

## RASPRAVA O KRŠTENJU IZMEĐU LUTHERA I ANABAPTISTA PROMATRANA U KONTEKSTU SREDNJOVJEKOVNE TEOLOGIJE

Lidija MATOŠEVIĆ, Zagreb

### Sažetak

Tekst je rasprava povijesno-teološke naravi u kojoj autorica razmatra Lutherova i anabaptistička shvaćanja krštenja, ne gubeći pritom iz vida širi kontekst teologije srednjeg vijeka, odnosno visoke i kasne skolastike.

Problematici autorica pristupa tako da sustavno izlaže, komparira te u svjetlu biblijske teologije propituje Lutherova, Zwinglijeva te anabaptistička shvaćanja sakramenata, a osobito sakramenta krsta. Autorica se pritom služi i izvornim tekstovima i sekundarnom literaturom o toj problematici. Premda je ovdje riječ prije svega o povijesno-teološkoj raspravi koja daje uvid u teološka pitanja srednjeg vijeka i reformacije, tekst je pisan u ekumenskom duhu te i završava ukazivanjem na dokument iz Lime.

*Ključne riječi:* teologija sakramenata, krst, Luther, Zwingli, anabaptisti, sakramentalizam, nominalizam, ekumenizam.

### Uvod

Na razumijevanju krštenja djece ogleda se razumijevanje krštenja uopće.<sup>1</sup> Ova misao iz dogmatike Gerharda Ebelinga prilično točno najavljuje ono čime se namjeravam baviti u ovom radu. No ona ipak zahtijeva dodatno preciziranje. Naime, pravi razlog izbijanja spora unutar teologije reformacije, kada je riječ o pitanju krštavanja male djece, nije jednostavno Lutherovo i anabaptističko različito razumijevanje krštenja. Spor koji se dogodio između Lutera i anabaptista svoje korijenje nema u različitom poimanju sakramentologije, već u različitom poimanju vjere<sup>2</sup>, preciznije rečeno u različitom poimanju načela *sola fide*. Stoga, kako

<sup>1</sup> Usp. G. EBELING, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, sv. III, J.C.B. Mohr, Tübingen, str. 326.

<sup>2</sup> Na to da je spor oko razumijevanja krštenja male djece u biti uvijek spor oko razumijevanja vjere ukazuje W. Pannenberg: »Die Frage nach Recht oder Unrecht der Kindertaufe ist keine bloße Spezialfrage. Veilmehr wirken sich in der Entscheidung dieser Frage die jeweiligen Auffassungen vom Wesen der Taufe überhaupt und vom Verhältnis der Taufe zum Glauben aus« (W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, sv. III, Vandenhoech & Ruprecht, Göttingen, 1993., str. 290).

bih nagovijestila središnje pitanje ovog rada, gore citiranoj rečenici dodajem citat iz djela Heika Obermana: » ... razumijevanje evangeličke vjere postaje vidljivo upravo na krštenju djeteta ...«<sup>3</sup>. Razlog navođenja tog Obermanova citata nije taj što zagovaram praksu krštavanja djece (niti joj se apriorno protivim). Obermanov citat uzimam ovdje ne kao konstataciju, već prije kao pitanje u kojem vidim nešto teološki uistinu izazovno te nešto za što dio kršćanstva proizašlog iz reformacije nije imao dovoljno sluha.

Odrasla sam u kršćanskoj sredini u kojoj je krštenje odraslih vjernika bilo nešto što se podrazumijeva. »Mi ne krštavamo malu djecu jer krštenje vrijedi samo ako osoba vjeruje«, riječi su koje slušam od djetinjstva. Rasla sam, promatrala mnoga krštenja (a s vanjske strane vrata i poduža preispitivanja kandidata za krštenje od kršćanske zajednice u kojoj su željeli biti kršteni) i pitala se o vjeri onih koji se krštavaju: Vjeruju li doista? Kako mogu biti sigurni da je njihova vjera ona prava? Kako oni koji ove kandidate preispituju mogu donijeti sud o njihovoj pripravnosti? Pitala sam se konačno i o tome što će se dogoditi ako neki od tih krštenika jednog dana zaključe da njihova vjera i nije bila prava vjera te da im se istinsko obraćenje dogodilo tek nakon krštenja. Hoće li se dati ponovno krstiti?

I konačno, razmišljala sam i o svom krštenju. Kako ću znati da je vrijeme da se ono dogodi? Kako ću znati da je moja vjera ona prava? Što ću toga dana osjećati?

Kada je došao, bio je to dan koji je sasvim sigurno bio veliko razočaranje za moja djetinja iščekivanja. Sasvim običan dan, bez uzvišenih osjećaja, štoviše praćen i svojevrsnom zbunjenošću. Dakako, bilo je vjere, kao što je ima i danas. Ipak, ne bih bila niti mirna niti sretna kada bi moja vjera onih dana ili vjera godina koje su uslijedile bila ono na čemu se temelji valjanost mog krštenja, moje spasenje. I što ću učiniti? Dati se ponovno krstiti? Mislim da neću, i to iz dva razloga.

Prvi proizlazi iz iskustva koje govori da u mom životu, kao ni u životu bilo kojeg čovjeka, nije moguće postići »savršen« trenutak za krštenje u kojem bi vjera bila toliko sigurna i posve nepotrebna molitve »Pomozi mojoj nevjeri!«<sup>4</sup>

Drugi je razlog teološki i on će biti u središtu ovog rada. Riječ je o odnosu vjera – krštenje. Ta problematika zahtijeva od nas da apstrahiramo od iskustvene situacije gdje je ljudska vjera uvijek praćena i sjenom sumnje, pretpostavimo slučaj »savršene« vjere, te se zapitamo može li vjera, pa bila ona i »savršena«, biti preduvjet valjanosti krštenja. U svom odgovoru pokušat ću pokazati kako vjera ne pridonosi valjanosti krštenja, jer temelj njegove valjanosti nije niti naša vjera niti naše obraćenje, već Kristovo otkupiteljsko djelo. Na Golgoti je, kao što pod-

---

<sup>3</sup> H. OBERMAN, *Luther: Mensch zwischen Gott und Teufel*, Severin und Siedler, Berlin, 1982., str. 243.

<sup>4</sup> Mk 9,24.

sjeća Oscar Cullmann u svojoj studiji o krštenju u Novom zavjetu, »čitav svijet već kršten na temelju apsolutno suverenog Božjeg zahvata, koji nas je u Kristu 'prvi ljubio' (1 Iv 4,19), prije no što smo mi njega ljubili, pa i prije no što smo uopće vjerovali u njega«<sup>5</sup>.

Ipak, pravac u kojem se kreće ovaj rad ne vodi u sakramentalizam<sup>6</sup>: Novom zavjetu je sasvim strano poimanje sakramenata, odnosno krštenja bez odnosa prema vjeri i obraćenju.<sup>7</sup> Riječ je radije o pokušaju razumjeti vjeru kao odgovor na ponudu Božje milosti te stoga kao takvu koja je uvijek ona koja prima, vjeru kao takvu koja je »krhka kao i bilo koji drugi ljudski čin«<sup>8</sup> te nikada ne može postati ona koja milost čini djelatnom.

Problematici koju ću, kao što je spomenuto, pratiti u kontekstu vrlo zanimljivoga teološkog spora između Luthera i anabaptista, pristupit ću na sljedeći način.

Budući da je Luther istodobno učenik i kritičar teologije svog vremena, u prvom dijelu rada zanimat će me što je o sakramentima općenito, a napose o krštenju, naučavala teologija srednjeg vijeka, a posebice ona kasnoga srednjeg vijeka, tzv. nominalizam, te gdje Luther, kada je riječ o poimanju sakramenata, prestaje biti učenik teološke škole iz koje je potekao.

Drugi dio rada odnosi se na Lutherov spor s anabaptistima u pitanju krštavanja male djece, odnosno ponovnog krštavanja onih koji su kršteni u dječjoj dobi. U njemu ću iznijeti anabaptističko poimanje sakramenata, napose krštenja, anabaptističke argumente za nijekanje valjanosti krštenja male djece te Lutherov odgovor na anabaptističke prigovore.

U zaključku ću nastojati odvagnuti opravdanost Lutherova ustrajavanja na praksi krštavanja djece kao i opravdanost anabaptističkog ponavljanja krštenja nad osobama koje su krštene u dječjoj dobi.

## 1. Razumijevanje sakramenata u teologiji srednjeg vijeka i Lutherova kritika

Novi zavjet upotrebljava izraz *mysterion* (lat. *sacramentum*). No značenje te riječi u Novom zavjetu nije istovjetno onom u kasnijoj crkvenoj teologiji i praksi. Riječ *mysterion* u Novom zavjetu ne označava pojedine crkvene čine, već objekt ili sadržaj objave: Božji otajstveni spasenjski naum, koji je od vječnosti bio znan

<sup>5</sup> O. CULLMANN, *Die Tauflehre des Neuen Testaments*, Zwingli Verlag, Zürich, 1948., str. 15.

<sup>6</sup> Sa sakramentalizmom se teologija sukobila i prije Luthera. Vidi o tome u: H. OBERMAN, *Werden und Wertung der Reformation*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1977., str. 228-230.

<sup>7</sup> Vidi O. CULLMANN, *Die Tauflehre des Neuen Testaments*, str. 43. Usporedi W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, sv. III, str. 287.

<sup>8</sup> ISTI, *nav. dj.*, str. 285.

Bogu, a sada je u Isusu Kristu otkriven ljudima. *Mysterion* u Novom zavjetu označava tako niz stvarnosti. Novi zavjet govori o otajstvu kraljevstva Božjeg koje dolazi, o otajstvu volje Božje (Ef 1,9), o otajstvu evanđelja (Ef 6,19), o otajstvu Riječi Božje među poganima (Kol 1,27), o otajstvu Božje volje po pitanju budućnosti spasenja židovskog naroda (Rim 11,25). U najvlastitijem smislu riječi, *mysterion* je u Novom zavjetu Isus Krist sâm.

Valja primijetiti ne samo to da *mysterion/sacramentum* u Novom zavjetu ne označava crkvene kultne čine već i to da u Novom zavjetu uopće ne postoji neki skupni termin koji bi označavao crkvene čine kao što su npr. krštenje i Večera Gospodnja, već se oni uvijek spominju zasebno. Tek u patristici, i to kod Ambrozija i Ciprijana uz krštenje i Večeru Gospodnju, nailazimo zajedničku oznaku misterij.

Dakako, to ne znači nužno da ne postoji bitna veza između novozavjetnih izričaja o Isusu Kristu kao misteriju (sakramentu) spasenja te kasnijeg nazivanja sakramentima pojedinih crkvenih čina, kao što su npr. krštenje i Večera Gospodnja. Štoviše, to je opravdano, budući da su, kao što upozorava Pannenberg, prema novozavjetnom svjedočanstvu krštenje i Večera Gospodnja takvi čini koji »vjernika stvarno povezuju s Isusom Kristom« te u kojima »Isus Krist svojim Duhom povezuje vjernika sa sobom i sebe s njim«.<sup>9</sup> Drugim riječima, to su takvi čini po kojima Kristov misterij postaje stvarnost za vjernika. Dakako, bitno je pritom krštenje i Večeru Gospodnju ne smatrati misterijem (sakramentom) samima po sebi, kao crkvene ritualne čine, apstrahirajući od Božjeg djelovanja u Isusu Kristu, već ih kao sakramente treba kvalificirati isključivo ukoliko su oni u odnosu prema Kristu, koji je sakrament u najvlastitijem smislu riječi.

Put od početaka primjene termina *mysterion* na krštenje i Večeru Gospodnju u patristici do nauka o sakramentima u visokome srednjem vijeku na kršćanskom zapadu bio je poprilično dug.

Proces čiji je rezultat bio taj da je termin *mysterion/sacramentum* iz sfere kerigme prešao u područje kulta te time od pojma koji je označavao navještaj o Božjem planu spasenja, koji je sada obznanjen u Isusu Kristu, postao zajednički termin za označavanje određenih kulturnih čina ili »stvari« koje »posreduju« milost intenzivnije je nastavio Augustin. Kod Augustina nailazimo na osnove srednjovjekovne sakramentologije, kao što je npr. terminološko razlikovanje između *signum* i *res*, između *verbum* i *elementum*, *habere* i *utiliter habere*. Ipak, Augustin i teologija u stoljećima nakon njega, daleko su još od preciznosti koju u ovom pitanju nudi skolastika. To se odnosi podjednako na pitanje o broju sakramenata kao i na određivanje naravi sakramenta. Dakako da su ta dva pitanja u međusobnoj vezi jer je za definiranje broja sakramenata bilo potrebno

---

<sup>9</sup> W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, sv. III, str. 378s.

stvoriti jedinstvenu shemu unutar koje će svaki pojedini sakrament biti objašnjiv. Tako se teološko mišljenje o postojanju sedam sakramenata ustalilo tek u 12. stoljeću, a tek je u 13. stoljeću na saboru u Lyonu (1274. godine) definirano kao službeno učenje Crkve.<sup>10</sup> U visokoj je skolastici definirana također i narav sakramenta. Sakrament je tako definiran kao *signum gratiae efficax*, koji je djelotvoran *ex opere operato*, a ne, kao što su naučavali donatisti, *ex opere operantis*. Riječ je, dakle, o shvaćanju sakramenta kao takvog čina čije je spasenjsko djelovanje neovisno o postojanju neke određene dispozicije, bilo na strani onoga tko sakrament podjeljuje bilo na strani onoga tko ga prima.

Dakako, pitanje koje se nameće svakome tko poznaje povijest Crkve u vremenu neposredno prije početka reformacije jest: Kako to da je u srednjem vijeku, čija teologija pokazuje toliko povjerenja u spasonosno djelovanje sakramenata, u isto vrijeme moguće pronaći i svojevrsno nepovjerenje u *ex opere operato* spasonosno djelovanje sakramenata, nepovjerenje koje se manifestiralo u zaokupljenosti pitanjem o odgovarajućoj ljudskoj dispoziciji za zadobivanje Božje milosti? To je pitanje osobito važno za razumijevanje osnove, smisla i dosega Lutherove kritike srednjovjekovne teologije. Jer ta je kritika, kao što je poznato, bila usmjerena prije svega shvaćanjima koja su dovodila u pitanje nezasluženu Božju milost i spasenja, te shvaćanjima koja su naglašavala potrebu čovjekove dispozicije za spasenje. Kao što je poznato iz povijesti Crkve, reformacija nije započela zato što su ljudi oko Luthera pokazivali previše povjerenja u *ex opere operato* djelovanja sakramenata, već zato što su teologija i pobožnost Lutherova vremena bili zaokupljeni pitanjem dispozicije koju čovjek mora zadovoljiti da bi pronašao milosrdnog Boga. Moglo bi se reći da je pitanje o milosrdnom Bogu bilo pitanje epohe, a također i pitanje koje je Luthera nagnalo u samostan.<sup>11</sup> I upravo u traženju odgovora na to pitanje započinje Lutherova reformacija. Lutherov prigovor bio je, dakle, prije svega prigovor teologiji koja je ljude ostavljala u uvjerenju da trebaju, makar *de congruo*, zaslužiti milost.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> U ovom radu ipak neću ulaziti u raspravu o opravdanosti broja od sedam sakramenata. Riječ je o pitanju je li opravdano u istom smislu kao za krštenje i Večeru Gospodnju naziv sakrament rabiti za svih sedam sakramenata. To je jedna od važnih tema ekumenskog dijaloga. Vidi o tome u: W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, sv. III, str. 389s.

