

SUVREMENO EVANĐEOSKO GLEDIŠTE RIMOKATOLIČANSTVA

Predgovor hrvatskom izdanju

Dokument A Contemporary Evangelical Perspective on Roman Catholicism (Suvremeno evanđeosko gledište rimokatoličanstva) usvojen je na Osmoj općoj skupštini World Evangelical Fellowshipa (danas Svjetska evanđeoska alijansa - WEA) održanoj u lipnju 1986. u Singapuru. Iako je od objavljivanja proteklo više od dvadeset godina, dokument i danas odražava suvremeno evanđeosko gledište rimokatoličanstva. Dijalog između Rimokatoličke crkve i pojedinih evanđeoskih denominacija i skupina crkava s više ili manje uspjeha napredovao je tijekom tih dvadeset godina, ali je nauk Rimokatoličke crkve i evanđeoskih crkava ostao isti kako je obrazložen u dokumentu, zbog čega je dokument i danas aktualan. Dokument daje smjernice i evanđeoskim kršćanima u Hrvatskoj okupljenima u Protestantskom evanđeoskom vijeću (Crkva Božja, Evanđeoska pentekostna crkva, Savez baptističkih crkava, Vijeće Kristovih crkava), koje je djelatan član WEA. Objavljujemo ovaj dokument uz pismenu dozvolu dr. Rolfa Hillea, predsjednika Teološke komisije Svjetske evanđeoske alijanse.

Urednik

UVOD

Ovaj je dokument sastavljen radi pojašnjavanja odnosa evanđeoskih kršćana prema rimokatoličkoj vjeri i praksi. Sastavljen je nakon što je na Sedmoj općoj skupštini Svjetskog evanđeoskog zajedništva (World Evangelical Fellowship Seventh General Assembly) u Hoddesdonu u Engleskoj, ožujka 1980, na dramatičan način izražena različitost stajališta o tome kako bi se evanđeoski kršćani trebali odnositi prema katolicima.

Glavni tajnik Waldron Scott je uz odobrenje izvršnog vijeća pozvao dva promatrača iz Rimokatoličke crkve na prisustvovanje skupu. Skupštini su nazočili i prenijeli pozdrave Ralph Martin, vođa u rimokatoličkom karizmatičkom pokretu

obnove, i monsinjor Basil Meeking iz Vatikanskog tajništva za promociju jedinstva kršćana (Vatican Secretarial for Promoting Christian Unity).

Došlo je do žestoke rasprave: glavni tajnik Scott se ispričao prisutnima i zaključeno da sudjelovanje predstavnika ili promatrača iz crkvenih, ekumenskih ili političkih tijela na budućim općim skupovima mora unaprijed odobriti većina cjelokupnog članstva Svjetskog evanđeoskog zajedništva (World Evangelical Fellowship - WEF).¹ Usprkos tome, Talijanska evanđeoska alijansa (Italian Evangelical Alliance) povukla je svoje članstvo, a Španjolska evanđeoska alijansa (Spanish Evangelical Alliance) svoje je sudjelovanje stavila u stanje privremene neaktivnosti.

Teološka komisija WEF-a organizirala je sedamnaestočlanu radnu grupu (Ecumenical Issues Task Force) sa zadatkom da sastavi očitovanje evanđeoskog stajališta prema rimokatoličanstvu koje bi mogli podržati svi koji sudjeluju u Svjetskom evanđeoskom zajedništvu. S tri člana predložena iz Italije i Španjolske radna grupa je bila spremna dati potrebnu pozornost njihovim žalbama.

Radna grupa je provela dvije godine pripremajući, šireći i kritizirajući seriju od tri skice za proučavanje. U listopadu 1985. članovi radne grupe proveli su tjedan dana u Madridu uređujući rečenicu po rečenicu na trećoj skici i dotjerujući mnogobrojne detalje. Ta je prepravljena skica zatim poslana svim članovima na proučavanje.

Dr. Paul Schrottenboer, koordinator radne grupe i glavni tajnik Reformiranog ekumenskog sinoda (Reformed Ecumenical Synod) u Grand Rapidsu u Michiganu zamijetio je da su situacije o kojima su izvijestili članovi iz Južne Europe i Latinske Amerike utjecale da dokument zauzme strože stavove od onih koje su zauzeli određeni evanđeoski kršćani uključeni u dijalog s predstavnicima Vatikana.

Bilo kako bilo, WEF dokument nije oblikovan za dijalog. Nastoji brižljivo iznijeti službeno učenje Katoličke crkve i istražiti njezina različita "lica" kako su ih vidjeli evanđeoski kršćani u različitim područjima, procjenjujući ih na osnovi evanđeoskih načela. Željeni rezultat bio je osnaživanje međusobnog povjerenja između evanđeoskih kršćana dok se susreću s ovim pitanjem u vrlo različitim kontekstima.

Delegati na Osmoj općoj skupštini WEF-a održanoj u lipnju 1986. u Singapuru raspravili su i nadmoćno odobrili dokument kako ga je predstavila radna grupa. Od 89 delegata jedan glas je bio negativan i jedan suzdržan. Glasovalo se za usvajanje dokumenta objavljenog na sljedećim stranicama te preporučivanje dokumenta članovima Svjetskog evanđeoskog zajedništva (WEF-a).

Članovi radne skupine su: Henri Blocher, Francuska; Pietro Bolognesi, Ita-

¹ Danas je to Svjetska evanđeoska alijansa (World Evangelical Alliance - WEA).

lija; Edward Czajko, Poljska; Samuel Escobar, Peru; Juan Gili, Španjolska; David Gitari, Kenija; Jose Grau, Španjolska; Peter Kuzmič, Hrvatska; Elio Milazzo, Italija; Emilio A. Nunez, Gvatemala; Pablo E. Perez, Meksiko; Mariano Ruboli, Italija; Paul G. Schrottenboer, SAD (koordinator); Juan Sole, Španjolska; Gordon Spykman, SAD; Sunand Sumithra, Indija; Terry Wickham, Španjolska.

PREDGOVOR

Mi kao Svjetsko evanđeosko zajedništvo (WEF) iskreno ispovijedamo svoje predanje evanđeoskoj vjeri. Zajedno stojimo na Riječi Božjoj utjelovljenoj u svjedočanstvu proroka i apostola. Snagu dobivamo iz evanđelja Isusa Krista, našeg Spasitelja i Gospodina. Potvrđujemo svoju duboku zahvalnost za povijesnu kršćansku vjeru iznova obrazloženu u baštini reformacije šesnaestog stoljeća. To je zajedničko tlo koje podržava naše zajedništvo. To su naše vjerodajnice. U tome je naš identitet i razlog našeg postojanja. Tako ujedinjeni zajednički tražimo obećano vodstvo Duha Svetoga u njegovanju našeg zajedništva i definiranju naše zajedničke misije u svijetu. U zajedničkoj vjeri i međusobnom povjerenju želimo ispuniti naš Bogom dani poziv da navještavamo evanđelje i služimo kao posrednici pomirenja u nesavršenom svijetu.

Nalazeći se u ovoj bogatoj tradiciji suočavamo se s ogromnim duhovnim izazovima našeg doba. Jedan od najvećih jest trajni i hitni zadatak pojašnjavanja našeg odnosa s rimokatoličkom vjerom i praksom. U zadnjih nekoliko stoljeća, a naročito u posljednjim desetljećima, očite su značajne promjene na mnogim poljima. Postoje velika previranja u rimokatoličkim krugovima, a slika je daleko od jasne. U svemu tome podržavamo svaki znak koji upućuje na obnovu prave apostolske vjere. Ipak, doživljavamo neprekidno obeshrabrenje kad god je evanđelje okaljano ili zasjenjeno. Ponekad se čini da se sve mijenja, a ponekad se ništa ne mijenja. Očito je da su središnja pitanja borbe šesnaestog stoljeća još uvijek vrlo živa između nasljednika Rima i reformacije.

Usred ovih suvremenih virova ponovno potvrđujemo temeljne istine puta spasenja kako su ih formulirali reformatori. Naše mjerilo vjere i života je *sola Scriptura*. Djelo pomirenja bilo je *solo Christo*. Usvojeni smo kao djeca Božja *sola gratia*. Naše opravdanje je *sola fide*. Naše bogoštovlje i služba je *solī Deo gloria*.

U razradi implikacija ovih zajedničkih uvjerenja moramo zajednički naučiti primjenjivati istinu u duhu ljubavi. Naše zajedništvo uključuje kršćane iz mnogih različitih etničkih, nacionalnih i kulturnih situacija. Naše rasprostranjene crkve pozvane su živjeti kršćansku vjeru pod vrlo oprečnim okolnostima. Stoga moramo pokazati međusobno povjerenje dok se zajednički oslanjamo na Božju prisutnost i silu da nas sve održi vjerno i plodonosno djetlatnima u različitim po-

drućjima njegovog kraljevstva. Moramo pokazivati razumijevanje i suzdržljivost kako naše zajedništvo ne bi našoj braći i sestrama bilo gdje nametalo bremena koja ni oni ni mi nismo u stanju nositi u danim okolnostima.

U duhu kršćanskog ućeništva moramo paziti da ne dopustimo da unutarnji razdori i nesuglasice ometaju službu na koju nas Bog poziva u njegovu svijetu. Moramo načine služenja ostaviti otvorenima za djelovanje Duha Svetoga tako da on može izvršiti svoje namjere u životima ljudi i u ustanovama društva koje su osjetljive na njegovu Rijeć. Jer živimo u svijetu u kojem su milijuni stranci evanđelju, a mnoge milijune nominalnih kršćana potrebno je evangelizirati. Mi ne možemo kompromitirati osnove evanđelja: ne možemo si dozvoliti da gajimo napetosti i razdore koji predstavljaju prepreke na putu naše misije.

Naša solidarnost u ispovijesti naše vjere kao što je iskazana u Izjavi vjere (WEF Statement of Faith) oblikuje naš pristup rimokatolićanstvu.² Čvrsto stojeć i u Kristu u iskrenom i hrabrom kontaktu s Rimskom crkvom možemo dijeliti blaga Evanđelja. Takvo djelovanje mora biti motivirano predanjem istini. A međusobna ljubav nas potiče da pokušamo dosegnuti druge. Ovaj izazov je neizbježan, s obzirom na veliku ulogu koju Rimokatolićka crkva ima kao stvarnost koja na znaćajan način oblikuje društvena i politićka zbivanja u mnogim zemljama. Naše djelovanje mora doista biti vođeno vjernošću Evanđelju. Ali ta vjernost mora biti usklađena s ogromnim razlićitostima koje se trenutno oćituju u rimokatolićkoj pućkoj pobožnosti, načinu bogoštovlja, crkvenoj upravi i shvaćanju doktrine - iako obvezujuć autoritet dogmatskih deklaracija izdanih od njezinog središnjeg autoriteta u pitanjima naućavanja na kraju obvezuje sve njezine sljedbenike. Sve razlićitosti i unutar Rimokatolićke crkve i unutar WEF-a moraju biti prosuđene u svjetlu Pisma.

U našem razmatranju rimokatolićanstva neki aspekti suvremenog duhovnog stanja svijeta zahtijevaju posebnu pozornost evanđeoskih vođa i pastora svugdje u svijetu.

² *Izjava vjere.* Vjerujemo u: 1.) *Sveto pismo* kao izvorno dano od Boga, od Boga nadahnuto, nepogrešivo, u svemu vrijedno povjerenja i vrhovni autoritet u svim pitanjima vjere i življenja. 2.) *Jednog Boga*, vjećno postojećeg u tri osobe: Otac, Sin i Duh Sveti. 3.) *Našeg Gospodina Isusa Krista*, utjelovljenog Boga, njegovo rođenje od djevice, njegov bezgrešan ljudski život, njegova božanska ćuda, njegovu zastupniću smrt, njegovo tjelesno uskrsnuće, njegovo uznesenje, njegovo posrednićko djelovanje i njegov osobni povratak u sili i slavi. 4.) *Spasenje izgubljenih i grešnih ljudi* po prolivenoj krvi Gospodina Isusa Krista po vjeri bez djela, i obnovom po Duhu Svetomu. 5.) *Duha Svetoga* po ćijem prebivanju je vjernik opremljen za življenje svetog života te svjedoćenje i djelovanje za Gospodina Isusa Krista. 6.) *Jedinstvo u Duhu Svetom* svih istinskih vjernika, Crkve, Tijela Kristova. 7.) *Uskrsnuće* spašenih i nespašenih; uskrsnuće spašenih na život, uskrsnuće nespašenih na osudu.

1. Rast i širenje sekularizma i antikršćanskih ideologija u sve više neprijateljski nastrojenom svijetu među nekim je kršćanima proizveo povećani osjećaj hitnosti potrebe za suradnjom i jedinstvom među različitim crkvama.
2. Široka i inteligentna uporaba masovinih medija u Rimokatoličkoj crkvi kao i posebni darovi za javne nastupe koje ima sadašnji papa u svijetu su stvorili potpuno novu sliku Rimokatoličke crkve kao vrlo privlačne ustanove.
3. U protestantizmu je došlo do značajnog porasta neovisnih crkava, novih evanđeoskih denominacija i paracrkvenih pokreta. Mnoga od ovih tijela nisu jasno svjesna doktrinarnog nasljeđa reformacije i time oštarih razlika između rimokatolika i evanđeoskih kršćana. To ide zajedno s apovijesnim i antiracionalnim stavom velikog dijela stanovništva u suvremenom društvu.
4. Izričiti antimarksistički stav sadašnjeg pape dao je katoličanstvu novu osnovu za prihvaćanje čak i među protestantima ili evanđeoskim kršćanima u Sjevernoj Americi i Europi. Ovo prihvaćanje na ideološkim temeljima često ne uzima u obzir zahtjeve evanđeoske istine.

Sve ove činjenice stvaraju zbunjenost, dvosmislene sheme suradnje, varljiva iskustva i odstupanje od evanđeoske istine. Isto tako, ove činjenice konstituiraju obrazloženje za ovu izjavu. One zahtijevaju da kao evanđeoski kršćani ne razmatramo samo odnos prema Rimskoj crkvi, već i da za sebe pojasnimo doktrinarna pitanja i djelujemo u skladu s našim vjerovanjem.

Očigledno je da naša studija ne može pokriti sve aspekte crkvene doktrine i života. Stoga smo odlučili ograničiti ovu prvotnu izjavu na devet područja od posebnog značaja za evanđeoske kršćane, posebice u zemljama u kojima su manjina među katolicima.

- I. Odnos prema drugim crkvama
- II. Vjerska sloboda
- III. Mariologija
- IV. Autoritet u crkvi
- V. Papinstvo i nepogrešivost
- VI. Modernizam/ teološki liberalizam
- VII. Opravdanje vjerom
- VIII. Sakramentalizam i Euharistija
- IX. Misija crkve

I.

