

UDK 2-55-021.311-677-272/273-271.2

Primljeno: 8. 4. 2010.

Prihvaćeno: 21. 10. 2010.

Pregledni članak

SAKRAMENTI IN GENERE, COMMUNICATIO IN SACRIS I SAKRAMENTALI U KATOLIČKOM I PRAVOSLAVNOM NAUKU I PRAKSI

Niko IKIĆ

Katolički bogoslovni fakultet u Sarajevu

Josipa Stadlera 5, BIH – 71 000 Sarajevo

niko.ikic@bih.net.ba

Sažetak

Teologija sakramenata je središnji problem ekumenskog pokreta a sakramentalno zajedništvo, posebice euharistijsko, je njegov vrhunac i najviši cilj. Ovdje se pristupa sakramentima i sakramentalima, kao i pitanju *intercommunio* ili *communicatio in sacris* u komparativnoj dimenziji samo u katoličko – pravoslavnoj relaciji. Glavna nakana ovog članka, usprkos različitim interpretacijama, je ukazati na ipak veliko teološko suglasje u bitnome *theologia concordia* između katoličke i pravoslavne teološke interpretacije na sakramentalnom području, ne umanjujući pritom opravdane različitosti *theologia discordia*. Na ekumenskoj *via dolorosa* se možemo približiti samo ako se dublje upoznamo, i to samo u istini i ljubavi, ne odričući se vlastitog a uvažavajući tuđi teološki identitet. Nadamo se da će ovaj članak biti mali doprinos i poticaj na tom putu.

Ključne riječi: sakramenti općenito, sakramentali, *communicatio in sacris* – *intercommunio*, sakramentalno zajedništvo, sakramentalno priznavanje.

Uvod

Teorija i praksa su dva koherentna pojma koja bi se morala međusobno prožimati. Raskorak između teorije i prakse posebno je bolan na religijskom području, jer bi teologija trebala biti zorno potvrđivana vjerničkom praksom.

Uzroci raskoraku su mnogobrojni i jako složeni. Među tolikim uzrocima treba spomenuti i nedovoljno poznavanje teologije, koja onda uopće nije u stanju formirati i osmišljavati konkretnu vjerničku praksu.

U svakoj teološkoj disciplini, a posebno u teologiji sakramenata, valja teorijski osvjetliti vezu između sakramenata i jedinstva Crkve. Za potpuniji teološki smisao i dubinu nauke o sakramentima potrebno je također vlastitu teološku interpretaciju povezivati s blagom drugih Crkava i njihovih predaja.¹ Zato će ovdje biti riječi o temeljnim pogledima na teologiju sakramenata i njihovu praktičnu primjenu iz pravoslavne i katoličke perspektive u komparativnoj dimenziji.

Upoznati i prihvatiti sakramentalni identitet drugoga znači udariti temelje uvažavanja vlastitoga religioznog identiteta. Identitet ne znači identičnost. Komparativna teologija sakramenata polazi od utemeljenog vlastitoga religioznog identiteta, s iskrenom voljom i željom upoznati druge i drukčije u njihovu temeljnom pogledu i važećoj praksi, s nakanom tražiti i uvidjeti ono zajedničko i slično, a ono različito bolje upoznati, poštivati i uvažavati.

U ovom razmišljanju se radi samo o katoličko – pravoslavnoj komparaciji sakramenata iz ekumenskoga kuta, a ne sveobuhvatnom predstavljanju teologije sakramenata ili ekumenizma. Rad će ispuniti svoj smisao ako bude mali poticaj i konkretna pomoć na ekumenskom putu.

I. SAKRAMENTI IN GENERE

1. Katoličko-pravoslavno teološko-sakramentalno shvaćanje

Mislim da nam valja poći od onih najširih, ali bitnih definicija i pogleda na sakramente, koji se nalazi u dokumentima Katoličke i Pravoslavne crkve. Cilj ovog dijela je ukazati na veliku i široku podudarnost i sličnost teoloških stavova, iako razina i službenost dokumenata nije identična. Zato u najkraćem iznosim najbitnije deskriptivne definicije iz obiju perspektiva.

¹ Usp. SEKRETARIJAT ZA SJEDINJENJE KRŠĆANA, *Direktorij za provedbu zaključaka Drugog vatikanskog sabora o ekumenizmu*, Zagreb, 1970., 19. Na naslovnici stoji: *Ekumenski direktorij II dio*.

1.1. Formulacije iz katoličke perspektive

1.1.1. *Sacrosanctum concilium*

»Sakramenti imaju svrhu posvećivati ljude, izgrađivati Tijelo Kristovo i napokon iskazivati Bogu štovanje; a kao znakovi oni ujedno i poučavaju. Vjeru ne samo da pretpostavljaju nego je riječima i stvarno hrane, jačaju i izražavaju; stoga se i zovu »otajstva vjere«. Milost zaista dijele, a njihovo obredno slavlje vjernike najbolje i sprema da tu milost plodonosno prime, da Boga pravilno štuju i vrše ljubav.«²

1.1.2. *Katekizam Katoličke crkve*

»Sakramenti su djelotvorni znakovi milosti, ustanovljeni od Krista i povjereni Crkvi, kojima nam se podjeljuje božanski život. Vidljivi obredi kojima se sakramenti slave označuju i ostvaruju milosti vlastite svakomu od njih. Sakramenti donose plod u onih koji ih primaju s potrebnim raspoloženjem.«³

1.1.3. *Zakonik kanonskog prava*

»Sakramenti su radnje (*actiones*) Krista i Crkve; oni su znakovi (*signia*) i sredstva (*media*) kojima se jača vjera, vrši štovanje Boga i izvršava posvećenje ljudi; sakramenti silno doprinose uvođenju, učvršćenju i očitovanju crkvenog zajedništva (*communio*).«⁴

1.2. Formulacije iz pravoslavne perspektive

U pravoslavnoj teologiji sakramente se naziva misterijama ili svetim tajnama, s obrazloženjem da ono u što vjerujemo nije isto onom što vidimo – jedno vidimo a drugo vjerujemo.

1.2.1. *Orthodoxos omologia*

Sedam misterija (svetih tajna) odnose se na sedam darova Duha Svetoga, jer Duh kroz njih izliva svoje darove i milost u duše onih koji ih primaju (...)

² DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Sacrosanctum concilium. Konstitucija o svetoj liturgiji* (4. XII. 1963.), br. 59, u: *Dokumenti*, Zagreb, 1972. (dalje: SC).

³ HRVATSKA BISKUPSKA KONFERENCIJA, *Katekizam Katoličke crkve*, Zagreb, 1994., br. 1131.

⁴ Usp. *Zakonik kanonskog prava*, proglašen vlašću pape Ivana Pavla II., Zagreb, 1996., kan. 840-1165. Ovdje parafraziramo kan. 840 (dalje: ZKP).

Sveta tajna je određeni sveti obred, koji pod vidljivom znakovitošću podjeljuje milost Božju (...) Svete tajne su ustanovljene od našega Gospodina (...) Za svetu tajnu potrebni su sljedeća tri uvjeta: prvo, određena materija kao voda kod krštenja, kruh i vino kod euharistije, ulje i sve ostalo svojstveno pojedinoj svetoj tajni; drugo valjano zaređeni svećenik ili biskup, i treće, zaziv Duha Svetoga i forma po kojoj svećenik posvećuje svetu tajnu snagom Duha Svetoga, kod čega svećenik mora imati određenu nakanu posvećivanja.⁵

1.2.2. Pravoslavni katekizam

Svaka sveta tajna djeluje svoju vlastitu milost a cjelokupni ljudski život prima milosne darove kroz sve svete tajne. Cjelokupni život Crkve je sakramentalni život (...) Milost ni u kojem slučaju nije posljedica naše zasluge.⁶

1.2.3. Zakon Božji

One crkvene molitve i svete radnje nazivaju se svete tajne kada po zagovoru Crkve djeluje nevidljiva snaga Duha Svetoga po vidljivom djelovanju svećenika nad čovjekom.⁷

1.2.4. Definicija iz Glosara

»Svete tajne su u stvari svete radnje koje konkretiziraju duhovne stvarnosti, to jest svetosti, preko pokreta – radnji svećenika nad određenom materijalnom stvarnošću. Svete tajne predstavljaju čovjekovo dodirivanje Boga po dopuštenju i milosti Tvorca. Svete tajne prenose Božju blagodat koja usavršava život čovjeka.«⁸

⁵ Usp. Robert HOTZ, *Sakramente – im Wechselspiel zwischen Ost und West*, Zürich – Köln – Gütersloh, 1979., 133-134. *Orthodoxos omologia* je pravoslavni katekizam usvojen 1642. godine na Sinodi u Iasiu u Moldaviji koja je tada bila u sastavu Kijevske patrijaršije. Taj pravoslavni katekizam je pod jakim katoličkim skolastičkim utjecajem koga je najviše zastupao i usvajao pravoslavni kijevski metropolit Petar Mogila. Radi se o pravoslavnom odgovoru na izdanje katekizma carigradskog patrijarha Kirila Lukarisa koji je potpao pod silan kalvinistički utjecaj i krivo naučavao da su samo dva sakramenta ustanovljena od Krista. O nastajanju *Orthodoxos omologia* vidi više na str. 111-138.

⁶ Usp. Aleksandre SEMENOFF-TIAN-CHANSKY, *Catéchisme orthodoxe*, Paris, 1966., 60, 59.

⁷ Usp. Robert HOTZ, *Sakramente – im Wechselspiel zwischen Ost und West*, 178.

⁸ MEĐURELIGIJSKO VIJEĆE BOSNE I HERCEGOVINE, *Glosar međureligijskih pojmova*, Sarajevo, 1999., 61.

2. Zajednički *Sitz im Leben*

Iz dosad priloženog može se uvidjeti da katolici i pravoslavni očito imaju vrlo blisko teološko razumijevanje sakramenata. To u najvećoj mjeri i najdubljem suglasju svjedoči dokument četvrte plenarne sjednice Mješovite međunarodne komisije za teološki dijalog između Rimokatoličke crkve i pravoslavnih Crkava, usvojen u Cassano della Murge (Bari) 16. lipnja 1987. godine, pod nazivom: *Vjera, sakramenti i jedinstvo Crkve*.⁹ U prvom dijelu, gdje se govori o vjeri i zajedništvu u sakramentima, usuglašeno se ističe da svaki sakrament pretpostavlja i izražava vjeru Crkve koja ga slavi kao sakrament vjere po načelu: *lex orandi – lex credendi*. U slavljenim sakramentima druge Crkve prepoznaje se istost i jedinstvenost vjere na temelju čega kršteni vjernik u jednoj Crkvi može primati sakramente u drugoj mjesnoj Crkvi.¹⁰

Pravoslavni i katolici naučavaju i drže, primaju i dijele sedam svetih sakramenata. O pojedinim sakramentima u bitnome prihvaćaju slično ili identično dogmatsko naučavanje, iako u praksi i nekim manje važnim dogmatskim pogledima ima različitih interpretacija, osim onih liturgijskog načina slavljenja i podjeljivanja. Svrha njihova podjeljivanja je ista, a to je spasenje ljudi po milosti podijeljenoj svetim znakovima. Dakle, isti je cilj, smisao, sakramentalno značenje i teološki okvir njihova podjeljivanja. Isti im je sakramentalni *Sitz im Leben*, iako ih različito nazivaju.¹¹ Trojstvena vjera ih okružuje, u njoj se po-

⁹ Usp. Niko IKIĆ, *Ekumenske studije i dokumenti. Izbor ekumenskih dokumenata Katoličke i Pravoslavne Crkve s popratnim komentarima*, Sarajevo, 2003., 194-206.

