

UDK 27-55-282-558.3
Izvorni znanstveni rad
Primljeno: 10. 5. 2009.
Prihvaćeno: 10. 7. 2009.

INICIJACIJSKA DINAMIKA U LITURGIJI KRŠTENJA OD DINAMIKE OTAJSTVA DO OBREDNOGA USTROJA

Ante CRNČEVIĆ

Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu
Vlaška 38, 10 000 Zagreb
ante.crncevic@zg.t-com.hr

Sažetak

Kršćanska inicijacija, u ranoj Crkvi življena kao početni hod vjere koji je kulminirao jedinstvenom liturgijom inicijacije, ucijepljenom u liturgiju Vazmenoga bdjenja, tijekom povijesnoga razvoja izgubila je jedinstvo liturgijskoga slavlja, a time i jedinstvo značenja triju sakramenata inicijacije. Tako je pastoral sakramenata inicijacije dao svakome od njih vlastito slavlje i zasebne pastoralne ciljeve, promatrane ne u svjetlu jedinstvenoga inicijacijskoga hoda i pritjelovljenja Kristu i Crkvi, nego u svjetlu širega pastoralnoga programa Crkve. Time se u govoru o trima sakramentima inicijacije izgubila »sakramentalnost same inicijacije«. Usmjeravajući razmišljanje prema otkrivanju »sakramentalnosti zajedništva triju sakramenata«, autor ukazuje na unutarnju dinamiku liturgije krštenja. Obredna je dinamika po svome povijesnom nastanku preslika i izričaj »dinamike otajstva«. Tako su čin uranjanja u vodu i čin pokrsnoga pomazanja u počecima imali jedinstveno krsno značenje nedjeljivoga otajstva ucjepljenja u Kristov život. Jedinstvo unutarnje dinamike inicijacije autor pokazuje na primjeru obrednosti triju sakramenata, navlastito krštenja i potvrde, a potom na liturgijsko-arhitektonskom ustroju prostora za slavlje inicijacije te na vrjednovanju »dimenzije vremena« kojim se pokazuje da je inicijacija ulazak u »Gospodnje vrijeme«. Na kraju se predlaže nužnost vraćanja sakramenta potvrde u izvorni sakramentalni slijed, što pak vodi k nužnom preutemeljenju i preusmjeranju sveukupnoga pastoralnoga nastojanja oko kršćanske inicijacije.

Ključne riječi: kršćanska inicijacija, krštenje, potvrda, uranjanje, krsno pomazanje, otajstvo, dinamika otajstva, liturgijski prostor, liturgijsko vrijeme.

Uvod

Misao koja usmjerava ovo razmišljanje o otajstvu krštenja promatranoga u svjetlu kršćanskoga inicijacijskoga procesa, izvire iz novozavjetnoga značenja pojma *dynamis* i njegova otajstvenoga ozbiljenja u liturgiji Crkve. U svemu što pastoral Crkve želi nazvati dinamikom ili u čemu se zamjećuje dinamičnost važno je uočiti *dynamis*, zbilju iz koje izvire svako gibanje. No ta dinamičnost pastorala ne bi smjela ostati bez svoga značenjskoga utemeljenja u *dinamici otajstva Krista*. Općenito shvaćanje pojma dinamike ukazuje na snagu koja se očituje u gibanju i promjenjivosti – vremenskoj, prostornoj, značenjskoj, spoznajnoj i doživljajnoj, iskustvenoj. Takva shvaćanja, vlastita zapadnoj kulturi, imaju začetke u helenističkoj misli koja pojmom *dynamis* označava kozmičko i životno načelo, početnu točku svakoga postojanja.¹ U kontekstu kršćanskoga teološkoga govora te u okviru kršćanske liturgije dinamika otajstva prodire dublje od te početnosti i izvanjskosti gibanja te zahvaća samu bit Crkve i njezinih udova jer »početna točka« svakoga životnoga gibanja i spasenja jest sam Bog koji svojim djelom spasenja zahvaća čovjeka u svim protegama njegova postojanja. Zamjećivanjem otajstvene dinamike u slavlju pojedinih sakramenata, u njihovu slijedu te u rastu i različitosti manifestiranja iste božanske *dynamis*, koja vodi k punini spasenja, razotkriva se novo shvaćanje sakramenata inicijacije kao jedinstvenoga sakramentalnoga, dinamičkoga procesa koji je združen s istim izvorom i istim ciljem svih sakramenata, a to je aktualizacija (*eventum*) Kristova otajstva spasenja u Crkvi koja slavi. Taj unutarnji teološki pogled na inicijacijski sakramentalni proces iziskuje svoju dinamičku presliku u sakramentalnoj pastoralnoj praksi te zahtijeva da temeljno razumijevanje i oblikovanje slavlja sakramenata ne polazi od vremenske razdruženosti njihova slavljenja ili njihova vezanja za različitost životnih trenutaka, nego od njihove unutarnje dinamičke povezanosti koja ih jedina čini inicijacijom. Vlastitost sakramenata inicijacije nije, naime, u onome što ih razlikuje ili u posveti »životnih situacija« (kao da bi bili »situacijski sakramenti«) nego u onome što ih združuje u jedan i nedjeljivi, premda etapni, hod vjere.

¹ Usp. Walter GRUNDMANN, *dynamai*, u: Gerhard KITTEL – Gerhard FRIEDRICH – Geoffrey W. BROMILEY (ur.), *Theological Dictionary of the New Testament*, St. Phoenix, 1985., 187. Na temelju grčke filozofske literature autor *dynamis* predstavlja kao *cosmic principle* te kao *absolute mark of being*.

1. Jednoznačje vode i Duha

Vratimo li se na novozavjetne izvore govora o nutarnjoj dinamici među sakramentima kršćanske inicijacije, kao i unutar pojedinoga sakramentalnoga slavlja, potrebno je krenuti od Isusova obećanja i poslanja učenika prije uzašašća, neodvojivoga od njegova vazmenoga otajstva muke-smrti-uskrsnuća: »Primit ćete *snagu* (*dynamis*) Duha Svetoga koji će sići na vas« (Dj 1,8), iako valja naglasiti da to nije ključan tekst za razumijevanje pojma *dynamis* u novozavjetnoj teologiji Božje moći«. U navedenoj Isusovoj rečenici epegezegetski genitiv »Duha Svetoga« otkriva da je obećana sila sâm Duh. Interpretacija Duha slikom sile ili snage u Lukinim spisima nije rijetka. U otajstvu utjelovljenja Duh se pojavljuje kao *dynamis* koja osjenjuje Djevicu iz Nazareta (usp. Lk 1,35), a Isusovo izabranje i djelo otkupljenja kao »pomazanje Duhom i snagom (*dynamis*)« (usp. Dj 10,38). »Sila« ili »snaga« o kojoj govore evanđelja vlastitost je samoga Boga. Ona prebiva u Kristu i manifestira se kao način objave njegova božanstva: »Sve je to mnoštvo tražilo da ga se dotakne jer je snaga (*dynamis*) izlazila iz njega i sve ozdravljala« (Lk 6,19).² Izostavljajući ovdje govor o »Božjoj moći«, očitovanoj u Kristu i njegovim djelima, zaustavljamo se na razmatranju Božje moći ili snage (*dynamis*) koja se djelovanjem obećanoga Dara u životu apostolske Crkve manifestira nakon Isusova uskrsnuća. Riječ je o Crkvi koja u posebnim liturgijskim činima, formiranima u dužem vremenskom razdoblju, prepoznaje djelovanje one iste *dynamis* koja je bila djelatnim znakom (*semeion*) Krista i njegova djela otkupljenja.

Silazak Duha Svetoga nad apostole u Jeruzalemu, nazvan snagom ili silom, u interpretaciji brojnih autora biva shvaćen kao krštenje, krštenje Duhom. Stoga će se i krštenje obraćenika i prvih sljedbenika Kristova Puta u novo-

² O značenju novozavjetnoga pojma *dynamis* sažeto govori: Walter GRUNDMANN u: Gerhard KITTEL – Gerhard FRIEDRICH – Geoffrey W. BROMILEY (ur.), *Theological Dictionary of the New Testament*, 186-191. Vidi također: Gerhard FRIEDRICH, *dynamis*, u: Horst BALZ – Gerhard SCHNEIDER [ur.], *Exegetical Dictionary of the New Testament*, I, 355-358. Romano PENNA, La δύναμις Θεοῦ. Riflessioni in margine a 1Cor 1,18-25, u: *Rivista biblica*, 15 (1967.), 281-294; Benedetto PRETE, La formula δύναμις Θεοῦ in Rom 1,16 e sue motivazioni, u: *Rivista biblica*, 23 (1975.), 299-328. Iz novijih istraživanja izdvajamo: Petrus J. GRÄBE, *The Power of God in Paul's Letters*, Tübingen, 2008. Važnost izricanja Krista i njegova otajstva kao *dynamis* zamjećuju već i crkveni oci. Origenova shvaćanja Kristove *dynamis* studirana su u: Lino CIGNELLI, Il tema Logos-Dynamis in Origene, u: *Liber Annuus*, 34 (1984.), 251ss. Jezgrovit prikaz značenja našega pojma u antičkoj (rabinskoj i helenskoj) literaturi vidi u: Alex KISH, An Outline of a Biblical Theology of Power. Reflections on Conceptions of Power in the Ancient World and the Scriptures (27. I. 2002.), u: http://www.livedtheology.org/pdfs/kish_power1.pdf (14. XII. 2008.).

zavjetnoj zajednici gledati kroz prizmu krštenja Duhom, dakle kao prožetost Snagom koja pristupnike pritjelovljuje Kristu.