ODNOS PREMA DRUGIM CRKVAMA³

Prema katoličkom učenju crkva je Isus Krist “dostupan” u tolikoj mjeri da crkva postoji uz Krista, skoro kao Kristova druga osoba (‘quasi altera Christi persona’, Mistici Corporis). Kao takva nužna je za spasenje (Dogmatska konstitucija “Lumen Gentium” o crkvi, 14). Ta ideja je veoma stara i raširena u rimokatoličanstvu. Kada je Pavao VI. objavio konstituciju De ecclesia, potvrdio je da se ništa ne mijenja u tradicionalnoj doktrini (Osservatore Romano, No. 22, 1964.)

U Dogmatskoj konstituciji o crkvi Drugi vatikanski koncil prvo govori o otajstvu crkve (pogl. I) i o crkvi kao Božjem narodu (pogl. II). Zatim je poglavlje o crkvenoj hijerarhiji (pogl. III) u kojem je izložena papina vlast i nepogrešivost i u kojem je postavljen temelj za odnos crkve s drugim crkvama. No naša procjena uloge Rimske crkve u ekumenskom pokretu ne bi se trebala zasnivati samo na službenom poučavanju crkve, već također i na načinu na koji se predstavlja u različitim područjima svijeta. Odnos Rimske crkve prema crkvama reformacije bio je niz godina, čak i stoljeća, stvarna briga za evanđeoske kršćane. To je posebice istinito u zemljama u kojima je rimokatoličanstvo dominantna religija. U većini tih zemalja Rimokatolička crkva imala je privilegiran položaj u građanskoj vladi, a evanđeoske crkve su često bile potlačene i marginalizirane u primjeni svoje vjere i građanskih prava.

U posljednjim desetljećima došlo je do nekih značajnih promjena, i u praksi i u naučavanju, u odnosu Rima prema drugim crkvama.

No pretpostavka je svih dokumenata Drugog vatikanskog koncila da je Rimaska crkva jedina prava crkva. To se pojavljuje u izjavi da se jedna sveta katolička i apostolska crkva “nalazi u Katoličkoj crkvi, kojom upravljaju nasljednik sv. Petra i biskupi sjedinjeni s njime” (*Dogmatska konstitucija “Lumen Gentium” o crkvi*, 8). Ova crkva, tijelo vjernih kao cjelina, pomazana je Duhom Svetim (Iv 2,20.27) i ne može pogriješiti u pitanjima vjerovanja. Crkva nepokolebljivo pristaje uz vjeru pod vodstvom svetog učiteljstva (*Dogmatska konstitucija “Lumen Gentium” o crkvi*, 12). Ova se pretpostavka primjećuje i iza izjave da se ne može spasiti tko god odbije uči ili ostati u Katoličkoj crkvi (*Dogmatska konstitucija “Lumen Gentium” o crkvi*, 14).

³ Drugi vatikanski koncil jasno razlikuje odnos Rimske crkve prema pravoslavnim crkvama i crkvama reformacije. Odnos prema pravoslavnim crkvama obznanjen je u *Dekretu “Orientalium ecclesiarum” o istočnim katoličkim crkvama*. Naše su primjedbe ograničene na odnos Rimske crkve prema evanđeoskim kršćanima. Sud o evanđeoskim kršćanima ograničen je na odnos Rimske crkve i protestantskih crkava i uvelike je utemeljen u *Dogmatskoj konstituciji “Lumen gentium” o crkvi* i *Dekretu “Unitatis redintegratio” o ekumenizmu*.

To što se Rim smatra jedinom pravom crkvom ne znači da tvrdi da su druge crkve (kršćanske zajednice) bez svih značajki crkve. Niti o tim kršćanskim zajednicama govori na iskrivljen način. Drugi vatikanski koncil je jasno izjavio da odvojene crkve imaju mnoge odlike crkve. Priznao je da su svi oni koji su opravdani vjerom kroz krštenje braća u Gospodinu (*Dekret o ekumenizmu*, 3), da svi darovi koji izgrađuju crkvu mogu postojati izvan vidljivih granica Katoličke crkve (*Dekret o ekumenizmu*, 3) da “braća od nas odijeljena” također obavljaju mnoge čine kršćanske vjere (*Dekret o ekumenizmu*, 3) i da Duh Sveti djeluje u tim crkvenim zajednicama.

U ključnom odlomku Drugi vatikanski koncil je izjavio:

“Stoga te rastavljene Crkve i Zajednice, mada, vjerujemo, imaju nedostataka, nisu nipošto bez svoga značaja i težine u misteriju spasenja. Jer Duh Kristov ne krati služiti se njima kao sredstvima spasenja, kojima snaga dotječe iz same punine milosti i istine što je povjerena Katoličkoj Crkvi” (*Dekret o ekumenizmu*, 3).

Ipak, prema tim kvalifikacijama postoji bitna razlika između Rimske crkve i ostalih crkvi.

“Pa ipak, od nas rastavljena braća, bilo kao pojedinci bilo sabrani u svoje Zajednice i Crkve, ne uživaju onog zajedništva što ga je Isus Krist htio darovati svima onima koje je preporodio i skupno oživio u jedno tijelo i na novi život, a Pisma ga i časna Predaja ispovijedaju. Samo se po katoličkoj Kristovoj Crkvi, koja je sveopće sredstvo spasenja, može dostići sva punina spasonosnih sredstava. Ta vjerujemo da je samo apostolskom Zboru na čelu s Petrom Gospodin povjerio sva dobra Novoga saveza, radi uspostavljanja jednoga Kristova tijela na zemlji kojemu valja da se potpuno pritetjelove svi koji na neki način već pripadaju Božjem narodu” (*Dekret o ekumenizmu*, 3).

Rimska crkva je spremna priznati da su ljudi s obje strane krivi za podjele u crkvi i da crkva stalno ima potrebu za neprekidnom reformacijom, ali insistira da put k pravom jedinstvu svijeta vodi k Rimu.

“Tako će se malo pomalo prevladati smetnje što priječe puno crkveno zajedništvo, svi će se kršćani, u jedinstvenom euharistijskom slavlju, okupiti u jedinstvo jedne jedincate Crkve što ga je Krist svojoj Crkvi podario u početku a neizgubivo, kako vjerujemo, traje u katoličkoj Crkvi i nadamo se da danomice raste sve do svršetka svijeta” (*Dekret o ekumenizmu*, 4).

Osim toga, svi doprinosi koje posjeduju oni koji se nalaze van Katoličke crkve “s pravom pripadaju jednoj crkvi Kristovoj”. Svi ljudi koji na bilo koji način pripadaju Božjem narodu trebali bi se ujediniti u Rimsku crkvu (*Dekret o ekumenizmu*, 4).

Opće je mišljenje da će biti potreban ekumenski koncil za obnavljanje jedinstva svjetske crkve. Pritom Rim ostaje čvrsto kod stava da prednost za sazivanje tih sabora pripada Rimskom biskupu, ali ne samo to, već i pravo da im predsjedava i da ih potvrdi (*Dogmatska konstitucija "Lumen Gentium" o crkvi*, 22). Poziv k Rimu više nije u imperijalnim tonovima, ali je svakako još prisutan.

Evanđeoski kršćani imaju razlog veseliti se što je dokumentima Drugog vaticanskog koncila promijenjen prijašnji oštar odnos Rimske crkve prema crkvama reformacije. Cijene voljnost Rimske crkve što je pristupila dijalogu s teolozima različitih vjeroispovijesti na jednakim temeljima. Međutim, uza sve to, evanđeoski kršćani nisu spremni prihvatiti tvrdnje da je Rimska crkva jedina istinska crkva i da je njezino vrhovno učiteljstvo potpuno i uvijek slobodno od svih pogrešaka kad se radi o vjeri te nikako ne prihvaćaju da je put u Rim, put jedinstva.

U ranim je 1960-ima bio vrlo raširen optimizam (iako ne bez jako izražene bojazni s raznih strana, posebice među evanđeoskim kršćanima u Latinskoj Americi i Istočnoj Europi) oko novog pristupa pape Ivana XXIII. koji je zagovarao otvaranje Rimske crkve svijetu, mijenjanje stava crkve o "odvojenima" i energičnije uključivanje u aktivnosti ekumenskog pokreta. Ali mnoga od ovih očekivanja ostala su uvelike neispunjena.

Sadašnje stajalište Rimokatoličke crkve je možda najbolje iskazano u govoru pape Ivana Pavla II. u Ekumenskom Centru u Genevi 12. svibnja 1984:

"Kada Katolička crkva pristaje na taj nadasve težak zadatak ekumenizma, ona sa sobom donosi već izgrađena uvjerenja. Usprkos moralnim slabostima koje su karakterizirale živote njenih članova pa čak i vođa tijekom povijesti, sasvim je sigurno da je u službi Rimskog biskupa sačuvan vidljiv fokus i jamstvo za jedinstvo u potpunoj vjernosti apostolskoj tradiciji i vjeri crkvenih otaca. Sv. Ignacije Antiohijski je u svoje vrijeme pozdravio crkvu koja "nadgleda u regiji Rimljana" i to "nadgleda u milosrđu" cijelu zajednicu. Katolička crkva vjeruje da biskup koji nadgleda život te lokalne crkve, uspijeva zbog krvi Petra i Pavla te prima od Gospodina službu da bude trajni svjedok vjere koju su ispovijedala ova dvojica vođa apostolske zajednice koja milošću Duha Svetoga čini jedinstvo vjernika. Biti u zajednici s Rimskim biskupom znači nositi vidljivo svjedočanstvo zajedništva sa svima koji ispovijedaju tu istu vjeru, onima koji je ispovijedaju još od Pentekosta i koji će je ispovijedati sve do dana kad će ponovno doći Gospodin. To je naše uvjerenje kao katolika i naša nam vjernost Kristu zabranjuje da ga se odrekemo. Mi isto tako znamo da to stvara poteškoće mnogim od vas, čije su uspomene vjerojatno označene nekim bolnim sjećanjima za koje je moj prethodnik papa Pavao VI. molio za oprostjenje. Ali mi to moramo raspraviti u potpunoj iskrenosti i prijateljstvu... (World Council of Churches Central Committee, Dokument br. 4.9.2,9 - 18. srpnja 1984).

Iz djela pape Ivana Pavla II. mnogi pretpostavljaju da se Rimska crkva povlači donekle od njihove nove otvorenosti prema drugim crkvama i potvrđuje neka

učenja koja evanđeoski kršćani smatraju biblijski neosnovanima, te ponovno dokazuje fundamentalni osjećaj rimokatoličkog samoidentiteta. Odnosi sa Svjetskim vijećem crkava su se donekle ohladili. Ako bi jedini izbor za protestante bio vratiti se Rimu ili nastaviti postojati odvojeno, tada bi se mnogi odlučili za ovo posljednje, nadajući se većoj otvorenosti od strane Rimske crkve, istovremeno nastojeći izgladiti razlike koje moraju nadići.

Mi kao evanđeoski kršćani vjerujemo da bismo trebali ozbiljnije raditi na vidljivijem odražavanju jedinstva Crkve Isusa Krista za koje smo uvjereni da je utemeljeno na istini. Dok razmatramo učenja i praksu Rimske crkve što se tiče drugih crkava, suočeni smo s temeljnim pitanjem:

Trebamo li se uopće upuštati u bilo kakve odnose s Rimskom crkvom? Ako je odgovor potvrđan, kakav bi trebao biti taj odnos? To je važno i dvojbeno pitanje. Radi se o bitnom ispovijedanju onoga što crkva jest i pitanju možemo li Rimsku crkvu uopće smatrati crkvom u biblijskom smislu.

II.

VJERSKA SLOBODA

Jedna dugotrajna zamjerka koju evanđeoski kršćani imaju protiv Rimske crkve je to što ta crkva koja sebe smatra jedinom pravom crkvom, često drugim kršćanskim crkvama nije priznavala pravo na potpunu vjersku slobodu. Ova zamjerka zavređuje pažnju. Pitanje je: Je li Drugi vatikanski koncil donio ikakvu značajnu promjenu u crkvenom učenju u pogledu vjerske slobode? Je li praksa crkve uvelike promijenjena od dana prije Drugog vatikanskog koncila? Neophodno je ukratko razmotriti ovo pitanje.

Drugi vatikanski koncil izjavljuje:

“da svaka ljudska osoba ima pravo na vjersku slobodu. Takva se sloboda sastoji u tome što svi ljudi moraju biti slobodni od pritiska bilo pojedinaca bilo društvenih skupina ili bilo koje ljudske vlasti, i to tako da u vjerskoj stvari nitko ne bude prisiljavan da radi protiv svoje savjesti ni sprečavan da radi po svojoj savjesti, privatno i javno, bilo sam bilo udružen s drugima, unutar dužnih granica. Osim toga izjavljuje da pravo na vjersku slobodu ima uistinu svoj temelj u samom dostojanstvu ljudske osobe kako je poznamo i iz objavljene Božje riječi i iz samoga razuma. To pravo ljudske osobe na vjersku slobodu treba tako priznati u pravnom uređenju društva da ono postane građansko pravo” (*Deklaracija o vjerskoj slobodi*, 2).

Međutim, ova izjava ne podrazumijeva da sve crkve i njihovi članovi trebaju imati jednaku vjersku slobodu, jer kao bilješka toj izjavi stoji:

“Katolička crkva zahtijeva slobodu od prinudnih upletanja u njezinu službu i život na temelju božanskog naloga dobivenog izravno od Krista. ... Zbog katoličke vjere ni jedna crkva ili zajednica ne može tvrditi da posjeduje Kristovo ovlaštenje u svojoj punini. U ovom smislu sloboda crkve je jedinstvena, karakteristična samo za nju zbog njezina utemeljenja. U slučaju drugih crkvenih zajednica, temelj prava je dostojanstvo ljudske osobe, što zahtijeva da ljudi budu slobodni od svake vrste prisiljavanja kad djeluju u društvu, udruženi u zajednici, jednako kao i kad djeluju sami” (*Documents of Vatican II*, 682).

Drugi vatikanski koncil dalje prepoznaje da bi vlada trebala:

“stvoriti uvjete koji su povoljni za njegovanje vjerskog života, kako bi ljudi uistinu mogli prakticirati svoja vjerska prava i ispuniti svoje vjerske dužnosti...

Ako se, uzevši u obzir posebne okolnosti naroda, jednoj vjerskoj zajednici dade posebno građansko priznanje u pravnom poretku države, nužno je da se ujedno svim građanima i vjerskim zajednicama prizna pravo na slobodu po vjerskim pitanjima i da se ono poštuje” (*Documents of Vatican II*, 685).

Netko bi mogao zaključiti iz ovih deklaracija da se Rimsk crkva, ako je dosljedna ovoj izjavi, neće baviti vjerskim pravima ljudi prema dvostrukim standardima, zahtijevajući slobodu kada su rimokatolici u manjini ili trpe diskriminacije od strane države i zahtijevajući privilegije za sebe a netoleranciju za druge kad su rimokatolici u većini. Međutim, ostaje pitanje, odgovara li praksa Rimske crkve izloženom načelu.