<sup>11</sup> Tako će Luther kasnije pisati: »Im Kloster gedacht ich nicht an Weib, Geld oder Gut, sondern das Herz zitterte und zappelte wie Gott mir gnaedig wurde« (*D. Martin Luthers Werke*, Kritische Gesamtausgabe, Weimar, 1883. ..., 47, 590, 6–10. Dalje navodim WA).

<sup>12</sup> »Luther protestierte dagegen, dass in der spätmittelalterlichen Theologie die Heilsfrage, die Frage nach der Gerechtigkeit des Menschen vor Gott mit dem Hinweis auf die eigene Heiligung beantwortet wurde, dass der Mensch durch Gottes ihm geschenkte Gnade und eigenes Wirken innerlich gerecht werden und so Anwärter auf das ewige Leben sein sollte« (U. KUEHN, O. H. PESCH, *Rechtfertigung im Gespräch zwischen Thomas und Luther*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1967., str. 9).

Jedan od mogućih odgovora na ovaj problem nude teolozi (prije svega rimokatolički) koji suprotstavljaju dvije škole srednjovjekovne teologije: školu koju nazivamo visokom skolastikom ili *via antiqua* (i to prije svega u njezinu tomističkom obliku) te školu koju nazivamo kasnom skolastikom, *via moderna* ili nominalističkom teološkom školom. Prema tom mišljenju *via antiqua*, odnosno tomizam bila bi škola koja sadrži nepatvoreni katolički nauk, koji se, kada je riječ o razumijevanju mogućnosti čovjekova spasenja (opravdanja), očituje u savršeno uravnoteženom odnosu između milosti i čovjekove slobode. S druge strane, *via moderna* ili nominalizam bila bi zapravo karikatura izvornog katolicizma. Prema takvim mišljenjima, ovo je razlikovanje ujedno ključ za razumijevanje Luthera i reformacije. Reformacija je pritom shvaćena kao nesporazum koji se dogodio jer je Luther imao nesreću biti obrazovan na jednom od ondašnjih učilišta (Erfurt) na kojem je podučavan ovakav iskrivljeni katolicizam te je tako i cijela njegova polemika zapravo polemika sa zastupnicima nominalističke teologije: Wilhelma von Ockhama i Gabriela Biela, a ne uistinu polemika s katoličkom teologijom. Ta je teza zastupljena u djelima katoličkih teologa u 20. stoljeću, među koje spadaju prije svega Heinrich Suso Denifle<sup>13</sup>, Hartmann Grisar<sup>14</sup> te Joseph Lortz<sup>15</sup>. Prema tim teozima Luther nije niti izravno studirao niti poznao teologiju Tome Akvinskog, već je ono što je o srednjovjekovnoj teologiji naučio u vrijeme svoga školovanja pod vodstvom nominalističkih teologa jednostavno poistovjetio sa srednjovjekovnom teologijom u cjelini te tako kritizirajući teološku školu u kojoj je sam bio obrazovan (a koja se smatra dekadencijom srednjovjekovne teologije kako je ona izražena unutar visoke skolastike, a osobito tomizma) bio uvjeren da kritizira srednjovjekovnu teologiju uopće. Stoga je, prema tom mišljenju, i Lutherov sukob s njemu suvremenom teologijom uzrokovan neznanjem te je zapravo nesporazum. Kada je pak riječ o Lutherovu poimanju sakramenata, za taj nesporazum krivo je Bielovo pelagijevsko (ili semipelagijevsko) poimanje sakramenata, za razliku od nepatvorenoga katoličkog, koje zastupa povjerenje u Božju milost, odnosno nezasluzenost milosti.

No taj odgovor može zadovoljiti samo djelomično. Točno je, dakako, da postoji razlika između *via antiqua* i *via moderna*, kao i to da je Luther školovan u duhu teologije Ockhama i Biela.<sup>16</sup> No treba spomenuti i prigovore navedenom odgovoru.

---

<sup>13</sup> H. S. DENIFLE, *Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung*, Verlag von Kirchheim & Co, Mainz, 1904.

<sup>14</sup> H. GRISAR, *Luther*, Herder Verlagshandlung, Freiburg, 1911.

<sup>15</sup> J. LORTZ, *Reformation in Deutschland*, Herder, Freiburg, 1939.

<sup>16</sup> Tako Oberman: »Martin Luther ist Nominalist, das leidet keinen Zweifel« (H. OBERMAN, *Luther: Mensch zwischen Gott und Teufel*, str. 130).

Jedan od vrlo ozbiljnih svakako je taj da je suviše pojednostavljeno nominalizam proglasiti jednostavno iskrivljivanjem katoličkog nauka. Tako će npr. H. Oberman smatrati neodrživom tezu o nominalizmu kao dezintegraciji srednjovjekovne teologije. U opširnoj studiji o Gabrielu Bielu i nominalizmu Oberman tako ukazuje na sličnosti mišljenja pojedinih predstavnika nominalizma sa zaključcima Tridentskog sabora.<sup>17</sup> Prema Obermanu, nominalizam je »u biti u skladu s onim istinama koje su postale obilježjima i temeljnim vjerskim istinama za ono što danas nazivamo rimokatolicizmom«. <sup>18</sup> Stoga će, prema Obermanu, nominalističko poimanje potrebe ljudskih dispozicija za spasenje, odnosno zasluga, trebati promatrati kao integralni dio katoličke teologije radije nego kao dezintegraciju.<sup>19</sup> U sličnom pravcu kreće se i G. Ebeling kada i nauk o *ex opere operato* i naglašavanje potrebe čovjekove dispozicije za djelovanje milosti smatra podjednako legitimnim dijelovima katoličke teologije: »Ponajprije se čini proturječnim, ali se po katoličkom shvaćanju organski uklapa, da se uz tako naglašeni objektivistički sakramentalizam nalazi i zanimanje za zaslužno djelo.« Pritom Ebeling podsjeća na to da je i u tomizmu »sakrament usmjeren na to da je čovjek *principium operum suorum*«<sup>20</sup>.

Ako kao polazište uzmemo taj stav te nominalizam pokušamo shvatiti kao srednjovjekovnu teologiju u kojoj je naglašavanje potreba ljudskih dispozicija, koje je karakteristično za srednjovjekovnu teologiju u cjelini, samo izrazitije došlo do izražaja, onda će i Luthera i reformaciju trebati promatrati kao teološku raspravu sa srednjovjekovnom teologijom i praksom u cjelini.

Upravo će se u tom pravcu kretati razmišljanje o Lutherovoj diskusiji sa srednjovjekovnom teologijom u ovom radu. Dakako, pritom se neće zanemariti da, kao što naglašava Steinmetz, postoji »malo dokaza o tome da je Luther, čiji je teološki pravac studiranja propisivao velike doze Biela i d'Aillya, ikada provodio puno vremena izravno čitajući Tomu«<sup>21</sup>, no također ni to da je Luther posredno bio upoznat s tomizmom. Naime, Luther je među nominalističkim teolozima posebno opširno studirao Biela, čiji je *Collectorium circa quattuor libros sententiarum* (inače prvorazredni priručnik dogmatike u ono vrijeme) donio ne manje

<sup>17</sup> H. OBERMAN, »Der Herbst der mittelalterlichen Theologie«, u: *Spätscholastik und Reformation*, sv. 1, EVZ, Zuerich, 1965., str. 376–378.

<sup>18</sup> ISTI, *nav. dj.*, str. 397.

<sup>19</sup> ISTI, *nav. dj.*, str. 396. Naime, iako nauk o opravdanju kod predstavnika nominalizma pokazuje određeno skretanje prema pelagijevstvu te Oberman drži ga se može okarakterizirati kao semi-pelagijevstvo, prema Obermanu ga ipak treba razumjeti u kontekstu napora cjelokupne teologije srednjeg vijeka da mjerodavno interpretira Augustina te tako izbjegne opasnost pelagijevstva.

<sup>20</sup> G. EBELING, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, sv. III, str. 312.

<sup>21</sup> D. C. STEINMETZ, *Luther in Context*, Indiana University Press, Bloomington, 1995., str. 47.

od 389 citata iz djela Tome Akvinskog.<sup>22</sup> Iz toga slijedi da Lutherova diskusija s nominalizmom implicira dijelom i diskusiju s tomizmom. To je eksplicitno izrečeno u Lutherovoj »Disputi protiv skolastičke teologije« 1517. godine te ponovno 1519. na raspravi u Leipzigu.

No ako i postavimo problem ovako te pođemo od toga da je Lutherova rasprava u konačnici rasprava s teologijom srednjeg vijeka u cjelini, a ne isključivo s teologijom *via moderna*, ipak ne smijemo zaboraviti da je put Lutherove sumnje u istinitost teologije njegova vremena uvijek isti: od kritike njegovih nominalističkih učitelja ka kritici skolastičke teologije uopće.

To je vrlo jasno uočljivo i u pitanju Lutherova razumijevanja sakramenata, odnosno krštenja. Stoga će Lutherov put od kritike njegovih nominalističkih učitelja ka kritici skolastičke teologije uopće biti i metodološka okosnica u ovom dijelu rada.

Neosporno je da Lutherova rasprava o biti krštenja započinje u kontekstu nominalističke teologije, tj. u kontekstu nominalističke kritike *ex opere operato* poimanja sakramenata. Tako Lutherov dijalog sa sakramentologijom njegova vremena najprije karakterizira kritika sakramentalizma budući da ovaj tvrdi kako su sakramenti djelatni bez obzira na primateljevu dispoziciju. Za razliku od sakramentalizma, koji je tvrdio da sakrament daje milost svakome tko ne postavlja zapreku, Luther naglašava važnost vjere za primanje krštenja. Tako je već na samom početku reformacijskog događanja, 1518. godine, na saslušanju pred Cajetanom Luther tvrdio kako nije sakrament taj koji opravdava, već je to vjera u sakrament.<sup>23</sup> Nakon saslušanja pred Cajetanom Luther se pitanjem sakramenata bavio iscrpnije, a očito je to iz njegovih propovijedi iz 1519. i 1520. godine. U tim je propovijedima, kao što primjećuje Lohse, vjera već postala bitan dio same definicije sakramenta.<sup>24</sup> Dakako da je u očima Lutherovih protivnika to moglo zazvučati kao sumnja u objektivitet milosti koja biva posredovana po sakramentima.

Ipak, taj se Lutherov stav sam po sebi, a bez dodatnog pojašnjenja, još uvijek ne bi nužno trebao smatrati originalnim dijelom njegove teologije. Jer, kao što je spomenuto, kritika sakramentalizma karakteristična je za nominalističku teologiju uopće.<sup>25</sup> Kao što je spomenuto na početku ovog rada, nauk o opravdanju kakav je ponudio nominalizam mogli bismo nazvati semipelagijevstvom. Nominalisti

---

<sup>22</sup> ISTI, *nav. dj.*, str. 48.

<sup>23</sup> WA, 1, 544, 40s.

<sup>24</sup> WA 2, 715, 21–39; 2, 727, 20–29; WA 2, 742, 5–14. Usporedi B. LOHSE, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1995., 130s.

<sup>25</sup> Tako H. Oberman: »Kritik an magischen Vorstellungen ist nicht spezifisch reformatorisch, sie ist vorreformatorischen Ursprungs, dafür konnte Luther auf seine scholastische Schulung zurückgreifen« (H. OBERMAN, *Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel*, str. 245).



naime razvijaju tzv. nauk o *merito de congruo*, odnosno nauk o ljudskim zaslugama kao dispoziciji za primitak milosti. Pritom je riječ o stavu da grešnik može činiti dobra djela te tako, iako ne u doslovnom smislu riječi, no ipak *de congruo* zaslužiti milost.<sup>26</sup> U pozadini tog stava stoji teološko mišljenje prema kojem se izopačenost ljudske naravi ne shvaća ontološki, već psihološki, te stoga čovjek, iako mu konačno spasenje nije moguće postići bez djelovanja Božje milosti, ipak može vlastitom snagom, odnosno naravnim sredstvima, dostići taj prvi, pripremni status.<sup>27</sup> To se, dakako, odrazilo i na nominalističkom razumijevanju djelotvornosti sakramenata, a očitovalo se u uključivanju govora o ljudskim dispozicijama u definiciju sakramenta. Riječ je, dakle, o shvaćanju sakramenta kao takvog čina čije se spasenjsko djelovanje događa *ex opere operantis* te je kao takvo ovisno o postojanju odgovarajuće dispozicije na strani primatelja.<sup>28</sup>

Ipak, Lutherova kritika, iako se dijelom uklapa u nominalističku kritiku sakramentalizma, kreće drugim putem od nominalističke te je se ne može poistovjetiti s poimanjem prema kojemu sakramenti djeluju *ex opere operantis*. Ona stoga ne predstavlja svojevrsnu formu nominalističke kritike sakramentalizma, već i, ili točnije rečeno, prije svega kritiku nominalističkog poimanja sakramenata, odnosno kritiku cjelokupnoga nominalističkog modela alternative srednjovjekovnoj sakramentologiji. Razlika između Luthera i nominalističke teologije uočljiva je već na prvi pogled. Jer kao što je očito iz dosad rečenog, za razliku od svojih nominalističkih učitelja koji su držali da je za djelotvorno primanje sakramenata potrebno činiti dobra djela te tako makar *de congruo* zaslužiti milost, Luther, kao što je rečeno, tvrdi da je za djelotvorno primanje sakramenata potrebna samo vjera.