Novozavjetni primjeri krštenja kao i novozavjetna teologija krštenja ne uključuju nužno znak vode i simbolizam pranja, nego prvenstveno govore o životnome pritjelovljenju Kristu, pritjelovljenju koje se događa po vjeri te po snazi Duha. Tek će se kasnije ustaliti element uranjanja u vodu kao simbolički izraz uranjanja u Krista, u njegovo vazmeno otajstvo smrti i uskrsnuća. Pa i sama Pavlova sintagma iz Poslanice Galaćanima »svi koji se u Krista krstiste« (Gal 3,27) ne pretpostavlja nužno ni uranjanje u vodu, ni samu formulu krštenja, nego jednostavno govori o životnoj združenosti s proslavljenim Kristom po vjeri i po djelovanju Duha, združenosti koja se zgodno izriče slikom urođenosti.³ Prava je šteta što je kasniji kršćanski govor o krštenju privilegirao u tolikoj mjeri ovu teološku sliku i njezin izravni obredni izričaj u gesti uranjanja u vodi da su u sjeni, a uskoro i u zaboravu, ostale mnoge druge teološke slike otajstva preporođenja što ga uokviruje prvi sakrament. Otajstvenu zbilju pritjelovljenja moguće je predstaviti i drugim izričajima i metaforama.⁴

Uz one novozavjetne izraze koji govore o novome rođenju »iz vode i Duha« (Iv 3,5) i koji daju jasnu aluziju na otajstvo okristovljenja koje se zbiljski uprisutnjuje znakom vode, nužno je zamijetiti i one izričaje koji o istoj životnoj zbilji govore ne rabeći sliku vode. Oni nipošto ne umanjuju značenje otajstva krštenja. Vrijedno ih je spomenuti: biti u Kristu (1 Kor 1,30; 2 Kor 5,15; 1 Pt 5,14; usp. 1Iv 5,20), živjeti u Kristu (Kol 2,6; 2 Tim 3,12), zaodjenuti se Kristom (Rim 13,14), zaodjenuti se u Krista (Gal 3,27), biti posvećeni u Kristu (1 Kor 1,2; Heb 10,10), stvoreni u Kristu (Ef 2,10); opravdati se u imenu Gospodina Isusa Krista (1 Kor 6,11), biti jedan u Kristu (Gal 3,28), suukopani i suuskrsli s Kristom (Kol 2,11), rasti u milosti Gospodina Isusa Krista (2 Pt 3,18)⁵ samo su neke od sintagma koji ističu kristoliku dimenziju kršćanskoga življenja koje izvire iz krštenja. Krsno uranjanje u vodu samo je obredni izraz, odnosno jedan od obrednih izraza kršćaninova ukristovljenja. Neki od spomenutih izričaja našli su mjesta u krsnoj liturgiji rane Crkve oblikujući posebni obredni izraz, kao na primjer: silazak u živu vodu ili u krsni zdenac, što simbolizira suukopa-

³ Usp. Simon LÉGASSE, *Naissance du baptême*, Paris, 1993., 120-127. Usp. također Franz MUSSNER, *La lettera ai Galati*, Brescia, 1987., 407-408.

⁴ O drugim teološkim slikama krštenja u ranoj Crkvi vidi: Joseph YSEBAERT, *Greek baptismal Terminology. Its Origins and early Development*, Nijmegen, 1962.

⁵ Tom je nizu moguće pridružiti i izraze: spoznati da je Krist u nama (2 Kor 13,5), biti proslavljen u Kristu (2 Kor 2,14), oblikovanje Krista u nama (Gal 4,19), Krist živi u nama (Gal 2,20), Krist koji prebiva u srcima našim (Ef 3,17), biti ugrađeni u Krista (Ef 2,22), stvoreni u Kristu (Ef 2,10), blagoslovljeni u Kristu (Ef 1,3).

nost s Kristom i novi život u njemu;⁶ odijevanje krsne haljine čime se obredno oslikava odjevenost u Krista i njegovu novost života;⁷ pružanje novokrštenicima »krsnoga kaleža« s mlijekom i medom, u znak 'djetinjega' rasta i zrenja u vjeri;⁸ pomazanje krizmom, štoviše pomazanja čitavoga tijela, u znak krštenikove sveopće posvećenosti Bogu.⁹ Na sličan je način i teološka slika »biti jedan u Kristu« našla obredni izričaj u pranju nogu novokrštenicima nakon izlaska iz krsnoga zdenca,¹⁰ potom u bratskom cjelovu koji su dijelili sa zajednicom vjernika,¹¹ a navlastito u prvom sudjelovanju u slavlju euharistije, tj. euharistijskim udioništvom u jednome kruhu.¹²

⁶ Vrijedno je spomenuti da je element uranjanja/polijevanja poznat u praksi najstarije kršćanske zajednice, što pokazuju brojne studije. No postoje i istraživanja koja donose oprečne rezultate s tvrdnjom da kršćanske zajednice nisu poznavale krštenje vodom prije drugoga stoljeća. Iz takvih istraživanja izdvajamo djelo: Ernst BARNIKOL, *Das Fehlen der Taufe in den Quellenschriften der Apostelgeschichte und in den Urgemeinden der Hebräer und Hellenisten*, u: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität*, (1956./1957.), 1-18. Takvu tvrdnju podržava i Günter HAUFE, *Taufe und Heiliger Geist im Urchristentum*, u: *Theologische Literaturzeitung*, 101 (1976.) 8, 561-566. Kritički osvrt na takve hipoteze dao je Gerhard BARTH, *Die Taufe in frühchristlicher Zeit*, Neukirchen-Vluyn, 1981. Vidi također: Kilian McDONNELL, *The Baptism of Jesus in the Jordan. The Trinitarian and Cosmic Order of Salvation*, Collegeville, 1996.

⁷ Opširnu studiju o krštenju prikazanu u slici odijevanja te o obrednom oblikovanju pokrsnoga čina odijevanja krsne haljine u najstarijoj liturgijskoj praksi donosi: Ante CRNČEVIĆ, *Induere Christum. Rito e linguaggio simbolico-teologico della vestizione battesimale*, Roma, 2000.

⁸ »Kalež« s mlijekom i medom susrećemo u *Traditio apostolica*, 21, u *Barnabinoj poslanici* te u Tertulijanovim spisima. Šire o tome vidi u: Hermann USENER, *Milch und Honig*, u: *Rheinisches Museum*, 57 (1902.), 177-195; Gérarg-Henry BAUDRY, *Le baptême et ses symboles. Aux sources du salut*, Paris, 2001.

⁹ Klasično je djelo na tu temu s mnogim patrističkim posvjedočenjima: Leon L. MITCHELL, *Baptismal Anointing*, London, 1966.

¹⁰ Svjedočanstvo o tome činu donosi sveti Ambrozije u spisu *De sacramentis*, 3, 4, (SCh 25bis, 92), a interpretacije nalazimo u: Pier Franco BEATRICE, *La lavanda dei piedi. Contributo alla storia delle antiche liturgie cristiane*, Roma, 1983.; Christoph NIEMAND, *Die Fusswaschungserzählung des Johannesevangeliums. Untersuchungen zu ihrer Entstehungen und Überlieferung im Urchristentum*, Roma, 1993.

¹¹ Širu studiju s patrističkim izvorima nudi: Franz J. DÖLGER, *Der Kuß im Tauf- und Firmungsritual*, u: *Antike und Christentum*, 1 (1929.), 186-196.

¹² Ponajbolje preglede cjelokupnoga liturgijskoga slavlja inicijacije i njezin ustroj u ranoj Crkvi i kršćanskoj antici donose: Georg KRETSCHMAR, *Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche*, u: RAZNI AUTORI, *Leitourgia, V.*, Kassel – Wilhelmshöhe, 1970., 1-384.; Bruno MLEINHEYER, *Sakramentliche Feiern, I.: Die Feiern der Eingliederung in die Kirche*, u: RAZNI AUTORI, *Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft*, VII/1., Regensburg, 1989.; Victor SAXER, *Les rites de l'initiation chrétienne du II^e au VI^e siècle. Esquisse historique et signification d'après leurs principaux témoins*, Spoleto, 1988.; Everett FERGUSON, *Baptism in the Early Church. History, Theology and Liturgy in the First Five Centuries*, Grand Rapids, 2009.

Živjeti u Kristu, *poradi* Krista,¹³ *s* Kristom,¹⁴ *po* Kristu¹⁵ temeljne su odrednice kršćanskoga življenja i utemeljujuće forme svakoga slavljenja egzistencijalne suživljenosti s Kristom. Stoga se i sveukupno proslavljanje Boga, gledano na razini egzistencijalnoga klanjanja Bogu »u duhu i istini« (usp. Iv 4,24), ili pak na razini slavljeničkoga spomen-čina Božjega djela spasenja, događa uvijek na istoj matrici razumijevanja: *po* Kristu, *s* Kristom, *u* Kristu. *Lex orandi* postaje formom za *lex vivendi*.

