjen sa svecima u Crkvi te sudjelovati na euharistiji, imati udioništvo u Kraljevstvu i sudjelovati u svetim otajstvima”, jednako je bitno, tako da se može reći kako ti momenti tvore jednu cjelinu.

Augustin to isto uvjerenje izražava u komentaru na Ivanov opus tvrdnjom “da je euharistija ‘signum unitatis’ ali i ‘vinculum caritatis’”.¹⁰ Riječ *signum* se može mirne duše prevesti izrazom “sakrament jedinstva” jer, nadodaje Augustin na drugome mjestu, upravo snagom euharistije Crkva biva okupljena, ujedinjena.¹¹ Lav Veliki to događanje jedinstva pobliže predočuje kada kaže da “sudjelovanje na tijelu i krvi Kristovoj ništa drugo ne polučuje doli to da mi po njemu prelazimo u ono što primamo”, tj. postajemo tijelom, Crkvenim tijelom Kristovim.¹²

Tako je staro crkveno shvaćanje euharistije kao sakramenta zajedništva, odnosno jedinstva i ljubavi postalo neupitnim pokladom crkvenog života i teologije do dana današnjega. Augustinov “signum unitatis, vinculum caritatis” nalazi se doslovno ili u skraćenom obliku u važnijim saborskim tekstovima kao što su Drugi lateranski (802.), Tridentski sabor (DS 1635), Drugi vatikanski (SC 47; LG 3; 7; 26).

Klasici srednjovjekovne teologije poput Tome Akvinskog ili Bonaventure vide u euharistijskom jedinstvu-zajedništvu ne tek jedan usputni vid euharistije, koji tek dodatno upotpunjuje govor o “realnoj prisutnosti” i “žrtvenom karakteru” euharistije. Naprotiv, moglo bi se reći da za ovu dvojicu nije prisutnost Isusa Krista ono zadnje čemu euharistija teži. Oni u nazočnosti Kristovoj vide tek međustvarnost koju opisuju kao *res et sacramentum*. Time zapravo žele reći da realna prisutnost (*res*) i sama posjeduje karakter znaka koji upućuje na iskonski cilj euharistijskog događanja, a to je “jedinstvo Crkve”.¹³ Za Bonaventuru je euharistijska prisutnost odnosno euharistijsko tijelo *res media*, a “crkveno tijelo” je *res*

⁹ H. De Lubac, *Corpus Mysticum*, Gribaudi, Torino, 1968, str. 31-32.34

¹⁰ Augustin, *Jo* 26, 6, 13.

¹¹ Isti, *Contra Faustum* 12, 20; Isti, *Sermo* 57, 7.

¹² Leo Magnus, *Sermo* 63, 7 (nav. prema LG 26).

¹³ Bonaventura, *IV Sent.* d. 8. q. 2a, 2 q.1. Toma Akvinski, *S. Th III*, q. 73, a. 6

ultima.¹⁴ Usput budi spomenuto da Toma Akvinski još poznaje i stari izraz “*synaxis*” kao označnicu za euharistiju¹⁵ te da izričito i višekrat imenuje euharistiju kao *sacramentum ecclesisticae unitatis*.¹⁶

3. POVIJESNE MIJENE I TEOLOŠKA PRODUBLJENJA

U svjetlu uvida u povijest Crkve i teologije pa i u svjetlu gore navedenih povijesno-teoloških natuknica nije pretjerano reći da su u čitavoj povijesti Crkve teologija i praksa euharistije uvijek na privilegirani način odražavale središnje teološke, duhovne, pastoralne i institucionalne teme i dileme Crkve određenog vremena.

3.1. Ta činjenica je povezana ponajprije s naravi same teologije. Jer teološki *fides quaerens intellectum* uvijek je povijesno situiran. Ali kada je riječ o euharistiji, postoji i jedan izrazito antropološki razlog. Naime, euharistijska simbolika je strukturirana prema obrascu obiteljskog blagovanja, gozbe. Stoga je *mutatis mutandis* moguće povući određeni paralelizam između euharistijske gozbe i obiteljskog blagovanja i kada se radi o povijesnim mijenama koje su se događale kako na području euharistijskog blagovanja tako i u praksi obiteljskog stola. Kada je riječ o obiteljskom blagovanju uočljivo je da su se preko te institucije i te kako prelamale sve veće ili manje kulturološke i društvene promjene kojima je tijekom ljudske povijesti bila zahvaćena obitelj.

Kao ilustraciju podložnosti promjenama kojima je tijekom povijesti bila podvrgnuta kultura obiteljskog blagovanja, čini nam se korisnim spomenuti nedavno objavljenu studiju francuskog sociologa J. C. Kaufmanna o ulozi obiteljskog stola u povijesti obiteljske ustanove. On u svojoj knjizi pod naslovom *Lonci, ljubav i krize. Značenje kuhanja*¹⁷ uspijeva na temelju povijesnih činjenica te socioloških zapažanja pokazati kako blagovanje za obiteljskim

¹⁴ Srednjovjekovna teologija euharistiju promatra uvijek u interakciji s druga dva tijela: povijesno Isusovo tijelo, euharistijsko i crkveno. Vidi: H. De Lubac, *Corpus Mysticum*, Gribaudi, Torino, 1968., str. 354.

¹⁵ Toma Akvinski, *S. Th* III, q. 73, a. 5

¹⁶ Isti, *S. Th* III, q. 73, a. 3; Isti, *IV Sent* d. 45, q. 2

¹⁷ J. C. Kaufmann, *Casseroles, Amour et Crises. Que cuisinier veut dire*, Coli, Paris, 2005.

stolom predstavlja malo obiteljsko kazalište (scenu) “sa svojim ulogama, repertoarom (pripovijedanje dnevnih poslova i događaja) radostima i krizama”. Stol je bio uvijek najbolji svjedok stvarnog stanja bračnih i roditeljskih odnosa. “Jesti u obitelji nije tek neka nevažna stvar koja ne ostavlja traga, jer se sudjelovanjem za obiteljskim stolom izgrađuje čitava osoba. Zajednički obroci, ti intimni trenuci hranidbenog druženja, zapravo dodatno institucionaliziraju skupinu, strukturiraju raspored osoba i stvari te na određeni način oblikuju obiteljski život.”¹⁸

Zbog te njihove antropološke važnosti oni se katkad pojavljuju i kao religijske, ali i kao društvene “utemeljiteljske gozbe”¹⁹ no u svakom slučaju predstavljaju redovito scensko uprizorenje obitelji, njezina samoshvaćanja i unutarobiteljske atmosfere.²⁰

3.2. Poradi lako uočljive činjenice da euharistijska gozba izrasta na simboličko-antropološkom supstratu obiteljskog blagovanja, ne čudi da je i euharistijsko blagovanje imalo sličnu sudbinu. Često se zaboravlja da su se preko euharistije prelamale sve duhovne i institucionalne metamorfoze Crkve kroz povijest, kao što je složena povijest obiteljske kulture, sa svojim raznovrsnim mijenama stilova i mentaliteta, ostavljala traga u načinima, shvaćanjima pa i doživljavanjima obiteljskog druženja za stolom. Naime, teološki pogled uočava da između ljudskog, obiteljskog blagovanja s njegovom izrazito komunikativnom strukturom, i euharistije postoji jedna nedvojbeno simboličko-strukturalna blizina. On tako u ljudskom blagovanju prepoznaje latentni “kršćanski karakter”, “kršćansku usmjerenost” jednostavnih gesta utkanih u blagovanje, u njegove razmjene riječi i osjećaja koji su dio svakog ljudskog blagovanja koje nije otuđeno brzinom i individualizmom. Jer svako autentično ljudsko blagovanje aktivira i izražava želju za komunikacijom koja u svojoj imanentnoj intencionalnosti teži zapravo k idealu totalne komunikacije kao svojem transcendentnom preduvjetu. I upravo radi te svoje proleptičke strukture blagovanje komunicira s euharistijom kao izričitom anticipacijom stvarnosti potpune i savršene komunikacije zvane Kraljevstvo Božje.²¹ Euharistija po sebi, za razliku od običnog blagovanja, svjedoči da totalno bratstvo i sestrinstvo, koje simbolički implicitno

¹⁸ Isto, str. 93s.

¹⁹ Isto, str. 178.

²⁰ Isto, 188.

²¹ O antropološkoj blizini blagovanja i euharistije vidi: G. Lafont, *Eucharistie, le repas e la parole*, Éditions du Cerf, Paris, 2001, str. 12, 40.

naznačuje svako zajedničko blagovanje, ljudi ne mogu sami sebi dati. Ona ukazuje na to da savršeno zajedništvo može biti primljeno samo kao dar onoga koji ljude čini braćom i sestrama, a kojeg kršćani priznaju svojim nebeskim Ocem.

Tu pak nedvojbenu isprepletenost crkvene povijesti i euharistijske teorije i prakse držimo da je vrijedno ilustrirati uz pomoć zbivanja iz IV. i V. stoljeća. Naime, trajna, duboko proživljena briga crkvene zajednice oko toga da euharistija u svakoj povijesnoj situaciji mora sačuvati ulogu odlučujućeg događaja tvorbe i verifikacije crkvenog zajedništva, ponukala je Crkvu da koncem III. stoljeća, a posebice u prvoj polovici IV. stoljeća uvede nove oblike liturgijske prakse. Te inovacije išle su za tim da i u radikalno novim povijesnim okolnostima euharistija postane dostupna što većem broju vjernika i tako nesmanjenim intenzitetom nastavi bitno jamčiti i oblikovati crkveno zajedništvo. Jer tih se desetljeća događaju velike političke promjene u Rimskom Carstvu, koje pogoduju ulasku velikog broja ljudi u Crkvu. Dok je do tada kršćanska vjera bila u najvećem broju slučajeva relativno malobrojni gradski fenomen, značajnim povećanjem broja kršćana crkvene zajednice sada nastaju i u seoskim predjelima udaljenim od grada.²² Do tada je Crkva živjela i funkcionirala, rečeno jezikom E. Troeltscha, prema modelu "sekte,"²³ a od tog vremena ona postaje jedna velika društveno integrirana i respektabilna religijska zajednica. Problem koji se je u toj novoj situaciji na posebit način postavio pred Crkvu, bio je kako očuvati jedinstvo lokalnih crkava, sastavljenih od mnogobrojnih prostorno odijeljenih zajednica koje su nicala u predjelima udaljenim od gradskih naselja. Do tada je u Crkvi prvih stoljeća, sukladno duboko ukorijenjenom biblijskom i patrističkom načelu "euharistija tvori Crkvu" (H. De Lubac) sve bilo tako organizirano kako bi se u svakoj situaciji moglo sačuvati jedinstvo Crkve zahvaljujući u prvom redu jedincatosti nedjeljne euharistije.