Ipak, bit Lutherova prigovora nominalističkoj teologiji ne iscrpljuje se u toj na prvi pogled uočljivoj razlici između Luthera i nominalističkih teologa. Luther

<sup>26</sup> Iako je nemoguće poistovjetiti poimanje uloge ljudskih zasluga kod svih predstavnika nominalizma (o tome opširno govori npr. već spomenuta Obermanova studija *Der Herbst der mittelalterlichen Theologie*), ipak je moguće reći: većina nominalističkih teologa tvrdila je da čovjek može vlastitim snagama učiniti korak prema Svevišnjemu i tako, iako ne u pravom smislu riječi, a ono barem *de congruo* zaslužiti Božju milost. Takvom čovjeku milost zatim biva ulivena te biva sposoban činiti zaslužna djela i tek tada u pravom smislu riječi (*de condigno*) zavrijediti vlastito spasenje. Vidi o tome u *LThK*, sv. X, Verlag Herder, Freiburg, 1965., 677–679. Usporedi također: H. OBERMAN, *Der Herbst der mittelalterlichen Theologie*, str. 133.

<sup>27</sup> H. OBERMAN, *isto*, str. 133.

<sup>28</sup> Dakako, da bi iz svega toga bilo neprimjereno zaključiti kako su nominalisti naučavali jednostavno opravdanje po djelima. Za cjelokupnu srednjovjekovnu teološku tradiciju, bez daljnje, smijemo reći da unutar nje nitko nije mislio kako čovjek može biti opravdan svojim djelima, ili da je opravdanje moguće bez milosti. Naprotiv, svi se u načelu slažu s tim da je opravdanje plod božanske milosti. No ipak postoje znatne razlike glede oštine reflektiranja o toj odlučujućoj ulozi milosti (vidi G. EBELING, *Luther*, Mohr [Siebeck], Tübingen, 1964., str. 172).

nije jednostavno jedan između brojnih nominalističkih teologa koji su posumnjali u *ex opere operato* djelovanje sakramenata, kritizirali sakramentalizam i pritom tvrdili »da uz spasonosno primanje pripada neka dispozicija«<sup>29</sup>, a pritom bi jedino oko čega se njegovo mišljenje razlikuje od većine predstavnika nominalističke teologije bilo to što je Luther tvrdio da ta dispozicija može biti samo vjera. Lutherov je raskid s *via moderna* puno radikalniji. Novost Lutherove teologije nije u tome što je kritizirajući sakramentalizam predložila bitno drukčiju dispoziciju za valjano primanje sakramenata, već u tome što je dovela u pitanje samu shemu »milost – dispozicija na strani primatelja« kao takvu, pa makar se pod tom dispozicijom mislilo i na samu vjeru.

Kako bi se razumjelo u čemu je bit Lutherova prigovora nominalističkom razumijevanju sakramenata, potrebno je pojasniti Lutherovo razumijevanje vjere i njezine uloge u procesu opravdanja.

Ponajprije treba upozoriti kako bi bilo potpuno neprimjereno tvrditi da je srednjovjekovnoj teologiji načelo opravdanja po vjeri bilo strano te da je to načelo u srednjovjekovnu teologiju uveo Luther. Naprotiv, i prije Luthera teologija je jasno tvrdila da je u procesu opravdanja vjera važna. To vrijedi za niz teologa kršćanske patristike, među kojima su Ivan Zlatousti, Augustin, Origen, Bazilije ... Temi važnosti vjere u procesu opravdanja osobitu je pažnju posvetila visoka skolastika: teologija Tome Akvinskog te teologija Petra Lombardskog. Tako je vjera o kojoj govori Toma Akvinski teološka vrlina. To je, kao što je poznato, jedan od primjera Tomine primjene aristotelovske etike na nauk o milosti. Unutar tog koncepta, vjera, doduše, nije vrlina koju čovjek može sam steći (*habitus acquisitus*), već takva koja mu mora biti darovana, tj. ulivena nadnaravnim putem (*habitus infusus*). Ipak, vjera kao vrlina zadobivena nadnaravnim putem, tj. kao *virtus theologica*, postaje i čovjekov habitus, i to takav iz kojeg onda proizlaze djela ljubavi. Stoga je *fides* o kojoj govori teologija visoke skolastike shvaćena uvijek kao *fides caritate formata*, tj. kao vjera kojoj kao njezina forma pridolazi ljubav.<sup>30</sup> Štoviše, jedino takva habitualno shvaćena vjera te vjera kojoj pridolazi ljubav (*fides caritate formata*) jest vjera koja spašava.

Za razliku od toga, vjera o kojoj govori Luther ne smije biti shvaćena kao ljudska kvaliteta, te time ni kao ljudska dispozicija u procesu opravdanja, već kao čisti receptivitet. Štoviše, u Lutherovu razumijevanju vjere događa se »beskompromisno odbijanje *qualitas* – teorije«<sup>31</sup>. To se ne zaustavlja ni na distinkciji

---

<sup>29</sup> A. V. HARNACK, *Dogmengeschichte*, 8. izdanje, Mohr (Siebeck), Tübingen, 1991., str. 404.

<sup>30</sup> *Lexikon für Theologie und Kirche*, sv. IV, Herder, Freiburg, 1993., str. 678s. Dalje navodim *LThk*. Usporedi također *Evangelisches Kirchenlexikon*, sv. II, Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1962., str. 195.

<sup>31</sup> O. H. PESCH, *Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin*, Matthias Grünewald Verlag, Mainz, 1984., str. 700.

između vjere kao *qualitas acquisita* te *qualitas infusa*. Nikakva ljudska osobina, bila ona stečena vlastitim snagama ili ulivena nadnaravnim putem, ne može pridonositi čovjekovu opravdanju pred Bogom, pa makar to bila i vjera. Božju milost čovjek može jedino prihvatiti.<sup>32</sup>

Budući da nije shvaćena kao habitus, odnosno kao ljudska dispozicija u procesu opravdanja, u skladu s time vjera koja je nužna za spasenje prema Lutheru nije shvaćena ni kao takva iz koje proizlaze dobra djela te time ujedno kao takva koja čovjeku omogućuje da pred Bogom na neki način i zasluži svoje spasenje. Stoga je iz Lutherova razumijevanja opravdanja grešnika, odnosno razumijevanja vjere, isključen i dodatak: *caritate formata*<sup>33</sup>. Dakako, naša dobra djela potrebna su našim bližnjima, ona dokazuju da smo spašeni, ali su posve beskorisna kada je riječ o našem opravdanju pred Bogom, jer je to posve nezasluzeni dar i jedino što čovjek može jest prihvatiti ga vjerom. Stoga bismo mogli reći da u odnosu na razumijevanje vjere i ljubavi u visokoj skolastici, za Luthera vrijedi obrnuto: nije ljubav forma vjere, već je vjera forma ljubavi.<sup>34</sup>

No, problematika ovog rada zahtijeva da se krene dalje od razlike između razumijevanja vjere kod Luthera i razumijevanja vjere kao *fides caritate formata* u visokoj skolastici te razmotri i Lutherov odnos prema onim, doduše malobrojnim, glasovima unutar teologije kasnoga srednjeg vijeka (nominalističke tradicije), čiji se stavovi u ovom pitanju nisu podudarali sa stavovima većine nominalističkih teologa, a mogli su bitno utjecati na Luthera. Naime, Lutherova kritika djelomično se podudara s onim glasovima unutar teologije *via moderna* koji su nasuprot razumijevanju zasluga *de congruo* kod većine nominalističkih teologa naglašavali *sola gratia* i *sola fide*, a da vjeru pritom nisu shvaćali kao *fides caritate formata*.

Riječ je prije svega o teologiji Gregora von Riminija i Johannesesa von Staupitza. Budući da je diskutabilno u kojoj je mjeri teologija Gregora von Riminija izravno utjecala na Luthera,<sup>35</sup> usredotočit ćemo se na odnos između Luthera i njegova dušobrižnika Johannesesa von Staupitza.

Za razliku od većine pripadnika svoje škole, Staupitz u nauku o opravdanju zastupa načelo *sola gratia* i *sola fide*. On je, dakle, jasan u tome da proces opravdanja ne kreće od »*facere quod in se est*«, kao prijeko potrebne pripreme

<sup>32</sup> Vidi G. EBELING, *Lutherstudien*, sv. II, 3. dio, Mohr (Siebeck), Tübingen, 1989., str. 306.

<sup>33</sup> WA 40, 1, 228, 9–15; 40, 1, 200, 10–201, 2. Prema Lutheru, nije potreban niti taj niti bilo kakav drugi dodatak. Prividni dodatak '*sola fide*' samo potkrepljuje da nikakav dodatak nije potreban; naprotiv, svaki se dodatak mora isključiti. Vidi G. EBELING, *Lutherstudien*, sv. II, 3. dio, str. 437.

<sup>34</sup> WA, 39, 1, 318, 4–13; 40, 1, 275, 1s.

<sup>35</sup> Vidi D. C. STEINMETZ, *Luther and Staupitz, An Essay in the Intellectual Origins of the Protestant Reformation*, Duke University Press, Durham, 1980., str. 17.

za ulijevanje milosti,<sup>36</sup> već je milost ta koja prethodi svakom čovjekovu pokretu prema Bogu. Na ljudskoj strani tome korespondira vjera. No za Staupitza je vjera, premda nije shvaćena kao *fides caritate formata*, samo drugi izraz za skrušenost, poniznost, mogli bismo reći za staru monašku vrlinu koja je, i onda kada je zado-bivena nadnaravnim putem, uvijek i ljudska vrlina, kvaliteta čovjeka. Ta se vrlina ne očituje, doduše, u dobrim djelima (kao što je to tvrdila visoka skolastika), već u čovjekovoj svijesti o ništavnosti i nemoći s obzirom na vlastito spasenje, odnosno u svijesti o odsutnosti bilo kakve ljudske zasluge za spasenje. Jedino takva vjera, vjera kao skrušenost, opravdava.

No Lutherov stav ne možemo jednostavno pribrojiti ni toj manjini unutar nominalističke tradicije,<sup>37</sup> koja je, za razliku od većine, tvrdila da je jedini uvjet koji za valjano primanje sakramenata treba biti zadovoljen na ljudskoj strani: »pokajanje i vjera«<sup>38</sup> te pod vjerom nije podrazumijevala *fides caritate formata*, već vjeru kao vrlinu poniznosti i skrušenosti.

Naime, sasvim je sigurno da je Luther Staupitzovo razumijevanje vjere dijelio samo za neko vrijeme. U literaturi o Lutheru postoje različita mišljenja o tome kada u njegovoj teologiji dolazi do raskida s tim modelom razmišljanja, odnosno o tome kada Luther vjeru počinje razumijevati kao čisti receptivitet, a ne kao vrlinu poniznosti i skrušenosti. Ponudena datiranja ponegdje su i vrlo rana.<sup>39</sup> Prema Steinmetzu, sigurno je da je do te važne promjene u Lutherovoj teologiji došlo najkasnije 1518.: »Do kraja tog desetljeća sve se to iz korijena promijenilo. To novo shvaćanje vjere povezano je s jednako novim shvaćanjem Božje riječi, a osobito propovijedane riječi, kao sredstva milosti koja opravdava grešnika ... Do 1518. on je napustio tu bitno redovničku poruku i počeo propovijedati radikalno novu teologiju Riječi i vjere.«<sup>40</sup> Upravo u tome Luther se bitno razlikuje od Staupitza, koji vjeru shvaća kao skrušenost i poniznost, te ona kao takva, u konačnici i kao ljudska dispozicija za primanje milosti, ni u jednom trenutku nije reducirana na čisti receptivitet.

Ipak, sve to ne znači da Lutherovo razumijevanje sakramenata, odnosno krštenja, predstavlja time korak u srednjovjekovni sakramentalizam.

Za razliku od sakramentalizma, koji tvrdi da se po sakramentu (po krštenju) posreduje milost svakome tko ne postavlja zapreku, Luther u svakom trenutku drži da se to može dogoditi samo onima koji vjeruju. To proizlazi iz njegova po-

---

<sup>36</sup> H. OBERMAN, *Der Herbst der mittelalterlichen Theologie*, str. 144.

<sup>37</sup> Među kojima se nalazio i Staupitz.

<sup>38</sup> A. V. HARNACK, *Dogmengeschichte*, str. 404.

<sup>39</sup> Neki autori taj pomak vide već u desetljeću prije početka reformacije. Vidi o tome u: D. C. STEINMETZ, *Luther and Staupitz, An Essay in the Intellectual Origins of the Protestant Reformation*, str. 68–69.

<sup>40</sup> ISTI, *nav. dj.*, str. 69.

imanja Božjeg djelovanja po sakramentima, za koje je, kao i za Božje djelovanje po riječi, karakteristična osobna dimenzija. Poput riječi, i sakrament može biti djelatan samo za onoga tko ga prima vjerom. Poput riječi koja na osobu ne djeluje automatski, već čovjeka oslovljava i očekuje njegov odgovor, tako se ni Božje djelovanje u sakramentu ne događa automatski, bez obzira na vjeru primatelja, odnosno »iza ljudskih leđa«. No vjera se pritom ne smije shvaćati kao ljudska kvaliteta i dispozicija koja nešto može dodati ili oduzeti Božjem djelovanju po sakramentima, već se njezina funkcija sastoji u receptivitetu nečega što je prije nje i što o njoj ne ovisi.

Ako sve dosad rečeno uzmemo u obzir, ne bismo se trebali zadovoljiti s prilično školskim prikazom ove problematike kod Paula Althausa. Prema tom prikazu Lutherov dijalog sa sakramentologijom njegova vremena najprije karakterizira nepovjerenje u magijski sakramentalizam, koji drži da su sakramenti djelatni bez obzira na primateljevu dispoziciju, te naglašava važnost vjere kao dispozicije za valjano primanje sakramenata, da bi tek kasnije, i to, prije svega, motiviran učenjem anabaptista, težište stavio na kritiku teologije koja naučava bilo kakvu ljudsku dispoziciju koja bi nešto mogla pridonijeti Božjem djelovanju u sakramentu, pa makar se pod tom dispozicijom podrazumijevala i vjera. U toj fazi Luther bi, potaknut anabaptističkim poimanjem odnosa krštenja i vjere, započeo kritizirati cjelokupnu kasnosrednjovjekovnu teologiju.<sup>41</sup>

Prije nego što prijedemo na pitanje odnosa Luthera i anabaptista u razumijevanju vjere, potrebno je osvrnuti se ukratko na prijeporno pitanje već spomenuto na početku rada. Pitanje glasi: Pogađa li Lutherov prigovor, budući da je usmjeren prije svega shvaćanjima koja su dovodila u pitanje nezaslužnost Božje milosti i spasenja, samo kasno srednjovjekovlje, tj. nominalizam, ili se on, barem implicitno, može odnositi na srednjovjekovnu teologiju u cjelini, odnosno i na teologiju visoke skolastike, za koju je primat milosti u procesu opravdanja bio nedvojben?