III.

MARIOLOGIJA

Nedvojbeno je da je uloga Marije u rimokatoličanstvu jedinstvena. Veliki dijelovi rimske doktrine i prakse povezani su s njom. Pogledi na Mariju kreću se od strogo teoloških do visoko mističnih i pobožnih, te običnih i svjetovnih. Uzvisivana je iznad svih postojećih svetaca, institucija, apostola ili doktrinarnih izraza do točke gdje, iako službeno “niti dodaje, niti oduzima bilo što božanstvu i moći Krista, jedinog posrednika”, ipak je u praksi mnogi rimokatolici stavljaju na istu razinu kao i osobe Trojstva. Sva ova stajališta o Mariji učinile su područje mariologije glavnom točkom rasprave između rimokatolika i evanđeoskih kršćana.

Uloga Marije u rimokatoličkom učenju i praksi dovodi se u vezu s crkvenim razumijevanjem same sebe, što smo obradili u poglavlju “Odnos s drugim crkvama”. Ovdje je važno naglasiti da Rimski crkva vidi sebe kao “jednu složenu stvarnost, koja je sastavljena od ljudskog i božanskog elementa” (*Dogmatska konstitucija o crkvi*, 8) u kojoj se ostvaruje tajna sinteze ljudskoga i božanskog. Crkva je, prema učenju Rima, sakramentalna realnost, a prema tomu je smatrana kao povijesno produljenje utjelovljenja.

S ovog je stajališta moguće razumjeti važnost Marije u teologiji Rima. Jer, kako je Marija slika crkve, proslavljajući Mariju Rimokatolička crkva također proslavlja sebe.

Marijin se položaj povezuje s položajem svetaca u cjelini. Kao i sve svece, i nju treba obožavati, samo u većoj mjeri. Na Drugom koncilu u Niceji (787) usvojena je razlika između štovanja svetaca (*dulia*) i slavljenja (*latria*) samog Boga. Marija je već tada imala posebno mjesto, a štovanje koje joj se upućivalo nazvano je *hyperdulia*. Time je bila postavljena iznad svetaca, ali ispod Boga. Pažljivo razlikovanje koje čine teolozi, međutim, ne odražava se u praksi vjernih. Mariju se postupno počelo smatrati ne samo svjedokom evanđelja, primjerom kojeg treba slijediti, već također i “nadnaravnom prijateljicom” koja može pomoći u životnim poteškoćama.

Razvoj jedinstvenog položaja i uloge Marije u rimokatoličanstvu ima svoje duge i duboke korijene, posebice u povijesti Istočnog, ali i Zapadnog kršćanstva. Marijanski običaji, rituali i svečanosti bujali su u mnogim područjima dok se rana crkva širila diljem mediteranskog svijeta i u Europi. Tijekom tog puta popularne su prakse utrle put službenim dogmatskim izjavama. Izraz *theotokos*, čiji trag slijedi od sabora u Efezu (431) i Kalcedonu (451), a izvorno se koristio u kontekstu kristologije kako bi potvrdio istinsku ljudsku narav našega Gospodina, vremenom je, međutim, pretrpio radikalnu promjenu, služeći svrsi uzvisivanja Marije kao “Majke Božje”. Do srednjovjekovnog doba pobožnost, umjetnost i arhitektura “majke crkve” bili su prožeti štovanjem Madonne. Do šesnaestog stoljeća, kao što je dokazano duhovnim borbama reformatora, lik Marije uvelike je zasjenio važnost i središnjost Isusa Krista u životu vjernika. Ta iskrivljenost bila je značajan poticaj reformaciji. U svom protureformacijskom odgovoru Tridentinski koncil (1546-63) proglasio je Marijinu bezgrešnost i vječno djevičanstvo. Daljnji presudni korak u razvoju Marijanske dogme poduzet je 1854. objavljivanjem papinske bule *Ineffabilis Deus*. U njoj Pio IX. proglašava bezgrešno začecje vječno blažene djevice Marije. Ova dogma obvezuje sve rimokatoličke vjernike. Njezin ključni odlomak ističe:

“Na slavu svetog i nepodijeljenog Trojstva, na slavu i čast Djevice Majke Božje, na proslavljanje katoličke vjere i povećanje kršćanske vjere; po autoritetu našega Gospodina Isusa Krista, autoritetu blaženih apostola Petra i Pavla, i po

našem osobnom autoritetu, izjavljujemo, proglašavamo i određujemo: doktrinu koja drži da je najblaženija djevica Marija, od prvog trenutka svog začeća posebnom milošću i privilegijom svemogućeg Boga te zaslugama Krista Isusa Spasitelja ljudskog roda, bila potpuno sačuvana od sve ljage istočnog grijeha, objavljena od Boga i stoga svi vjernici trebaju čvrsto i postojano vjerovati u nju. Ako bi se, dakle, tko usudio pomisliti drugačije - neka Bog sačuva - a mi to utvrdimo, neka jasno znaju da će sami sebe osuditi, da su otpali od svoje vjere i ispali iz jedinstva Crkve. Nadalje, podliježu ipso facto kazni koju određuje zakon ako se svojim govorom, pisanjem ili na bilo kakav drugi vanjski način usude pokušati izraziti svoja stajališta.”

Ova je dogma usvojena na Prvom vatikanskom koncilu 1870. g.

Još jedan važan razvoj u marijanskoj dogmi dogodio se gotovo stoljeće kasnije kada je 1. 11. 1950. papa Pio XII. u *Munificentissimus Deus* definirao dogmu o uzasašću blažene djevice Marije. Ključni odlomak kaže:

“Na taj način uzvišena Majka Božja, otajstveno združena s Isusom Kristom od sve vječnosti jednom jedinom odredbom predodređenja, bezgrešna u svojoj začeću, neoskvrnjena djevica u svojoj majčinstvu, velikodušna družica božanskoga Otkupitelja, koji je odnio potpunu pobjedu nad grijehom i nad njegovim posljedicama, zavrijedila je, na koncu kao uzvišenu krunu svojih povlastica, da bude očuvana od raspadanja u grobu te da, pobijedivši smrt, kao što je već učinio i njezin Sin, bude dušom i tijelom uznesena u nebesku slavu, gdje svijetli kao kraljica zdesna svoga Sina, besmrtnoga Kralja vjekova” (usp. 1 Tim 1,17).

Univerzalna Crkva u kojoj Duh aktivno prebiva, i koju on nepogrešivo vodi k savršenijoj spoznaji objavljenih istina, odražavala je svoju vjeru tijekom stoljeća na različite načine. Biskupi iz cijelog svijeta gotovo jednodušno traže da se istina o tjelesnom uznesenju blažene djevice Marije na nebo, bude definirana kao dogma božanske i katoličke vjere. Ova je istina osnovana na Svetom pismu i duboko je ugrađena u umovima vjernih; od najranijeg je doba prihvaćena kao obredno štovanje; u savršenom je skladu s ostalom objavljenom istinom te jasno razvijena i objašnjena učenjem, znanjem i mudrošću teologa. Uzimajući u obzir sve ove razloge, držimo da je došao trenutak predodređen božanskom providnošću za svečano naviještanje ove izvanredne privilegije o djevici Mariji...”

“Stoga, budući da smo uputili ponizne i opetovane molitve Bogu te prizvali svjetlo Duha Istine; na slavu svemogućeg Boga koji je iskazao posebnu dobroćinstvo prema djevici Mariji, na čast svoga Sina besmrtnog Kralja vjekova i pobjednika nad grijehom i smrću, za veću slavu svoje uzvišene majke, i na radost i veselje cijele Crkve; po autoritetu našega Gospodina Isusa Krista, blaženih apostola Petra i Pavla, i svojim vlastitim autoritetom, proklamiramo, izjavljujemo i definiramo kao dogmu objavljenu od Boga: Bezgrešna je Majka

Božja, vječna djevica Marija, ispunivši tok zemaljskog života, dušom i tijelom bila uznesena u nebesku slavu. Stoga, ako bi se netko - ne dao Bog - usudio poreći ili posumnjati u ono što smo definirali, neka zna da se sigurno odrekao božanske i katoličke vjere.”

Daljnji razvoj nalazimo u 8. poglavlju Dogmatske konstitucije o crkvi usvojene na Drugom vatikanskom koncilu. Ovdje je Marija prikazana “ne samo kao pasivna Božja suradnica, već kao ona koja je poslušnošću i vjerom otvoreno sudjelovala u djelu čovjekova spasenja”. Ona je “majka u redu milosti”.

“Blažena Djevica, zajedno s utjelovljenjem božanske Riječi predodređena od vječnosti kao Božja Majka, po odluci božanske Providnosti bila je na ovoj zemlji slavna Majka božanskog Otkupitelja, i posebno ispred drugih plemenita drugarica i ponizna službenica Gospodinova. Time što je Krista začela, rodila, hranila, u hramu ga Ocu prikazala, i sa svojim Sinom, dok je na križu umirao, trpjela, na sasvim je osobit način sudjelovala u Spasiteljevu djelu, poslušnošću, vjerom, ufanjem i žarkom ljubavlju, da obnovi vrhunaravni život duša. Radi toga nam je postala majka u redu milosti.

I to Marijino materinstvo u ekonomiji milosti neprekidno traje, od časa pristanka, koji je vjerno dala kod navještenja i koji je nepokolebljivo održala pod križem, sve do trajnog proslavljanja svih odabranih. Jer nakon uznesenja na nebo nije napustila tu spasonosnu ulogu, nego nam mnogostrukim svojim zagovorom i dalje pribavlja milosti vječnoga spasenja. Materinskom ljubavlju brine se za braću svoga Sina koji još putuju i nalaze se u pogiblima i tjeskobama, dok ne budu dovedeni u sretnu domovinu. Zato se Blažena Djevica u Crkvi zaziva imenima Odvjetnica, Pomoćnica, Pomagačica, Posrednica. Ipak se to tako shvaća, da ništa ne oduzima niti dodaje dostojanstvu i moći Krista, jedinoga Posrednika.”

Ivan Pavao II. je u enciklici *Redemptor Hominis* posljednje poglavlje naslovio: “Majka kojoj vjerujemo”. Tu Mariji kao majci crkve daje istaknuto mjesto u povijesti spasenja. Rečeno je da kada je Isus bio podignut na križ

“Sin je jasno produžio majčinstvo svoje Majke na način koji svaka duša i svako srce može opisom lako razumjeti, kad je On bio podignut na križ, njegov voljeni učenik kao njezin sin ... Kasnije svi naraštaji učenika, onih koji priznaju i ljube Krista, kao apostol Ivan, duhovno su prihvatili njegovu Majku u svojim domovima, i na taj je način bila uključena u povijest spasenja i u Crkvenoj misiji od samog početka, to jest, od trenutka blagovijesti. Prema tome, mi koji tvorimo današnji naraštaj Kristovih učenika želimo se ujediniti s njom na jedan poseban način... Vjerujemo da nas nitko osim Marije ne može uvesti u božansku i ljudsku dimenziju ove tajne. Nitko osim Marije nije mogao uz Božju pomoć proniknuti u nju. Upravo se u ovome sastoji taj izniman karakter božanskog majčinstva. Ne samo da je dostojanstvo ovog majčinstva jedin-

stveno i neponovljivo u povijesti ljudskoga roda, već je Marijino sudjelovanje zbog majčinstva u Božjem planu ljudskog spasenja kroz tajnu otkupljenja također jedinstveno po dubini i širini djelovanja.

Možemo reći da je tajna otkupljenja nastala podno srca djevice iz Nazareta kad je prihvatila nalog. Otada je, pod posebnim utjecajem Duha Svetoga to srce, srce djevice i majke uvijek pratilo rad njezina Sina i odano je svima koje je Krist prigrlio i nastavlja prihvaćati svojom neizmjernom ljubavlju. Zbog tog razloga njezino srce mora također imati neiscrpljivost majke. Posebna karakteristika majčinske ljubavi koju Majka Božja unosi u tajnu otkupljenja i život crkve odražava se u izvanrednoj bliskosti čovjeku i svemu što mu se događa. U ovome se sastoji tajna majke (Redemptor Hominis. Tiskano u SAD-u od strane Daughters of St. Paul, Boston, MA /vatikanski prijevod iz Vatican Polyglot Press, pp. 56,57).

Sigurno je da Marija, Isusova majka također ima određeno mjesto u srcima evanđeoskih kršćana. Njihovo visoko poštovanje prema njoj zasniva se na pripovijetkama iz evanđelja vezanim uz njezino mjesto u Isusovoj zemaljskoj službi i u ranoj crkvi kao što navode Djela apostolska. No ipak, dogmatske tvrdnje o njezinu bezgrešnom začecu, vječnom djevičanstvu i tjelesnom uznesenju na nebo nemaju biblijskog temelja. Također, nema biblijskog temelja za imena poput "Kraljica neba", "Majka crkve" i "Kraljica svih svetih" niti za vjerovanje da postojano posreduje za dobrobit vjernika.