¹⁰ Usp. *Isto*, br. 6, 14 i 23.

¹¹ U katoličkoj terminologiji udomaćio se naziv *sakrament*, koji dolazi od latinskog *sacramentum*, koji se na Zapadu počeo primjenjivati u prijevodu Biblije iz 2./3. st. (Itala). U službenoj terminologiji pravoslavnih Crkava udomaćio se grčki naziv *mysterion*, koji se direktno pojavljuje u Novom zavjetu 27 puta. Jer je Latinima taj naziv previše mirisao na grčke poganske kultove oni su ga prvo samo preoblikovali u *mysterium*, a kasnije zamijenili pojmom *sacramentum*. Najšire značenje bi se odnosilo na događaj kojim neko mjesto postaje svetim. Na tom mjestu su ljudi koji se bili u nekom sporu ostavljali pologe, pa onaj koji bi dobio spor uzeo bi polog nazad, a polog onoga koji bi izgubio spor ostajao bi tu za neke bogoslužne svrhe. Najkonkretnije značenje pojma *sacramentum* preuzeto je iz rimske vojne terminologije. U tom okviru *sacramentum* je značio polaganje prisege ili zakletve na zastavu države pri stupanju u vojne službe. Unovačeni bi prisezao *in patriam pietas et amor*, tj. služiti domovini u odanosti i vjernosti. Profanom vojnom pojmu Tertulijan daje analogno teološko značenje. Obrazlagao je da kršćanin krštenjem ulazi u Crkvu kao što je rimski vojnik prisegom ulazio u vojni stalež. Pritom se posebno oslanjao na snažnu etičko-moralnu obvezu koju vjernik preuzima primajući sakrament. Za otačko oblikovanje pojma *sacramentum*, kojim se označavala skrovitost, tajanstvena i sveta stvarnost biblijskih spasenjskih događaja, nije samo presudan pojam *mysterion* nego i *typos*, koji je posebno ukorijenjen kod Pavla. Stapanje ovih dvaju pojava u kristološkoj dimenziji iznjedrilo je pojam *sacramentum* u teološkom značenju vidljivih znakova koji uprisutnjuju nevidljivu milost (*invisibilis gratiae visibile signum*) koja daje sudioništvo ži-

djeluju i primaju. Imaju istu narav sakramentalnoga djelovanja kao nastavak otkupiteljskoga spasonosnog djela utjelovljene Riječi.

Za obje tradicije Isus je utemeljitelj sakramenata. U zapadnoj terminologiji ga najčešće nazivamo *Prasakrament* ili *Ursakrament*. On proljeva svoju krv za »mnoge« na otpuštenje grijeha. On je zapečatio svojom krvlju novi Savez s Bogom. On je dar i oltar. Isus je najveći znak Boga, osobna Božja Riječ. Zato je sakrament osobni susret s Isusom. On čovjeku objavljuje Boga, a Bogu izriče čovjekovu vjeru. On je glava tijela Crkve koja je njegova zaručnica. Crkva je pojavni oblik Krista u svijetu. Zato je sve vidljivo u Kristu prešlo u sakramente Crkve. Zato za Krista tvrdimo da je utemeljitelj svih sakramenta, iako nemamo za sve sakramente direktno njegovo biblijsko utemeljenje. Zajedno sa Schmausom možemo zaključiti da je Krist ustanovljujući Crkvu ustanovio sakramente posredno ili neposredno u vjeri Crkve po djelovanju Duha Božjega, a prva Crkva ih je oblikovala.¹² Iako nema za sve sakramente neposrednih tekstova utemeljenja, ipak su za Crkvu od velikog značenja Isusove radnje i primjer kao upечатljiva polazišta sakramentalnoga ustrojstva. Samo je Isus Krist začetnik i svojim Duhom djelotvorni uzrok sakramenata u okviru Crkve.

Za obje teologije isti je Duh Sveti po kojemu sakramenti djeluju. Njegova narav je skrivena a otkriva Božje dubine. On je tvorac sakramenata. Bogoslužje Crkve je sakrament Duha. Duh je »ikonograf« koji slika u čovjeku Kristovu sliku. Patrijarh Atenagora I. spjevao je pneumatološki himan Duhu, koji preporučeno glasi: Bez Duha Svetoga Bog je daleko, Krist ostaje samo u prošlosti, evanđelje je mrtvo slovo; Crkva je tek jedna organizacija; autoritet je samo moć; poslanje samo propaganda; kult je arhaizam a moralno djelovanje je robovanje.¹³ Simeon, nazvan *Novi teolog*, usporedio je Duha s ustima kroz koja nam dolazi Božja Riječ. U tom kontekstu Duh predstavlja naša vrata i naš put k Bogu.¹⁴ Za pneumatološku ulogu Duha u Crkvi i liturgiji Aldo Starić kaže da predstavlja »memoriju Crkve«, jer bez te »memorije« nema »memorijala« Crkve.¹⁵ Cjelokupna liturgija Crkve, a posebno sakramentalno bogoslužjenje, je sakrament Duha. Samo u tom duhu je Irenej mogao istaći: gdje je Crkva tu je

vota u Kristu. Usp. Benedetto TESTA, *Sakramenti Crkve*, Zagreb, 2009., 9-21. U srpskoj teološkoj terminologiji za sakrament je uobičajen naziv *tajna*.

¹² Usp. Michael SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche*, II, München, 1970., 279. Slično razmišlja i Karl RAHNER, *Kirche und Sakramente*, Freiburg, 1961., 37-38. Protestanti zastupaju načelo: *non esse sacramentum nisi habetur in Scripturis!*

¹³ Usp. ATENAGORA, Duh Sveti, u: *Obnovljeni život*, 32 (1977.) 3, 271.

¹⁴ Usp. KATEHETSKO VIJEĆE VRHBOSANSKE NADBISKUPIJE, *Duh Sveti – preporoditelj čovjeka*, Sarajevo, 1998., 20.

¹⁵ Usp. Aldo STARIĆ, *Duh Sveti i shvaćanje sakramenata u novom Katekizmu Katoličke crkve*, u: *Diacovensia*, 2 (1994.) 1, 178-188.

Duh, a gdje je Duh Božji tu je Crkva i svaka milost.¹⁶ Duh je sakramentalnost Krista i Crkve. Zato su sakramenti puni Duha i prenose Duha. Posvećujuća milost nije ništa drugo doli prisutnost Duha u čovjeku, sam božanski život u vjerniku, aktualizirana sakramentalna milost.

Sukladno ekleziologiji na obje strane ista je Crkva kao »opći sakrament« u kojoj se slave sveti sakramenti, jer nema sakramenata izvan Crkve. Crkva je sakrament, to jest znak i oruđe sjedinjenja s Bogom, vidljivi sakrament spasosnog jedinstva, sakrament sveopćeg spasenja.¹⁷ Iako nisu uvijek isti crkveni vidljivi znakovi, sigurno je ista nevidljiva Božja milost. Isto je neraskidivo ontološko jedinstvo Krista – Crkve i sakramenata. Ovo jednako vrijedi na obje strane i to samo u ovakvu logično-uzročnom redosljedu: Krist od Boga, Crkva od Krista, a sakramenti od Crkve ili iz Crkve ili u Crkvi, a Crkva u sakramentima. Samo na sakramentalno eklezijalnoj razini može se reći: *sacramenta ab ecclesia – ecclesia a sacramentis*. Sakramentalnost Crkve leži u uprisutnjenju Krista po sakramentima. Crkva je sakramentalna jer je Krist sakramentalni znak Božje blizine i ljubavi. Ove tri stvarnosti se ne smiju poistovjećivati. Valja dogmatski razlikovati Krista, Crkvu i sakramente, ali ih moramo esencijalno povezivati u sakramentalnoj cjelovitosti i jedinstvu.

Isti su glavni subjekti teologije sakramenata: Bog i čovjek. Bog koji djeluje spasenjski i čovjek koji je potreban Božjega spasenjskog djelovanja. Po sakramentalnom djelovanju odozgor prema čovjeku dolazi Božje posvećenje, odozdol prema Bogu uzlazi vjernička proslava i štovanje Boga. Ista je presveta euharistija na koju su svi sakramenti temeljno usmjereni. Ista je eshatološka dimenzija, jer sakramenti naznačuju novo nebo i novu zemlju.

Nadalje valja istaknuti da je ista bitna struktura sakramenata, koju rumunjski teolog i episkop Dumitru Staniloe obrazlaže i opravdava u šest točaka: spasenje po sjedinjenju s Raspetim i Uskrslim; Crkva je preko djelitelja posrednica Kristova Duha; božanski i ljudski element u svetim tajnama tvore neraskidivo jedinstvo; samo ono izvanjsko ljudsko materijalno i formalno ne tvori sakrament, nego se ucjepljuje u jedinstveni odnos po vjeri u krilu Crkve; sakramenti su dio spasenjskoga sjedinjenja Boga s čovjekom; Bog po Kristu u Duhu u Crkvi spasenjski djeluje u čovjeku.¹⁸

¹⁶ Usp. IRENEJ, Gegen die Häresien, u: *Bibliothek der Kirchenämter*, III, Kempten – München, 1912., br. 24.1.

¹⁷ Usp. DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Lumen gentium*. Dogmatska konstitucija o Crkvi (21. XI. 1964.), br. 1, 9, 48, u: *Dokumenti*, Zagreb, ²1972. (dalje: LG).

¹⁸ Citirano prema: Ante MATELJAN, Sakramenti u pravoslavnoj teologiji, u: *Služba Božja*, 44 (2004.) 1, 28.

Ovako shvaćena trojstvena, kristološka i pneumatološka struktura sakramenata pravoslavnoga teologa indirektno izražava i ono bitno katoličko shvaćanje načela *ex opere operato*, iako ga istočni teolozi nerado izravno upotrebljavaju, jer smatraju da nedovoljno izražava dispoziciju primatelja.¹⁹ Sakramentalna milost se podjeljuje stvarno na simboličan način. Duh Sveti ostvaruje preobrazbu načina postojanja, naravno uz ljudsku slobodnu suradnju. Prirodni elementi, iako su konstitutivni, ipak su samo u službi nadnaravne milosti, koja realno i nevidljivo posvećuje prvenstveno osobe, pa onda i sve stvoreno.²⁰

Sve rečeno iz perspektive trojstvene vjere, Kristova pashalnoga misterija, Duha Posvetitelja, Crkve kao općega sakramenta spasenja – doista ukazuje da je u biti vrlo slično ili identično teološko shvaćanje sakramenata na obje strane. Njima se pridaje vrlo sličan ili identičan dogmatski *Sitz im Leben* pa stoga imaju sličan sakramentalni legitimitet i teološki identitet.

