

TRINITARNO-EUHARISTIJSKO PROMIŠLJANJE O KRŠĆANSKOJ INICIJACIJI

Ivica RAGUŽ

Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu Sveučilišta Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku
Petra Preradovića 17, p.p. 54, 31 400 Đakovo
ivica.raguz@os.t-com.hr

Sažetak

Kriza kršćanske vjere danas se na poseban način očituje u kršćanskoj inicijaciji. Nije teško ne uvidjeti kod većine vjernika gotovo potpunu ravnodušnost spram sakramenata kršćanske inicijacije, posebice spram krštenja i potvrde. Vjernici ne samo da ne znaju kad su kršteni ili primili potvrdu nego se dobiva dojam da ta dva sakramenta nemaju nikakve veze s njihovim sadašnjim življenjem vjere. Osim toga, krizi sakramenata kršćanske inicijacije nerijetko pridonosi i sama crkvena praksa: beznačajnost katekumenata, zapostavljanje sakramentalnoga pastorala, sakramentalni minimalizam, problematičan poredak sakramenta inicijacije, otuđenje teologije od liturgije i liturgije od teologije. Svi navedeni problematični vidovi kršćanske inicijacije zahtijevaju teološko promišljanje koje bi trebalo kritički sagledati postojeću praksu te ukazati na neke druge mogućnosti koje su već postojale u povijesti Crkve. Stoga ovaj članak namjerava pružiti trinitarno-euharistijsko utemeljenje kršćanske inicijacije koje se danas rijetko može susresti u dogmatskim, katehetskim i pastoralnim promišljanjima. To znači da se u ovom članku nećemo prvenstveno baviti povijesnim prikazom obreda kao ni analizom sadašnjih obreda kršćanske inicijacije. U središtu razmišljanja jest trinitarno-euharistijski pristup kršćanskoj inicijaciji s dogmatsko-teološkoga gledišta.

Prvi će dio predstaviti obrise teologije kršćanske inicijacije u Novom zavjetu i u prvim stoljećima Crkve. Vidjet ćemo da se krštenje uvijek shvaćalo kao događaj Duha Svetoga koji omogućuje zajedništvo s Ocem i s Kristovim tijelom, Crkvom. Krštenje se slavilo kao potvrda Duha Svetoga i kao ulazak u euharistijsko zajedništvo s trojedinim Bogom i Crkvom. Time se potvrđuje trinitarna struktura kršćanske inicijacije koja utemeljuje njezino jedinstvo i različitost. U drugom dijelu zadržat ćemo se na problematici uobičajene kršćanske inicijacije u Katoličkoj crkvi, koja je svoj današnji oblik počela

dobivati u srednjovjekovlju. Srednjovjekovna praksa kršćanske inicijacije uzrokovala je mnoge probleme čije posljedice još i danas osjećamo u Crkvi. Jedan od glavnih razloga jest zaborav Trojstva. Prikazat ćemo određene negativne posljedice toga zaborava u kršćanskoj inicijaciji. U trećem i zadnjem dijelu pokušat ćemo obrazložiti važnost trinitarno-euharistijskoga poimanja kršćanske inicijacije koje bi trebalo prožimati cjelokupno poslanje Crkve, a napose teologiju i katehezu.

Ključne riječi: kršćanska inicijacija, Trojstvo, euharistija, krštenje, potvrda.

Uvod

»Kakve veze ima nekoliko kapljica vode s čovjekovim odnosom prema Bogu, sa smislom života, s njegovim duhovnim putem?«¹ Ta rečenica Josepha Ratzingera/Benedikta XVI. ni danas nije ništa izgubila od svoje aktualnosti. Ona nam govori o tome koliko je religija za modernoga čovjeka postala problematična, a time i kršćanska vjera, Crkva, sakramenti. Mogli bismo reći da bi moderni čovjek vjerojatno još nekako i mogao prihvatiti religiju, a time i kršćansku vjeru, ali Crkva i sakramenti čine mu se nepotrebna i nevažna. On bi se zasigurno složio sa sljedećom krilaticom: religija i kršćanstvo možda još i »da«, ali Crkva, odnosno crkvenost i sakramentalnost vjere nikako, to »ne.« Mogli bismo navesti mnoštvo razloga koji su uzrokovali takvo krizno stanje. Oni su na poseban način povezani s problemom novovjekovlja i novovjekovnoga poimanja čovjeka. Dovoljno je spomenuti samo neke: 1. Racionalizacija i instrumentalizacija svih područja čovjekova života u kojem više nema mjesta za iskustvo transcendencije, za ono što se ne da reducirati na razum i na logiku instrumentalnosti. Treba također reći da se u novovjekovlju i teologija također dala povesti za tom racionalizacijom. Njezina je nakana dakako bila da se strogo racionalnom metodom suprotstavi novovjekovnoj kritici religije, kršćanstva i Crkve, ali je pritom potisnula mnoge druge dimenzije kršćanske vjere, napose liturgiju. 2. Religiju moderni čovjek shvaća još jedino kao subjektivni, osobni pristup Bogu. Bog se u takvoj koncepciji isključivo shvaća kao neizreciva i nespoznatljiva stvarnost o kojoj se gotovo ništa ne može reći. To znači da je takav Bog nepovijesni Bog, Bog koji ne djeluje u povijesti. Iz toga slijedi da sve povijesno, a time crkveno i sakramentalno ne može biti, ili jako teško može biti posredništvom samoga Boga. 3. Pogrješno življena crkvenost i sakramentalnost također su uzrokovale distanciranje od Crkve i sakramenata. Crkva se nerijetko nekritički poistovjećivala s raznim političkim i drugim

¹ Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentalthologie*, München, 1982., 29.

sustavima koji su kompromitirali njezino vlastito poslanje. Osim toga, izgubio se slavljenički vid liturgije te je liturgija bila svedena na puki rubricizam.² Takav pristup liturgiji stvorio je dojam kod modernoga čovjeka da liturgija nema veze s njegovim životom, s njegovim problemima i problemima modernoga društva. Štoviše, liturgija se doživljavala kao pokušaj Crkve da vrati davno izgubljenju moć nad svojim odbjeglih stadom.

Sva tri navedena razloga ostavila su traga na poimanje Crkve i sakramenata u današnjemu vremenu, a posebice sakramenata kršćanske inicijacije: krštenja, potvrde i euharistije. Nije teško ne uvidjeti kod većine vjernika ravnodušnost spram sakramenata kršćanske inicijacije. To se posebno odnosi na sakramente krštenja i potvrde. Vjernici ne samo da ne znaju kad su kršteni i kad su primili potvrdu nego ta dva sakramenta nemaju gotovo nikakve veze s njihovim sadašnjim življenjem vjere. Osim toga, nestanak svijesti o značenju sakramenta kršćanske inicijacije uočava se i u samoj crkvenoj praksi: beznačajnost katekumenata, zapostavljanje sakramentalnoga pastoralnoga, sakramentalni minimalizam, problematičan poredak sakramenta inicijacije, otuđenje teologije od liturgije i liturgije od teologije i drugo.

Svi ovi navedeni, ali također i drugi problematični vidovi sakramenata kršćanske inicijacije zahtijevaju teološko promišljanje koje bi trebalo kritički sagledati postojeću sakramentalnu praksu te potaknuti Crkvu da svojom praksom i konkretno posvjedoči kako sakramenti stvarno pripadaju središtu njezina života i poslanja. Promišljanjima u ovome članku pokušat ćemo pružiti trinitarno-teološki prikaz kršćanske inicijacije. To znači da se nećemo prvenstveno baviti povijesnim prikazom obreda kao ni analizom sadašnjih obreda kršćanske inicijacije. U tom smislu naša je nakana puno skromnija. Kanimo pružiti jedan kratki trinitarno-euharistijski uvid u teologiju kršćanske inicijacije koji se rijetko može susresti u dogmatskim, katehetskim i pastoralnim promišljanjima o kršćanskoj inicijaciji. Takav pristup trebao bi omogućiti određeni trinitarno-euharistijski obrat s obzirom na cjelokupno razumijevanje i praksu kršćanske inicijacije pa tako i same Crkve. Tako ćemo u prvome dijelu najprije predstaviti obrise biblijske teologije kršćanske inicijacije i njezino ostvarenje u prvim stoljećima Crkve. U drugom ćemo dijelu promišljati problematiku uobičajene prakse kršćanske inicijacije u Katoličkoj crkvi. U trećem i zadnjem dijelu pokušat ćemo obrazložiti važnost trinitarno-euharistijskoga obrata u kršćanskoj inicijaciji, ali i u svim područjima Crkve, napose u teologiji i katehezi.

² Opširnije o svemu tome vidi u: Andrea GRILLO – Crispino VALENZIANO, *L'uomo della liturgia*, Assisi, 2007.

1. Trinitarna struktura kršćanske inicijacije u prvim stoljećima Crkve

Ako pogledamo strukturu kršćanske inicijacije u prvim stoljećima Crkve,³ prvo što se primjećuje jest cjelovitost i jedinstvo cjelokupnoga obreda. Kršćanska inicijacija započinjala je katekumentom, a završavala jednim cjelovitim obredom koji je u sebi obuhvaćao krštenje, potvrdu (pomazanje krizmenim uljem) i euharistiju. Naglasak je bio na cjelovitosti i jedinstvu, ali jedinstvu koje nije nauštrb različitosti. Katekumenat se jasno razdvajao od krštenja, krštenje od potvrde, a potvrda i krštenje od euharistije. Jedan je od glavnih razloga cjelovitosti i jedinstvenosti kršćanske inicijacije u prvim stoljećima dakako praksa kršćanske inicijacije za odrasle vjernike. Premda od samoga početka Crkve postoje svjedočanstva o inicijaciji djece, ipak se inicijacija uglavnom odnosila na odrasle. No prema našem mišljenju, temeljni razlog cjelovitosti i jedinstvenosti kršćanske inicijacije jest vjera u trojedinoga Boga. To se očituje u novozavjetnim tekstovima koji su se koristili kako u samim obredima tako i u teološkoj interpretaciji kršćanske inicijacije.⁴ Radi se ponajprije o novozavjetnom izvješću o Isusovu krštenju u Jordanu koje donose sva trojica sinoptika (Mt 3,13-17; Mk 1,9-11, Lk 3,21-23)⁵ te o trima tekstovima: Iv 3,5, Tit 3,5 i Rim 6. Naša će analiza navedenih tekstova biti dogmatsko-teološka s pogledom na trinitarnu strukturu kršćanske inicijacije. To znači da nam nije nakana iscrpno egzegetsko i teološko promišljanje spomenutih biblijskih tekstova.