U drugoj polovici dvadesetoga stoljeća obnovljena su raznovrsna nastojanja Rimokatoličke crkve u dokazivanju Marijina značaja. Od vremena dogmatskog proglašenja njezina tjelesnog uznesenja na nebo iz 1950. godine do danas, Marija je bila predmetom intenzivnog proučavanja u rimokatoličkim teološkim krugovima. Mnogo je rečeno o njezinoj ulozi posrednice sa svim pripadajućim konotacijama tog izraza. U dokumentu *Marialis Cultus*, koji je izdao papa Pavao VI, središnji položaj Marijine osobe za različite sezone liturgijske godine toliko je naglašen da je Božić više usredotočen na Mariju nego na Isusa Krista.⁴

U djelu *Evangelii Nuntiandi* Pavao VI. dodjeljuje joj istaknutu ulogu u cjelo-

⁴ U izmijenjenom obredniku o božićnom razdoblju čini se da se naglasak u svemu treba uputiti prema svečanosti Marije, svete Majke Božje. Ova proslava, koja se održava prvog siječnja i podudara s drevnim nagovještajem liturgije grada Rima, znači prisjećanje na dio koji je Marija učinila u otajstvu spasenja. Također podrazumijeva jedincato dostojanstvo koje to otajstvo donosi "svetoj majci" po kojemu postajemo dostojnima primiti "Tvorca života". Jednako tako to je odgovarajuća prigoda za obnavljanje štovanja novorođenoga Kneza mira, za ponovno slušanje radosne vijesti anđela (usp. Lk 2,14) i Božjeg zagovaranja po kraljici mira, vrhovnom daru mira (Apostolic exhortation of His Holiness Paul VI, "For the Right Ordering and Development of devotion to the Blessed Virgin Mary – *Marialis Cultus*". February 2, 1974. Printed by Daughters of St. Paul, Boston, MA [taken from *L' Osservatore Romano*, English Weekly Edition, 4-4-74, Official Vatican Translation]).

kupnom procesu evangelizacije nazivajući je “jutarnjom zvijezdom evangelizacije”. Sa sličnog gledišta meksički su biskupi 1984. godine izdali pastoralno pismo upućujući na mjesto Marije od Guadalupe kao povijesno mjesto evangelizacije toga naroda što je prvenstveno doprinijelo nastajanju meksičkog identiteta i samoodređenja. U svjetlu novijih nastojanja ponovnog otkrivanja službe Duha Svetoga, Marijin je doprinos u toj službi neprestano spominjan do te mjere da je nazvana “suprugom Duha Svetoga”. Jer “je s njom, u njoj i od nje On (Duh Sveti) stvorio svoje remek djelo - Bogom stvorena čovjeka. Stvarna ljubav Oca i Sina prigrlila je Mariju u svrhu stvaranja Isusa Krista.”⁵

Možda je najveći poticaj za štovanje Marije - kao potvrdu mnogih dogmi i teoloških dokazivanja - dan nedavno tijekom papinstva Ivana Pavla II, posebice u državama u kojima prevladava katoličanstvo. Njegovi posjeti Guadalupskoj kapelici u Meksiku, Crnoj Madoni u Poljskoj i Lurdskoj Djevici u Francuskoj nisu bila obična hodočašća pobožne duše, već prilike za papinsko proglašenje uzdizanja kvaliteta djevice kao i njezina udjela u cjelokupnom Božjem planu spasenja. Marija od Guadalupe, od Poljske, od Lurda, isto tako od mnogih drugih mjesta širom svijeta, majka je vječnog, utjelovljenog svijeta. Prema riječima Ivana Pavla II:

“Marija, ti si žena obećana u Edenu, žena izabrana iz vječnosti da budeš majka svijeta, majka božanske mudrosti, majka Sina Božjega. Živjela, Majko Božja!”⁶

Kao evanđeoski kršćani rimokatoličke doktrine vezane uz Mariju smatramo nepremostivim preprekama između nas i rimokatolika. Povrh toga, mnoge sinkretističke prakse vezane uz Mariju u raznim dijelovima svijeta, posebno u zemljama Europe, Latinske Amerike i Filipina odvratanje su savjesti evanđeoskih kršćana. Mi se pridružujemo autoru stare izreke: “Isusova majka nije papina Marija”.

Kao evanđeoske kršćane duboko nas pogađaju rimske dogme o Mariji jer bacaju sjenu na dostatnost posredovanja Isusa Krista, nemaju potporu u Pismu i odvrću od štovanja koje zavređuje samo Isus Krist.

Ovo je bio stav reformatora u šesnaestom stoljeću.⁷ I danas je još uvijek stav

⁵ Patrick Gaffney, S. M. M., *Mary's Spiritual Maternity According to St. Louis de Monfort*, Bay Shore, New York: Montfort Publications, 1976, str. 38-49.

⁶ Papa Ivan Pavao II, “Homily at the Basilica of Guadalupe”, u *Puebla and Beyond*, ur. John Eagleson i Philip Scharper, prijevod John Drury, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1979., str. 72.

⁷ Deset teza iz Berna (1528) jasno ističu da je Isus Krist jedini zastupnik i posrednik između Boga Oca i vjernika, a zazivanje drugih posrednika i zastupnika protivno je Svetom pismu. Ženevska vjeroispovijest odbacuje zagovor svetaca kao praznovjerje koje je izmislio čovjek (12). Augsburška vjeroispovijest ističe da Sveto pismo uči “da se ne zazivaju sveci i da se od njih ne traži pomoć, jer Sveto pismo nam ukazuje da je jedino Isus Krist Posrednik, Pomiratelj, Veliki svećenik i Zastupnik (XXI).

evanđeoskih kršćana. "Ako tko i sagriješi, zagovornika imamo kod Oca - Isusa Krista, Pravednika" (1 Ivanova 2,1).

IV.

AUTORITET U CRKVI

Kao evanđeoski kršćani priznajemo vrhovni autoritet Svetoga pisma po pitanjima vjere i vladanja. Prema drugom stavku Lausanskog zavjeta:

Ispovijedamo božansko nadahnuće, istinitost i autoritet kako Starog tako i Novog zavjeta u svojoj cjelovitosti kao jedne i jedine objavljene i zapisane Božje riječi, bez pogreške u svemu što tvrdi, jedinom nezabludivom putu vjere i djelovanja. Vjerujemo također u snagu Božje riječi u ispunjenju božjeg spasenjskog plana. Poruka Biblije namijenjena je cijelom čovječanstvu. Božja objava u Kristu i u Pismu je nepromjenjiva. Po njoj Duh Sveti govori i danas. On rasvjetljuje um Božjih ljudi u svakoj kulturi, kako bi dokučili Božju istinu svojim očima i objavili cijeloj Crkvi svekolicu Božju mudrost (2 Tim 3,16; 2 Pt 1,21; Iv 10,35; Iz 55,11; 1 Kor 1,21; Rim 1,16; Mt 5,17; Jd 3; Ef 1,17-18; 3,10.18).

Većina naših crkava prihvaća vjerovanja i vjeroispovijedanja u kojima iskazuju shvaćanje biblijske istine, kao i pravila i uredbe za njihovu primjenu u življenju. "No ona su podređena Svetom pismu i budući da su ljudska tvorevina, manjkavi su dokumenti" - komentira John Stott. On dodaje: "Sveto pismo je vrhovno i nepogrešivo pravilo koje određuje vjerovanja i praksu crkve. Svetom pismu se trebamo podrediti i vrednovati ga ispred vjeroispovijesti, predaja i pravila crkve".⁸

Kao evanđeoski kršćani shvaćamo da je naše stajalište protivno rimokatoličkom prihvaćanju predaje i takozvanog "živog glasa crkve" kao izvora objave i autoriteta uz Sveto pismo. Tom prihvaćanju pridodajemo razvoj dogmi kao protivan onome što smatramo izričitim i sustavnim učenjem Pisma. Tome također dodajemo prošlo zanemarivanje Biblije u dnevnom životu Rimske crkve, posebice u zemljama u kojima je većinska crkva. Nasuprot tome, život evanđeoske crkve i njezino misijsko djelovanje odlikuje se prevođenjem, širenjem i naviještanjem poruke Biblije. Kao evanđeoski kršćani uvijek smo prihvaćali proučavanje biblijskoga teksta kao središnjeg dijela teološke naobrazbe i teološkog rada. Stoga pozdravljamo nedavne znake obnovljenog zanimanja za Bibliju u rimokatoličkim krugovima.

⁸ John Stott, u R. Padilla (ur.) *The New Face of Evangelicalism*, Downers Grove, Inter Varsity Press, 1976, str. 37-38.

Drugi vatikanski koncil nudi dokaz o stupnju širenja biblijskih pokreta unutar Rimokatoličke crkve. Ovo je prikazano slijedećim ulomcima iz *Dogmatske konstitucije o božanskoj objavi*:

“Kristovim vjernicima treba da bude širom otvoren pristup k Svetom Pismu... Ako se takvi prijevodi - u danoj prilici i uz pristanak Crkvenog autoriteta - prirede zajedničkim trudom također s rastavljenom braćom, moći će se s njima služiti svi kršćani” (22).

“Sveta teologija ima svoje uporište u pisanoj riječi Božjoj, koja joj je - zajedno sa Svetom predajom - trajan temelj: u njoj teologija nalazi svoju čvrstu jedrinu i uvijek se pomlađuje tim što u svjetlu vjere pretražuje svu istinu sazdanu u Misteriju Krista. Sveto pismo sadrži riječ Božju i jer je nadahnuto zaista i jest riječ Božja: zato i treba da proučavanje svetih stranica bude kao duša svete teologije. Iz iste riječi Pisma crpe zdravu hranu i sveto se osvježuje i služba riječi, to jest pastoralna propovijed, kateheza i svaka kršćanska obuka, u kojoj liturgijska homilija treba da zauzme izuzetno mjesto” (24).

Ovaj je biblijski pokret započeo u Rimskoj crkvi davno prije Drugoga vatikanskog koncila. Njegov je nastanak vidljiv u sljedećim povijesnim prekretnicama: Jeruzalemska biblijska škola i *Revue Biblique* (1892), Pontifikalni biblijski institut (1909), Njemački katolički rad za Bibliju (1933) i tri velike enciklike o biblijskim pitanjima: *Providentissimus Deus* Lea VIII. (1893), *Spiritus Palacitus* Benedicta XV (1920) i *Divino Afflante Spiritu* Pia XII (1943). Danas ne možemo poreći brojne biblijske reference u suvremenim papinim dokumentima, povećanje broja katoličkih prijevoda Biblije na španjolski, portugalski, francuski i talijanski jezik, te razvoj rimokatoličke biblijske naobrazbe u zemljama gdje se ranije Bibliji pridavalo malo pažnje. Jasno je da su rimokatolici sada spremni uložiti velike ljudske i financijske resurse u objavljivanje biblijskih materijala.

Predstavlja li Drugi vatikanski koncil promjenu u tradicionalnom katoličkom načinu shvaćanja autoriteta Biblije? Općepoznato je da je *Dogmatska konstitucija o božanskoj objavi* dokument o kojemu se najviše raspravljalo tijekom Koncila. Jedan evanđeoski kršćanin koji je kao promatrač bio nazočan Koncilu o tome govori kao o “neobično napetoj raspravi”⁹ između onih koji su branili ideju o dva izvora objave i onih koji su promicali novo shvaćanje tog pitanja. Konačni dokument pokazuje određena odstupanja od stajališta Tridentskog koncila i Prvog vatikanskog koncila:

“Stoga je Krist Gospodin u kom se dovršuje sva objava Višnjeg Boga (usp. 2 Kor 1,30; 3,16-4,6), dao apostolima nalog da Evanđelje ... propovijedaju svima

⁹ G. C. Berkouwer, *The Second Vatican Council and the New Catholicism*, Grand Rapids: Eerdmans, 1965, str. 89.

kao vrelo svekolike i spasonosne istine i reda života uvodeći ih u zajedništvo božanskih darova...

A da se Evanđelje u Crkvi bez prekida čuva neiskvareno i živo, apostoli su kao nastavljajući ostavili biskupe, njima 'predajući svoje vlastito učiteljsko mjesto'. Ta dakle Sveta predaja i Sveto pismo obaju zavjeta jesu kao ogledalo u kojem Crkva, dok putuje zemljom promatra Boga od kojeg sve prima, dok ne bude odvedena da ga licem u lice gleda kakav jest" (usp. 1 Iv 3,2) (7).

"Ta predaja koja potječe od apostola uz prisutnost Duha Svetoga u Crkvi napreduje, raste naime zapažanje kako predanih stvari tako i riječi" (8).

"Sveta predaja i Sveto pismo usko su dakle međusobno povezani i združeni. Oboje naime proistječe iz istog božanskog vrutka i na neki se način uzajamno hraneći k istom cilju smjeraju. Naime, Sveto pismo je Božji govor, jer je pod dahom Duha Svetog pismom ustaljen; a Sveta predaja riječ Božju, koju Krist Gospodin i Duh Sveti povjeriše apostolima, cjelovito prenosi njihovim nasljednicima da je oni - vođeni svjetlom Duha Istine - svojim navješćivanjem vjerno čuvaju, izlažu i šire. To je razlog da Crkva svoju sigurnost o svim objavljenim stvarima ne crpi samo iz Svetoga. Zato oboje valja primati i častiti jednakim čuvstvom pobožnosti i poštovanja" (9).

Drugi vatikanski koncil je zaobišao potvrdu dva izvora objave. Naprotiv, u skladu s onim što Rimokatolička crkva podrazumijeva o sebi, Koncil povezuje Pismo i predaju s magisterijem kao da imaju isti izvor objave. Ovo je stajalište jasno sročeno ovako:

"Očigledno su, dakle - po premudroj Božjoj odluci - Sveta predaja, Sveto pismo i crkveno učiteljstvo tako uzajamno povezani i združeni te jedno bez drugih ne može opstati, a sve zajedno - svako na svoj način - pod djelovanjem jednog Duha Svetoga uspješno pridonosi spasenja duša" (10).

Dokument pokazuje crkvu koja je sada otvorenija za Pismo u svakodnevnom življenju i teologiji. Kada je riječ o pitanju autoriteta, Rimska crkva zadržava za sebe instituciju moći koja je prema službenom učenju podređena Pismu (10), no u praksi i u konačnici je iznad Pisma. Ovo se stajalište zasniva na ulozi crkve u procesu predaje Pisma. Prema tome, zajedno s reformatorima šesnaestog stoljeća moramo prihvatiti jedinstveni autoritet Pisma. Calvinove su riječi jasne i relevantne:

"Pavao svjedoči da je crkva 'nazidana na temelju apostola i proroka' (Ef 2,20). Ako je doktrina apostola i proroka temelj Crkve, prijašnje je moralo biti utvrđeno prije nego što se pojavilo ovo drugo. Dakle, ništa ne može biti apsurdnije od zamisli kako je Crkvi dana moć prosuđivanja Pisma te da njegova istinitost ovisi o njezinom potvrđivanju. Kada crkva prima i daje pečat svog autoriteta, ne čini autentičnim ono što je inače dvojbeno ili kontroverzno, već priznajući

ga kao Božju istinu, doista vrši svoju svetu dužnost, pokazuje poštovanje sa nedvojbenim pristankom” (*Institutes*, 1,7,2).

Dobra evanđeoska teologija prepoznaje da Duh sudi i ispravlja i tradiciju i autoritet crkve za poučavanje na temelju Pisma. Iako *Dogmatska konstitucija o božanskoj objavi* daje mjesta Pismu u životu rimokatolika na način različit od Tridentskoga sabora i Prvoga vatikanskog koncila, još uvijek je potpuno različita od načela *samo Pismo*.

Nova prisutnost i uporaba Biblije u životu katolika potiče nas na ponovno razmatranje ozbiljnog pitanja tumačenja Pisma. To stavlja hermeneutički problem na čelo teološke rasprave. Moramo priznati da smo i mi često svoje evanđeoske tradicije stavljali iznad Pisma. U mnogim se slučajevima naše laskanje biblijskom autoritetu suprotstavlja prvenstvu koje dajemo svom denominacijskom i povijesnom naslijeđu. U mnogim situacijama na misijskom području kultura misionara biva nametnuta našem shvaćanju Božje riječi. Vrijeme je da evanđeoski kršćani diljem svijeta rade zajedno na kontekstualnoj hermeneutici koja će imati koristi od raznolikog izražavanja evanđeoske vjere koja se ukorjenjuje u mnogim narodima i kulturama. U ovom zadatku ne smijemo zaboraviti da je prema učenju reformatora autoritet Biblije u našim životima neodvojiv od svjedočanstva Duha Svetog:

“Kao što Bog može sam potvrditi svoje vlastite riječi, tako i ove riječi neće biti vjerodostojne u srcima ljudi sve dok ne budu zapečaćene unutarnjim svjedočanstvom Duha. Isti Duh, dakle, koji je govorio kroz usta proroka, mora prodrijeti u naša srca kako bi nas osvjedočio da su vjerno prenijeli poruku koju im je Bog povjerio” (Calvin, *Institutes*, 1,7,4).