3. Pitanje načelnoga sakramentalnog priznanja

Katolička crkva prizna službenim koncilskim dokumentom sedam sakramenata pravoslavnih Crkava, jer im prizna otajstvo Crkve, i u Crkvi valjani episkopat i svećeništvo, bez kojih nema valjane euharistije. Na temelju tih premisa, Koncil izjavljuje: »Budući da one Crkve, mada rastavljene, imaju prave sakramente, a poglavito i to snagom apostolskoga nasljeđa, svećeništvo i euharistiju, kojima su s nama povezani najtješnjom vezom, ne samo da je moguća, nego se i preporučuje *communicatio in sacris*, ako su okolnosti pogodne i ako odobri crkvena vlast.«²¹ U slučaju prijelaza odijeljene istočne braće u zajedništvo Katoličke crkve »neka se ne zahtijeva ništa više od onoga što zahtijeva obična katolička ispovijest vjere«²². Sakramentalno zajedništvo je temelj zajedništvovanju u svetome.

S pravoslavne strane nemamo tako jasnog i izrazito službenog crkvenog priznanja. Koncilskog priznanja u zadnje vrijeme nije moglo ni biti, jer je zadnji zajednički opći koncil bio onaj Drugi nicejski još 787. godine. Pravoslavne Crkve i njihovi teolozi distingviraju kršćanske zajednice koje se od njih razli-

¹⁹ Usp. Vojin S. RAKIĆ, *Pravoslavna dogmatika*, II, Beograd, 1968., 123.

²⁰ Usp. Vojislav P. JELIĆ, Blagodat Božja u svetim tajnama, u: *Pravoslavna misao*, 14 (1971.) 1-2, 81-82.

²¹ DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Unitatis redintegratio. Dekret o ekumenizmu* (21. XI. 1964.), br. 15, u: *Dokumenti*, Zagreb, ²1971. (dalje: UR).

²² Usp. DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Orientalium ecclesiarum. Dekret o istočnim katoličkim crkvama* (21. XI. 1964.), br. 25 u: *Dokumenti*, Zagreb, ²1971. (dalje: OE).

kuju po dogmatskom učenju i one koje se od njih razlikuju samo po pojedinim točkama uređenja i života Crkve.²³

U povijesti sakramentalne teologije kršćanskog Istoka razvila su se dva opća pravoslavna načela po kojima oni pristupaju pitanju vrjednovanja katoličkih sakramenata. Prvo načelo je karakterizirala stroga primjena zakona, rekli bismo akribijska, precizna i doslovna primjena slova zakona. Zato je ovo načelo dobilo naziv *kat akribiam* (načelo akribije, strogosti). Drugi način postupanja u takvim situacijama mogao je biti po načelu *kat oikoniam* (načelo ikononomije, blagosti). Ovdje se radilo o blažem postupanju u duhu zakona. Blaže se postupalo radi viših ciljeva, pogotovu kad bi stroga primjena kanona mogla biti prepreka u poslanju Crkve, misleći pritom da to ne izazove smutnje, ili da ne bude znak popustljivost, ili da ne izazove veću pastoralnu štetu. Ovo načelo uvažavalo je u velikoj mjeri ono zlatno pravilo: *in necessitas unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas*. U takvim slučajevima crkvenim autoritetima je ne samo moguća blaža primjena zakona nego katkada i obvezna.²⁴ Svaka autokefalna Crkva je ova načela mogla samostalno primjenjivati prema svome razumijevanju situacije. Takvo načelo crkvene ikononomije primjenjivao je VII. opći crkveni koncil prema tzv. ikonoborcima u osmom stoljeću. Ovo blaže načelo nije nepoznato ni u praksi Katoličke crkve, kad je u pitanju *communicatio in sacris*.

Podjeljivanje sakramenata izvan Pravoslavne crkve a u okviru Katoličke crkve danas načelno priznaju valjanim slavenski teolozi, a grčki češće nevaljanim. I među slavenskim teozima i episkopima mogu se naći neki koji to osporavaju.²⁵ Takvi teolozi zastupaju tezu da samo njihova Crkva ima božansko pravo podjeljivati sakramente pa stoga nema sakramenata izvan njihove Crkve. Dakle, budući da nema zajedničkog pravila, postoje bitne razlike o ovom pitanju.

Usprkos nekim pojedinačnim različitim interpretacijama, katolici i pravoslavci naučavaju da su sakramenti crkvene molitve i svete radnje kada vidljivim znakovitim djelovanjem svećenika nad vjernikom, na zagovor Crkve, tajnovitom snagom svoga Duha, Krist udjeljuje Božju milost. Sakramentalni sadržaj nije nikada bio sporno ili kontroverzno pitanje katoličke i pravoslavne teologije, nego samo pitanje obredne liturgije (pitanje uranjanja ili polijevanja kod krštenja), primjene sakramentalnih simbola (recimo pitanje kvasnoga ili beskvasnoga kruha u euharistiji) i pitanje crkvenoga prava u sakramentalnoj teologiji (tko podjeljuje sakrament potvrde).

²³ Usp. Branko A. CISARŽ, *Crkveno pravo, I. Opšti deo i organizacija Crkve*, Beograd, 1970., 206.

²⁴ Usp. Ernst-Christoph SUTTNER, *Ökonomie und Akribie als Normen des kirchlichen Handelns*, u: *Ostkirchliche Studien*, 24 (1975.) 1, 15-26.

²⁵ Usp. Danilo KRSTIĆ, *Mogućnosti i granice ekumenizma kod nas*, u: *Glas Koncila*, 9. XI. 1969., 6.

4. Recepcija sakramenata Katoličke crkve u pravoslavnoj teologiji i praksi

Biskup Kartage i poznati teolog Ciprijan u trećem stoljeću je prvi put pokrenuo problematično pitanje priznavanja sakramenata izvan vlastite Crkve i predlagao rješenje po načelu: *extra ecclesiam nulla salus*. U središtu problematike je za pravo bilo teološko pitanje: tko djeluje krsnu milost? Ciprijan je prenaglašavao ulogu djelitelja, pa stoga heretik ne može valjano krstiti, jer je izvan Crkve, jer nema Duha, i da ne ispovijeda trojstvenu vjeru, što je najjači argument. Papa Stjepan I. zastupao je već tada drugi nauk i praksu te je iznosio svoje argumente da je pravi djelitelj u uzročnom smislu Isus Krist pa osoba djelitelja nije najbitnija (iako je važna), jer nema uzročno djelotvornu ulogu. Sam Bog je vjerran svojim znakovima. On je uzrok sakramentalne milosti. Stoga je sakrament valjan kad je podijeljen u propisanoj trinitarnoj formi i materiji, uz ispravnu nakanu. Ovakva praksa je prevagnula u Rimu i Aleksandriji.

Kontroverza između Rima i Kartage, biskupa Ciprijana i pape Stjepana I. na Zapadu prevladana je tako da se nije podjeljivalo krštenje onima već krštenima u nekim drugim zajednicama, ako je to bilo u trinitarnoj vjeri. Na kršćanskom Istoku ta je dogmatska kontroverza ostala neriješena i stoga je praksa neujednačena.

Sažeto rečeno, ne postoji na području cijeloga pravoslavnog svijeta zajedničko važeće pravilo postupanja u takvim situacijama. Crkveni autoriteti pojedinih autokefalnih Crkava odlučivali su u sklopu svoga teološkog razumijevanja sakramenata, svoje pastoralne prakse i pravni normi te svojih okolnosti i datosti. Koji put su odlučivali neki drugi crkveni problemi i nesporazumi, a ne dogmatska stajališta. Bacimo sada pogled na stavove i postupke nekih autokefalnih Crkava.

Ruska pravoslavna crkva nije imala praksu ponovnoga krštavanja kod eventualnih prijelaza katolika u njihovu Crkvu. Ali nakon Koncila u Firenci 1439. godine donesena je odluka na Sinodi u Moskvi 1441. godine da se ubuduće katolici imaju ponovno krštavati. Bila je to reakcija na sklapanje unije a nikako neki novo otkriveni teološki razlozi. Ta odluka ostala je službeno na snazi sve do Sinode u Moskvi 1666./7. godine kada je direktno ukinuta, a na snazi je ostala odredba podjeljivanja svete krizme, koja je također službeno ukinuta 1757. godine. Razlog uvođenja odredbe o ponovnom krštavanju kao i razlog njezina ukidanja nisu bili dogmatske naravi.

Slična reakcija na Firentinski sabor dogodila se i u Konstantinopolu. Nakon zauzeća od Osmanlija 1453. godine, sazvana je Sinoda 1484. godine. Oni su tada službeno odbili uniju ali za eventualne prijelaze katolika nisu odredili

ponovno krštavanje, nego postupanje po načelu *kat oikonomiam*. Veći nesporezumi su počeli u prvoj polovici osamnaestoga stoljeća. Razlog ovoj promjeni treba tražiti u silnom misionarskom djelovanju Katoličke crkve i nekim većim prelascima pravoslavaca na katolicizam. Naime, 1724. godine veći dio Antiohijske patrijaršije prihvatio je uniju s Rimom. Nakon Brest-Litovske unije 1596. godine ovo je dodatno uplašilo pravoslavne teologe i episkope. Reakcija je stigla 1755. godine kada su tri značajna patrijarha: carigradski, aleksandrijski i jeruzalemski objavila da latinsko krštenje ne važi i zahtijevala da se eventualne konvertite mora ponovno krstiti, jer su oni ona »voda« koja ne pomaže, niti posvećuje, niti čisti od grijeha.²⁶ Sukladno tomu, patrijarh Kiril V. je na Sinodi 1756. godine odredio da se ubuduće imaju ravnati po načelu *kat akribiam*. Posljedice ovakvih kriterija u grčkoj teološkoj baštini, koje je počeo uskogrudno širiti monah Auksentije, ostale su do dana današnjega, dok je slavenski stav, posebno ruski od 1667. godine, bio uvijek nešto blaži.