Nakon uzašašća sva se Kristova spasenjska aktivnost, koja se zbilja jedanput zauvijek (*hapax* i *efapax*), uprisutnjuje snagom Duha. Pritjelovljenje Kristu – vjerom, uranjanjem u vodu, svjedočanstvom života, mučeništvom – uvijek se događa snagom Duha.

Liturgija krštenja, stoga, i kad je uranjanje u vodu postalo *formom krštenja* – premda za apostolsko i rano postapostolsko doba nije u potpunosti ispravno govoriti takvim rječnikom – daje važno mjesto obrednome izričaju silaska Duha Svetoga. Taj obredni izričaj, prepoznatljiv u polaganju ruku i(li) u pomazanju krizmom, ne veže silazak Duha za taj čin, nego samo obredno izriče ono što se događa u otajstvenome događaju što ga kršćanska tradicija u to doba raznoliko naziva – jedanput *baptisma* (uranjanje), drugi put *sfragis* (pečat), ili pak na neki drugi način.¹⁶ Sredinom drugoga stoljeća autor Herma zapisuje da su krštenici »primili pečat Božjega Sina« te nastavlja: ἡ σφραγίς οὖν τὸ ὕδωρ ἐστὶν (sam pečat jest voda).¹⁷ Naime, kao što se naslov *baptisma* (uranjanje, 'krštenje') ne odnosi

¹³ Usp. 1 Kor 4,10; 2 Kor 12,10; Fil 3,7; Flm 1,6.

¹⁴ Usp. Rim 6,8; Kol 2,20; 3,3.

¹⁵ Rim 15,5; 5,11; Rim 1,8; 2 Kor 3,4; Gal 1,1; 3,26; 1 Sol 5,9; 1 Pt 2,5.

¹⁶ Usp. Joseph YSEBAERT, *Greek baptismal Theology*.

¹⁷ HERMAS, *Le Pasteur*, Robert Joly (ur.), (= SCh 53bis), Paris, ²1997., (¹1958.). V. Saxer potvrđuje da metafore pečata »appartient au vocabulaire baptismal le plus ancien. Dans le *Pasteur* il figure huit fois. Une première fois, il s'agit d'un signe indéterminé (*Sim.* VIII,2,2 et 4). Dans tous les autres passages son sens est baptismal: c'est, en effet, le sceau qu'on reçoit après avoir embrassé la foi, mais qui peut se briser par le péché: il est alors remplacé, en cas de pénitence, par un autre qui est différent (*Ibid.* VIII,6,3); de même, 'en le recevant, les hommes prennent les mêmes sentiments et le même esprit et s'unissent dans une même foi et charité' (*Ibid.* IX,17,4). C'est pourquoi, le terme est habituellement synonyme de baptême et signifie que le baptême imprime au baptisé le sceau du Christ. Il n'est pas encore mis en rapport avec une onction«, V. SAXER, *Les rites de l'initiation chrétienne*, 54. O značenju pojma σφραγίς i njegovoj krsnoj tipologiji u kršćanskoj antici korisno je vidjeti: Adalbert HAMMAN, *La signification de σφραγίς dans le Pasteur d'Herma*, Berlin, 1961., 305-311; Franz Joseph DÖLGER, *Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihrer Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums*, Paderborn, 1911.; Per LUNDBERG, *La typologie du baptême dans l'ancienne Eglise*, Uppsala, 1942.; Jean DANIELOU, *Théologie du judéo-christianisme*, Tournai, 1958., 384-386; Jean DANIELOU, *Bible et liturgie*, Paris, 1958., 76-96. Usp. također A. CRNČEVIĆ, *Induere Christum*, 148-149.

samo na gestu uranjanja u vodu nego na otajstvo uronjenosti u Krista te na čitavu krsnu liturgiju, tako se i naslovi *opečaćenje* i *pomazanje* u ranoj Crkvi ne odnose na jednu obrednu gestu, nego na ukupnost čina krsne liturgije.¹⁸ Možemo stoga reći da smo *uronjeni* u Krista po činu uranjanja jednako kao i po gesti pomazanja, odnosno da smo *pomazani* činom uranjanja jednako kao i gestom pomazanja. Teologija i kateheza prvih stoljeća ne zalaze u temu razlikovanja učinaka uranjanja od učinaka polaganja ruku i pomazanja. Ta će distinkcija nastati kasnije, a bit će nijansirana u skolastičkoj te u postridentskoj teologiji.

Teško nam je sa sigurnošću predočiti koji su sve teološki, obredni, kulturni ili drugi razlozi utjecali da uranjanje u vodu uskoro postane obrednom formom krštenja. No čini se da je sama novozavjetna teologija krštenja, osobito Pavlova, koja o životu Kristova učenika govori kao o životu *u Kristu* (ἐν Χριστῷ) bila od velikoga utjecaja da se uskoro oblikuje obredni izraz koji će pokazati tu ukristovljenost. Bit će to čin *uranjanja u vodu*, koji je postao središnjim krsnim činom dijeleći isto značenje s ostalim krsnim obredima.

Važno je stoga zamijetiti da u sintagmi *uranjanje u vodu* za prvu Crkvu važnije značenje nosi prijedlog *u* negoli imenica *voda*. Zato su i za razumijevanje liturgijskoga simboličkoga govora važnije semiotika i dinamika uranjanja negoli semiotika vode. Dinamika *silaska u krsni zdenac* i *uranjanja u vodu*, čitana vjerom u Krista i rasvijetljena *snagom (dynamis)* Duha, postaje *significans* uranjanja u Krista (*significatum*). Štoviše, najstarija simbolika krsne vode nije vezana uz pranje koje je učinak vode, nego uz 'uranjanje' koje izražava krštenikovu spremnost da siđe u Krista, u njegovu smrt koja čovjeka pere od ljage grijeha. To će biti jasnije razmatra li se cjelovitost krsnoga obreda i njegova dinamika – od razodijevanja i odlaganja stare odjeće, preko silaska u zdenac, trostrukoga uranjanja, do izlaska iz zdenca, odijevanja novoga ruha te pokrsnoga pomazanja.

Lako je zaključiti kako je ranokršćanska liturgijska misao, a to znači drevna teologija, čuvala nerazdvojivost semantike krštenja u vodi i krštenja u Duhu, što je rezultiralo liturgijskim obredom koji nije dopuštao dijeljenje pokrsnoga

¹⁸ Potrebno je primijetiti da pojam *signaculum*, zadržan u latinskom obrascu pomazanja u sakramentu potvrde (*Accipe signaculum doni Spiritus Sancti*), ne izražava potrebnu širinu značenja koju čuva grčki *sfragis*. Jednako treba naglasiti da je već G. Lampe, suprotstavljajući se tvrdnjama G. Dixa i drugih, pokazao da pojam *sfragis* u prvoj Crkvi, osobito u liturgijskoj interpretaciji, nosi značenje krštenja te da se ne odnosi na neki prateći obredni čin krsne liturgije. Usp. Geoffrey H. LAMPE, *The Seal of the Spirit*, London, 1967, 309. G. Austin pokazuje da se u antičkoj Crkvi *sfragis* susreće u raznolikosti značenja: krštenje u cjelini, uranjanje u vodu, pomazanje, znamenovanje križem... (usp. Gerard AUSTIN, *The Rite of Confirmation. Anointing with the Spirit*, New York, 1985, 10.

pomazanja od krsnoga uranjanja. Riječ je o dvjema obrednim slikama iste spašenjske zbilje, pritelovljenosti Kristu, odnosno egzistencijalne okristovljenosti. Stoga u prvim stoljećima nije moguće govoriti o pokrsnome pomazanju krizmom kao 'sakramentu' u skolastičkom, neoskolastičkom ili današnjem smislu riječi. Pomazanje je u to doba 'sakrament' kao što su 'sakrament' i svi drugi obredni čini liturgije krštenja. Na tome tragu kršćanska je inicijacija jedinstveno slavje pritelovljenja Kristu, obredom uranjanja i pomazanja, koji pojedinca 'kvalificira' za pristup stolu zajedništva u euharistiji kršćanske zajednice. Značenjska bliskost obrednih elemenata služila je da obredna dinamika postane potkom za uočavanje *dinamike otajstva*. Važno je naglasiti kako obredna dinamika nije služila za značenjsku diferencijaciju krsnoga otajstva, nego naprotiv, za isticanje jednoznačnosti koje postaje dinamički vidljivo u različitosti simboličkih gesta. Tako uranjanje u vodu i pomazanje krizmom – premda rabe različite tvari, u onodobnoj kulturi i religiji nosive različitim značenjem – u kršćanskoj liturgiji inicijacije bivaju čitane u jednoznačju i nedjeljivosti otajstva krsnoga pritelovljenja Kristu, pa *voda* i *ulje pomazanja* u liturgijskome kontekstu komuniciraju isto otajstvo. Stoga je u drevnoj kršćanskoj liturgiji nemoguće razdvajati djelovanje Duha od čina krsnoga uranjanja. Krštenici su kršteni »vodom i Duhom« u istome liturgijskom činu Crkve.