Kao evanđeoski kršćani zabrinuti smo također zbog toga što rimokatolička učilišta ne uzimaju dovoljno u obzir razvoj biblijskih studija u evanđeoskim krugovima u posljednja tri desetljeća. Međutim, katolički obrazovni sustav nastavlja izjednačavati i prihvaćati liberalne i neoliberalne protestantske ideje koje je evanđeoska vjera prisiljena odbaciti. Takvo rimokatoličko zanemarivanje evanđeoske misli može se djelomice pripisati našoj samoizolaciji koja proizlazi iz nerazumijevanja biblijske koncepcije odvajanja te nepovjerenju prema ekumenskim zbivanjima. Ipak, postoji velik broj biblijski obrazovanih ljudi koji zavređuju pažnju rimokatolika.

Kao evanđeoski kršćani ne bismo trebali osporavati djelovanje sile Božjega Duha i Božje riječi u životima ljudi u Rimokatoličkoj crkvi. Iako rimokatolička dogma prijeći put istinskoj biblijskoj obnovi, ne bismo trebali podcijeniti rezultate čitanja Pisma i primjenu na svakoj razini u životu rimokatolika. Najbolji način suočavanja s katoličanstvom u previranju je obnovljeno prijanjanje uz i razumijevanje našeg evanđeoskog stajališta te okretanje pažljivom slušanju Božje riječi i Božjega Duha radi svoje vlastite obnove. Tako osnaženi ne trebamo strahovati od dijaloga ili sučeljavanja.

V.

PAPINSTVO I NEPOGREŠIVOST

Promišljanje evanđeoskih kršćana o rimokatoličanstvu ne može zanemariti instituciju papinstva i njegovo prisvajanje prava na nepogrešivost. Jer, čak i kad bi manjkavost drugih rimokatoličkih doktrina bila izložena a papinska nepogrešivost ostala netaknuta, rimokatoličanstvo bi, pozivajući se na autoritet pape, ipak zadržalo svoja uvjerenja o svim ostalim doktrinama. Prema tome, pitanje papinske nepogrešivosti nastavlja zaokupljati pažnju rimokatolika i protestanata. Čini se da papinstvo gubi vrijednost u očima nekih rimokatoličkih mislitelja. Međutim, u isto vrijeme određeni crkveni krugovi izvan Rimokatoličke crkve pokazuju sve veći interes za njega. Ipak, postoji dobar razlog za ponovno razmatranje određenih karakterističnih elemenata rimokatoličkog učenja o papinstvu.

Prema rimokatoličkoj dogmi Krist je dao autoritet apostolima, među kojima je Petar bio princ apostola, od apostola se prenosi na biskupe neprekidnim slijedom apostolske sukcesije, pod uvjetom da biskupi ostanu u zajedništvu s rimskim papama kao Petrovim namjesnicima. Prvi vatikanski koncil (1870), nakon što je jasno ustvrdio da je doktrinu primata pape priznavala crkva od samog početka, objavljuje da je papa obdaren nepogrešivošću kada govori *ex cathedra* po pitanjima vjere i morala. Stoga su njegove odluke "nepromjenjive same po sebi, a ne zbog pristanka crkve" (Sjednica IV, 4; Denzinger 3073-75).

Unatoč pokušajima nekih da ponude odgovarajuće tumačenje ovoga proglašenja, načelo papinske nepogrešivosti ostaje nepromijenjeno kao rimokatolička dogma. To ostaje tako iako je Drugi vatikanski koncil izabrao kolegij biskupa kao pomoć papi (*Dogmatska konstitucija o crkvi*, 22-26). Kolegijalnost bi se uvijek trebala tumačiti u svjetlu papinskog primata. Papa vrši vrhovnu službu. On ima vrhovni autoritet nad cjelokupnim življenjem Rimokatoličke crkve. Ova dogma, formulirana i definirana na Prvom vatikanskom koncilu, potvrđena je u dokumentima Drugog vatikanskog koncila sljedećim riječima:

"Kolegij ili zbor biskupa nema vlasti osim ako se shvaća zajedno s Rimskim Biskupom, Petrovim nasljednikom, kao Glavom, dok ovome ostaje potpuna vlast primata nad svima, bilo pastorima, bilo vjernicima. Jer Rimski Biskup po svojoj službi kao namjesnik Kristov i pastir cijele Crkve, ima potpunu, vrhovnu i opću vlast koju može uvijek slobodno vršiti" (*Dogmatska konstitucija o crkvi*, 22).

Ovaj se magisterijalni autoritet odnosi na cijeli biskupski poredak Rimokatoličke crkve.

"Zbor pak biskupa, koji je u učiteljstvu i pastirskoj upravi naslijedio zbor

Apostola, u kojem dapače apostolski zbor neprekidno traje, također je subjekt vrhovne i potpune vlasti nad cijelom Crkvom, zajedno sa svojom Glavom Rimskim Biskupom, a nikad bez te Glave, i ta se vlast može vršiti samo uz pristanak Rimskog Biskupa” (*Dogmatska konstitucija o crkvi*, 22).

Drugi vatikanski koncil dodaje da

“Crkvi obećana nezabludivost nalazi se također u zboru biskupa kada vrše vrhovnu učiteljsku službu zajedno s Petrovim nasljednikom. Tim definicijama ne može nikada uzmanjkati pristanak Crkve” (*Dogmatska konstitucija o crkvi*, 25).

Opseg papinske nepogrešivosti koju ističe Rimokatolička crkva vidljiv je u izjavi:

“Taj religiozni posluš volje i razuma treba da se na osobit način iskazuje autentičnom učiteljstvu Rimskoga Biskupa i kad ne govori ‘ex cathedra’” (*Dogmatska konstitucija o crkvi*, 25).

Već u devetnaestom stoljeću kritička se rasprava u Rimokatoličkoj crkvi usredotočila na papinski primat i nepogrešivost sa snažnim primjedbama protiv tih doktrina. Neprekidna pomna povijesna proučavanja jasno su ukazala na izričito neteološke čimbenike uključene u deklaraciju Prvoga vatikanskog koncila o dogmi o papinskoj nepogrešivosti (gušenje slobode, kontrola mišljenja, materijalni interesi, politički pritisci itd).¹⁰ Ta su proučavanja rasvijetlila problematičan karakter i ozbiljne posljedice te odluke.

Kao dio snažne reakcije u suvremenom društvu protiv svih struktura autoriteta, sociološke su kritike također usmjerene protiv papinskog autoriteta. Takve kritike odbacuju ideju o papinskoj nepogrešivosti zbog njezinih autoritarnih pretpostavki. One dovode u pitanje sve strukture autoriteta. Naše dvojbe vezane uz papinstvo ne oslanjaju se na takve argumente s obzirom na osnovni anarhistički duh koji ih nadahnjuje.

Za evanđeoske je kršćane značajnija šira teološka pozadina koja oblikuje kontekst za proglašenje papinske nepogrešivosti. Ova je dogma krajnja posljedica te nepogrešivosti koja se pripisuje samoj Rimokatoličkoj crkvi. Kad bi Rimski

¹⁰ Vidi u August Bernhard Hasler, *Pius IX (1846-1878), päpstliche Unfehlbarkeit und 1. Vatikanisches Konzil: Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie*, 2 vols., Stuttgart: Hiersemann 1977, XVII-627; Idem., *Wie der Papst unfehlbar wurde: Macht und Ohnmacht eines Dogma*, München: R. Piper & Co. 1977, 1980 (Torino 1982). Ovakva slikovita reakcija je Keenanov katekizam, koji je bio u uporabi u Rimokatoličkoj crkvi do 1870. godine i nosio je pečat službenog odobrenja. Ideju o papinoj nepogrešivosti pripisuje protestantskoj domišljatosti i kategorički je odbacuje. Čak i nakon 1870. katekizam se tiska bez bitnih izmjena, osim upitnih rečenica.

crkva uistinu bila nepogrešiva i kao takva važnija i iznad Pisma, njezino bi pozivanje na Pismo bilo bez ikakvog stvarnog značaja.

Baveći se tim pitanjem, Luther je stavio stajalište Rimokatoličke crkve na istu razinu kao i doktrinu "entuzijasta", budući da u oba slučaja tvrdnja o posjedovanju Duha Svetoga podrazumijeva neovisnost o Božjoj riječi.¹¹ Međutim evanđeoski kršćani vjeruju da nije crkva ta koja rađa Riječ, već je Riječ ta koja rađa Crkvu (1 Pt 1,23; Jk 1,18). Imamo samo jednoga Gospodara čije je nepogrešivo učenje ustanovljeno jednom zauvijek u Pismu. Slušajući i slijedeći tu Riječ, čujemo poruku jednog jedinog Gospodara.

Pismo ne daje mjesta za puko ispravljanje rimokatoličke doktrine o papinstvu. Naprotiv, potiče nas da odbacimo samu zamisao o papinom primatu kao osnovu za nepogrešivost. Novi zavjet ne uzdiže Petra iznad drugih apostola, ni ustanovljuje trajnu "Petrovu službu"; niti je to sam Petar ikada predložio (1 Pt 5,1-4). Istina i jedinstvo se daleko bolje ostvaruju priznavanjem jedinstvenog Gospodstva Isusa Krista nego na bilo koji drugi način. Stoga pod vladavinom Isusa Krista koji je jedina i vrhovna Glava Crkve nastojmo kao evanđeoski kršćani poštivati ulogu Božjega naroda u crkvenoj vlasti kroz služenje svih vjernika.

Tvrdnje o nepogrešivosti pape stoje na putu obnove u rimokatoličanstvu. Dogma o nepogrešivosti nepremostiva je prepreka kršćanskom jedinstvu. Ona sprečava poslušno slušanje glasa jedinoga istinskog Gospodina Crkve. Dakle, doktrina o papinoj nepogrešivosti nije "božanski objavljena dogma"¹² u koju "svi kršćani moraju vjerovati".¹³ Naprotiv, to je ideja koju ni jedan kršćanin ne može prihvatiti bez odbacivanja učenja nepogrešivoga Pisma.

VI.

MODERNIZAM - TEOLOŠKI LIBERALIZAM

Teško je jasno definirati pojmove "liberalizam" i "modernizam". To smatra i suvremeno rimokatoličanstvo i suvremeni protestantizam. Ipak, zajedno ova dva pojma uvelike odražavaju krizu kršćanstva u dvadesetom stoljeću - u rimokatoličkim kao i protestantskim crkvama. Pojam "modernizam" ukazuje na to da se bavimo pitanjima koja proistječu iz postprosvjetiteljskog "suvremenog uma". Pod

¹¹ Luther, *Vorlesungen über Mose*, WA, 42, 334, 12.

¹² H. Denzinger i A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum*, No. 3073, Freiburg im Breisgau: Herder, 1965.

¹³ *Ibid.*, No. 3059-3060.

“liberalizmom” mislimo na rašireni pokret tijekom devetnaestoga i dvadesetog stoljeća, poznatijim kao “teološki liberalizam”. On sije sumnju u temeljne izjave povijesne kršćanske vjere.

Odredbama svojih posljednjih koncila (1869-70 i 1962-65) i brojnim papinim enciklikama tijekom prošloga stoljeća Rimokatolička je crkva jasno odredila što podrazumijeva pod prijetnjom modernističko/liberalnih krivovjerja u svojim krugovima - što povlači usku paralelu sa stajališta koja drže neki izvan rimokatoličkih krugova i koje bi mi kao evanđeoski kršćani smatrali krivovjernima. To uključuje napade na biblijski-utemeljene doktrine kao što je nadahnuće, autoritet i nepogrešivost Pisma; Kristovo božanstvo; djevičansko rođenje, stvarnost čuda, tjelesno uskrsnuće i uzašašće Isusa Krista; doktrine stvaranja, izvorni grijeh i posljednji događaji, zajedno s glavnim aspektima kršćanske etike. Modernizam/liberalizam također napada tipična rimokatolička učenja kao što je papina nepogrešivost, bezgrešno začeće i nebesko uznesenje Djevice Marije, celibat svećenstva, izuzimanje žena iz ređenja, protivljenje umjetnim kontracepcijskim metodama. Ovdje ćemo se baviti prvotnim popisom zabluda.

Takvo modernističko/liberalističko upletanje u misao i život crkve može se povezati s radikalnim i dalekosežnim utjecajem Prosvjetiteljstva iz osamnaestog stoljeća. Do sredine devetnaestog stoljeća taj je pokret stvorio veliku krizu unutar Rimokatoličke crkve. Hijerarhija je crkvu smatrala tvrđavom pod opsadom. Jedan za drugim, rimski biskupi kao što je Pio IX, Leo XIII, Pio X. i Pio XII, poduzimali su odlučne korake kako bi spriječili navalu modernizma/liberalizma te održali i obnovili biblijsko i tradicionalno pravovjerje. To je vidljivo iz papinskog proglašenja bezgrešnog začeća 1854, izdavanja popisa zabranjenih grijeha 1864, proglašenja nepogrešivosti pape na Prvom vatikanskom koncilu 1870, postavljanja Tome Akvinskog za zaštitnog sveca učitelja i za anđeoskog doktora crkve 1879, serije papinih enciklika potkraj 19. stoljeća koje osuđuju liberalne ideologije i suvremenu kulturu, optuživanje teološkog modernizma 1907, nametanje protomodernističke prisege svim svećenicima 1910, opetovano potvrđivanje Tomizma kao pouzdanog izvora rimokatoličkog učenja tijekom ranih desetljeća dvadesetoga stoljeća, postižući krajnji vrhunac enciklikom *Humani generis* i papinim proglašenjem nebeskog uznesenja 1950. godine.¹⁴

U međuvremenu, prije i poslije Drugoga svjetskog rata, pojavila se “Nova teologija”. Papinstvo je odgovorilo oštrim ali neodređenim upozorenjima protiv “određenih krivih mišljenja” koja je promicala ta misaona škola: njezino uporište u egzistencijalnoj filozofiji, njezino prihvaćanje povijesno-kritičke metode biblijskog proučavanja, te njezino nastojanje kritičkog procjenjivanja razvoja dogme

¹⁴ W. Challis, “Biblical Studies and Roman Catholicism”, *Churchman*, Vol. 94, No. 14, 1980, str. 323.

unutar crkvene tradicije. Rim je očigledno u nastanku te "Nove teologije" osjetio skriveni povratak "staroga modernizma". To su odlučno opovrgli njegovi pobornici i branitelji. Drugima se, pak, vremenom činilo kako je ta povezanost suviše očigledna da bi se mogla previdjeti: "Nova teologija" zapravo je osuvremenjena revizija "starog modernizma". Dodajući tome zamah duha "aggiornamenta" Ivana XXIII, "obnovu" koju je propisao Drugi vatikanski koncil i zbunjujući razvoj tijekom prethodnih dvaju desetljeća, razumljivo je da su mnogi rimokatolici ostavljeni u stanju "duhovne magle". Vrata i prozori crkve Rima sada su širom otvoreni za radikalne nove ideje. Njegova se monolitna konfesionalna i teološka struktura (*semper eadem*) obrušava. Filozofije Hegela, Marksa i Heideggera duboko prodiru unutra.