Ovdje je potrebno istaknuti da su značajni pravoslavni teolozi i velikodostojnici kao npr. kijevski metropolit Petar Mogila i jeruzalemski patrijarh Dositej, oba u drugoj polovici sedamnaestoga stoljeća, izričito priznavali katoličke sakramente. Metropolit Mogila je 1646. godine izdao svoj ritual u kojem se dvije odredbe odnose na situacije prijema ne pravoslavnih u Pravoslavnu crkvu. U prvoj odredbi on izričito određuje da oni koji nisu kršteni u trinitarnoj formi imaju biti tretirani kao pogani. On izričito razlikuje one krštene koji priznaju samo neke sakramente a ne svih sedam tajni, te određuje da oni trebaju biti pomazani, da se moraju odreći krivovjerja i ispovjediti pravoslavno vjerovanje. Ovdje očito misli na sve protestante koji bi eventualno prelazili na pravoslavlje. On izričito spominje i treću skupinu onih koji posjeduju svih sedam sakramenata te određuje da se njih ne smije ni pomazivati a kamoli krstiti. Oni trebaju potvrditi pripadnost pravoslavlju, ispovjediti pravoslavnu vjeroispovijest i pristupiti sakramentu pomirenja. U drugoj odredbi on izričito zabranjuje da se krštenje, potvrda i svećenički red eventualnim takvim konvertitima smije podjeljivati. Očito je na djelu isto poimanje sakramentalnoga karaktera. Tko bi se usudio ponovno podjeljivati te tri tajne učinio bi *sakrileg*, Krista bi ponovno raspinjao a svoje bi izvrgavao ruglu. Mogila se pritom poziva na Poslanicu Hebrejima 6,6. Više je nego sigurno da se ovo odnosi samo na katolike a izričita zabrana ponovnog podjeljivanja krštenja, potvrde i svećeničkog ređenja ima u pozadini isto shvaćeni neizbrisivi pečat ovih sakramenata.²⁷

²⁶ Usp. Timoti VER, *Pravoslavna crkva*, Beograd, 2001.,100.

²⁷ Mogilov ritual nosi naslov: *Euchologion albo Molitvoslov ili Trebnik* i izdan je u Kijevu. Usp. Ernst-Christoph SUTTNER – Chrysostomos KONSTATINIDIS, *Fragen der Sakra-*

Patrijarh Dositej u 15. članku svoje vjeroispovijesti izričito ističe da ima »ni više ni manje« nego sedam svetih tajni, što je preuzeto iz Tridentske formulacije.²⁸

Pitanje priznavanja katoličkih i drugih kršćanskih sakramenata od Pravoslavne crkve postalo je posebno aktualno u sklopu Svjetskoga ekumenskog vijeća Crkava (KEK) čiji su punopravni članovi mnoge nacionalne pravoslavne Crkve. Na mnogobrojna pitanja predstavnika drugih kršćanskih zajednica iskristalizirala su se u novije vrijeme dva temeljna pravoslavna odgovora. U dogmatsko-eklezijalnoj povezanosti priznavanje sakramenata je esencijalno povezano s priznavanjem Crkve ili barem elemenata crkvenosti kod drugih. U tom sklopu je najjasniji i najkonkretniji odgovor ponudio rumunjski patrijarh Justinian kada je 1970. godine posjetio Njemačku. U nazočnosti njemačkog kardinala Döfnera potvrđuje puno priznanje katoličkih sakramenata u okviru jedne sakramentalne Crkve koja ima svoje valjano zaređeno svećenstvo. Za njega katolički sakramenti jednako vrijede kao i pravoslavni. Ovakav njegov stav ušao je u njegov pravoslavni katekizam koji je izdan 1978. godine.

Oprječni stav iznosi grčki pravnik i kasniji atenski metropolit Hyeronimos Kotsonis. Po njemu nema u povijesti Pravoslavne crkve ni dogmatskih ni pravnih podloga za priznanje valjanosti sakramenata izvan Pravoslavne crkve. Dakle, u načelu sve već krštene, koji bi eventualno htjeli prijeći na pravoslavlje treba ponovo krstiti, ili u najmanju ruku »dopuniti« potrebnom milošću koju posreduje samo Pravoslavna crkva. On temelji svoje mišljenje na Poslanici Efeženima 4,5, na apostolskom vjerovanju i na apostolskom kanonu br. 46, gdje se *expresis verbis* spominje jedna vjera, jedno krštenje itd. Stavovi metropolita Petra Mogile i jeruzalemskog patrijarha Dositeja iz druge polovice sedamnaestoga stoljeća, te rumunjskog patrijarha Justiniana iz godine 1970. ili ruskog metropolita Sergeja iz 1935. godine, onda Ruske sinode iz 1969. godine koja preporuča svojim pravoslavnim svećenicima, ako bi katolici zamolili sakramente pomirenja, euharistije ili bolesničkog pomazanja, da ih ne odbiju, što jasno znači priznanje temeljnog sakramenta krštenja kod katolika. No, sve to grčkom teologu i pravniku ništa nije značilo. Ništa mu nije značilo ni stav carigradskog patrijarha Atenagore I., koji je s papom Pavlom VI. izmijenio nekoliko važnih pisama. On u svome pismu, koje je odobrila njegova Sinoda 1967. godine, izričito priznaje sukcesiju i biskupstvo Katoličke crkve kao no-

mentenpastoral in orthodox-katholisch gemischten Gemeinden, Regensburg, 1979., 44-45.

²⁸ Vjeroispovijest nosi grčki naziv: *Suntomos ómologias*, a u latinskoj terminologiji je poznata kao: *Confessio Dosithei*. Iako je pod silnim skolastičkim utjecajem (transupstancijaciju obrazlaže u katoličkom duhu, također brani krštavanje male djece) vjeroispovijest je, zajedno s Mogilovom, bila temelj pravoslavne sakramentologije za buduća vremena. Usp. Robert HOTZ, *Sakramente – im Wechselspiel zwischen Ost und West*, 141-144.

sitelja Duha Svetoga. To direktno znači i priznaje katoličkoga krštenja, inače patrijarh ne bi mogao priznati sakrament katoličkoga episkopata. Još jasniji i konkretniji bio je carigradski patrijarh Dimitrios koji je za veliku proslavu carigradskog patrona sv. Andrije, a neposredno u tijeku pripreme osnivanja zajedničke Mješovite teološke komisije, jasno rekao da su nam sakramenti Crkve zajednička baština Isusa Krista. Stoga u istom misteriju Crkve i Tijela Kristova imamo veoma blisku dogmatsku nauku o sakramentima, posebno o krštenju, euharistiji i svećeništvu.

U grčkoj teologiji ipak dominira mišljenje atenskoga metropolita Hieronoma, iako ono ni u Grčkoj, pa čak ni na samom Athosu, nije potpuno respektirano. Zanimljivo je da se u Grčkoj mogu naći slučajevi gdje se pripadnicima Ruske pravoslavne crkve uskraćivalo pričest a neke se i ponovo krštavalo.

Na kraju ovog pregleda treba naglasiti stav grčkoga metropolita Damaskinosa Papandreoua, koji vodi tajništvo pripreme Svepravoslavnoga koncila, da je većina pravoslavnih Crkava bliža rumunjskom, negoli grčkom stavu.²⁹

5. Stav Srpske pravoslavne crkve prema sakramentima Katoličke crkve

Mislim da je suvišno objašnjavati zašto je ovo pitanje posebno važno za naše prostore. Njega valja malo dublje istraživati. Ovo pitanje dobilo je svoju konkretnu fizionomiju od sredine 1969. godine. Naime tada je *Glas Koncila* donio intervju s novo rukopoloženim episkopom Srpske pravoslavne crkve dr. Danilom Krstićem, koji je bio vikarni episkop patrijarha Germana. Episkop Danilo je na pitanje valjanosti katoličkoga krštenja iznio već spomenutu praksu Pravoslavne crkve o dva načela: *kat akribiam ili kat oikonomiam*, po strogoj ili blagoj primjeni. Kada je rekao da se konvertitima katolicima uobičajeno dijeli samo potvrda, novinar se začudio na objašnjenje episkopa da je miropoznačenje znak pravoslavnog episkopata *koji je jedini garant jedinstva*. Onda je novinar pristupio problematici iz drugog kuta: ako se, dakle, pravoslavni vjernik nađe u nekoj smrtnoj opasnosti, a tu nema pravoslavnog svećenika, smije li se npr. ispovjediti i pričestiti kod katoličkoga svećenika. Na to je pitanje episkop Danilo odgovorio: za nas sakramenti postoje samo u Pravoslavnoj crkvi.³⁰

²⁹ Usp. Ernst-Christoph SUTTNER – Chrysostomos KONSTATINIDIS, *Fragen der Sakramentenpastoral in orthodox-katholisch gemischten Gemeinden*, 46-54. U zajedničkoj izjavi pape Benedikta XVI. i atenskog metropolita Christodoulosa od 14. prosinca 2006. godine nema riječi o sakramentalnom priznanju.

³⁰ Usp. *Glas Koncila*, 9. XI. 1969., 6.

Njegov stav i odgovor uzburkao je kršćansku javnost našeg područja. Na ovakav stav uslijedila je oštra reakcija katoličkih i pravoslavnih teologa. Sam episkop Danilo kasnije ističe da je govorio u svoje »lično ime i potpuno privatno«. No, on je uvijek episkop Pravoslavne crkve, i to u službi vikarnog episkopa patrijarha Germana, pa onda i njegov privatni stav iznesen u javnosti ima svoju težinu. *Glas Koncila* je nakon toga uputio dva upita Srpskoj pravoslavnoj crkvi o uzajamnom priznavanju valjanosti sakramenata i mogućnosti primjene *Ekumenskog direktorija* na našem području.³¹ Iz Beograda nije bilo službenog odgovora, ali su se na to pitanje i intervju episkopa Danila oglasila dva uvažena profesora pravoslavnoga Bogoslovnog fakulteta. Profesor Dimitrije Dimitrijević ističe da će se pravoslavni teolog čuvati da daje izjave o tome kako su svete tajne Rimokatoličke crkve, npr. problematične ili čak nevaljane, ili kako svete tajne postoje samo u Pravoslavnoj crkvi. On to neće činiti i zato što zna da takve sumnje »uopšte ne proističu iz pravoslavnog učenja, već je to stav jedne konzervativne školske struje kod nas.« Na jednom drugom mjestu on piše da je međusobno priznavanje sakramenata između Srpske pravoslavne i Rimokatoličke crkve činjenično stanje.³² Drugi profesor, Blagota Gardašević podnosi izvještaj Svetom arhijerejskom Sinodu Srpske pravoslavne crkve o stavu Bogoslovnoga fakulteta o tom pitanju. Sinoda nije objelodanila ovaj stav, nego je on predstavljen na simpoziju u Regensburgu 1970. godine. U ime Fakulteta se zauzima potpuno drukčiji stav od onog Krstićeva. U izvješću doslovno stoji: »Danas su katolici smatrani hereticima samo od jedne ekstremne skupine u okviru Pravoslavne crkve (...) Srpska pravoslavna crkva ima ovo uvjerenje: kršćani rimokatolici jesu ne samo valjano kršteni nego i valjano potvrđeni, jer se ti sakramenti ne ponavljaju prilikom primanja u pravoslavlje.«³³

Mišljenje episkopa Danila Krstića o sakramentima Katoličke crkve ima svoje korijene u stavovima poznatih srpskih teologa Justina Popovića i episkopa Nikolaja Velimirovića³⁴, s kojima je u snažnom duhovnom »atoškom« srodstvu, s već predstavljenim grčkim stavovima, metropolita Hyeronomosa

³¹ Usp. PAPINSKO VIJEĆE ZA PROMICANJE JEDINSTVA KRŠĆANA, *Direktorij za primjenu načela i normi o ekumenizmu*, Zagreb, 1994.

