

EUHARISTIJA U ŽIVOTU CRKVE U DOBA CRKVENIH OTACA

Dr Tomislav J. ŠAGI-BUNIĆ

BITI KRŠĆANIN ZNAČI SLAVITI I BLAGOVATI EUHARISTIJU

Prvi sustavni opis obrednog odvijanja euharistijskog slavlja u poapostolsko doba* sačuvao nam se iz pera kršćanskog laika Justina Filozofa, iz vremena između godine 148. i godine 161. Opis ima osobito značenje po tome što je iznesen u otvorenom pismu rimskom caru Antoninu Piju (138–161), napisanom u obranu kršćanstva, a u želji da car bude točno informiran što kršćani osebujno zajednički rade, „da se ne bi činilo, ako bih to propustio, da postupam u nečemu nepošteno u svome izvješćivanju” (*Apologia I, 61*).

Kršćani se sastaju u „dan sunca”, tj. u nedjelju, jer je toga dana Bog stvorio svijet i jer je toga dana Isus Krist uskrsnuo i ukazao se svojim apostolima i učenicima; sastaju se svi, i oni koji stanuju u gradu kao i oni koji stanuju na selu (*Apol. I, 67*). Na sastanku se, već prema tome koliko ima vremena, najprije čitaju Evanđelja i starozavjetne knjige. Poslije čitanja (koja je čitao lektor) predstojnik (*proestos*) drži govor, parenetskog karaktera; zatim su se svi skupa, stojeći, molili za sebe i za sve ljude svuda po svijetu, a po završetku te zajedničke molitve slijedilo je uzajamno pozdravljanje cjelovom (*Apologia I, 65*). Potom je slijedilo donošenje darova, kruha i vina i vode, koji su se predavali predsjedatelju, a on je nad njima izgovarao molitve i zahvalnice (*euchas kai eucharistias*), koliko je u njegovoj moći, Ocu svega svijeta po imenu Sina i Duha Svetoga, a narod (*laos*) je na koncu uskliknuo „Amen”, židovsku riječ koja znači „tako neka bude”. Kad je predsjedatelj izrekao zahvalnicu (*eucharistesantos*) i sav narod uskliknuo „Amen”, đakoni su svakome nazočnome davali da uzme dio od *euharistirano* (*eucharistethentos*) kruha i vina i vode, a po đakonima se slalo i onima koji nisu bili nazočni na sastanku.

* Autor je na Tjednu održao predavanje pod naslovom „Euharistija u životu Crkve kroz povijest” koje je – unatoč nužnoj sažetosti – pobudilo prilično zanimanje, pa se odlučio da udovolji želji mnogih da im se omogući da na hrvatskom jeziku saznaju više povijesnih pojedinosti, te je napisao čitavu knjigu koja ovih dana izlazi iz tiska u nakladi Kršćanske sadašnjosti u Zagrebu. Ovdje objavljujemo samo poglavlje o patrističkom razdoblju, da udovoljimo onim svećenicima koji su autoru izrazili želju da bolje upoznaju otačko shvaćanje svete euharistije.

Iz opisa u poglavlju 67. jasno se vidi da se kroz redovite sastanke zajednice koji su svršavali euharistijom u djelo sprovodilo ono što je Justin u poglavlju 14. označio kao jednu od karakteristika kršćana: „... sada i ono što posjedujemo stavljamo zajedno i dijelimo sa svima koji su u potrebi”. Organizaciono se to ostvarivalo ovako: na euharistijskim sastancima „oni koji su imućni i koji hoće daju prema svojoj volji što tko hoće; što se skupi, pohranjuje se kod predstojnika, a on vodi brigu o siročadi i udovicama i o onima koji su u nevolji zbog bolesti ili zbog drugog uzroka, a i o onima koji su u tamnici kao i o gostima koji doputuju izvana: jednom riječju, ima na brizi sve koji su potrebni”. Dapače, Justin u tom kontekstu jednostavno tvrdi, nadovezujući se na izvještaj o Isusovu ustanovljenju euharistije, da kršćani sebi uvijek dozivaju u pamet ono što je Isus naredio na Posljednjoj večeri, „pa ako smo imućni, vodimo brigu o svima potrebnima i uvijek pomažemo jedni druge; i u svim davanjima hvalimo Stvoritelja svega po njegovu Sinu Isusu Kristu i po Duhu Svetom” (*Apologia I, 67*).

Justin se ne zaustavlja samo na izvanjskom opisu onoga što kršćani čine kao za sebe karakteristično nego priopćuje caru također koji je smisao toga činjenja; saopćava što kršćani vjeruju da se zbiva na euharistijskom sastanku i na čemu se osniva to njihovo vjerovanje, tj. daje teološko obrazloženje euharistije. To se nalazi u poglavlju 66. Kruh i piće nad kojima je izrečena zahvalnica (euharistija), a koji se i sami nazivaju *euharistijom*, nisu za kršćane obično jelo i pilo, nego oni vjeruju da su to sada tijelo (*sarx*) i krv (*haima*) utjelovljenoga Isusa. Stoga tu hranu i ne smiju uzimati drugi ljudi osim kršćana. Tri su uvjeta da bi netko mogao blagovati euharistiju: da vjeruje u istinitost kršćanskog učenja, da je kršten, tj. „oprان pranjem otpuštenja grijeha i preporođenja”, te da živi po predanju Kristovu. Znači da se u Justinovo vrijeme od pričesti isključuju grešnici, ali se pričestuju svi koji su na euharistiji prisutni, dapače i odsutni, kojima dakoni pričest nose. Justin navodi Isusove riječi ustanovljenja euharistije s Posljednje večere da objasni caru podrijetlo toga što kršćani čine, ali i da u najkraćim potezima pruži teološko objašnjenje onoga što kršćani u toj stvari vjeruju. „Isto tako kao što je, – po Riječi Božjoj učinjen tijelom, – Isus Krist, naš Spasitelj, imao i tijelo i krv za naše spasenje, isto tako i hrana – podučeni smo – nad kojom se izgovori molitvena riječ koja potječe od njega, a od koje se promjenom naša krv i naše tijelo hrani, jest i tijelo i krv toga tijelom učinjenoga Isusa” (*Apologia I, 66*).

Žrtveni karakter euharistije izričito naglašava Justin u drugom spisu, u *Dijalogu sa Trifonom*, pozivajući se na proroštvo Malahijino (Mal 1,10), koji je unaprijed govorio „o žrtvama koje mi prinosimo na svakom mjestu među narodima, to jest o kruhu euharistije i o čaši euharistije” (*Dial. c. Tryph., 41; usp. 117*). Ali je ta ideja prisutna i u spomenutom pismu caru kad Justin kaže da svatko pametan mora priznati da „mi nismo ateisti, kad štujemo Stvoritelja svih ovih stvari, govoreći – kako smo poučeni – da njemu ne treba krvi ni ljevanica ni tamjana, i kad mu u svemu što prinosimo riječju molitve i zahvalnice (*euches kai eucharistias*), koliko možemo, iskazujemo hvalu i za svoje postojanje i za sve što nam daje snagu, za kakvoću svega što postoji i za mijenjanje vremena, te kad po vjeri u njega upravljamo molbe da se opet nademo u neraspodljivosti: prihvaćamo naime da je jedino njega dostojno čašćenje ako se ono što je on stvorio za hranu ne uništava

vatrom nego obraća na upotrebu nama samima i potrebnima, a njemu puni zahvalnosti upućujemo riječju prinose i himne" (*Apol. I, 13*).

Veliki progoni, posebno oni opći, na temelju carskog edikta (Decijeva g. 249, Valerijanova g. 258), koji je naredivao da svi moraju žrtvovati državnim bogovima, možda su imali neki utjecaj na to da u vjerničkoj svijesti naglašenije mjesto zadobije *žrtveni* značaj euharistijskog čina, ali je takav razvitak imao i svoju unutar-crkvenu logiku: kad sv. Ciprijan sredinom III. stoljeća u pismu biskupu Ceciliju (*Epist. 63*) inzistira da se euharistija mora slaviti vinom, a ne vodom, kako bi neki htjeli, on o euharistijskom činu konstantno govori kao o „žrtvi“ (sacrificium), a organiziranje raskolničke zajednice obilježuje kao „postavljanje drugog oltara“ (*De catholicae ecclesiae unitate, 17*) te upozorava vjernike: „Ne može se uspostaviti drugi oltar ili nastati novo svećeništvo mimo jednog oltara i jednog svećeništva. Svaki koji drugdje sabire, raspršuje“ (*Epist. 43, 5,2*).

Ipak *sastajanje* svih vjernika za euharistiju ostaje u to vrijeme za vjerničku svijest bitna komponenta; tako su to shvaćale i vlasti, kako se može zaključiti iz postupka cara Dioklecijana kad je po nagovoru cezara Galerija krenuo da onemogućiti kršćanstvo. U prvi čas – nakon što je već između g. 299. i 302. bio naredio udaljšavanje svih kršćana iz carske vojske – Dioklecijan je smatrao za uništenje kršćanstva dostatnim slijedeće: oduzeti i razoriti zgrade gdje kršćani održavaju svoje sastanke, najstrože zabraniti i onemogućiti sastanke, zaplijeniti i spaliti kršćanske svete knjige, otpustiti kršćane iz državnih službi i sa dvora, oduzeti kršćanima građanska prava, tj. proglasiti ih pravno „infamnima“ (to je njegov prvi edikt od 24. II. 303). Te su se mjere ubrzo pokazale nedostatnima, pa je iste godine Dioklecijan izdao drugi edikt po kojemu se lišavaju slobode i bacaju u tamnicu svi klerici. Potom je slijedio treći edikt, da se otpuštaju iz zatvora svi koji žrtvuju državnim bogovima, a mukama podvrgavaju ostali. Četvrtim ediktom (g. 304) tražilo se od svega gradskog stanovništva, s time da se to odnosilo posebno na kršćane, da svatko mora žrtvovati ili dati za žrtvu te jesti od žrtvanog mesa i piti od žrtvanog vina. U Galiji i Španjolskoj sproveo je Konstancije Klor samo prvi edikt, a iz Afrike (gdje je vladao Maksimijanov sin Maksencije) sačuvalo nam se izvanredno svjedočanstvo u vezi s onovremenim vjerničkim shvaćanjem uloge euharistijskog sastanka, unutar izvještaja o mučenikstvu Saturnina, Dativa i drugova iz mjesta Abitine, koji su bili optuženi da su održavali euharistijski sastanak unatoč zabrani izrečenoj u prvom Dioklecijanovu ediktu. Pred prokonzulom Anulinom u Kartagi (to je bilo g. 304) mučenici su na sva pitanja složno odgovarali: „Kršćani smo“. Pisac izvještaja navodi sučevu riječ mučeniku Feliksu: „Ne pitam te jesi li kršćanin, nego jesi li održavao sastanak (collectam) ili imaš neka Pisma“, pa nadodaje svoj komentar: „O ludog li i smiješnog sučeva pitanja! Jesi li kršćanin, kaže, o tom šuti. A dodaje: Jesi li bio na sastanku, to odgovori. Kao da bi kršćanin mogao biti bez Gospodnjeg slavlja (sine Dominico), ili bi se Gospodnje slavlje (Dominicum) moglo obavljati (celebrari) bez kršćanina! Zar ne znaš, sotonu, da kršćanin stoji u Gospodnjem slavlju (in Dominico), a Gospodnje slavlje stoji u kršćaninu, tako da jedno bez drugoga ne može biti? Kad čuješ ime (tj. kršćani, op. ŠB), razumij sastajanje s Gospodinom (frequentiam Domini disce); i kad čuješ sastanak (collectam), spoznaj ime (kršćani, op. ŠB)“ (*Acta Saturnini, Dativi et aliorum, c. 12*).

Mrakih i nemarnih za euharistijske sastanke bilo je, razumljivo, među kršćanima i u ono vrijeme. Zbog toga se početkom IV. stoljeća javlja i prvo crkveno zakonodavstvo u vezi s time. Ono je, međutim, popustljivije prema selu negoli prema gradu jer se kršćani u to doba prvenstveno i nalaze u gradovima: brzo će se u tom stoljeću riječ *pagani* (seljaci) ustaliti na latinskom zapadu kao oznaka za preostale štovatelje bogova. Za daljnji je razvitak to značajno jer od Dioklecijanova preuređenja državne uprave život sve više iz grada prelazi na selo. Sabor u Elviri (c. 306) naređuje da se kršćanin koji se nalazi u gradu a tri nedjelje nije došao na sastanak mora kroz neko vrijeme uzdržati od primanja pričesti da mu to bude kao ukor (*can. 21*): na taj način ujedno nalazimo slučajeve da netko koji nije stavljen u stanje *pokornika*, prisustvuje euharistiji, ali se ne pričestočuje. U skladu sa shvaćanjem da je sastajanje vjernika za euharistijsku celebraciju osnovni oblik proživljavanja crkvenosti ne uzimaju se – po dobivanju slobode – kao modeli za gradnju bogoslužnih prostora hramovi državne religije, nego javne zgrade koje su služile za sudovanje i za različite političke i druge skupove (bazilike), jer se od tih prostora tražilo da mogu primiti vjerničko mnoštvo za obavljanje zajedničkog euharistijskog čina, ali i druge zainteresirane za kršćanstvo, koji su smjeli prisustvovati čitanju Biblije i propovijedi. Jer tzv. *disciplina arcani*, koja se ustalila u III. stoljeću, traje i dalje, unatoč tome što je kršćanstvo zadobilo pravo javnosti. Slušači, simpatizeri, katekumeni i bar neke određene kategorije pokornika (prema stupnju njihove „ekskomunikacije“) morali su poslije propovijedi izaći iz bazilike, na đakonovu objavu „ite, missa est“, vratari su zatvorili sva vrata, a samo punopravni članovi zajednice („*communicantes*“) pristupili su skupnoj *molitvi vjernih* i samom euharistijskom činu koji se zaključivao pričestoču svih prisutnih pod obje prilike i konačnim „ite missa est“. Cjelov mira, kao izvanjsko posvjedočenje da se svi nazočni iskrenom voljom smatraju zajednicom braće i sestara i da nijedan brat nema ništa protiv drugoga, odnosno da svi žele biti sa svima u miru, prethodio je u svim obrednim varijantama blagovanju od posvećenih darova: većinom je cjelov mira davan kao zaključak molitve vjernih, a u Rimu i u Sjevernoj Africi zadobio je mjesto po završetku velike euharistijske molitve (anafore ili kanona); istom Grgur Veliki (umro g. 604.) pomaknuo je cjelov mira u rimskoj liturgiji na početak obreda lomljenja kruha, da bude kao neposredna priprava za blagovanje Tijela i Krvi Kristove.

Tijekom vremena, kako je sve više sav svijet postajao kršćanski, počelo se javljati zatvaranje također poucnog dijela bogoslužja prema nekrštenima. Da se to spriječi, *Statuta Ecclesiae antiqua*, nastala u Galiji između 442. i 506., naređuje biskupu da ne smije sprečavati „nikoga da uđe u crkvu i sluša riječ Božju, bilo neznabošca, bilo krivovjerca, bilo židova, sve do otpuštanja katekumena“ (*usque ad missam catechumenorum*) (*can. 16*). S druge strane, proces koji je vodio k tome da se život sve više odvija na seoskim latifundijama, a kojemu se nije moglo odmah udovoljiti stvaranjem seoskih župa, donosio je sa sobom nešto što se doživljavalo kao raspršivanje kršćanske zajednice. Više se nije moglo ostvarivati ono što je Justin saopćio caru: da se u nedjelju na jedno mjesto sastaju svi kršćani, bilo da stanuju u gradu ili na selu. Imućniji su gradili na svojim imanjima oratorije i tu su sa svojim održavali nedjeljnu euharistiju. Službena se Crkva prilagođava-

la toj pojavi, ali je bar za ključne dane liturgijske godine željela osigurati puno okupljanje crkvene zajednice na proslavljanje euharistije. Svjedočanstvo o toj brizi sačuvalo nam se u zaključcima sabora u Agdeu (Galija) iz g. 506. Ako netko želi – kaže se u 21. kanonu toga sabora – također izvan župâ, „u kojima se održava zakonit i redovit sastanak“, imati oratorij u polju (*in agro*), dopušta mu se da ondje, zbog umora obitelji, opravdano drži mise na ostale svečane dane, ali na Uskrs, Božić, Bogojavljenje, Spasovo, Duhove i na dan rođenja sv. Ivana Krstitelja, i ako ima još koji drugi veliki blagdan, mise se smiju držati samo u gradovima ili u župama (*in civitatibus aut in parochiis*). Sabor naređuje da se ekskomuniciraju klerici koji bi na te dane držali mise u oratorijima bez posebne biskupove dozvole. Sabor u Orléansu (10. VII. 511), sazvan na inicijativu prvog franačkog katoličkog kralja Klodviga, odredio je da nijedan građanin, osim zbog dokazane bolesti, ne smije slaviti blagdan Uskrsa, Božića ili Duhova na seoskom dobru (*in villa*) (*can. 25*).