2. Voda i zaboravljenost Duha

S osloncem na jezgru krsne liturgije korisno je uvidjeti u kojoj je mjeri liturgija tijekom povijesti čuvala izričaje otajstvene dinamike i na koji je način u kasnijim stoljećima interpretirala obrednost uranjanja i pomazanja. Već, naime, od VI. stoljeća uočava se pomak u diferenciranju značenja uranjanja i pomazanja. Obredna dinamika sve više biva stavljena u prvi plan razumijevanja otajstva pa se traže vlastita značenja pojedinim obrednim sekvencijama.

Polazišta liturgijske hermeneutike sakramentalnoga govora, bilo u obrednome bilo u teološkome i katehetskome izričaju, susreću se u značenju pojma *mysterion* i na njegovoj sakramentalnoj zbiljnosti u obrednome izričaju.¹⁹ Za no-

¹⁹ Pregledan uvid u značenja pojma *mysterion* u liturgijskoj tradiciji te njegovu primjenu u dimenziji slavja nudi: Irénée-Henri DALMAIS, *Le Mysterion. Contribution à une théologie de la liturgie*, u: *La Maison-Dieu*, 158 (1984.), 14-50. Za šira značenja pojma u novozavjetnoj Crkvi vidi: Günther BORNKAMM, *μυστήριον*, u: Gerhard KITTEL (ur.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, IV, 809-834. Za kršćansku antiku donosimo izbor iz opširne bibliografije: Christine MOHRMANN, 'Sacramentum' dans les plus anciens textes chrétiens, u: Christine MOHRMANN, *Études sur le latin des chrétiens. I*, Roma, 1958., 233-244; Dimitri MICHAELIDES, *Sacramentum chez Tertullien*, Paris, 1970.; Christoph RIEDWEG, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*,

vozavjetnu je misao *mysterion* Božji naum spasenja, objavljen i odjelotvoren u Kristu, a liturgijom Crkve aktualiziran u životu krštenika. Po Kristovu služenju *mysterion* više nije znanje ni tajna, nije više Božji *naum*, nego njegovo *djelo* spasenja. Božji je naum spasenja u Kristu postao čin, *ergon*, *eventum*. Primjenjujući taj novozavjetni misterijski govor na čin prijtelovljenja Kristu, pokazuje se kako *krsno otajstvo* nije tek »članak vjere« nego »ozbiljenje vjerovanoga«, *događaj*, *eventum*, koji se kao takav očituje nad krštenikom po dinamici obreda. Dinamika obreda ritmizirana je i skandirana dinamikom otajstvenoga događanja.

No jednako je važno ukazati na činjenicu da je zapadna teološka misao, preričući novozavjetni pojam *mysterion* višeznačnim pojmom *sacramentum*,²⁰ posuđenim iz nereligijskoga rječnika, zatvorila vrata punom razumijevanju *dinamičnosti otajstva* koje se događa u liturgijskim činima.²¹ Veliki će se zapadni mistagozi i autori krsnih kateheza i govora kao Ambrozije, Augustin, Kromacije Akvilejski i Zenon Veronski, rabeći starozavjetnu tipologiju,²² truditi izvornu misao o otajstvu prereći drugim slikama, ali će uskoro takav pristup izbljedjeti te će na Zapadu govor o sakramentima biti zatvoren u pojedinačne obredne geste koje se razumijeva i interpretira kao sakramentalne znakove. Prenošenjem naglaska na *sacramentum*, dakle na ono što izvorno znači »znak ili biljeg« (*signaculum*), a ne na otajstvo koje se obrednim činom zbiljski aktualizira, dogodilo se da se u sakramentu zanemari *dinamika otajstva*, a sva pozornost usredotoči na *dinamiku znaka*, poglavito na način njegova činjenja ili izvršenja. Nekadašnja dinamika otajstva prenesena je u kategoriju *milosti* (*gratia*) koja se »daje« po sakramentalnim znakovima. Zato je Zapad stvorio čudan i današnjoj teologiji, barem liturgijskoj, neprikladan govor o 'dijeljenju' i primanju sakramenata. Dugostoljetna *administratio sacramentorum* danas,

Berlin, 1987.; Eliseo RUFFINI – Enzo LODI, 'Mysterion' e 'Sacramentum'. *La sacramentalità negli scritti dei padri e nei testi liturgici primitivi*, Bologna, 1987.; Basil STUDER, *Der christliche Gottesdienst, eine Mysterienfeier?*, u: Ildebrando SCICOLONE (ur.), *L'adattamento culturale della liturgia. Metodi e modelli. Atti del IV congresso internazionale di liturgia*, Roma, 1993., 27-45.

²⁰ Prelazak teološkoga govora s *mysterion* na *sacramentum* te pregled povijesnoga razvoja značenja vidi u: Daniel G. VAN SLYKE, *The Changing Meanings of sacramentum: Mystical Sketches*, u: *Antiphon*, 11 (2007.) 3, 245-279.; Daniel G. VAN SLYKE, *Sacramentum in Ancient Non-Christian Authors*, u: *Antiphon*, 9 (2005.) 2, 167-206.

²¹ Istočne liturgijske tradicije, npr. bizantska, u govoru o sakramentima i danas čuvaju pojam *mysterion* ('misterija' ili 'svete tajne').

²² Iz novijih istraživanja o starozavjetnoj krsnoj tipologiji izdvajamo: Karl-Heinrich OSTMEYER, *Taufe und Typos: Elemente und Theologie der Tauftypologien in 1. Korinther 10 und 1. Petrus 3*, Tübingen, 2000. Među klasične naslove ove tematike pripada i: Hugh M. RILEY, *Christian Initiation. A comparative Study of the Interpretation of the Baptismal Liturgy in the mystagogical Writings of Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia, and Ambrose of Milan*, Washington, 1974.

na tragu novootkrivenoga govora o otajstvu i na tragu produbljene liturgijske teologije, mora ustupiti mjesto shvaćanju koje nazivamo *celebratio mysterii* ili, ako baš hoćemo, *celebratio sacramenti*, pri čemu sama *celebratio* smjera na otajstvo spasenja koje se ozbiljuje liturgijskim činom Crkve.

Kako bismo razumjeli govor o *otajstvenoj dinamici* koja je temelj sakramenata, važno je otrgnuti se od uvriježenih paradigmi prema kojima se uz pojedine liturgijske znakove vežu određena značenja, kao npr. uz vodu značenje pranja, oživljavanja ili rađanja, ili uz pomazanje značenje odabranja i posvećenja. Poznavanje značenja nije put za razumijevanje otajstva koje slavimo. Slavlje je dinamika otajstva, događanje otajstva, njegova zbilja, pa stoga značenje koje nam je znano i koje je zatvoreno u određene katehetske i semantičke matrice treba otvoriti vrata događanju otajstvene zbilje. Znanje je nedostavno. Znanje i poznavanje značenja bivaju nadopunjeni priznanjem neznanja, otvorenošću Činu koji nazivamo Otajstvom. U toj otvorenosti, koja je drugo ime za vjeru, snagom Duha obredni čin Crkve postaje spasenjski djelatan. Stoga onaj skolastički *ex opere operato* postaje iskustven, doživljen tek ako ga razumijemo kao *ex evento Christi* ili kao *ex mysterio Christi*. Temeljni *opus* sakramenta nije *obredni čin Crkve* nego spasenjski čin Krista, koji po činu Crkve nalazi put do povijesti i vremena, do sadašnjosti u kojoj se istinski i djelatno ozbiljuje. Ovim razlikovanjem ne zalazimo u teološku raspravu o »učinku« sakramenta, ali kažemo da bez otvorenosti dinamici otajstva učinak sakramenta ostaje izvan našega iskustva. Pokušavamo dakle govoriti o iskustvu otajstva spasenja, a ne samo o učinku sakramenta koji na razini osobne vjere ne mora biti iskustveno dodirnut.

Udaljavanje skolastičkoga, a osobito neoskolastičkoga teološkoga govora o sakramentima od liturgijskoga obrednoga izražavanja sakramentalne zbilje očit je u svim sakramentima. Čini se da je u slavljenju kršćanske inicijacije taj raskorak najvidljiviji. Prvotna teološka i obredna združenost ucijepljenosti u Krista uranjanjem u vodu i pomazanjem krizmom s vremenom se obredno razdvojila. Razlozi razdvajanja bili su višestruki, a možemo ga pratiti već od petoga stoljeća. Tada ta vremenska razdvojenost još nije značila i značensku razdijeljenost jer je pomazanje krizmom po svojoj interpretaciji ostalo u tijesnoj svezi s krštenjem i jer je bilo stavljano u najbliže moguće vrijeme slavljenome krštenju. No uskoro će krštenje izgubiti izvorno inicijacijsko obilježje. U društvu koje je barem naizgled postalo kršćansko, a to se dogodilo već na prijelazu u srednji vijek, inicijacija nije smatrana životno potrebnom nego društveno korisnom, pa ju se svodi na sakramentalizaciju pojedinih trenutaka života. Sada će sakramenti pratiti dinamiku ljudskoga

života, oblikovanoga društvenim uvjetovanostima, a bit će lišeni svoga temelja i izvora, tj. dinamike Božjega otajstvenoga djelovanja. Kršćanska inicijacija stoga nije više inicijacija pojedinca u Krista i kristoliki život, življen u Crkvi, nego inicijacija u kršćanstvo, u kršćansko društvo i kršćansku kulturu. Za takvu inicijaciju sakramenti, shvaćeni u svome izvornom kristološko-soteriološkom značenju otajstvenosti, nisu ni potrebni. Za takvu su inicijaciju potrebni pouka, religijska socijalizacija i prihvaćanje kršćanske doktrine, a sakramenti će biti svedeni na izolirane obredne trenutke vjere na putu 'ugrađivanja' pojedinaca u kršćansko društvo. Sakramenti će, međutim, i dalje biti čuvani, ali s novom(!) inicijacijskom zadaćom. Sama će obrednost sakramenata ostati gotovo nepromijenjena, ali će postati negovorljiva i nerazumljiva jer više nije smještena u okvir otajstvenoga događanja nego u program oblikovanja kršćanskoga društva.