³² Usp. Dimitrije DIMITRIJEVIĆ, Die Heilsbedeutung von Taufe und Firmung nach orthodoxem Verständnis, u: *Una sancta*, 25 (1970.) 4, 356.

³³ Usp. Ratko PERIĆ, *Ekumenske nade i tjeskobe*, Mostar, 1993., 47-50. Pozitivno se izrazio i pravoslavni paroh o. Jovan Nikolić.

³⁴ Nikolaj je rođen kod Valjeva 1880. godine, a umro u emigraciji 1956. godine. Kratki životopis episkopa Nikolaja donosi: Benedikt JERONIMOV, Pravoslavna crkva i ekumenizam, u: *Obnovljeni život*, 50 (1995.) 1, 109-111. Justin je rođen 1894. u Vranju, a umro je 1979. u manastiru Čelije kod Valjeva. Njegov životopis i bibliografiju vidi u: *Bogoslovlje*, 24 (1980.) 1-2, 149-157.

Kotsonisa. Ta linija postala je karakteristika monaha s Atosa, koje je danas postalo duhovno središte eklezijalnoga i sakramentalnoga ekstremizma.³⁵

Blagota Gardašević tvrdi, da su danas katolici smatrani hereticima samo od jedne ekstremne skupine u okviru Pravoslavne crkve koja ima svoj ogranak i u Srpskoj pravoslavnoj crkvi.

II. COMMUNICATIO IN SACRIS

1. Pitanje *intercommunio* ili *communicatio in sacris*

Communio je temelj i pretpostavka *communicatio*. Ovdje se ne radi samo o teološko-sakramentalnoj ili pravnoj komunikaciji prema inovjercima, hereticima ili šizmaticima, nego o međuvjerskom općenju, molitvenoj komunikaciji u zajedničkom bogoštovlju ili bogoslužjenju, dakle o onom najvažnijem općenju u sakramentalnim slavljinama. Iz katoličke perspektive ovdje razlikujemo zajedništvo u duhovnim stvarima, tj. u običnim molitvama, sakralnim mjestima ili predmetima, što nazivamo *communicatio in spiritualibus*³⁶ od *communicatio in sacris*, tj. od zajedništva u svetim radnjama bogoštovlja, tj. u liturgijskim činima i svetim sakramentima. U neku ruku *communicatio in sacris* je najviši stupanj pojma *communicatio in spiritualibus*.³⁷

Važno je istaknuti da je zajedništvo u sakramentalnome životu Crkve samo izuzetak u posebnim okolnostima, jer nedostaje puno jedinstvo Crkve. Pogledajmo pobliže shvaćanje iz katoličke, pravoslavne i zajedničke perspektive.

1.1. *Communicatio in sacris iz katoličke perspektive*

Pristup pitanju je vrlo senzibilan jer ima svoje teološke, pastoralne, pravne i ekumenske konotacije. Na hrvatskom govornom području problematika

³⁵ Justin ne priznaje sakramente Katoličke crkve. To obrazlaže apostolskim kanonima 45, 46, 64. Usp. *Pravoslavna crkva i ekumenizam*, Manastir Hilandar, 21995., 126-127. Recenziju spomenute knjige vidi u: Niko IKIĆ, Ekumenizam pravoslavnog teologa Justina Popovića, u: *Vrhbosnensia*, 5 (2001.) 2, 343-349. Izvancima iz njegovih djela trivalo se srpske vojnike u Domovinskom ratu u Hrvatskoj prema svemu što nije pravoslavno. Usp. Živko KUSTIĆ, Srpske duhovne mine, u: *Glas Koncila*, 18. VI. 1995., 3. To je prenio i časopis: *Glaube in der zweiten Welt*, 23 (1995.) 10, 26. O svetim tajnama iz dogmatskog kuta vidi u: Justin POPOVIĆ: *Dogmatika Pravoslavne crkve*, III, Valjevo, 2004., 561-576.

³⁶ Usp. SEKRETARIJAT ZA JEDINSTVO KRŠĆANA, *Ekumenski direktorij – smjernice za sprovođenje koncilskih zaključaka o ekumenizmu*, I, Zagreb, 1967., br. 25-31, 52. Rabio se i naziv *communicatio in sacris extrasacramentalis*. Usp. OE, br. 28., bilješka 34.

³⁷ Zajedničke molitve za jedinstvo kršćana potpadaju pod pojam *communicatio in spiritualibus*.

počinje već s prijevodom latinskog pojma. U prevedenim dokumentima Koncila pojavljuje se izraz »zajedništvovanje« a ponegdje i »zajedničenje« (usp. UR 8).

U najraširenijem značenju pod tom riječi se misli na sudjelovanje u sakramentima i na sudjelovanje u svetim stvarima izvan sakramenata. U specifičnom značenju riječi postoji nekoliko nijansa u razumijevanju pojma, koji ima svoj pozitivni i negativni vid. Pod pozitivnim vidom se razumije općenje (sudjelovanje, općenje u svetom) katolika u nekatoličkom svetom bogoslužjenju, a pod negativnim vidom općenje u svetom nekatolika u katoličkim bogoslužjima. Pojam također uključuje distinkciju aktivne i pasivne asistencije. Pod aktivnom asistencijom podrazumijeva se sudjelovanje zaređenih službenika, a pod pasivnom asistencijom misli se na sudjelovanje običnoga puka. Nadalje postoji formalno pozitivno razumijevanje *communicatio in sacris*. Ono cilja na svjesno sudjelovanje u nekatoličkom bogoslužju s uvjerenjem i nutarnjim prihvaćanjem da je ono jedino ispravno. Ono je uvijek zabranjeno. Formalno negativno razumijevanje *communicatio in sacris* podrazumijeva sudjelovanje nekatolika u katoličkom bogoslužju bilo u aktivnom ili u pasivnom smislu, npr. u sklapanju miješanih brakova, a ono nije uvijek zabranjeno. Postoji i pozitivno materijalno razumijevanje pojma. Ono cilja na sudjelovanje u nekatoličkom bogoslužju uz dužno poštovanje koje ne znači nutarnje prihvaćanje. Takvo sudjelovanje je u odobrenim okolnostima moguće. Također postoji i materijalno negativno razumijevanje. Ono cilja na čistu pasivnu nazočnost, što se uz razloge prihvaća. Na kraju *communicatio in sacris* uključuje u svojem razumijevanju i zajednička tzv. privatna slavlja.³⁸ Ove suhoparne ali nijansirane primarno pravne pojmove treba malo pobliže objasniti.

Katolička crkva prilazi tom pojmu prvo iz kuta zabrane općenja u svetome drugih vjeroispovijesti. Takvo općenje u svetome bi moglo povređivati jedinstvo Crkve, jedinstvo sakramentalnoga znaka, moglo bi formalno uključivati prijanjanje uz zablude, moglo bi značiti pogibelj zastranjivanja ili otpada u vjeri, biti sablazan ili biti poziv na indiferentizam. Iz toga kuta i u sklopu tih opasnosti *communicatio in sacris* se zabranjuje (usp. OE 26). Sakramentalno sudjelovanje u kultu jedne zajednice moglo bi značiti priznavanje te konfesije i njezina nauka, ili bi moglo značiti totalno vjersko ravnodušje, da takvome nije važan kult ni jedne vjeroispovijesti, ni vlastite, ni tuđe zajednice, ili da su mu svi isto važni. Zbog svih tih opasnosti Koncil načelno zabranjuje općenje u svetome, ali se ne zaustavlja na tome. Takvo strogo shvaćanje i izlaganje još je u

³⁸ Usp. Heribert SCHAUF, *Communicatio in sacris*, u: *Lexikon für Theologie und Kirche*, III, Freiburg, 1986., 24-26. Također vidi: Tomo VUKŠIĆ, *Mi i oni, siguran identitet pretpostavka susretanja*, Sarajevo, 2000., 317.

Katoličkoj crkvi na snazi od 1729. godine kada je Kongregacija za širenje vjere (*De propaganda fidei*) zabranila zajedništvovanje u sakramentima s nekatolicima.

Koncil ističe da se mora uzimati u obzir pastoralna praksa i različite okolnosti u kojima se mogu naći pripadnici pravoslavlja i katolicizma. Ta egzistencijalna praksa ne mora ugrožavati jedinstvo, niti biti dogmatska pogibelj i neizbježna opasnost, niti sablazan, niti otpad od vjere. U njima mogu egzistencijalno prevladati potreba spasenja i dobro duša u duhu načela: *salus animarum suprema lex Ecclesiae*.³⁹ Budući da je spasenje ljudi vrhovni zakon, u takvim okolnostima Katolička crkva primjenjuje blaži način pristupanja općenju u svetome pružajući svima sredstvo spasenja i svjedočanstvo ljubavi, ako to slobodno zatraže u određenim okolnostima. U tim okolnostima Katolička crkva primjenjuje *communicatio in sacris* kako u sakramentalnim slavljinama tako i u drugim svetim, ne sakramentalnim činima i svetinjama. Radi promicanja jedinstva i ponude spasenja Katolička crkva omogućuje pravoslavnoj braći u dobroj vjeri, te uz suglasnost obaju hijerarhija, primanje i slavljenje katoličkih sakramenata pomirenja, euharistije i bolesničkog pomazanja, ako ih zatraže slobodno, kako bi se izbjegla opasnost ili laki prigovor prozelitizma, te ako su pravo raspoloženi, to jest ako znaju što traže. To isto se dopušta i katolicima u pravoslavnoj sredini ako je fizički ili moralni pristup katoličkom službeniku nemoguć (usp. OE 27, 28, 29). Ovakav blaži stav Katoličke crkve omogućuje općenje u svetome u specifičnim i ograničenim okolnostima.

Koncil ne samo da omogućuje općenje u svetome pod određenim okolnostima, nego ovo općenje čak i preporučuje. S Pravoslavnom crkvom nas veže prava vjera, valjanost svih sakramenata, a posebice važno za našu temu, sakramenti krštenja, euharistije i svećeništva, kojima su pravoslavni s katolicima povezani najtješnjom vezom, uz neizbježno izbjegavanje indiferentizma i svake sablazni, te uz druge odobrene okolnosti, *communicatio in sacris* se preporuča a ne samo da je teoretski moguć (usp. UR 15). Katolicima se otvoreno preporučuje da češće idu k bogatstvima istočnih otaca poštujući njihovu prebogat duhovnu baštinu.