U to doba dogadalo se već da vjernici odlaze s euharistijskog sastanka prije njegova pravoga svršetka; to je vjerojatno bilo povezano s činjenicom da je već bilo mnogo onih koji se nisu pričešćivali. Spomenuti sabor u Agdeu (g. 506) posebno čvrsto zapovijeda (speciali ordinatione praecipimus) da vjernici moraju u nedjelju prisustvovati cijeloj misi, tako da narod ne smije samovoljno izaći prije svećenikova blagoslova: prekršitelje mora biskup javno ukoriti (*can. 47*). Sabor u Orleansu g. 511. ponovio je tu odredbu, precizirajući da je riječ o svakoj misi: „*Cum ad celebrandas missas in Dei nomine conventur, populus non ante discedat, quam missae solemnitas compleatur*“ (*can. 26*).

Za tadašnje puno shvaćanje euharistijskog sastanka i njegovu povezanost sa svakodnevnim životom kršćanskih vjernika poučna je također – mi bismo danas rekli pastoralna – odredba sabora u Agdeu (g. 506) o tome kako treba postupati s onima koji žive u međusobnoj mržnji ili u dugotrajnoj svadi te ih se dugim nastojanjem nije uspjelo pomiriti: najprije ih moraju gradski svećenici prekoriti, pa ako ne budu zbog svojih pogubnih nakana htjeli odložiti neprijateljstva, onda ih treba sasvim zaslužnim izopćenjem istjerati s crkvenog sastanka (*de ecclesiae coetu iustissima excommunicatione pellantur*) (*can. 31*). To se može smatrati značajnim popuštanjem, ako se usporedi sa stavom s početka III. stoljeća o kakvom nam, na primjer, svjedoči Tertulijan u svome komentaru Očenaša, ali je to ipak dokaz da je Crkva još na početku VI. stoljeća posjedovala veoma konkretnu ozbiljnost o bitnosti *nove zapovijedi* međusobne ljubavi kao kriterija pripadnosti Kristu (usp. Iv 13, 34–35) i neodvojive povezanosti konkretne međusobne ljubavi među kršćanima s njihovim proslavljanjem euharistijskog otajstva.

Povlašteno povijesno-teološko mjesto za uočavanje značenja što ga je proslavljanje Gospodnje večere kao žrtvenog sastanka s Kristom imalo u životu otačke Crkve po svoj prilici ipak treba vidjeti u dramatičnom događanju u Milanu g. 390. Nakon što je car Teodozije, na nagovor svojih savjetnika, dao u solunskom cirkusu pobiti, – na prevaru sazvano – stanovništvo (oko 7000 ljudi) da osveti ubojstvo magistra militum Boterika (kojega su bili ubili razbješnjeli cirkuski navijači), biskup Ambrozije napisao mu je u svibnju te godine odlučno pismo (*PL 16, 1160–1164*): „Ne usudujem se prikazivati žrtvu ako bi ti htio prisustvo-

vati", tražeći od njega da čini javnu pokoru: „Čovjek si, i tebe zahvaća napast: pobijedi je. Grijeh se ne skida osim suzama i pokorom." Oko osam mjeseci car se nije usudio doći u crkvu na euharistijski sastanak. Tek za Božić g. 390. došao je car u crkvu: „Odložio je svaku kraljevsku oznaku kojom se služio, oplakao je javno u crkvi svoj grijeh... uzdisanjem i suzama molio je oprostjenje", kako saznajemo iz posmrtnog govora što mu ga je Ambrozije održao 25. veljače 395. Ambrozijev životopisac Paulin sažeto izvješćuje da je Ambrozije, saznajući za ono što je učinjeno u Solunu, „uskratio caru mogućnost da uđe u crkvu: i nije ga smatrao dostojnim sastanka Crkve ili zajedništva sakramenata (*coetu Ecclesiae vel sacramentorum communione*) prije nego što načini javnu pokoru" (*Vita s. Ambrosii, c. 24*).

Kasnija povijest često shvaća taj događaj prvenstveno kao sučeljavanje dviju vlasti, crkvene i svjetovne, u kojem je crkvena odnijela moralnu pobjedu: opasno je da se na taj način ne izgubi iz vida duboko religiozno značenje događaja. Potrebno je pažljivo pročitati Ambrozijevo svibanjsko pismo Teodoziju da se uoči kako se malo Ambrozije ponaša kao nosilac vlasti, a koliko kao vjernik koji snosi odgovornost za zbiljskost spasenjskih realnosti, i s koliko ljudskog prijateljstva i ljubavi pristupa k Teodoziju kao čovjeku i vjerniku, koji je ujedno i car, ali prije svega čovjek u svojstvu cara. Teško je tu naći nešto što bi davalo dojam dopisivanja između dviju kancelarija, ili nošenja između dviju vlasti, koja će biti jača. Ako ćemo vjerovati Teodoretu Cirskom (pisao oko 60 godina kasnije), neki su se elementi sučeljavanja područja crkvene i carske vlasti u toku božićne euharistije u Milanu g. 390. ipak pojavili (Ambrozije nije dopustio caru da ostane u prezbiteriju za vrijeme anafore), no to očito nije bilo u cijelom događaju osnovno.

Očito, još je bilo daleko od toga da se misa shvati bilo kako u funkciji sakraliziranja države, kao neka svečanost koja ima svoje normalno mjesto u okviru kraljevskog ceremonijala: takve će se tendencije pojaviti u kasnijem razvitku. U Ambrozijevu shvaćanju euharistijskog sastanka proslavljivanje je usko vezano uz zajedničko blagovanje, pa jedno i drugo zahtijeva određeni stupanj istinski kršćanskog ponašanja, da bude autentičan čin kršćanske zajednice. Car koji je krivac za tako strahovit grijeh, nije izgubio svoje krštenje i nije prestao biti član Crkve, ali on može u Crkvi figurirati samo kao javni okajavatelj javnoga grijeha, i tek kroz takvo okajanje, to jest kroz pokoru, zadobiti opet status punopravnog crkvenog zajedništva, to jest pravo da s drugim vjernicima bude zajedničar euharistijskog čina koji čini Crkva i koji čini Crkvu, pa stoga i očituje Crkvu.

PROCES RAZDVAJANJA ŽRTVE OD PRIČESTI

Inače je proces koji je doveo do razdvajanja mise kao žrtve od pričesti u vjerskoj svijesti, već bio u Ambrozijevo doba ozbiljno počeo, ali je on išao drugim pravcem: pravcem svojevoljnog uzdržavanja od pričesti takvih vjernika koji su imali pravo zajedništva, to jest koji su sudjelovali na euharistijskom sastanku u strogom smislu, ali su se ustezali od primanja pričesti ponajpače iz pobožnosti i strahopoćitanja, ne osjećajući se dostojnima.

U III. stoljeću vladala je u Crkvi, što se tiče pričesti, praksa koju je ocrtao sv. Justin u prvoj Apologiji: svi su se prisutni na nedjeljnom euharistijskom sas-

tanku pričješćivali pod obje prilike, a nosilo se i odsutnima. Pričješćivala su se i djeca, ona najmanja samo pod prilikom vina. Dapače, iako se euharistijski sastanak održavao samo nedjeljom, vjernici su se pričješćivali svaki dan. Nosili su euharistiju pod prilikom kruha svojim kućama, i sami su se kod kuće pričješćivali „prije svake hrane” – kako spominje Tertulijan (*Ad uxorem* 2,4). (Više o tome vidi: T. ŠAGI-BUNIĆ, *Izazov starih*, KS, Zagreb 1972., str. 127–140). Blagovanje euharistije kroz tjedan doživljavalo se kao najuže povezano s nedjeljnim euharistijskim sastankom: blagovalo se od nedjeljne žrtve. To je osjećanje bilo pojačano time što su vjernici sami donosili kruh i vino koje će se upotrijebiti za euharistisku žrtvu na sastanku.

Tijekom IV. stoljeća dogodile su se velike promjene u raznim krajevima. Možda je i monaštvo, posebno pustinjaštvo, kod toga odigralo kakvu ulogu; zatim dugotrajna poslijenicejska kriza (325–381) unutar koje su raskidanja zajedništva među pojedinim crkvama bila na dnevnom redu, a što je neminovno vodilo do raslojavanja vjerničkog mnoštva također unutar pojedinih gradova, do prisiljavanja pojedinih vjernika i članova klera da primaju pričest iz ruku biskupa koji je imao carsku podršku, a vjernici su sumnjali u njegovu pravovjernost ili je naprosto nisu priznavali, a i manje revni vjernici (a tih je u novoj situaciji, kad je kršćanstvo postalo slobodno i sve više kretalo k tome da postane službena državna religija, bivalo brojčano sve više) nekako su se normalno pokušavali sve više držati po strani od unutrašnjih crkvenih svađa za koje nisu imali prevelikog interesa. Svakako je činjenica da je u drugoj polovici IV. stoljeća primanje pričesti rapidno sve više opadalo. A možda to što je istovremeno kršćanstvo postalo državna religija nije samo gola vremenska podudarnost. Možda ima nešto na tome da s jačanjem državne i javne zaštite nad kršćanstvom opada osobna zahvaćenost i zauzetost pojedinaca za ono iza čega sada stoji država.

S monaško-asketske strane, po svoj prilici, pokrenuta je starozavjetna ideja da se bračni drugovi moraju uzdržavati od bračnog čina prije nego što će sudjelovati u prikazivanju euharistijske žrtve. Zanimljivo je – kako proizlazi iz Jeronimova pisma Pamahiju (*Epist.* 48, 15) – da su se u to vrijeme (g. 392/3) vjernici u Rimu poslije bračnog čina uzdržavali od odlaska u crkvu, ali su se kod kuće pričješćivali, jer monah Jeronim piše: „Znam da je u Rimu taj običaj da vjernici uvijek primaju tijelo Kristovo, što niti kudim niti odobravam: *Unusquisque enim in suo sensu abundet* (Rim 14,5). Ali govorim savjesti onih koji se istog dana *post coitum* pričješćuju..., zašto se ne usuđuju ići k mučenicima, zašto ne ulaze u crkve? Zar je drugi Krist u javnosti, a drugi u kući? Što nije dopušteno u crkvi, nije dopušteno ni kod kuće. Ništa nije Bogu zatvoreno, kod Boga i tama svijetli. Neka svatko ispituje sam sebe, i tako pristupa tijelu Kristovu. Ne da bi jedan dan, ili dva dana odložene pričesti, kršćanina učinili svetijim, kao da bih ono što danas ne zaslužujem, sutra ili prekosutra zaslužio, nego da bih se iz žalosti što nisam bio zajedničar tijela Kristova za malo uzdržao od ženina zagrljaja, pa da ljubavi supruge pretpostavim ljubav Kristovu.” Jeronim navodi prigovor protivnika: „Tvrdio je, i nije podnosivo. Tko od svetovnjaka može to podnijeti?“, pa odgovara: „Tko može podnijeti, neka podnese; tko ne može, to je njegova stvar. Meni je na brizi da kažem, ne što svaki pojedini može, ili hoće, nego što Pismo zapovijeda.” Jero-

nim se tu poziva na starozavjetna mjesta u *1 Sam 21, 4–7*, i na *Izl 19, 15*, tumačeći u tom svjetlu *1 Kor 7, 5* i *1 Ptr 3, 7*. Tek je papa Pio X. g. 1905. dekretom o čestoj pričesti autoritativno postavio načela koja oduzimaju vrijednost sličnim argumentima.

Iz antiohijske je utjecajne sfere, čini se, krenuo razvitak, – vjerojatno kao us-tuk arijevtvu koje je umanjivalo Kristov božanski značaj, – po kojemu se euharistijski sastanak relativno brzo iz Gospodnje večere preobrazio u svečani dvorski ceremonijal dočeka nebeskog Kralja i Suca, što je postalo odlučujuće u kasnijoj bizantskoj liturgiji. Naglašavanje strahopočitanja pred Kristom koji u liturgiji dolazi, i čovjekove nedostojnosti da k njemu pristupi, bez sumnje je odigralo određenu ulogu u nastajanju vjerničke svijesti koja počinje razdvajati liturgiju kao slavlje prinošenja Kristove žrtve, od samoga vjerničkog blagovanja Kristova Tijela i Krvi od istoga žrtvenog čina. Vjernici su se sve više uzdržavali od primanja pričesti, ali se čuvala svijest o obvezatnosti pričesti celebranta i službenika oltara. To zaključujemo, čini se s pravom, iz odredbe kanona 9. iz zbirke tzv. „Apostolskih kanona”, koji su redigirani negdje oko g. 380. No ubrzo se bitna briga svela samo na zahtjev da se bar celebrant pričesti od euharistije kojoj predsjedava, jer „kakva će to biti žrtva kojoj nije bio dionikom ni sam žrtvovatelj?”, pitao se 12. sabor u Toledu g. 681.

Na grčkom istoku vjernici su se u nekim krajevima već u vrijeme sv. Ambrozija (umro g. 397) pričješćivali samo jedanput u godini, a to se već počelo javljati i na zapadu, bar u Milanu, jer Ambrozije veli u spisu *De sacramentis*: „Ako je kruh svagdanji, zašto ga primaš u razmaku od godine dana, kako su se, kažu, naučili činiti Grci na istoku? Primaj svaki dan ono što treba da ti svaki dan koristi. Živi tako da budeš vrijedan svaki dan primiti. Tko ne zaslužuje da prima svaki dan, taj ne zaslužuje ni da primi poslije godinu dana” (*De sacramentis, V, 4*). Sv. Bazilije (umro g. 379) svjedoči da se u njegovo vrijeme u Kapadociji pričest primala četiri puta na tjedan: u nedjelju, u srijedu, u petak i u subotu, a i u druge dane ako padne spomen kakva sveca; ujedno kazuje da „u Egiptu i svi vjernici laici u najviše slučajeva imaju pričest u svojoj kući i pričješćuju sami sebe kad hoće” (*Epist. 93*). Koncil u Zaragozi u Španjolskoj g. 380. odredio je u svome 3. kanonu da bude zauvijek izopćen (*anathema sit in perpetuum*) onaj za kojega bi se dokazalo da u crkvi primljenu euharistiju nije blagovao (*acceptam in ecclesia non sumpsisse*), a koncil u Toledu g. 400. ponovio je sličnu naredbu: „Ako netko od svećenika primljenu euharistiju ne uzme (tj. ne blaguje: *non sumpserit*), ima se otjerati kao svetogrdnik” (*can. 14*). Iz tih se kanona vidi da se pričest smatra dijelom euharistijske žrtve; moglo bi se, međutim, misliti da u Španjolskoj u to doba više ne dopuštaju da se svetotajstvo nosi kući za svakodnevnu pričest. No za to doba imamo svjedočanstvo sv. Jeronima da se u Rimu i u Španjolskoj pričest primala svakodnevno (*Epist. 71*); citirane saborske odluke nisu se ticale nošenja euharistije kućama, nego uzdržavanja od blagovanja euharistije, bilo na samom euharistijskom sastanku bilo općenito: to se odnosilo na priscilijanističke utjecaje na vjernike u Španjolskoj.

Povezanost euharistijske žrtve s pričješću bila je u ta vremena u svijesti vjernika jačana time što su oni donosili na euharistijski sastanak kruh i vino (i druge pri-

nose) tako da su primali i blagovali od svojih posvećenih darova. Od kruha koji se nije upotrijebio za samu žrtvu nastalo je dijeljenje tzv. *eulogija* pri kraju mise, a koje su primali i oni koji nisu pristupili pričesti, pa su na taj način nekako imali osjećaj da su bili sudionici žrtve, makar bar simbolički. U vrijeme koncila u Elviri, na početku IV. stoljeća, primanje pričesti još se, čini se, smatralo usko spojenim s vjernikovim pravom da njegov dar bude primljen, jer sabor izjavljuje: „Odlučeno je da biskup ne smije primiti dara od onoga koji se ne pričješćuje” (*Episcopum placuit ab eo, qui non communicat, munus accipere non debere: can. 28*). Analogan kanon iz *Statuta Ecclesiae antiqua* u V. stoljeću pokazuje da samo primanje pričesti nije više znak raspoznavanja punopravnog člana Crkve, jer sada se ista odredba izriče ovako: „Prinosi disidentata (*dissidentium fratrum*) neka se ne primaju ni u svetišta ni u riznicu (*neque in sacrario neque in gazophylacio*)” (*can. 49*).

U Španjolskoj se godine 400. još službeno smatralo da je normalno da svaki vjernik na euharistijskom sastanku primi i pričest, ili ako ne prima pričesti, da pristupi kanonskoj pokori, kako se vidi iz 13. kanona sabora u Toledo: ipak se sabor mirio sa stanjem da je bilo vjernika koji su veoma rijetko pristupali na pričest, jer zahtijeva postupak samo protiv takvih „koji ulaze u crkvu, a otkrije se da se *nikad* ne pričješćuju”. Te je godine sv. Augustin u svome pismu Januariju zauzeo pomirljiv stav prema onima koji iz strahopočitanja ne primaju pričest svaki dan, a nisu u tako grešnom stanju da bi ih biskup stavio u red pokornika, makar je po duši bio većma na strani onih koji se stalno pričješćuju dok ne budu biskupskim autoritetom odstranjeni da čine pokoru, jer veli: „Ovaj se radi iskazivanja časti ne usuđuje svaki dan primiti, a onaj se radi iskazivanja časti ne usuđuje nijedan dan propustiti. Ta hrana jedino ne dopušta prezira” (*Epist. 54, I, 3*).