Prema Maxwellu Johnsonu u najranijim teološkim razmišljanjima najvažniji tekst i paradigma za razumijevanje kršćanske inicijacije bilo je izvješće o Isusovu krštenju u Jordanu. Navest ćemo sva tri teksta i protumačiti ih trinitarno-teološki.⁶ Mt 3,13-17: »Odmah nakon krštenja izađe Isus iz vode. I gle! Otvoriše

³ Od mnogobrojne literature izdvajamo: Maxwell E. JOHNSON, *The Rites of Christian Initiation. Their Evolution and Interpretation*, Minnesota, 2007.; Paul BRADSHAW, *Early Christian Worship. A basic introduction to ideas and practice*, Minnesota, 1996., 2-36; Paul BRADSHAW, *The Search for the Origins of Christian Worship. Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*, New York, 2002., 144-170; Alfons FÜRST, *Die Liturgie der alten Kirche. Geschichte und Theologie*, Münster, 2008.; Matias AUGÉ, *L'iniziazione cristiana. Battesimo e Confermazione*, Roma, 2004.

⁴ Maxwell E. JOHNSON, *The Rites of Christian Initiation. Their Evolution and Interpretation*, 41-200.

⁵ Premda Ivanovo evanđelje ne izvještava izričito o Kristovu krštenju, ono je također posvjedočeno u Iv 1,29-34. Dakako da naš pristup pretpostavlja tumačenje kršćanske inicijacije s gledišta drugih novozavjetnih tekstova, napose Djela apostolskih. O tome vidi u: Antun ŠKVORČEVIĆ, *Sakramenti kršćanske inicijacije i Djela apostolska*, u: *Kateheza*, 18 (1996.) 1, 29-39.

⁶ Više o tome u: Thomas SÖDING, *Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament*, Freiburg – Basel – Wien, 2008., 151, 234; Michael FIGURA, *Die Taufe Jesu als Offenbarung des dreifaltigen Gottes*, u: *IKaZ*, 34 (2005.) 1, 33-38; Anton TAMARUT, *Trinitarni naglasci u sakramentima*, u: *Bogoslovska smotra*, 74 (2005.) 3, 849.

se nebesa i ugleda Duha Božjega gdje silazi kao golub i spušta se na nj. I eto glasa s neba: Ovo je Sin moj, Ljubljeni! U njemu mi sva milina!« Mk 1,9-11: »I odmah, čim izađe iz vode, ugleda otvorena nebesa i Duha poput goluba gdje silazi na nj, a glas se zaori s nebesa: Ti si Sin moj, Ljubljeni! U tebi mi sva milina!« Lk 3,21-23: »Kad se krstio sav narod, krstio se i Isus. I dok se molio, rastvori se nebo, siđe na nj Duh Sveti u tjelesnom obličju, poput goluba, a glas s neba zaori: 'Ti si Sin moj, Ljubljeni! U tebi mi sva milina!'« Sva tri teksta naznačuju krštenje kao događaj Presvetoga Trojstva. Krštenje se predstavlja kao očitovanje Isusova zajedništva s Ocem u Duhu Svetomu. Izraz: »ti si Sin, moj ljubljeni« preuzet je iz knjige proroka Izaije: »Evo Sluge mojega koga podupirem, mog izabranika, miljenika duše moje.« (Iz 42,1). Tim izrazom ne najavljuje se samo početak mesijanskih vremena nego ponajprije posebno, intimno zajedništvo Isusa Krista i Oca. U pozadini ovoga izraza nalazi se također i Ps 2,7: »Ti si sin moj, danas te rodih.« U židovstvu taj se psalam mesijanski tumačio. Dok se u navedenom psalmu spominje samo sin, u evanđeoskim izvještajima dodaje se »ljubljeni« sin, čime se označava novost Isusa Krista. Nadalje, Krist je predstavljen kao osoba Duha, kao pomazanik Duhom Svetim koji se nalazi u zajedništvu s Ocem. U pozadini je ponovno tekst iz knjige proroka Izaije: »Na njemu će duh Gospodnji počivat, duh mudrosti i umnosti, duh savjeta i jakosti, duh znanja i straha Gospodnjeg.« (Iz 11,2). Silazak Duha Svetoga na Isusa Krista navješćuje početak mesijanskih vremena, novo stvorenje (Post 1,1) i novo krštenje, krštenje Duhom Svetom koje je najavio Ivan Krstitelj (Lk 3,16; Iv 1,33).

Ne ulazeći u ostale pojedinosti novozavjetnoga izvješća o Kristovu krštenju, za nas je važno da je krštenje događaj Trojstva: Isusa Krista koji je Sin Božji, Duha Svetoga koji počiva na Isusu Kristu te zajedništva Krista i Duha Svetoga s Ocem.⁷ Krštenje ne konstituirá Trojstvo, odnosno zajedništvo između Oca, Sina i Duha Svetoga. Isus Krist nije krštenjem u Jordanu *postao* nego je *očitovan* Sinom Božjim. Stoga se u navedenom tekstu indikativno ističe: »Ti si Sin moj, Ljubljeni«. Isto tako, u Lukinu evanđelju Isus je od samoga začeca Duhom Svetim prožeti Božji Sin, što proslav Ivanova evanđelja još jasnije izražava teologijom Riječi koja je oduvijek bila u Boga te u Isusu iz Nazareta postala tijelom. S obzirom na našu temu dolazimo do sljedećega zaključka: Kristovo krštenje

Tamarutov članak trinitarno-teološki analizira sve sakramente, dok ćemo se mi zadržati samo na sakramentima kršćanske inicijacije.

⁷ Gotovo svi veliki teolozi prvih stoljeća Crkve krštenje tumače trinitarno-teološki. Primjerice Origen: »Isus je imao trideset godina kada se došao krstiti. Ugledao je otvoreno nebo i Duha Svetoga u obličju goluba kako silazi na nj. Tada se prvi put počelo očitovati otajstvo Trojstva.« (Homilije o Knjizi Postanka II, 5). Opširnije o tome vidi u: Michael FIGURA, Die Taufe Jesu als Offenbarung des dreifaltigen Gottes, 38-42.

u Jordanu uprizoruje slijed kršćanske inicijacije – krštenje, pomazanje Duhom Svetim (potvrda) i zajedništvo s Ocem (euharistija). Iz toga je posve razvidno da kršćanska inicijacija uprisutnjuje, uozbiljuje na vjernicima događaj Trojstva koji se očitovao u Kristovu krštenju.

Kao što smo već napomenuli druga dva novozavjetna teksta također su se koristila u ranokršćanskoj interpretaciji inicijacije: Iv 3,5 i Tit 3,5. »Zaista, zaista, kažem ti: ako se tko ne rodi iz vode i Duha, ne može ući u kraljevstvo Božje« (Iv 3,5); »On nas spasi ne po djelima što ih u pravednosti mi učinismo, nego po svojem milosrđu: kupelji novoga rođenja i obnavljanja po Duhu Svetom« (Tit 3,5). Krštenje, a time i kršćanska inicijacija, prikazuje se ne samo kao suobličavanje s Isusovim krštenjem u kojemu vjernici postaju ljubljenom djecom Božjom u Duhu Svetomu nego kao novo rođenje. Ideja novoga rođenja proizlazi iz same činjenice Kristova krštenja u Jordanu, dakle u vodi. Voda je u Starom zavjetu životna moć⁸, znak Božjega blagoslova (Post 27,28; Ps 133,3), novoga početka i obraćenja (Ez 16,4-9; 23,40) i znak eshatoloških vremena (Ez 47,12; Jer 17,8). No već u Starom zavjetu voda je usko povezana s djelovanjem Duha. Na početku Knjige Postanka govori se o Duhu Božjemu koji je lebdio nad vodama. Posebno u mesijansko-eschatološkim tekstovima dolazi do izražaja povezanost vode i Duha Božjega: »Jer na žednu ću zemlju vodu izliti, i po tlu sušnome potoke. Izlit ću duh svoj na tvoje potomstvo, i blagoslov na tvoja pokoljenja.« (Iz 44,3; također Iz 55,1; Am 8,11). Slikom vode želi se naglasiti novost, snaga, životvornost Božjega djelovanja u povijesti. Povezanost vode i Duha Svetoga susrećemo i u Novom zavjetu, napose u Ivanovu evanđelju.⁹ Krist se predstavlja kao osoba Duha Svetoga, što se opisuje slikom vode. On je izvor i zdenac vode – Duha Svetoga: »Ako je tko žedan, neka dođe k meni! Neka pije koji vjeruje u mene! Kao što reče Pismo: Rijeke će žive vode poteći iz njegove utrobe. To reče o Duhu kojega su imali primiti oni što vjeruju u njega« (Iv 7,39; Iv 4,10-14). Ovdje sada nećemo dalje slijediti svu novozavjetnu teologiju vode. Za nas je važna činjenica da se Duh prikazuje kao voda, voda koja donosi život. Na tragu te misli posve je očito da je prva Crkva koristila testove Iv 3,5 i Tit 3,5 u tumačenju obreda kršćanske inicijacije. Posebno u istočnoj, odnosno sirijskoj teologiji¹⁰ krsna voda se promatra kao »plodna voda«, a zde-

⁸ O simboliци vode u Svetom pismu vidi u: Karlo VIŠATICKI – Zvonko PAŽIN, *Živa voda – majim hajim: teološko značenje vode i njezina uloga u spasenju svijeta*, Zagreb, 2008.

⁹ Usp. Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Isus iz Nazareta*, Split, 2007., 248-257.

¹⁰ Vidi u: Zdenko Tomislav TENŠEK, Krsni kontekst investiture »Sinova i kćeri saveza« kod Afrate Sirijca. Prilog o krsnoj praksi u drevnoj Crkvi u Siriji, u: *Bogoslovska smotra*, 67 (1997.) 4, 443-459; Maxwell E. JOHNSON, *The Rites of Christian Initiation. Their Evolution and Interpretation*, 42-49, 75-82, 110-114; Gerhard ROUWHORST, Die Rolle des heiligen

nac kao utroba, maternica Crkve u kojoj Duh Sveti začinje vjernika. Ista misao dolazi do izražaja također i u teologiji rijeke Jordana. Kod teologa prvih stoljeća Isusovo krštenje u Jordanu uspoređuje se s prelaskom izraelskoga naroda preko Jordana predvođenog Jošuaom (Još 3,1-17). Isus Krist sada je novi Jošua koji u krsnoj vodi Duha Svetoga predvodi novi izabrani narod, vjernike, u obećanu zemlju, u novo rođenje, novi život – zajedništvo s nebeskim Ocem. Iz svega navedenoga dostatno smo pokazali da se kršćanski život, koji se začinje u krštenju, shvaća kao novo rađanje, obnavljanje po Duhu Svetomu.