Koncil upozorava da je s jedne strane poželjno zajedno moliti za jedinstvo Crkve, ali *communicatio in sacris* se ne smije smatrati *eo ipso* sredstvom jedinstva. Dva načela poglavito ravnaju ovim zajedništvom: naznačivanje jedinstva i učvršćenje u sredstvima milosti. Zajedništvo u svetome je najveći izraz jedinstva, kruna jedinstva. Budući da tog jedinstva još nema u savršenoj mjeri, tada ni *communicatio in sacris* nije uvijek opravdan. Bez opravdanja

³⁹ Usp. ZKP, 1917., kan. 1752.

bi vodio prema sablazni i indiferentizmu. Zato ga se ograničava na posebne okolnosti. Ali traženje milosti ga nekada preporučuje, što se također ne smije previdjeti. Svime time ravna mjesni biskup (usp. UR 8). Dakle *communicatio in sacris* u sadašnjim okolnostima nije sredstvo jedinstva, niti je u potpunosti kruna jedinstva, ali ga se u posebnim okolnostima može shvatiti kao sadašnje osnaženje i kao predokus budućega potpunog zajedništva u Kristu.

Dakle, Koncil je o *communicatio in sacris* u *Dekretu o ekumenizmu* govorio više načelno, a u *Dekretu o istočnim Crkvama* više praktično. Pokušalo se naći neku srednju liniju između onih koji su bili striktno protiv bilo kakva popuštanja prema nekatolicima, koji su argumentirali da nekatolici tada neće više imati želje i razloga pristupati Katoličkoj crkvi, i onih koji su smatrali da istočni nekatolici uopće nisu izvan Crkve te da s njima već imamo sakramentalno jedinstvo. Bilo je i onih koji su se pribojavali krivih interpretacija s pravoslavne strane s obzirom na mogući prigovor prozelitizma.⁴⁰

U takvom teološkom razumijevanju dogmatske nauke o *communicatio in sacris* Zakonik Katoličke crkve polazi od stava da katolički službenici dopušteno dijele sakramente samo katolicima, koji ih isto tako prvotno primaju samo od katoličkih službenika. Prevažno je napomenuti da se odmah nabrajaju slučajeve kada je ipak dopušteno podijeliti katoličke sakramente nekatolicima. Iako je rastavljenim kršćanima otvorena samo ograničena mogućnost primanja i podjeljivanja katoličkih sakramenata, treba naglasiti da važeći Zakonik predviđa i rigorozne kazne za one koji bi prekršili dane mogućnosti. Također treba istaknuti da je katoličkim svećenicima zabranjeno slavljenje euharistije s nekatoličkim službenicima, koji nemaju punog zajedništva s Katoličkom crkvom.⁴¹

Nadahnut istim duhom *Dekreta za ekumenizam* i *Dekreta o istočnim Crkvama* Tajništvo za jedinstvo kršćana izdalo je 1967. godine *Ekumenski direktorij*, koji treba pomoći oko konkretne provedbe koncilskih smjernica. Našoj temi je posvećeno posebno poglavlje, čije je najvažnije upute obradio Ratko Perić.⁴² U *Ekumenskom direktoriju* također se ističe da je u onom već predstavljenom okviru i postavljenim uvjetima općenje u svetome ne samo moguće nego i razborito, uz poseban oprez i obavezan dogovor s pravoslavnim hijerarhima (br. 42) i poštujući reciprocitet (br. 43). Ako npr. katolik koristi mogućnost primanja pravoslavnih sakramenata onda je dužan, ako može, držati se odredaba te

⁴⁰ Usp. Ratko PERIĆ – Michal LACKO, *Dekret o ekumenizmu – Dekret o istočnim katoličkim Crkvama*, Zagreb, 1987., 346-350.

⁴¹ Usp. ZKP, 1917., kan. 844, 1365 i 908. Taj Zakonik je bio puno krući i rigorozniji u duhu teologije svoga vremena. Također usp. kan. 1258, 765, 795.

⁴² Usp. Ratko PERIĆ – Michal LACKO, *Dekret o ekumenizmu*, 354-355.

Pravoslavne crkve, npr. održavati euharistijski post prije pričesti, kako ne bi pobudio sumnju ili nepovjerenje.⁴³

1.2. *Communicatio in sacris iz pravoslavne perspektive*

Polazište razmišljanja iz pravoslavne perspektive je i u ovom pitanju bitno povezano s činjenicom da već dugo nisu imali zajedničkog svepravoslavnog sabora, jer bi samo u tom slučaju moglo biti govora o novim važećim zajedničkim odrednicama kako o ekumenizmu tako i o *communicatio in sacris* za sve pravoslavne Crkve.

Jedinstvo u vjeri prethodi općenju u svetim tajnama. To je temeljni stav pravoslavnih teologa. Dok nema jedinstva u vjeri nema ni npr. pričješćivanja u drugoj Crkvi. Zato u pravoslavlju itekako i danas živi uvjerenje da se sa »šizmaticima« uobičajeno prekida euharistijsko zajedništvo. Razlog nesporazuma ne mora biti čisto dogmatskoga karaktera, ali dok se spor ne riješi, uobičajeno je, da nema euharistijskoga zajedništva. To je slučaj s Ruskom pravoslavnom crkvom u iseljeništvu. Zato se čini da prijedlog rješenja ograničenog općenja u svetome s katoličke strane, pravoslavne kao da nije interesirao. To se tiče posebice zajedničkog slavlja euharistije za koje se kategorično tvrdi da je moguće samo kod punog jedinstva Crkve.⁴⁴ Euharistiju se ne gleda kao sredstvo na putu do jedinstva, nego kao plod i krunu dostignutog jedinstva.

Nekada se u pravoslavlju zabranjivalo i privatno zajedničko moljenje s pripadnicima drugih vjeroispovijesti, pa i zajedničke javne, makar i ne sakramentalne molitve, bile su strogo zabranjene. Danas su one ipak moguće. Blaža primjena načela je sve očitija. Otvaranje je počelo susretom i javnom molitvom pape Pavla VI. i patrijarha Atenagore I., kojeg su zbog toga neki atoški monasi prestali spominjati u euharistijskom kanonu, tj. tretirali ga kao otpadnika od pravoslavlja, jer su smatrali da je prekršio staro načelo.

Ako i kada pravoslavni govore o pitanju interkomunije, onda mu pristupaju manje-više jednostrano. Ovdje to znači najčešće u relaciji onih nepravoslavnih vjernika koji bi željeli primati sakramente u Pravoslavnoj crkvi, ali ne i obratno, kao da ne postoji želja i potreba nekih pravoslavnih primati sakramente u Katoličkoj crkvi. U obrazloženju neaktualnosti pitanja interkomunije u pravoslavlju Konstatinidis objašnjava da pravoslavna sakramentalna teologija nije razradila neka temeljna pitanja koja bi omogućila priznavanje

⁴³ Usp. SEKRETARIJAT ZA JEDINSTVO KRŠĆANA, *Ekumenski direktorij*, I, br. 40, 43-45.

⁴⁴ Usp. Chrysostomos KONSTATINIDIS, *Interkommunion aus der Sicht der Orthodoxie*, u: Ernst Christoph SUTTNER (ur), *Eucharistie – Zeichen der Einheit*, Regensburg, 1970., 95.

sakramenata Katoličke crkve. Davno zauzeti eklesiološki stavovi o herezama ne dopuštaju diskusiju o interkomuniji. Od raskola iz jedanaestog stoljeća, a pogotovu poslije osvajanja Konstatinopola 1204. godine⁴⁵, u grčkom pravoslavlju bilo je premalo slučajeva koji bi sada bili pozitivna odskočna daska za teologiju interkomunije. Dosad je premalo bilo zdrave teološke refleksije na pravoslavnom području o mogućnostima interkomunije.⁴⁶ U teološkim refleksijama pravoslavlja polazi se primarno protiv interkomunije i premalo se traga za njezinim dogmatskim i svetopisamskim argumentima u prevladavaju eklesioloških, crkvenopravnih i moralnih prepreka.⁴⁷

Zato imamo samo neke jasne stavove pojedinih nacionalnih Crkava. Ruska pravoslavna crkva je na Sinodi 16. prosinca 1969. godine preporučila svojim svećenicima da ne odbiju podijeliti sakramente ako ih zatraže katolici i starovjerci.⁴⁸ Ovaj korak je moguć samo ako dvije Crkve imaju jednako dogmatsko učenje o sakramentima. Ovo je svojevrsno priznavanje sakramenata.

To dokazuje u većoj mjeri i dokument Ruske pravoslavne crkve od 14. kolovoza 2000. godine s jubilarne Sinode u Moskvi. Dokument odražava pravu i beskompromisnu borbu ruskih »proekumenista« i »antiekumenista«. U prvom dijelu prevladavaju stavovi antiekumenista, kako na eklezijalno-sakramentalnom tako i na pravno-moralnom području. U 12. točki drugoga dijela pod naslovom *Traganje za punim jedinstvom* spominje se i pitanje interkomunije. Tamo se naglašava da je jedinstvo Crkve prije svega jedinstvo u sakramentima. Pravo zajedništvo u sakramentima je dublje od interkomunije. Jedinstvo Crkve može biti ostvareno samo u identičnom milosnom iskustvu i životu, u vjeri Crkve, u punini sakramentalnoga života u Duhu Svetomu, stoji u dokumentu iz 2000. godine.⁴⁹

⁴⁵ Goran Radenković naziva okupaciju Konstantinopola i uspostavu rimskog patrijarhata »teološkom agresijom«. Usp. Goran RADENKOVIĆ, *Dogmatska razlika*, u: *Pravoslavlje*, 1. V. 2000., 3.

⁴⁶ Usp. Chrysostomos KONSTATINIDIS, *Interkommunion aus der Sicht der Orthodoxie*, 88-91. Treba ovdje napomenuti da je simpozij u Regensburgu bio 1970. godine. Također valja istaknuti da je Carigradska patrijaršija još 1878. godine donijela odluku o podjeli sakramenata Armencima tamo gdje nema njihovih crkava i svećenika. Usp. Ratko PERIĆ – Michal LACKO, *Dekret o ekumenizmu*, 356.

⁴⁷ Usp. Chrysostomos KONSTATINIDIS, *Interkommunion aus der Sicht der Orthodoxie*, 94-95.

⁴⁸ Usp. Ernst Christoph SUTTNER – Chrysostomos KONSTATINIDIS, *Fragen der Sakramentenpastoral in orthodox-katholisch gemischten Gemeinden*, 50.

⁴⁹ Usp. SINODA RUSKE PRAVOSLAVNE CRKVE, *Temeljna načela o odnosima Ruske pravoslavne crkve prema kršćanskim konfesijama*, u: Niko IKIĆ, *Ekumenske studije i dokumenti*, 151. Također vidi: G2W 29 (2001.) 1, 14-18.