Svakodnevna pričest sad je već u širokim slojevima vjernika nezaustavivo nestajala. Neki će crkveni pisci nastojati da to padanje zadrže bar na tome da vjernici primaju pričest kad sudjeluju na misi, to jest svake nedjelje. Tako piše Genadije Marseljski (umro g. 492), da primanje pričesti svaki dan „niti hvali niti kudi”, ali da preporučuje i potiče, neka se vjernici pričješćuju *svake nedjelje*, pod uvjetom da im srce nije navezano na grijeh; ako nekoga pritištu poslije krštenja smrtni grijesi (*mortalia crimina*), Genadije ga potiče, neka „prije javnom pokorom zadovolji, te se tako pridruži pričesti pomiren sudom svećenika” ili preuzimanjem pokorničkog monaškog života (*Liber ecclesiasticorum dogmatum 22*). A crkvene će se vlasti ubrzo pomiriti s time da zahtijevaju minimum: „Za svjetovnjake koji se ne pričeste na Božić, Uskrs i Duhove, neka se ne vjeruje da su katolici, i neka se ne broje među katolike” — reći će g. 506. sabor u Agdeu, pod predsjedanjem Cezarija Arlskog; koji je, uostalom, u svojim propovijedima tražio da se vjernici cijelu korizmu pripremaju za uskrsnu pričest, zahtijevajući od oženjenih vjernika bračnu uzdržljivost kroz cijelu korizmu, kako bi na Uskrs „*mundo corde et casto corpore* mogli pristupiti Gospodnjem oltaru, pa da svaki od vas zasluži da njegovo tijelo i krv ne primi na sud svoje duše...” (*Sermo 10,5; PL 39, 1760*).

Iz Kasijanovih *Konferencija*, napisanih između 420. i 426., a koje su izvršile golem utjecaj na kasniji razvitak duhovnosti, saznajemo da su se mnogi istočni

monasi u to doba „pričešćivali samo jedan jedini put na godinu”, jer da se, po njima, smije ići na pričest „samo ako jesmo sveti i bez ljage, a ne da bismo postali sveti i oslobodili se svake ljage”. U spisu se ne odobrava taj stav, jer je oholost misliti da bi itko mogao biti ikada dostojan tijela Gospodnjega: „Koliko je bolje primati sveta otajstva svake nedjelje, kao lijek protiv naših slabosti! K euharistiji treba pristupati ponizna srca, sa sviješću i priznanjem da nismo dostojni takve milosti, a ne sebi ludo umišljati da smo jedan put na godinu te milosti dostojni”; stoga se „ne smijemo uzdržavati od pričesti tijela Gospodnjeg zato što smo svjesni da smo grešnici, nego naprotiv moramo željno tražiti pričest da nademo u njoj spasenje duše i čistoću duha” (*Collationes*, 23, 21).

Pričest je na taj način postajala sve više stvar osobne pobožnosti, a blijedilo je njezino eklezijalno značenje. U Rimu, gdje se možda najdulje čuvala prvotna praksa, u vrijeme sv. Grgura Velikog (umro g. 604.) nalazio se i u samom obredu odraz činjeničnog stanja, da je naime mnogo bilo onih koji se nisu pričešćivali: „Tko ne ide na pričest, neka dade mjesta” (*Qui non communicat, det locum*), proglašavao je đakon prije pričesti (*Gregor., Dial. II, 23*); a u VII. su se stoljećiu – kako se može zaključiti iz *Ordo Romanus I* – već bili, čini se, pomirili s time da oni koji se ne kane pričestiti napuste crkvu čim se počela dijeliti pričest, jer je đakon prije pričesti obavještavao prisutne o mjestu i vremenu slijedeće *statio* (usp. M. RIGHETTI, *Manuale di storia liturgica*, III, Milano 1949., str. 412).

Swijest o važnosti blagovanja euharistije za individualno spasenje ogleđa se posebno u brizi oko pričesti bolesnika i umirućih koja je u otačko doba dovodila i do čudnih postupaka. Koncil u Elviri (g. 306) bio je doduše za neke kategorije grešnika (za neke vrste otpadnika od vjere, za onoga koji uz čarolije ubije čovjeka, za razne slučajeve preljuba, za podvodništvo kao obrt, za biskupe, prezbitere i đakone koji bi načinili preljub, za ubojstvo djeteta rođenog iz preljuba...) naredio da se takvima ne smije dati pričest ni na smrtnom času, ali takva strogost nije bila prihvaćena od cijele Crkve: Nicejski je opći sabor (g. 325) naredio da se „i sada obdržava drevni i kanonski zakon”, tj. da se nikome koji je na samrti, a traži dioništvo na euharistiji, ne uskrati „konačna i najpotrebnija poputbina” (*can. 13*). Umirućima se, umjesto na ruku kao ostalima, pričest davala u usta, i to čak više puta na dan, jer se bila uvriježila misao da je osobito važno da vjernik umre s tijelom Kristovim u ustima. Tako čitamo da je sv. Bazilije (g. 379) na dan svoje smrti tri puta pričešćen, i da je umro s euharistijom u ustima; slično čitamo za sv. Melaniju; njezin biograf Geroncije (umro g. 485) piše da je „kod Rimljana običaj da pričest Gospodnja bude u ustima kad duše izlaze”. Javljala se dapače pojava da se pričest daje i čovjeku koji je već umro. Sabor u Kartagi g. 397. zabranio je takav postupak: „Odlučeno je da se euharistija ne daje tjelesima preminulih; Gospodin je naime rekao: *Uzmite i jedite*. A lješine ne mogu ni uzeti ni jesti” (*can. 6*). Ipak se ta pojava nije odmah iskorijenila: Grgur Veliki pripovijeda, bez riječi prijekora, kako je sv. Benedikt roditeljima odbjeglog dječaka-monaha, koji je umro ali ga zemlja nije htjela primiti, poslao posvećenu hostiju, neka je metnu na prsa mrtvog tijela i tako ga pokopaju; poslije toga ga zemlja više nije izbacivala (*Dial. II, 24*).

Ta su pretjerivanja polazila od osnovnog zahtjeva koji je papa Inocent (umro g. 416.) u pismu Decenciju izrekao ovako: „Nitko neka ne ode sa svijeta bez pričesti” (*Nemo de saeculo absque communione discedat: Epist. 25, 10*), a onovremena je Crkva tu podrazumijevala također i malu djecu: ni ona nisu smjela umrijeti bez pričesti.

Paralelno s opadanjem pričesti vjernika rasla je, posebno na zapadu, u ono doba čestoća proslavljanja euharistije, što je, čini se, pripomoglo tome da se pomalo rasloji pojam euharistijskog sastanka kao nosioca euharistijskog slavlja, pa da se misa na izmaku pastrističkog vremena već doživljava kao *djelo svećenika*, kojemu vjernici samo *prisustvuju*. O svakodnevnoj euharistijskoj žrtvi govori već pismo afričke sinode iz g. 252. poslano papi Korneliju: poimence su spomenuta 42 biskupa, na čelu sa sv. Ciprijanom (*Epist. 57.*, među Ciprijanovima). Očito, ta se svakodnevna euharistija mogla, za razliku od nedjeljne, slaviti samo u užem krugu. Sv. Augustin je g. 400. spominjao u pismu Januariju u vezi s euharistijskom žrtvom „da se negdje ne propušta nijedan dan bez prikazivanja žrtve, negdje se prikazuje samo subotom i nedjeljom, negdje samo nedjeljom” (*Epist. 54*). Kad sv. Grgur Veliki u svojim *Dijalogima* s pohvalom spominje da je Kasije, biskup u Narniju, „običavao svakodnevno Bogu prinositi žrtvu” (*Dial. IV. 61*), iz toga nam biva jasno da na prijelomu VI. i VII. stoljeća još svi biskupi nisu to činili, ali da se ujedno to već smatralo osobitom duhovnom vrijednošću, i izrazom osobne pobožnosti. Praksa takvih misa, koje se ne slave više kao slavlje cjelokupne mjesne kršćanske zajednice, možda vuče svoje korijene iz prikazivanja euharistijske žrtve za preminule (u misi za pokojne do nedavno nije bilo otpuštanje naroda riječima „ite missa est”), a što nam je posvjedočeno već kod Tertulijana i sv. Ciprijana (III. st.). U IV. stoljeću već su raširene mise za različite javne ili privatne potrebe, a onda nadolaze također mise kao iskaz osobne pobožnosti, bilo kakve ugledne osobe (tako je Geroncije, kapelan sv. Melanije, na njezinu želju svaki dan služio misu), bilo samog svećenika.

U vrijeme sv. Benedikta još nije u njegovu samostanu predviđena svakodnevna misa, ali će pri kraju otačkog razdoblja već u samostanima na zapadu biti i više misa na dan, kao rezultat umnožavanja broja svećenika u samostanskoj zajednici (sv. Benedikt nije bio svećenik).

Sama činjenica da se na zapadu već od 5. stoljeća nametnulo za euharistijski sastanak novo ime *misa*, koje ostaje vladajuće do danas, mnogo govori o konkretnoj ulozi euharistije u životu Crkve u ta vremena. Latinska riječ *missa* javlja se u latinskom jeziku u IV. stoljeću, a znači isto što i *dimissio*, to jest *otpuštanje*, raspuštanje ljudi s nekog službenog javnog skupa. Unutar euharistijskog sastanka bile su dvije *missae*: najprije su se, poslije propovijedi, otpuštali katekumeni i svi drugi prisutni koji nisu bili *communicantes*, tj. koji nisu imali pravo da daju prinose za euharistijsku žrtvu, da sudjeluju u žrtvi i da primaju pričest; a zatim su se, na kraju, otpuštali svi vjernici; formula je bila „ite missa est”. U Galiji je, čini se, zavladao običaj da se to otpuštanje vjernika obavi prije lomljenja kruha kao pripreme za pričest, s time da su nepričesnici otišli, a ostalima (ubrzo veoma malom broju) dijelila se pričest; međutim, prije odlaska biskup je svima podijelio blagoslov, kao znak da su sudjelovali na bogoslužju i da nose sa sobom plod svete

žrtve, iako se nisu osjećali dostojnima da potpuno sudjeluju u euharistiji primajući pravi plod euharistijskog slavlja – svetu pričest. „Biti na misi” počelo je na taj način značiti „sudjelovati na euharistijskom sastanku i primiti blagoslov sastanka”, udovoljiti zahtjevima svoje crkvene pripadnosti, izvršiti svoju nedjeljnu dužnost. Tko nije bio na *misi*, to jest, tko je otišao prije otpuštanja i nije primio celebrantova blagoslova, nije mogao smatrati da je ostvario svoje pravo i dužnost člana crkvenog zajedništva, niti da je ponio kući, u svakodnevni život, milost žrtvenog sastanka crkvene zajednice s Kristom. Odatle je onda ubrzo došlo do toga da se u širokim slojevima – u skladu sa stilom općenitog pojednostavnjivanja kakav odgovara širokim slojevima u svako doba – ta riječ nametne kao sažeta oznaka za cjelinu nedjeljnog euharistijskog čina crkvene zajednice, dakako s određenom konotacijom *obvezatnosti* nedjeljnog prisustvovanja na euharistijskom sastanku.

Dvije stvari možemo uočiti u tom procesu: 1. upotreba termina koji znači „raspuštanje” za nedjeljnu euharistiju pokazuje da se ona u tom času još doživljava kao sastanak, zbor; i 2. da je već jako izbilo u prednji plan osjećanje da je uloga vjerničkog mnoštva na tom sastanku pasivna.

U Tertulijanovo je vrijeme bilo takoreći nemoguće zamisliti da svećenik sam slavi euharistiju, jer to mora činiti Crkva: „... i trojica neka za tebe budu Crkva”, tješ i on vjernike u vezi s pitanjem kako se može slaviti euharistija u vrijeme progona (*De fuga in persecutione*, 14). U kasno patrističko doba, u VII. stoljeću, predviđat će *Ordo* sv. Petra kao normalnu mogućnost da svećenik prikazuje euharistijsku žrtvu i sa samim „jednim poslužiteljem, ili *takoder sam*” (singulus), ali će inzistirati da mora izgovoriti pjevane dijelove mise (usp. M RIGHETTI, *nav. dj. str. 112*), što su inače radili drugi. Ali su takve solističke mise uvijek nailazile na kritiku.

Na istoku se nedjeljom slavila samo jedna liturgija (to je ime ostalo na grčkom istoku do danas). U Rimu se u IV. stoljeću, osim papinske mise, obavljalo euharistijsko slavlje u nedjelju u više područnih crkava (tituli), a papa je od svoje mise slao po akolitima komadić posvećenog kruha (*fermentum*) u sve te crkve da ga prezbiteri-celebranti spuste u kalež kod *Pax Domini*, *ut se a nostra communione, maxime illa die, non judicent separatos*, kako je g. 416. pisao papa Inocent I. biskupu Decenciju (*Epist.* 25). Papa je, prema tome, služio glavnu misu u Rimu, a po titulima su bile *pozne mise*: običaj slanja *fermentuma* pokazuje kako je bila živa svijest o ključnoj ulozi euharistijske celebracije za crkveno zajedništvo. Papa Leon Veliki savjetovao je sredinom V. stoljeća aleksandrijskom biskupu Dioskoru, „neka se prinošenje žrtve bez oklijevanja opetuje” i u Aleksandriji, da se tako uskladi praksa dviju Crkava, i to da se ne bi dio naroda lišio svoje pobožnosti na blagdanske dane, „ako zbog čuvanja običaja samo jedne mise ne bi mogli žrtvu prinijeti drugi osim onih koji se skupe u rani dio dana” (*Epist.* 9, 2). Aleksandrijska Crkva nije prihvatila to traženje Rima; za nas je važno da nam to pokazuje da je na zapadu već u to vrijeme bilo normalno, da se u nedjelju slave dvije uza-stopne euharistije ako je to radi vjernika bilo potrebno. Shvaćalo se i tako da *isti svećenik* u potrebi služi dva i više puta misu u nedjelju i na blagdan, ali se uskoro to podrazumijevalo i za misu u obične dane, bez sudjelovanja sabrane za-

jednice, posebno ako su pojedinci tražili na svoje pobožne nakane prikazivanje mise.

Usput samo spominjemo da se od V. stoljeća u rimskoj liturgiji izgubila *molitva vjernih* (svakako od pape Gelazija [umro g. 496] koji je uveo takvu molitvu na početak mise [Kyrie eleison], a konkretne su prozbene nakane našle mjesto i za vrijeme velike euharistijske molitve [kanona]), dok se u drugim latinskim obredima (razumije se, i u istočnim) čuvala i dalje.

TEOLOŠKA PRODUBLJIVANJA

Ovdje moramo još nešto reći i o *teologiji* euharistije kroz patrističko razdoblje, bar na kršćanskom zapadu.

Iako je tzv. „disciplina arcani” vjerojatno donekle utjecala na kršćanske pisce patrističkog razdoblja da se suzdržavaju od opširnijeg ulaženja u javnosti u produbljivanje mističkog sadržaja euharistijskog otajstva, pa se njihov govor ponekad doimlje kao u neku ruku šifrirani govor, što je tako jako uočljivo na mnogim Augustinovim mjestima, ipak nije malo onoga što nam je u latinskoj otačkoj literaturi rečeno o euharistiji, ni tematski ni dubinski. Ako sve saberemo, mislim da treba reći da unutar svega što je u latinskoj patristici rečeno u vezi s euharistijom prvo mjesto po opsežnosti pripada neosporno temi o ulozi euharistije za otajstvenu realnost Crkve, i to tako da sve više-manje kruži oko teme koju je postavio sv. Pavao u Prvoj Korinćanima: „Budući jedan kruh, jedno smo tijelo mi (iako) mnogi: svi naime uzimamo dio od jednoga kruha” (1 Kor 10, 16–17).