U daljnjoj će radikalizaciji kršćanska inicijacija biti svedena na krštenje, vezano uz *rođenje*, početak naravnoga života. Potvrda će se vezati uz *dob zrelosti*, što pak nije kategorija vjere i crkvenosti, nego kategorija promatranja osobe iz sociološke, kulturološke ili antropološke perspektive. U tome će joj kontekstu biti tražena i značenja, pa i ne čudi da je od trenutka svoga odvajanja od krštenja potvrda u stalnome traganju za svojim značenjem, a još manje čudi to da će joj svako vrijeme, to jest svaka kulturalna promjena unutar kršćanskoga društva, moći s lakoćom dati novo značenje. Postaje razumljivo zašto joj se i danas, unutar novih i brzih društvenih i kulturalnih promjena, traži novo značenje. No opet izvan njezinoga izvornoga i naravnoga konteksta.

Dijeljenje inicijacije na značajne životne trenutke svelo je krštenje na čin pranja (ukoliko i on može biti uopće govorljiv u minimalizmu znaka vode), a sakrament potvrde na gestu pomazanja. Tako se krštenje gleda izvan djelovanja Duha, a potvrda bez utemeljenosti u krsnome uranjanju. Krštenje se dakle slavi u zaboravljenosti Duha i njegove *dynamis*, tj. bez sposobnosti uviđanja otajstvene dinamike.

Tragom razumijevanja i teološkoga interpretiranja obredne dinamike, kao iskustvenoga izriječka dinamike otajstva, uočava se potreba novoga antropološkoga pristupa inicijacijskome hodu vjere. »Dinamička antropologija«, koja se ne zaustavlja na analizi 'struktura' i činjeničnosti, nego na temelju 'procesā', pokazuje kako se dar vjere može razumjeti u svome bogatstvu upravo u datosti rasta, hoda, dinamičkoga procesa, kojemu je Božji Duh *virtus* i *dynamis*, preobražajna snaga koja krštenika pritjelovljuje Kristu i čini ga dionikom njegova spasenja.

3. Inicijacijska dinamika u semiotici prostora

Sve do sada rečeno moguće je iščitati i iz govora liturgijskoga prostora. Rano-kršćanska otajstvena dinamika inicijacije vidljiva je u obrednome izričaju koji je uvijek tražio svoju prostornost, presliku u arhitektonski govor o inicijaciji i krsnome uranjanju. Zaustavimo se, nakratko, na simbiozi obrednoga i arhitektonskoga govora. U doba kad je krštenje, zajedno s krsnim pomazanjem, bilo življeno kao istinska inicijacija, kršćanske su zajednice za slavlje toga ulaženja u Krista i zajednicu vjernika gradile prostore koji su služili samo tome događanju. Uz bazilike i crkve bili su građeni baptisteriji koji prostornošću i značenjem nisu bili manje važni od crkve u kojoj se slavila euharistija. Lateranska bazilika s baptisterijem to očevidno pokazuje, ali je za nas korisnije poslužiti se primjerom starokršćanske Salone.²³ Nakon dugoga inicijacijskoga hoda obraćenjem, molitvom, katehezom, približavanjem životu zajednice i katekumenskim liturgijskim slavljima, slavlje inicijacije bilo je razvijano u hodu od jednoga obrednoga elementa do drugoga. Zaustavimo se samo na inicijacijskoj dinamici čina uranjanja, slijedeći krsni itinerarij na tragu spomenutoga baptisterijalnoga kompleksa u Saloni.

Katekumen bi pred krsni zdenac dolazio sa zapadne strane. Zapad je, kao strana zalaza sunca, tame, a time grijeha i ropstva, označavao stari život koji je kršćanin ostavljao upravo silaskom u krsni zdenac. Izabranik (*electus*)²⁴ to je obredno iskazivao time što je pokorničku odjeću (*cilicium*) – koju je nosio u korizmenom vremenu pretkrsnoga čišćenja i prosvjetljenja, tkanu od tvari životinjskoga podrijetla, dakle sukna, kostrijeti, vune ili grube kože, čime se u antici simboliziralo ropstvo – odlagao na zapadnoj strani zdenca, te okrenut prema zapadu, izvoru tame i grijeha, pružao glasan iskaz odreknuća od Zla (*renuntiatio a Satana*).²⁵ Nakon odreknuća, okretao se prema istoku i započinjao svoj *exodus* ili put iz zemlje ropstva prema zemlji obećanja. Silazi u krsni zdenac,

²³ Liturgijsko-teološko iščitavanje baptisterijalnoga kompleksa u kršćanskoj Saloni vidi u: Ante CRNČEVIĆ, Baptisterij episkopalnoga centra u Saloni u liturgijsko-teološkom kontekstu, u: Josip DUKIĆ – Slavko KOVACIĆ – Ema VIŠIĆ-LJUBIĆ, *Salonitansko-splitska Crkva u prvom tisućljeću kršćanske povijesti*. Zbornik radova međunarodnoga znanstvenog skupa u povodu 1700. obljetnice mučeništva sv. Dujma, Split, 2008., 331-349.

²⁴ Katekumenat je u užem smislu riječi završavao na prvu korizmenu nedjelju kad se među katekumenima obavljao izbor i upis onih koji su izabrani (*electi*) kao prikladni za pristup kršćanskoj inicijaciji u Vazmenome bdjenju. Korizmom je nastupilo neposredno vrijeme pripreve, kao »vrijeme čišćenja i prosvjetljenja«.

²⁵ Više o krsnim egzorcizmima vidi u: Franz Joseph DÖLGER, *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual. Eine religionsgeschichtliche Studie*, Paderborn, 1909.; Franz Joseph DÖLGER, *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze. Eine religionsgeschichtliche Studie zum Taufgelöbnis*, Münster, 1918.; William NAGEL, *Egsorzismus. II. Liturgiegeschichtlich*, u: *Theologische Realencyclopädie*, Berlin – New York, 1982., X, 750-756.

gdje je trostrukim uranjanjem u živu vodu, koja je u našem slučaju u zdenac dotjecala s izvora Jadra,²⁶ na otajstven način bio *uranjan* u Boga Oca i Sina i Duha Svetoga – jer to kaže i sam glagol *baptizein*, uroniti.²⁷ U krsnoj je formuli dinamika istaknuta prijedlogom *en* (u), trojstvenoga Boga istaknuta je gestom trostrukoga uranjanja *u vodu* ili pak polijevanja vodom.²⁸ Uranjanje u vodu označavalo je uranjanje u Boga, u otajstvo Kristove pashe.

Sam je zdenac svojom formom trebao izreći i obredno omogućiti tu dinamičku zbilju otajstva. Redovito je bio križnoga oblika, često u formi razvedenoga i rascvjetaloga križa, odnosno četverolista ili četverolatičnoga cvijeta, kako bi se uranjanje u vodu doživjelo kao uranjanje u Kristovu pashu, u križ koji je prolistao u drvo života, u novost života. U zdenac se silazilo. Tri stube silaska govore su o trodnevnome silasku i boravku u smrti. Kako bi se krštenje u potpunome smislu shvatilo kao kršćaninova pasha (prijelaz), i sam je obred u doslovnom smislu riječi trebao biti *pashalan*, *prijelazan*.

Posegnemo li za Ambrozijevim krsnim katehezama, ostat ćemo zadivljeni na koji način on predstavlja krštenje kao *transitus*. Zanimljivo je da je ta riječ, koja je u kršćanskoj latinitetu zadobila značenje umiranja i smrti, u Ambrozijevu krsnom rječniku postala jednim od ključnih pojmova za razumijevanje krštenja i njegove otajstvene dinamike. Taj je dinamizam oslikan glagolima

²⁶ Dobro je sačuvan i jasno vidljiv dovod žive vode iz sjeverne trase vodovoda do samoga baptisterija i 'piscine'. Bulić svjedoči da je u samu piscinu voda iz obližnjega kamenoga vodovodnog kanala bila dovedena olovnim cijevima koje su se mogle vidjeti sve do godine 1914. kad su otuđene: Don Frane BULIĆ, *Po ruševinama stare Salone*, 94, (novo izdanje u: *Prilog Vjesniku za arheologiju i historiografiju dalmatinsku*, 79, Split, 1986.).