Jasan je negativan stav Sinode Grčke pravoslavne crkve koja je s velikim čuđenjem reagirala 25. veljače 1970. godine na rusko odobrenje i prihvaćanje interkomunije s katolicima.⁵⁰

Pravoslavni stav o interkomuniji nije iskristaliziran i ujednačen. Većina pravoslavnih teologa ne prihvaća interkomuniju kao načelo, nego kao izuzetak.⁵¹

1.3. Communicatio in sacris iz zajedničke perspektive

Zajedničku perspektivu izražava već citirani zajednički dokument: *Vjera, sakramenti, jedinstvo Crkve*. Prvi uvjet za *communicatio in sacris* jest zajedničko nicejsko-carigradsko *Vjeronanje* koje izražava pravu vjere Crkve kao temelj zajedništva u svetim radnjama. Osim zajedničke vjere traži se valjano zaređeno svećenstvo i pravi sakramenti, posebno krštenje i euharistija, kao uvjeti zajedništvu u svetim obredima. Istovjetnost vjere ne ugrožava različite formulacije sve dok druga Crkva u njima može otkriti jedinstvenu i autentičnu vjeru apostola. Takvo zajedništvo u vjeri i zajedništvo u sakramentima uz legitimne različitosti nisu dvije nespojive stvarnosti, nego samo dva vida jedinstvene stvarnosti, koju u vjernicima daje rasti Duh Sveti.⁵²

III. ODNOS SAKRAMENATA I SAKRAMENTALA – SVETIH TAJNA I SVEŠTENORADNJI

Svete sakramentalne tajne u pravoslavnoj teologiji treba razlikovati od *sveštenoradnji* skoro u jednakoj mjeri kao u katoličkoj teologiji sakrament od sakramentalna, koje ustanovljuje Crkva i ne djeluju *ex opere operato*, nego po zagovoru Crkve označuju duhovni učinak.⁵³

U kontekstu odnosa sakramenata i sakramentalna valja napomenuti da Istok nije imao ni skolastike, ni Tridenta na kojem su ova pitanja na Zapadu dobila svoje konačne odgovore. Trident definira da je Krist ustanovio sedam

⁵⁰ Aleksandrijski patrijarh Nikola VI. osudio je stav Ruske sinode 12. ožujka 1970. Ne treba posebno isticati da su to uradili i grčki monasi na Atosu kao i Ruska pravoslavna crkva u iseljeništvu. O tomu vidi kod: Ratko PERIĆ – Michal LACKO, *Dekret o ekumenizmu*, 357.

⁵¹ Pregled vidi u: Ernst Christoph SUTTNER – Chrysostomos KONSTATINIDIS, *Fragen der Sakramentenpastoral in orthodox-katholisch gemischten Gemeinden*, 59-63.

⁵² Usp. MJEŠOVITA MEDUNARODNA KOMISIJA, *Vjera, sakramenti i jedinstvo Crkve*, u: Niko IKIĆ, *Ekumenske studije i dokumenti*, 200-203., posebno vidi: br. 21. 23. 25. i 36.

⁵³ Napominjimo da stare orijentalne pravoslavne Crkve priznaju sakramente i Katoličke i Pravoslavne crkve, na to izlazi iz okvira ove teme.

sakramenata *ni manje ni više*.⁵⁴ Time je u katoličkoj teologiji jasno povučena razdjelnica između sakramenata i sakramentala. Za ovo razdvajanje zapadna teologija sakramenata trebala je dvanaestak stoljeća za teološko utemeljenje i šesnaest stoljeća za koncilsko konačno određenje broja sakramenata, to jest za povlačenje crte razgraničenja između sakramenata i sakramentala.

U pravoslavnoj teologiji Teodor Studita je krajem osmog i početkom devetog stoljeća udario duboke temelje jedinstvene percepcije sakramenata i sakramentala. On se oslanjao na mišljenje Dionizija Areopagite, Pavlova učenika i biskupa Atene, koji je pored krštenja, miropomazanja, euharistije, ređenja, među sakramente izričito ubraja i posvećenje ulja (*miro*), posvećenje monaha i molitvu za umrle (sprovod).⁵⁵

Strogo razgraničenje između tajna (*mysteria*) i drugih svetih radnji, koje se nazivaju *činovi*, *činodejstva*, *sveštenoradnje*, *tajnodejstva*, na pravoslavnom Istoku nije dovršeno, te nema krute podjele jer se život gleda kao cjelina, pa onda i milosno djelovanje kao jedna velika tajna, čiji se razni darovi izražavaju u svetim tajnama i *činodejstvima*.

Sakramentali i sakramenti u katoličkom poimanju usko su vezani. Krist je ustanovio sakramente nalogom ili primjerom, to jest direktno ili indirektno, a Crkva ustanovljuje sakramentale ili blagoslovine, koje su u neku ruku nastavak sakramenata. Oni ne darivaju posvećujuću milost. Djeluju *ex opere operantis*, to jest iz posvetiteljskog djelovanja Crkve, a ne *ex opere operato*. Sakramentali imaju svoje molitvene formule i vanjske znakove, koji naznačuju vjeru Crkve i zajedništvo s Crkvom, zato su i blagoslov Crkve. Crkva snagom svoga poslanja u molitvi predaje Bogu stvari i osobe i zaziva na njih, ili preko njih Božju milost po izljevu Duha Svetoga na ljude koji žele biti dionici Božjega blagoslova. Nisu nužni za spasenje. Dok sakramente ne može nitko sam sebi podijeliti, dotle svatko može sam sebe blagosloviti (npr. mazanje vodicom). Na tri su načina sakramentali pridruženi sakramentima: pripremajući način (npr. konsekracija crkve, oltara, kaleža, krsne vode – tako su oni predvorje sakramenata), prateći način (npr. posvećeni tamjan kod obreda) i dovršavajući način (npr. blagoslovljena voda podsjeća na krštenje) (usp. SC 60-61). Iz katoličke perspektive blagoslovine, koje se obično podjeljuju katolicima, moguće je

⁵⁴ Usp. TRIDENTSKI KONCIL, Dekret o sakramentima, u: Heinrich DENZINGER – Peter HÜNERMANN, *Zbirka sažetaka vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i čudoređu*, Đakovo, 2002., br. 1601.

⁵⁵ Usp. Ernest BENZ, *Duh i život istočne crkve*, Sarajevo, 1991., 33. Također vidi: Wilhelm NYSSSEN – Hans Joachim SCHULZ – Paul WIERTZ (ur), *Handbuch der Ostkirchenkunde*, II, Düsseldorf, 1989., 142. Istočnosirijska nestorijanska tradicija stavlja ređenje na prvo mjesto budući da svećenik podjeljuje ostale sakramente.

podijeliti i drugim kršćanima na njihov zahtjev, u skladu s naravi i predmetom blagoslova.⁵⁶

Ovako razrađena skolastička terminologija sve više prodire u teologiju sakramenata istočnih pravoslavnih Crkava. Ipak se mora jasno reći da kod pravoslavnih još uvijek nema od svih percipirane terminološke preciznosti. Pod pojmom *mysterie* (tajne) uvijek se razumiju sakramenti, ali pod pojmom »svete radnje« najčešće se razumiju sakramentali (*tajnodejstva*), ali se pojam upotrebljava i kao zajednički pojam za sakramente i sakramentale. U povlačenju granice između sakramenata i sakramentala ima pravoslavnih teologa koji to čine jasno i precizno poput skolastike. Razlikuju se tajnodejstva od tajna.⁵⁷ Jasnu crtu razgraničenja odlučno povlači dogmatičar Vojin Rakić. On kaže da se tajne razlikuju od obreda. Tajne su božanskog porijekla, a obredi mogu biti od Krista ali ih je većina od Crkve. Kad tvrdi da je sedam svetih tajni te da se njihov broj ne može ni smanjivati, ni povećavati, onda jasno govori, da su ostali obredi Crkve sakramentali, rečeno zapadnom formulacijom.⁵⁸ Na drugoj strani ima teologa koji sakramentalima pripisuju veću važnost za otajstvo Crkve, svakako ne istu važnost kao i sakramentima. Bulgakov misli da Crkva zajedno sa sedam svetih tajna poznaje mnoge crkvene akte i obrede, koje dobivaju snagu sakramentalnom radnjom, pa se u izvjesnom smislu može reći, da svi takvi čini imaju svoj izvor u božanskom životu.⁵⁹

Na liniji Bulgakova je i Popović. Za njega su sve tajne u Crkvi svete, kako male tako i velike, nema im broja, ali na prvom mjestu su krštenje, miropoznanje, euharistija, pokajanje, sveštenstvo, brak i jeleosvećenje.⁶⁰ Dakle on ne povlači jasnu razdjelnicu, ali indikativno ih razlikuje kao male i velike te one na prvom mjestu.

Indikativno je da pravoslavna sakramentologija upotrebljava riječ »obred« kako za sakramente tako i sakramentale. Sukladno tomu ih se najčešće zajedno objavljuje u jednom zborniku (euhologiju), za razliku od katoličkog striktnog razdvajanja poslije Drugoga vatikanskog koncila.⁶¹

⁵⁶ Usp. PAPINSKO VIJEĆE ZA PROMICANJE JEDINSTVA KRŠĆANA, *Direktorij za primjenu načela i normi o ekumenizmu*, 121.

⁵⁷ Usp. Nikolai AFANAS'EV, *Tajnstva i tajnodejstvija*, u: *Pravoslavna misl'. Trudy Pravoslavna Bogoslovska Instituta*, 8 (1951.) 27.

⁵⁸ Usp. Vojin S. RAKIĆ, *Pravoslavna dogmatika*, III, 121-122.

⁵⁹ Citirano prema: Robert HOTZ, *Sakramente – im Wechselspiel zwischen Ost und West*, 280.

⁶⁰ Usp. Justin POPOVIĆ, *Pravoslavna dogmatika*, III, 561-563.

⁶¹ Tako je u Grčkoj pravoslavnoj crkvi, a Ruska pravoslavna crkva pozna praksu objavljivanja zajedno svih obreda, ali posebno za biskupe a posebno za svećenike (*Trebnik za svećenike a Činovnik za biskupe*). Zajedno objavljuje i Srpska pravoslavna crkva. Usp. *Trebnik*, II, Kragujevac, 1998.

IV. MEĐUSTRUJANJE I OBOGAĆIVANJE

Teološkog međustrujanja uvijek je bilo. Dovoljno je samo spomenuti veliki Augustinov utjecaj kako na zapadne tako i na istočne teologe. S druge strane neka bude spomenut Ivan Damašćanski, koji je izvršio veliki utjecaj na Petra Lombarda i ostale skolastičke teologe. Veliki poticaj za razvoj pravoslavne sakramentologije po uzoru na zapadnu skolastiku imala je *Vjeroispovijest cara Mihajla Paleologa*, koja je pročitana na Lyonskom saboru 1274. godine.⁶²

Uzajamni utjecaj može se dokazati i u slučaju kalvinističkog utjecaja na carigradskog patrijarha Kirila Lukarisa, koji je pod protestantskim utjecajem napisao u svome katekizmu da priznaje samo dva sakramenta. Nasuprot njegovu stavu, patrijarh Jeremije II. potvrđuje 1573. godine vjeru pravoslavlja u sedam svetih tajna, što je poslužilo u dobroj mjeri kao temelj Brest-Litovske unije iz 1596. godine. Sinoda je osudila Lukarisovo naučavanje 24. rujna 1638. godine.⁶³ Utjecaj skolastike snažno je došao do izražaja u vrijeme kijevskog metropolita Petra Mogile.