Za nas je važno da i ovdje susrećemo trinitarnu strukturu kršćanske inicijacije. Kršćanska se inicijacija, u čijem je središtu krštenje, shvaća kao novo rađanje, kao rađanje u život trojedinoga Boga: vjernici se po Duhu Svetomu rađaju kao sinovi i kćerke Božje, suobličeni Isusu Kristu, i kao takvi ulaze u zajedništvo s nebeskim Ocem. U tom smislu logika kršćanske inicijacije u vidu novoga rađanja, a to znači opet u trinitarnoj strukturi, utemeljuje kako trinitarnu cjelovitost i jedinstvo tako i trinitarnu različitost kršćanske inicijacije. Jednom riječju, radi se o trinitarnom procesu kršćanske inicijacije: u Duhu po Isusu Kristu vjernici se rađaju na nov odnos prema Ocu.

U Poslanici Rimljanima susrećemo još jedno tumačenje krštenja.¹¹ Pavao piše: »Koji smo god kršteni u Krista Isusa, u smrt smo njegovu kršteni. Krštenjem smo dakle zajedno s njime ukopani u smrt da kao što Krist slavom Očevom bi uskrišen od mrtvih, i mi tako hodimo u novosti života« (Rim 6,3-4). Naglasak nije toliko na Kristovu krštenju u Jordanu i na krštenju kao novom rađanju¹² koliko na Kristovoj smrti i uskrsnuću. Izraz »biti u smrt kršteni« isključivo je Pavlov izraz. No tu se ne radi o nekakvoj suprotnosti Svetom pismu. Pavao samo slijedi i produbljuje daljnju simboliku vode koja u Starome zavjetu označava i mjesto opasnosti, ugroze i smrti, a ne samo života. U tom smislu Pavao je lako mogao interpretirati krštenje kao suukopanost s Kristom u smrt i uskrisenje na novi život. Premda se šesto poglavlje Poslanice Rimljani-

Geistes in der Eucharistie und der Taufe im früh-syrischen Christentum, u: Bert GROEN – Benedikt KRANEMANN (ur.), *Liturgie und Trinität* (QD 229), Freiburg – Basel, 2008., 161-184. Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Isus iz Nazareta*, 249: »Ponovnu rođenju pripada – drukčije rečeno – stvaralačka moć Božjega Duha, ali ono u sakramentu uključuje i majčinsko krilo Crkve koje prima i prihvaća. [...] Duh i voda, nebo i zemlja, Krist i Crkva pripadaju zajedno. Tako se događa 'ponovno rođenje'. Voda u sakramentu označava majčinsku zemlju, svetu Crkvu, koja u sebe prima stvorenje i zastupa ga.«

¹¹ O Pavlovu poimanju krštenja vidi u: Ivan DUGANDŽIĆ, Krštenje i (nova) evangelizacija. Krštenje kao temelj i obveza kršćanske egzistencije prema sv. Pavlu, u: *Bogoslovska smotra*, 72 (2002.) 4, 499-520.

¹² U Pavlovoj teologiji zastupljen je dakako i taj aspekt jer krštenje rađa, donosi na svijet »novo stvorenje u Kristu.« Usp. Ivan DUGANDŽIĆ, Krštenje i (nova) evangelizacija. Krštenje kao temelj i obveza kršćanske egzistencije prema sv. Pavlu, 516ss.

ma koristilo i na Istoku, u zapadnoj teologiji kršćanske inicijacije ono zauzima središnje mjesto. Stoga se na Zapadu krsni zdenac promatra kao grob, ali grob iz kojega se uskrisuje u novost života. Dok je istočna teologija inicijacije više mimetička u svom karakteru, jer se radi o imitaciji Kristova krštenja u Jordanu, zapadna je teologija više simbolička.¹³ Ona razvija određenu »simboličku participaciju« i »sakramentalnu aplikaciju« spasenja, odnosno ostvaruje događaj smrti i uskrsnuća Isusa Krista na svakome vjerniku.

Na temelju svega navedenoga vidljivo je da je i takav pristup krštenju trinitarno koncipiran. U navedenom tekstu Rim 6,3-4 ne govori se izravno o Trojstvu, jer nema govora o Duhu Svetomu. Ali drugi krsni tekstovi jasno tematiziraju krštenje kao događaj Trojstva. Tako u 1 Kor 6,11 piše: »Ali se opraste, i posvetiste, i opravdaste u imenu našega Gospodina Isusa Krista i u Duhu našega Boga.« Dakle, za Pavla je krštenje Duhom Svetim suobličavanje i bivstvovanje u Kristu (Gal 3,27), po kojemu smo osposobljeni klicati: Abba – Oče: »Budući da ste sinovi, odasla Boga u srca vaša Duha Sina svoga koji kliče: Abba – Oče« (Gal 4,6).

Ono što nismo tematizirali u prethodnim inicijacijskim tekstovima, kod Pavla je istinski *Sitz im Leben* govora o kršćanskoj inicijaciji, a to je Crkva. Kako ističe Ivan Dugandžić,¹⁴ Pavao uopće ne razvija nauk o krštenju, nego teologiju krštenja koristi za teološko utemeljenje svoje pareneze, odnosno za razumijevanje kršćanskoga života u zajednici Crkve. Drugim riječima, Pavla ne zanima apstraktan, izoliran nauk o krštenju, nego promišlja krštenje uvijek eklezijalno. Za Pavla je krštenje uvijek istovremeno suobličavanje s Kristom i s njegovim tijelom, Crkvom (1 Kor 10,16-17; 12,12-31). To znači da se krštenje, a time cjelokupna kršćanska inicijacija, promatra uvijek kao događaj Crkve, kao poticaj vjernicima za njihovo obraćenje i drukčije življenje vjere u Crkvi i u svijetu. No, vrijedi i obrnuto, i govor o Crkvi kod Pavla nikad nije apstraktan, nego je uvijek trinitarno utemeljen, tj. krsno-pneumatološko-euharistijski.

Na temelju navedenih biblijskih tekstova vidi se da je Crkva u prvim stoljećima shvaćala inicijaciju prije svega kao inicijaciju u krštenje. No u skla-

¹³ Maxwell E. JOHNSON, *The Rites of Christian Initiation. Their Evolution and Interpretation*, 112-114. Treba reći kako je i zapadna krsna teologija također mimetička. Primjerice sv. Lav Veliki tumači krštenje kao rađanje, a ne toliko kao suukopanost i suuskrslost s Kristom: »Mi u novoporođu postizemo duhovni začetak. Svakome tko se preporuča krsna je voda nešto kao djevičanska utroba. Isti Duh ispunja zdenac koji je ispunilo i Djevicu.« (Leon VELIKI, *Govori*, Makarska, 1993., 253.) A jedinstvo jednoga i drugoga poimanja krštenja može se vidjeti primjerice u mistagoškim katehezama Ćirila Jeruzalemskog: Ćiril JERUZALEMSKI, *Mistagoške kateheze*, Split, 2005., 200-203.

¹⁴ Ivan DUGANDŽIĆ, Krštenje i (nova) evangelizacija. Krštenje kao temelj i obveza kršćanske egzistencije prema sv. Pavlu, 505.

du s novozavjetnom teologijom, krštenje se uvijek shvaćalo kao događaj Duha Svetoga koji omogućuje zajedništvo s nebeskim Ocem i s Kristovim tijelom, Crkvom. Drugim riječima, krštenje se slavilo kao potvrda Duha Svetoga i kao ulazak u euharistijsko zajedništvo s trojedinim Bogom i Crkvom. Iz svega toga jasno se očituje trinitarna struktura kršćanske inicijacije koja utemeljuje njezino jedinstvo i različitost. Budući da je Bog jedan, obred kršćanske inicijacije nije se mogao slaviti odvojeno. Kršćanska inicijacija uvodi je vjernike upravo u život jednoga Boga. Osim toga, trinitarna teologija nikada nije pojedine božanske osobe poimala izolirano jednu od druge budući da je bit božanske osobe biti u odnosu s drugom. Nadalje, prema trinitarnom nauku, sve božanske osobe prema van, prema svijetu djeluju zajedno. Sve to dovoljno pokazuje da se svaki pojedini vid kršćanske inicijacije, od katekumenata, pomazanja uljem, uranjanja u krsni zdenac do sudjelovanja na euharistiji, shvaćao kao sudioništvo u životu svih triju božanskih osoba. Konkretno to znači da se krštenje nije slavilo kao isključivo suobličavanje s Kristom, ni pomazanje uljem-potvrdom kao isključivo djelovanje Duha Svetoga, ni euharistija kao zajedništvo samo s Ocem i Crkvom. S druge pak strane, trinitarna teologija naglašavala je posebnost personalne relacije svake pojedine božanske osobe u svijetu. Time se naznačavala trinitarna različitost jednoga Boga ne samo u njemu samome nego i u povijesti spasenja, a to znači i u sakramentima. Tako u krštenju više prevladava kristološki, u potvrdi pneumatološki, a u euharistiji teološko-ekleziološki vid, o čemu će opširnije biti govora u zadnjemu poglavlju.

Jednom riječju, trinitarna teologija prvih stoljeća, koja je naglašavala jedinstvo trojedinoga Boga u diferenciji Trojstva, čuvala je i promišljala jedinstvo i diferenciju kršćanske inicijacije. Mogli bismo reći i obrnuto, ako imamo na umu da se trinitarna teologija razvijala upravo iz same liturgije, odnosno iz kršćanske inicijacije: jedinstvo u diferenciji kršćanske inicijacije upućivalo je i upozoravalo teologiju na važnost vjere u trojedinoga Boga, na trinitarno jedinstvo u različitosti.¹⁵ Nadalje, trinitarna teologija pojašnjava nam i slijed obreda, odnosno sakramenata kršćanske inicijacije. Zajedništvo s Ocem događa se uvijek po Isusu Kristu u Duhu Svetomu, što ima za posljedicu da se samo krštenjem i potvrdom ulazi u euharistijsko zajedništvo s Ocem i Crkvom. Već smo rekli da je takvom trinitarnom poimanju kršćanske inicijacije u njezinu je-

¹⁵ O tome vidi u: Erwin DIRSCHERL, »... der mit dem Vater und dem Sohn angebetet und verherrlicht wird.« Die Bedeutung der Liturgie für die Rede vom Wort und Atem Gottes in der Trinitätstheologie, u: Bert GROEN – Benedikt KRANEMANN (ur.), *Liturgie und Trinität*, 58-87.

dinstvu i različitosti pripomogla činjenica da su kršćanskoj inicijaciji pristupali uglavnom odrasli. Situacija se mijenja sa srednjovjekovljem.