²⁷ Potrebno je zamijetiti da je u novozavjetnim tekstovima između glagola *bápto* i *baptízo* ovaj posljednji odabran kao *terminus technicus* za čin kršćanskoga krštenja/uranjanja, dok prvi čuva svoje osnovno i šire značenje – uroniti, potopiti (usp. Lk 16,24; Iv 13,26; Otk 19,13). Takva vlastitost u kršćanskom pojmovlju pokazuje da je krštenje/uranjanje bilo novost u religijskoj i kulturnoj praksi onoga doba. Helenske su religije, osobito u tzv. misterijskim kultovima, poznavale različita obredna pranja (*ablutiones*) ili samopranja, ali ne poznaju čin uranjanja pojedinca u značenju eksplicitnoga jednokratnog (neponovljivog) inicijacijskoga obreda, što je vlastitost kršćanskih zajednica. O značenju kršćanskog krštenja kao 'uranjanja' – na obrednoj i otajstvenoj razini značenja upućujemo na osnovna djela: George R. BEASLEY-MURRAY, *Baptism in the New Testament*, Grand Rapids, 1990.; Simon LEGASSE, *Naissance de baptême*, Paris, 1993.; Marie-Émile BOISMARD, *Le baptême chrétien selon le Nouveau Testament*, Paris, 2001.; Kilian McDONNELL – George T. MONTAGUE, *Christian Initiation and Baptism in the Holy Spirit*, Collegeville, 1991.; Aidan KAVANAGH, *The Shape of Baptism. The Rite of Christian Initiation*, Collegeville, 1991., 11-34.; Everett FERGUSON, *Baptism in the Early Church*, 97-198.

²⁸ Sam silazak u krsni zdenac kao i izlazak iz njega nisu nužno pretpostavljali gestu uranjanja. Usp. André BENOÎT – Charles MUNIER, *Le Baptême dans l'Église ancienne (Ier-IIIe siècles)*, Bern, 1994., 19.; Everett FERGUSON, *Baptism in the Early Church*, 233. Već u *Traditio apostolica*, 21, govori se o dvama načinima krštenja, odnosno o dva različito uređena mjesta za taj sakrament: »*Sit aqua fluens in fonte vel fluens de alto.*«

gibanja. Krštenicima, naime, nakon obrednoga iskustva Ambrozije tumači dinamiku otajstva: *dodosmo do zdenca, prišao si bliže, sišao si u zdenac, uronjen si u vodu, prošao si kroz zdenac, uzdignut si iz zdenca, uputio si se prema oltaru...*²⁹ Svi ti izričaji mogli su biti shvaćeni samo iz iskustva obreda koji je prostorno omogućavao ovu inicijacijsku i tranzicijsku dinamiku. Sakramentalni hod očitovan u obrednoj dinamici krštenja predstavljen je kao istinski *transitus a terrenis ad caelestia, a peccato ad uitam, a culpa ad gratiam, ab iniquitamento ad sanctificationem*.³⁰ Sve te dinamike dosežu svoj *culmen* u udioništvu novokrštenika u euharistijskom stolu zajednice: *Venistis ergo ad altare, accepistis gratiam Christi, sacramenta estis caelestia consecuti*.³¹ Još je važnije uočiti da je taj anabatski ritam obreda praćen Božjom *katabasis*, koja sveukupnoj dinamici obreda daje smisao otajstvenoga događaja.

Prošavši kroz krsni zdenac sa zapada na istok, krštenik je po izlasku iz zdenca, okrenut prema istoku, odijevao krsnu haljinu, tkanu od tvari biljnoga podrijetla, najčešće od lana, kao znak svećeničkoga i kraljevskoga dostojanstva i odabranja, te tako stupao u zemlju obećanja, 'zemlju svjetla'.³² Pokrsno poma-

²⁹ Iz Ambrozijevih kateheza (*De sacramentis*) izdvajamo nekoliko izraza koji, ističući važnost glagolâ pokreta, dočaravaju dinamiku otajstva: *venimus ad fontem; accessisti propius; ingressus es; venisti ad fontem, descendisti in eum; qui per hunc fontem transit; ergo mersisti, uenisti ad sacerdotem; ascendisti de fonte; sequitur spirituale signaculum; venire habes ad altare, quoniam venisti; uenimus usque ad altare; sequitur ut ueniatis ad altare; coepistis uenire, spectarunt angeli, uiderunt vos aduenientes; ueniebas ergo desiderans ad altare; uenisti ad altare*. Šire o tome u: Ante CRNČEVIĆ, *Induere Christum*, 208-209.

³⁰ AMBROSIUS, *De sacramentis*, 1,12 (= SCh 25bis, 66).

³¹ AMBROSIUS, *De sacramentis*, 5,14 (= SCh 25bis, 126).

³² Simbolika lana oslanja se na drevnu predaju, zastupljenu već u Knjizi Postanka, koja grijeh praroditelja oslikava slikom razodijevanja od »odijela milosti« koje ih je resilo dok bijahu neokaljani grijehom. Počinivši grijeh, ljudi pred Bogom osjetiše strah (»pobojah se pa se sakrih«, Post 3,10), a pred ljudima stid (»spletu smokova lišća i naprave sebi pregače«, Post 3,7). No Bog ih, osim izгона iz »vrta edenskoga« (Post 3,23), obilježava i znakom kazne koja će ih trajno podsjećati na ropSKU podložnost grijehu: »I načini Jahve, Bog, čovjeku i njegovoj ženi odjeću od krzna pa ih odjenu« (Post 3,21). Krzno je, kao odjeća životinjskoga podrijetla, označavalo ropstvo, sužanjstvo, podjarmljenost (zato i njegovo vezanje uz iskustvo pokore i kajanja), pa će obećanje spasenja i ponovnoga zajedništva sa Stvoriteljem biti naznačeno slikom odijevanja u »haljinu najljepšu«, što je u onoj kulturi bila haljina od biljnih vlakana, navlastito lana. Trag takve simbolike čitamo sve do novozavjetnih perikopa gdje milosrdni otac odijeva sina pokajnika: »Otac reče slugama: 'Brzo iznesite haljinu najljepšu i obucite ga'« (Lk 15,22). U krsnoj se simbolici stoga staromu odijelu katekumena, koje je bilo redovito od kože ili kostrijeti, suprotstavlja novo ruho, tkano od lana. Tu je simboliku osobito razradila patristička misao na Istoku, poglavito u djelima Grgura Nisenskog i Teodora Mopsuestijskog. Više o ovoj tematici u: Erik PETERSON, *Theologie des Kleides*, u: *Benediktinische Monatsschrift*, 16 (1934.), 347-356.; Panayotis NELLAS, *Voi siete dei. Antropologia dei Padri della Chiesa*, Roma, 1993.; opširnije u: Ante CRNČEVIĆ, *Induere Christum*, 104-120.

zanje imalo je svečanu dvoranu, *consignatorium*, koja je interpretirana kao *zemlja obećanja* u koju krštenik ulazi. Naposljetku, euharistija je slavljena u bazilici, s okupljenom zajednicom, koja je radosno primala novorođenu braću u vjeri.

Ove pojedinosti ne spominjemo da bismo rekonstruirali prostorni krsni itinerarij nego da bismo ukazali na ono što se dogodilo u kasnijim stoljećima, a što traje i danas. Nestankom inicijacijskoga značenja sakramenta krštenja i od njega odvojene potvrde te zaboravom otajstvene dinamike u sakramentima, bogatstvo kršćanskoga slavlja svedeno je na slavlje euharistije, odnosno na svećenikovo slavljenje mise. Sva je kršćanska duhovnost, kad je riječ o sakramentima, prerasla u tijesnu vezu s euharistijom. No ta je duhovnost vezana za ideju Kristove prisutnosti, a ne za dinamiku euharistijske preobrazbe, odnosno transspustancijacije zajednice, prema čemu bi trebao voditi cjelokupni inicijacijski itinerarij. Zato je i prostor slavljenja euharistije izgubio potrebu dinamičnoga slavlja. Klanjanje i pobožnost pred Prisutnim, naime, ne trebaju dinamiku, nego traže statičnost vjere i pobožnosti. Obred je, rekosmo, bio zatvoren u statičnost značenja, počesto alegorijskoga, pa je to preslikano i na sam liturgijski prostor. Učestalost slavljenja euharistije, pretvorene u pobožno 'govorenje' ili 'slušanje' mise, uspjela je sačuvati samo oltar i stvoriti svetohranište kao mjesto euharistijske pobožnosti. Slavlje drugih sakramenata ostalo je u doslovnome smislu riječi *utopičko*, dakle bezmjesno i besprostorno, pa ga se smješta u neki kut euharistijske dvorane ili, jednostavno, pred oltar. Krštenje se, osiromašeno otajstvenom dinamikom, više ne slavi u dinamici obreda, nego se obavlja na mjestu koje čuva blagoslovljenu, odnosno krsnu, vodu – bilo gdje u prostoru euharistijske dvorane. Sakrament potvrde, premda pastoralno snažno naglašen, ostao je u potpunosti bez svoga obrednoga mjesta i bez arhitektonskoga izričaja njegova inicijacijskoga značenja, teološkoga sadržaja i važnosti za život vjere.