Konture odgovora na postavljeno pitanje nagoviještene su već u okviru izlaganja razlika između Lutherova razumijevanja vjere i razumijevanja vjere u visokoj skolastici. Kao što je rečeno, prema učenju visoke skolastike milost pretihodi svakom čovjekovu pokretu prema Bogu. Stoga je vjera u teologiji visoke skolastike shvaćena uvijek kao nešto što čovjek ne može sam steći. Ipak, iako dobivena nadnaravnim putem, kao nezasluženi dar Božje milosti, vjera je u visokoj skolastici shvaćena ujedno i kao ljudska vrlina, tzv. *habitus infusus*, i to

<sup>41</sup> Tako Althaus: »Gegenüber der römisch-katholischen Sakramentslehre und Frömmigkeit kann Luther die Sakramente, vor allem die Taufe, sogar als für den Glauben entbehrlich erklären ... Später wird er in Sachen des Sakraments an eine zweite Front gerufen, in den Kampf mit den Taufern und Spiritualisten. Ihnen gegenüber musste anderes betont werden« (P. ALTHAUS, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloher Verlagshaus, Gerd Mohn, 1962., str. 316).

kao takva vrlina iz koje proizlaze djela ljubavi. Stoga će visoka skolastika o vjeri koja opravdava govoriti kao o *fides caritate formata* te ne dovodeći u pitanje primat milosti (jer vjera je uvijek shvaćena kao dar), ipak naglašavati da spašava jedino vjera kojoj pridolaze djela ljubavi. U tom se kontekstu u teologiji visoke skolastike pojavljuje i govor o ljudskim zaslugama pred Bogom. Istina, pritom se, nasuprot teologiji nominalizma, jasno naglašava da čovjek Božju milost ne može ničim zaslužiti, već mu je ona darovana. No nakon što mu je ona jednom dana, čovjek je osposobljen i pozvan činiti zaslužna djela pred Bogom (riječ je o učenju o tzv. *merito de condigno*) te tako i zaslužiti vlastito spasenje. Utoliko je, kao što je već spomenuto, primjereno i reći da je u tomizmu »sakrament usmjeren ka tome da čovjek bude *principium operum suorum*«<sup>42</sup>.

S druge strane, za Luthera vjera bez koje se čovjeku nije moguće spasiti nikada nije shvaćena kao ljudska kvaliteta, već kao čisti receptivitet. Stoga je iz Lutherova razumijevanja vjere isključen dodatak *caritate formata*. Važno je pritom uočiti da se to prema Lutheru odnosi na cijeli život kršćanina. Drugim riječima, prema Lutherovoj teologiji, ni u jednom trenutku ljudske egzistencije nema mjesta za govor o zaslugama pred Bogom, pa makar bila riječ o zaslugama čovjeka-kršćanina, tj. takvim zaslugama koje su plod milosti, a ne zaslugama *de congruo* u nominalističkom smislu riječi. Utoliko Lutherova kritika kasno-srednjovjekovne teologije, koja je tvrdnjom da je grešniku moguće *de congruo* zaslužiti »ulijevanje milosti« isključila prvenstvo milosti, pogađa srednjovjekovnu teologiju u cjelini, odnosno i visoku skolastiku. Iako je iz nje isključen svaki govor o ljudskim dispozicijama koje prethode milosti, te time i učenje da čovjek vlastitim snagama može zaslužiti »ulijevanje milosti«, govor o ljudskim dispozicijama u njoj je ipak prisutan. Naime, iako prema shvaćanju visoke skolastike čovjek ne može bez prethodne milosti učiniti baš ništa s obzirom na svoje spasenje, tj. ništa što bi pred Bogom moglo biti zaslužno, nakon što mu je jednom »ulivena milost«, on može i mora činiti zasluge *de condigno*. Prema Lutheru, takvo je mišljenje problematično jednako koliko i nominalističko. Štoviše, za Luthera nema bitne razlike između onih koji tvrde da čovjek svojim vlastitim snagama treba pokušati ispuniti Božji zakon i drugih koji uče da čovjek to može postići samo pomoću Božjom.<sup>43</sup> Problematičnost oba teološka pristupa ogleda se, prema Lutheru, osobito na pitanju razumijevanja krštenja, jer su ne samo teologija koja govori o zaslugama *de congruo* već i ona koja govori o zaslugama *de condigno* krive u konačnici za »nevjerničko potiskivanje krštenja iz života kršćana na račun pokore i pokorničkih djela«<sup>44</sup>.

---

<sup>42</sup> G. EBELING, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, sv. III, str. 312.

<sup>43</sup> P. ALTHAUS, *Die Theologie Martin Luthers*, str. 112.

<sup>44</sup> H. OBERMAN, *Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel*, str. 245.

Kao što je već najavljeno, razumijevanje vjere kao čistog receptiviteta dijeli Luthera i od naučavanja anabaptista, a prema mišljenju H. Obermana i od velikog dijela modernog protestantizma.<sup>45</sup> Štoviše, prema mišljenju O. Webera, razlika između Luthera i anabaptista toliko je drastična da je za ove posljednje moguće reći kako »bi ih se lakše moglo uskladiti s Tridentom nego s vjeroispovjednim postavkama reformacije«<sup>46</sup>.

Ipak, s pohvalama Lutheru nije dobro pretjerivati, jer ni on nije bio uvijek sasvim dosljedan. Stoga, iako se mora priznati da Lutherove izložene teološke postavke ostaju postavke od presudne važnosti, treba biti pravedan i dati riječ anabaptistima.

## 2. Luther i anabaptisti o krštenju

U prvom dijelu rada nastojala sam izložiti u čemu je Luther učitelj i kritičar teologije svoga vremena. U ovom dijelu rada usredotočit ću se na diskusiju o krštenju između Luthera i anabaptista.

Kako bi se ova problematika mogla shvatiti, trebat će, kao što je to učinjeno i s Lutherom, i anabaptiste promatrati u kontekstu vremena u kojem su živjeli, a njihovu teologiju, za koju su bili uvjereni da predstavlja povratak novozavjetnom nauku, sagledati u kontekstu teologije srednjeg vijeka, osobito pak kasnoga srednjeg vijeka. Kada je riječ o anabaptističkom razumijevanju krštenja, trebat će u skladu s time stoga pitati ne samo jesu li anabaptisti dobro razumjeli Luthera te primjereno interpretirali ono što je implicirano u njegovoj teologiji već i kako se anabaptističko razumijevanje krštenja odnosi prema teologiji kasnoga srednjeg vijeka.

Kao i u mnogim drugim pitanjima, i kada je riječ o razumijevanju krštenja, pristup anabaptističkoj teologiji povezan je s određenim teškoćama. Jer za razliku od situacije pri proučavanju teologije Martina Luthera, gdje imamo posla s vrhunskim teologom, čiju je teologiju, premda je više nego sustavnost odlikuje originalnost, ipak moguće uspješno iščitavati, kada je riječ o anabaptističkim teološkim uvjerenjima, suočeni smo prije svega s pokretom masa, glasovima jednostavnih ljudi, među kojima nije tako jednostavno izdvojiti teologiju u strogom smislu riječi. Pa i kada je u pitanju jedna od važnijih anabaptističkih tematika, pitanje krštenja, izbor teologa u strogom smislu riječi nije velik. Točnije, za donekle ravnopravan teološki razgovor s Lutherom ne preostaje nam kod anabaptista nitko osim Balthasara Hubmeiera. Stoga ću se pri razmatranju teoloških razlika u Lutherovu i anabaptističkom razumijevanju krštenja usredotočiti na odnos između Lutherove i Hubmeierove teologije.

<sup>45</sup> ISTI, *nav. dj.*, str. 243.

<sup>46</sup> O. WEBER, *Foundations of Dogmatics*, sv. II, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1981., str. 313.

Balthasar Hubmeier rodom je iz Friedberga u blizini Augsburga. Nakon studija »artes liberales« (od 1503.) i teologije (Freiburg im Breisgau), promoviran je 1512. u Ingolstadtu u doktora teologije, gdje je nekoliko godina bio i profesor teologije (1512.–1516.). Godine 1521. postaje župnikom u Waldshutu na Rajni, 1523. priklanja se Zwinglijevim idejama te uvodi reformaciju u Waldshut, a 1525. razilazi se sa Zwinglijem glede krštenja djece te Waldshut prevodi na anabaptizam. Nakon pada anabaptizma u gradu, neko vrijeme živi u bijegu. Godine 1526. uspijeva uvesti anabaptizam u Nikolsburgu. No ubrzo biva izručen vlastima te 1528. u Beču i spaljen.

Biografska sličnost između Hubmeiera i Luthera nije beznačajna. Gotovo su iste dobi, obojica su se školovali u duhu *via moderna*, Luther u Erfurtu, a Hubmeier u Freiburgu i Ingolstadtu. Obojica su doktorirali 1512. godine te obojica bili sveučilišni profesori. Kao što je poznato, Luther je naslijedio Staupitza u Wittenbergu, a Hubmeier Ecka u Freiburgu.<sup>47</sup> No ta dva prvotno nominalistička teologa, čiji su korijeni u kasnosrednjovjekovnom okamizmu, krenula su različitim putovima. Stoga je, kako bismo sagledali domet njihovih razlika, potrebno, kao što je najavljeno, još jednom zaviriti u teologiju kasnoga srednjeg vijeka. Ovaj put pak kako bi se anabaptističko shvaćanje krštenja razumljelo u kontekstu vremena u kojem je nastalo.

U prvom dijelu rada rečeno je da je teologija srednjeg vijeka u cjelini razvila nauk prema kojem djelovanju milostivog Boga pridolazi određena dispozicija na strani čovjeka. Ako ostavimo po strani razliku između onih koji su tvrdili da ta dispozicija mora prethoditi milosti (premda samo *de congruo*) te onih koji su naučavali da milost prethodi našim dispozicijama i da ih zapravo ona stvara, kao i razliku između onih koji su pod tom dispozicijom razumljeli dobra djela te onih koji su zastupali mišljenje da je na strani primatelja potrebno samo pokajanje i vjera, možemo reći kako za cjelokupnu srednjovjekovnu teologiju vrijedi da je u procesu opravdanja na neki način djelatan i čovjek.

U pozadini tog stava nalazi se razumijevanje slobode ljudske volje te uloge koju ona ima u procesu opravdanja. Slobodno bi se moglo reći da je upravo pitanje razumijevanja slobodne volje za srednjovjekovnu teologiju bilo pitanje od presudne važnosti.

Tako spomenute razlike u razumijevanju ljudskih dispozicija u procesu opravdanja proizlaze iz modifikacija u poimanju uloge slobodne volje. Naime, dio srednjovjekovnih teologa smatrao je da je ljudska slobodna volja, bez obzira na posljedice koje je na njoj prouzročio grijeh, takva da se čovjek bez posebnog utjecaja milosti može odlučiti činiti dobro. Upravo na toj pretpostavci počiva

---

<sup>47</sup> Opširnije u: T. BERGSTEN, *Balthasar Hubmeier. Seine Stellung zur Reformation und Taufertum 1521 – 1528*, Oncken-Verlag, Kassel, 1961.



u prvom dijelu diskutirano učenje nominalističkih teologa o tzv. zaslugama *de congruo*. Dio srednjovjekovnih teologa pokazivao je manje povjerenja u slobodu ljudske volje u neotkupljenom stanju. Pritom je tvrdio da je sloboda ljudske volje zbog grijeha toliko narušena da je čovjeku za čin ljubavi prema Bogu potrebna prethodna milost, koja na ljudsku slobodnu volju djeluje iscjeljujuće te tek tada čovjek postaje sposoban odlučiti se za dobro te tako činiti zaslužna djela pred Bogom. To je razumijevanje slobodne volje prisutno u visokoj skolastici i upravo na njemu počiva razumijevanje zasluga u toj teologiji, koje je diskutirano u prvom dijelu ovoga rada. No unatoč razlikama u pitanju je li u procesu opravdanja djelatna već ljudska slobodna volja u naravnom stanju ili milošću iscijeljena slobodna volja, jedno je cijeloj srednjovjekovnoj teologiji zajedničko: svi se slažu o važnosti uloge ljudske volje u procesu opravdanja.

Inzistiranje na ulozi čovjeka, odnosno ljudske slobodne volje u procesu opravdanja, jednako kao za razumijevanje srednjovjekovne teologije, ključno je i za razumijevanje anabaptizma – i to kako za anabaptističko razumijevanje opravdanja tako i za razumijevanje anabaptističke teologije i prakse u cjelini. To je vrlo prikladno izraženo sljedećom rečenicom D. Steinmetza: »Ako se potvrdi sloboda volje, anabaptistička vizija spasenja može se potvrditi usporedo s njom. Ako se porekne sloboda volje (kao što je to učinio Luther), anabaptistički se stavovi ne mogu održati.«<sup>48</sup> Utoliko bismo se, kada je riječ o razumijevanju slobodne volje, mogli dijelom složiti s tvrdnjama spomenutim u prvom dijelu, o tome da anabaptisti ostaju u okvirima srednjovjekovne teologije.<sup>49</sup>

To se odnosi i na Hubmeiera. Sloboda volje, prema Hubmeieru, preživjela je ljudski pad u grijeh. Istina, ona je uvelike narušena te stoga čovjek sam od sebe nije sposoban za čin ljubavi prema Bogu koji bi zatim urodio zaslugama *de congruo* (kao što je naučavao Biel). Ako bismo s obzirom na taj stav htjeli preciznije odrediti Hubmeierovo mjesto u kontekstu teologije srednjeg vijeka, mogli bismo reći da je Hubmeier, kao uostalom i Eck, u tom pitanju bliži tomizmu nego nominalizmu.

Polazeći od biblijske trihotomije čovjeka, Hubmeier je tvrdio kako je tijelo nepovratno izgubljeno pri Adamovu padu, dok je duh, iako »poput zatočenika u tijelu«, ostao zdrav, potpun i dobar.<sup>50</sup> Tako je Božja slika (*imago Dei*) u čovjeku ostala prisutna i nakon pada.<sup>51</sup> No, duša, koja se nalazi između duha i tijela<sup>52</sup> te

<sup>48</sup> D. C. STEINMETZ, *Luther in Context*, 1986., str. 70.

<sup>49</sup> H. OBERMAN, *Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel*, str. 243. Usporedi također u: O. WEBER, *Foundations of Dogmatics*, sv. II, str. 313.

<sup>50</sup> B. HUBMEIER, *Schriften*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1962., 386. Dalje citiram: HS.

<sup>51</sup> HS, 322.