²² Zaista je teško je na temelju danas dostupnih izvora prosuditi brojčani razvoj kršćanske zajednice kroz prva tri stoljeća. U literaturi se tako još uvijek često navodi klasična projekcija V. Monachina za grad Rim na početku IV. stoljeća prema kojoj je tada u Rimu bilo između 70.000 i 80.000 kršćana na otprilike milijun stanovnika da bi njihov broj relativno brzo, do prvih desetljeća V. stoljeća, dosegao brojku od 130.000 do 150.000: V. Monachino, *La cura pastorale in Milano, Cartagine e Roma nel secolo IV*, Analecta gregoriana n. 41, Ed. Gregoriana, Roma, 1947.

²³ O kategorijama E. Troeltscha vidi: J. Séguy, *Christianisme et société. Introduction à la sociologie de E. Troeltsch*, Cerf, Paris, 1980.

U potvrdu toga, dovoljno je pogledati 14. poglavlje *Didachea*: “*Dana Gospodnjeg sastanite se da biste lomili kruh i prinijeli hvalu.*”²⁴ Sam pak Novi zavjet je, izuzme li se Dj 20,7, gdje se govori o Pavlovu predvođenju euharistije u Troji, općenito štitljiv glede uloge predvođenja euharistijskog slavlja. Naglašava se da je to “*Gospodnja večera*”. Nju Gospodin sam predvodi, kao u dobro poznatom događaju u Emausu. No veoma brzo izranja lik biskupa kao onog koji predvodi euharistiju. Snažno naglašena briga oko očuvanja jedinstva naglo stasajuće zajednice, veoma upečatljivo je iskazana u već navedenim poslanicama Ignacija Antiohijskog. On izričito vezuje jedinstvo Crkve uz jednu euharistiju kojoj predsjedava biskup: “*Neka nitko ne čini ništa što se tiče Crkve osim biskupa. Neka bude smatrana legitimnom samo ona euharistija koja se događa pod (predsjedanjem) biskupa.*”²⁵ Brigu oko jedinstva Crkve Ignacije Antiohijski izražava još izričitije na drugome mjestu: “*Svakako nastojte sudjelovati samo na jednoj euharistiji. Jer samo je jedno tijelo našega Gospodina Isusa Krista i smo jedan kalež da bismo se sjedinili s njegovom krvlju, samo jedan oltar kao i samo jedan biskup s prezbiterijem i đakonima svojim pomoćnicima; tako ćete sve ono što činite činiti sukladno volji Božjoj.*”²⁶

Biskup tako postaje redoviti predvoditelj euharistije te stoga jedini nosi naslov *sacerdos*. Prezbiteri i đakoni samo su njegovi asistenti. Tu jedinstvenu ulogu biskupa Ciprijan dramatičnom svečanošću sažimlje u tvrdnji: “*Ako, dakle, nismo pred vama opravdani i prihvaćeni vašom odlukom nakon šest godina, braća će ostati bez biskupa (episcopum), puk bez poglavara (praepositum), stado bez pastira (pastorem), Crkva bez upravitelja (gubernatorem), Krist bez predstavnika (antistitem), Bog bez svećenika (sacerdotem).*”²⁷

Iz navedenih tekstova ali i iz mnogih drugih razvidno je da je predvođenje euharistije u početcima bilo vezano u prvom redu uz ulogu vođenja zajednice, a ne toliko, ili ne isključivo, uz sakramentalnu, svećeničku vlast.²⁸ Budući da je biskup vodio zajednicu, on je bio i redoviti predvoditelj jedine euharistije koja

²⁴ *Didache* 14, 1 u: A. Quacquarelli (a cura), nav. dj., str. 38.

²⁵ Ignazio di Antiochia, *Agli Smirnesi*, 8, 1 u: A. Quacquarelli (a cura), nav. dj., str. 136.

²⁶ Isti, *Ai Filadelfesi*, 4 u: A. Quacquarelli (a cura), nav. dj., str. 128.

²⁷ Cyprien, *Ep.* 66, 5 (tom. 2, coll. “*Les Belles Lettres*”, éd. – trad. L. Bayard, Paris, 1925., str. 223-224).

²⁸ H. B. Meyer, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral*, Pustet, Regensburg, 1989., str. 80.

je tako promicala jedinstvo zajednice.²⁹ Međutim, tu i tamo se u kontekstu uobičajene prakse biskupskog predvođenja euharistije susreću i situacije koje zahtijevaju da biskup delegira prezbitera kao predvoditelja. Služba predvođenjanja, dakle, ne pripada prezbiteru po sebi, nego mu s vremena na vrijeme biva dodijeljeno ovlaštenje predvođenja euharistije. Tako su npr. poznata euharistijska slavlja koja je prezbiter ovlašten od biskupa održavao u zatvoru prilikom posjeta zatvorenim “priznavaocima vjere.”³⁰ Poznati su također i slučajevi euharistijskih slavlja određenih “manjih skupina” unutar crkvene zajednice koje predvode prezbiteri.³¹ Najvjerojatnije prezbiteri predvode euharistiju kao biskupovi opunomoćenici i sve učestalijim euharistijskim slavljinama održanim tijekom tjedna na dan godišnjice smrti, odnosno “rođenja za nebo” (*dies natalis, natalitia*) brojnih mučenika. Ipak, uza sve te primjere prezbiterskog predvođenja euharistije, možemo ipak ustvrditi da je tijekom prva tri stoljeća i poslije “izvorna jedincatost episkopocentrične euharistije”, kako to točno veli J. Zizioulas, bila doživljena kao jedan od odlučujućih jamstvenih čimbenika jedinstva Crkve.³² Jer u situaciji dijaspore i golemih socio-političkih pritisaka kojima je u tim stoljećima bila izložena kršćanska zajednica, vjernicima se činilo sasvim normalnim da u svrhu čuvanja jedinstva zajednice, uz prihvaćanje “jednog Gospodina, jedne vjere i jednog krštenja” (Ef 4,4-5), treba obvezatno, na tragu razmišljanja Ignacija Antiohijskog, praktimirati i “jedan oltar”.³³

3.3. No, u novim uvjetima više nije bilo moguće nastaviti s dotadašnjom teologijom i praksom koje su institucionalno jamstvo

²⁹ Treba imati na umu, da se je u uvjetima trajnog pritiska i ugroze relativno male crkvene zajednice, crkvena struktura razvijala polazeći od nužnosti uspostave i održavanja jasne “demarkacijske crte između Crkve i svijeta i jednog snažno legitimiranog unutarnjeg autoriteta”, u: A. Carfora, *Trinità e Chiesa in Ignazio di Antiochia: aspetti e problemi*, u: O. F. Piazza (a cura), *La Trinità e la Chiesa. In dialogo con Giacomo Canobbio*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2006., str. 152.

³⁰ Cyprien, *nav. dj.*, 5, 2 (Isto, tom. 1, str. 13-14).

³¹ O tome vidi dizertaciju iz 1943. J. Wagnera koja je zbog svoje vrijednosti ponovno objavljena početkom devedesetih. J. Wagner, *Altchristliche Eucharistiefeier. Ein Beitrag zur ältesten Geschichte der Messe*, Unveränd. Neuausgabe, Deutsches Liturgisches Institut, Trier, 1993. Inače među povjesničarima liturgije sporan je status tih skupina. Nekima se čini da je i tu riječ tek o fenomenima drugoga reda ili o “crkvenosti drugoga reda”. Vidi P. M. Gy, *La celebration du baptême, du mariage et des funérailles confiée à des laïcs?*, u: *La Maison - Dieu*, 2 /1993., str. 13-15.

³² J. Zizioulas, *L' Eucharistie, L'Evêque et L'Eglise durant les trois premiers siècles*, Desclé de Brouwer, Paris, 1994., str. 194.

³³ Ignazio di Antiochia, *Ai Magnesii*, 7, 2 u: A. Quacquarelli (a cura), *nav. dj.*, str. 111.

zajedništva tako dugo bili povjerali jedincatosti euharistijskog slavlja predvođenog biskupom. Trebalo je pronaći nove teološke i pastoralne obrasce slavlja. Do toga je vrlo brzo i došlo. Demografski rast Crkve IV. stoljeća donio je sa sobom nove potrebe, a time i nova razmišljanja. Plod tih razmišljanja bile su velike inovacije na razini teologije, crkvene strukture i pastoralne prakse, i to posebice u kontekstu euharistijskog slavlja.

Kako bi se euharistiji omogućilo da bude i dalje središnji sakrament, jamstvo rasta i očitovanja jedinstva crkvene zajednice, teološki se produbljuje lik i funkcija prezbitera i tom prilikom dolazi do značajnog redefiniranja njegovih kompetencija. Ako je do tada biskup bio redoviti djelatelj svih sakramentalnih čina, od polovice IV. stoljeća prezbiterima biva povjerena odgovornost za lokalnu crkvenu zajednicu, te time i oni postaju redoviti djelatelji krštenja i predsjedatelji euharistije. Tako prezbiteri od biskupovih pomoćnika postaju u punom smislu odgovorni za vođenje dodijeljene im zajednice, ali, jasno, u ovisnosti o biskupu. Na njih se zbog toga upravo tih desetljeća počinje primjenjivati i naslov *sacerdos*, koji je do tada bio rezerviran za biskupa.³⁴

O tom razvoju shvaćanja službe prezbitera svjedoči između ostalog i molitva rabljena u kontekstu ređenja prezbitera koja je najvjerojatnije nastala u prvoj polovici V. stoljeća. U toj se molitvi, koja je i danas u uporabi, tipološki iščitava povijest spasenja i pritom uočava kako već u Starom zavjetu rast ministerijalnih zadaća Mojsija i Arona u vođenju i posvećenju naroda nosi sa sobom i potrebu uvođenja pomoćnika. Bog stoga izabire "ljude drugog reda i drugog dostojanstva" (*sequentis ordinis viros et secundae dignitatis*) koji će im pomagati. Po uzoru na taj starozavjetni arhetip, molitva ređenja, koju neki pripisuju papi Lavu (440.-461.), traži od Gospodin da pritekne u pomoć slabosti biskupa izborom suradnika potrebitih za vršenje apostolskog svećeništva te da oni od Boga *munus secundi meriti obtineat*.³⁵

³⁴ To je između ostalog posvjedočeno i u poznatom pismu pape Inocenta I. biskupu Gubia Decentiusu glede pojašnjenja pa i samog određenja kompetencija biskupa i prezbitera u novim crkvenim uvjetima. O tome vidi: R. Cabié (éd.), *La lettre d' Innocent I^{er} à Decentius de Gubbio (19 mars 416)*, Biblioteque dela Revue d' Histoire ecclésiastique, tome 58, Louvain, 1973., str. 26-29.