Danas nije bitno drukčije. Budući da pastoralna praksa na vjerničko-egzistencijalnoj razini još uvijek ne poima krštenje na dovoljno jasan način kao sakrament inicijacije i kao *ianua fidei*, vrata vjere, još uvijek tragamo za prikladnim mjestom slavljenja krštenja. Zato ćemo počesto vidjeti krstionicu, ako uopće postoji, negdje u blizini oltara, čak i u oltarnome prostoru (svetištu). Kada bismo istinski na teološkoj i pastoralnoj razini razumjeli krštenje kao sakrament inicijacije, odnosno kao početak sakramentalnoga života, onda bismo slavljenju krštenja dali vlastito mjesto, štoviše prostor koji se ne bi zadovoljio (kamenom) posudom za vodu. Govorimo o krstioničkome *prostoru* koji bi, slijedeći dinamiku obreda, njegove cjeline i izmjenu obrednih sekvenci, omogućavao slavlje, hod od jednoga mjesta do drugoga, kako bi se i na obrednoj

razini krštenje doživjelo ne samo kao *initium*, početak, nego kao *initiatio*, ulaznje u Krista i Crkvu, zajednicu vjernika. Liturgija krštenja, razvijena u četiri cjeline, predviđa četiri obredna mjesta: primanje na ulazu u crkvu, liturgiju Riječi na mjestu navještaja Riječi, dakle u ambonskome prostoru (uz naznaku da bi i zasebno oblikovani krstionički prostor trebao imati vlastiti ambon), čin krštenja kod krsnoga zdenca te, na kraju, završni obredi pred oltarom kako bi se pokazalo da inicijacija smjera prema euharistiji i svoje ispunjenje nalazi u njoj. Stoga bi slavlju krštenja, kao sakramentu inicijacije, odgovarao prostor koji bi bio povezan s ulazom u crkvu, odnosno dvoranu euharistije. U krstioničkome prostoru ili baptisteriju voda i svjetlo bila bi dva osnovna arhitektonska materijala koji bi bili oblikovani arhitekturom obreda koji prati dinamiku Kristova pashalnoga prijelaza.³³

Prethodno istaknuta dinamika ostvaruje svoj pun i razumljiv smisao ako u slavlju sudjeluje Crkva, zajednica vjernika. Liturgijski čini, a na osobit način sakramenti, uvijek su slavlje i događaj Crkve, pa stoga nužno iziskuju Crkvu zajednicu. Teško je razumjeti značenje obreda primanja u Crkvu i svećenikov nagovor o radosti Crkve,³⁴ ako zajednica nije nazočna, pa ni upoznata sa slavljem koje se događa u njoj. Umjesto oslobađajućeg pitanja »Kako motivirati zajednicu za sudjelovanje na slavlju krštenja?« ispravnije bi bilo postaviti ono obvezujuće: »Imamo li pravo Crkvi uskratiti radost koja joj pripada?« Pastoralni trud oko takve izgradnje zajednice stvorio bi osnovne preduvjete za osmišljeno slavlje krštenja, a ujedno razbistrio i mnoge dvojbe oko samoga smještaja i oblikovanja krstionice.

Želimo li pak da potvrda bude shvaćena kao sakrament kršćanske, a ne neke druge inicijacije, bilo bi nužno razmišljati i o vlastitome mjestu slavlja sakramenta potvrde. Najprikladnije mjesto za slavlje ovoga sakramenta zacijelo bi bilo unutar krstioničkoga prostora. Usuđujem se reći: ako bismo logikom liturgijskoga sklada i zakonitosti dijaloga prostora slavlja s onim što u liturgiji slavimo htjeli tražiti prikladan prostor sakramentu potvrde koju današnji pastoral pokušava interpretirati kao sakrament kršćanske 'zrelosti', 'odraslosti', 'snage' i 'poslanja' za 'javno svjedočenje' vjere, onda bi najprikladniji prostor

³³ Za pregled liturgijsko-arhitektonskoga oblikovanja krstioničkoga prostora izdvajamo najvažnije naslove: John G. DAVIES, *The Architectural Settings of Baptism*, London, 1962.; Regina KUEHN, *A Place for Baptism*, Chicago, 1992.; Sebastian RISTOW, *Frühchristliche Baptisterien*, Münster, 1998.; Ruggero IORIO, *Battesimo e battisteri*, Firenze, 1993.; RAZNI AUTORI, *Il Battistero*, Magnano, 2008.; Vincenzo GATIL, *Liturgia e arte. I luogi della celebrazione*, Bologna, 2001., 163-188.

³⁴ Primajući roditelje na ulazu u crkvu i prihvaćajući njihovu želju za krštenjem djeteta, predvoditelj liturgije krštenja obraća se kandidatu riječima: »Kršćanska te zajednica prima s velikom radošću (*magno gaudio*)« (*Ordo baptismi parvulorum*, 78).

za takvo slavlje bio središnji gradski trg, a ne crkva. Istrgnuta iz svoga inicijacijskoga slijeda i razdvojena od utemeljujućeg joj sakramenta krštenja, potvrda je ostala utopična, bez vlastitoga mjesta slavlja. Nije li i to pokazatelj njezina »slaboga teološkog uporišta« u pastoralu koji je čuva baš u ovoj razdvojenosti od krštenja, ili čak u još većoj vremenskoj distanci od njega?

Sve što je u životu vjere važno ima svoje mjesto slavlja. Čini se da inicijacija u liturgiji danas još nema svoga mjesta. Pastoralna osjetljivost pronašla je i oblikovala mjesto različitim oblicima duhovnosti i pobožnosti. U crkvama nalazimo prostor za različite forme pučke pobožnosti, za klanjanje, za osobnu molitvu, no ne i za kršćansku inicijaciju i za slavljenje sakramenata. Te teme ne spominjemo kako bismo ovo razmišljanje skrenuli na važnu temu liturgijskoga prostora, nego tek da bi nam sakramentalna i liturgijska *utopičnost*, *bezmješće* inicijacije, probudila svijet o izgubljenome smislu i značenju sakramenata inicijacije, njihove povezanosti i postupnosti. Ako za potrebe kršćanske inicijacije i uvođenja u život vjere smatramo potrebnim dvorane za katehezu, za okupljanje i druženje, a samo slavlje sakramenata nema svoga mjesta, onda postaje jasno o kakvoj je inicijaciji riječ.

4. Inicijacija u Gospodnje vrijeme

Na sličan se način problematika liturgijskoga bezmješća očituje i u dimenziji vremena. Inicijacija, nekoć slavljena kao ulaženje u otajstvo Krista i Crkve, vjerno je pratila ritam godišnjega slavljenja Kristova otajstva. Krštenje se slavilo samo u vazmenoj noći, noći prelaska, noći života i svjetla, a sav je prethodni hod bio katehezom i slavljima tijesno vezan uz ritam liturgijskih slavlja kršćanske zajednice. Nije bilo zamislivo slaviti krštenje izvan »Gospodnjega vremena«, dakle izvan dana Gospodnjega. Inicijacija je ulazak u novo, Gospodnje vrijeme. Liturgijska tradicija i ovdje nudi blago koje može rasvijetliti smisao usklađivanja inicijacijskoga hoda s dinamikom slavljenja Gospodnjih otajstava.

Ucijepljenost inicijacije u liturgijsko vrijeme, ritmizirano slavljenjem Gospodnjega otajstva, bila je očitovana jasnom liturgijskom disciplinom koja je iz nutarnjega otajstvenoga ritma inicijacijskoga hoda oblikovala inicijacijski kalendar. U antiohijskoj i milanskoj liturgijskoj tradiciji slavlje inicijacije u vazmenoj noći započinjalo je obredom *effetha*, odnosno *mysterium apertionis*.³⁵ Obred toga pretrkrsnoga znamenovanja bio je praćen svečanim otvaranjem baptisteri-

³⁵ Usp. Josef SCHMITZ, *Gottesdienst im altchristlichen Mailand. Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung über Initiation und Messfeier während des Jahres zur Zeit des Bischofs Ambrosius*, Köln – Bonn, 1975., 78-84.

ja koji je bio zatvaran na početku korizme. Korizma je dakle bila vrijeme iščekivanja, vrijeme priprave pred zatvorenim vratima *novoga vremena* u koje se ulazilo krštenjem i vazmenom noći.

Slavlje skrutinija s izabranicima u vrijeme korizme imalo je puninu smisla u doba kad je obrednost inicijacije imala pred sobom odrasle koji pristupaju Kristu. No skrutiniji nisu izgubili smisao ni u kasnijem razdoblju kad je prevladalo krštenje djece. Obredni trenutci, umnoženi do sedam skrutinija, poslužili su kao liturgijska kateheza (*celebratio catechetica*) za roditelje i kumove u njihovoj pripravi za krštenje djece. Time je čuvan inicijacijski karakter krštenja i u doba kad je prevladalo krštenje djece koja nisu mogla izravno slijediti liturgijski inicijacijski program.³⁶

Danas je zaboravljena liturgijska dimenzija vremena, pa se krštenje slavi u vrijeme ritmizirano nekom drugom dinamikom, a ne dinamikom otajstva koje ju uprisutnjuje u dimenziji vremena. Govor o iniciranosti u Crkvu gubi svako uporište i jasnoću ako se samo slavlje inicijacije događa izvan i bez zajednice vjernika, izvan Gospodnjega vremena i vremena zajednice. Nedjelja je *dies Domini* i *Dies ecclesiae*, pa je stoga i *dies baptismi*. Vrijedno je, ipak, spomenuti da pomak od dugostoljetne prakse krštenja djece *quamprimum*,³⁷ tj. naposredno nakon rođenja ili u prvim danima života, prema praksi slavlja krštenja nakon nekoliko tjedana, što je današnja uobičajena praksa, otvara novu i slabo iskorištenu mogućnost uključenja zajednice vjernika u inicijacijski proces.³⁸

Zaključne misli

Analizirajući inicijacijsku dinamiku u liturgiji krštenja, zamjećivanjem otajstvenoga dinamizma koji se našem iskustvu nudi u dinamici obreda, dinamici liturgijskoga prostora i dinamici liturgijskoga vremena, kanili smo istaknuti *nutarnju dinamiku* inicijacijskoga procesa, koja uvijek ima izvorište u Duhu koji je *dynamis*

³⁶ Više o liturgijsko-katehetskim razlozima umnažanja skrutinija u OR XI i OR XV u odnosu na *Sacramentarium Gelasianum* vidi u: Adrien NOCENT, *I tre sacramenti dell'iniziazione cristiana*, u: Ildebrando SCICOLONE (ur.), *Anamnesis. I sacramenti. Teologia e storia della celebrazione*, Casale Monferrato, 1992., 57-59.