<sup>52</sup> HS, 390, 391.

koja se pridružila tijelu, izgubila je sposobnost spoznaje dobra i zla i postala nemoćna u vršenju dobra.<sup>53</sup> No takav pad duše nije neopoziv. Preporođen Riječju i prosvijetljen Duhom Svetim, ljudski je duh ponovno stekao svoju slobodu, a duša je ponovno zadobila svoje ranije sposobnosti. Ona sada ponovno može biti poslušna Duhu i naređivati tijelu. Tako je preporodom ponovno uspostavljena sloboda ljudske volje s obzirom na dobro i zlo te čovjek može, iako trajno se suprotstavljajući otporu tijela, ostvarivati Isusovo naslijeđe.<sup>54</sup>

Sukladno tome, i proces opravdanja kod Hubmeiera slijedi donekle predložak teologije srednjeg vijeka. Hubmeier opravdanje shvaća, kao što naglašava Windhorst, u horizontu iscjeljenja ljudske volje.<sup>55</sup> Proces opravdanja započinje kada se čovjek, zahvaljujući djelovanju Božjeg Duha, pokaje te javno ispovjedi svoje grijeha i volju za promjenom života, a dovršava se time što čovjek preporođen milošću donosi plodove novog života.<sup>56</sup> Dakako da ne treba biti osobito dobar poznavalac teologije i pobožnosti srednjeg vijeka kako bi se moglo složiti s Windhorstovom primjedbom, kako sve to dijelom podsjeća na tradicionalnu shemu prema kojoj se *iustificatio* odvija u tri faze: *contritio*, *confessio* i *satisfactio*.<sup>57</sup> Ipak, to podsjećanje ima svoje granice, jer u odnosu prema srednjovjekovnoj shemi o opravdanju, Hubmeierovoj nedostaje nešto vrlo bitno za cijelu srednjovjekovnu teologiju. Riječ je o poimanju sakramenata koji, prema srednjovjekovnoj teologiji i prema tomističkom i nominalističkom shvaćanju, posreduju milost.

Što se, dakle, sa sakramentima dogodilo u Hubmeierovoj teologiji te u teologiji anabaptizma te kakve to konzekvence ima za Hubmeierovo odnosno anabaptističko razumijevanje krštenja?

Hubmeierovo tumačenje sakramenata, pa tako i krštenja, predstavlja na neki način sasvim dosljedno provedenu srednjovjekovnu kritiku sakramentalizma, koja je, kao što je pokazano u prvom dijelu, na poseban način došla do izražaja u kasnosrednjovjekovnoj teologiji. Nominalistička je kritika kao protutežu sakramentalizmu naglašavala važnost ljudskih dispozicija za efikasno subjektivno primanje sakramenata. Time je doveden u pitanje nauk *ex opere operato*, ali je istodobno sakramentima, kao takvima koji »posreduju« milost, zajamčeno mjesto unutar teologije. Hubmeier i anabaptizam kreću od toga dalje, a velik dio puta kojim odmiču od srednjovjekovnog poimanja sakramenata prevaljuju zajedno s Zwinglijem. Preciznije rečeno, Hubmeierovo poimanje krštenja predstavlja logi-

---

<sup>53</sup> HS, 386.

<sup>54</sup> HS, 391, 392.

<sup>55</sup> Ch. WINDHORST, *Täuferisches Taufverständnis: Balthasar Hubmeiers Lehre zwischen traditioneller und reformatorischer Theologie*, Brill, Leiden, 1976., str. 56.

<sup>56</sup> HS, 384–389.

<sup>57</sup> Ch. WINDHORST, *nav. dj.*, str. 70.

čan slijed iz onoga što je o sakramentima naučavao Huldrych Zwingli. Stoga je, kako bismo razumjeli anabaptističku kritiku srednjovjekovne sakramentologije, potrebno osvrnuti se na Zwinglijev nauk o sakramentima, a napose o krštenju.

Zwinglijev stav mogao bi se opisati kao dosljedno provedena nominalistička kritika nauka *ex opere operato*, a njezina logika mogla bi se sažeti na sljedeći način: ako je za djelotvornost sakramenata presudna dispozicija na strani primatelja te ako bez dispozicije na strani primatelja sakrament ionako ništa ne vrijedi, logično je i razumno zaključiti da sakramenti i nisu nešto što posreduje milost. Ili drugim riječima rečeno: ako se polazi od teologije koja spasenjsku moć sakramenata uvjetuje postojanjem određene dispozicije na strani primatelja, sasvim je logično završiti u teologiji koja tvrdi da nikakva izvanjska »stvar« odnosno obred nema spasenjsko značenje. Upravo je to bio Zwinglijev zaključak. Stoga je bitan dio Zwinglijeva poimanja sakramenata odricanje sakramentima karaktera čina koji posreduju milost te razumijevanje sakramenta kao znaka onoga što se već dogodilo u čovjeku, odnosno kao znaka onoga na što se preporođeni čovjek obvezuje.

Dakako, ideja o mogućnosti spasenja bez djelovanja sakramenata teologiji je bila poznata i prije Zwinglija. Teologija je tako i prije Zwinglija bila primorana ostaviti mjesta za mogućnost spasenja za nekrštene. Naime, događalo se da ljudi iz različitih razloga, iako vjeruju, ne budu kršteni.<sup>58</sup> U takvim slučajevima govorilo se o želji za krstom (krst želje) ili o mučeništvu (krst krvi) kao zamjeni za krštenje. No to nikada nije išlo tako daleko da se, polazeći od mogućnosti krsta želje ili krsta krvlju, sakramentu samom zaniječe važnost ili djelotvornost. Shvaćanje sakramenta kao sredstva Božje milosti ostalo je, dakle, nepromijenjeno, a slučajeve u kojima je krštenje moglo izostati te biti zamijenjeno nečim na ljudskoj strani (želja, mučeništvo) držalo se iznimkama od pravila.

Kod Zwinglija se susrećemo s nečim bitno drukčijim. Prema Zwingliju, u procesu opravdanja bitno je ono što se po djelovanju Božjeg Duha događa u čovjeku, pri čemu sakramenti gube karakter čina koji posreduju milost.

Svoje razumijevanje sakramenata Zwingli izlaže prvi put 1523. Riječ sakrament Zwingli prevodi njemačkom riječju »Eid«,<sup>59</sup> što znači prisega. Pritom prvotno misli na sakrament kao na znak kojim Bog posvjedočuje, odnosno ukazuje na to da je vjeran svom obećanju glede spasenja čovjeka. Treba imati na umu da je sakrament pritom shvaćen kao takav znak kojim Bog ukazuje na spasenje u Kristu, a ne kao sredstvo milosti, odnosno kao takav kojim Bog spasenje na koje po sakramentu ukazuje ujedno i posreduje. Već od godine 1525. pomiče se

<sup>58</sup> Razlozi za to mogli su biti različiti, kao što je npr. nedostatak vremena, smrt za vrijeme katekumenata, mučeništvo ili jednostavno odgađanje krštenja do pred smrt kako bi postojala što manja mogućnost da se nakon krštenja počini teški grijeh.

<sup>59</sup> *Huldreich Zwinglis sämtliche Werke*, TVZ, Zürich, 1905. ..., 2, 120, 25. Dalje navodim ZW.

u Zwinglijevoj teologiji naglasak od sakramenta kao takvog znaka kojim Bog ukazuje na spasenje u Kristu ka sakramentu kao znaku za ono što se dogodilo u čovjeku, odnosno kao znaku onoga na što se preporođen čovjek obvezuje. Mogli bismo stoga reći da zakletvu ne polaže sada više Bog, već čovjek, a sakrament je pritom shvaćen kao *initiatio* (uvodjenje) ili *oppignoratio* (obvezivanje). Drugim riječima, sakrament je sada shvaćen kao znak koji ukazuje na ljudsku vjeru, odnosno na to da se čovjek obvezuje živjeti u skladu s načelima kršćanske vjere.<sup>60</sup>

U kontekstu tog razumijevanja sakramenta treba razumjeti i Zwinglijevo razumijevanje krštenja. Krštenje je tako svojevrsna ispovijest vjere te obveze novog života. Sakrament je, dakle, *res externa* koja ukazuje na *res vera*: na već dogođenu preobrazbu u čovjeku, tj. na tzv. duhovno krštenje.<sup>61</sup> Za Zwinglija »*sacramentum*« ne može biti ništa drugo doli »*initiatio*« ili javna potvrda (*publica consignatio*).

Pritom Zwingli preuzima jedan blago izmijenjeni primjer iz tzv. Honiusova pisma, kako bi pokazao da se znak i označeno moraju razlikovati: kada kupac i prodavač prilikom trgovine jedan drugom pruže ruku da bi potvrdili kupovinu, tada to nije »primopredaja« predmeta kupovine (*traditio rei*), nego vidljivi »znak« (*visibile signum*) izvršene kupovine. Stoga Zwingli polazi od Ivanova krštenja, koje je krštenje vodom i koje ukazuje na Krista i krštenje Duhom (Mt 3,11). Krštenje vodom treba shvatiti kao znak krštenja Duhom.<sup>62</sup>

Iako je u Zwinglijevoj teologiji za krštenje najbitnija vjera, pri čemu je krštenje shvaćeno samo kao izvanjski znak vjere pojedinca te obvezivanja na život prema kršćanskim načelima, onaj tko se krštenjem na to javno obvezuje ne mora nužno uvijek biti pojedinac koji prima krštenje. Naime, u slučaju male djece, koja nisu sposobna posvjedočiti osobnu vjeru te se obvezati na kršćanski život, umjesto njih pri njihovu krštenju vjeru može svjedočiti i na kršćanski se život obvezivati zajednica vjernika. Time, prema Zwingliju, ipak nije zanijekana važnost osobne vjere kao bitne i pri krštenju djece. Naime, krštavanje djece treba shvatiti kao znak njihove buduće vjere i njihova budućeg obvezivanja na kršćanski život, koju u trenutku njihova krštavanja umjesto djece posvjedočuju njihovi roditelji odnosno kršćanska zajednica u kojoj djeca primaju krštenje. Stoga prema Zwingliju treba osobitu pozornost posvetiti kasnijoj poduci djece, iako su ona pasivna pri činu krštenja.<sup>63</sup>

Kao što je već spomenuto, nijekanje, za cijelu srednjovjekovnu teologiju bitnog, poimanja sakramenata kao sredstava koja posreduju milosti tipično je i za Hubmeiera. Utoliko je moguće reći da je Hubmeier upravo u tome »nesakramen-

---

<sup>60</sup> Usp. ZW, 3, 757, 13; 6, 2.

<sup>61</sup> Usp. ZW, 3, 773, 1.

<sup>62</sup> Usp. ZW, 4, 225, 24.

<sup>63</sup> Usp. ZW, 3, 773, 1s.

talnom« tumačenju sakramenata sljedbenik Zwinglija. Slično kao kod Zwinglija, i za Hubmeiera je krštenje samo izvanjski znak za ljudsku vjeru te korak ka poboljšanju ljudskog života u skladu s Božjom voljom. Tako, kao i za Zwinglija, za Hubmeiera izvanjsko krštenje vodom samo po sebi ne posjeduje nikakvu snagu preporoda. U tom je smislu za spasenje konstitutivno ono što prethodi u unutrašnjosti samog vjernika,<sup>64</sup> a ne krštenje.

No upravo na tome mjestu započinju razlike između Zwinglija i Hubmeiera. Iako obojica najbitnijim u krštenju smatraju vjeru, odnosno iako je za obojicu jedini čimbenik u krštenju čovjek koji vjeruje, za razliku od Zwinglija, prema kojemu u slučaju male djece vjeru može umjesto njih svjedočiti zajednica vjernika, za Hubmeiera je pri krštenju isključivi subjekt svjedočenja vjere pojedinac koji prima krštenje. Hubmeier, naime, polazi od toga da ako je za krštenje bitna osobna vjera, tada krštenju djece nema mjesta, jer ono nema smisla.<sup>65</sup> U sukobu sa Zwinglijem Hubmeier se poziva na Sveto pismo. U svrhu pobijanja krštavanja djece, Hubmeier argumentira slično Zwingliju, pozivajući se na Ivanovo krštenje. U Ivanovu slučaju, podsjeća Hubmeier, krštavanju je uvijek prethodila propovijed. To drugim riječima znači da je propovijedanoj riječi odgovarao uvid (*ili spoznaja, razumijevanje*) slušača. A slušači sposobni za takav uvid mogu, dakako, biti samo odrasli.<sup>66</sup> Stoga je, prema Hubmeieru, krštavanje djece jednostavno zabranjeno, a crkveno provođenje krštenja, bez obzira na to kada se s tim započelo, nepravilno.<sup>67</sup> Pritom Hubmeier niječe valjanost Zwinglijeve tipološke analogije između obrezanja i krštenja.<sup>68</sup> Kao argument za neopravdanost krštenja djece Hubmeier, među ostalim, navodi i to da u Pismu ne postoji izričit nalog da se i djeca krštavaju, a nedostatak izričitog naloga za krštavanje djece ukazuje na neprimjerenost krštavanja djece.<sup>69</sup> Hubmeier također poriče argumentaciju da se iz tekstova u kojima se spominje blagoslov djece (Mt 19,13s te 1 Kor 1,16 i 1 Kor 7,14) može izvesti opravdanost prakse krštavanja djece.<sup>70</sup> Ne smatrajući očito kako je dokaz iz Pisma sam po sebi dovoljan, Hubmeier iznosi i izjave crkvenih otaca koje govore u korist krštavanja odraslih vjernika.<sup>71</sup> U skladu sa svim tim Hubmeier zaključuje kako je krštavanje djece ništa više no obična »dječja kupka« te tko god je kršten u djetinjstvu, uopće nije primio istinsko krštenje, tj. krštenje

<sup>64</sup> Usp. HS, 137, 143, 151.

<sup>65</sup> Usp. HS, 112.

<sup>66</sup> Usp. HS, 129.

<sup>67</sup> Usp. HS, 151–154.

<sup>68</sup> Usp. HS, 175s.

<sup>69</sup> Usp. HS, 178.

<sup>70</sup> Usp. HS, 201, 204.