Istočna je teološka misao o euharistiji onoga vremena tematski možda bogatija, ali globalna ocjena da u toj misli prevladava gledanje na euharistijski misterij *uklopljen u misterij Crkve* vrijedi i za jednu i za drugu teološku misao, tj. i za istočnu i za zapadnu. Pri tom procjenjivanju treba uzeti u obzir koliko je otačka misao o Kristovu spasenju načelno komunitarna, eklezijalna, daleko od individualističkog pristupa koji će se nametnuti u kasnijim vremenima, kako god možda netko može u teoretskim obrazlaganjima *monaško-asketskog* ideala nazrijevati neke od korijena za razrast individualističke brige samo za osobno spasenje, pri čemu će postajati bljedom svijest da spasenje u osnovici znači pridruživanje i pricjepljivanje ljudi Kristu kao *zajednice pozvanih*, tj. kao Crkve, po Duhu Svetom, u aktivnom događajnom procesu koji se završava u tome da svi – kao nebeska Crkva („nebeski Jeruzalem”) – postanu zajedničari slave i blaženstva u neraspadljivosti božanskog života koji je po svome pashalnom misteriju (tj. po muci, smrti, uskrsnuću i uzašašću) postigao Krist kao „prvorodenac od mrtvih” (Kol 1,18), „prvorodenac među mnogom braćom” (Rim 8,29), dapače „prvorodenac svega stvorenja” (Kol 1,15) i „Glava Tijela, Crkve” (Kol 1,18). U otačkoj je teologiji, općenito govoreći, ta vizija još bila u osnovici promatranja svega što Crkva čini i što joj se događa; to je kao neka matrica ili strukturalni okvir odnosno sistem, unutar kojega treba smjestiti više-manje sve što se u otačko vrijeme govori o euharistiji ako se hoće dohvatiti pravi domet toga govora, jer je euharistija za onovremenu Crkvu *sakramentalno događanje toga spasenjskog procesa*, u smislu moderne formule „već da, još ne”, s tri dimenzije: spomenčinskom participaci-

jom u prošlom već dogodenom činu Kristove smrti i uskrsnuća, sadašnjim proslavljanjem koje ostvaruje Krist sa svojom Crkvom po Duhu Svetome; a koje znači nadasve anticipaciju (predokus) buduće punine u slavi, kroz sakramentalne znakove koji proročki to buduće eshatološko sigurnim jamstvom navješćuju, ali i stvarnim životnim stapanjem s Kristom omogućuju, jer čine da su vjernici već sada i ovdje „jedno tijelo i jedan Duh“ (Ef 4,4).

Tri su matične ideje pomoću kojih se u otačkoj teologiji produbljuje misterij Crkve, sve tri biblijskog podrijetla, a koje neodvojivo uključuju u svoj sadržaj euharistiju. To su: ideja Crkve kao Zaručnice Kristove, ideja Crkve kao živoga Hrama Božjega koji se gradi Duhom Svetim, te pavlovska ideja Crkve kao Tijela Kristova. To treba imati na umu kod čitanja mnogih teoloških iskaza iz patrističkog vremena u kojima se često isprepliću elementi koji strukturalno pripadaju tim trima matičnim idejama tako da se s jedne ideje skače u drugu (tako je već kod sv. Pavla) jer se one uzajamno popunjavaju; uglavnom to nije ekspozitivan i sustavan govor, već više aluzivan, pa čitatelj, ako hoće doseći cjelovitu sliku, mora znati popunjavati praznine na koje ga strukturalno upućuju matične ideje, a čemu je slušateljstvo i čitateljstvo onih vremena, čini se, bilo vično. Euharistija – uz krštenje – uvijek ima svoje mjesto unutar takvih razmatranja o Crkvi, bez obzira je li izričito spomenuta ili se samo podrazumijeva; na svoj način je to naznačio sv. Augustin kad je u poslanici Januariju inzistirao da je Krist nametnuo Crkvi na obdržavanje lako breme, to jest „krštenje posvećeno imenom Trojstva, zajedništvo svoga tijela i krvi, i ako se što drugo preporučuje u kanonskim Pismima“, s time dakako da se izuzme sve što je imalo obveznu moć samo za starozavjetni narod Božji, a što je u Novom zavjetu prestalo obvezivati (*Epist. 54, 1*).

Tek primjera radi, i donekle nasumce, upozorit ćemo ovdje na neka mjesta otačkog govora o euharistiji, iz različitih vremena i s različitih geografskih položaja. Mimolazim ono o čemu se naš čitatelj može informirati iz mojega prvoga sveska *Povijesti kršćanske literature* (KS, Zagreb 1976), pomažući se indikacijama u stvarnom kazalu.

Jedna stara pashalna homilija upozorava vjernike da „oni koji ne donose tijelo pripravno da se smiješa s njegovim tijelom“, čine beščašće prema Gospodinu. Krist nam je dao svoje tijelo, da bismo se, primiješani njemu, primiješali k Duhu Svetom“. „Božanski je Logos baš radi toga sebe dao u tijelo i – po evandeoskoj izreci – ‘postao tijelo’, da bismo mi, budući da nam nije bilo moguće imati dijela na njemu kao Logosu, postali dionici njegova tijela, čineći da tome duhovnom tijelu postaje vlastitim naše (tijelo) i Duhu (naš) duh, koliko je to moguće, kako bismo se našli kao Kristove kopije »*homoïmata*«, postavši hramovi Duha, kako reče Apostol: *Hramovi ste Božji* (1 Kor 3,16), i opet: *Zar ne znate da su tijela vaša hram svetoga Duha koji je u vama, kojega imate od Boga?* (1 Kor 6,19). I po tom primiješanju „*anamikseos*“ k Duhu Kristovu (naša) tijela postaju nešto s čime treba postupati „u posvećenju“, to jest tako da postupamo s njima kao Kristovim udovima. Jer kaže: *Zar ne znate da su udovi vaši udovi Kristovi? Zar ču dakle uzeti udove Kristove i učiniti ih udovima budnice? Nipošto* (1 Kor 6,15)“ (*Hom. II, 18: P. NAUTIN* [izd.], *Homélie pascales II, Trois homélie dans la tradition d’Origène, Sources chrétiennes 36*, Paris 1953, str. 91–93). U tom zgusnutom euharistijsko-eklezijalnom tekstu današnjeg bih čitatelja posebno upozorio na važno mjesto koje je u otajstvu dano Duhu Svetome.

Posebnu pažnju, mislim, zavređuje jedno mjesto iz *Metodija Olimpijskog*, – značajnog malazijskog crkvenog pisca iz druge polovice III. stoljeća, – po tome kakvo mjesto on dodjeljuje euharistiji u okviru eklezijologije koju gradi na ideji Crkve kao Zaručnice-Majke. Ono se nalazi u trećem dijalogu njegova djela „Simpozij o djevičanstvu“ koje K. Delahaye ocjenjuje kao „tipičan produkt poimanja prvotne patristike o materinstvu Crkve“ (*Ecclesia Mater chez les Peres de trois premiers siecles*, s njem., Cerf, Paris 1964, str. 121). Metodije tu polazi od

poslanice Efežanima 5, 25–37, posebno od redaka: »Stoga će čovjek ostaviti oca i majku da prione uza svoju ženu: dvoje njih bit će jedno tijelo. Otajstvo je to veliko! Ja smjeram na Krista i Crkvu« (Ef 5, 31–32), nalazeći da je „Apostol ispravno usmjerio na Krista to što je rečeno za Adama. Tako se izvrsno slaže, da je iz njegovih kostiju i mesa nastala Crkva: radi nje je, naime, Logos ostavio Oca koji je na nebesima, sišao da prione uza suprugu i usnio 'ekstazu' muke, svojevrijedno umirući za nju, *da sam sebi predvede Crkvu slavnju i bez ljage, čisteći je u kupelji*« (Ef 5,27.26), kako bi mogla primiti duhovno (*noetou*) i blaženo sjeme koje on sam zasijava dajući da iznutra odjekne i nikne u dubini duha; a Crkva ga (tj. sjeme) poput supruge prima i oblikuje, da rodi i gaji krepst. Time se, na pravi način ispunjava također ono *vasite i množite se* jer se ona (tj. Crkva) donomice povećava i raste ka veličini i ljepoti i punini po *združivanju i zajedništvu* s Logosom koji i *sada još silazi k nama i ulazi u ekstazu* kroz *spomenčin* (svoje) *muke* (kai existamenou kata tēn anamnēsin tou pathous). Jer ne bi Crkva inače mogla začeti one koji povjeruju, ni nanovo ih roditi 'kupelju preporođenja' (Tit 3,5) kad ne bi Krist i za njih, ispražnjavajući sama sebe da mogne biti dohvaćen, kako rekoh, po *rekapitulaciji muke*, opet umirao, silazeći s nebesa i prianjajući uza svoju suprugu Crkvu, te pružao svoj bok da se iz njega uzme neka sila za rast svih onih koji se na nj nadograđuju, onih koji su rođeni kroz kupelj, koji primaju od kostiju i mesa, to jest od njegove svetosti i od slave. Jer tko za kosti i meso Mudrosti kaže da su to razboritost i krepst, taj veoma ispravno govori. A bok je *Duh istine* (Iv 15, 26), Paraklet; od njega uzimaju oni koji bivaju prosvijetljeni (tj. koji se krste) da se kako treba preporode za neraspadljivost. A nije moguće da netko bude dionikom Duha Svetoga i da se ubraja među Kristove udove ako prije i nad njega ne side Logos i ne usne u ekstazi (ekstēsi koimētheis), kako bi i on, ustajući iz sna zajedno s onim koji je za nj usnio, mogao, preoblikovan, kao dionik primiti pomlađenje i čudesnu novost Duha. On se naime s pravom može nazivati bokom Logosa, Duh istine, sedmerolik, kako se izražava prorok (Iz 11, 2s). Od njega uzima Bog po ekstazi Kristovoj to jest poslije učovječenja i trpljenja, da mu pripravi 'pomoćnicu': mislim na duše njemu prisuoblikovane i s njime zaručene" (*Symposion*, III, 8, 70–73; *Sources chretiennes* 95, str. 106–108; PG 18, 72–73). Spomenčin Kristove muke (anamnēsis tou pathous) koji se u Crkvi zbiva, a koji igra ključnu ulogu u tim Metodijevim razmišljanjima, očito je euharistijska celebracija: u njemu i sada Božanski Logos silazi k nama i ulazi u smrtnu ekstazu, opet umire, zbiva se recapitulacija muke. Metodije ovdje euharistijsku celebraciju pojašnjava nupcijalno, kao mistično sjedinjenje Krista i Crkve (izrazom *združivanje* preveo sam grčku riječ *synerxis* koja inače ima značenje ženidbenog zagrljaja) i ujedno kao sadašnje ostvarivanje nekadašnjeg Kristova smrtnog sna na križu (usp. J. DANIELOU, *Bible et liturgie*, Cerf, Paris str. 279–280). Ne kanim sad ovdje ulaziti u analizu toga mjesta; spominjem samo radi lakšeg razumijevanja da je riječ *ekstasis* uzeta iz prijevoda Septuaginte Post 2,21: „tvrdi san“ kaže se u našem prijevodu Biblije Stvarnosti. »*Recapitulacija muke*« (anakephalaïōsis tou pathous) znači zgusnuto ili sažeto opetovanje muke: Metodije, očito, misli na otajstveno značenje i otajstvenu stvarnost muke Kristove. U daljnjem tekstu Metodije razmišlja o tome kako mnoštvo vjernika, kao jedna osoba i tijelo Crkve, ostvaruje *pomoćničku ulogu* u odnosu prema Kristu u njegovu djelu spasenja ljudi, tj. kako vjernici vrše ulogu Crkve kao *majke*: „Za Metodija, djeca Crkve postaju sama Majka Crkva, te tako družica Kristova u djelu spasenja, prema mjeri koliko se 'u punoj čistoći i vjeri oslobađaju ludosti tijela'“ (K. DELAHAYE, *Ecclesia Mater*, str. 125).

Vrijedno je upozoriti također na ulogu što je u misteriju spomenčine Kristove muke Metodije pridaje Duhu Svetome.

Pređimo sada u sjevernu Italiju, sto godina kasnije, da čujemo milanskog biskupa sv. *Ambrozija* (umro g. 397.), koji je – kako je poznato – odigrao u svoje vrijeme ulogu značajnog posredovatelja da grčka kršćanska misao uđe u skromnije misaone tokove latinskog kršćanstva. God. 388. car je Teodozije bio odlučio oštro kazniti jednog biskupa zbog spaljivanja židovske sinagoge i neke monaha zbog razaranja bogomolje gnostika valentinovaca. *Ambrozije* je pismeno, pozivajući se uostalom obilno na Stari zavjet, od cara zatražio da odluku opozove i krivcima oprost (Epist. 40), a zatim je, kad je car došao na misu, održao propovijed, o kojoj izvješćuje svoju sestru Marcelinu (Epist. 41).

Nakon propovijedi uslijedio je kratak dijalog s carem, prije same euharistije: *Ambrozije* je tražio opoziv odluke, i: „potom, pošto sam malo popostao – piše *Ambrozije* – velim caru: Učini da mogu sigurno prinijeti žrtvu (*offerre*) za tebe, razriješi mi dušu“; i inzistirao je, dok mu car nije rekao pred svima: „Age fide mea“, tj. neka pristupi k svetom činu na temelju careve vjere i vjernosti, što je značilo da car opoziva naredbu protiv onih prestupnika. *Ambrozije* zaključuje: „I tako sam pristupio k oltaru; inače ne bih bio pristupio, da mi nije dao puno

obećanje" (*Epist. 41, 28*). Te su okolnosti važne, da se razumije euharistijski smisao Ambrozijevih izvoda u samoj propovijedi, koja polazi od epizode u Lukinu Evanđelju (Lk 7, 36–50) o ženi grešnica koja je, kad je bio na gozbi kod farizeja Šimuna, Isusu prala suzama noge, kosom ih otirala, cjelivala i mazala pomašću. Žena je za Ambrozija Crkva, koja „jedina ima poljupce (*oscula*) kao zaručnica: poljubac je naime kao zalag svadbe, prerogativa braka“; zato farizej Šimun nije Isusu dao poljupca, jer: „Odakle Židovu poljupci kad ne vjeruje u Zaručnika... ne zna da je Zaručnik došao?“ (*Epist. 41, 18*). „Nema poljupca onaj koji nema vjere i ljubavi: jer poljupcem se utiskuje moć ljubavi. Gdje nema ljubavi, nema vjere, nema dragovajna (dilectio), kakva tu može biti slast poljubaca?“ (*Epist. 41, 17*).

Poljubac, cjelov (*osculum*), koji Crkva daje Kristu, u tom je govoru za Ambrozija proslavljanje euharistijskog otajstva, za koje on u taj čas hoće pripremiti slušatelje, posebno cara, jer nije dosta da to bude samo cjelov usana: „Traži se poljubac, ne usana, nego srca i duha“ (*Epist. 41, 16*), jer je i Juda dao Kristu poljubac (Lk 22,48), ali nije imao „ljubavi poljupca“, nije znao „otajstva poljupca“ (*osculi sacramentum*) (*Epist. 41, 16*). „Poljubac je bljag ljubavi“: Crkva ovim poljupcem želi ugasi svoju žeđ za dolaskom Gospodnjim, ona Isusa hvali, primivši Duha ona Isusa poljupcem ispovijeda, slušajući evanđelje ona spoznaje Isusova djela i divi im se pobožnim čuvstvom, te pobožno cjeluje Gospodinove tragove. To razmišljanje Ambrozije zaključuje pozivom: »*Cjelujmo dakle Krista poljupcem zajedništva, tj. pričesti (communio osculo)*«, nadodajući, s očitom aluzijom na tzv. *disciplina arcani*, ove riječi: „*Qui legit intelligat*“ (usp. Mt 24,15; Mk 13,14), tj. „Tko čita, neka razumije“, kao upozorenje da oni koji su upućeni (initiati) znaju što to znači, dok je drugima (propovijedi su prisustvovali i nekršten!) dosta ovoliko. Da je doista riječ o euharistijskom misteriju, vidi se posebno još iz riječi koje Ambrozije neposredno nadovezuje: „Odakle bi Židov imao taj poljubac? Tko nije vjerovao u njegov dolazak, nije vjerovao ni u *muku* (nec in passionem credit). Ta, kako da vjeruje da je *podnio muku* onaj za kojega nije vjerovao da je došao? Nije dakle farizej imao poljupca, osim možda onaj Jude izdajnika“ (*Epist. 41, 16*), koji je međutim bio bez ljubavi, pa prema tome nije bio pravi poljubac. Kroz simbolički govor o poljupcu što ga Crkva daje Kristu, Ambrozije, dakle, govori o euharistijskom zajedništvu s Kristom u njegovoj mucii, a koje kao podlogu ima vjeru i ljubav.