Ako to strujanje promatramo u novije vrijeme, onda je iz katoličke perspektive više nego očito da je Drugi vatikanski koncil ona prekretnica koja je omogućila u većoj mjeri približavanje pravoslavnoj teologiji povratkom na patrističke izvore. Iz pravoslavne perspektive jasno je da je, simbolički rečeno, otvoren prozor katolika ugledan i dostatno prihvaćen svojevrsnim vlastitim otvaranjem, tako da kroz njega ulaze u pravoslavlje katolička teološka dostignuća. Za pravoslavne je bio od velike važnosti poslani znak ispružene ruke i uvjerljivi osjećaj da katolici iskreno žele nešto od pravoslavnih naučiti i usvojiti, tako da se osjećala želja dvosmjerne relacije: ne samo protok misli sa Zapada na Istok, nego i s Istoka na Zapad. Na Zapadu je stvorena klima dubokog poštovanja i vrjednovanja istočne pravoslavne tradicije. To dokazuju mnoga mjesta u dokumentima Drugoga vatikanskog koncila koja su nadahnuta istočnom duhovnošću, istočnom teologijom a posebice sakramentologijom.

Ideja da se Crkva gleda i tretira kao opći sakrament spasenja došla je iz istočne ekleziologije i teologije sakramenata⁶⁴, kao i primjena pojma »sakrament« na stvarnosti izvan onih sedam sakramenata koje je formulirao Trident. Tako su npr. *opći sakrament spasenja* za otajstvo Crkve ili prasadakrament za otaj-

⁶² Usp. Ante MATELJAN, *Sakramenti u pravoslavnoj teologiji*, 13-14. Usp. Heinrich DENZINGER – Peter HÜNERMANN, *Zbirka sažetaka vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i ćudoređu*, br. 860.

⁶³ Usp. Robert HOTZ, *Sakramente – im Wechselspiel zwischen Ost und West*, 120-129.

⁶⁴ To ističe srpski teolog Dimitrije DIMITRIJEVIĆ, *Das Mysterium der Kirche*, u: *Hundert Jahre Christkatholisch-theologische Fakultät der Universität Bern. Beiheft zur Internationalen kirchlichen Zeitschrift*, Bern, 1974., 4, 75-78.

stvo Krista usvojeni i prihvaćeni po ugledu na istočnu sakramentologiju, u kojoj se pojam *mysterion* shvaća više kao cjelovitost otajstva spasenja.⁶⁵

Kada je liturgijska komisija 1968. godine razradila i usvojila prerađeni *Rimski euharistijski kanon* i dodala tri nova, onda se bez daljnjega moglo opaziti da su neki dijelovi *Drugog kanona* preuzeti iz tradicije istočne Crkve u oslonu na Hipolita Rimskog i njegovo djelo: *Apostolska tradicija*, koju je pravoslavno euharistijsko slavlje već duže vrijeme prakticiralo. Tu dolazimo do zanimljive činjenice da je zapadna rimska tradicija ušla u katoličku baštinu kroz pravoslavnu praksu. Ovdje treba posebno naglasiti recipiranu Hipolitovu epiklezu, koja je ušla u sva tri nova euharistijska kanona a nema je u prerađenom *Rimskom kanonu*. Veća i očitija recepcija epikleze time je dobila uvaženo liturgijsko mjesto i na Zapadu. Isto tako u *Četvrtom euharistijskom kanonu* moglo se osjetiti ugledanje na antiohijsku tradiciju sadržanu u *Apostolskim konstitucijama*, koju su pravoslavni recipirali iz sirijske liturgijske baštine u dvanaestom stoljeću. Veliki utjecaj Istoka posebno se očituje kroz nedjeljivu povezanost prefacije i euharistijskog kanona kao nedjeljive cjeline u toj euharistijskoj molitvi. Samo u četvrtom kanonu propisana je vlastita obvezna prefacija. Dok su ostali kanoni primarno kristološki, dotle četvrti ističe u najvećoj mjeri povijest spasenja, što je jedna od karakteristika istočnih liturgija.⁶⁶

Sakrament potvrde u postkoncilskom razdoblju također svjedoči na poseban način o istočnom utjecaju. Apostolska konstitucija Pavla VI. *Divinae consortium naturae* iz 1971. godine to zorno svjedoči, što sam papa navodi. On uvodi epiklezijalnu formulu potvrde koja ne ističe djelitelja, nego Duha Svetoga. Papa u obrazloženju nastoji povezati potvrdu s krštenjem od kojega se previše odvojila, ne samo u podjeljivanju, nego i teološkom razumijevanju.⁶⁷ Udaljavanju sakramenata krštenja i potvrde doprinijela je praksa i odredba da je biskup redovni djelitelj potvrde, ali on ne može nazočiti svakom krštenju u svojoj dijecezi. U istočnoj tradiciji ti su sakramenti intencionalno spojeni, ali nisu identični, iako ih Pravoslavna crkva dijeli u zajedničkoj ceremoniji. U istočnom teološkom ozračju više dolazi do izražaja njihova nutarnja povezanost. Zajedno s euharistijom čine jedinstvo sakramenata inicijacije, zbog čega ih pravoslavna tradicija podjeljuje bezuvjetno tim redom: krštenje, potvrda i euharistija, koja je vrhunac sjedinjenja s Kristom u njegovu Tijelu. Iako je papa dosta preuzeo iz istočne predaje i teologije u gledanju na ovaj sakrament, ipak

⁶⁵ Usp. Vojin S. RAKIĆ, *Pravoslavna dogmatika*, II, 121.

⁶⁶ Usp. Robert HOTZ, *Sakramente – im Wechselspiel zwischen Ost und West*, 291-292.

⁶⁷ Usp. PAVAO VI., *Divinae consortium naturae*, u: *Rimski pontifikal. Red potvrde*, Zagreb, 1972., br. 7-12.

je i dalje ostala teološki neopravdana praksa da se potvrda na Zapadu redovno dijeli tek poslije pričesti. Ako je euharistija vrhunac inicijacije, onda bi bilo teološki logično podjeljivati je poslije sakramenta potvrde.

Također je i put od posljednje pomasti do bolesničkog pomazanja inspiriran razumijevanjem ovog sakramenta u okviru istočne teologije i prakse. Latinska Crkva je od sakramenta koji se dodjeljuje bolesnima bila napravila sakrament umirućih.

Pozitivna razmjena u teološkim pogledima i pastoralnim iskustvima učinila je vidne pomake i osjetno približavanje osobito na eklezijalnom, a napose na sakramentalnom i ekumenskom području. Osnovno geslo Drugoga vaticanskog koncila sažeto u riječima »povratak k izvorima« ne znači samo ponovno preuzimanje starih dogmatsko-eklezijalnih pojmova, nego povratak starom eklezijalnom iskustvu sakramenata, a istovremeno znači i približavanje k istočnoj tradiciji, u kojoj je u većoj mjeri živjela praksa ranokršćanskog razdoblja.

Umjesto zaključka

Zajednički *Sitz im Leben* sakramenata na obje strane doista je očit. Isto smo tako mogli zorno osjetiti i neke razlike. Razlike ne treba brisati, nego uklapati u dublje teološko razumijevanje kao dio religioznog bogatstva. Razlike su mahom plod različitog teološkog mentaliteta, metodologije, psiholoških barijera, povijesnih nesuglasica, dugotrajnoga udaljavanja, različitih pristupa i teoloških modela itd. Na ekumenskom putu valja poći od pretpostavke da se različitosti nadopunjuju a ne suprotstavljaju. Trenutno stanje Hotz određuje kao *concordia discordans*.⁶⁸ Dakle, ima zajedničkoga, ali ima i različitoga, ima slaganja, ali ima i neslaganja. Važno je naglasiti da je slaganje u bitnome, a neslaganje u manje bitnome.

Kada katolički teolozi govore i pišu o razumijevanja pojma »sakrament« i kada to isto čine pravoslavni teolozi o pojmu *mysterion*, onda ta dva pojma nemaju apsolutno isto značenje. Pojam *mysterion* čini se širim i u njemu je naglašeniji njegov pneumatološki smisao, dok je katolički pojam po svojoj definiciji jasniji i u njemu je naglašeniji kristološki smisao.

Koncepcija, struktura, poimanje i vjerovanje istočne teologije u milosno djelovanje svetih tajna snažnije je prožeto epiklezijalnom dimenzijom. Milosni učinak jednako i nedjeljivo uključuje kristološki i pneumatološki element. Iako ih nominalno treba razlikovati, nipošto ih ne treba odvajati ili suprotstavljati.

⁶⁸ Usp. Robert HOTZ, *Sakramente – im Wechselspiel zwischen Ost und West*, 298.

Posebnu senzibilnost iziskuje područje *communicatio in sacris*. Poput Damoklova mača visi na tom području velika opasnost prigovora prozelitizma i još veća prozelitskoga djelovanja. Ako se dvije Crkve istinski smatraju i doživljavaju jednom Kristovom Crkvom, onda će se dostojno međusobno uvažavati i neće svjesno pribjegavati nikakvim prozelitskim metodama djelovanja. S druge strane, ne smije opravdana opasnost prozelitizma biti neopravdano sredstvo na putu prema jedinstvu.

Svi su sakramenti temeljna i bitna poveznica između dviju Crkava, a posebice krštenje i euharistija. Krštenjem ulazimo u jednu Crkvu Isusa Krista. Zato nam je istinski se truditi na obje strane da što prije dođe vrijeme potpunog međusobnog priznavanja sakramenata od svih teologa i zajedničkoga slavlja euharistijskog misterija nad misterijima.

Summary

THE SACRAMENTS IN GENERE, COMMUNICATIO IN SACRIS AND THE SACRAMENTALS IN CATHOLIC AND ORTHODOX DOCTRINE AND PRACTISE

Niko IKIĆ

Catholic Theological Faculty in Sarajevo
Josipa Stadlera 5, BIH – 71 000 Sarajevo
niko.ikic@bih.net.ba

The theology of the sacraments is the key problem of the ecumenical movement, and sacramental communion, especially in the Eucharistic, is the highest goal of that movement. This article deals with sacraments and sacramentals, as well as intercommunio or communicatio in sacris as a comparative dimension, specifically, of Catholic-Orthodox relations. The main goal of the article is to stress the substantial theological harmony in crucial things that exists between Catholic and Orthodox theological interpretation in the sacramental field (theologia concordia). This does not mean downplaying legitimate diversity (theologia discordia). On the ecumenical »via dolorosa« we can draw closer to each other only if we get to know each other better, and only in truth and love, not denying our own identity and at the same time respecting the theological identity of others. We hope that this article will make a small contribution and that it will offer support on the ecumenical path.

Key words: *sacraments in genere, sacramentals, communicatio in sacris – intercommunio, sacramental communion, sacramental acknowledgment.*