<sup>71</sup> Usp. HS, 227-240; 241–255.

vjere i obveze. U skladu s time je, prema Hubmeieru, prigovor kako anabaptisti ponavljaju krštenje zapravo klevetnički i bespredmetan.<sup>72</sup>

Kao što je već spomenuto, Hubmeierovo odbijanje krštenja djece može se ocijeniti kao logičan slijed iz Zwinglijevih pretpostavki. Jer ako se, kao što je to slučaj kod Zwinglija, za razliku od shvaćanja koja su u krštenju, shvaćajući ga kao takvo u kojem se podudaralo krštenje Duhom i krštenje vodom, vidjela Božje djelovanje u čovjeku, vidi jednostavno ljudsko djelovanje, onda je logično pretpostaviti da subjekt takvog čina može biti samo pojedinac kojega se krštava. Logika Hubmeierova zaključivanja iz Zwinglijevih pretpostavki utoliko je neupitna i ona stoga neće biti predmet rasprave u ovom radu. Ono što će biti potrebno preispitati jesu te postavke same, tj. poimanje krštenja kao jednostavno ljudskog čina, tj. poimanje krštenja kao isključivo izvanjskog znaka onoga što se već dogodilo u čovjeku te nijekanje ideje da je u krštenju riječ o Božjem djelovanju u odnosu na čovjeka i, iz toga izvedeno, inzistiranje na potrebi (ponovnog) krštavanja onih koji su kršteni u dječjoj dobi. Potrebno propitivanja postaje time, dakako, i nominalističko poimanje ljudskih dispozicija kao uvjeta za djelotvorno primanje sakramenata, koje, kao što je rečeno, stoji u pozadini Zwinglijeva i anabaptističkog razumijevanja krštenja.

U zaključnom dijelu rada osvrnut ću se na pitanje primjerenosti tih postavki. No prije toga izložiti ću Lutherov odgovor anabaptistima, kako bih u zaključnom dijelu rada i Lutherovo i anabaptističko (odnosno Zwinglijevo) tumačenje krštenja sagledala kritički, i to prije svega iz perspektive biblijske teologije.

U prvom dijelu rada usporedili smo Lutherovu raspravu sa srednjovjekovnom teologijom u pitanju odnosa djelovanja Božje milosti i ljudskih dispozicija. Pokazano je da je Luther, zajedno s čitavom nominalističkom teologijom, participirao u kritici sakramentalizma utoliko ukoliko on tvrdi da se po sakramentu (krštenju) posreduje milost svakome tko ne postavlja zapreku. Za razliku od njega Luther će naglašavati da se milost može dogoditi samo onima koji vjeruju. U pozadini toga stoji razumijevanje Božjega milosnog djelovanja po sakramentima, prema kojem Bog po sakramentu oslovljava ljudsku osobu te očekuje njezin odgovor. Drugim riječima, za Luthera sakrament, poput Riječi, može biti djelatna samo za onoga tko ga prima vjerom. No vjera se kod Luthera, kao što smo pokazali, ne smije shvaćati kao ljudska kvaliteta, odnosno kao dispozicija koja nešto može dodati ili oduzeti Božjem djelovanju po sakramentima, već se njezina funkcija sastoji u receptivitetu nečega što je prije nje i što o njoj ne ovisi.

Taj novi reformatorski pristup Luther je, kao što naglašava Lohse, dosljedno zadržao u nauku o sakramentima tijekom različitih faza svog djelovanja i razmišljanja. Dakako, pritom je u okvirima sukoba sa »zanesenjacima« i anabaptistima

---

<sup>72</sup> Usp. HS, 198.

postupno reflektirao određene pretpostavke, koje je iznio i u ranijem razdoblju, te na taj način osigurao svoj naglasak na obećanje i vjeru od mogućih nesporezuma.<sup>73</sup>

Tako je Lutherovo razumijevanje sakramenata, odnosno krštenja prema kojem je to Božje djelovanje čija valjanost, premda se ono ne događa »iza ljudskih leđa«, ne ovisi o dispoziciji na strani primatelja, pa makar se pod tim podrazumijevala i vjera, sasvim logično moralo voditi eksplicitnoj kritici Zwinglijevog i anabaptističkog razumijevanja krštenja kao jednostavno znaka ljudske vjere, odnosno kritici Zwinglijeva i anabaptističkog razumijevanja vjere kao takve o čijem postojanju ovisi valjanost krštenja.

Stoga je Luther nakon 1523., tj. nakon pojave anabaptističkih ideja, osobito naglašavao stvarnost Božjeg djelovanja u krštenju. Pozivajući se tako u *Velikom katekizmu* na Mt 28,19, Luther zaključuje »da se moramo pokrstiti ili nećemo biti blagoslovljeni«. Krštenje nije, kao što objašnjava Luther u *Malom katekizmu*, očito imajući u vidu one koji krštenje drže jednostavno znakom ljudske vjere, tek obična voda, već voda povezana s Božjom riječi.<sup>74</sup> Time je kod Luthera, premda i on povremeno za sakrament upotrebljava riječ »Zeichen« (simbol), definitivno isključeno čisto signifikacijsko razumijevanje sakramenata kakvo susrećemo kod Zwinglija i anabaptista.

Glede koristi od krštavanja, Luther u svojim katekizmima naglašava umiranje starog Adama i uskrisavanje novog čovjeka, što se događa tijekom čitavog života kršćanina. Utoliko Luther kršćanski život razumije kao svakodnevno krštenje, koje je jednom započelo i koje se trajno odvija.<sup>75</sup> Stoga se krštenju koje se dogodilo jednom i zauvijek kršćanin uvijek iznova vraća, jer se ostvarivanje onoga što se dogodilo pri krštenju, treba događati svaki dan.

Dakako, ono što nas ovdje posebno zanima jesu Lutherovi argumenti – za njega vjera, premda nije shvaćena kao ona na kojoj počiva valjanost krštenja, niti u jednom trenutku nije postala nešto sporedno, već ona kojom krštenik odgovara na Božji poziv u krštenju – za ustrajavanjem pri praksi krštavanja djece.

Kao što je poznato, krštavanje djece, za koje je dvojbeno je li prakticirano u vrijeme ranog kršćanstva<sup>76</sup>, od 4. je stoljeća pa sve do vremena reformacije bilo

<sup>73</sup> B. LOHSE, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, str. 334.

<sup>74</sup> Usp. *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1998., 515, 25–27. Dalje navodim BSLK.

<sup>75</sup> Usp. BSLK, 704, 27–35.

<sup>76</sup> Ciprijan i Origen su krštenje dojenčadi, doduše, već u 3. stoljeću nazivali starim apostolskim običajem, ali Hipolit Rimski – dakle, prije završetka 2. stoljeća – o tome ne svjedoči sa sigurnošću. Navodi Djela apostolskih o tome da su se novi obraćenici dali krstiti »zajedno s cijelim svojim domom« (Dj 18,8; usp. 10,2; 11,14; 16,33) ne dopuštaju nikakve pouzdane zaključke

redoviti način krštavanja. Mogli bismo reći da su do toga vremena i crkvena praksa i teološka refleksija polazile od toga da je krštavanje djece neupitno primjerenost. No reformacija je tu stoljećima samopodrazumjevajuću praksu postavila pred nova pitanja. Naime, svojim naglašavanjem uske povezanosti krštenja i vjere, premda vjeru pritom nije razumio kao pretpostavku, već kao jedini ispravan vid upotrebe krštenja, Luther je u tu tradicionalnu praksu krštavanja djece neminovno morao unijeti barem tračak sumnje. To je uočljivo i u Lutherovim tekstovima u kojima je povremeno moguće pronaći stav kako niti jedno dijete ne bi trebalo krstiti bez vjere.<sup>77</sup> Upravo zbog toga nimalo ne začuđuje da je anabaptistički pokret proizišao iz same jezgre reformatorskih krugova.

Ipak, posljedica Lutherovih teoloških pretpostavki nije bila odbacivanje krštenja djece. Luther je pritom iznio različite razloge u korist krštavanja djece.

Jedan od važnijih predstavlja Lutherovo ukazivanje na dotadašnju tradiciju Crkve. Naime, za razliku od Hubmeiera, kojemu činjenica da u Svetom pismu nedostaje zapovijed krštavanja djece služi kao argument za neopravdanost krštenja djece, za Luthera je argument za ustrajavanje na toj praksi nedostatak izričite svetopisamske zabrane krštavanja djece. Pritom Luther misli da gdje god se tradicija Crkve ne suprostavlja Pismu, na njoj treba i ustrajati. A upravo to je, prema Lutheru, slučaj s krštavanjem djece, koje u Pismu nije izričito zabranjeno, a u tradiciji Crkve stoljećima je prakticirano.<sup>78</sup> Luther nadalje podsjeća i na to da su se mnogi koji su kršteni kao djeca kasnije pokazali ustrajnim vjernicima, što ukazuje na valjanost njihova krštenja.<sup>79</sup> Luther upozorava i na to da ako je doista istinita anabaptistička ideja o ništavnosti krštenja djece, onda se također mora pretpostaviti da već više od tisuću godina uopće nema kršćanske Crkve. Takav

---

glede krštavanja djece. Usp. K. ALAND, *Die Säuglingstaufe im Neuen Testament und in der alten Kirche. Eine Antwort an Joachim Jeremias*, Kaiser Verlag, München, 1961., str. 40s. Usp. također u: E SCHLINK, *Die Lehre von der Taufe*, Johannes-Stauda Verlag, Kassel, 1969., str. 110s. U Zapadnoj je crkvi najvažnijim razlogom krštavanja djece postao od Augustina pa navamo nauk o tzv. istočnom grijehu. Tako je Koncil u Kartagi 418. izrekao da je i djeci potrebno krštenje za oproštenje grijeha.

<sup>77</sup> Poznat je tako tekst iz spisa »Von Anbeten des Sakraments« iz godine 1523.: »Da hab ich gesagt, Es were besser, gar uberall keyn kind teuffen denn on glawben teuffen, syntemal daselbs das sacrament und gottis heyliger name vergebens wirrt gebraucht, wilchs myr eyn grosses ist. Denn die sacrament sollen und kunden on glawben nicht empfangen werden odder werden tzu grosserm schaden empfangen« (WA, 11, 452, 29–33).

<sup>78</sup> Dakako, treba spomenuti i to da iako Luther priznaje kako krštenje djece nije izravno posvjedočeno u Novom zavjetu, ipak pojedina novozavjetna mjesta shvaća kao ukazivanje na opravdanost te prakse. Tako je poznato Lutherovo pozivanje na perikopu o blagoslovu djece (Mk 10,13-16) te na tekst iz Mt 18,10. Luther također i zapovijed o krštavanju iz Mt 28,19 tumači tako da su njome obuhvaćena i djeca.

<sup>79</sup> BSLK, 700, 39–46.



pak stav izravno bi s kosio s trećim člankom Vjerovanja koji ispovijeda vjeru da postoji Crkva.<sup>80</sup>

S obzirom na Lutherov stav o važnosti vjere kao ljudskog odgovora osobnom Božjem pozivu u krštenju, posebno zanimanje privlači Lutherov odgovor na prigovor da malo dijete ne može vjerovati te tako vjerom odgovoriti Božjem pozivu u krštenju. Lutherovi odgovori na taj problem razlikuju se. Naime, u ranim godinama kontroverze oko krštavanja djece, u tekstu »Grund und Ursach aller Artikel« iz 1521. godine, Luther je smatrao kako se djecu krsti na temelju vjere kuma.<sup>81</sup> Tu je, dakle, Lutherovo gledište srodno onome koje će nešto kasnije zastupati Zwingli. No nešto kasnije, u jednoj propovijedi iz 1522. godine, Luther jasno tvrdi da nitko ne može biti blagoslovljen tuđom vjerom, već isključivo svojom vlastitom.<sup>82</sup> Time se Luther distancirao ne samo od stavova koje će nešto kasnije zastupati Zwingli već i od tradicionalnog mišljenja da se djeca krste na osnovi vjere Crkve. Pritom Luther iznosi zanimljivu tezu o postojanju vjere kod male djece (*fides infantium*).<sup>83</sup>

Ipak, potrebu odnosno opravdanost krštenja Luther nikada nije ozbiljnije zasnivao na toj tezi. To odgovara, kao što naglašava Pannenberg, Lutherovu uvjerenju da vjera ne čini krštenje, već ga prima.<sup>84</sup> Tako se u vezi s postojanjem

<sup>80</sup> Tako u spisu iz 1528.: »Von der Wiedertaufe an zwei Pfarrherrn«, WA 26, 167, 11–16.

<sup>81</sup> WA, 7, 321, 15–18.

<sup>82</sup> WA, 10 III, 304–312.

<sup>83</sup> Ta je Lutherova teza često bila osporavana. Vidi npr. Althausovu recenziju knjige K. Brinkela: »Die Lehre Luthers von der *fides infantium* bei der Kindertaufe«, u: *ThLZ*, 84, 1959, 866–869. Za razliku od kritičara te Lutherove teze, W. Pannenberg je smatra primjerenom. Tako Pannenberg: »Luthers Erwägungen über die Möglichkeit eines vom Heiligen Geist gewerkten Kinderglaubens (*fides infantium*), also einer dem frühen Kindesalter entsprechenden, der Sache nach (wenn auch nicht explizit) auf Gott hin geöffneten Variante gläubigen Vertrauens, sind im Lichte dieser letzten Erwägungen nicht als abwegig zu beurteilen, wie manche Kritiker das behauptet haben. Natürlich hat das kindliche Vertrauen noch nicht die später ausgebildete Struktur eines durch *notitia* und *assensus* vermittelten Gottvertrauens, kann daher auch noch nicht expliziter Glaube an Jesus Christus sein. Vom Glauben im Sinne einer Antwort darauf, dass das Kind bei der Taufe durch Gottes Wort 'angeredet' wird, sollte man daher in der Tat besser nicht sprechen. Dagegen kann sehr wohl von einem 'Trauen und Glauben des Herzens' im Sinne von Luthers Erklärung des ersten Gebots die Rede sein. Dabei handelt es sich nämlich um eine anthropologische Konstante, die im Unterschied zu der von Paul Althaus geforderten 'Willentlichkeit', durch die 'der persönliche Akt des *accipere* der *promissio* Gottes' beim Erwachsenen in der Tat gekennzeichnet ist, auch der frühkindlichen Lebensphase nicht abgesprochen werden kann ... Das ist kein Postulat, sondern gesagt im Respekt vor den menschlichem Urteil entzogenen Möglichkeiten des Geistes Gottes in der unmittelbaren Beziehung zum Kind. Sollte der, von dem die jungen Löwen ihre Speise suchen (Ps 104,21) und den die jungen Raben um Hilfe anrufen (Hiob 38,41), nicht auch Mittel und Wege haben zum Herzen eines Menschenkindes?« (W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, sv. III, str. 293s).

<sup>84</sup> W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, sv. III, str. 294.

vjere u male djece Luther u kasnijoj fazi izjašnjavao nešto suzdržanije i računao s mogućnošću da do vjere dolazi tek kasnije pa ona, prema tome, prilikom krštavanja djece još nije prisutna. Time se definitivno iskristalizirao sljedeći Lutherov stav: Budući da krštenje ne počiva na vjeri krštenika, već se ono vrši na osnovi Božjeg naloga, nije od presudne važnosti postoji li vjera kod krštenika u samom trenutku krštavanja ili se pak kasnije rađa. Štoviše, prema Lutheru, ako se krštenje čini ovisnim o vjeri, nikada se neće doći do izvjesnosti u pitanju da li se u trenutku krštenja imalo dovoljno vjere i da li je, kao posljedica toga, krštenje bilo valjano.