Postbarthovske i postbultmanovske teologije zajedno s monističkim idejama procesne teologije prevladavaju u rimokatoličkim, kao i vodećim protestantskim krugovima. Osnovni napadi u pisanju rimokatoličkih mislitelja, kao što su Rahner, Teilhard de Chardin, Küng, Schillebeekx i Schoonenberg, ne razlikuju se bitno od njihovih liberalnih i sekularnih protestantskih sumišljenika. Čini se da je dopuštanje objavljivanja - *nihil obstat* i *imprimatur* do nedavna bilo tek rutinski obred. Vremenom su možda konzervativni katolici dobili pokoju bitku protiv modernizma/liberalizma. No ipak, unatoč papinom neprestanom protivljenju, gubi li Rim rat? Hoće li na posljertku "nova sloboda" - povratak Prosvjetiteljstva - pobijediti?

Jasno je da Rim nije imun na modernističko ili liberalističko infiltriranje. Što pogoduje toj sve većoj otvorenosti novim idejama? Ne možemo previdjeti dugotrajnu rimokatoličku odanost dualističkom narav/milost svjetonazoru. S tim dolazi snažna unutarnja napetost između autoriteta i slobode zasnivana na dogmi o dva poretka stvarnosti i sukladno tome, dva poretka spoznaje. U višem području vjere, milosti i nadnaravnih stvari učiteljska služba crkve odvažno koristi svoj dogmatski autoritet discipliniranjem odstupanja od objavljene istine. No u nižem području naravi, gdje prevladavaju prirodne i društvene znanosti, znanstveni podaci i filozofske studije, Rimska magisterijalna politika ostavlja dovoljno mjesta za slobodna racionalna propitkivanja.

Ova dihotomija podiže brojna kritička pitanja. Gdje leži linija razgraničenja između ta dva područja nadležnosti? Tko povlači liniju? Kako se mogu propisati ograničenja akademske slobode? Teoretski ova dihotomija određuje jasnu definiciju. I u praksi također je ovo gore/dolje razdvajanje između milosti i naravi neodrživo, jer na posljertku priroda "proždire" milost (Francis Schaeffer). U kulturnoj dinamici našega vremena, razum prevladava nad vjerom. Racionalnost preoblikuje tradicionalnu rimokatoličku vjernost u skup temeljnih kršćanskih vjerovanja. Pristajanje uz suvremeni um stavlja odredbe kršćanske vjere u vlastiti kalup. Mjerodavni autoritet Rimske crkve sve teže uspijeva zadržati liniju protiv

agresivnih tvrdnji koje se odnose na akademsku slobodu - posebice s obzirom na sekularni duh našega vremena. Novije rasprave vezane uz teologije oslobođenja zorno prikazuju ovu dilemu. Na taj način naravna teologija čini teologiju milosti nebitnom.

Dok kao evanđeoski kršćani kritiziramo ova krivovjerja unutar Rimokatoličke crkve, suočavajući se sa složenošću našeg suvremenog svijeta te svjesni sličnih nedostataka u svojoj vlastitoj tradiciji, potvrđujemo svoju predanost biblijskom jedinstvenom svjetonazoru i temeljnim odredbama povijesne kršćanske vjere.

VI.

OPRAVDANJE SAMO PO VJERI

Pavlova poslanica Rimljanima odigrala je ključnu ulogu gotovo u svakoj reformaciji u životu crkve. To je razumljivo, ako se uzme u obzir čovjekova postojana sklonost samodostatnim modelima religije. Poslanica Rimljanima stoji kao čeon izazov svim takvim oblicima samopravednosti. Njezino je središnje učenje opravdanje samo po vjeri. To je srž evanđelja. Stoga poslanicu Rimljanima Luther naziva “najvažniji dokument u Novome zavjetu, evanđelje u svom najčišćem izrazu: ... u biti to je sjajno svjetlo, gotovo dostatno da rasvijetli čitavu Bibliju” (Predgovor *Rimljanima*).

Za reformatore je opravdanje po vjeri bilo više nego jedna od doktrina. Ono je temelj sigurnosti spasenja i života posvećenja. Calvin to naziva “stožer na kojemu se okreće religija” (*Institutes* III,11,1). Od vremena reformacije sve do danas doktrina o opravdanju jedino po vjeri neprestano je izranjala kao ključna točka suprotstavljanja između rimokatolika i evanđeoskih kršćana. Čak i u našem vremenu ekumenizma izgubila je malo od svoje duboke religiozne važnosti. Možda će brzi pregled pomoći u zadržavanju tog pitanja u žarištu. Martin Luther je neumorno navijestao biblijsku poruku da će “pravednici živjeti od vjere”. Sukladno njegovim stajalištima o Zakonu i evanđelju, Lutherov stav je jasan: “Božja obećanja daju ono što Božje zapovijedi zahtijevaju i ispunjavaju ono što Zakon nalaže tako da sve bude Božje, i zapovijedi i ispunjavanje zapovijedi. On sam zapovijeda, on sam ispunjava”. Stoga, “nijedno dobro djelo nema oslonac u Božjoj riječi niti živi u duši, jer samo vjera i Božja riječ vladaju u duši”. “Jasno je onda”, dodaje Luther, “da kršćanin ima sve što mu je potrebno u vjeri, i ne treba djela da bi ga opravdala” (*The Freedom of the Christian*). On prima pravednost koja ne dolazi od njega, već je *justitia aliena* (tuđa pravednost), besplatan dar Božje milosti.

Jednako tako John Calvin, reformator drugoga naraštaja, drži da je opravdan

onaj tko “odbacujući pravednost po djelima, prihvaća Kristovu pravednost po vjeri, i obučen u nju, dolazi pred Boga ne kao grešnik, već kao pravedan čovjek”. Naše opravdanje po vjeri dakle znači, “ništa drugo nego osloboditi krivnje onoga koji je bio optužen, kao da je njegova nedužnost potvrđena... Budući da nas Bog opravdava po Kristovu posredništvu, oslobađa nas ne samo potvrđujući našu nedužnost, već stavljajući na nas svoju pravednost, tako da mi koji u sebi nismo pravedni, možemo se smatrati takvima u Kristu” (*Institutes*, III, 11, 2-3). Na taj način Calvin potvrđuje Lutherovo učenje o “velikom izazovu” - Krist je postao ono što nije bio, nepravedan, da bi nas učinio ono što po prirodi nismo, pravedni. Sve ovo je *sola gratia* i *sola fide*.

To je bio snažan odgovor na iznova artikulirani navještaj evanđelja, prema kojemu je Tridentiski sabor formulirao svoje dogme. Njegove odluke još uvijek stoje kao službeni vjeroispovjedni glas protureformacije. Suvremeno je katoličanstvo prisiljeno neopoziva učenja Tridentuskog sabora o opravdanju po vjeri smatrati svojom početnom točkom u obnovljenim suvremenim dijalozima. Shvaćajući da se tvrdnje često najbolje pojašnjavaju popratnim odbijanjima, aktualni susreti između rimokatolika i evanđeoskih kršćana moraju dovesti do suglasnosti oko (najmanje) sljedećih četiriju “kanona vezanih uz opravdanje”:

9. Ako bi tko rekao da se grešnik opravdava samo po vjeri, smatrajući da mu ništa drugo nije potrebno kako bi dobio milost opravdanja, i da nikako nije neophodno da bude pripremljen ili voljan činom svoje volje - neka bude anatema (izopćen iz crkvene zajednice, op. prev.) (Denzinger, 1559).

11. Ako bi tko rekao da su ljudi opravdani samo uračunavanjem Kristove pravednosti ili samo oproštenjem grijeha, do isključivanja milosti i ljubavi koja je izlivena u njihova srca po Duhu Svetom i ostaje u njima, ili pak da je milost po kojoj smo opravdani samo Božja dobra volja - neka bude anatema (Denzinger, 1561).

12. Ako bi tko rekao da opravdavajuća vjera nije ništa drugo nego samo pouzdanje (fiducia) u Božansku milost koja oprašta grijeha zbog Krista, ili da nas jedino to pouzdanje opravdava - neka bude anatema (Denzinger, 1562).

24. Ako bi tko rekao da se dobivena pravda (pravednost) ne zadržava ni ne povećava pred Bogom kroz dobra djela, nego da su ta djela samo plodovi i znaci dobivenog opravdanja ali ne i uzrokom njegova povećanja - neka bude anatema (Denzinger, 1574).

Međutim, odnedavna, odzvanjajuća tvrdnja reformatora o opravdanju samo po vjeri dobiva sve veću pažnju čak i u rimokatoličkim krugovima. Svjedoci smo nove otvorenosti za ovo središnje biblijsko učenje.

Sredinom dvadesetog stoljeća, primjerice, davno donesene dogme Trident-

skoga sabora postale su središnja točka obnovljenog teološkog promišljanja. Hans Küng je svojom knjigom *Opravdanje* (1957) nametnuo tu temu. Dajući "samo-procjenju" svoje rimokatoličke tradicije, ponovno je odmjeravajući "u ogledalu teologije Karla Bartha", Küng tvrdi da se mučimo oko 500 godina starim krivim shvaćanjima. Smatra da, ako su pravilno shvaćena, stajališta Tridentskog sabora i reformatora po pitanju opravdanja vjerom, u osnovi se podudaraju.

Küngova knjiga uključuje uvodno pismo odgovora Karla Bartha, koji nudi sljedeći zadivljujući i zanimljiv odgovor:

"Možete zamisliti moje znatno čuđenje zbog ovo malo vijesti; a pretpostavljam da i mnogi rimokatolički čitatelji isprva neće biti ništa manje začuđeni. . . Naravno, pitanje je ovdje predstavlja li ono što ste iznijeli učenje vaše crkve ili ne. . . Ako stvari koje citirate iz Pisma, od starije i novije rimokatoličke teologije, od Denzingera, dakle od Tridentskog teksta doista predstavljaju učenje vaše crkve i mogu se dokazati kao takva, . . . tada, budući da sam dvaput bio u crkvi Santa Maria Maggiore u Trentu kako bih upoznao duh toga grada, možda bih morao požuriti tamo i treći put kako bih pokajnički priznao - 'Očevi, sagriješio sam'. Ali uzimajući tvrdnje Šeste sjednice koje imamo pred sobom - tvrdnje koje su ispravno ili neispravno formulisane iz tada važnih razloga - ne slažete li se da bi mi trebalo biti dopušteno braniti se olakotnim okolnostima zbog znatne teškoće koju sam imao pokušavajući otkriti u tom tekstu ono što ste smatrali pravim katoličkim učenjem?"

Iako se Barthova stajališta o opravdanju po vjeri značajno razlikuju od stajališta reformatora, kao i od naših, slažemo se s njegovim kritičkim zaključkom, kojim proturječi Küngu, da su stajališta Tridentskoga sabora radikalno drukčija od stajališta reformatora.

Ovi nedavni i iznenađujući razvoji još nisu u svom potpunom zamahu, što je očigledno iz tekućih rimokatoličko/luteranskih rasprava. Ovi su sastanci rezultirali objavljivanjem međukonfesionalne izjave o opravdanju po vjeri, koja uključuje sljedeće retke:

"Sva naša nada o opravdanju i spasenju počiva na Isusu Kristu i evanđelju, po čemu se Radosna vijest o Božjem milosrdnom djelovanju u Kristu očitovala; te mi svoje krajnje pouzdanje ne stavljamo ni u što drugo osim u Božje obećanje i spasonosno Kristovo djelo" (*Origins*, October, 1983, str. 279).

Iako smo spremni složiti se s takvom dirljivom izjavom, priznajemo svoju poteškoću oko ograničenja koje riječ "krajnja" podrazumijeva. Također opažamo da narav opravdanja, bilo da smo *proglašeni* pravednima ili *učinjeni* pravednima danom nam milošću, ostaje nerazjašnjena.

Iz ovih nedavnih razvoja stvari izgleda da se mnogi danas muče kako formulirati rimokatoličku verziju *sola gratia/sola fide* evanđelja, koje je središnje za reformaciju. Može li Rim napustiti svoju baštinu ljudskog sudjelovanja u djelu

opravdanja? Tekući proces osuvremenjivanja i preoblikovanja starih dogmi potiče daljnja pitanja: Jesmo li svjedoci porođajnih boli novog rimokatoličkog ispovijedanja opravdanja po vjeri? Je li to moguće s obzirom na rimokatoličko stajalište o nepogrešivoj istini i nepromjenjivosti dogmi? Jesu li se doktrinarne namjere tridentskih očeva stvarno razlikovale od jasnog smisla njihovih riječi? Jesu li anateme (crkvena izopćenja) prošlost?

U međuvremenu Trident čvrsto stoji kao Rimski prvotni vjeroispovjedni proglas o reformacijskom stajalištu o opravdanju. Ovo uključuje i njegove dogmatske izjave i njegove anateme. Prvi vatikanski koncil nije učinio ništa kako bi to promijenio. Opravdanje po vjeri također nije bilo glavna točka na rasporedu Drugoga vatikanskog koncila. Dokumenti Drugoga vatikanskog koncila sadrže samo neizravna upućivanja na to. Oni ne otvaraju neku novu temu. Bez obzira na novo rimokatoličko vjeroispovijedanje o opravdanju po vjeri, Tridenti sabor ostaje glavna prepreka između nasljednika reformacije i rimokatoličanstva.

VIII.

SAKRAMENTALIZAM I EUHARISTIJA

Za Rimsku crkvu, "katolicizam" i "sakramentalizam" idu ruku pod ruku. I u svojoj teologiji i u praksi stavlja veliku težinu na sedam obreda koje naziva sakramentima. Već u šesnaestom stoljeću reformatori su načinili odlučan prekid sa sakramentalnom tradicijom. Raspravljali su ne samo o broju obreda koji se s pravom mogu smatrati sakramentima, već i o važnosti, statusu i funkciji koju im Rimokatolička crkva pridaje. Učinili su to zbog odanosti evanđelju i poslušnosti načelu *sola Scriptura*. Luther je krenuo tim putem naviještajući poruku *sola fide* (samo po vjeri), pozivajući na *fiducia* (pouzdanje u obećanja evanđelja) i u tom svjetlu objavljujući Babilonsko ropstvo Rimske crkve. Zwingli i Calvin su ga slijedili s još većom uvjerljivošću. Brojni su anabaptistički reformatori otišli čak i dalje, nudeći alternativnu sakramentalnu teologiju. Od tada evanđeoski kršćani šesnaestog stoljeća pokazuju izrazito reformacijsko nepovjerenje i gnušanje prema rimokatoličkom sakramentalizmu.