2. Zaborav Trojstva i kriza kršćanske inicijacije

Sa srednjovjekovljem kršćanska se inicijacija na Zapadu temeljito mijenja. Na Istoku i na Zapadu kršćanskoj inicijaciji sada pristupaju uglavnom djeca. Dok je na Istoku kršćanska inicijacija cjelovita u različitosti, a to znači da se podjela krštenja, potvrde i euharistije ne odvađa,¹⁶ na Zapadu odvajanje sakramenta potvrde i euharistija postaje redovitom praksom. Postavlja se pitanje kako vrjednovati srednjovjekovni pristup kršćanskoj inicijaciji koji i danas određuje praksu Katoličke crkve. Ono što ovdje svakako želimo izbjeći jest takozvana crno-bijela tehnika, koja se često može susresti u određenim teološkim promišljanjima. Naime, nemali je broj teologa mišljenja da je dekadencija Crkve započela sa srednjovjekovljem, tako da se cjelokupni život srednjovjekovne Crkve oslikava crnim bojama: od liturgije, teologije pa do političke prisutnosti Crkve u društvu. U toj crnoj-bijeloj tehnici bijela boja pripada posve očito antici i razdoblju nakon Drugoga vatikanskog koncila. U takvom pogledu na srednjovjekovlje čini se da Crkvi ne preostaje ništa drugo negoli riješiti se toga srednjovjekovnog balasta i vratiti se u antičko doba. A kako to često nije moguće, čini se da je Crkva trajno osuđena na osjećaj krivnje. S druge pak strane, budući da povratak u antičko doba nije moguć, nameće se kao jedino rješenje nov pristup Crkvi koji na određeni način treba stvoriti potpuno novo lice Crkve. Takva crno-bijela tehnika može se vidjeti i u teološkim promišljanjima kršćanske inicijacije. Dok jedni teolozi predlažu da se kršćanska inicijacija u potpunosti vrati praksi prvih stoljeća, drugi su svojim prijedlozima nudili radikalno nove prijedloge koji u mnogočemu nisu imali ništa ili malo zajedničkoga s dosadašnjom praksom kršćanske inicijacije. Stoga se nameće potreba za jednim drukčijim promišljanjem srednjovjekovne kršćanske inicijacije onkraj navedene crno-bijele tehnike. Jer crno-bijela tehnika uopće ne odgovara stvarnom životu Crkve: niti je sve u srednjovjekovlju bilo crno niti je u antici i nakon Drugoga vatikanskog koncila sve bilo bijelo.¹⁷ Osim toga, takav pristup

¹⁶ Vidi u: Maxwell E. JOHNSON, *The Rites of Christian Initiation. Their Evolution and Interpretation*, 269-307. To znači da se i euharistija dijelila djeci. Pričešćivanje krštenoga djeteta moglo se u Katoličkoj crkvi susresti još u srednjovjekovlju. Nakon Četvrtoga lateranskog koncila (1215.), koji propisuje da je nužna ispovijed za prvu pričest, ta praksa u potpunosti iščezava.

¹⁷ Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. takve teološke pristupe naziva konzervativnim i liberalnim arheologizmima jer su jedni i drugi mišljenja da se život Crkve zamrznuo na

neće nimalo pripomoći kritičkom vrjednovanju postojeće teološke prakse. U skladu s već prethodim razmišljanjima, naše će promišljanje ovdje biti trinitarno-teološko. Zapravo, svako vrjednovanje, kritika, zahtjev za promjenom ili potvrđivanje staroga u Crkvi jedino je opravdano ako se može teološki utemeljiti, odnosno ako proizlazi iz Božje objave u Isusu Kristu i iz naravi poslanja Crkve. Ono što je Hans Urs von Balthasar napisao za etiku, da je ona »odjek teologije«,¹⁸ vrijedi i za sve stvarnosti Crkve, pa tako i za kršćansku inicijaciju. Praksa kršćanske inicijacije tako treba biti »od-jek,« a naša je zadaća u ovom članku pokazati »jek« koji se sastoji u vjeri u Presveto Trojstvo.

Ono što se dogodilo u srednjovjekovlju, a traje u praksi Katoličke crkve do danas, jest odvajanje sakramenta potvrde i euharistije od sakramenta krštenja. Tom odvajanju zasigurno je pridonijelo osamostaljivanje sakramenta potvrde. Naime, pod utjecajem rimskoga obreda,¹⁹ koji je uključivao ne samo jedno nego dva poslijekrsna pomazanja, pri čemu je drugo bilo pridržano jedino biskupu koji je tim obredom i polaganjem ruku zaključivao obred krštenja, bilo je nemoguće kršćansku inicijaciju ostvarivati cjelovito. Budući da biskupi nisu mogli biti uvijek prisutni kod svakoga krštenja, a ako se tome pridoda i srednjovjekovna praksa krštenja djece, tada se nužno biskupski obred »potvrde« morao obavljati odvojeno i kasnije. U tom odvajanju i pridržavanju potvrde isključivo biskupu, za razliku od Istoka gdje se prisutnost biskupa ostvaruje samom posvetom krizmenoga ulja, očituje se važnost biskupske službe u kršćanskoj zajednici. Biskup svojom sakramentalnom službom predstavlja i uprisutnjuje Isusa Krista kao pastira određene mjesne Crkve. Budući da su sakramenti kršćanske inicijacije temeljni sakramenti kršćanskoga života, bilo

određenoj točki razvoja. Za konzervativne je to antika ili srednjovjekovlje, a za liberalne njihovo doba. Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, 105.

¹⁸ Hans Urs von BALTHASAR, *Pojašnjenja. Provjera duhova*, Zagreb, 2005., 63: »Etika je odjek teo-logije i zahvala za nju.«

¹⁹ Premda se određena svjedočanstva o posebnom biskupskom pomazanju i polaganju ruku mogu susresti i u drugim Crkvama (Španjolska, Francuska) još u antičko doba, prema Johnsonu radi se prvenstveno o specifičnoj rimskoj tradiciji: »Ono što je jedinstveno s obzirom na Rim u tomu kontekstu jest to da je *jedino* Rim prihvatio poslijekrsno pomazanje pridržano isključivo biskupu, kao završni čin njegove pneumatske molitve kod polaganja ruku.« (Maxwell E. JOHNSON, *The Rites of Christian Initiation. Their Evolution and Interpretation*, 175.); Paul TURNER, *Confirmation. The Baby in Solomon's Court. Revised and Updated*, Chicago – Mundelein, 2006.; Nikola BULAT, *Suvremena teološka problematika sakramenta potvrde*, u: *Služba Božja*, 17 (1977.) 3, 213-224; Marin ŠKARIĆA, *Potvrda – sakrament punine dara Duha Svetoga*, u: *Bogoslovska smotra*, 72 (2002.) 4, 497-528; Anton TAMARUĆ, *Kršćanski život opečaćen darom Duha u sakramentu potvrde*, u: *Bogoslovska smotra*, 74 (2004.) 4, 889-912; Ante MATELJAN, *Dar Duha Svetoga i sakrament potvrde*, u: *Vjesnik Đakovačke i Srijemske biskupije*, 126 (1998.) 1, 34-38.

je važno da se prisutnost biskupa očituje konkretno, dakle ne samo posvetom krizmenoga ulja kao na Istoku. Konkretna se prisutnost biskupa tako ostvarivala preko sakramenta potvrde.

U tome se već može nazrijeti prvi pozitivan doprinos srednjovjekovne, odnosno današnje prakse odvajanja sakramenta potvrde i euharistije od krštenja. Budući da je uobičajena praksa bila krštenje djece, koju su obavljali uglavnom svećenici, postojala je opasnost da se biskup u potpunosti isključi iz kršćanske inicijacije. U tom je smislu rimska praksa pružila dobar odgovor na izmijenjeno stanje kršćanske inicijacije koje je započelo već krajem antičkoga doba, a to je krštenje djece. Vidjet ćemo kasnije da vezivanje biskupske prisutnosti uz sakrament potvrde pruža prigodu za pneumatološko tumačenje biskupske službe, a time i svega institucionalnoga u Crkvi. Drugi pozitivan doprinos sastoji se u antropološkom naglasku²⁰ kršćanske inicijacije. Velika zasluga pripada napose srednjovjekovnim teozozima koji su uspjeli pokazati kako sakramenti nisu samo čini Boga (*opus operatum*) nego u potpunom smislu i čini čovjeka (*opus operantis*). Samo se na taj način izbjegava opasnost promatranja sakramenata kao nekakvih magijskih čina koji nemaju veze s čovjekovim stvarnim životom. Osim toga, srednjovjekovna sakramentalna teologija stavila je poseban naglasak na činjenicu da se sakramenti odnose na određene dimenzije čovjekova bića, bilo kao individualnoga bilo kao društvenoga bića.²¹ Drugim riječima, sakramenti nisu nekakvi Božji i crkveni čini koji se čovjeku podjeljuju bez ikakvoga odnosa na njegovo konkretno stanje, nego predstavljaju konkretne Božje zahvate uprisutnjenja upravo u njegov konkretan život. Stoga odvajanje potvrde i euharistije treba tumačiti upravo u tom antropološkom naglasku sakramentalne teologije koji i danas određuje katoličku sakramentalnu teologiju. Ne ulazeći sada u pojedinosti toga antropološkoga pristupa, kojemu ćemo se još vratiti u članku, dovoljno je reći da se krštenje shvaćalo kao Božje milosno rađanje u život trojedinoga Boga i Crkve, i to u trenutku čovjekova naravnoga rađanja u ovaj svijet; potvrda kao osposobljenje i ohrabrenje Duha Svetoga za zrelo svjedočanstvo vjere u Crkvi i svijetu, u trenutku čovjekova naravnoga sazrijevanja i rasta; euharistija kao sudioništvo u životu trojedinoga i Crkve, u situaciji čovjekova naravnoga življenja njegove

²⁰ Antropološki je naglasak nešto drugo od antropološke redukcije o kojoj će biti govora kasnije.

²¹ Antropološki pristup sakramentima dolazi posebno do izražaja u sakramentalnoj teologiji Tome Akvinskoga. O Tominoj i srednjovjekovnoj sakramentalnoj teologiji općenito vidi u: Josef FINKENZELLER, *Handbuch der Dogmengeschichte. Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik*, IV/1a, Freiburg – Basel – Wien, 1980., 126-225.

društvene dimenzije. Na koncu treba napomenuti i treći pozitivan doprinos takve prakse kršćanske inicijacije. Maxwell Johnson,²² koji je inače vrlo kritičan spram postojeće prakse, skreće pozornost na činjenicu da je odvajanje potvrde i euharistije od krštenja doprinijelo razvoju kateheze kako u Katoličkoj crkvi tako i u protestantskim crkvenim zajednicama. Premda je katekumenat izgubio na svomu značenju, može se slobodno reći da je kateheza doživjela svoj procvat ovakvom novom praksom kršćanske inicijacije te je na određen način, dakako ne posve neproblematično, nadomjestila krizu katekumenata.