Razvivši još ideju o pomasti kojom Crkva maže noge Isusove (usp. Lk 7,38), Ambrozije prelazi s misterijskog govora, kojim je temu euharistije, u stvari, tek naznačio, na opširniju i jasniju životno-djelotvornu primjenu, kako bi onda cara pozvao da ostvari tu primjenu. Primjena se oslanja na evanđeoski podatak da je grešnica u Šimunovoj kući kosom otirala, cjelivala i mazala pomašću Isusove noge; postavlja se pitanje što znači cjelivati i mazati noge? Tko su Isusove noge? „Svi smo jedno Kristovo tijelo, kojemu je glava Bog, a udovi smo mi... Neki su dakle i njegove noge...“ (*Epist. 41, 10*). Na taj način, pomoću ideje o jednom Kristovu tijelu, Crkva se nalazi u dvostrukoj ulozi: kao Zaručnica koja daje poljupce Kristu i maže ga pomašću, i kao ona koja – kao Kristovo tijelo – u svojim članovima te poljupce i to pomazanje prima. „Ako hraniš siromahe, pereš njihove rane, i priljavtino brišeš, obrisao si svakako noge Kristove“ (*Epist. 41, 13*). „Jedanput je umro Krist, jedanput je sahranjen, pa ipak hoće da se svaki dan pomast izlijeva na njegove noge. Na koje, dakle, noge Kristove izlijevamo pomast? Noge su Kristove oni o kojima sam reče: *Što učiniste jednome od ovih najmanjih, meni učiniste*“ (Mt 25,40). To su te noge koje rashlađuje ona evanđeoska žena, njih ona svojim suzama natapa; kad se najnižima otpušta grijeh, pere krivnja, daruje oprostjenje. Te noge cjeluje onaj koji ljubi također one najniže u svetom puku. Te noge pomazuje pomašću onaj koji i onim slabašnjima podjeljuje milost svoje blagosti“ (*Epist. 41, 23*). I obraća se direktno Teozodiju: „...i stoga, ljubeći tijelo njegovo, to jest Crkvu, daj vode njegovim nogama, daj cjelov njegovim nogama, tako da ne samo odriješiš one koji su uhvaćeni u grijesima nego i da svojim pomirenjem (pace) pridoneseš slozi i pripomogneš spokojstvu. Izlij pomast na njegove noge, da se sva kuća u kojoj Krist sjedi za stolom ispuni tvojom pomašću, da se svi koji s njime sjede uzraduju tvojim mirisima, to jest, tako počasti one posljednje, da se nad njihovim odrješenjem, kao nad jednim grešnikom koji čini pokoru (Lk 15,7.10), raduju anđeli, vesele apostoli, naslađuju proroci. Jer ne mogu oči reći ruci: Ne želimo tvojega posla; ili glava nogama: Niste mi potrebne. Dakle: budući da su svi potrebni, zauzmi se za svo tijelo Gospodina Isusa, da se i On udostoji s neba čuvati tvoje kraljevstvo“ (*Epist. 41, 26*). Kad je car udovoljio tom traženju, Ambrozije je – kaže – osjetio i sam osobitu milost euharistijske žrtve koju je na to prikazao: „božanska prisutnost nije izostala“ (*Epist. 41, 28*).

Možda izričita teološka refleksija o euharistiji u životu Crkve u tome Ambrozijevu tekstu i nije osobito bogata, ali je naznaka tematike o tome bez sumnje prilično obuhvatna, a život-

ni dramatski okvir, u kojem je iznesena, daje joj osobitu boju i značenje. Ovdje je korisno, vjerujem, usput upozoriti naše čitateljstvo da je Josip Marčelić, profesor na Teologiji u Splitu, izradio na Lateranskom sveučilištu u Rimu (počeo je raditi na Kat. bogoslovnom fakultetu u Zagrebu) prouku Ambrozijeva učenja o Crkvi kao Zaručnici Kristovoj (I. J. MARČELIĆ, *Ecclesia Sponsa apud s. Ambrosium*, Roma 1967 [Corona Lateranensis 10], u kojoj ova pitanja posebno obrađuje na str. 137–147).

Navest ćemo još nešto iz Ambrozijeva spisa *De sacramentis*, koji sadržava pouke davane novokršćenicima, pošto su u uskrasnoj noći primili krštenje, potvrdu, te po prvi put sudjelovali u euharistiji. „Došao si k oltaru – kaže biskup novokršteniku – zove te Gospodin Isus, tvoju dušu ili Crkvu, i veli: *Poljubi me poljupcem usta svojih* (Pj 1,2)... Vidi da si čist od svakog grijeha jer su zločini izbrisani; stoga te smatra dostojnim nebeskih otajstava, i stoga te poziva na nebesku gozbu: *Poljubi me poljupcem usta svojih*. Susljedno, tvoja duša ili ljudskost ili Crkva, videći da je očišćena od svih grijeha i dostojna da može pristupiti Kristovu oltaru (a što je oltar, ako ne lik tijela Kristova?), vidi čudesna otajstva i veli: *Poljubi me poljupcem usta svojih*, to jest, neka mi Krist utisne poljubac. Zašto? Jer *grudi su tvoje bolje od vina* (Pj 1,2); tj. tvoji osjećaji, tvoja otajstva bolja su od vina. Od onog vina koje, iako donosi slast, donosi veselje, donosi prijatnost, ipak je u njemu svjetovno veselje, a u tebi je ugodnost duhovna. Već onda dakle Salomon uvodi na poprište svadbu, bilo Krista i Crkve, bilo Duha i tijela i duše. I dodaje: *Ulje razlito ime je tvoje, zato te ljube djevojke* (Pj 1,3). Tko su te djevojke, ako ne duše pojedinaca koje su odložile starost ovoga tijela, obnovljene Duhom Svetim. *Povući me, trčat ćemo za mirisom tvojih pomasti* (Pj 1,4). Gledaj što kaže! Ne možeš slijediti Krista ako te on ne povuče. Napokon, da znaš: *Kad budem uzdignut, veli, sve ću privući k sebi* (Iv 12,32)... Došao si, dakle, k oltaru, primio si tijelo Kristovo... Tko je primio tijelo Kristovo, neće ogladnjati nikada.” Tu citira Ambrozije Ps 23, pa na riječi psalma: »*Tvoj štap i palica tvoja utjeha su meni*«, nadovezuje: „Štap je vlast, palica je muka, to jest, vječno božanstvo Kristovo, ali i tjelesna muka: ono je stvorilo, ova otkupila”. „Došli ste, dakle, k oltaru, primili ste milost Kristovu, zadobili ste nebeska otajstva. Raduje se Crkva s otkupljenja mnogih, duhovnim se klicanjem veseli što pred njom stoji u bijelo obučena obitelj. Imaš to u Pjesmi nad pjesmama. Razveseljena zaziva Krista, jer ima pripravnu gozbu koja joj izgleda dostojna nebeskog gošćenja. Stoga kaže: *Neka sjeđe brat moj u svoj vrt, i nek ubere plod svojih vocaka* (Pj 4,16). Koje su to vocke? Suho stablo bio si postao u Adamu: ali sada ste po milosti Kristovoj u pokretu kao plodonosna stabla! Rado prihvaća Gospodin Isus, nebeskom pažnjom odgovara svojoj Crkvi: *Sidoh u vrt svoj, berem smirnu svoju i balzam svoj, jedem kruh svoj s medom svojim, pijem vino svoje s mlijekom svojim. Jedite, kaže, braćo moja, i opijte se!* (Pj 5,1)... Kakva je to berba? Spoznajte vinograd, pa ćete prepoznati i berbu. *Vinograd sam, kaže, iz Egipta prenio* (Ps 80,9), to jest, narod Božji. Vi ste vinograd, vi ste berba: kao vinograd zasadeni, kao berba plod donosite... *Jedem kruh svoj s medom svojim*. Vidiš li, da u tom kruhu nema gorčine, već je sva slast? *Pijem vino svoje s mlijekom svojim*. Vidiš li, da je to veselje koje nije zagađeno prljavštinom nikakva grijeha? Jer kad god piješ, primaš otpuštenje grijeha i opijaš se u Duhu. Stoga i kaže Apostol: *Ne opijajte se vinom... već se napunite Duhom Svetim* (Ef 5,18). Jer tko se opije vinom, kleca i posrće; a tko se opije Duhom, ukorijenjen je u Kristu. I stoga: slavne li opojnosti koja proizvodi duhovnu trijeznost!” (*De sacr.*, V, 2–3).

Šteta bi bila kad bismo u ovom kratkom izletu u patrističku misao o euharistiji sasvim mimoišli jedan značajan glas, otprilike istodoban, iz antiohijskog kulturnog kruga, sa skrajnjeg istoka grčkoga kršćanstva, iz grada Mopsuestije na rijeci Piramu u Ciliciji; to više što je taj glas čuvan kroz stoljeća kao duhovna baština sirska kršćanstva. *Teodor*, biskup u *Mopsuestiji* (umro g. 428), govorio je grčki, ali su njegove kateheze do nas došle samo u starom sirska prijevodu: prvi put su tiskom izdane tek g. 1933. (izdao A. Mingana). Dvije su Teodorove katehetske homilije (to su *Hom. XV.* i *Hom. XVI.* u izdanju: R. TONNEAU i R. DEVRESSE, *Les Homélie catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, Città del Vaticano 1949 [Studi e Testi 145], a nalaze se na str. 460–605: fototipsko izdanje sirska kodeksa ms. *Mingana 561* s doslovnim francuskim prijevodom) posvećene tumačenju euharistijske liturgije: one su izgovorene pred novokršćenicima, kao temeljno uvođenje u shvaćanje euharistijskog otajstva.

Teodor započinje govor o euharistiji kao govor o specifičnoj *hrani* kakva odgovara onima koji su se „upravo rodili po krštenju”, analogno prema hrani koja se daje novoređenčetu koje se rodilo na naravni život: „Danas ću se s milošću Božjom dati na to da vam prikazem hranu koja vama odgovara, o kojoj je potrebno da znate što ona jest, i da točno naučite njezinu

veličinu" (*Hom. XV,1*). „Pošto ste primili istinsko rođenje po uskrsnuću, primit ćete jednu drugu hranu, koja svojom uzvišenošću nadvisuje svaki govor; jasno, vi ćete se hraniti onda milošću Duha, po kojoj ćete ostati neumrlji u svome tijelu i neizmjenljivi u svojoj duši. Takve je naravi hrana koja odgovara ovom rođenju: milost Duha, koja onima koji su rođeni po uskrsnuću daje da nepokolebivo traju, s time da se unaprijed njihovo tijelo ne raspada i da na njihovu dušu ne nadode nikakva promjena koja bi je priklanjala zlu.“ (*Hom. XV,2*).

To će se u punoj istini dogoditi u svijetu koji ima doći; sada se to rođenje zbilo na neki način u slici, sada smo dobili samo prvine i zalag milosti Duha Svetoga koju ćemo onda imati; stoga i hrana mora biti kakva odgovara životu vjernika ovdje na zemlji, tj. takva da nas »kao u slici hrani milošću Duha Svetoga“. „Blaženi Pavao je rekao: *Svaki put kad jedete ovaj kruh i pijete ovu čašu, vi činite spomen smrti našega Gospodina, dok on ne dođe* (1 Kor 11,26). Pokazuje da će naš Gospodin, dolazeći s neba, učiniti da se pojavi taj oblik budućeg života i da će izvesti uskrsnuće sviju nas. Budući da ćemo onda unaprijed biti besmrtni u svojim tijelima i nepromjenljivi u duši, nužno će prestati upotreba simbola i slika (typos); jer kad bude-mo u samim stvarnostima, neće nam biti potrebni znakovi koji čine da se probudi sjećanje na ono što se ima dogoditi.“ (*Hom. XV,3*).

U ovom nam svijetu dvije stvari daju bivstvovanje: rođenje i hrana. Po rođenju dobivamo bivstvovanje, a hraneći se dobivamo trajanje u bivstvovanju, jer bez hrane oni koji su se rodili neizbježno propadaju. U svijetu koji ima doći, „kad budemo rođeni po uskrsnuću, zadobit ćemo bivstvovanje, ali ćemo, budući besmrtni, i trajati u svome bivstvovanju. O tom sv. Pavao kaže: *Znamo da ako se naša zemaljska kuća raspadne, imamo građevinu koju sagradi Bog, kuću koja nije djelo ruku čovječjih, u nebu, zauvijek* (2 Kor 5,1). U ovom svijetu mi sebi pribavljamo hranu radom svojih ruku, ali kad uskrsnemo i postanemo besmrtni, u nebu, neće nam više trebati hrana koja se pripravlja radom ruku, onda ćemo živjeti od milosti kao hrane. Pavao je takav način života nazvao *kućom koja nije djelo ruku čovječjih, građevinom Božjom* (*Hom. XV,4*). Sada smo, međutim, u krštenju rođeni posredstvom slika i znakova, pa je potrebno da dobivamo hranu koja odgovara tom stanju slika i znakova. Svako živo biće, po uređenju samog Stvoritelja, prirodno prima hranu od tijela onoga živoga bića koje ga je rodilo; stoga je red da „i mi, koji smo u slici primili božansku milost, primamo i hranu iz onostranosti, iz istoga vrela odakle nam je došlo i rođenje“ (*Hom. XV,5*). Uskrsnuće se pokazalo po smrti Krista Gospodina. Kao što smo po smrti Kristovoj primili krsno rođenje, tako i hranu primamo u slici posredstvom njegove smrti. Sv. Pavao u 1 Kor 11,26 „pokazuje da uzeti unos i biti dionik u otajstvima znači komemorirati smrt našega Gospodina, koji nam pribavlja uskrsnuće i uživanje besmrtnosti, jer spada da mi, koji smo po smrti našega Gospodina Krista primili otajstveno rođenje, primimo po istoj smrti otajstvenu hranu besmrtnosti. Imamo biti hranjeni iz istoga odakle smo i rođeni, kao što se obično zbiva kod svih živih bića kod njihova rođenja: prirodno ih hrane oni koji su ih rodili“ (*Hom. XV,6*).

Narav znakova i slika mora odgovarati ovom sadašnjem stanju našega života. Rođenje se obavlja *vodom*, po krštenju, jer voda ne samo odgovara nego je i veoma nužna u ovom zemaljskom životu, kad se čak ni kruh ne može načiniti bez vode. „Tako je onda hrana koju primamo, kruh i vino s vodom, jer je to glavno što odgovara ovome životu i što nas drži u životu“ (*Hom. XV,8*).

Razlog, dakle, kruha i čaše jest taj „što mi po hrani i piću trajemo u ovome zemaljskom životu. Ali je on kruh nazvao 'tijelom' i čašu 'krvlju', jer je muka zahvatila tijelo, samljela ga i dovela do toga da se krv prolila; od toga dvoga (tijela i krvi), kroza što se zbila muka, on je načinio lik (typos) hrane i pića, da očituje trajan život u besmrtnosti: iščekujući da primimo taj život, mi udioništvujemo u tom otajstvu, jer vjerujemo da po njemu imamo čvrstu nadu u ono što ima doći“ (*Hom. XV,9*). „No, dajući kruh on nije rekao: Ovo je lik (typos) moga tijela, nego: *ovo jest moje tijelo*. Isto tako o čaši, ne: ovo je lik (typos) moje krvi, nego: *ovo jest moja krv*; jer je htio da ovo dvoje (kruh i čašu), pošto prime milost i dolazak Duha Svetoga, više ne promatramo u njihovoj naravi, nego da ih uzimamo kao takve koji jesu tijelo i krv našega Gospodina“ (*Hom. XV,10*). Isusovo tijelo po svojoj naravi nije bilo besmrtno i nije moglo, po svojoj vlastitoj naravi, dati drugima besmrtnosti koje samo nije imalo, nego je to Isusovu tijelu dao Duh Sveti. „Ako pak je narav Duha Oživljavatelja učinila da tijelo našega Gospodina postane takve naravi kakve prije nije bilo, ni mi, koji smo primili milost Duha Svetoga po otajstvenim slikama (typos), ne smijemo unaprijed ovo što je stavljeno pred nas gledati kao kruh i čašu, nego da je to tijelo i krv Krista, u što ih preobraća silazak milosti Duha Svetoga“ (*Hom. XV,11*).