Rimokatolička crkva sakramente smatra djelotvornim znakovima. To jest, postižu ono što predstavljaju: *significando causant* - označavajući milost, čine da se ona dogodi. Ovo vjerovanje podrazumijeva povezanost dvaju različitih elemenata - uzajamno približavanje dvaju koncepata - "znaka" i "uzroka". Kroz stoljeća je rimokatolička teologija nastojala jasno izraziti pravu ravnotežu ili sintezu ova

dva elementa.

S jedne strane, ideja o “značajnosti” traži *subjektivno* uključivanje od strane primatelja sakramenata. Jer, smatra se da oni koji primaju “znak” trebaju ga razumjeti i djelovati u skladu s njim. Kao “sakramenti vjere” ovi obredi pozivaju na vjerovanje, ili barem odsutnost bilo koje prepreke (*obex*) za milost u srcu primatelja. Ovo je uvjet za plodno sudjelovanje u sakramentima i za primanje milosti koju oni prenose. Kao “znakove” sakramente treba razlikovati od realnosti koju oni predstavljaju. Tako prema rimskom učenju, misa ostaje nekrvna žrtva, upućujući na Golgotu, bez umanjivanja žrtve križa učinjene jednom za uvijek.

S druge strane, ideja o posrednom “uzroku” stavlja potpuni naglasak na *objektivnu* “djelotvornost” sakramenta. Sakramenti djeluju *ex opere operato* - kanoniziran izraz u rimo-katoličkoj sakramentologiji. To znači da su sakramenti sami po sebi djelotvorni - “djeluju po svom djelovanju”. Učinci sakramenata ne ovise o stavu ili zaslugama bilo svećenika bilo primatelja - suprotno pravilu koje vrijedi za sve ostale aktivnosti. To je zbog toga što je sakramentalni čin u biti djelo samoga Krista koji djeluje kroz svog slugu, svećenika (zvanog “drugi Krist”).¹⁵ Prema riječima pape Pavla VI:

Neka nitko ne poriče da su sakramenti djelo Kristovo, koji ih podjeljuje posredništvom ljudi. Dakle, sami po sebi oni su sveti i po Kristovoj zasluži udjeljuju milost duši kad dodirnu tijelo.¹⁶

Podjeljivanje dodaje snagu njihovu uzročnom statusu, za sakramente se kaže da stvaraju poseban učinak (ne milost) kad god se pravovaljano poslužuju, čak i ako ih se ne prima u vjeri i dobroj volji. Ovo vrijedi za “karakter” koji se prenosi krštenjem i svetim odredbama, kao i u pretvorbi elemenata kod euharistije. Na euharistiju se gleda kao na “cjelovitog Krista” - to jest, Krista i crkvu. Kao takva ona je pomirbena žrtva za žive i mrtve.¹⁷

Jasno, rimokatolička je teologija teško pritisnuta držati zajedno te dvije strane - “značajnost” i “uzročnost”.¹⁸ Ovo je očigledno u opetovanom oživljavanju naglasaka skotista objektivne uzročnosti sakramenata, usprkos uravnoteženijem tomističkom stajalištu koje, čini se, Trident prihvaća. To je također očigledno u vrlo suptilnoj i kompliciranoj teoriji transupstancijacije.

¹⁵ Svećenik *alter est Christus*, prema enciklici *Ad catholic sacerdotii* (1935) (Denzinger, 2275); drugi pojam, češće korišten, je in persona Christi, vidi u Maurice Vidal, “Ministre des sacrements et foi en Jesus-Christ”, in the important symposium, Joseph Dore, ur., *Sacrements de Jesus-Christ* (Paris: Desclée, 1983), str. 206.

¹⁶ *Mysterium fidei*, 38.

¹⁷ *Ibid.*, 4: ‘Gospodin prinosi sebe na nekrvavi način.’

¹⁸ Kao što je zapisao Toma Akvinski, *Summa theologiae*, IIIa, Q.62, art.1, ad.1.

Nijedan dio tradicionalne rimokatoličke sakramentologije Vatikan nije opozvao. Nedavnih godina i Pavao VI. i Ivan Pavao II. ponovno su naglasili pojedine njezine aspekte. Samo je nekoliko iskrenih modernista unutar rimokatoličkih krugova odstupilo od onoga što smatraju "zastarjelim" oblicima, tvrdeći istovremeno kako ostaju vjerni svojoj najdubljoj namjeri. Ali ipak, dogodile su se spektakularne promjene. Vidljivo je to u liturgijskoj praksi: možete prisustvovati misama koje se izvane malo razlikuju od evanđeoskih bogoslužja. Odnedavna ovo vrijedi i za one koji ispovijedaju odanost službenoj rimokatoličkoj sakramentalnoj teologiji. Tijekom posttridentske "suvremene" ere stavljen je snažan naglasak na *objektivnu* stranu sakramenata, odražavajući pravni um Rima, namjeravajući tako poduprijeti njegove institucionalne povlastice. Međutim, pojavljivanjem pokreta liturgijske obnove tijekom dvadesetog stoljeća, koji je pokrenut uz blagoslov Pija X, došlo je do novoga naglaska u sudjelovanju zajednice u sakramentima. To je naglasilo organsko jedinstvo sakramentalnog spomena s potpunim životom i slavljenjem crkve. Predstavljao je ponovno otkrivanje bogatstava i nešto fleksibilnije razumijevanje sakramenata u patrističkoj tradiciji. Ključna je ideja postala "tajnom", osobito vidljivom u "tajanstvenoj" sakramentologiji Dom Odo Casela. Smatralo se da slavljenje euharistije današnjem vjerniku uprisutnjuje minuli događaj spasenjske povijesti, po uzoru na pomodne obrede u mitskim religijama.

Od sredine dvadesetoga stoljeća slično "predstavljачko" stajalište o sakramentima izašlo je na površinu, blisko povezano s idejom "memorijalne" gozbe, koja navodno odražava hebrejsko stajalište. Prevladava jezik spasenjske povijesti - primjerice, pashalna tema. Uz ustrajanje na vjeri kao *subjektivnom* korelatu sakramentima - primjerice vjeri crkve kod krštenja bebe, postaju popularne osobne kategorije. Krist ili sama crkva smatrani su prvobitnim sakramentima. Tijekom 1960-ih ideja "simbola" bila je sve popularnija, ali s ispravkom njezinih starijih, nešto strožih konotacija. Upućujući na koncept "simbola" teolozi su pokušavali izbrisati oštre i snažne razlike između znaka i stvarnosti, između duhovnog i tjelesnog, između subjektivnog i *objektivnog*. Najnoviji razvoji uključuju političko radikaliziranje duhovnog momenta euharistije. Dijeljenje kruha i vina na spomen revolucionarnog Isusa pristaše uz načelo odvajanja crkve od države doživljavaju kao motivirajući simbol u njihovoj militantnoj proročkoj borbi protiv društvenih nepravednosti i klasnih ugnjetavanja. Nadalje, pojavile su se neke poteškoće vezane uz krštenje beba, uglavnom među članovima karizmatskog pokreta. Drugi su se priklonili društvenim znanostima kako bi tumačili sakramentalni "simbol" kao izraz ritualne antropologije. Nadalje, jedan od vodećih sakramentologa definira sakramente kao "simbolični jezik djelovanja crkve", kao "performans jezičnih čina" po kojem zajednica prima svoj identitet, strukturu i ethos.¹⁹

¹⁹ Louis-Marie Chauvet, 'Le sacramentologie aux prises avec l'Eucharistie,' *La Maison-Dieu*, 137

Usprkos mnogim dramatičnim odstupanjima od tradicionalne rimokatoličke doktrine u pogledu sakramenata, službena dogma da su sakramenti više nego "obični" znaci ostaje nepromijenjena. Oni su djelotvorni čimbenici kao sredstva pristupa Bogu.

Kao evanđeoski kršćani možemo podržati smjer kojim čini se idu neke od ovih promjena. Međutim, ova situacija unutar rimokatoličanstva obiluje nejasnoćama. Revizija je trenutno toliko ograničena na ključne stvari i lišena službene potvrde u svojim odvažnijim zamascima da nije moguć definitivan odaziv na te promjene. U ovom je trenutku moguće, a možda čak relevantno i korisno, započeti teoretsku kritiku tradicionalnoga rimokatoličkog sakramentalizma, naročito po pitanju uzročne djelotvornosti koju pripisuje tim obredima. Međutim, umjesto toga mi se moramo usredotočiti na slijedeće biblijske prigovore.

Uzročni aspekt rimokatoličkog učenja o sakramentima u velikoj je suprotnosti s Pismom. Ta je oprečnost najočiglednija pri uspoređivanju tradicionalne dogme o euharistijskoj žrtvi s jasnim izjavama poslanice Hebrejima o dostatnosti Kristove žrtve na križu. U pogledu funkcije sakramenata rimokatolička se teologija može pozvati jedino na pogrešnu egzegezu nekih Pavlovih i Ivanovih odlomaka. Također ne uzima u obzir antiobredno učenje Novoga zavjeta (Matej 15; Rimljanima 14,17; 1 Korinćanima 1,17; 8,8; Kološanima 2,16 i nadalje; Hebrejima 9,10; 13,9 i nadalje, 1 Petrova 3,21). To drastično okreće uravnoteženi odnos koji Novi zavjet uspostavlja između propovijedane Riječi, vjere, krštenja i Gospodnje večere. Doktrina posebnog svećenstva sakramentalnih liturgista ne može se uskladiti s biblijskim podacima.²⁰ Pomodnoj teoriji sakramenata kao "spomena", ponovnog uprisutnjenja prošlosti u sadašnjost, nedostaje prava osnova. Stoga, slažemo se s istaknutim anglikanskim bibličarom Rogerom T. Beckwithom, kada kaže:

"Ova neprimjerena poganska grčka predodžba bila je umetnuta u židovsku Pashu . . . Ta teorija nikad ne bi bila prihvaćena da nije bilo onih koji su htjeli nadići velike teološke i ekumenske probleme prouzročene predodžbama o tjelesnoj prisutnosti i misnoj žrtvi, protivući se u stvarnosti dostatnosti Golgote."²¹

Objektivna djelotvornost koju Rim pripisuje sakramentima, iako je nazvana "posredna" i "aplikacijska" podrazumijeva nepodnošljiv dodatak dostatnom djelu

(1979), str. 69; Du symbolique au symbole. Essai sur les sacrements (Paris: Cerf, 1979), revidirao Claude Geffré. *La Maison-Dieu*, 142 (1980), pp. 49-55; njegovo poglavlje, 'Sacramentaire et christologie: La liturgie, lieu de la christologie', u J. Doré, ur., *Sacrements de Jesus-Christ*, str. 213-254.

²⁰ Kao što je to prihvatio modernist E. Schillibeeckx, *Kerkelijk ambt* (Bloemendaal: H. Nelissen, 1980).

²¹ "The Ecumenical Quest for Agreement in Faith", *Themelios*, Vol. 10, No. 1 (Sept., 1984), str. 29.

Isusa Krista. On je u potpunosti ispunio cijelu "objektivnu" stranu našega spase-nja. Više nije potrebna nikakva žrtva. Sakramenti kao djela ljudske zasluge koja moraju biti postignuta posredstvom crkve predstavljaju poricanje opravdanja samo po vjeri i povredu suverene Božje slobode. Rečeno Calvinovim riječima: "Kad krštavam, znači li to da u rukavu imam Duha Svetoga da ga u svako doba mogu dati ili pružiti tijelo i krv Gospodnju kome hoću? Bila bi drskost pridavati smrtnim bićima ono što pripada Isusu Kristu."²²

U osnovi, evanđeoska kritika rimokatoličke sakramentologije pokazuje sukob između dva oprečna stajališta o kršćanskoj vjeri. Rim sebe smatra produžetkom inkarnacije, i prema tomu deificira ljudska bića dok surađuju s Božjom milošću koju im udjeljuje crkva. Nasuprot tomu stajalištu stoji naše evanđeosko ustrajanje na besplatnom daru pravednosti: koja nam je dana isključivo po Božjoj milosti, koju primamo istinskom vjerom a koja je u skladu s Božjom riječi i potpuno se temelji na oproštenju krivnje jednom za uvijek kroz dostatnu žrtvu Savršenog Zastupnika, Isusa Krista. Ovo je ispovijedanje za nas Evanđelje.

IX.

POSLANJE CRKVE

Evanđeoski kršćani svoje poslanje uglavnom vide u smislu evangelizacije. U zemljama u kojima prevladava katoličanstvo to je značilo poziv obraćenju i promjenu crkvene pripadnosti. No holistički je utjecaj evanđelja također odigrao određenu ulogu u poslanju evanđeoskih kršćana, oblikujući svakidašnji život ljudi, posebice među siromašnima. Nasuprot tome, rimokatolička je religija uglavnom poprimila oblik pučke religioznosti onemogućavajući siromašnima da žive kao odgovorni Božji upravitelji i čineći ih žrtvama eksploatacije. Evanđeoski su kršćani često ukazivali na usku povezanost religioznosti utemeljenoj na lažnom ili nepotpunom evanđelju s društvenom eksploatacijom.

Tradicionalno je rimokatolička crkva u tim zemljama podrazumijevala kako je njezina uloga zadržati u toru one koje je krstila. Do krajnosti se koristila svojom pastoralnom metodologijom i društvenim prisilama po javnim institucijama. Njezin stav prema nerimskim zajednicama određen je drevnim inkvizicijskim načinom postupanja s prijestupom. U nekim dijelovima svijeta još uvijek ima sporadičnih slučajeva progonstava, iako je to protivno službene politike Ri-

²² Propovijed na Djela 1,4-5, citirao Ronald S. Wallace, *Calvin's Doctrine of the Word and Sacrament* (Edinburgh: Oliver & Boyd, 1953), str. 172.

mokatoličke crkve.

Porastom sekularizma i dolaskom liberalnih vlasti Rimokatolička crkva nije mogla nastaviti svoj prijašnji pristup i više ne može koristiti društvena sredstva prisile kao nekoć. Iskustvo odvajanja crkve od države i samokritička previranja nakon Drugoga vatikanskog koncila, natjerala su Rimokatoličku crkvu ispraviti svoje razumijevanje poslanja u svijetu. U Latinskoj Americi i mnogim drugim krajevima to je značilo novi naglasak na evangelizaciju. Taj novi poticaj nastaje iz svjesnosti da su doista prakticirajući katolici samo vrlo mala manjina unutar krštene mase. Zainteresiranost za Bibliju i liturgijsko iskustvo na općem jeziku naroda pobudila je među rimokatolicima novu svjesnost o nekim osnovnim elementima kršćanske vjere, koja je prije bila olako shvaćana ili zasjenjena obredom.