³⁵ Hrvatski prijevod glasi: "neka vjerno vrše službu drugog stupnja": Hrvatska biskupska konferencija, *Rimski Pontifikal. Redenje biskupa, prezbitera i dakona*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2000., str. 76-78. O izvornoj verziji ove molitve i kontekstu njezina nastanka vidi studiju: P. De Clerck, *Ordination, Ordre*, u: *Catholicisme*, tome 10, 1985., str. 162-20. a posebno 174-177.

Ta molitva zapravo veoma dobro opisuje što se događalo tih desetljeća. Prezbiteri bivaju od tada zvani "sacerdotes secundi ordinis". I koliko god nama danas to zvučalo neugodno podanički, u tom je trenutku ipak to bio pomak ravan autentičnoj promociji prezbitera koji su tada dobili svoju zajednicu, mogli krstiti i predvoditi euharistiju.³⁶ To je uistinu znači autentičnu revoluciju, koja je u konačnici bila, kako to već opetovano naglasismo, motivirana novim društvenim kontekstom u kojem je trebalo pronaći način kako očuvati jedinstvo Crkve. Očito bez redovitog euharistijskog okupljanja, a samo biskupska euharistija nije više mogla osigurati tu redovitost, jedinstvo Crkve bi po sudu tadašnje pretežite svijesti bilo dovedeno u pitanje. Stoga je umnažanje euharistijskih okupljanja, a time i stvaranje zasebnih zajednica (župa) kao i značajno redefiniranje kompetencija prezbitera bio najuspješniji odgovor na novu društvenu, a time i crkvenu situaciju.

Najviše zabrinutosti očitovala je tom prigodom Crkva u Rimu. Poradi svoje naglašene vjernosti crkvenoj tradiciji općenito pa tako i naslijeđenim obrascima čuvanja i prakticiranja jedinstva Crkve i slavljenja euharistije, u toj se Crkvi s jedne strane umnažanje prezbiteralnih euharistija držalo neophodnim, a s druge strane bila je prisutna bojazan da bi napuštanje euharistijske jedincatosti u gradu Rimu moglo dovesti u pitanje jedinstvo Crkve. Zbog toga se u svrhu čuvanja jedinstva Crkve u novim uvjetima došlo na ideju da se novonastalim zajednicama u gradskim četvrtima ovoga mnogoljudnog grada pošalju euharistijske čestice posvećene na središnjoj nedjeljnoj liturgiji kojoj je predsjedao (rimski) biskup. Riječ je o ustanovi zvanoj "slanje fermentuma" kojom se u Rimu u razdoblju između V. i VIII. stoljeća nastojalo sada već mnogobrojne gradske euharistije povezati s biskupskom liturgijom i tako nekako pomiriti stari i novi obrazac čuvanja jedinstva Crkve, te središnje preokupacije ekleziologije od samih početaka kršćanstva.³⁷

³⁶ Papa Grgur Veliki će poslije rabiti izraz "sacerdotes maioris/minoris ordinis". Vidi Gregorius Magnus, *In Ezechielem II*, X, 13-14 (PL 76, 1065 B).

³⁷ Inače kad je riječ o ustanovi *fermentum* još uvijek u povijesti liturgije traju rasprave u pokušajima da se osvijetle različite nejasnoće, kao npr. pitanje kome je fermentum sve bio poslan i je li prezbiterima unutar gradskih zidina bilo uopće moguće slaviti euharistiju bez njega. O tome vidi: A. Chavasse, *Le fermentum instrument d'unité dans la liturgie de la ville de Rome (V^e-VIII^e siècle)*, u: *Ecclesia Orans*, 13 /1996, str. 432-438.; J. Baldovin, *The fermentum at Rome in the Fifth Century: a consideration*, u: *Worship*, 79, 1/2005., str. 38-53.

Ovdje ćemo stati s ovom našom kratkom analizom teoloških i pastoralno-institucionalnih inovacija koje je nova politička, demografska a dijelom i kulturna geografija IV. i V. stoljeća izazvala u Crkvi.³⁸ Iz dosad izloženog nameću se dva temeljna zaključka mjerodavna za aktualno promišljanje suodnosa euharistije i crkvenog zajedništva.

Prvo: biblijski i patristički izvori upućuju na to da su prve kršćanske generacije doživljavale i shvaćale euharistiju kao temeljni izvor jedinstva Crkve. Euharistija, međutim, ne određuje za njih samo bitak Crkve, odnosno jedinstvo kršćana s Kristom i njihovo međusobno zajedništvo, nego i način njihova bivanja u svijetu, njihove odnose sa svim drugima ljudima. Kršćanska egzistencija bila je doživljena u biti kao život darivanja, služenja, trajnog pregnuća i težnje prema proširenju i produbljenu kristovski utemeljenog zajedništva.

Drugo: u odlučujućim društvenim i kulturnim previranjima kao što su bili događaji IV. i V. stoljeća crkvena je zajednica produbljivala svoje shvaćanje euharistije a time i svećeništva te je sukladno tome često znala hrabro povlačiti teološki i pastoralno dalekosežne poteze, koji su sa sobom povlačili i značajne institucionalno-organizacijske prilagodbe.

I u daljnjoj povijesti Crkve teologija i praksa euharistije također nose na sebi tragove odgovora crkvene zajednice na sve značajnije društvene, kulturne, a posebice religijske promjene. Dovoljno je tako spomenuti vrijeme Reformacije i odgovor katoličke zajednice na reformatorsko udaljavanje od tradicionalnog poimanja euharistije i njezine povezanosti uz ministerijalno svećeništvo. Teologija i praksa euharistije tih desetljeća oblikuju svoj odgovor usredotočujući svoju pozornost na "žrtveni karakter euharistije" i na "realnu prisutnost", dok ostali vidovi euharistijskog događanja bivaju puno manje naglašeni. Tridentinski sabor daje svoj prinos vežući svećenički identitet u prvom redu uz euharistiju. Stoga će nešto kasnije na tragu protureformacije, veoma utjecajna

³⁸ Jasno, kada je riječ o shvaćanju ministerijalnog svećenika, teološka meditacija nastavila je svoj hod, naglašavajući važnost prezbitera. Od sada se izraz svećenik najčešće primjenjuje upravo na prezbitera. Skolastički teolozi drugog milenija grade svoju teologiju crkvene službe (reda) polazeći od prezbitera, a ne od biskupske službe koja u to doba i nije imenovana među više redove. Ovi potonji bili su poistovječeni s klasičnom trijadom: svećenik, đakon, subđakon. Stoga i ne čudi što je LG podosta teološkog napora i prostora (18-27) potrošila kako bi teološki ponovno postavila biskupstvo kao polazište shvaćanja ministerijalnoga svećeništva.

Francuska škola duhovnosti (XVI. i XVII. st.) u svećeniku vidjeti bitno čovjeka euharistije, a manje čovjeka Riječi. U euharistiji se u prvom redu vidi intimno, mistično sjedinjenje duše, svećenikove, odnosno vjernikove, s Kristom, koje polučuje osobno posvećenje. Zajedničarski vid euharistije, ali i općenito apostolski vidovi svećenika ipak su u drugom planu. Trebalo je čekati XX. stoljeće s njegovim izazovima pa da crkvena zajednica, vraćajući se biblijskim i otačkim izvorima, boljem poznavanju kako povijesti teologije i prakse euharistije tako i povijesti crkvenih službi, uravnoteži određene jednostranosti protureformatorske i barokne teološke paradigme.³⁹

Najbolje o tom aktualnom razvoju svjedoči saborska veoma izdašna uporaba kategorije “zajedništvo”, “zajednica”. Ta kategorija rabi se u trinitarnoj teologiji, gdje *communio* postaje novim imenom za tradicionalno “jedinstvo”, u ekleziologiji, koja Crkvu tumači kao odraz trinitarnoga jedinstva u zajedništvu, te u teologiji euharistije. I tako nakon nekoliko stoljeća prakticiranja relativne suzdržanosti kod uporabe kategorije *communio* u govoru o Crkvi, danas zajedništvo ponovno zauzima privilegirano mjesto kod opisivanja Trojstva i Crkve, a time i euharistije.⁴⁰

Činjenica pak da u aktualnoj ekleziološkoj diskusiji (uključujući na poseban način onu ekumenski motiviranu i usmjerenu) ideja zajedništva tvori središte same rasprave ima se zahvaliti u prvom redu saborskom utjecaju, iako sam izraz *communio* u saborskim dokumentima nije jednoznačan.⁴¹ Usto treba nadodati da privilegirana uporaba zajedničarske terminologije u aktualnom govoru o Crkvi i euharistiji upućuje i na aktualne promjene društvene i kulturne situacije s kojima, po svemu sudeći, kategorija zajedništva veoma dobro komunicira.

³⁹ N. Lemaitre, *L' prêtre mis a part: Ou le triomphe d'une idéologie sacerdotale au XVI(e) siècle*, u: *Revue d' histoire de l'Eglise de France*, vol. 86, n. 215 (1999), str. 275-279. Pouzdana je još uvijek i nešto starija studija o Francuskoj školi duhovnosti i njezinom viđenju odnosa svećenik-euharistija: L. Cognet, *Spiritualità Moderna. Scuola Francese 1500-1650*, Dehoniane, Bologna, 1974., str. 176-238.

⁴⁰ G. Canobbio, *La Trinità e la Chiesa*, u: O. F. Piazza (a cura), na. dj., str. 59-60.