U drugom dijelu homilije prelazi Teodor na temu euharistije kao *žrtve*. „Iako u hrani i piću mi činimo spomen smrti našega Gospodina, i premda mislimo da su te stvari sjećanje na njegovu muku, budući da je on rekao: *Ovo je moje tijelo koje bi za vas slomljeno; i ovo je moja krv koja bi za vas prolivena*, jasno je da u liturgiji mi to obavljam kao žrtvu. 'Jer evo djela svećenika novoga Saveza (diathēkē): prinositi ovu žrtvu pomoću koje se očituje u čemu se sastoji novi Savez.' To je dakle očevitno žrtva, s time da to nije nešto novo, i da to nije nešto što bi pripadalo onome koji to obavlja; nego je to spomenčin one odistinske žrtve (imolacije). Budući da su to znakovi nebeskih stvarnosti što on u slici (typos) obavlja, treba da ta žrtva bude i njihova manifestacija; svećenik čini neke vrste sliku (eikon) liturgije koja se zbiva u nebu...'' (Hom. XV, 15). Krist „sada u nebu izvršuje svećeništvo, ne na zemlji, jer je umro, uskrišen i uzišao na nebo da uskrisi i nas i da nas uznesu na nebo; to je *diatheke* što ju je on učinio za one koji će vjerovati u nj, da ih učini dionicima uskršnuća od mrtvih i uznesu na nebo'' (Hom. XV, 15). Krist „stvarno izvršuje neke vrste veliko svećeništvo; žrtva koju on prinosi Bogu nije nitko drugi nego on sam, dajući se u smrt za sve. No on je prvi uskrsnuo od mrtvih, uspeo se na nebo i sjeo s desne Bogu da uništi sve naše protivnike, kao što kaže blaženi Pavao: *On je prinio samo jednu vječnu žrtvu za naše grijeh i sjeo Bogu zdesna, i unaprijed čeka da svi njegovi neprijatelji budu podloženi nogama njegovim; jer je jednim samim prikazanjem doveo zauvijek do savršenstva posvećene* (Hebr 10, 12–14)... I to je djelo velikog svećenika: da se najprije on sam približi Bogu i da se potom po njemu Bogu približi ostalo; s pravom ga naziva velikim svećenikom, jer se on takvim stvarno pokazao. Blaženi mu Pavao daje to ime jer se on, prvi, po uskrsnuću od mrtvih uspeo na nebo i sjeo Bogu zdesna, te i nama, po sebi, dao blizinu s Bogom i sudioništvo u dobrima. Dakle, *veliki svećenik svih nas*, po riječi blaženog Pavla, Krist naš Gospodin *nije to bio kroz privid i sjenu onoga što je na nebesima* (Hebr 8, 5), kao što je to bilo u bogoslužju koje se obavljalo po Zakonu, nego je on *službenik samog svetista i istinskog šatora što ga je uspostavio Bog, a ne neki čovjek* (Hebr 8, 1–2), da bi nam po tome dao da upoznamo nebeske stvari'' (Hom. XV, 16). Krist se uspeo na nebo, „i ondje on za nas obavlja liturgiju, da i nas onamo privuče..., kako je obećao'' (Ibid.). „Budući da mi sad još nismo u tim nebeskim dobrima, mi sad trajemo *po vjeri*, do časa kad ćemo se uspeti u nebo i poći k našem Gospodinu: tada to više neće biti gledanje kao u ogledalu i u zagoneci, nego ćemo gledati licem u lice. Dakle, budući da čekamo efektivno primanje toga po uskrsnuću, u vrijeme koje je Bog utvrdio, – dok sada po vjeri koračamo prema prvinama tih dobara, Kristu našem Gospodinu, velikom svećeniku našem, – imamo narednje da u ovom sadašnjem svijetu ostvarujemo slike (typos) i simbole toga budućega, da bismo kao ljudi koji po otajstvenoj 'liturgiji', u slici, ulaze u uživanje nebeskih dobara, imali posjedovanje i osiguranu nadu onoga što očekujemo'' (Hom. XV, 18). „Mi vjerujemo da ono isto što je naš Gospodin Krist stvarno izvršio i što će izvršiti kroz otajstva, izvršuju oni koje je milost Božja izabrala za svećenike novog Saveza, silaskom Duha Svetoga na njih, za potvrđenje i osiguranje 'sinova' otajstva... Svi svećenici novoga Saveza prikazuju *istu žrtvu*, neprekidno, na svakom mjestu i u svako vrijeme, jer je jedincata također žrtva koja je bila prikazana za nas sve, ona Krista našega Gospodina, koji je za nas preuzeo smrt i prinošenjem te žrtve kupio za nas savršenstvo'' (Hom. XV, 19). „Svi mi, na svakom mjestu, u svako vrijeme i neprekidno, obavljam spomenčin te iste žrtve, jer svaki put *kad jedemo od toga kruha i pijemo iz te čaše, mi vršimo spomen smrti našega Gospodina, sve dok on ne dođe...* Promatrajući svojim očima, po vjeri, ta sjećanja koja se vrše sada, navedeni smo da opet vidimo kako umire, uskrsšava i penje se u nebo – sve to što se nekoć dogodilo za nas'' (Hom. XV, 20).

Nakon toga općeg teološkog uvoda, Teodor počinje tumačiti odvijanje obreda, opširno tumači cjelov mira (to sam mjesto u hrvatskom prijevodu donio u članku: *Od poljupca do stiska ruke, Svjedočanstvo iz godine 392.*, GK br. 2 od 21. I. 1973., str. 14), pa završava objašnjenjem đakonova poklika: „*gledajte prema prinošenju!*'' Đakon time potiče sve nazočne da pažljivo gledaju na oltar, „jer je to što će se dogoditi, stvar sve zajednice. Žrtva zajednice se prinosi, prinos zajednice se prikazuje: za sve, ne samo za nazočne nego također i za odsutne, prema mjeri koliko su dionici vjere, koliko se broje u Crkvu Božju...'' (Hom. XV, 44).

U drugoj homiliji o euharistiji nastavlja Teodor tumačiti obredno odvijanje, otpočinjući od celebrantova pozdrava prije anafore, koji je u toj liturgiji bio uzet od sv. Pavla: „*Milost Gospodina našega Isusa Krista i ljubav Boga Oca i zajedništvo Duha Svetoga sa svima vama*'' (2 Kor 13, 13). Pozivajući se još na Iv 3, 16, Teodor upozorava, da Bog nije od nas ništa primio što bi bilo vrijedno njegove dobrohotnosti, nego je „po svojoj vlastitoj milosti i milosrđu'' iskazao prema nama ljubav „zaradi koje je jedini Sin Božji, Bog Logos, ushtio, sam za spasenje sviju nas, uzeti sebi (jednoga) između nas, da ga uskrisi od mrtvih; uznio ga na nebo, sjedinio sa sobom i smjestio zdesna Bogu [na tom se mjestu očituje poznata slabost antiohij-

skih kristoloških formulacija, op. ŠB]: sudioništvo u tome udijelio je također i nama, i dao nam je još Duha Svetoga; sada primamo prvine kao kaparu, ali ćemo ga primiti potpuno kad efektivno primimo zajedništvo s njime, jer će *naše bijedno tijelo postati slično tijelu njegovu slavnome* (Fil 3,21)" (Hom. XVI, 2).

Svi stojte u tišini i velikom strahu kad celebrant, i sam obuzet strahom, izgovara anaforu, i to uslijed onoga što se zbiva: "... što je naš Gospodin za sve naš prihvatio smrt, spomenčin koje će se sad ispuniti u toj žrtvi. Kako je svećenik u tom trenutku *opći jezik* Crkve, on u toj grandioznoj liturgiji upotrebljava prikladne riječi – to su pohvale Bogu! – ispovijedajući da Bogu pripadaju sve pohvale i svo proslavljanje: svi mu mi sa svoje strane dugujemo klanjanje i liturgiju, ovu koja je sada spomenčin milosti nama učinjene, iskaz o kojoj ostaje neshvatljiv stvorenjima." (Hom. XVI, 5).

Pjevajući „Svet“ kao pohvalnu pjesmu Serafina, mi to „činimo zajedno sa svima nevidljivim moćima, da tako iskažemo svoje čašćenje Bogu: mi imamo s njima (tj. anđelima) istu nakanu, iznosimo ispovijedanje slično njihovom, jer je to ono što nam je dano po ekonomiji Krista našega Gospodina: da postanemo besmrtni i neraspadljivi pa da iskazujemo čast (Bogu) zajedno s nevidljivim moćima kad budemo *poneseni na oblacima u susret našem Gospodinu, i tako budemo zauvijek s našim Gospodinom* (1 Sol 4,17) po riječi Apostolovoj, jer ona ne vara kao ni riječ našega Gospodina koji kaže: *Bit će kao anđeli Božji, sinovi Božji, jer su sinovi uskrsnuća* (Lk 20,36)" (Hom. XVI, 7).

Polazeći od riječi sv. Pavla (Rim 1,4; 8,11) i riječi Isusovih: »*Duh je onaj koji oživljuje: tijelo ne koristi ništa*« (Iv 6,63), Teodor ovako objašnjava ulogu Duha Svetoga u euharistijskoj celebraciji: „Potrebno je dakle da pontifeks... iznese molbu Bogu, da se zbude dolazak Duha Svetoga i da milost dođe odanle na podnesene kruh i vino, da se vidi da su to odista tijelo i krv našega Gospodina kao spomenčin besmrtnosti. Jer i tijelo našega Gospodina Krista, koje je od naše naravi, bijaše najprije smrtno po naravi, ali je po uskrsnuću ono prešlo u narav besmrtnu i nepromjenljivu. Kada dakle pontifeks kaže da su to tijelo i krv Kristova, jasno objavljuje da su oni to postali po dolasku Duha Svetoga, i da su po njemu oni postali besmrtni, – jer se i tijelo našega Gospodina tako jasno pokazalo kad je bilo pomazano i primilo Duha. Na isti je način i sada, kad dođe Duh Sveti, to neke vrste pomazanje po nadošroj milosti što ga, mislimo, primaju kruh i vino... I od toga časa mi vjerujemo da su to tijelo i krv Krista, po naravi besmrtni, neraspadljivi, netrpjivi i nepromjenljivi, kako se dogodilo s tijelom našega Gospodina posredstvom uskrsnuća" (Hom. XVI, 12). „Ali svećenik moli također da milost Duha Svetoga side na sve koji su se sabrali, da kao što su po novom rođenju savršeni u jednom tijelu, sada budu također utvrđeni kao u jednom tijelu po zajedništvu (pričesti) u tijelu našega Gospodina, pa da, u slozi, miru i prijanjanju uz dobro, dođu do toga da budu samo jedan; pa da svi mi, gledajući čista srca prema Bogu, ne primamo dioništvo u Duhu Svetom na kaznu, kao podijeljeni u svome načinu gledanja i skloni raspravama, disputama, zavisti, ljubomori, prezirujuć dobro ponašanje... I tako ćemo se ujediniti u zajedništvu u svetim otajstvima, i po tome ćemo biti povezani sa svojom glavom, Kristom, našim Gospodinom, čije smo mi, vjerujemo, tijelo, i po kojemu zadobivamo zajedništvo u božanskoj naravi (usp. 2 Petr 1,4)" (Hom. XVI, 13).

U vezi s pričestivanjem prisutnih Teodor govori: „... napokon bude sav kruh razlomljen, tako da svi koji smo nazočni možemo od njega primiti. Svaki od nas, primajući mali zalogaj, prima, vjerujemo, njega (tj. Krista) čitava. Bilo bi neumjesno da je žena koja je bolovala od tečenja krvi, dotaknuvši se okrajka njegove haljine – a to nije bio dio tijela, nego odjeće – primila dar Božji, a mi ne bismo vjerovali da u dijelicu tijela primamo njega čitava, dok kod poljupca, a koji se redovito daje na usta, to jest na mali dio tijela, mislimo da zahvaćamo čitavo tijelo. Pa i ruke, koliko puta se za njih hvatamo i zajedno hodamo, pa kroz taj dio (tijela) pokazujemo svoje sjedinjenje jednoga s drugim" (Hom. XVI, 19). „Vama koji ste u krštenju rođeni po milosti i dolasku Duha Svetoga te primili ovo posvećenje, pripada hrana koja je tome slična, koju primate po milosti i dolasku Duha Svetoga, da se učvrsti i da raste posvećenje koje vam je dano, da se dosegnu očekivana dobra u kojima ćemo se, u budućem svijetu, naći mi koji ćemo svi biti potpuno sveti" (Hom. XVI, 23). U tom je, po Teodoru, smisao poziva: „Sveto svetima!" Na taj su poziv svi odgovorili: „Samo jedan svet, Otac, samo jedan svet, Sin, samo jedan Sveti Duh!" Teodor nastavlja: „Kad je to učinjeno i liturgija dovedena kraju, 'mi svi žurimo da uzmemo prineseno'. Od strašnoga stola, uzvišenijega od svake riječi, primamo besmrtnu i svetu hranu. Iako, ustvari, oni koji borave kod žrtvenika (thysiasterion) i vrše predstoništvo nad božanskom liturgijom, prilaze *k stolu* da prime božansku hranu, a drugi je primaju daleko od njega, ipak zbog toga u samoj hrani nema nikakve razlike, jer jedincati je kruh i jedincato je tijelo Krista Gospodina našega u koje je pretvoren podneseni kruh,

a koji po samom dolasku Duha Svetoga dobiva tu pretvorbu, i od kojega svi mi jednako primamo, jer smo mi svi jedincato tijelo Krista Gospodina našega te se svi hranimo od istoga tijela i od iste krvi. Jednako kao što smo posredstvom novoga rođenja i po Duhu Svetom svi mi postali jedno tijelo Kristovo, tako po jednoj hrani od svetih otajstava, kojom nas hrani milost Duha Svetoga, svi mi ulazimo u jedno zajedništvo Krista Gospodina našega. *Ta u jednom Duhu svi smo u jedno tijelo kršteni, bilo Židovi, bilo Aramejci, bilo robovi, bilo slobodni* (1 Kor 12,13); i s druge strane, svi mi primamo od jednoga kruha; *budući da je jedan kruh, jedno smo tijelo mi (iako) mnogi* (1 Kor 10,17). Kad se dakle svi mi hranimo od istoga tijela našega Gospodina, i kad je to što primamo preko te hrane zajedništvo s Njime, svi postajemo jedno jedino tijelo Kristovo: time primamo zajedništvo i povezanost s Njime kao svojom glavom. Jer: *kruh koji lomimo, 'nije li zajedništvo tijela Kristova? I čaša koju blagoslivljamo nije li zajedništvo krvi našega Gospodina?* (1 Kor 10,16). Apostol uči da primajući njih mi bivamo povezani s tijelom i krvlju našega Gospodina, te tako, kad to primamo, ostajemo u zajedništvu s Njime, budući da smo mi sami tijelo Kristovo, te po tom zajedništvu mi činimo tješnjim ono (zajedništvo) koje smo primili po novom rođenju na krstu. To je njegovo vlastito tijelo, što mi postajemo, po riječi Apostolovoj koji kaže: *Vi ste tijelo Kristovo* (1 Kor 12,27), i drugdje: *Krist je glava po kojoj se sve tijelo sastavlja, uzgobljuje i raste rastom Božjim* (Kol 2,19)" (*Hom. XVI,24*).

„Svima nama općenito udijeljen je taj dar pričestivanja od otajstva, jer nam je to svima jednako potrebno, budući da vjerujemo da nam je u njemu predložena slast vječnoga života. 'Zato svećenik koji vrši službu prvi pristupa da primi.' Na taj način postaje očito da prinos prikazan po liturgijskom redu, (svećenik po svećeničkom pravilniku prikazuje za sve; da je i njemu potrebno da ga primi, kao i ostalima. Ustanovljeno je kao jelo i piće, da se postigne korist, jer evo što on kaže: *Tko jede moje tijelo i pije moju krv, živjet će zauvijek* (Iv 6,54). Ne: 'onaj koji vrši službu', nego 'onaj koji jede'; a to se odnosi na sve jednako: prinos je prikazan da ono što je podneseno, po dolasku Duha Svetoga postane tijelo i krv Krista, pa da ih svi mi primimo kad su to postali, jer svi mi vjerujemo da nam je u tom jelu i u tom piću dano da primimo život, po riječi našega Gospodina. Primiti, dakle, pripada (svima) općenito" (*Hom. XVI,25*). Krist je „stavio pred nas to dvoje: kruh i čašu; to je njegovo tijelo i njegova krv, po kojima blagujemo hranu besmrtnosti, i po kojima se milost Duha Svetoga izljuje u nas i hrani nas s ciljem da nas uspostavi kao besmrtne i neraspadljive u nadi, po njima (to jest, po kruhu i čaši), na način koji nitko ne može izreći, on nas vodi k dioništvu budućih dobara. Onda ćemo biti hranjeni na čisti način, bez sakramenata i znakova, po milosti Duha Svetoga, postat ćemo savršeno besmrtni, neraspadljivi i nepromjenljivi po naravi" (*Hom. XVI, 25*).

Možda neće biti na odmet izričito upozoriti čitaoca: *pričest* je za Teodorovu teologiju sastavni dio euharistijskog otajstva; euharistija je za nj *hrana*; to je u toj teologiji osnovno. (O ulozi pojma „typos“ u Teodorovu objašnjavanju euharistije vidi kod: J. BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Vaeter*, 1/1, Herder, Freiburg 1955, str. 227–239).