³⁷ *Rituale Romanum*, koji je bio na snazi do poslijekoncilske liturgijske obnove, precizirao je: »*Infantes quamprimum baptizentur*«. Novi *Codex iuris canonici* (kan. 867., §1) određuje da su roditelji djeteta dužni pobrinuti se da krštenje bude slavljeno u prvim tjednima (*intra priores hebdomadas*).

³⁸ Zanimljivu razradu ove tematike, u svjetlu kršćanske antropologije i eklezijalne dimenzije kršćanske inicijacije donosi: Luigi GIRARDI, *Il rito del battesimo dei bambini e l'accoglienza della vita*, u: *Rivista Liturgica*, 96 (2009.) 2, 203-217. Vidi također: Andrea FONTANA, *La Chiesa, sorgente e approdo dell'iniziazione cristiana*, u: *Rivista Liturgica*, 91 (2004.) 1, 29-46.

Crkve, njezine liturgije, pastoralna i kateheze. Liturgija Crkve, kao mjesto dara i iskustva ove životvorne *dynamis*, nudi utemeljujući i određujući smjer čitavome inicijacijskome hodu. Sakramenti krštenja i potvrde nužno trebaju očitovati svoju inicijacijsku dimenziju, tj. iskustvo hoda koji se dovršava u euharistijskoj punini zajedništva s Kristom i Crkvom.³⁹ Inicijacijska dinamika stoga inicijacijsko slavlje euharistije ne promatra tek kao »prvu pričest« ili početak novoga zajedništva s Kristom – na što je pastoral snažno oslonjen – nego kao »krsnu euharistiju« vrjednovanu i iskustveno doživljenu kao *culmen* kršćanske inicijacije.⁴⁰ To zahtijeva nužnost promišljanja o potrebi novoga zbližavanja, vremenskoga i sadržajnoga, slavlja triju sakramenata inicijacije, pri čemu se kao najzahtjevnije, ali i temeljno, nameće pitanje smještanja sakramenta potvrde u njegov izvorni inicijacijski slijed i u njegovu bliskost s euharistijom. Pokušaji pojedinih mjesnih Crkava na tome planu otvaraju put kojim valja krenuti. Nesporno je, međutim, da se pastoralna problematika kršćanske inicijacije ne rješava vraćanjem potvrde u njezin sakramentalni slijed, ali jedno je sigurno: takav ustroj inicijacije zahtijeva preutemeljenje i preusmjerenje čitavoga katehetskoga i pastoralnoga nastojanja na planu kršćanske inicijacije. Reduciranje liturgijske dimenzije inicijacije samo na završne trenutke pojedinih etapa inicijacijskoga hoda, odnosno na izolirane trenutke slavlja pojedinih sakramenata, lišava sav inicijacijski napor ove otajstvene dinamike te samu inicijaciju ostavlja na slabim temeljima našega katehetskoga i pastoralnoga nastojanja. Insistiranjem na snažnijoj unutarnjoj povezanosti triju sakramenata inicijacije i na vrjednovanju dinamike otajstva u njihovu slavljenju iznova bi se obnovila izgubljena »sakramentalnost same inicijacije«, kao i »sakramentalnost zajedništva triju sakramenata«. Bit sakramenata krštenja i potvrde nije u njihovoj značenjskoj različitosti i raznolikosti pastoralnih ciljeva, nego naprotiv, u njihovu jedinstvu i značenjskoj nedjeljivosti.

Liturgija daje prostora Kristu i njegovu vodstvu, Onomu koji je istinski mistagog, kako kaže sveti Ivan Zlatousti. Ovaj nas veliki kateheta poučava kako je istinska krsna kateheza ona u kojoj je Krist *mystagogos*, a apostol Pavao svojom riječju i krsnim naukom *nymfagogos*, pratitelj, doslovno pratitelj *zaručnice* koja hodi u susret zaručniku.⁴¹ Liturgija, koja je podložna dinamici

³⁹ Inicijacijska dimenzija krštenja i potvrde u kontekstu suvremenih pastoralnih pitanja i zahtjeva dobro je aktualizirana u: Gianfranco VENTURI, *L'iniziazione cristiana è un itinerario*, u: *Rivista Liturgica*, 91 (2004.) 1, 47-58.; Jesús CASTELLANO CERVERA, *L'iniziazione cristiana, itinerario progressivo di fede e di conformazione a Cristo*, u: *Rivista Liturgica*, 91 (2004.) 1, 73-82.

⁴⁰ Više o tome govori Andrea GRILLO, *Eucharistia: »prima comunione« o culmine della iniziazione cristiana? Problematiche teologico-pastorali*, u: CENTRO AZIONE LITURGICA, *L'eucaristia culmine della iniziazione cristiana*, Roma, 2005., 87-112.

⁴¹ Johannes CHRYSOSTOMUS, *Catecheses baptismales*, 2/3,2 (FC 6, 232).

Kristove mistagogije, očitovane u djelovanju Duha i Riječi, oslobađa nas iskušenja da sami svojom mudrošću, katehetskom metodičnošću i pastoralnom usmjerenošću budemo *mistagozi* te nas uči da budemo istinski *nymfagozi*, pratitelji i svjedoci vjere onima koji pristupaju Kristu, dajući Kristu neka on bude *mystagogos*, voditelj i predvoditelj svih koji inicijacijskim putem srastaju s njim i njegovim otajstvenim tijelom, Crkvom. Stoga je nužno liturgiji priznati njezinu 'fontalnu' i inicijacijsku narav, tj. otkriti u njoj *fons* sveukupnoga nastojanja i *dynamis* koja prati naš inicijacijski hod i naš rast u vjeri.

Summary

THE DYNAMICS OF INITIATION IN THE LITURGY OF BAPTISM FROM THE DYNAMICS OF THE MYSTERIES TO RITUAL STRUCTURE

Ante CRNČEVIĆ

Catholic Faculty of Theology, University of Zagreb
Vlaška 38, p.p. 432, HR – 10 001 Zagreb
ante.crncevic@zg.t-com.hr

Christian initiation experienced in the early Church as the start of the walk in faith which culminated in the unique Liturgical initiation, inoculated in the Liturgical Easter vigil lost the uniqueness of its Liturgical celebration during its development in history and with that the uniqueness of the meaning of three sacraments of initiation. Pastoral care of the sacraments of initiation gave each its own celebration and distinct pastoral objectives observed not in the light of the unique path of initiation and embodiment of Christ and the Church but in the light of some wider pastoral programme of the Church. As such reference to the three sacraments of initiation lost its »sacramentality of the actual initiation«. Directing thought towards the discovery of the »sacramentality of the unity of the three sacraments«, the author points to the internal dynamics of the Liturgy of baptism. Historically since its emergence, the ritual dynamics is a copy and expression of the »dynamics of the Mysteries«. The act of dousing into the water and the act of post-baptismal anointing in the beginning had a unique baptismal significance in the indivisible mystery of being inoculated into Christ's life. The uniqueness of the internal dynamics of initiation is portrayed by the author in the example of the rituality of the three sacraments, particularly Baptism and Confirmation and then in the Liturgical-Architectural structure of the space to celebrate initiation and of the valuing of the »dimension of time« which shows that initiation is entering into the »Lord's time«. Special focus is given to the significance

of noticing katabatic dynamism which needs to be the starting principle throughout historical and cultural tides of ritual expression of the new structure of rituality and shaping the pastoral care of the sacrament itself. The Liturgical image of sacramental dynamics on the Liturgical space is shown in the example of the baptisterial complex of early Christian Thessalonica (5th C). Special focus is given to the new approach to the space for Baptism and the novelty is shown in the need to shape a separate place to celebrate the sacrament of Confirmation in the baptismal space. In the end, the author proposes the need to return the sacrament of Confirmation to its original sacramental order, which leads to the necessity to re-found and redirect encompassing pastoral endeavours concerning Christian initiation.

Key words: *Christian initiation, Baptism, Confirmation, dousing, baptismal anointment, mystery, mysterial dynamics, liturgical space, baptismal font, space to celebrate Confirmation, Liturgical time.*