⁴¹ O mogućnosti različitih tumačenja tog izraza u saborskim tekstovima vidi: G. Canobbio, *nav. dj.*, str. 60-61.

4. PROMICANJE EUHARISTIJSKOG ZAJEDNIŠTVA DANAS

Današnja civilizacijska situacija – gotovo je svejedno zvali je postmodernom ili dovršenom modernom – ni u čemu ne zaostaje kada je riječ o dubini promjene kulturne paradigme za promjenama u društvu i njegovoj duhovnoj potki kasnoga Rimskog Imperija. Tadašnje promjene dovele su do izlaska Crkve iz stanja jedne od mnogobrojnih religijskih opcija i skupina multireligijskoga Rimskog Carstva i do uspješna pretvaranja u većinsku državnu religiju. Čuli smo ponešto o odgovoru crkvene zajednice kojim se u novim okolnostima uspijevalo očuvati jedinstvo Crkve. Aktualni duhovni trendovi također zahtijevaju od Crkve produbljenju meditaciju o euharistiji. I danas je kao i prije puno stoljeća i nekoliko puta u povijesti Crkve temeljno pitanje, kako shvaćati euharistiju, kako je integrirati u svakodnevni život, da bi ona i danas mogla biti izvorišni događaj iz kojeg uvijek nanovo izvire iskustvo crkvenog zajedništva, a time i Crkva kao dohvatljiva zajednica, i to prema onoj dobro poznatoj maksimi “euharistija tvori Crkvu, a Crkva tvori euharistiju”.⁴²

4.1. *Odlike aktualnoga civilizacijskog trenutka*

U stoljećima o kojima smo govorili crkvena zajednica je rasla, prelijevala se iz grada na selo, dobivala na kulturnom, društvenom, političkom značenju. Danas u većem dijelu bivšega kršćanskog svijeta na djelu je obrnuti trend. Kršćanstvo postaje ponovno gradskom religijom, i to ne samo što ljudi odlaze iz sela u gradove nego još više zbog toga što ljudi na selim postaju sve više i više dionicima gradskog stila življenja i mišljenja. Događa se rastuće prožimanje seoskih sredina urbanim mentalitetom. Ubrzano se urušava poljoprivredna civilizacija sa svojim vrijednosnim senzibilitetom i stabilnim, monolitnim stilom življenja, a time i tradicionalna “župna civilizacija”.⁴³ Mehanizmi globalizacije ubrzano i lako uočljivo homogeniziraju temeljne vrijednosne obrasce i ujednačavaju senzibilitete ljudi različitih sredina.

⁴² O značenju i opravdanosti te maksime vidi: W. Beinert, *Eucharistie wirkt Kirche – Kirche wirkt Eucharistie*, SdZ, 10/1997., str. 665-677.

⁴³ Izraz “župna civilizacija” dolazi iz francuske sociološke škole. Njime se izražava uvjerenje kako evolucija suvremenog društva čini da nekadašnji “totalizirajući /sveodređujući/ sustav župe” postaje tek jedan od elemenata društvenog

Htijući tek veoma sažeto skicirati fenomenologiju tipa čovjeka koji pred našim očima sve očitije izrasta iz tih procesa, moglo bi se navesti sljedeće temeljne odrednice. Život današnjih ljudi na Zapadu, ali i na mnogim drugim geografskim širinama karakterizira nestajanje velikog broja dosadašnjih oblika društvenih umrežanosti, ovisnosti i komunikacije. Oblikuje se individualizirani način življenja koji za većinu postaje jedan od veoma poželjnih ciljeva na njihovoj vrijednosnoj skali. S individualizacijom života kroči radikalna redefinicija, a dijelom i potpuni raspad tradicionalne percepcije autoriteta, obiteljskoga, političkoga, crkvenoga. Individualizam kao "vrhovna forma življenja"⁴⁴ nosi u svojem psihološkom genomu usredotočenost na vlastite trenutačne ili dugoročne potrebe, planove, na vlastite uspjehe, jednom riječju na vlastitu dobrobit. Sve to uzrokuje veliki porast konkurencije među ljudima, jačanje "mimetičkog rivalstva" (R. Girard) i opadanje solidarnosti među generacijama koja je tisućljećima bila jedna od bitnih pretpostavki funkcioniranja ljudskog suživota na različitim razinama.

U izgradnji osobnog identiteta sve manje prostora biva dano automatizmu nasljeđivanja tradicija, svjetonazora i pripadnosti, a sve više se identiteti i pripadnosti grade i oblikuju sukladno individualnim sklonostima i preferencijama, crpeći elemente na sve umreženijem globalnom tržištu materijalnih, ali i idejnih pa i svjetonazorskih ponuda. Zatvoreni monolitni svjetovi od jučer su više ili manje prošarani pukotinama pluralizacije. Štoviše "razlika" i "različitost" postaju sve više zaštitnim znakovima aktualne kulture suživota. Ta kultura teži nadilaženju puke tolerancije prava na različitost u ime aktivnog poštivanja svih onih razlika koje ne ugrožavaju temeljne osnove suživota.⁴⁵ Tako npr. u suvremenosti prevladava zazor od svih onih pokreta, idejnih strategija, religija

života. Tu novu situaciju vrlo je dobro ilustrirala poznata sociologinja religije D. Hervieu Léger na primjeru dvaju vjernih tipova: "praktičnog vjernika" i "hodočasnika". Dok se ovaj prvi tradicionalno poistovjećivao cijelog života sažupom, ovaj drugi, koji nosi odlike "braćenika", interpretira svoju vjeru oscilirajući između trenutaka snažne identifikacije i trenutaka religioznog opuštanja kada – bez velikih motivacija – religijska veza postaje skoro odsutna, teško uhvatljiva: D. Hervieu Léger, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Flammarion, Paris, 1999.

⁴⁴ Dobru analizu aktualnog individualizma nudi L. M. Saffiotti, *Ministri e ministero nella chiesa. Rischiare la parola*, Il Regno, 14/2005., str. 492.

⁴⁵ Ilustrativna je za to izjava glasnogovornika Svete Stolice p. Lombardia, koji je, sažimajući ono što je Benedikt XVI. stvarno mislio reći o islamu u svojem govoru na Sveučilištu u Regensburgu prigodom posjeta Bavarskoj početkom

koje više ili manje prikriveno žele vladati drugima, namećući im često i uz pomoć suptilne humanističke ili navodno znanstveno-objektivne retorike svoje idejne i materijalne interese.⁴⁶

Kada se svemu tome nadoda demokratski mentalitet i demokratska praksa koja među svoje osnovne pretpostavke ubraja i određeno relativiziranje vlastitih svjetonazorskih i uopće vrijednosnih stavova, čini nam se da je znatan dio fenomenološke skice prevladavajućeg mentaliteta suvremenog čovjeka i njegovih životnih stilova priveden kraju. Nedvojbeno, moglo bi se još dosta reći o raširenoj skepsi glede velikih projekata smisla kao i o kapilarnoj prisutnosti duhovnosti New Agea itd.⁴⁷ Očito da je riječ o jednoj tek fragmentarnoj skici, ali koja nam se čini ipak dovoljno informiranom da posluži kao nužno polazište za jedno barem donekle primjereno razmišljanje o euharistiji danas. Ona u svakom slučaju dosta dobro potvrđuje govor o civilizacijskoj prekretnici kojoj smo svjedocima. Crkva i njezin pastoral danas se susreću s čovjekom koji živi u takvom vremenu, a ne s čovjekom nekih drugih vremena. To je banalna tvrdnja, ali nju se često previđa! Jer i kršćani su danas u većoj ili manjoj, ali svakako u rastućoj mjeri dionici nove senzibilnosti i nove kulture življenja. Pa kad je riječ o euharistiji, i o njoj treba razmišljati tako da ona i danas, kao već više puta do sada, bude ono što je uvijek bila tj. da i danas bude i ostane izvorištem crkvenog jedinstva, odnosno zajedništva.

rujna 2006. rekao da "Crkva poštuje islam ali ne i jihad". Dakle, Crkva ne samo podnosi islam već ga poštuje u svim onim njegovim vrijednostima koje se ne suprotstavljaju kulturi mirnog suživota.

⁴⁶ O nosivim odrednicama reprodukcije i stila življenja postmoderne, a posebice o osjetljivosti suvremenog čovjeka na sve manifestacije onog što njemačka sociologija zove "Herrschaftsdenken" vidi: J. Juhant, *Globalisierung, Kirche und postmoderner Mensch*, Lit, Münster, 2005., str. 107-110.

⁴⁷ Kad je riječ o literaturi koja analizira fenotip i genotip aktualnog društva može se bez pretjerivanja govoriti o moru ispisanih studija, a time i o poteškoćama snalaženja u svemu tome. Predlažemo jedan uspješni 'soft' prikaz te tematike: F. M. Diez, *New Age e fede cristiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1998., str. 29-55. Naša zapažanja o karakteristikama suvremenog življenja dosta duguju i klasiku M. Castellsu i njegovoj knjizi *Moć Identiteta*: M. Castells, *Moć Identiteta*, Golden marketing, Zagreb, 2002.

4.2. *Proegzistencija kao ključ za razumijevanje Isusova poslanja, ali i euharistijskog događanja*

Postavlja se stoga pitanje kako danas govoriti o euharistiji da ona sačuva svu svoju imanentnu crkvenotvornu aktualnost? Očito je da odgovor na to pitanje smjera stvoriti mistagoške preduvjete za jedno današnjem čovjeku-vjerniku primjereno iskustvo i praksu euharistijskog zajedništva. Na tome u ovom trenutku diljem katoličkog svijeta rade mnogi katolički teolozi i pastoralni djelatnici. Ali evo tek nekoliko teoloških naznaka ili prijedloga koji mogu, vjerujemo, biti od koristi kod oblikovanja iscrpnijeg odgovora na pitanje o jednom teološki i katehetski primjerenom govoru o euharistiji.