Tako 1529. godine u *Velikom katekizmu* Luther postavlja načelo: »Ukoliko je riječ zajedno s vodom, tada je krštenje valjano, čak i ako vjera nedostaje; jer moja vjera ne čini krštenje, već ga prima. Krštenje ne postaje nevaljanim ako se trenutno ne prima ili ne koristi.«<sup>85</sup>

Ovaj tekst izriče ujedno i bitni Lutherov argument u korist teze o jednkrotnosti krštenja, odnosno protiv anabaptističke prakse ponovnog krštavanja onih koji su kršteni kao djeca, te anabaptističkog uvjerenja o tome da valjanost krštenja ovisi o vjeri krštenika.<sup>86</sup>

### **Kritička evaluacija Lutherovih i anabaptističkih postavki**

Kako bismo odvagali Lutherove i anabaptističke argumente, osvrnut ćemo se na novozavjetne izričaje o krštenju.

Krštenje se u Novom zavjetu ne pripisuje ovozemaljskom Isusu, već Ivanu Krstitelju (Mk 1,4-8). Također, nigdje se ne izvještava da je Isus osobno krstio, a u Iv 4,2 izričito se navodi da »zapravo nije krstio sam Isus, nego njegovi učenici«<sup>87</sup>.

---

<sup>85</sup> BSLK, 701, 39–45.

<sup>86</sup> Naglašavanje jednkrotnosti čina krštenja i njegova odnosa s čitavim putem kršćanskog života imalo je važne implikacije i za Lutherovo razumijevanje odnosa krštenja i pokore te kritiku srednjovjekovne pokorničke prakse. Naime, najvažnijim zaslugama Lutherove teologije pripada da on ponovno povezuje unutrašnji pokornički stav s krštenjem i da ga je opisao kao zadatak svakodnevnog usvajanja obraćenja i preporoda čovjeka, koje se jednom dogodilo krštenjem, odnosno kao doživotno usvajanje onoga što se jednom zauvijek dogodilo prilikom krštenja. »Mit dieser an Röm 6,3-14 orientierten Beziehung der Taufe auf den ganzen Weg des Christenlebens setzte sich Luther nun allerdings in Widerspruch zur traditionellen Verhältnisbestimmung von Busse und Taufe, wie sie in der abendländischen Theologie entwickelt worden war. Er wendete sich nämlich gegen die Auffassung des Hieronymus, dass durch schwere Sünden des Christen die Taufgnade verlöre und die Busse gleichsam eine zweite rettende Planke für den schiffbrüchigen Seunder sei, nachdem ihm die erste (die Taufe) abhanden gekommen ist« (W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, sv. III, str. 279). Za Luthera, naprotiv, u jednom izvršenom činu krštenja zauvijek je pripremljen brod novog života kršćanina. Stoga, čak ako kršćanin i sagriješi, prema Lutheru krštenje uvijek »ostaje« nad našim životom (BSLK, 706, 13).

<sup>87</sup> U tu raspravu neću ulaziti u okviru ovog rada.

Dakako, to ne znači da se kršćanska praksa krštavanja ne može pozivati na Isusa. Štoviše, krštenje je, kao što naglašava dokument iz Lime, »ukorijenjeno u djelovanju Isusa iz Nazareta, u njegovoj smrti i njegovu uskrsnuću«<sup>88</sup>.

Premda o odnosu krštenja i povijesnog Isusa postoje dvojbe, sigurno je da je u kršćanskim zajednicama krštenje prakticirano od samih početaka. To je jasno vidljivo npr. u Rim 6, gdje Pavao tu praksu podrazumijeva kao sasvim uobičajenu te pretpostavlja i poznavanje određenoga teološkog razumijevanja krštenja.

Nedvojbeno je također da se novozavjetni izričaji o krštenju nalaze redovito u kontekstu govora o vjeri. Vjera i krštenje, prema novozavjetnim tekstovima, uvijek idu zajedno.

Povezanost vjere i krštenja u novozavjetnim tekstovima ima nekoliko aspekata.

Tako vjera, prema novozavjetnim predajama, prethodi krštenju. Naime, odnos krštenja i vjere u misijskoj praksi i teologiji Pracrkve prvobitno se očitovao tako da je vjera prethodila krštenju.<sup>89</sup> To pokazuje već i pripovijest o Filipovu krštavanju etiopskog dvorjanina (Dj 8,26-40). Mogli bismo tako reći da prema novozavjetnim tekstovima ono što krštenje označava postaje stvarnost tek za osobu koja vjeruje te je stoga uvijek u odnosu s vjerom krštenika. Stoga je u teologiji stare Crkve krštenje često označavano i kao *sacramentum fidei*.

No ako se pozornije promotre novozavjetni izričaji, dolazi se i do zaključka da je krštenje u Novom zavjetu uvijek »više« od samo izvanjskog znaka vjere pojedinca koji biva kršten, kao što su to tvrdili Zwingli i anabaptisti. Kada je riječ o tome u čemu se točno sastoji to »više«, Novi zavjet nudi veći broj odgovora.

Jedan od temeljnih odgovora glasi da se po krštenju događa preporod, ponovno rođenje, odnosno »ponovno konstituiranje osobe«<sup>90</sup>. Krštenje je tako us-

<sup>88</sup> *Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Oekumenischen Rates der Kirchen*, Lembeck Verlag, Frankfurt am Main, 1984., br. 1. Naime, godine 1982. Komisija za vjeru i ustrojstvo Crkve pri Svjetskom vijeću crkava u Ženevi podnijela je dokument na kojem su po prvi put surađivale sve kršćanske crkve, pa i skupina katoličkih teologa. Ti kovergencijski proglasi Komisije za vjeru i ustrojstvo Crkve – s trodijelnim naslovom »Krštenje, euharistija i služba« – sažimaju konsenzus crkava u vezi s krštenjem.

<sup>89</sup> Kao što je rečeno, u Novom zavjetu ne postoje uvjerljivi pokazatelji da su bila krštavana i djeca, odnosno dojenčad. Dakako, pritom se ne smije zaboraviti specifična situacija kršćanstva u novozavjetno vrijeme, koja se bitno razlikuje i od one kasnijih stoljeća i od današnje. Naime, činjenica da je najranije kršćanstvo naviještalo evanđelje te zatim krštavalo pridobivene za kršćansku vjeru, može se, kao što naglašava Pannenberg, »objasniti time da se ranokršćanska misija pretežno obraćala odraslima« (W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, sv. III, str. 292).

<sup>90</sup> ISTI, *nav. dj.*, str. 268.

poredivo s rođenjem osobe. Poput fizičkog rođenja ono je jednokratno događaj te kao i fizičko rođenje ima trajan učinak. Stoga je i moguće reći da od nekog tko je kršten više nikada ne može postati netko tko nije kršten.

To sugeriraju tekstovi koji govore o tome da je krštenik kršten u ime Oca, Sina i Duha Svetoga (Mt 28,19), odnosno u ime Isusovo (Rim 6,3; Gal 3,27; 1 Kor 1,13-15), te da prema tome krštenik više ne pripada sebi, nego Bogu, odnosno Isusu Kristu, kao što to sugerira Rim 6,10. Naime, kao što je poznato još od vremena Pracrkve, krštavanje u nečije ime predstavljalo je svojevrstni čin prenošenja vlasništva.<sup>91</sup> Utoliko je moguće reći da svaki krštenik trajno postaje netko sasvim različit u odnosu na ono što je ranije bio.<sup>92</sup>

Nadalje, budući da krštenje krštenika povezuje s Kristom (Rim 6,10; 7,4), ono krštenika čini dionikom plodova Kristove smrti i uskrsnuća: oproštenja grijeha (Dj 2, 38; 22,16; 1 Kor 6,11)<sup>93</sup> te dara Duha Svetoga (Dj 2,38; 19,5s; 10,44s), koji je u Novom zavjetu shvaćen kao zalag uskrsnuća od mrtvih (2 Kor 1,22; Rim 8,23).

Mogli bismo tako sažeto reći da, prema Novom zavjetu, za onoga tko uzvjeruje tek krštenje predstavlja definitivno povezivanje s Kristom. Utoliko je, unatoč tome što prema novozavjetnim tekstovima vjera prethodi krštenju pojedinca, krštenje više od samog izraza vjere određenog pojedinca, premda se ono što obilježava krštenje »za krštenika u potpunosti ostvaruje tek prihvaćanjem u vjeri«<sup>94</sup>. Jer »onaj koji se prepušta apostolskoj poruci tek krštenjem 'objektivno' jednom zauvijek zadobiva zajedništvo s Isusom Kristom, a time i oprost grijeha (Dj 2,38) utemeljen na otkupiteljskoj smrti Isusa Krista (Rim 3,25)«<sup>95</sup>. Stoga je i primjereno reći da prema novozavjetnim tekstovima »vjera u evanđelje, a bez krštenja, još uvijek nije evanđeoska vjera«, odnosno da se »pristupanje vjeri i krštenje ne mogu razdvojiti«<sup>96</sup>. Stoga je moguće složiti se s Pannenbergovom rečenicom: »Nije samo krštenju potrebno usvajanje vjerom nego je i vjeri potrebno krštenje.«<sup>97</sup>

---

<sup>91</sup> E. SCHLINK, *Die Lehre von der Taufe*, str. 39s.

<sup>92</sup> U kontekstu razumijevanja krštenja kao preporoda ili ponovnog rođenja osobe, treba razumjeti i starokršćansku praksu dodjeljivanja novog imena osobi pri krštenju.

<sup>93</sup> Utoliko se kršćansko krštenje razlikuje od Ivanova krštenja. Naime, Ivanovo se krštenje odnosilo na spasenje od budućeg suda (Lk 3,7), ali vjerojatno ne u smislu da se krštenjem već u sadašnjosti dogodilo buduće spasenje (Mk 3,11; Dj 19,4). To postaje moguće tek kršćanskim krštenjem kroz njegov odnos s Isusovom smrću.

<sup>94</sup> W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, sv. III, str. 272.

<sup>95</sup> ISTI, *nav. dj.*, str. 275.

<sup>96</sup> *Isto*.

<sup>97</sup> ISTI, *nav. dj.*, str. 303.

Kada je riječ o odnosu vjera–krštenje u Novom zavjetu, potrebno je uočiti i sljedeće. Odnos vjera–krštenje ne iscrpljuje se u tome da vjera prethodi krštenju te po njemu postaje »kršćanska vjera u spasenje u punom smislu riječi«<sup>98</sup>. Vjera i krštenje u nerazdvojivoj su vezi tijekom cijelog života kršćanina. Naime, budući da je krštenje jednokratni događaj koji određuje cijeli život krštene osobe, primanje blagodatni krštenja ne događa se samo u jednom jedinom trenutku, tj. u trenutku krštenja, već se mora događati u cjelokupnom procesu čovjekova ovozemaljskog života (usp. Rim 6). Tako je kršćanin pozvan da cijeloga svog života odgovara vjerom na Božji poziv koji se jednom zauvijek dogodio u krštenju. To sugeriraju novozavjetni izričaji koji govore o tome da krštenik postaje dionikom Kristove smrti i uskrsnuća (Rim 6,3s). »Za sadržaj predodžbe o sudbinskoj povezanosti krštenika s Isusom ovdje je«, naglašava Pannenberg, »prije svega važan jedan trenutak: učenik, koji Isusa slijedi na njegovu putu, dopušta da čitav njegov život sraste s Isusovim putem u jednu cjelinu ... čitav njegov put popraćen je Isusovim obećanjem: 'Tko god se prizna mojim pred ljudima, i Sin Čovječji priznat će se njegovim pred anđelima Božjim' (Lk 12, 8).« Stoga Isus koristi sliku krštenja u smislu povezivanja života svojih učenika sa svojom misijom i svojom samopožrtvovnom ljubavi. »Možete li piti čašu koju ja pijem, ili krstiti se krstom kojim se ja krstim?« (Mk 10,38).

Tako krštenik više ne pripada samom sebi, »nego Isusu Kristu, a kroz njega i Ocu, po čijem je nalogu Isus položio svoj život«<sup>99</sup>. Time po krštenju kršćanski život postaje procesom umiranja s Kristom te početkom sudjelovanja kršćanina u Kristovu životu, smrti i uskrsnuću.

Ako se izneseno o novozavjetnom razumijevanju krštenja usporedi s Lutherovim stavovima, potrebno je zaključiti o primjerenosti Lutherove tvrdnje kako »vjera ne čini krštenje, nego ga prima«,<sup>100</sup> odnosno teze da valjanost krštenja ne počiva na vjeri krštenika, već u vjeri biva primljeno. Primjerenim se može ocijeniti također i Lutherovo shvaćanje da krštenje kao neopozivi Božji poziv koji određuje cijeli ljudski život, nije primjereno ponavljati čak i onda kada postoji dvojba o postojanju vjere u trenutku krštavanja. Štoviše, naglašavanje da je krštenje kao Božji poziv upućen čovjeku valjano i postojano i onda kada izostane ljudski odgovor u vjeri, može imati blagotvoran utjecaj na psihu jer oslobađa čovjeka od straha i osjećaja neizvjesnosti te od uvijek ponovnog preispitivanja da li se imalo dovoljno vjere u trenutku krštenja te da li se, kao posljedica toga, zaista primilo krštenje – neizvjesnosti koja može proizaći iz razumijevanja da valjanost krštenja ovisi o postojanju vjere kod primatelja. Ipak, ostaje otvoreno

<sup>98</sup> ISTI, *nav. dj.*, str. 275.

<sup>99</sup> ISTI, *nav. dj.*, str. 271.