No navedena praksa kršćanske inicijacije uzrokovala je mnoge probleme čije posljedice danas osjećamo. Tim se problemom sada kanimo pozabaviti u okviru trinitarne interpretacije kršćanske inicijacije. Već smo naglasili da je jedinstvo i diferencija kršćanske inicijacije počivala na jedinstvu i diferenciji života trojedinoga Boga. No dok je u prvim stoljećima Presveto Trojstvo bilo zaista središte teologije i prakse Crkve, o čemu svjedoče dogmatske rasprave četvrtoga i petoga stoljeća, na Zapadu se početkom srednjovjekovlja može uočiti početak zaborava Trojstva koji će na koncu rezultirati poznatom konstatacijom Karla Rahnera »da su kršćani pokraj svega svojega pravovjernoga ispovijedanja Presvetog Trojstva u svom religioznom životu gotovo čisti 'monoteisti'. Smijemo se usuditi ustvrditi da bi, kad bi nauk o Trojstvu morali iskorijeniti kao pogriješan, pri toj proceduri velik dio religiozne literature mogao ostati zadržan skoro nepromijenjen.«²³ Sasvim je razumljivo da ovdje ne možemo ući u opširnu analizu razloga koji su uzrokovali zaborav Trojstva. Ukazat ćemo samo na one razloge koji su, prema našem mišljenju, posebno uvjetovali netrinitarno poimanje kršćanske inicijacije.

Kao prvo, zaborav Trojstva na određen se način krije u samom zapadnom pristupu Trojstvu. Dakako, treba imati na umu da je u teologiji općenito, a time i u trinitarnoj teologiji, nemoguće striktno razdvajati istočnu i zapadnu teologiju, jer se elementi tzv. istočne teologije mogu susresti u zapadnoj teologiji, i obrnuto. Isto tako, treba imati na umu da se u prvim stoljećima kršćanstva događala intenzivna razmjena između Zapada i Istoka. Unatoč tomu, može se primijetiti specifičan naglasak u zapadnoj trinitarnoj teologiji. Naime, pod utjecajem Augustinove trinitarne teologije, zapadna teologija polazi prvenstveno od jedne božanske naravi te tek u drugom koraku promišlja različitost božanskih osoba. Takav je pristup posve legitiman, ali u sebi krije opasnost da govor o jednoj božanskoj naravi potpuno potisne trinitarnu različitost božan-

²² Maxwell E. JOHNSON, *The Rites of Christian Initiation. Their Evolution and Interpretation*, 370-373.

²³ Karl RAHNER, *Teološki spisi. Izbor*, Zagreb, 2008., 80.

skih osoba. Joseph Ratzinger²⁴ upravo je na primjeru Augustinove trinitarne teologije pokazao kako je došlo do zapostavljanja različitosti, dijaloga i dimenzije zajedništva u Bogu. Prema njemu, Bog se pod utjecajem takve koncepcije pretvorio u jedno veliko Ja, u jednu osobu, u kojemu više nema mjesta za Ti, za zajedništvo.

Drugi veliki problem, usko povezan s prvim, jest nauk o aproprijacijama u trinitarnoj teologiji.²⁵ Prema tom nauku u Bogu postoje određena svojstva koja pripadaju svim božanskim osobama, ali se na poseban način pripisuju (apropriiraju) jednoj božanskoj osobi. Tako se, primjerice, Ocu pripisuje stvoriteljska moć, Sinu mudrost, a Duhu Svetomu ljubav. Upravo je nauk o aproprijacijama, unutar već spomenutoga naglaska na jednoj božanskoj naravi, još snažnije uzrokovao zapostavljanje trinitarne različitosti. Teologija aproprijacija polazila je od toga da u povijesti spasenja sve tri božanske osobe uvijek zajedno djeluju, tako da se ne može govoriti o specifičnoj personalnoj relaciji određene božanske osobe prema stvorenoj stvarnosti. Moguće je samo »pripisivati« određeno djelovanje božanskoj osobi, ali to djelovanje ništa ne govori o posebnosti djelovanja upravo te božanske osobe. Jedino što je još posebno, odnosno što predstavlja neapropriirani odnos jedne božanske osobe jest utjelovljenje, budući da se samo druga božanska osoba utjelovila. No neoskolastička je teologija i to relativizirala. Oslanjajući se na razmišljanja Tome Akvinskoga,²⁶ došla je do zaključka da je bilo koja božanska osoba mogla postati čovjekom. Sve je to uzrokovalo potpuni zaborav Trojstva u cjelokupnoj teologiji i duhovnosti. Jednom riječu, budući da ne postoje specifične personalne relacije određene božanske osobe u stvorenju i budući da se mogla utjeloviti bilo koja božanska osoba, odnos stvorenja prema Bogu reducira se na odnos prema jednome Bogu.²⁷

²⁴ Joseph RATZINGER, *Dogma und Verkündigung*, München – Freiburg, 1973., 205-223 (ovdje: 222-223). Više o tome: Gisbert GRÉSHAKE, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg – Basel – Wien, 42001., 60-70; 172-218.

²⁵ O aproprijacijama vidi u: Elmar SALMANN, *Appropriation*, u: LThK 1 (1993.), 891-892; Stjepan KUŠAR, *Otajstvo Trojedinoga Boga*, Zagreb, 1994., 254.

²⁶ Toma Akvinski razlikuje moć (*virtus*) i cilj (*terminus*) utjelovljenja. S obzirom na moć, svaka bi božanska osoba mogla postati čovjekom. Za Tomu ne postoji teološka nužnost da druga božanska osoba postane čovjekom. No s obzirom na cilj utjelovljenja, »naj-prikladnije« (*convenientissimum*) je da se druga osoba utjelovi. Toma navodi nekoliko razloga (*Sth*, pars III, q. 3): a) cijeli je svijet u Kristu i po njemu stvoren. Krist je praslika cijelog stvorenja, stoga je prikladno da se on utjelovi; b) Logos je mudrost u osobi prema kojoj svi teže, pa je prikladno da se on utjelovi, da svi imaju udjela u njegovoj mudrosti; c) čovjek je predodređen da postane Božjim sinom, stoga se Sin, kao druga božanska osoba, treba utjeloviti; d) za pojam *missio* prikladno je da Sin bude poslan u svijet, jer Otac šalje pa on ne može biti poslan (*Sth*, pars I, q. 43, 4).

²⁷ Karl Rahner prvi je sažeto prikazao zaborav Trojstva u katoličkoj teologiji koji je nastao na temelju nauka o aproprijacijama na svim područjima crkvenoga života. Vidi u:

Takvo atrinitarno poimanje Boga ostavilo je posljedice na svim područjima teologije, duhovnosti i crkvenoga života.²⁸ Tako se u samoj dogmatskoj teologiji traktat o Trojstvu jedva i spominjao, prije se doživljavao kao nekakav dodatak s kojim teologija ne zna što učiniti. A u ostalim teološkim traktatima Trojstvo se uopće nije pojavljivalo. Tako su se moralna teologija, biblijska teologija, pastoralna teologija i druge teologije koncipirale bez ijedne riječi o Trojstvu kao središnjem sadržaju kršćanske vjere. Zaborav Trojstva mogao se očitovati u duhovnosti (molitva kao odnos prema jednom Bogu), ekleziologiji (zapostavljanje ideje Crkve kao *communio*; uniformističko shvaćanje Crkve), u shvaćanju odnosa Crkve prema svijetu²⁹ itd. Ovdje sada ne ćemo dalje slijediti tu misao. Nas zanima ponajprije koje je negativne posljedice zaborav Trojstva ostavio u kršćanskoj inicijaciji.

Kao što smo mogli vidjeti iz prethodne analize, Bog se u sebi samomu i u povijesti spasenja od srednjovjekovne teologije pa do danas shvaćao unitaristički. Takvo unitarističko shvaćanje Boga duboko je ugrozilo teologiju i praksu kršćanske inicijacije. Ukazat ćemo samo na neke ključne negativne pomake u kršćanskoj inicijaciji:

1. Kršćanska se inicijacija ne shvaća više kao uvođenje u život trojedinoga Boga. To znači da se svaki sakrament promatra izolirano jedan od drugoga. Ne vidi se povezanost, cjelovitost i jedinstvo između sakramenta krštenja, potvrde i euharistije te sva tri sakramenta počinju postojati teološki i praktično kao samostalne stvarnosti. Drugim riječima, kao što je Bog unitaran, tako i sakramenti kršćanske inicijacije uvode bez neke velike razlike u odnos s unitarnim Bogom. Ako se k tomu pridoda i nauk o aproprijacijama, prema kojemu sve tri božanske osobe zajednički djeluju prema van, tada se unutar krštenja, potvrde i euharistije uopće više ne vidi posebnost djelovanja određene božanske osobe. U skladu s tim, posve je isključena ili snažno relativizirana mogućnost da se pojedini sakramenti kršćanske inicijacije promatraju u svjetlu posebnih personalnih relacija božanskih osoba. To se može primijetiti u sakramentu potvrde. U obredu podje-

Karl RAHNER, *Teološki spisi*, Zagreb, 2008., 77-109. Njegovim ćemo se promišljanjima još vratiti.

²⁸ Usp. Karl RAHNER, *Teološki spisi*, 80-84. Prema Rahneru, teološka pretpostavka da se svaka božanska osoba može utjeloviti ugrozila bi misao same kršćanske objave, a time i teologije. Naime, bilo bi dovedeno u pitanje jedinstvo ekonomskoga i imanentnoga Trojstva, ne bismo mogli biti sigurni je li Bog za nas zaista onakav Bog kakav je on u sebi. Takva bi misao »rastočila cijelu teologiju. Između 'slanja' i unutartrinitarnog života ne bi onda više postojala uopće nikakva stvarna veza. [...] Po tome, što je Bog za nas, ne bi se moglo ni na kakav način saznati, što je on – trojstven – u sebi samom« (str. 96).

²⁹ Usp. Jürgen MOLTSMANN, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München, 1980., 207-220.

ljivanja potvrde koji je propisao Tridentski koncil, i koji je bio važeći do Drugoga vatikanskog koncila, uopće se nije moglo vidjeti da je to prvenstveno sakrament Duha Svetoga. Obred je glasio: »*Signo te signo crucis, et confirmo te chrismate salutis, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.* – Znamenujem te znakom križa i potvrđujem krizmom spasenja. U ime Oca i Sina i Duha Svetoga« (DH 1317). Dakle, potvrda se promatra kao djelo cijeloga Trojstva bez posebnoga naglaska da se u tom sakramentu radi o daru Duha Svetoga.