Na razini teološkoga i katehetskoga govora o euharistiji kao i u samoj euharistijskoj praksi čini nam se da bi na posebit način trebalo inzistirati na momentu *proegzistencije* (biti za druge) kao temeljnoj i sveprožimljućoj potki cjelokupnog euharistijskog događanja. Naime, duhovni smisao Kristova događaja sa svim njegovim sastavnicama (utjelovljenje, riječi, geste, pashalno otjastvo) krije se u Isusovoj proegzistenciji, u egzistenciji za Oca i ljude, u služenju Bogu i drugima. Isusov radikalni egzistencijalni angažman za druge sažet je u dobro nam poznatoj kratkoj biblijskoj formuli koja predstavlja neku vrst sinteze svih vidova otkupiteljskog događanja. Riječ je o formuli "za nas" (1 Kor 15,3; 2 Kor 5,14; Gal 1,4; 2,20; Rim 5,6; 8,32; 14,15). Inače ta se formula nalazi u svim slojevima Novog zavjeta te se za nju može reći da predstavlja izraz najstarije nama dostupne kršćanske tradicije.⁴⁸

Iako postoje različite varijante te formule (za nas, za sve, za grijeh, za bližnjeg, za mene), svima njima u korijenu leži uvjerenje da je ono "za nas" unutrašnja os svih soterioloških iskaza vezanih uz događaj Isusa Krista. Ta formula sadrži u sebi središnji motiv predpashalne povijesti. Međutim, bilo bi potpuno reduktivno Isusovu proegzistenciju, pa i onu predpashalnu, shvatiti samo antropološki, takoreći "odozdo", u smislu socijalno motivirane solidarnosti. Jer njegov totalni angažman ne događa se samo pred Bogom nego i za Boga, u njegovo ime, te stoga i za sve ljude. Predpashalno radikalno angažiranje za siromahe i grješnike anticipacija je onog što se u završnici njegova života ima

⁴⁸ F. Hahn, *Theologie des Neuen Testaments*, Bd. II, Mohr Siebeck, Tübingen, 2001., str. 629.

dogoditi “za nas”, “za sve” u događajima pashe. Stoga možemo reći, kao što je to neumorno naglašavao bibličar H. Schürmann, da je čitava Isusova egzistencija u svojoj biti proegzistencija duboko ukorijenjena u volju Očevu i iskustvo vlastitog poslanja.⁴⁹ Bez tog ukorjenjenja Isusova egzistencija življena na način radikalnog predanja ne bi bila shvatljiva! Jer u konačnici osobna ontologija i životna povijest Isusa Krista uprisutnjuju i obznanjaju Božji bezuvjetni interes za čovjeka. Stoga Isus nije tek jedno odveć jedinstveno unutarpovijesno očitovanje Božje ljubavi prema svakom čovjeku. Ali pokušajmo to ukratko konkretizirati!

Govoriti o proegzistenciji znači nužno govoriti o spasenjskom značenju i strukturi Kristova događaja koji u Pismima i teologiji biva opisan kao otkupljenje. O našem shvaćanju otkupljenja ovisi dobrim dijelom i naše shvaćanje značenja Isusova života za druge. Ali budući da u Bibliji kao i u čitavoj povijesti vjere pa i teologije sam pojam otkupljenja (spasenja) nije ipak jednoznačno određen, već su se u njegovu tumačenju rabili i još uvijek se rabe različiti teološki modeli,⁵⁰ i nama se time nameće nužnost da barem na način skice obznanimo nosive elemente modela koji tvori interpretacijsku pozadinu našeg shvaćanja Isusove proegzistencije.

Imajući u vidu jedinstvo stvaranja i spasenja kao i implikacije današnje evolutivne paradigme u teologiji, ne čini nam se ni nužnim ni prikladnim vezivati značenje otkupljenja isključivo uz grijeh i grješnost ljudsku. Jer čovjek je, kao po sebi biće slobode te stoga situiran unutar povijesti slobode, na razini svoje ontologije i prakse oduvijek usmjeren prema konačnom ispunjenju, koje on sam sebi apsolutno ne može dati. To se ispunjenje može dogoditi jedino ako se Bog stvoritelj slobodno iz ljubavi, milosno objavi i samodaruje

⁴⁹ H. Schürmann je prvi u egzegezu unio pojam “proegzistencija” i uz pomoć te kategorije povezo predpashalnog Isusa, njegov navještaj i praksu Kraljevstva Božjega s poslijepashalnim Isusom. O njegovu shvaćanju Isusove proegzistencije u sažetu obliku vidi: C. Langner, *Pro-Existenz Jesu. Das Jesus-Bild Heinz Schürmanns. Glaubenszeugnis der exegetischen Reflexion und Ausdruck seiner Jesus-Beziehung*, Lit, Münster-Hamburg-London, 2003., str. 329s.

⁵⁰ G. O’ Collins govori o “bogatoj različitosti govora i slika”, odnosno o “bogatoj različitosti načina razmišljanja o spasenju” koju rabe Biblija, liturگیjski tekstovi i čitavo kršćansko naslijeđe kako bi izrazili “spasenje ili ono što ima isto značenje”. Ovaj autor inače prikazuje tri za njega najzanimljivija načina govora o spasenjskom značenju Kristova događaja (ispunjenje ljudske potrebe za pripadanjem i odnosom, pobjeda nad zlom i smrću, uspostava novog odnosa saveza Boga i ljudi po križu): G. O’ Collins, *Incarnazione*, Queriniana, Brescia, 2004., str. 141-145.

čovjeku, pozivajući ga i osposobljavajući ga za život univerzalnoga zajedništva Kraljevstva. Istom u prihvaćenoj zajednici ljubavi s Bogom čovjek, a u konačnici i sam svemir postižu svoj definitivni identitet, a to je cilj kako prvog stvaranja tako i same milosne objave u povijesti. Ali budući da su konkretni svijet ljudi i ljudska povijest natopljeni grijesima, patnjom i smrću, očito je da su se proces čovjekova ispunjenja, osobnog i zajedničarskog, te sama milosna Božja objava morale dogoditi i očitovati kao otkupljenje tj. kao dramatični, ali na kraju i kao pobjednički sukob, sa svim negativnim vidovima ljudskog koji su se opirali ili se još uvijek opiru ozdravljenju i definitivnoj spasenjskoj metamorfozi ljudskih bića i njihove prakse. Odlučujući pak vrhunac tog oslobađajućeg, otkupiteljskog Božjeg djelovanja u povijesti ljudskoj tvori događaj Isusa krista u čijem središtu stoji upravo Isusova proegzistencija.

Naše shvaćanje otkupljenja, tj. spasenjskog značenja Kristova događaja, koje bi trebalo još potanje razložiti, nadahnuto je preokupacijom mnogih suvremenih teologa da se otkloni dojam anzelmovske provenijencije da je Isus svojim djelovanjem, svojom mukom i smrću na križu uspio umilostiviti grijehom uvrijeđenoga i smrtno naljućenog Boga. Ali isto tako ovakvim promišljanjem otkupljenja želi se naglasiti da Božje spasenjsko djelovanje u Kristu nije motivirano, kao što misli dio teologije na tragu Augustinove pa i klasične reformatorske interpretacije Pisma, u prvom redu potrebom prevladavanja grijehom uzrokovanog beizlazja ljudske situacije. Naprotiv, razlog za Božje djelovanje u Kristu je u njemu samome, u njegovoj odluci da stvori svijet i ljude u njemu i da taj svijet u jednom dramatičnom povijesnom procesu – koji karakteriziraju stalni antagonizmi grješnih, dezintegrativnih raskida i regresija, na jednoj, te Duhom uzrokovani komunikativni napretci prema jedinstvu, pravdi i miru na drugoj strani – dovede do punine njegova savršenstva u eshatološkom zajedništvu s Trojedinim. Jednom riječju, Bog je od početka htio da se u Isusu Kristu postupno dogodi “trinitarizacija” svega stvorenog.⁵¹

Pokušavajući pak pobliže orisati u svjetlu gore skiciranog poimanja otkupljenja tijek i temeljnu logiku odvijanja Isusova

⁵¹ Naše razmišljanje o otkupljenju veoma je srodno Rahnerovu gledanju na odnos između stvarnja i povijesne objave u Kristu. O tome vidi izlaganje H. Vorgrimlera na Akademiji Karla Rahnera u Kölnu: H. Vorgrimler, *Theologische Positionen Karl Rahners im Blick auf Hans Urs von Balthasar*, (preuzeto s interneta 10. X. 2006: www.kath.de/akademie/rahner/04_vortraege/inhalt-online/vorgrimler-rahner/). Slično razmišlja i G. Greshake, *Der Dreieine Gott, Eine trinitarische Theologie*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1997., str. 334-335.

života, može se opravdano ustvrditi kako je Isus, rastući u “mudrosti, dobi i milosti” (Lk 2,52.40), postupno postajao svjestan svojeg identiteta, a time i svojeg poslanja. Shvaćao je i shvatio da se u njemu i po njemu događa Kraljevstvo, da u njemu i po njemu Bog želi posvjedočiti i ostvariti definitivno spasenjsko zajedništvo sa svim ljudima, radi kojeg su čovjek i svijet stvoreni. Isus je to svoje poslanje prihvatio i živio radikalnim predanjem Ocu i ljudima, “za Oca i ljude”. Postupno je postajao sve savršenije propustan za Očevu volju i za očitovanje njegove ljubavi prema ljudima. Patnja i smrt na križu predstavljaju maksimalnu radikalizaciju Isusova predanja Ocu i ljudima tako da njegova proegzistencija biva vidljivo uprisutnjenje Božjeg angažmana “za nas”. Otac Nebeski zacijelo nije izravno htio da se dogodi Isusova smrt na križu, a niti je sam Isus želio križ. Bog je htio u Isusu “samo” uprisutniti svoju neizrecivu ljubav među ljude i u ljudima. Isus je htio “samo” do krajnjih granica dosljedno posvjedočiti tu Očevu ljubav. No, u konkretnim povijesnim okolnostima ponuda Božje bezuvjetne ljubavi ljudima kao i Isusovo jedinstveno i intenzitetom nenadmašivo svjedočenje te ljubavi, ostvareno vlastitim predanjem Ocu i ljudima za ljude, proizvelo je rastuće otpore Isusova neposrednog okoliša. Križ se tako iskazuje kao neminovni rezultat sraza dviju radikalnosti: radikalnosti Isusova života za Oca i ljude, s jedne, te ljudske individualne i skupne radikalne nesprenosti odgovoriti na Isusovo dvostruko predanje Bogu i drugima.