Na kraju, donijet ćemo još jedno mjesto u kojem se odražava *afrička teologija prve polovice VI. stoljeća*, a koje je za našu temu o uskoj povezanosti Crkve i euharistije. veoma ilustrativno, posebno što se u njemu otkriva poticajno stapanje triju matičnih eklezioloških ideja, *Hrama, Zaručnice i Tijela*. Pisac je sv. *Fulgencije Ruspjiški* (umro g. 533), nastavljajući augustinovske teologije, a tekst je po značaju kazuistički jer odgovara na pitanje hoće li se spasiti čovjek koji je primio krštenje, ali ga iznenadna smrt spriječila da primi euharistiju. Fulgencije dokazuje da se takav čovjek može spasiti i *bez* efektivnog primanja tijela i krvi Gospodnje, ali sam dokazni postupak izvanrednom jasnoćom pokazuje nutarnje otajstveno jedinstvo Crkve i euharistije. „A nitko od vjernika ne treba biti uznemiren – kaže Fulgencije – zbog onih koji, premda su pri zdravoj pameti zakonito kršteni, zbog naglo nadošle smrti ne mogu blagovati tijela Gospodnjega i piti krv, zbog toga, mislim, što je Spasitelj rekao: *Ako ne jedete tijela Sina čovječjega, i ne pijete krvi njegove, nećete imati života u sebi* (Iv 6,53). Svaki koji je u stanju to promotriti ne samo po otajstvima istine nego i po istini otajstva, otkrit će da se to zbiva već u samoj kupelji svetoga preporođenja. Jer što se događa u sakramentu svetoga krštenja, ako ne to da oni koji vjeruju postaju udovi Gospodina našega Isusa Krista, te po crkvenom jedinstvu pripadaju organizmu njegova tijela? Njima naime veli blaženi Apostol: *Vi ste tijelo Kristovo, i, pojedinačno, udovi* (1 Kor 12,27). On pokazuje da su oni ne samo dionici njegove žrtve nego su i *sama sveta žrtva*, kad im zapovijeda da sebe ponizno prikazuju Bogu kao živu žrtvu, govoreći: *Zaklinjem vas, dakle braćo, milosrdnem Božjim, da prikazujete svoja tijela kao žrtvu živu, svetu, Bogu ugodnu* (Rim 12,1). A to slično uči i sv. Petar kad veli: *I vi kao živo kamenje ugrađeno u duhovne domove, u sveto svećeništvo, prinoseći žrtve ugodne Bogu po Isusu Kristu* (1 Petr 2,5). Stoga je blaženi Pavao, pošto je na jednom mjestu

rekao: *Čaša blagoslovna koju blagoslivljamo, nije li zajedništvo krvi Kristove? I kruh koji lo- mimo, nije li dioništvo tijela Gospodnjega?* (1 Kor 10,16), da pokaže da smo mi sam taj pravi kruh i pravo tijelo, odmah nadodao: *Budući da je jedan kruh, jedno smo tijelo mi mnogi, svi koji smo dionici jednoga kruha* (1 Kor 10,17). Stoga na drugom mjestu veli: *Jedno tijelo i jedan Duh, kao što ste pozvani na jednu nadu svoga poziva* (Ef 4,4). I opet: *Nego istinu čineći u ljubavi, rastimo po svemu u njemu koji je glava, Krist, od kojega svo tijelo, uzglobljeno i sraslo svakom svezom zbrinjavanja, po djelovanju prema mjeri svakog pojedinog uda, raste kao tijelo na samoizgrađivanje u ljubavi* (Ef 4,16). Pa, potvrđujući da smo mi i tijelo (*caro*, tj. meso) Gospodnje, veli: *Ta nitko nikada ne mrzi svoga tijela, nego ga hrani i njeguje, kao i Krist Crkvu: jer smo udovi njegova tijela, i od kostiju njegovih* (Ef 5, 29–30). U vezi s time, budući da *smo jedan kruh i jedno tijelo mi (iako) mnogi*, svaki pojedinac počinje bivati dionikom toga jednoga kruha tada kad počne bivati ud toga jednoga tijela, koje se u pojedinim udovima već tada kao živa žrtva odistinski Bogu žrtvuje (immolatur) kada se u krštenju priuje- dinjuje Kristu-Glavi. Jer onim darom rođenja, kao što postaje hram, tako postaje i žrtva. To uči blaženi Apostol kad kaže: *Ne znate li da ste hram Božji, i da Duh Božji stanuje u va- ma* (1 Kor 3,16)? Tko dakle postaje ud tijela Kristova, kako ne prima ono što sam postaje? Kad svakako postaje istinski ud onoga tijela kojega se tijela otajstvo nalazi u žrtvi? On, dakle, postaje preporođenjem u svetom krštenju ono što će primati od žrtve na oltaru. Znamo da su to nesumnjivo vjerovali i naučavali također sveti Oci. I blaženi je Augustin o tome održao veoma jasan govor, prikladan za izgrađnju i poduku vjernika” (*Epist. 12, c. 11, 24: PL 65. 390–391*). Potom Fulgencije donosi taj Augustinov tekst. (Za sagledavanje Fulgencijeve misli usporedi osobito njegovo djelo *Ad Monimum*, lib. II, cc. 10–12: PL 65, 188–192).

Sveti Augustin, biskup u Hiponu (umro g. 430), sigurno je, gledano količinski, od svih pisaca latinske patristike najviše govorio i pisao o euharistijskom otajstvu. On euharistiju promatra u sklopu svoga shvaćanja o misteriju Crkve, a Crkva je takoreći neprekidna njegova tema: silila ga na tu temu situacija u njegovu biskup- skom gradu, s kojom se nije mirio jer je kod preuzimanja brige za kršćane u Hiponu više od polovice tih kršćana našao u raskolu: okupljali su se oko donatističkog biskupa Prokulejana. Zaređen za biskupa potkraj g. 395, Augustin je tu svoju dužnost uzeo radikalno ozbiljno, i odmah krenuo da uspostavi dijalog s Prokuleja- nom, a onda i s donatizmom naprosto: očito, središnja je tema u tome morala biti tema o Crkvi, a unutar nje tema o *jedinstvu* Crkve, to pak je u njegovoj svijesti u osnovici bila tema o *ljubavi* (caritas) među onima koji se pozivaju na Krista, na moralno-životnom planu; a što je normalno vodilo njegov duh k tome da misli o nadnaravnoj realnosti kojom Crkva živi svoje jedinstvo u Kristu; jer Kristova je ljubav ontičko polazište međukršćanske ljubavi, koja se ne može svesti samo na moralnu obvezu svakog vjernika, nego tvori autentičan izraz onoga čime je kršćanin konstituiran kao kršćanin u svojoj kršćanskoj egzistenciji. U tom okviru misli Augustin o euharistiji, bar pretežno; i odatle se može intuirati što on hoće reći, kad, na primjer, stavlja u usta novokrštenika retoričko pitanje: „Što ću još sad primiti ako krštenje već imam?“, pa daje zbnjujući odgovor: „Primit ćeš Crkvu, koje nemaš (accepturus es ecclesiam, quam non habes); primit ćeš jedinstvo, ko- jega nemaš; primit ćeš mir (pacem), kojega nemaš” (*Sermo Denis VIII, 37*).

Svoja je razmišljanja o Crkvi Augustin gradio služeći se svim trima spomenutim matičnim idejama, to jest idejom *Zaručnice*, idejom *Hrama* i idejom *Tijela*. Tako se onda utjecaj tih ideja odražava i na njegovo produbljanje euharistijskog otajstva kao otajstva kojim Crkva samu sebe izražava i uzbiljuje. Tako se uz ideju Crkve kao „Hrama Božjega”, koji se „od izabranih između (sviju) naroda, kao od živog kamenja, gradi za Novi savez”, i koji ima biti „mnogo slaviji od Salomono-

va hrama iznova sagrađenog poslije sužanjstva” (*De civitate Dei XVIII, 45*), vezuje ideja Crkve kao *žrtve* koja samu sebe prikazuje prikazujući Krista u euharistijskom otajstvu: „Preslavna i najbolja žrtva (sacrificium) Njemu jesmo mi sami, to jest njegov grad-država (civitas); otajstvo toga proslavljujemo našim prinosima koji su poznati vjernicima (aluzija na *disciplina arcani!* op. ŠB), kao što smo rekli u predašnjim knjigama. Božanska su naime proročanstva oglasila Hebrejima po Prorocima (usp. Mal 1,11) da će prestati žrtve što su ih Židovi prinostili kao sjenu budućega, pa da će narodi od istoka sunčanoga sve do zapada prinostiti jednu žrtvu, kao što vidimo da se već zbiva.” (*De civitate Dei XIX, 23*). Kad se tu Augustin poziva na to da je o tom već govorio prije, ima na umu knjigu X. *De civitate Dei*, u kojoj je napisao da je „žrtva kršćana ova: mnogi smo jedno tijelo u Kristu. To Crkva ponavlja u otajstvu oltara, poznatom vjernicima, u kojem joj se očituje da se u prikazivanoj stvari i sama prikazuje”, i to kao „sveukupna otkupljena civitas, tj. zajedno sa društvom svetih”; ona se „prikazuje Bogu kao univerzalna žrtva po činu onoga Velikog Svećenika koji je u svojoj mucij pod obličjem sluga prikazao sama sebe za nas, da bismo postali udovi njega, kao naše Glave. Pod obličjem sluga, naime, on je sebe prikazao, i neprestano biva prikazivan” (*De civitate Dei X, 6*); „po tome je on i svećenik, isti i prikazivatelj i žrtva. Otajstvo toga je, po njegovoj volji, svakodnevna žrtva Crkve: budući da je ona tijelo njega kao glave, naučila je da po njemu prikazuje samu sebe” (*De civitate Dei X, 20*).

Središnje mjesto u Augustinovim razmišljanjima o otajstvenoj stvarnosti Crkve zauzima ipak ideja *Tijela*: proživljavanje crkvenog jedinstva nazvana, na vidljiv način, koje polazi iz vjere a očituje se u ljubavi (pa stoga i u podnošenju loših kršćana unutar crkvenog jedinstva iz ljubavi, navlastito iz ljubavi prema jedinstvu), temelji se na tome što je Crkva, taj „Božji narod po svima narodima” (*populus Dei per omnes gentes*), u svojoj intimnoj otajstvenoj stvarnosti „tijelo njegovo” (*De catechisandis rudibus 3,6*). „Crkva je naime njegovo tijelo, po učenju apostolskom (*sicut apostolica doctrina commendat*), a koja se naziva i njegovom suprugom (*coniunx*). „Krist sam to „svoje tijelo, u kojemu mnogo udova obavlja raznolike dužnosti, čvrsto veže vezom jedinstva i ljubavi kao *zdravljem*. A i vježba je u ovom vremenu i čisti nekim ljekovitim tegobama, kako bi, izvučenu iz ovoga vijeka, zavijeke sa sobom spojio suprugu *Crkvu koja neće imati ljage ni nabora ili što slično*” (*De doctrina christiana I, XVI, 15*).

Činjenica da je Augustin, u svojoj zauzetosti za življeno jedinstvo Crkve, otkrio središnjost poimanja Crkve kao *jednog Tijela* za duboko utemeljivanje toga nazvana proživljavanog jedinstva u ljubavi kao osnovnog zahtjeva kršćanske egzistencije, bila je odlučujuća za oblikovanje njegove misli o ulozi euharistijskog otajstva u otajstvu Crkve. Polazeći od pojma *jednoga tijela Kristova*, koje Crkva u svojoj nevidljivoj realnosti jeste, i Isusove poruke, vjerom primane, da se na euharistijskoj večeri *njegovo tijelo* blaguje, Augustin vraća pozornost na vidljiv predmet blagovanja – kruh, pa razvija ono što nazivaju simbolizmom kruha, i to u funkciji crkvenog jedinstva: *jedan kruh* koji postaje tijelo Kristovo označuje *jednu Crkvu* koja na taj način, posredstvom kruha simbolički predlaže samu sebe da, kada kruh bude posvećen riječju Božjom, tim posvećenjem postane tijelo Kristovo, a to se u svakom pojedinom vjerniku uzbiljuje blagovanjem od podnesenog jednog kruha

koji je posvećenjem postao Kristovo tijelo, jer se na taj način, sjedinjujući se po blagovanju s Kristom, svaki pričesnik ujedno sjedinjuje s Crkvom koja se po kruhu prinijela pa je otajstveno već sadržana u primanju tijela Kristova pod obličjem kruha.

„Obećao sam vama koji ste primili krštenje – govorio je Augustin novokršćenicima negdje g. 417. – govor kojim ću izložiti otajstvo stola Gospodnjega, koje i sada gledate, a kojega ste prošle noći postali dionici. Morate znati što ste primili, što ćete ubuduće primati, što treba da svaki dan primate. Ovaj kruh što ga vidite na oltaru, posvećen riječju Božjom, tijelo je Kristovo. Pomoću toga je Gospodin Krist htio povjeriti svoje tijelo i krv, koju je za nas prolio na otpuštenje grijeha. Ako ste dobro primili, vi ste ono što ste primili. Jer kaže Apostol: *Jedan kruh, jedno tijelo jesmo mi mnogi* (1 Kor 10,17). Time je on razložio otajstvo stola Gospodnjega: *Jedan kruh, jedno tijelo, jesmo mi mnogi*. Stavlja se pred vas, u tom kruhu, kako morate ljubiti jedinstvo” (*Sermo 227*). Ili ovo, izgovoreno g. 410: „Potrebno je da vam, ne iz svoga srca, niti iz svoje preuzetnosti, niti iz ljudskih dokazivanja, nego iz autoriteta Apostolova, stavimo i ucijepimo u srce, što je to što ste primili ili ćete primati. Evo, saslušajte ukratko Apostola, dapače Krista preko Apostola, što kaže o otajstvu Gospodnjega stola: *Budući da je jedan kruh, jedno smo tijelo mi mnogi* (1 Kor 10,17). Eto, to je sve. Brzo sam izgovorio: ali stavite riječi na vagu, nemojte ih brojiti. Ako brojite riječi, kratko je; ali ako važete, veliko je! *Jedan kruh*, kaže. Koliko je god ondje bilo postavljeno kruhova, jedan kruh; koliko je god kruhova bilo danas na Kristovim oltarima po svemu krugu zemaljskom, sve je to jedan kruh. No što to znači: jedan kruh? Razložio je vrlo kratko: *Jedno smo tijelo mi mnogi*. To znači: kruh – tijelo Kristovo, o kojemu kaže Apostol, govoreći Crkvi: *A vi ste tijelo Kristovo i udovi* (1 Kor 12,27). Što primate, to ste vi, po milosti kojom ste otkupljeni; potpisujete, kad odgovarate *Amen*. Ovo što vidite, to je otajstvo jedinstva” (*Sermo Quelferby VII*).

Dapače, Augustin u tom smislu poziva novokršćenike na pričest ovim riječima: „Da se ne biste rastavili, *blagujete vašu svezu!*” (*Sermo Denis, III*).

Možda neće biti na odmet za naše čitatelje donijeti ovdje taj Augustinov tekst opširnije, posebno još radi toga što će se iz njega moći cjelovitije sagledati njegovo shvaćanje euharistije u onom obliku kakav je on smatrao potrebnim saopćiti novim kršćanima na pragu njihova kršćanskog života: „Krist... Gospodin naš, koji je prinio trpeći za nas ono što je kod rođenja od našega primio, postavši prvak svećenika u vijeku, dao je red žrtvovanja koji vidite, to jest tijela i krvi svoje. Probijeno naime kopljem, njegovo je tijelo isпустиo vodu i krv, kojom je otpustio naše grijeha. Imajući na pameti tu milost, radeći oko svojega spasenja (Fil 2,12), jer je Bog onaj koji radi u vama (Fil 2,13), pristupajte sa strahom i trepetom k dioništvu ovoga oltara. Ono prepoznajajte u kruhu što je visjelo na križu; ono u čaši što je isteklo iz boka (...). Primajte, dakle, i jedite tijelo Kristovo, vi koji ste i sami u tijelu Kristovu već postali udovi Kristovi; primajte i pijte krv Kristovu. Da se ne biste rastavili, blagujete vašu svezu; da se sami sebi ne biste činili bezvrednima, pijte vašu cijenu. Kao što se to preobraća u vas kad jedete i pijete, tako se i vi preobraćate u tijelo Kristovo kad poslušno i pobožno živite. On je naime, pošto se već približavala muka, dok je sa svojim učenicima slavio Pashu, uzeo kruh, blagoslovio i rekao: *Ovo je moje tijelo koje će se za vas predati* (1 Kor 11,24). Slično je dao blagoslovljenu čašu govoreći: *Ovo je moja krv novoga saveza, koja će se za mnoge prolići na otpuštenje grijeha* (Mt 26,28). To ste u Evanđelju ili čitali ili čuli, ali niste znali da je ta euharistija *Sin*: sada, poskropljeni u srcu (Hebr 10,20) u čistoj savjesti, i oprani tijelom u čistoj vodi, pristupite k njemu, i rasvijetlite se, i neka se vaša lica ne zacrvene (Ps 33,6).

Ako naime dostojno primate ovo što spada na Novi savez, po čemu se nadate vječnoj baštini, obdržavajući novu zapovijed da se uzajamno ljubite, imate u sebi život. Jer uzimate ono tijelo o kojemu je sam Život rekao: *Kruh koji ću ja dati, tijelo je moje za život svijeta* (Iv 6,52); i opet: *Ako netko ne blaguje moga tijela i ne pije moje krvi, neće imati života u sebi* (Iv 6,54). Imajući dakle život u njemu, bit ćete s njime u jednom tijelu" (*Sermo Denis III*).

Augustin je u tom sagledavanju eklezijalnosti euharistije kroz simbolizam kruha baštinik i nastavljač stare tradicije koja je naznačena, kako smo vidjeli, već u *Didache*, a u latinskoj afričkoj teologiji značajno ju je vrednovao sv. Ciprijan; Augustin ju je samo obogatio novim pojedinostima i posebno o njoj mislio u funkciji kršćanskog jedinstva.