2. Postaje sasvim nevažan redoslijed sakramenata. Budući da je Bog koncipiran unitaristički, posve je svejedno kojim će redoslijedom sakramenti uvesti u zajedništvo s takvim Bogom. Tako se nakon Tridentskoga koncila polako počinje nametati praksa koja je u povijesti Crkve bila nezamisliva, naime da euharistija prethodi potvrdi. Ta je praksa u potpunoj suprotnosti s biblijskim, teološkim, liturgijskim i povijesnim shvaćanjem kršćanske inicijacije. Od sva tri sakramenta kršćanske inicijacije možda je time najugroženija euharistija, a to dolazi do izražaja u sljedećem: a) Euharistija, koja je središnji sakrament cjelokupne liturgije, koja je »izvor i vrhunac svega kršćanskog života« (LG 11), sada postaje tek usputnim sakramentom. Kršćanska inicijacija, koja se prema svojoj teološkoj logici dovršava euharistijom (KKK 1322), sada se dovršava potvrdom. Postavlja se pitanje kako je moguće pristupiti euharistiji, koja je vrhunac i vrelo života zajedništva Crkve, bez potvrde, bez posebnoga dara Duha Svetoga. Time se jasno potvrđuje teološka neutemeljenost prethodnosti potvrde pred euharistijom. b) Za potvrdu se zahtijevaju mnogostruki kriteriji koji su zahtjevniji od kriterija za prvu pričest, čime se stječe dojam kako je potvrda važnija od euharistije.³⁰ Osim toga, kako se prva pričest slavi u ranijoj dobi negoli potvrda, čini se kao da kršćani ne moraju biti toliko »zreli« za euharistiju kao što to trebaju za potvrdu.

3. Očekivali bismo da će se nakon Drugoga vatikanskog koncila praksa promijeniti, ako imamo na umu da je postkoncilska teologija, upravo na tragu obnove trinitarne teologije, istaknula važnost redoslijeda sakramenata: krštenje, potvrda, euharistija.³¹ No ne samo da se praksa nije promijenila nego se ona još

³⁰ Paul Turner upozorava da se strogim kriterijima za potvrdu ne relativizira samo euharistija nego se od kateheze za krizmu stvara neka vrsta katekumenata što je teološki neprihvatljivo. Takav pristup krizmanoju katehezi vodi određenom crkvenom elitizmu, tvrdi Turner (*Confirmation. The Baby in Solomon's Court*, 122-125). Budući da Crkva propisuje sakrament ispovijedi prije prve pričesti, posve je očito da se stavljanjem potvrde nakon euharistije relativizira i važnost ispovijedi. Ne možemo se oteti dojmu da je takva praksa jedan od razloga krize sakramenta ispovijedi u Katoličkoj crkvi.

³¹ Svi važniji dokumenti nakon Drugoga vatikanskog koncila naglašavaju jedinstvo kršćanske inicijacije koja pretpostavlja uobičajeni redoslijed sakramenta: krštenje, potvrda i euharistija. Primjerice: »[Vjernici] krštenjem pritjelovljeni Kristu, uključuju se u Božji

i radikalizira. U mnogim biskupijama ne samo da se i dalje ustraje na potvrđi koja prethodi euharistiji već se ta razlika još i dobno povećava.³² Postavlja se pitanje koji su uzroci ustrajanja u takvoj praksi. Jedan od glavnih uzroka jest svakako već navedeni zaborav Trojstva. Praksa današnje kršćanske inicijacije, u kojoj euharistija prethodi potvrđi, samo potvrđuje da vjera u Trojstvo, kao središnja istina kršćanske istine, još uvijek nije zaživjela u praksi. No ovdje treba upozoriti na jedan drugi, sa zaboravom Trojstva, vrlo usko povezan uzrok takvoj praksi. Naime, netko bi mogao reći da rascjep između dogmatske teologije i liturgike, koja uglavnom zastupa uobičajeni tradicionalni slijed sakramenata kršćanske inicijacije, i pastoralne teologije i katehetike, koja uglavnom podržava prethodnost euharistije pred potvrdom, samo potvrđuje već poznato suprotstavljavanje teorije i prakse. To bi značilo da teorija uopće ne razumije praksu, odnosno zahtjeve i potrebe pastora u uvjetima današnjega vremena. Stoga zastupnici prethodnosti euharistije pred potvrdom tvrde da ne treba uvažavati puke teorijske prijedloge, jer one premalo vode računa o pastoralnoj situaciji, točnije o *salus animarum*. S takvim prikazom problema možemo se čak djelomice i složiti, jer će napetosti između teorije i prakse, sustavne i pastoralne teologije uvijek postojati. Osim toga, nerijetko sama praksa pokazuje kako su određene teološke teorije bile pogriješno postavljene i beznačajne za današnjega čovjeka. Ipak, mišljenja smo da je problem puno dublji. Ovdje se ne radi toliko o rascjepu između sustavne i pastoralne teologije koliko o određenom teološkom pristupu u sustavnoj te u pastoralnoj teologiji. Naime, radi se o isključivo antropološkom pristupu sakramentima tako da se može govoriti o određenoj antropološkoj

narod, [...] postaju novo stvorenje iz vode i Duha Svetoga, pa se zovu i jesu djeca Božja. Obilježeni u potvrđi darom tog Duha, još se savršene upriličuju Gospodinu i napunjavu Svetim Duhom, da svjedočeći za njega pred svijetom što prije privedu Kristovo tijelo do punine. Sudjelujući napokon u euharistijskom sastanku, blaguju tijelo Sina čovječjega i piju njegovu krv, da prime život vječni i da izraze jedinstvo Božjega naroda. [...] Tri se sakramenta kršćanske inicijacije tako međusobno spajaju da privode k punom uzrastu Kristove vjernike 'koji u Crkvi i u svijetu izvršuju poslanje svega kršćanskog naroda'.« (u: *Red krštenja. Opće napomene*, Zagreb, 1970., br. 2.) Više o tome u članku Nele Gašpar u ovom broju Bogoslovske smotre. Također postoji gotovo potpuni konsenzus među teolozima da u kršćanskoj inicijaciji potvrda treba uvijek prethoditi euharistiji (Johnson, Nocent, Tettamanzi, Küng, Botte). Više o tome vidi u: Jure MUSA, Kada podjeljivati sakrament potvrde, u: *Kateheza* 4 (1982.) 4, 25-30; Marin ŠKARICA, Potvrda – sakrament punine dara Duha Svetoga, 500-503.

³² Primjerice, Đakovačko-osječka nadbiskupija i Srijemska biskupija u svojim sinodalnim odlukama kao dob primatelja navode od šesnaest do osamnaest godina (*Ti si Krist – za nas i za sve ljude. Izjave i odluke Druge biskupijske sinode đakovačke i srijemske*, Đakovo, 2008., br. 427.). Nadalje, donosi se odluka da priprava za krizmu traje tri godine (!), a priprava za pričest »ne smije biti kraća od dvije, a u pravilu traje dvije godine (*Ti si Krist – za nas i za sve ljude. Izjave i odluke Druge biskupijske sinode đakovačke i srijemske*, br. 292).

redukciji sakramenata. Upravo ta antropološka redukcija podržava i zahtijeva da se euharistija dijeli prije potvrde. O čemu se radi?

U antropološkoj redukciji sakramente se promišlja isključivo s gledišta strukture čovjekova bića. Sakramenti trebaju samo slijediti različite stvarnosti čovjekova života, odnosno egzistencijalno utemeljiti određene momente ljudskoga života.³³ Stoga se prva pričest promatra kao »sakrament djetinjstva«, a potvrda kao »sakrament adolescencije« (zrelosti), pa se prema tomu euharistija (ispovijed) podjeljuje u ranoj dobi, potvrda u kasnijoj, adolescentnoj, zrelijoj dobi. Posve je očito koliko se takvo utemeljenje sakramenta udaljuje od izvornoga biblijskog, trinitarno-teološkog i crkveno-povijesnog shvaćanja kršćanske inicijacije. K tomu se još pridodaje sljedeći pastoralni razlog kasnije dobi za sakrament potvrde: da se mlade što duže zadrži u Crkvi. Potvrda treba služiti kao neka vrsta pastoralne prisile. Ali takva argumentacija izvrće bit kršćanske inicijacije. Sakramenti kršćanske inicijacije nisu i ne smiju biti (prisilni) načini što dužega zadržavanja vjernika u Crkvi. Sakramenti su darovi bliskosti trojedinoga Boga i tim se darovima ne kani nikoga zadržavati u Crkvi nego se njima uobiljuje zajedništvo s trojedinim Bogom i Crkvom. To znači da sakramenti ne mogu biti instrumenti za rješavanje raznih problema Crkve pa tako i gubitka kontakta mladih i ostalih vjernika s Crkvom. Taj se problem može rješavati jedino vjerodostojnijim svjedočanstvom vjernika na svim područjima današnjega društva.

Na koncu, pa i kad bi postojali neki bolji »pastoralni razlozi«, koje za sada ne vidimo, da se potvrdu smješta nakon euharistije, ostaje nepobitna činjenica da euharistija dovršava kršćansku inicijaciju i da je ona »izvor i vrhunac svega kršćanskog života«.

3. Neki elementi trinitarno-euharistijskoga utemeljenja kršćanske inicijacije

Nakon što smo ukazali da je zaborav Trojstva jedan od glavnih uzroka krize kršćanske inicijacije, sada ćemo se vratiti našim razmišljanjima u prvom dijelu.

³³ Jedan od najutjecajnijih antropoloških pristupa sakramentima u Katoličkoj crkvi jest onaj Karla Rahnera. Rahnerova je sakramentalna teologija svakako puno složenija da bi se moglo govoriti o antropološkoj redukciji. No, temeljni je naglasak njegove sakramentalne teologije antropološki (ekleziološki), pri čemu slabo dolazi do izražaja trinitarno-teološko utemeljenje i promišljanje. Usp. Karl RAHNER, *Temelji kršćanske vjere: uvod u pojam kršćanstva*, Rijeka, 2007., 499-520. Primjer jedne takve antropološke redukcije jest članak o potvrdi švicarskoga pomoćnoga biskupa u Churu i filozofa Petera Henricija. On se zauzima za potvrdu u kasnijoj dobi nakon euharistije, bez da bi jednom riječju spomenuo euharistiju. Vidi Peter HENRICI, Die Firmung – das Sakrament des Heiligen Geistes, u: *IKaz-Communio*, 27 (1998.) 2, 123-130.

Predstaviti ćemo neke elemente trinitarno-teološkoga utemeljenja kršćanske inicijacije. Podrazumijeva se da ovdje ne možemo pružiti iscrpnu trinitarnu teologiju kršćanske inicijacije. Radi se samo o nekim elementima koji bi mogli poslužiti za daljnja trinitarna promišljanja ne samo o kršćanskoj inicijaciji nego i o drugim sakramentima.