Isusov spasotvorni otklon (decentriranje) od vlastitog “ja” bio je tako usmjeren na omogućavanje otklona od kruženja oko kolektivnoga i individualnog “ega”, s njegovim egzistencijalnim strahovima, tjeskobama, ali i iluzornim projekcijama o vlastitoj samodostatnosti i samoutemeljenosti. Svjedočeći svojom proegzistencijom Božji interes za svakog pojedinca, Isus smjera uspostavi umrežavanje svih egzistencija, koje bi svoju potpunost imalo postići tek na kraju, u eshatonu. Prema tome, proces umrežavanja Trojedinog s ljudskim životima te umrežavanje samih ljudskih egzistencija međusobno izvire iz Isusova dvostrukog predanja. Uostalom, srž eshatološkog lika Kraljevstva i nije drugo doli jedan teško shvatljivi potpuno umrežani način egzistiranja Boga sa svekolikim njegovim stvorenjem koji je od Boga darovano ostvarenje relacijske biti svega postojećeg, ponajprije ljudi. Isusovo dvostruko predanje tvori tako onaj milosni prostor i potisak zahvaljujući kojem umrežanje života Boga i ljudi raste i sazrijeva.

Posljednja večera je, znamo, proročka anticipacija Pashalnog otajstva. Samo Pashalno otajstvo predstavlja sažetak, utok i vrhunac svih Isusovih nastojanja da na razini svoje osobne svijesti, riječi i djela postane što propusniji za Božju bezgraničnu ljubav prema čovjeku. Zahvaljujući uskrsnuću i darivanju Duha, Posljednja večera postala je arhetipskom gestom, odnosno arhetipskom naracijom, koja euharistijsku anamnezu ispunja stvarnom nazočnošću Uskrslog Isusa, sa svim njegovim vitalnim dinamikama koje su strukturirale njegovu život dvostrukog predanja, a posebice vrhovnu gestu predanja koja se je dogodila u trenucima muke i križa. Tako je raspeti Isus (Isusova žrtva na križu) u euharistijskoj anamnezi prisutan po unazočenju osobne dinamike radikalnog predanja Bogu i ljudima koja od trenutka muke određuje zauvijek Isusov posrednički bitak i logiku njegova posredničkog načina egzistiranja u eshatološkom Kraljevstvu.⁵² Po Duhu Uskrslog Isusovo dvostruko predanje u svojoj vrhovnoj formi ostvarenoj u mucu i križu postaje dostupno svima koji slave euharistiju.

Zbog svega toga je sasvim razložito reći da ono Isusovo ὑπέρ (za vas, za mnoge) (Lk 22,19; Mk 14,24) tvori jednu od temeljnih dimenzija euharistijske drame. Euharistija vjerniku omogućuje susret s osobom Isusovom, ali i s njegovom proegzistentnom životnom dinamikom. Jer u konačnici sve je u kršćanstvu određeno tom eliptičnom dvocentričnom strukturom Isusova događaja: Isusova osoba i njegova proegzistencija, čiji je vrhunac predanje u mucu i križu. Ta dvocentričnost određuje put k spasenju, ali isto tako tvori temelj crkvenog zajedništva.

Važno je pritom podsjetiti se da Ivanovo evanđelje umjesto riječi ustanovljenja euharistije donosi izvještaj o pranju nogu. Ta Isusova gesta, ostavljajući po strani egzegetske dvojbe glede pojedinosti njegova razgovora s Petrom, tumači smisao cjelokupnoga Isusovog života pa i njegove smrti.⁵³ Ona baca svjetlo na Posljednju večeru, a time i na smisao same euharistije. Pranjem nogu Isus zapravo očituje simbolički, gestualno svoj život kao život "za druge".

⁵² Posrednička uloga Krista Uskrslog i njegove preobražene ljudskosti u eshatološkom zajedništvu ljudi s Bogom određena je i činjenicom da je Isusovo radikalno dvostruko predanje uskrsnućem postalo definitivnom odrednicom Uskrsloga. O tome vidi: J. Alfaro, *Cristo glorioso, rivelatore del Padre*, u: Isti, *Cristologia e Antropologia*, Cittadella editrice, Assisi, 1973., str. 156-204.

⁵³ J. Gnilka, *Teologija Novog zavjeta*, Herder-Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1999., str.256s.

Prihvaćajući svoje poslanje da bude prostor očitovanja i ostvarenja Božje ljubavi u svijetu, on ipso facto prihvaća i život služenja cjelovitoj dobrobiti ljudi. Euharistija je prema tome usmjerena na omogućavanje iskustva udioništva u Isusovu predanju Ocu, ali i u njegovom biti za ljude. Rečeno pavlovskim riječima (Rim 8,29), vjernicima je u euharistiji dana mogućnost suobličenja s Isusom i njegovim dvostrukim predanjem, koje dovodi do vertikalnoga i horizontalnog zajedništva.⁵⁴ Pa i sam govor o stvarnoj prisutnosti Isusova tijela i krvi, o liturgijskom prisuću otkupiteljske žrtve, odnosno o žrtvenom karakteru euharistijskog slavlja, o anamnetičkoj gozbi u konačnici teži posredovanju kako susreta s Uskrslim tako i posredovanju Isusove proegzistentne životne dinamike koja bi imala određivati iskustvo i praksu vjernika danas. Treba, naime, uvijek imati u vidu da Isusovo "tijelo i krv" ponazočeni u euharistijskom zbivanju označavaju cjelovitog Isusa, njegov uskrslu način egzistiranja, ali i njegovu jedinstvenu i bezuvjetnu zauzetost kojom je ljudima posvjedočio i uprisutnio univerzalnu Božju spasenjsku volju i ljubav.

Čini mi se da bi, kako već rekosmo, danas u navještajnoj i etičkoj praksi trebalo inzistirati upravo na toj dinamičnoj proegzistentnoj dimenziji euharistijskog slavlja, na euharistiji kao jednom od privilegiranih unutarpovijesnih oblika događanja Kraljevstva po kojem Kristova proegzistentnost postaje našim načinom življenja i mišljenja. Kad kažemo našim, mislimo na zajedničku vjerničku praksu Kraljevstva. Naime, Crkva nije cilj samoj sebi, već je ona trajno sazivana da bi kao bogomdani, privilegirani prostor izričite sakramentalne memorije i prakse Kristova događaja bila u službi Kraljevstva Božjeg koje raste i sazrijeva ovisno o našem, kršćanskom, ali u konačnici i općeljudskom, milosno omogućenom suobličenju kristovskim vrijednostima.⁵⁵ To pak suobličenje događa se u prvom redu usvajajući Isusov apsolutni

⁵⁴ O Pavlovu videnju stvaranja zajedništva-zajednice "u Kristu" vidi: J. Gnilka, *nav. dj.*, str. 77-80.

⁵⁵ Već je G. Söhngen tridesetih godina XX. stoljeća u kontroverziji oko "Mysterientheologie" s O. Caselom i drugima snažno ukazivao na to kako su sakramenti, posebice euharistija, događaji "preobrazbe", "suobličenja" u kojima se sakramentalna milost ne događa "statički, reificirano" (*dinghaft*) već u trajnoj i imanentnoj svezi s duhovnim značenjem sakramentalnog znaka. Ovaj potonji označava dinamičko-pneumatsku narav milosti prema onoj teološkoj maksimi koja glasi: "sakramenti proizvode ono što označavaju a proizvode ono što označavaju ukoliko označavaju ono što proizvode": G. Söhngen, *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium*, Bonn, ²1940, str. 18.

interes i brižnost za druge, za svakog pojedinog čovjeka. I to je ono iz čega se u konačnici rađa zajedništvo. Naime, svagdje gdje se događa milost, koja je uvijek kristovski određena, događa se zajedništvo. Jer milost je uvijek više ili manje radikalno događanje preobrazbe stvorenog sukladno temeljnoj logici Kraljevstva koja se u Kristovu životu i svjedočenju očitovala kao rast "zajedništva i komunikacije", kao sve dublje posvješćenje naše sveljudske pozvanosti na definitivno egzistencijalno umrežanje naših osobnih potencijala u Bogu.

Stoga je zacijelo bila kriva u prošlosti često prisutna predodžba o sakramentima kao "milosnim sredstvima" koja pojedinac prima kao nadnaravni lijek kako bi uz pomoć sakramenta zadobio svoje privatno vječno zdravlje. Zaboravljalo se da je bit kršćanske Crkve upravo otajstvo "sjedinenja", nadilaženje iluzorne čovjekove samopercepcije, uvjetovane istočnim grijehom, o sebi, svojoj individualnosti kao zatvorenom sustavu koji poput crne rupe konzumira druge, promatra druge u funkciji samog sebe i svojih potreba. Uostalom, i sam dobro nam poznati pojam Crkve kao sakramenta, na kojem inzistira Sabor, a poslijesaborska teologija to detaljno razrađuje, ukazuje upravo na tu imanentnu dinamiku ljudskog traganja, ali i čitave povijesti spasenja, koja i nije drugo doli povijest mukotrpnog rađanja eshatološkog zajedništva, odnosno prožimanje svekolikog stvorenja dinamikama trojstvenog zajedništva. Crkva prema tome nije tek društveno institucionalizirana vjera. Ona je u prvom redu zajednica koja kroz navještaj, svoju etičku i bogoštovnu praksu nastoji egzemplarno svjedočiti i uprisutnjavati u svijetu Isusovu spasenjsku proegzistentnost. Sakramentalni znak euharistije označava upravo svojom imanentnom znakovitošću i gestualnošću darivanja samu narav kristovske milosti, koja se tako očituje u svojoj biti kao *milost proegzistencije*, a ne kao milost suobličenja s patnjama Kristovim kao takvima, kao što se to često čuje u govoru o euharistiji ali općenito i u govoru o ulozi patnje u kršćanskom životu. Pukim navođenjem Pavlova teksta Kol 1,24 bez dodatne refleksije lako je otkliznuti u pozitivno vrednovanje patnji kao takvih, bilo da je riječ o Kristovim patnjama ili o onim koje se događaju ljudima.⁵⁶ Međutim, u Isusovu životu