U isto vrijeme, jedan značajan dio Rimokatoličke crkve zahtijeva radikalnu promjenu u političkim sporazumima koji se odnose na crkvu. Ovaj poziv na "povlašteni izbor za siromašne" u osnovi je poziv crkvi da promjeni svoje svrstavanje, od bliskog odnosa i suradnje s vladajućim elitama u solidarnost s masama i siromašnima. U tim promjenama crkva može izgubiti mnogo toga. Ostaje vidjeti kakav će biti krajnji ishod previranja oko teologije oslobođenja. Zasada evanđeoski kršćani ne mogu nekritički prihvatiti ni stajalište teologa oslobođenja ni službene rimske reakcije na njih. Ono što se ne može poreći jest uključivanje mnogih svećenika i časnih sestara u požrtvovno služenje siromašnima, sa svim popratnim rizicima društvene preobrazbe. Rimska je crkva na taj način preusmjerila svoje poslanje prema više proročkoj i kritičkoj društvenoj ulozi.

Evanđeoski kršćani općenito podrazumijevaju svoje poslanje prvenstveno kao poziv na osobnu vjeru u Krista i vide svoju društvenu ulogu kao posljedicu te duhovne preobrazbe. S te perspektive njihovo prosuđivanje tih novih razvoja u Rimokatoličkoj crkvi pretežno je negativno, obojeno sumnjom u njezine motive i metode. Međutim, ne mogu poreći da su i sami došavši po prvi puta u rimokatoličku zemlju pružali usluge na području medicine, obrazovanja i društvenog napretka kao dio holističke službe. Čak i danas izdavanje vize evanđeoskim kršćanima za određene zemlje moguće je uglavnom zbog holističke službe koju vrše. Kao što Lauzanski zavjet pojašnjava, postoji obnovljeni napor kod evanđeoskih kršćana oko razumijevanja poslanja na biblijski i holistički način, bez poricanja temeljne ljudske potrebe za evanđeljem.

Osim naglašavanja našeg osnovnog predanja naviještanju evanđelja Isusa Krista, posebice onima koji ga nikada nisu čuli, moramo također razumjeti kako to vjerno činiti u mjestima gdje je evanđelje samo djelomično poznato. Biblijski pokret, karizmatički pokret i bazične zajednice među rimokatolicima novi su razvoji koje treba uzeti u obzir u svakoj evangelizacijskoj strategiji evanđeoskih kršćana. Mnogo bismo izgubili kada bismo podcijenili mogućnosti koje neki

oblici tih pokreta donose sa sobom u svrhu temeljitijih promjena u Rimokatoličkoj crkvi. Moramo također imati na umu da su mnogi neovisni oblici duhovnog iskustva mogući među rimokatolicima zbog njihove nemogućnosti zadržavanja onih koji su se krstili, ponajviše zbog nedostatka svećenstva i uključenosti laika (*Puebla and Beyond*, 76-86).

Evanđeoski su kršćani u prošlosti na mnogim mjestima bili pobornici odvajanja crkve od države, posebice u pogledu obrazovanja. U zemljama u kojima prevladava rimokatoličanstvo to je značilo odbacivanje obrazovnih sustava kojima upravljaju rimokatolici. Danas su neki evanđeoski kršćani ponukani preispitati svoj pristup zbog prodiranja nekršćanskih ideologija u mnoge obrazovne sustave, te čak razmotriti mogućnost suradnje s rimokatolicima u nekim aspektima te revizije.

Vrlo važan misijski aspekt povezan je s pristupom ostalim starosjedilačkim religijama u područjima do kojih je evanđelje došlo. Može se bez straha od protivljenja reći da Rimaska crkva na ostale religije gleda s većom naklonošću negoli evanđeoski kršćani. Prema našoj prosudbi, Rimokatolička je crkva ponekad preuzimala poganske običaje, mijenjala ih površinski te ih uključivala u svoj život uglavnom netaknutima. Nije neobično za rimokatolike da govore o tim poganskim stajalištima i praksama, koje zapravo često graniče s okultnim, kao o "pučkoj religioznosti" i stepenicama k evanđelju. Nama kao evanđeoskim kršćanima ta praksa predstavlja vid kristopoganstva.²³

Već 1659. je Kongregacija za propagandu vjere izjavila u pismu rimokatoličkim zajednicama u Jugoistočnoj Aziji:

"Ni u kojem slučaju ne upotrijebjavajte silu, niti bilo koje sredstvo uvjeravanja da bi naveli te ljude promijeniti svoje obrede, svoje običaje i svoj način življenja, osim ako je očigledno protivno religiji i ispravnom vladanju. Što može biti apsurdnije od pokušaja nametanja stranih običaja u Kinu, Francusku, Španjolsku, Italiju ili neku drugu europsku državu? To nije ono što trebaš predstaviti, već vjeru, koja ne odbacuje niti uništava obrede i običaje bilo kojeg naroda, kada nisu istinski zli, već ih na svaki način želi očuvati i učvrstiti."²⁴

Službeno stajalište Rimokatoličke crkve po pitanju drugih religija (uključujući tradicionalne religije kao što su pučki, animistički i naslijeđeni oblik štovanja, zajedno s Judaizmom, Budizmom, Islamom i Hinduizmom) formulirano je na

²³ Vrijedno je spomenuti da je Konferencija biskupa u Medellinu 1968. kritizirala tu "pučku religioznost", ali i da je Konferencija u Puebli 1978. potvrdila to kao oblik kršćanstva.

²⁴ M. Marcocchi, "The Instruction of Propaganda Fidei to the Apostolic Vicars of East Asia (1659)", u *Colonialismo cristianesimo e culture extraeuropee* (Milan, 1981), str. 80.

Drugom vatikanskom koncilu *Deklaracijom "Nostra Aetate" o odnosu crkve prema nekršćanskim religijama* u sljedećoj ključnoj tvrdnji:

“Katolička crkva ne odbacuje ništa što u tim religijama ima istinita i sveta. S iskrenim poštovanjem promatra te načine djelovanja i življenja, te zapovijedi i nauke koje, premda se u mnogome razlikuju od onoga što ona sama drži i naučava, ipak često nerijetko odražavaju zraku one Istine što prosvjetljuje sve ljude. Ali ona bez prekida naviješta i dužna je naviještati Krista, koji je ‘put, istina i život’ (Ivan 14,6), u kome ljudi nalaze puninu religioznog života, u kome je Bog sve sa sobom pomirio” (2 Korinćanima 5,18-19).

Rimokatolička crkva drži da te ostale religije često odražavaju zrake Istine i ne odbacuje ništa što je u njima istinito i sveto (*Dekret o misijskoj djelatnosti crkve*, 2). Rimokatolička crkva stoga potiče svoje sinove da “razborito i puni ljubavi, kroz dijalog i suradnju sa sljedbenicima drugih religija, i u skladu s kršćanskom vjerom, priznaju, čuvaju i promiču duhovna i moralna dobra koja ti ljudi imaju kao i vrijednosti njihova društva i kulture” (*Dekret o misijskoj djelatnosti crkve*, 12). Stajalište Rima je da te religije mogu omogućiti pripremu za konačni ulazak u crkvu, gdje se spasenje mora naći.

U povijesnom događaju tijekom posjeta Maroku, 1985. Ivan Pavao II. govorio je pred 60.000 islamskih studenata u Casablanci. Tom je prilikom govorio o razlikama koje razdvajaju i sličnostima koje ujedinjuju kršćane i muslimane. S obzirom na sličnosti, rekao je da:

“Abraham je za nas isti primjer vjere u Boga (uzor), pokoravanja njegovoj volji i pouzdanje u njegovu darežljivost. Vjerujemo u istoga Boga, jedinoga Boga, živoga Boga, Boga koji stvara svijet i dovodi svoja stvorenja do savršenstva.”

Iz ove bi se papine izjave moglo činiti kako sadašnji papa u Islamu vidi više od “zrake Istine”. Jer je i za muslimane i za kršćane rečeno da vjeruju u jedinog živog Boga.

Kako mi evanđeoski kršćani razumijemo Rimsko učenje o drugim religijama? Njihov oprezno sročeni rječnik besprijekoran je u mnogim službenim izjavama. Ni mi ne bismo odbacili ništa istinito i sveto, niti pak odbacujemo napore kontekstualizacije. No ipak, opažamo kako je povijesna primjena tih vodilja često pogodovala sinkretizmu s pogubnim poganskim zabludama i mnoštvom onoga što nije sveto. U ovome prepoznajemo opasno podcjenjivanje grešnosti tjelesnog čovjeka i djelovanja sila tame. Smeta nam kada rimokatolički teolog Karl Rahner govori o “anonimnom kršćanstvu” (kao da ljudi mogu pripadati Kristu bez navođenja njegova imena) i kada Raymond Panikkar piše o “Nepoznatom Kristu hinduizma” ili kada drugi govore o “pritajenom kraljevstvu” među ljudima druge vjere. Pristupi poput ovih jasno poriču dostatnost Isusa Krista.

Zamjetan je nebiblijski univerzalizam u Rimskom stajalištu o drugim reli-

gijama. Godine 1949. Sveta je Stolica izjavila da oni koji žive dobrim životom i slijede Istinu onako kako znaju, imaju “izričitu želju” za vjerom koja je dostatna za spasenje.²⁵ Prema učenju Rima, dakle, postoji univerzalnost božanske milosti čak i među onima koji ne poznaju Krista. Kao što Jadot kaže, postoji “božanski nadahnuta mogućnost spasenja i za ateiste i za agnostike.”²⁶

Takva stajališta ne traže potpuno odbacivanje učenja i običaja drugih religija, već dijalog i suradnju s njima. U isto vrijeme, Rimski crkva poziva pripadnike drugih religija da vjeruju u evanđelje.

Vjerujemo da je stajalište Rimokatoličke crkve o drugim religijama u osnovi proturječno poruci evanđelja. Ipak, Rim podržava potrebu naviještanja evanđelja. Smatra da početna vjera mora uroditi rodnom; anonimni Krist mora postati potpuno poznat. Međutim, budući da je odstupila od biblijskog stajališta, Rimokatolička je crkva zauzela vrlo pozitivan stav prema nekršćanskim religijama u nekim dijelovima svijeta i sukladno tome krstila mnogo ljudi čiji su životi još uvijek vrlo isprepleteni poganskom misli i praksom.

Kao evanđeoski kršćani vrlo smo rezervirani prema takvim idejama o “tajanstvenom Kristu”, “anonimnom kršćanstvu”, “pritajenom kraljevstvu”, početnoj vjeri koja je dostatna za spasenje i univerzalizmu koji uključuje agnostike i ateiste. Jer, nijedan duh koji ne ispovijeda Isusa, nije od Boga (1 Ivanova 4,3).

Zaključne primjedbe

Prema našoj prosudbi rimokatoličanstva nastojali smo biti vjerni evanđeoskoj vjeri i iskreni i poštenu prema Rimskoj crkvi. Naša podložnost Pismu zahtjeva od nas da visoko cijenimo istine povijesne apostolske vjere kako su navještane u reformaciji šesnaestog stoljeća: *sola Scriptura, sola gratia, sola fide, sola Christo*, sve na slavu Boga.

Stojeći u toj vjeri naišli smo na zapreke u rimokatoličanstvu, koje se i danas očituju, što ozbiljno priječi zajedništvo i suradnju između evanđeoskih kršćana i rimokatolika, i koje su nepremostive sve dok u Rimskoj crkvi ne dođe do temeljne obnove prema Božjoj riječi. Naša je gorljiva molitva da dođe do takve reformacije. Jedinstvo i suradnja među kršćanima iznimno su poželjni, no ne na račun temeljnih evanđeoskih istina koje su iznesene u ovom dokumentu. Postoji samo jedan Put: samo ako se svi približimo Kristu možemo se približiti jedan drugome

²⁵ John L. Jadot, “The Growth in Roman Catholic Commitment to Interreligious Dialogue Since Vatican II”, *Journal of Ecumenical Studies*, 20:3, Summer 1983, str. 369.

²⁶ Isto, str. 371.

(Efežanima 4,16). Put koji poziva nije “vratite se nazad u Rim”, niti “navratite u Wittenberg ili Ženevu”, već “sakupimo se u Jeruzalemu”, povijesno-otkupiteljskom utočištu kršćanske vjere.

Shvaćamo da danas rimokatoličanstvo nije monolitno tijelo te da postoje znatne razlike između pučke religioznosti njegovih članova i zamršenih teoloških objašnjenja njegove dogme. Nadalje, nedovoljan broj svećenika i gubitak društvene kontrole u mnogim područjima svijeta omogućuje mnogim stvarima da se dogode na lokalnoj razini, izvan hijerarhijske kontrole. Također postoji velika raznolikost nacionalnih situacija koje objašnjavaju različita iskustva među samim evanđeoskim kršćanima u njihovim kontaktima s rimokatolicima.

U našem služenju Gospodinu Isusu Kristu i njegovoj crkvi, te našoj poslušnosti prema pozivu u misiju, posebice tamo gdje dolazi do kontakata s rimokatolicima, trebali bismo imati na umu zaključke ove studije i raznolikost situacija u kojima živimo i radimo.

U nastojanju vrednovanja nedavnih razvoja u rimokatoličanstvu izrazili smo svoja evanđeoska uvjerenja. Vrijeme u kojemu živimo zahtijeva obnovljeno razumijevanje i poštivanje našega evanđeoskoga naslijeđa. Biblijske zapovijedi zahtijevaju od nas postojanost vladanja u odnosu na evanđeoske istine u našim osobnim životima, u našim crkvama i u našim položajima u društvu.

Obavezni smo prema poslanju našega Gospodina (2 Korinćanima 5,18-20) i Kristovoj ljubavi (2 Korinćanima 5,14) naviještati evanđelje svim ljudima, uključujući i rimokatolike.

Mislimo da će ovaj dokument *Suvremeno evanđeosko gledište rimokatoličanstva* pružiti osnovu za suglasnost među svim evanđeoskim zajednicama koje tvore World Evangelical Fellowship (Svjetsko evanđeosko zajedništvo).

Prihvaćamo molitvu apostola Pavla kao svoju molitvu: “A Bog postojanosti i utjehe dao vam da međusobno budete složni po Kristu Isusu te jednodušno, iz jednoga grla, slavite Boga i Oca Gospodina našega Isusa Krista” (Rimljanima 15,5-6).

Prevela Ljubinka Jambrek

PRIJEVOD
ΒΒΗΕΛΟΔ