Vidjeli smo da je neoskolastički nauk o aproprijacijama prospješio zaborav Trojstva u teologiji i praksi. Njemački teolog Karl Rahner svojom je kritikom neskolastičkoga nauka o aproprijacijama došao do svojega poznatog trinitarnog aksioma (»Ekonomsko Trojstvo imanentno je Trojstvo, i obrnuto«) te tako omogućio preporod trinitarne teologije. Naime, Rahnerov aksiom polazi od činjenice da nisu svi odnosi božanskih osoba *quoad nos* apropirirani, a to je utjelovljenje druge božanske osobe, Logosa. Već smo rekli da je neoskolastička teologija, radikalizirajući Tominu misao, zastupala tezu da se svaka božanska osoba mogla utjeloviti. Rahner je mišljenja da se to ne može tvrditi. Svoja promišljanja obrazlaže na sljedeći način.³⁴ Prvo, ako se druga božanska osoba utjelovila, i to samo ona, što je dogmatski izričaj Crkve, tada ta činjenica govori upravo nešto o toj drugoj božanskoj osobi (Sin), i samo o njoj. Nisu se utjelovile druge dvije božanske osobe, tako da se ono što se odnosi na drugu božansku osobu ne može pripisivati njima (Ocu i Duhu Svetom). Time se dakako podrazumijeva da se u utjelovljenju objavljuje cijelo Trojstvo, budući da sve tri božanske osobe, prema klasičnoj trinitarnoj teologiji, djeluju zajedno (*omnia opera Trinitatis ad extra indivisa sunt*). Drugo, ako bi se svaka božanska osoba mogla utjeloviti, »činjenica inkarnacije Logosa zapravo ništa ne 'otkriva' o njemu samom [Bogu], tj. o njegovu unutarbožanskom vlastitom bitku. [...] Ekonomski dokučiva stvarnost je, doduše, u svojim riječima (dok Isus o Ocu i o sebi govori upravo baš kao 'Sin') neki uvid u Trojstvo, ali ne u sebi samom.«³⁵ Treće, u trinitarnoj teologiji pojam osobe (»hipostaza«, »persona«) nije univočan, nego analogan pojam. Osoba u Bogu označava ono što je različito, a ne ono što je isto. Na temelju toga Rahner zaključuje da utjelovljenje druge božanske osobe govori upravo o posebnosti samo te božanske osobe. Isto tako, činjenica utjelovljenja druge božanske osobe utemeljuje također i posebnost božanskih osoba Oca i Duha Svetoga, odnosno time se podrazumijeva da postoje specifični personalno-relacijski odnosi Oca i Duha Svetoga prema čovjeku. Prema

³⁴ Karl RAHNER, *Teološki spisi*, 77-109. Opširnije o Rahnerovoj trinitarnoj teologiji vidi u: Nela GAŠPAR, Božje samopriopćenje. Rahnerovo polazište za sistematsko shvaćanje Trojstva, u: Ivica RAGUŽ (ur.), *Za tragovima Božjim. Teološka traganja Karla Rahnera i Hansa Ursa von Balthasara*, Đakovo, 2007., 91-113; usp. Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, 141-147.

³⁵ Karl RAHNER, *Teološki spisi*, 94, također 97s.

Gisbertu Greshakeu, to znači da svaka božanska osoba posjeduje svoj vlastiti način djelovanja prema stvorenju, i to unutar uzajamnoga, perihoretičkoga zajedništva svih triju božanskih osoba: »Bog je svemoćan, jer 'postoji' Otac, na kojemu se *sve* temelji; Bog je istina i otkupljujuća ljubav, je 'postoji' Sin, kojemu se Otac daruje i kojega nam on razotkriva; Bog je ljubav i dovršitelj, jer 'postoji' Duh Sveti koji sažima ritam ljubavi i vodi prema dovršenju.«³⁶

Ta su razmišljanja značajna za teologiju kršćanske inicijacije. Iz toga slijedi da se unutar svakoga pojedinačnog sakramenta trebaju razlikovati razine i načini djelatnosti triju božanskih osoba. Mi se sada ovdje nećemo baviti tom vrlo važnom temom. Nas ovdje ponajprije zanima na koji se način sakramenti kršćanske inicijacije mogu i trebaju tumačiti trinitarno-teološki. Odmah na početku treba isključiti svaku pomisao na triteistički pristup kršćanskoj inicijaciji, prema kojemu bi svaki pojedini sakrament pripadao jednoj božanskoj osobi. To se protivi biblijskom poimanju Kristova krštenja, objavi Trojstva i trinitarnom nauku da sve tri božanske osobe prema van djeluju zajedno. Imajući to u vidu, na temelju posebnih personalnih relacija triju božanskih osoba u povijesti spasenja možemo reći sljedeće:

1. Sakrament krštenja je na poseban način kristološki sakrament. U središtu je očitovanje druge božanske osobe, »Sina ljubljenoga«, po kojoj se objavljuje cijelo Trojstvo. U krštenju se objavljuje druga božanska osoba čija je vlastitost biti Sin: biti od drugoga – od Oca, sve primati od Oca i zahvaljivati Ocu. Vjernici se krštenjem suobličuju Isusu Kristu. To znači da sada primaju vlastitost Sina, počinju sebe definirati Sinom. Svoj život ne temelje u sebi već u Ocu. Krštenje tako preobražava čovjekovu egzistenciju u primajuću i zahvaljujuću egzistenciju.³⁷ Stoga je krštenje upravo kao kristološki sakrament prvi i temeljni sakrament kršćanske inicijacije: u krštenju Isus Krist ulazi u posebnu personalnu relaciju s vjernicima. No u Kristovu se krštenju objavljuje i Duh Sveti. On trajno počiva na Isusu Kristu. Iz toga slijedi: gdje je Krist, tamo je i Duh Sveti. Nema pristupa Isusu Kristu, osim u Duhu Svetomu. Stoga je razumljivo

³⁶ Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, 215-216. Vidi također u: Michael SCHULZ, *Die Firmung als Sakrament des Heiligen Geistes. Trinitätstheologische Anmerkungen*, u: Patrik C. HÖRING (ur.), *Firmpastoral heute. Theologischer Anspruch und pastorale Realität*, Kevelaer, 2008., 61-64.

³⁷ Za razliku od ostalih »krsnih« obreda pranja u drugim religijama, u kršćanskom shvaćanju, slično kao i kod Ivana Krstitelja, krštenje (pranje) ne poduzima krštenik, već se krštenje prima od drugoga. Tako dolazi do izražaja činjenica da je krštenje dar, a ne čovjekovo djelo. Osim toga, krštenje se ne ponavlja, nego se prima samo jednom, što također izriče logiku dara prisutnu u teologiji krštenja. Na logiku dara ukazuje i propis prve Crkve da se krštenje podjeljuje u vodi tekućici, dakle u vodi koja simbolizira dar. Usp. Joachim GNILKA, *Prvi kršćani. Izvori i početak Crkve*, Zagreb, 2003., 244.

da se u Djelima apostolskim navodi kako Duh Sveti prethodi krštenju (Dj 10, 47-48), a drugdje opet da slijedi nakon krštenja (Dj 8, 14-18; 19, 1-6). I jedno i drugo je točno. Kao što Duh Sveti na određen način prethodi Kristovu začecu (Lk 1, 35), ukoliko omogućuje duhovno sjedinjenje ljudske s božanskom naravi u Isusu Kristu, tako i djelovanje Duha Svetoga prethodi krštenju vjernika.³⁸ Kao što smo vidjeli, drevni sirijski obred krštenja naglašava upravo tu prethodnost djelovanja Duha Svetoga u krštenju. I u unutartrojtvenim relacijama može se reći da Duh Sveti prethodi rođenju Sina, ukoliko je cilj rađanja Oca zajedništvo njega i Sina, a to znači Duh Sveti koji je vez zajedništva – *vinculum amoris*. Iz svega navedenoga još jednom jasno dolazi do izražaja da bi biblijski i trinitarno-teološki bilo čak opravdano govoriti o prethodnosti potvrde pred krštenjem, ali nikako euharistije prije potvrde, kako ćemo još pokazati.

2. Već smo u prethodnim razmišljanjima mogli vidjeti da je već sakrament krštenja događaj Duha Svetoga, jer se jedino u Duhu Svetomu može pristupiti Isusu Kristu. Sakrament potvrde sada ostvaruje posebnu personalnu relaciju Duha Svetoga, tako da se potvrda s pravom može nazvati sakramentom Duha Svetoga. Što to znači? Premda se o Duhu Svetomu može biblijski razmišljati na razne načine, čini nam se zgodnim istaknuti posebnu personalnu relaciju Duha u vidu dara.³⁹ U Ivanovu evanđelju (4,7-14, 7,37-39) Duh Sveti se na poseban način predstavlja kao dar (*donum*). Krist obećava i potom daruje Duha Svetoga onima koji vjeruju u njega (Iv 20,19-23 1; Rim 5,5; Kor 12). Upravo logika dara razotkriva vlastitost osobe Duha Svetoga i njegove personalne relacije prema vjernicima u sakramentima. Dar pretpostavlja darivatelja i obdarenika koji u daru postaju jedno. Dar tako stvara zajedništvo. Time je vidljiva posebna personalna relacija Duha Svetoga, a to je stvaranje zajedništva (*communio*). Nadalje, dar ima i jedno drugo svojstvo koje također pojašnjava posebnost Duha Svetoga. Naime, dar donosi nešto novo, on jest novost. U tom se smislu može reći da djelovanje Duha Svetoga uvijek donosi novost, on je »komparativ« u Bogu, po njemu Bog u sebi ostaje trajno *semper maior*.⁴⁰ Duh Sveti je tako u Bogu i u svijetu načelo otvorenosti Boga za drugotno, za stvorenje, za čovjeka ko-

³⁸ Na tome posebno inzistira Herbert Mühlen. Vidi u: Yves CONGAR, *Der Heilige Geist*, Freiburg – Basel – Wien, 1986., 39-42. Opširnije o skolastičkim raspravama o zajedničkom djelovanju Logosa i Duha Svetoga u utjelovljenju vidi u: Hans Urs von BALTHASAR, *Theologik III*, Einsiedeln, 1987., 157-168.

³⁹ Velika zasluga Augustinove trinitarne teologije jest teologija Duha Svetoga u svjetlu logike dara. Vidi u: Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI, *Zajedništvo u Crkvi*, Split, 2006., 44-48.

⁴⁰ Tako Hans Urs von Balthasar govori o Duhu Svetomu. Vidi u: Hans Urs von BALTHASAR, *Theologik III*, 146.; Hans Urs von BALTHASAR, *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III*, Einsiedeln, 1967., 95-122.

jega želi primiti u svoje zajedništvo. Promatrajući Duha Svetoga u vidu dara, možemo reći da je sakrament potvrde sakrament dara, dara Duha Svetoga. Potvrda vjernika osposobljava da bude dar, a to znači da: a) ulazi u zajedništvo Crkve, daje se obdariti zajedništvom Crkve, ali istovremeno i svojim darovima stvara⁴¹ zajedništvo Crkve; b) svojim svjedočanstvom donosi duhovsku novost u Crkvi i u svijetu;⁴² c) svojim životom Duha Svetoga širi duh otvorenosti prema drugomu, spram svake samodostatnosti i ravnodušnosti (usp. Rim 8).