⁵⁶ Čini nam se da je takvo otkliznuće prisutno u razmišljanju kardinala J. Ratzingera koji u tekstu duhovnih vježbi održanih Ivanu Pavlu II. govori, pozivajući se na Kol 1,24, o tome kako sudjelovanje na euharistiji zahtijeva od vjernika „liturgiju života“ tj. sudjelovanje na mucu Sluge Božjega. Pritom kardinal tumači to sudjelovanje tvrdeći kako naše patnje postaju "žrtvom"

patnje su tek slobodno prihvaćena posljedica radikalne dvojake proegzistentnosti, a nikako vrijednost po sebi. Isto vrijedi i za vjernika kojemu u euharistiji biva darovana milost suočivanja s Isusovom proegzistentnošću, a time i sposobnost suočavanja s patnjama koje su plod nutarnjih i vanjskih otpora pruženih dosljednom vjerničkom proegzistentnom načinu življenja. S tim u svezi čak bi se moglo reći da se žrtveni karakter euharistije očituje ukoliko ona realno uprisutnjuje radikalnost Isusova predanja koje snagom Duha preoblikuje vjerničku egzistenciju u proegzistenciju. Sudjelovanjem na njoj ljudima biva vraćeno narušeno iskustvo zajedništva s Bogom, a time i s drugima. Ljudi bivaju oslobođeni svoje osobnim i strukturalnim grijesima uvjetovane osamljenosti i ucijepljeni u rastom i sazrijevanjem zahvaćeno eklezijalno, ali i sveopće komunikacijsko jedinstvo Božjeg Kraljevstva.⁵⁷

4.3. Euharistijska kultura proegzistencije kao odgovor na današnje izazove

Ovo su zacijelo ideje koje, utkane u katehetsku, homiletsku, bogoštovnu pa i svakodnevnu praksu, mogu učiniti euharistiju spoznajno pristupačnijom i egzistencijalno zanimljivijom ljudima našega povijesnog i civilizacijskog trenutka čiji smo psihoprofil ukratko orisali. Jer ne bi trebalo zaboravljati, kao što se to poradi "civilizacijske neistovremenosti" mnogih odgovornih u Crkvi, motivirane ideološkim interesima i kulturnim deficitima, ne baš rijetko događa, da se kršćanska zajednica danas ubrzano gradi iz

ukoliko upotpunjavaju patnje Kristove koje nedostaju. Istom u zajedništvu ljudskih patnji s Kristom se, po njemu, konkretizira sakramentalno zajedništvo. Stalno je tu riječ o patnjama a da se ne govori o kojim patnjama. Međutim, po našem mišljenju, samo one patnje su "žrtva" koje su neželjena ali ipak prihvaćena posljedica kršćanskog biti za Drugoga i druge. Naime, u ljudskom životu ima jedan dio patnje koji jednostavno nije lako osmisliti. One ostaju obavijene tajnom. O tome vidi: *Il Cammino Pasquale*, Ancora, Milano, 1985., str. 106-107.

⁵⁷ J. Ratzinger u svojoj opravdanoj polemici s privatističkim shvaćanjem milosti, a time i sakramenata naglašava kako je kršćanska Crkva po svojoj biti "otajstvo sjedinjenja". Prema tome i sakramenti su u funkciji stvaranja spasenjskog zajedništva. Oni uprisutnjuju događaj otkupljenja koji i nije drugo doli "sastavljanje (grijesima, m. pr.) razbijene slike Božje, sjedinjenje čovječanstva po jednom i u jednom, koji stoji za sve nas i u kojemu – prema jednoj riječi svetog Pavla (Gal 3,28) – svi trebamo postati jedan jedini: Isus Krist", J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, str. 51-52.

sve brojnijega postmodernog naraštaja. Katehetska, meditativna i prakseološka koncentracija na proegzistentnu dimenziju euharistije kadra je uspostaviti komunikaciju s nekim od središnjih odrednica individualne i društvene psihologije suvremenog čovjeka. Tu mislim u prvom redu na njegovu nesklonost autoritetu, feudalno-patrijarhalnim i paternalističkim obrascima ponašanja, na njegov zazor od nametljivog načina dociranja odozgo, na težnju da se bude prepoznat, priznat i prihvaćen u svojoj posebnosti i različitosti, na nerazumijevanje metafizičke terminologije uz pomoć koje je iskazana središnja nakana katoličke dogme o euharistiji te na privilegiranje egzistencijalne i psihološke terminologije kod iskazivanja vlastitih duhovnih potreba i sklonosti. Tu je još i danas veoma prisutno snažno traganje za uočljivim i neposredno učinkovitim blagodatima vlastite religiozne prakse (zdravlje, zadovoljenje potrebe za pripadnošću, prihvaćenošću, cjelovita zahvaćenost obredima itd.). Kod onih koji su osjetljivi za newageovska poimanja duhovnosti, u prvi plan stupa potreba za umrežavanjem vlastite svijesti sa svijestima, duhovnim interesima, problemima i temama drugih. I na kraju *last but not least* valja svakako spomenuti i snažnu političku pluralizaciju društva pa i samih katolika, rastuću nelagodu s globaliziranim liberalno-kapitalističkim potiranjem dostojanstva pojedinca i skupina te na sve snažnija emigracijska kretanja koja u dosada kulturno i vjerski monolitnim sredinama dovode do kulturnog šoka i raznovrsnih nesnalaženja izazvanih rastućim suživotom s različitim, a time i gubljenjem društvene očitosti i neupitnosti dosadašnjih vlastitih stilova mišljenja, vjerovanja i življenja.⁵⁸

Osobna i kolektivna interiorizacija euharistije kao realnog događanja Kristove proegzistencije, koja skupinu vjernika postupno pretvara u zajednicu solidarnosti i međusobne brižnosti, bratstva i sestrinstva, zapravo je možda jedini način da Blaga vijest o Kraljevstvu i danas nastavi okupljati Crkvu, Crkvu shvaćenu kao sakrament i sredstvo Kraljevstva koje danomice raste u svojoj specifičnoj povijesno-natpovijesnoj dimenziji koju nastavlja Uskrsli. Samo takvi crkveni ambijenti u kojima je nedvojbeno prepoznatljiva kultura proegzistencije i njezina sposobnost radosnog integriranja ali i uvažavanja razlika i posebnosti mogu mnogim ljudima nadolazeće generacije pružiti duhovni dom.

⁵⁸ O posljedicama urušavanja kulturne i vjerske monolitnosti jednog društva vidi magistralna zapažanja: P. Berger, *L'Imperativo eretico*, Elle Di Ci, Leumann-Torino, 1987., str. 45-49

5. KONKRETNE POSLJEDICE – ZAKLJUČNA RAZMIŠLJANJA

Ali da bi euharistija uistinu mogla biti trajni izvor duhovnosti i prakse međusobno umrežane brižnosti, ona ne bi smjela biti svedena samo na ograničeno vrijeme slavlja, a ni na meditativne trenutke adoracije. Slavlje je istom vrhunac ali ne i cjelina jednog cikličkog "euharistijski motiviranog životnog procesa". Euharistija kao "putnički sakrament" ili "sakrament puta" teži strukturiranju egzistencije putujuće zajednice tako da kvaliteta samog slavlja, njegova djelotvornost, ovisi o tome koliko su u određenoj zajednici dotadašnja euharistijska slavlja uspjela oblikovati praksu proegzistencije, odnosno u kojoj mjeri praksa proegzistencije priprema slavlje kao svoje očitovanje, svoju verifikaciju ali i svoje izvorište.

Kada je o svećeniku riječ, to konkretno među ostalim znači potrebu trajnog posvješćivanja činjenice da je on tek jedan krhki poslužitelj (za sada još uvijek jedino na način cjelovite profesije!) bezuvjetnog Božjeg spasenjskog interesa za svakog čovjeka te sakramentalnim znakom verificirani svjedok, pozvan svjedočiti da je Božjoj apsolutnoj ljubavi svaki čovjek neizmjerljivo važan. Svijest da je on na razini sakramentalne znakovitosti ali i u svojoj konkretnoj praksi suživota pozvan nedvosmisleno očitovati vlastito uvjerenje da Bog "strastveno" brigu brine za svakog čovjeka, kao i svijest da je on sam jedan uistinu vrlo nesavršeni instrument te i takve Božje brižnosti, predstavljaju po sebi neizbježiv imperativ za svećenika da se trajno oslobađa narcisoidnosti leaderskog ophođenja s ljudima, ali i naslijeđenog patrijarhalno-feudalnog shvaćanja i prakticiranja autoriteta.⁵⁹ Jer osobno živjeti euharistijski, tj. "za druge" znači ni više ni manje doli nastojati da

⁵⁹ Kao potvrdu za našu tvrdnju glede uistinu odsudne važnosti neautoritarnog ophođenja svećenika u vjerničkog zajednici, čine nam se od velike interpretacijske pomoći neke od analiza i razmišljanja D. Hervieu Léger. Autorica u svojoj zadnjoj knjizi uvjerljivo pokazuje afirmaciju i unutar vjerničkih zajednica "neke vrsti demokratske očitosti" koja se malo-pomalo, ali nezaustavljivo nameće unutar funkcioniranja župe i drugih religijskih oblika udruživanja. I crkvena zajednica biva sve više prožeta suvremenom kulturom pregovora i dogovora, koja inače određuje sve sfere društvenog života, tako da i život crkvenih zajednica jednostavno ne može biti od toga pošteđen. U vezi s tim demokratizirajućim trendom ona zapaža kako suvremena horizontalna forma "obitelji utemeljene na jednakopravnim odnosima (*la famille relationelle*)", a ne više vertikalno na neupitnom autoritetu starijih, više nije u stanju zadržati funkciju metafore koja je stoljećima na neki način pridonosila legitimiranju općeprihvaćene distribucije autoriteta unutar crkvene zajednice tako što je, po uzoru na obiteljsku strukturu, svakome unutar zajednice bila doznačena

se neizmjernu Božju ljubav prema ljudima, u povijesti objavljenu i uprisutnjenu u Isusovoj proegzistenciji, pokuša uvijek nanovo, ako ne već i sve više, učiniti temeljnom potkom vlastita življenja. Kada se tome još nadoda da je svećenik pozvan promicati proegzistentni stil življenja i kod drugih kao temelj crkvenog zajedništva, tada to očito zahtijeva od njega trud oko sužavanja prostora za bilo kakve vladalačke i manipulatorske emocije, nakane i ponašanja.