U *Didacheu* se naznačuje eshatološka perspektiva sabiranja Crkve u vječno Božje kraljevstvo: „Kao što bijaše ovaj razlomljeni kruh raspršen po bregovima, i sabran postade jedan, tako neka se sabere tvoja Crkva s krajeva zemlje u tvoje kraljevstvo" (9,4); i opet: „I saberi je od četiri vjetra, posvećenu, u svoje kraljevstvo koje si joj pripravo" (10,5). Razumijevanje po kojemu se to sabiranje zbiva već ovdje na zemlji, u *sadašnje* crkveno zajedništvo, nalazimo posvjedočeno u Anafori Serapiona (umro post 362.), biskupa u Thmuisu (Egipat): „Kao što je ovaj kruh bio raspršen po bregovima i sabran postao u jedno, tako saberi svetu Crkvu svoju iz svakoga naroda i svake zemlje, iz svakoga grada i sela i kuće, i načini jednu, živu, katoličku Crkvu" (A. Hanggi – I. Pahl, *Prex eucharistica*, Fribourg Suisse 1968, str. 130,3). Ta je rečenica smještena iza konsekracije kruha, a prije konsekracije vina. Ista je misao naznačena u Rimskom kanonu (usp. T. ŠAGI-BUNIĆ, *Misao liturgije: Adunare, Služba Božja 2* [Makarska 1962] str. 302–311).

Sv. Ciprijan pisao je g. 255. u svome odgovoru kršćanskom laiku Magnu u pokrajini Numidiji ovako: „I same žrtve Gospodnje razjašnjavaju nam kako je čvrstom i nedjeljivom ljubavlju međusobno povezana kršćanska jednodušnost. Kad naime Gospodin kaže da je kruh, spremljen od mnogo sabranih zrna, njegovo tijelo, on time označuje da je naš narod, kojega je on nosio, sabran u jedno; i kad vino, isprešano i skupa sliveno iz mnogo grozdova i jagodica, naziva svojom krvlju, isto tako naznačuje da je naše stado spojeno smiješanjem u jedno sabranog mnoštva" (*Epist. 69,5*). U poslanici Ceciliju, u kojoj dokazuje da se euharistija mora slaviti vinom, uz primiješanje vode (a ne samom vodom), Ciprijan iznosi taj euharistijski simbolizam s određenim nijansiranjem (koje je u vezi s razlikovanjem Crkve *ex gentibus* od Crkve *od Izraela*): „Budući da je Krist sve nas nosio (na križu) jer je nosio i naše grijehe, vidimo da se pod vodom razumije narod, a vinom se pokazuje Kristova krv. Kad se u čaši voda primješava vinu, narod se priujedinjuje Kristu, vjernički se puk spaja i povezuje s onim u kojega vjeruje. To spajanje i povezivanje vode i vina tako se smiješa u Gospodnjoj čaši da se u toj mješavini jedno od drugoga ne može odijeliti. Zato ni Crkvu, to jest narod koji vjerno u Crkvi stoji i čvrsto ustraje u onome u što je uzvjerovao, ništa neće moći odijeliti od Krista, da ne bi neodvojivom ljubavlju uvijek prianjao i ostajao. A u posvećivanju Gospodnje čaše ne može se prikazivati samo voda, isto tako kao što se ne može ni samo vino. Ako bi netko prikazao samo vino, krv Kristova počinje bivati bez nas. Ako pak bi bila samo voda, počinje bivati puk bez Krista. Kad se oboje smiješa i nerazdvojivim sjedinjenjem (*adunatione confusa*) međusobno spoji,

onda se gotovi duhovno i nebesko otajstvo. A čaša Gospodnja nije samo voda ili samo vino, ako se oboje međusobno ne smiješa, jednako tako kao što ni tijelo Gospodnje ne može biti samo brašno ili samo voda, ako ne bude oboje sjedinjeno i spojeno i ne sveže se čvrsto u sastav jednoga kruha. A i tim se otajstvom pokazuje naš narod kao ujedinjen; kao što mnogo zrna sabranih u jedno i samljevenih i smiješanih čine jedan kruh, tako u Kristu, koji je nebeski kruh, znajmo da postoji jedno tijelo, s kojim broj svih nas ima biti svezan i ujedinjen" (*Epist. 63, 13, 1-5*).

Otajstveno poistovjećivanje zajednice vjernika s tijelom i krvlju Kristovom, koje se zbiva u euharistijskom otajstvu, prema tome, naučavao je već sv. Ciprijan; već po Ciprijanu u onom času kad pod obličjem kruha i vina postaje Crkvi stvarno prisutno tijelo i krv Kristova, ujedno biva na neki otajstven način pod istim obličjem prisutna i Crkva sjedinjena s Kristom. Augustin prema tome, nije iznio nikakvu novu misao, nego samo druge riječi, kad je novokršćenicima rekao da se oni nalaze na oltaru.

Novost koju nalazimo kod Augustina, sastoji se u tome što je on eklezijalni simbolizam kruha razradio tako da su u njemu našla mjesta sva tri sakramenta kršćanske inicijacije, to jest i krst i potvrda, a ne samo euharistija. Evo jedan od takvih tekstova: „Poradi toga, jer je i trpio za nas, predao nam je u tom otajstvu svoje tijelo i krv, a to je učinio i nas same. I mi smo naime postali njegovo tijelo, i po njegovu milosrđu mi jesmo to što primamo. Sjećate se što je nekoć bio taj stvor na njivi, kako ga je zemlja rodila, kiša hranila, do klasa dovela. Zatim ga je ljudski rad skupio na gumno, mlatio, vijao, spremio (u žitnicu), iznio, samljeo, poprskao (vodom), ispekao, i tek onda napokon doveo do kruha. Sjećate se i sebe: nije vas bilo, i stvoreni ste; skupljeni ste na Gospodnje gumno; radom volova, to jest navjestitelja evanđelja, bili ste mlačeni. Kad ste kao katekumeni bili ostavljeni da čekate, to ste bili čuvani u žitnici. Dali ste svoja imena; počeli ste se mljeti postovima i egzorcizmima. Poslije ste došli k vodi i poprskani ste: postali ste jedno. Pridolaskom žara Duha Svetoga bili ste ispečeni, i postali ste kruh Gospodnji. Eto što ste primili. Kao što, dakle, vidite da je jedno to što se zbililo, tako budite jedno i vi, ljubeći se (uzajamno), držeći jednu vjeru, jednu nadu, nedjeljivu ljubav. Kad to primaju heretici, primaju svjedočanstvo protiv sebe, budući da oni traže dijeljenje, dok ovaj kruh naznačuje jedinstvo. Tako je i vino bilo u mnogo jagodica, a sada je u jednom: jedno je u slasti čaše, ali poslije stiskanja u preši. I vi ste poslije onih postova, poslije napora, poslije poniženja i pokajanja, sad već u ime Kristovo nekako došli do čaše Gospodnje: i ondje ste vi na stolu, ondje ste vi u čaši. To ste zajedno s nama: skupa smo to, skupa pijemo, jer skupa živimo" (*Sermo Denis VI*).

Augustin ima u razvijanju toga simbolizma ovdje pred očima novokršćenike, pa tako pronalazi uključenje onoga što se njima dogodilo: pomoću *krsne vode* oni su postali tijesto, što znači da se nekadašnje raspršeno ljudsko zrnje našlo stopljeno u jedno; a sakramentom *potvrde* postali su po ognju Duha Svetoga kruh priugotovljen za oltar. Evo još jednog mjesta: „Stavlja se pred vas u tom kruhu kako morate ljubiti jedinstvo. Zar je, naime, ovaj kruh načinjen od jednog zrna? Nije li bilo mnoštvo pšeničnih zrna? Ali, prije nego što su zrna dospjela do

kruha, ona su bila odijeljena jedno od drugoga: spojena su postala po vodi, i to poslije određenog mrvljenja. Jer ako se pšenica ne samelje i ne popraska vodom, nipošto neće zadobiti ovaj oblik koji se naziva kruhom. Tako ste i vi najprije bili na neki način mljeveni poniznim postovima i otajstvom otklinjanja. Na to je pridloženo krštenje i voda: na neki ste način poprskani, kako biste došli do krušnog oblika. No, kruha još nema ako ne pridode vatra. Što dakle znači vatra? To je krizma. Jer ulje naše vatre, to je otajstvo Duha Svetoga. Svratite na to pozornost kad se čitaju Djela apostolska [...] vidite da o Pedesetnici ima doći Duh Sveti. A doći će ovako: pokazat će se u vatrenim jezicima. Jer on nadahnjuje ljubav, po kojoj treba da gorimo za Boga i da prezremo svijet; da naše sijeno izgori, a srce da se kao zlato očisti. Pridolazi, dakle, Duh Sveti kao oganj poslije vode: to vas oblikuje u kruh, koji je tijelo Kristovo. I zato to na neki način označuje jedinstvo” (*Sermo 227*).

Od tih misli, primijenjenih na nove kršćane, samo je jedan korak do toga da ih vjernici, kad je riječ o onima koji su odavna kršćani, primijene i šire, na svoj svakodnevni život, koji je često kao mlin koji melje i kao preša različitih stiski i tjeskoba; po onom načinu mišljenja kako je mislio sv. Ignacije Antiohijski kad je u svojoj poslanici Rimljanima pisao: „Pšenica sam Božja i zubi me zvijeri melju, da se nađem čistim kruhom Kristovim” (Ign/Rim 4,1).

Uobičajilo se u povijesti teologije vidjeti u tom Augustinovu eklezijalnom prođublivanju euharistijskog otajstva zasebnu teoriju euharistije, koju nazivaju *augustinjskim simbolizmom*, a kojoj bi u latinskoj patristici uz bok stajala druga teorija, tzv. *ambrozijevski metabolizam* (usp. B. NEUNHEUSER, *L'Eucharistie, II. Au Moyen Age et à l'èpoque moderne*, s njem., Cerf, Paris 1966, str. 32–33). Sv. Ambrozije je, naime, govorio o promjeni (metabole) kruha i vina u tijelo i krv Kristovu na ovaj način: „Ti možda veliš: običan je moj kruh (za razliku od izraelske mane, koja je bila s neba, op. ŠB). Ali, taj kruh je kruh prije otajstvenih riječi; čim pridode posvećenje od kruha postaje tijelo (caro) Kristovo. Dodajmo dakle nešto o tome. Kako može ovo što je kruh, biti tijelo Kristovo? Posvećenjem (consecratione). A posvećenje, kojim se riječima zbiva, čijim govorenjem (sermonibus)? Gospodina Isusa. Sve ostalo, naime, što se govori prije toga, riječi su svećenika: iskazuju se pohvale Bogu, moli se molitva za narod, za kraljeve, za ostale; kad se dođe do izvođenja časnog otajstva, svećenik više ne upotrebljava svoj govor, nego upotrebljava Kristov govor. Dakle, govor Kristov gotovi ovo otajstvo. Koji govor Kristov? Onaj po kojemu je sve stvoreno. Zapovjedi Gospod, i nastade nebo. Zapovjedi Gospod, i nastade zemlja. Zapovjedi Gospod, i nastadoše mora. Zapovjedi Gospod, i rodi se sve stvorenje. Vidiš, dakle, kako je djelotvoran govor Kristov! Ako je, dakle, takva moć u govoru Gospodina Isusa da je počelo bivati čega nije bilo, koliko je onda većma djelotvoran da bude ono što je bilo i da se promijeni (commutetur) u drugo! Neba nije bilo, mora nije bilo, zemlje nije bilo: no, čuj što veli David: *On reče i nastadoše, on naloži i stvoreno je* (Ps 148,5). Dakle, da ti odgovorim: Nije bilo tijelo prije posvećenja, ali poslije posvećenja, kažem ti, sad je tijelo Kristovo. On reče i nastade, on naloži i stvoreno je. I ti si bio, ali si bio staro stvorenje; pošto si posvećen, počeo si biti novo stvorenje.

Hoćeš znati, kako novo stvorenje? *Svi*, kaže, *u Kristu novo stvorenje* (2 Kor 5,17).

Shvati, dakle, kako govor Kristov obično mijenja svako stvorenje, i kako mijenja, kad hoće, uredbe naravi. Kako? pitaš. Evo: počnimo najprije od primjera njegova rođenja. Obično se čovjek ne rada osim od muža i žene i bračnog čina; ali jer je Gospod htio, jer je izabrao to otajstvo, od Duha Svetoga i Djevice rodio se Krist, to jest, Posrednik Boga i ljudi čovjek Krist Isus (1 Tim 2,5). Vidiš, dakle, da je rođen protiv uredbe i reda; kao čovjek rodio se iz Djevice." Navodi zatim primjere kako se more pred Izraelcima razdijelilo (Izl 14), kako se u pustinji gorki izvor pretvorio u slatki (Izl 15) i kako je proroku Elizeju sjekira isplivala na površinu Jordana (2 Kr 6,6), pa postavlja pitanje: „Ne vidiš li, dakle, iz svega toga, koliko je djelotvoran govor nebeski? Ako je bio djelotvoran u zemaljskom vrelu, ako je nebeski govor izveo djelotvornost u drugim stvarima, zar da ne bude djelotvoran u nebeskim otajstvima?

Naučio si, dakle, da od kruha nastaje tijelo Kristovo. I da se u čašu ulijeva vino i voda, ali posvećenjem nebeske riječi postaje krv. No, možda veliš: Obličje krvi ne vidim. Ali postoji sličnost: kao što si, naime, preuzeo sličnost smrti (uronjavanjem u vodu kao neke vrste pokapanjem, op. ŠB), tako isto piješ sličnost dragocjene krvi: da ne bude nikakve ježnje od krvi, a da ipak cijena otkupljenja izvede djelotvornost.

Naučio si, eto, da je to što primaš tijelo Kristovo. Hoćeš znati da se posvećuje nebeskim riječima? Čuj koje su to riječi." Ambrozije zatim navodi doslovno središnji dio milanske anafore, uključujući riječi nad čašom, pa nastavlja: „Promotri sve to. Sve do *Uzмите*, bilo tijelo bilo krv, to su riječi evanđelista. Dalje su riječi Kristove: *Uzмите i pijte iz ovoga svi; ovo je naime krv moja*. Razmotri i pojedinosti. *Koji dan prije*, kaže, *nego će podnijeti muku, u svete ruke svoje uze kruh*. Prije nego što će biti posvećen, to je kruh; a kad su pridošle riječi Kristove, to je tijelo Kristovo. Čuj što kaže: *Uzмите i jedite od ovoga svi, ovo je naime tijelo moje*. I: prije Kristovih riječi, čaša je puna vina i vode; čim djeluju Kristove riječi, ondje nastaje (efficitur) Kristova krv koja je puk otkupila.

Gledajte, dakle, na kolike je načine Kristov govor moćan da sve stvari pretvara (*universa convertere*)! A onda, sam nam Gospodin Isus daje svjedočanstvo da primamo njegovo tijelo i krv. Zar smijemo sumnjati u njegovu vjernost i svjedočanstvo?

Vrati se sada sa mnom na ono odakle smo počeli. Veliko je doduše i časti vrijedno, što je Judejcima s neba padala mana, ali razumij: Što je više? mana s neba, ili tijelo Kristovo? Dakako, tijelo Kristovo, jer je on tvorac neba. Pa onda: tko je blagovao manu, umirao je. Tko bude blagovao ovo tijelo, zadobit će otpuštenje grijeha, i neće umrijeti do vijeka. Ne veliš ti, dakle, badava: *Amen*. U duhu već ispovijedaš da primaš Kristovo tijelo. Svećenik ti kaže: *Tijelo Kristovo*. Ti veliš: *Amen*, to jest, *istina je*. Što ispovijeda jezik, nek drži srce" (*De sacramentis IV, 4–5*).

Augustin je bio učenik Ambrozijev, također u tome: „I gle što se zbiva – kaže on – u svetoj molitvi koju ćete čuti: pridolazi riječ i nastaje tijelo i krv Kristova. Naime, oduzmi riječ, kruh je i vino: dodaj riječ, i već je drugo. A to drugo, što je? Tijelo Kristovo, i krv Kristova" (*Sermo Denis VI*). Augustin nije svoje eklezi-

jalno produbljivanje euharistijskog otajstva ni u snu mogao zamišljati kao neku alternativnu teoriju onome što je o euharistiji naučio od svoga krstitelja Ambrozija; još manje kao neki antagonizam Ambroziju. Vidjeli smo da je i za sv. Ambrozija euharistijsko otajstvo imalo bitno eklezijalan značaj. Sv. Augustin je samo, nadovezujući se na sv. Ciprijana, dalje razvijao onu euharistijsku vjeru koju je primio od sv. Ambrozija, razrađujući potanje eklezijalni simbolizam jednog kruha, na što ga je nadahnulo i učenje sv. Pavla. Može se možda reći da je Augustinov govor u toj stvari imao pretežno religiozno-pastoralan značaj, sa željom da duhovno izgrađuje vjernike, a manje da odgovara na intelektualni problem, kako je moguće da kruh i vino postaje tijelo i krv Kristova. Razlika je u tome što je Ambrozije, pozivom na druga Božja djela u povijesti spasenja, išao zadovoljavati toj intelektualnoj radoznalosti; ali i to u okviru nastojanja da pokaže nadmoćnost novozavjetnih otajstava nad starozavjetnima, euharistije nad starozavjetnom manom.

Tek, kasnije, u karolinškoj periodi, kad se k razmišljanju o euharistijskom otajstvu počne prilaziti s drukčijeg stanovišta, pretežno iz intelektualne radoznalosti, a ne više toliko isključivo iz duhovno-spasenjskog interesa, pojavit će se počeci antagonizma između „augustinskog simbolizma” i „ambrozijanskog metabolizma”.