U prethodnom poglavlju istaknuli smo da se odvajanje potvrde od krštenja može i treba pozitivno tumačiti. Sada vidimo da je to moguće jedino u trinitarno-teološkom utemeljenju kršćanske inicijacije, a time i Duha Svetoga. Sakrament potvrde, kao odvojeni, ali ne i razdvojeni sakrament,⁴³ trajno posvješćuje Crkvi važnost Duha Svetoga. Jer bez Duha Svetoga Crkva bi prestala biti zajednicom dara, u njoj bi se prestalo njegovati zajedništvo, ne bi više bilo prostora za novost i otvorenost. Skrenuli smo također pozornost i na činjenicu da je u katoličkoj tradiciji sakrament potvrde vezan uz sakrament svetog reda, tj. biskupske službe. I ta činjenica može i treba biti šansom za pneumatološko utemeljenje i ostvarenje biskupske službe: biskup služi zajedništvu Crkve, ne guši različitost i novost karizmi; nije funkcionar, nego sakramentalni dar Crkvi za ostvarenje njezina poslanja.

4. Nebeski Otac šalje Sina i Duha Svetoga da tim poslanjima uvedu čovjeka u trinitarno zajedništvo, u kojemu prima dar pobožanstvenjenja. U toj perspektivi mogli bismo reći da su krštenje i potvrda određena »poslanja« Isusa Krista i Duha Svetoga koja imaju za svrhu euharistijsko zajedništvo. Kršćanska se inicijacija tako dovršava euharistijom, jer se u euharistiji očituje, ostvaruje i konkretizira zajedništvo trojedinoga Boga, Crkve i cjelokupnoga stvorenja. Stoga je euharistija također vrhunac svega života Crkve pa tako i svih sakramenata: »Euharistija se predstavlja kao vrhunac svih sakramenata u dovođenju do savršenstva zajedništva s Bogom Ocem, po istovjetnosti s Jedinorođenim Sinom i po

⁴¹ Ovu drugu dimenziju posebno naglašava Joannis ZIZIOULAS: »Duh Sveti je taj koji nas sve sabira u Crkvu. Sabirajući nas, On nas, reklo bi se, čini osnivačkim članovima Crkve.« (*Eklisiološke teme*, Novi Sad, 2001., 140.)

⁴² Prve dvije dimenzije sakramenta potvrde naglašava Drugi vatikanski koncil: »Sakramentom potvrde još su savršenije vezani uz Crkvu, obdareni su posebnom jakošću Duha Svetoga te su tako još strože obvezani da kao pravi Kristovi svjedoci riječju i djelom vjeru ujedno i šire i brane« (LG 11,1; također AA 3.)

⁴³ Dakako, samo ako se slijedi teološko i liturgijsko utemeljen redosljed: krštenje, potvrda i euharistija. Uobičajena praksa stavljanja potvrde nakon euharistije ne uspijeva istaknuti važnost Duha Svetoga u Crkvi. Zapravo, Duh Sveti nerijetko se reducira na puki funkcionalizam (»da se mladi što duže zadrže u Crkvi«).

djelu Duha Svetoga.«⁴⁴ Mogli bismo reći da euharistija predstavlja »fenomenologiju Crkve«⁴⁵: želimo li saznati tko je Crkva, tada trebamo slaviti euharistiju. Euharistija pokazuje tko je Crkva, definira je kao primalačku zajednicu, kao onu koja ne raspolaže sobom, već dopušta Bogu raspolagati njome. Euharistijsko tijelo, po kojemu Bog raspolaže Crkvom, čini Crkvu Kristovim tijelom u Duhu Svetomu kojim se slavi nebeski Otac. Euharistija je tako najbolji dokaz i ukaz da Crkva stoji i pada s vjerom u trojedinoga Boga.

Na temelju svega rečenoga još se jednom potvrđuju naša razmišljanja o redosljedu sakramenta kršćanske inicijacije. Redosljed može biti samo trinitarno utemeljen: krštenje, potvrda i euharistija. Svaki pokušaj drukčijega utemeljenja nužno uzrokuje zaborav Trojstva, koji je uvijek i zaborav euharistije. Stavljanjem potvrde na kraj kršćanske inicijacije u igri je samo poslanje Crkve, njezino trinitarno-euharistijsko samopoimanje. Stoga je potrebna temeljita promjena prakse kršćanske inicijacije, a to znači vraćanje biblijsko-teološkom utemeljenju redosljeda: krštenje – potvrda – euharistija. Usudili bismo se reći da bi ta promjena trebala predstavljati trinitarno-euharistijski obrat Crkve. Pod pojmom obrat, dakako, podrazumijeva se trajni obrat Crkve prema onomu što je središte njezina života. Ali s obzirom na kršćansku inicijaciju, trinitarno-euharistijski obrat stavlja u središte euharistiju, prema kojoj sve u Crkvi treba biti te iz koje sve treba proizlaziti. U takvom bi obratu i kateheza bila više trinitarno-euharistijski orijentirana nego što je to slučaj danas. Primjerice, prije primanja potvrde kateheza bi bila priprava za euharistiju. Ta bi priprava, s jedne strane, uključivala oživotvorenje krštenja i to upravo na način uvođenja vjernika u dar Duha Svetoga u sakramentu potvrde. Time bi se ponovno postiglo biblijsko-teološko utemeljenje jedinstvenosti sakramenta krštenja i potvrde. S druge pak strane, priprava za potvrdu bila bi ujedno i priprava za euharistiju. Euharistija bi se u takvoj koncepciji shvaćala kao »sakrament zrelosti«, odnosno kršćanska bi zrelost bila euharistijska zrelost vjernika koji se oblikuje zajedništvom trojedinoga Boga i Crkve (vjernik kao osoba Crkve) iz kojega se zrelo i odgovorno djeluje u svijetu. Nakon kršćanske inicijacije kateheza bi bila također euharistijska. Ona ne bi trebala biti ništa drugo doli konkretizacija i odjek (grč. *kateheza*) euharistije pred najrazličitijim izazovima današnjega društva.

⁴⁴ IVAN PAVAO II., *Ecclesia de Eucharistia. Enciklika o Euharistiji i njenu odnosu prema Crkvi* (17. IV. 2003.), Split, 2003., br. 34. Hans Urs von BALTHASAR, *Nova pojašnjenja*, Zagreb, 2003., 94: »Sama euharistija nikada nije privatni odnos primatelja prema Kristu, nego primanje Očeva dara u Crkvi, a to je Sin.«

⁴⁵ Joannis ZIZIOULAS, *Eklisiološke teme*, 75.

Na koncu, trinitarno-euharistijski obrat vratio bi jedinstvo euharistije i kateheze-teologije.⁴⁶ Kateheza-teologija bi se bez euharistije pretvorila u puki intelektualizam i racionalizam, koji bi ugrozio samo otajstvo trojedinoga Boga (redukcija na pojam) te bi katehezu-teologiju odvojio od života Crkve i svijeta. Ali isto vrijedi i obrnuto. Euharistija bi, poput ostalih sakramenata, bez kateheze-teologije bila puki ritual, isprazan esteticizam kojim bi se euharistija pretvorila u nekakvu ezoteriju, postala bi izričajem strašljivoga bijega pred stvarnošću. Stoga trinitarno-teološki obrat treba ponovno omogućiti jedinstvo teologije i liturgije, teologije i doksologije. Jer samo je ona teologija istinska koja zna moliti i čiji pojmovi vode molitvi te proizlaze iz molitve. Teologija zahtijeva »stav molećega uma«. ⁴⁷ I samo je ono liturgijsko slavlje istinito koje izaziva i traga za mišlju. Razmišljanja u ovome članku bila su izazvana i nadahnutu liturgijom. Njihova je nakana bila upravo voditi današnjega vjernika prema liturgiji, prema takvoj praksi kršćanske inicijacije u kojoj će moći zasvijetliti istina kršćanske vjere.

Summary

TRINITARIAN-EUCHARIST THINKING ABOUT CHRISTIAN INITIATION

Ivica RAGUŽ

Catholic Faculty of Theology in Đakovo, Josip Juraj Strossmayer University of Osijek
Petra Preradovića 17, p.p. 54, HR – 31 400 Đakovo
ivica.raguz@os.t-com.hr

The crisis of Christian faith today is particularly highlighted in Christian initiation. It is not difficult to see that the majority of the faithful are virtually indifferent to the sacraments of Christian initiation and in particular, towards Baptism and Confirmation. Many believers do not know when they were baptised or confirmed and are living under the impression that these two sacraments have no relation to their current way of living the faith. Often enough, this crisis of the sacraments of Christian initiation is often contributed to by Church practise: the insignificance of Catechumens, lack of attention given to sacramental pastoral care, minimalism of the sacraments, the problem of the ordering of the sacraments of initiation, distancing theology from the Liturgy and Liturgy from theology. All these problematic aspects of Christian initiation re-

⁴⁶ Usp. Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, 28-45.

⁴⁷ Erich PRZYWARA, *Religionsphilosophische Schriften*, Einsiedeln, 1962., 31.

quire theological thought which needs to take a critical view of the current practises and point out some other possibilities that have already existed in the history of the Church. The article aims at offering a Trinitarian-Eucharistic foundation for Christian initiation which is rare today in dogmatic, catechetical and pastoral thought. That means that the article is not an historical presentation or an analysis of the current rite of Christian initiation. The focal point of thinking is a Trinitarian-Eucharistic approach to Christian initiation with a dogmatic-theological view.

The first part of the article presents an outline of the theology of Christian initiation in the New Testament and the first centuries of the Church. We will see that Baptism was always considered to be an event with the grace of the Holy Spirit that enables unity with the Father and Christ's body. Baptism was celebrated as the confirmation of the Holy Spirit and being accepted to the Eucharistic community with the Triune God and Church. This confirms the Trinitarian structure of Christian initiation which founds its unity and diversity.

The second part of the article deals with the problem of usual Christian initiation in the Catholic Church which obtained its current form in Medieval Times. Medieval practise of Christian initiation led to many problems which we are feeling to this day in the Church. One of the main reasons is that the Trinity has been neglected. We will present certain negative consequences that have resulted from this neglect during Christian initiation.

The third part of the article attempts to explain the significance of the Trinitarian-Eucharistic notion of Christian initiation which should permeate the entire mission of the Church and above all, theology and catechesis.

Key words: *Christian initiation, Trinity, Eucharist, baptism, Confirmation.*