Kristova kenotičnost shvaćena kao svjesno samoograničenje potencijala i gratifikacija vlastitog božanskog statusa poradi dobrobiti drugih, i to veoma konkretnih drugih, predstavlja trajno nadahnuće svećeničkog stila djelovanja na promicanju zajedništva. Svako življenje za druge povezano je, po uzoru na Isusova iskustva, s rizikom odbijanja, neuspjeha i neshvaćanja, a time i sa svjesnim prihvaćanjem vlastite ranjivosti. No, bez toga teško je zamisliti uvjerljivo svećeničko promicanje euharistijskog ozračja u zajednici, ali isto tako i zaista djelotvorno slavljenje euharistije.

Jasno, ne samo prezbiter nego cijela zajednica pozvani su težiti k sve intenzivnijem euharistijskom stilu življenja. Stoga bi molitveni, katehetski, homiletski i općenito pastoralni poticaji u određenoj zajednici imali među ostalim težiti i za tim da pokažu svu neučinkovitost onih euharistijskih slavlja koja ne predstavljaju mistično-doživljajni utok ali i milosno-interpretacijsko izvorište svakodnevne proegzistentne euharistijske prakse zajednice. Bez konkretizacije euharistijsko-liturgijskog iskustva, bez nastojanja oko verifikacije njegove autentičnosti u laboratoriju svakodnevnih susreta i sukobljavanja razlika i interesa u društvu, ali i unutar same kršćanske zajednice, euharistijsko slavlje tek je izraz jedne "estetske religioznosti". Pritom je riječ, kao što je to vrlo čest slučaj u klasičnim župnim zajednicama, o shvaćanju euharistije i načinima sudjelovanja u slavljinama koji proizvode intimistička, duhovno gratificirajuća i opuštajuća emotivna stanja i nadahnuća, ali koji malo pridonose djelotvornom euharistijskom načinu oblikovanja zajedničarske svakodnevice.⁶⁰

precizno definirana uloga i mjesto. Crkveni ustroj i njemu primjereni tip opođenja bili su stoljećima ideal ljudske obitelji, dok je danas došlo do inverzije metafore tako da "relacijska obitelj" sve više postaje nadahnuće za crkvenu zajednicu. O gubljenju plauzibilnosti vertikalne obitelji kao dugostoljetne legitimirajuće metafore crkvene strukture vidi: D. Hervieu Léger, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Bayard, Paris, 2003., str. 203-204.

⁶⁰ Ne mislimo time obezvrijediti npr. adoraciju, koja je istini za volju privilegirano mjesto individualnih pretežito intimistički određenih religioznih emocija. Ali ako shvatimo euharistiju sukladno logici dara u kojem nam uskrslu Isus dariva

Danas je po svemu sudeći takvom poimanju i slavljenju euharistije došao svojevrzni kraj. Samo ona euharistijska kultura unutar koje se slavljenje otajstva i svakodnevno življenje međusobno prožimlju, uvjetuju pa i omogućuju, tako da kristološki motivirana i jednoznačno dohvatljiva proegzistentnost određuje funkcioniranje svih segmenata i razina crkvenog života (od pape do župne razine) može jamčiti i danas trajnost zajedništva naroda Božjeg. Bez trajnog nastojanja da opipljivo, iskreno, uvjerljivo suobličenje Božjem bezuvjetnom spasenjskom interesu za svakog čovjeka, objavljenom u Isusu i slavljenu u euharistiji, postane temeljno načelo i strateški cilj svih inicijativa zajednice vjernika teško će Crkva moći uspješno opstati na postmodernom tržištu religijskih ponuda. Samo proegzistentna zajednica vjernika može ljudima ponuditi duhovni ambijent koji ih oslobađa njihove anonimnosti i vrednuje u njihovoj posebnosti i kreativnosti. Samo proegzistentna zajednica vjernika može preživjeti unutarcrkvenu i društvenu pluralizaciju, a da se na duži rok ne raspadne pod pritiskom dijalektike raznovrsnih političkih pa i teško pomirljivih ekonomskih i svjetonazorskih interesa i stilova življenja vlastitih članova. Naime, euharistijsko događanje kao trajno božansko izvorište univerzalne brizičnosti jednih za druge kadro je iz slavlja u slavlje, iz priprave za slavlje u pripravu za slavlje, kroz euharistijsku kulturu svakodnevice uvijek nanovo biti mjestom sinteze razlika, integrativnim prostorom osobnih sudbina vjernika s njihovim različitostima. Jednom riječju, kvaliteta budućnosti Crkve u mnogočemu ovisi o uspješnosti pretvorbe intimistički i punktualno shvaćene euharistije u euharistiju kao životni proces zajednice, kao euharistijsku kulturu proegzistencije koja se, međutim, nipošto ne može, poradi same svoje naravi, zaustavljati na institucionalnim granicama vidljive crkvene zajednice.

Ta euharistijska kultura življenja veoma dobro komunicira s aktualnom apokaliptički zaoštrenom eskalacijom nasilja koja

sebe i svoju proegzistentnost, tada adoracija izražava činjenicu da u euharistijskom slavlju uprisutnjeni Krist nadilazi svojom otajstvenom izdašnošću sposobnost crkvene zajednice da ga ona potpuno usvoji. Smisao adoracije nije u prvom redu da vjernik nađe malo vremena kako bi u sebi oživio osjećaj prisutnosti Kristove koji nije neposredno očit osjetilima, odnosno da se produženim gledanjem psihološki uvjeri u to. Adoracija je pedagogija gledanja. U njoj posvećene čestice uprisutnjuju euharistijsko događanje. Ali isto tako one predstavljaju šutljiv poziv upućen vjerniku da vjerničkim očima i srcem prodre do u samo srce tog događanja koju tvori Isusova proegzistentna nazočnost i da se suobliči s njome, nastojeći pritom da vlastita egzistencija i sama postane proegzistencijom.

ne pokazuje nikakve znakove smirivanja. Naime, promicanje euharistijske kulture življenja na tragu Krista usmjerava želje prema euharistijskim dobrima, kao što su proegzistentni stil života, nada, eshatološka napetost itd., koja ne potiču mimetičko rivalstvo i sukobljavanja, jer ta dobra, za razliku od uobičajenih dobara, nisu ograničena, dostupna samo određenom broju ljudi. Naprotiv, što ih više ljudi želi i traži, to ih više ima. Nadalje, euharistijska kultura proegzistencije čini da mi usmjeravamo našu želju po uzoru na Isusa prema jednom Bogu lišenom nasilja, kakvog R. Girard pripisuje upravo biblijskoj objavi. Nenasilni Bog, kojeg posređuje euharistijsko događanje, oduzima prostor svim ljudskim (vjerničkim) pokušajima da u njegovo ime opravdaju posezanje za nasiljem. Isusovo "biti za druge", koje je posredovanjem Isusova Duha u euharistijskom slavlju, ali i u euharistijskom životnom procesu u stanju strukturirati naše egzistencije, unosi u vjerničke živote skromnost, poniznost i empatijsku sposobnost shvaćanja problema drugih. Time euharistijska kultura življenja promiče mir među ljudima. Jer, znamo, u drugim religijskim kontekstima čak i religiozni hod na Božjem putu vrlo lako može pervertirati u oružje međuljudskih suparništava i sukobljavanja. Međutim, euharistijski motivirana proegzistentnost osporava, po uzoru na Isusa, svako mimetičkim rivalstvom motivirano postavljanje granica naspram drugih. Dovoljno je tako prisjetiti se Novog zavjeta kada se u Mk 9,38-41 Isus otvoreno suprotstavlja učenicima koji se na jedan tipično mimetičko-suparnički način, i to pozivanjem na Isusa, sukobljavaju (ili su se spremni sukobiti) poradi želje za isključivim posjedovanjem istih dobara.⁶¹

Dakle, euharistijska kultura življenja promiče susret, povezivanje, nenasilje. S tim u svezi nije teško uočiti kako samo ona zajednica vjernika koja je u suvremenom društvu prepoznata kao svjedočenje i stvarno događanje Božje i ljudske brige za svakog čovjeka može vršiti svoje poslanje u našem komunikacijski, ali i sudbinski sve umreženijem svijetu. U tom svijetu selektivna isključivost u prakticiranju dobrohotne brižnosti prema svakome, bila ona islamska, kršćanska ili bilo koja druga, nailazi na sve manje razumijevanja. Jednom riječju, samo crkvena zajednica prožeta od vrha do dna iskrenom zauzetošću "za svakog drugog" po kristovskom uzoru može danas funkcionirati kao instrument Kraljevstva. Rastu tog Kraljevstva Crkva služi promičući unutar

⁶¹ G. Neuhaus, *Kein Weltfrieden ohne christlichen Aboslutheitsanspruch*, Herder, Freiburg 1999, 118-120.

sebe, ali i izvan nje, u susretu s religijama, ali i s onima koji ne pripadaju ni jednoj religiji euharistijsku kulturu življenja. To očito nije jedina pretpostavka za nastavak i osmišljavanje ljudske avanture na ovoj zemlji, ali jest jedna od najvažnijih!

ABOUT THE EUCHARIST AND TOGETHERNESS
IN THE CHANGING COURSES OF HISTORY

Duration, deepening and adaptations of one constant

Summary

This article deals with the Eucharist as a source of Church togetherness in the perspective of social and cultural historical changes the Church is going through. The key-thesis of this text, the credibility of which the author is trying to show, is: for the Church community historical changes have always represented and still represent a challenge and encouragement to reach out, when talking about the Eucharist, for interpretative deepening and even for institutional innovations, as on the level of the Eucharistic theology and spirituality so too on the level of practice, so that the Eucharist could remain, even in altered circumstances, a privileged source of Church togetherness. The first part of the text outlines the relation between the Eucharist and togetherness in the documents of revelation and tradition. The second part of the text treats the theological deepening and institutional innovations in the area of the Eucharist as an answer of Church community to the challenges of historical changes. In the third and last part the author analyses the characteristics of the actual change of cultural paradigm. At it he proposes the biblical-theological category of "pro-existence" as a core-category, which is able to give a decisive structure to the comprehension, talk and practice of the Eucharist in a way adequate to great actual changes of mentality and style of life, so that the Eucharist remains, today and onwards, a spring of Christian togetherness and also an inspiring, energy centre of a comprehensive Eucharistic culture of living.

Key words: *Eucharist, togetherness, pro-existence, redemption, postmodernism, history of Eucharist, fermentum, bishop's Eucharist.*