<sup>100</sup> ISTI, *nav. dj.*, str. 294.

pitanje je li sasvim primjeren stav da je krštenje uvijek više od izvanjskog znaka osobne vjere pojedinca te stav da za valjanost krštenja kao neopoziva Božjeg poziva koji vrijedi za cijeli ljudski život nije presudno postojanje vjere pojedinca ujedno i dovoljno uvjerljiv argument za krštavanje djece, odnosno za ustrajavanje na praksi krštavanja osoba koje ne mogu posvjedočiti o osobnoj vjeri. Jer jedno je tvrditi da valjanost krštenja ne počiva na vjeri pojedinca, već da krštenje vjerom biva prihvaćeno, a drugo je ustrajavati na praksi krštavanja osoba koje ne mogu posvjedočiti o osobnoj vjeri. Osobito se ovdje nameće sljedeće pitanje: Ne krije li krštavanje djece – čak i onda kada se ne zaboravlja da krštenje bez vjere sigurno ne dovodi do spasenja te čak i onda kada se naglašava da krštenje postaje djelotvorno za spasenje primatelja, ne jednostavno ritualnim izvršenjem, nego tek usvajanjem u vjeri<sup>101</sup> – u sebi ipak potencijalnu opasnost od zanemarivanja osobnog odnosa čovjeka prema Bogu te stvaranju uvjerenja kako milost čovjeku može biti udijeljena »automatski« putem sakramenta, na što je ukazivao anabaptistički prigovor ovoj praksi?<sup>102</sup>

Stoga, premda je Lutherovo razumijevanje same naravi krštenja kao takvog koje je više od znaka osobne vjere pojedinca primjerenije biblijskom shvaćanju od Zwinglijeva, odnosno anabaptističkog shvaćanja krštenja kao znaka osobne vjere, anabaptistička praksa krštavanja vjerujućih, odnosno osoba koje posvjedoče svoju vjeru, izravnije upućuje na to da se spasenje ne događa jednostavno ritualnim činom, već da je ono uvijek vezano uz osoban odgovor u vjeri Božjem pozivu koji je upućen čovjeku. Naime, krštavanje odraslih daje veći prostor svjesnoj i slobodnoj reakciji osobe na Božju praštajuću ljubav u Isusu Kristu. Ono naglašava izričito javno priznanje i osobnu privrženost Isusovu putu. Utoliko je ta praksa bliža kako novozavjetnoj teologiji i praksi tako i reformaciji toliko važnom naglašavanju osobnog odnosa između čovjeka i Boga.

---

<sup>101</sup> WA, 6, 532, 27–29.

<sup>102</sup> Osim prigovora praksi krštavanja djece koji su postavile crkve anabaptističke tradicije, treba spomenuti jednu izuzetno važnu kritiku unutar reformirane teologije u 20. stoljeću. Riječ je o prigovoru Karla Bartha. Barthov prigovor krštavanju djece može se sažeti na sljedeći način. Prvo, prema Barthu, krštavanje djece nema nikakvu jasnu osnovu u Pismu. Drugo, Barth tvrdi kako je krštavanje djece dovelo do katastrofalne pretpostavke da ljudi rođenjem postaju kršćani. Barthov središnji teološki argument glasi da krštavanje djece zasjenjuje značenje krštenja kao ulaska u slobodno i odgovorno kršćansko učenje. Naime, budući da je za Bartha krštenje dobrovoljan i odgovoran ljudski odgovor na milosrdno Božje djelovanje u Isusu Kristu, krštavanje djece zasjenjuje i iskrivljava to značenje. Vidi K. BARTH, *Die kirchliche Lehre von der Taufe*, EVZ, Zürich, 1947. U crkvenoj dogmatici Barth je čak i zaoštrio to stajalište razlikovanjem krštenja Duhom i krštenja vodom. Vidi K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, sv. IV/4, EVZ, Zürich, 1932., str. 112, 213. To je Barthovo razlikovanje kritizirano kao Novom zavjetu neprimjereno. Usporedi W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, sv. III, str. 289s. Ipak, u ovom se radu neću pobliže baviti Barthovom kritikom krštavanja djece niti kritikom Bartha stajališta.

Dakako, to ne znači da moguće prednosti koje sa sobom može nositi praksa krštavanja vjerujućih opravdavaju ujedno i anabaptističku praksu (ponovnog) krštavanja onih koji su kršteni kao djeca. Kao što je rečeno, ta je praksa sasvim logična posljedica Zwinglijeva odnosno anabaptističkog shvaćanja prema kojem je krštenje jednostavno znak ljudske vjere te je, kao takvo, ljudski čin. U skladu s tim, ako čovjek u trenutku krštenja nije vjerovao, prema anabaptističkom shvaćanju takvo krštenje treba smatrati ništavnim. No ako se pođe od Novom zavjetu primjerenijeg shvaćanja krštenja prema kojem je ono uvijek »više« od znaka vjere pojedinca te ga se shvati kao takvo koje posreduje učinak, koji si osoba koja je već i ranije uzvjerovala ne može sama priskrbiti, nego samo primiti, anabaptistička praksa ponovnog krštavanja onih koji su kršteni kao djeca, postaje problematična. Stoga, ako se prakticira na način isključivosti, krštavanje odraslih moglo bi naginjati ka stajalištu o vjeri kao uzroku, a ne posljedici Božjeg djelovanja. Osobito pak praksa ponovnog krštavanja onih koji su kršteni kao djeca dovodi u pitanje neopozivost Božjeg poziva upućenog osobi po krštenju – poziva koji za cijeli život ostaje valjan, poziva kojemu Bog ostaje vjeran i onda kada izostane ljudski odgovor u vjeri.<sup>103</sup>

Sve to ukazuje i na to da se te dvije prakse ne moraju nužno isključivati te jedna drugu smatrati manje prikladnim načinom krštavanja. Štoviše, međusobno isključivanje te pretpostavljanje jedne prakse drugoj osiromašuje biblijsko razumijevanje krštenja te može voditi jednostranosti pa čak i iskrivljavanju njegova smisla. S druge strane, ta dva načina krštavanja – krštenje djece i krštenje odraslih – zajedno bolje odražavaju puno značenje krštenja no što bi to mogli svaki za sebe. Drugim riječima, njihova su značenja komplementarna i ne isključuju se međusobno. Stoga međusobno uvažavanje i pokazivanje međusobnog interesa za različite pristupe, može biti poticaj da se unutar jedne prakse, bilo da je riječ o onoj gdje dominira krštavanje djece ili one gdje je to krštavanje odraslih, razvije nužna doza opreza i samokritičnosti te tako izbjegne potencijalne opasnosti koje, kao što je pokazano, u sebi sadrže obje prakse.

Tako krštavanje djece ne bi trebalo shvatiti kao jedini mogući oblik prakse krštavanja. Premda krštavanje djece očituje suverenu Božju milost i inicijativu, te time pokazuje da je krštenje početak procesa srastanja s Kristom, jednostrano naglašavanje krštenja djece moglo bi voditi, kao što naglašava Pannenberg, ka »diskreditiranju velikog dijela ranokršćankse prakse krštavanja«<sup>104</sup>. Utoliko prak-

<sup>103</sup> Također treba napomenuti da praksa ponovnog krštavanja zbog izostanka vjere u trenutku krštenja uvijek ostavlja otvoreno pitanje kako je sa sigurnošću moguće zaključiti da je osoba pri krštenju uistinu vjerovala, odnosno tko može biti mjerodavan u odluci treba li osobu koja naknadno shvati da nije vjerovala u trenutku krštenja još jednom krstiti. Jer vjera, kao i sud o njezinu postojanju ili ne postojanju u konačnici je nešto vrlo subjektivno. Osobito kompleksnim postaje ovaj problem kada je riječ o krštavanju mentalno hendikepiranih osoba.

<sup>104</sup> W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, sv. III, str. 295.

sa krštavanja vjerujućih može biti poticaj samokritičnosti crkvama u kojima prevladava krštavanje djece te poticaj boljem uviđanju određenih zlouporaba koje su pokatkad prisutne u praksi krštavanja djece. Pritom uviđanje tih zlouporaba treba shvatiti kao poziv na ispravke i reformu, ali ne nužno i kao poziv na odbacivanje krštavanja djece.

Jednako tako, ni krštenje odraslih ne bi se smjelo smatrati jedinom primjerenom praksom krštavanja. To lako može voditi shvaćanju krštenja kao takvog čija je valjanost povezana s određenim stupnjem ljudske sposobnosti prosuđivanja i donošenja odluka te time zanemarivanju karaktera krštenja kao dara, koji, i onda kada je čovjek odrastao, uvijek treba primiti poput djeteta: s bezgraničnim povjerenjem. Utoliko praksa krštavanja djece, dakako, ako se ono odgovorno provodi, može za crkve koje prakticiraju krštavanje odraslih biti podsjetnik na bezuvjetnu milost Božju, podsjetnik na milosrdnu Božju inicijativu u stvaranju i iskupljenju te znak da nas Bog voli prije no što mu se s povjerenjem i ljubavlju odazovemo.<sup>105</sup>

I na kraju ovog rada treba spomenuti da se u tom smjeru kreće i ekumenska diskusija o ovoj temi. Tako već spomenuti dokument iz Lime naglašava bitnu povezanost krštenja i osobne vjere u obje prakse krštavanja (tj. i kod krštavanja odraslih i kod krštavanja djece). Razlika se, prema tom dokumentu, sastoji samo u tome da »kada se krštava netko tko može biti odgovoran za samog sebe, osobna vjera čini sastavni dio krsnog bogoslužja. Kada se pak krštava dijete, osobni odgovor događa se u nekom kasnijem trenutku života.<sup>106</sup>

---

<sup>105</sup> Tako Pannenberg: »Für die Kindertaufe spricht jedoch, dass im Leben der als Kind Getauften der Ruf der Gnade Gottes in Jesus Christus und sein Anspruch auf ihr Leben allem eigenen Erleben und Bemühen immer schon vorausgegangen ist. Auch derjenige, der erst in späteren Jahren dessen inne wird und seine Taufe bewusst übernimmt, kann es als segensreich empfinden, dass Gott allen eigenen Wegen und Irrwegen eines Menschenlebens voraus dieses Lebens als ganzes, von allem Anfang an, zur Gemeinschaft mit sich in seinem Sohne bestimmt und angenommen hat. Diese Erwägung kann in einer christlichen Familie mit Recht den Ausschlag geben für die Entscheidung, ein Kind schon früh taufen zu lassen. Es gehört ja zur Lebenssituation des Kindes, dass andere – in erster Linie die Eltern – stellvertretend für das Kind die Verantwortung für sein Wohlergehen und seine Entwicklung tragen, bis es in der Lage sein wird, selbstverantwortlich für sich einzustehen ... Unter diesem Gesichtspunkt ist die seit dem späten zweiten Jahrhundert bezeugte altkirchliche Auffassung, dass bei der Taufe von unmündigen Kindern die für sie verantwortlichen Erwachsenen stellvertretend das Bekenntnis des Glaubens ablegen, weniger befremdlich als sie sich in der Sicht des modernen Subjektivismus ausnehmen man« (W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, sv. III, str. 295s).

<sup>106</sup> *Taufe, Eucharistie und Amt*, Br. 2 (Taufe). Dakako, bavljenje tom diskusijom nije predmet ovog rada. Važan doprinos razumijevanju složenosti ove problematike te posvješćivanju s jedne strane toga da je krštenje dar, a s druge strane potrebe za odgovornim provođenjem krštenja, tj. takvog koje ne zanemaruje potrebu osobnog odgovora u vjeri, jest naglasak u suvremenoj teologiji, i protestantskoj i katoličkoj, na osobni karakter Božjeg obraćanja čovjeku po sakramentu. Riječ je o tome da se sakrament redefinira na način da Krist postaje paradigmom onoga što sakrament jest.



Summary

DISCUSSION ABOUT BAPTISM BETWEEN LUTHER & ANABAPTISTS OBSERVED  
IN THE CONTEXT OF MEDIEVAL THEOLOGY

*This article deals with the fraught conflict between Luther and Anabaptists regarding the baptism of small children. In an effort to clarify this issue and offer a synoptical view the article is divided into two parts. The first deals with (Understanding the sacraments in the theology of the Middle Ages and Luther's criticism) where the author surmises the development of sacramentology from the period of the New Testament on to Patristic and the early Middle Ages and in particular, understanding the sacraments in St. Augustine's theology. The article then reflects on the process resulted in the definition of mysterion/sacramentum from the sphere of cerigma which stepped into the area of the cult. In an effort to understand Luther in the context of the theology of his time the author concentrates on understanding Luther's theological development, exceptional vital notion of the sacraments and in particular baptism in higher and particular classic scholastics. The author comprehends Luther as a student and then as a critic of the theological school who was educated in: so-called nominalism. The author believes it to be undoubted that Luther started his discussion about the being of the sacraments – that is the sacrament of baptism – from the common position of the majority of nominalistic theology: in the context of nominalistic criticism of the teachings and actions of the sacraments ex opera operato. As distinct to sacramentalism that claims that the sacraments mediate mercy for all who do not place barriers, Luther emphasises the importance of faith to receive baptism. Nevertheless, even though Luther's criticism of medieval theology begins in the context of nominalistic criticism of sacramentalism, he also moves away from it and Luther quickly moves on from being a student to becoming a critic of the nominalistic model of alternatives to medieval sacramentology. The author stresses how the novelty of Luther's theology does not lie in his criticism of sacramentalism hence proposing a vitally different disposition to validly accept the sacraments but rather because it questioned the actual scheme of »mercy – disposition on behalf of the recipient« as such, be it under this disposition of thought or faith itself. Namely, in Luther's theology faith is not taken as a human disposition in the process of justification but as pure reception: Man can only accept God's mercy through faith. This, as the author emphasises, does not mean that Luther's understanding of the sacraments, that is baptism, represents a step into medieval sacramentalism. On the contrary, for Luther it is unquestionable that like the Word, the sacrament can only be active for someone who accepts it with faith because through the sacrament God speaks to man as a person and as such expects a man's response. However, this does not mean that faith should be taken as a presumption but, as the only correct view to use baptism.*

---

U skladu s time, sakramenti su shvaćeni kao oni koji se slave u Kristu i koji predstavljaju Krista. Kristocentrična redefinicija sakramenta naglašava slobodnu, osobnu prisutnost Božje milosti, kao osobne prisutnosti koja zahtijeva slobodnu odgovornu reakciju. Tako je u ovome teološkom pristupu do izražaja došlo to da je i krštavanju djece i krštavanju odraslih zajedničko to da smo u isto vrijeme primatelji dara Božje ljubavi i pozvani u Božju službu. Primjeri su takvog pristupa teologija K. Bartha, Karla Rahnera te Edwarda Schillebeeckxa.

*In the second half of the article (Luther and Anabaptists about Baptism), the author investigates the Anabaptist notion of the sacraments and in particular baptism; Anabaptist arguments to deny the validity of baptising small children; and Luther's response to Anabaptist objections. The author then investigates Anabaptist teaching (observed on the example of the theology of Balthasar Hubmeier) in the context of medieval theology and in particular the late Middle Ages. According to the author's thinking, Anabaptist interpretation of the sacraments, including baptism, largely represents the literally implemented criticism of sacramentalism that is expressed in later medieval theology. However, Anabaptists take this criticism even further and part of the path that takes them away from the medieval notion of the sacraments coincides with Zwingli who denies the sacraments the nature of an act that mediates mercy and understands the sacraments exclusively as a sign of something that occurred inside a man, that is, a sign of what the renewed man obliges to. However, in contrast to Zwingli's theology according to which – even though Christianity is taken only as an external sign of faith of an individual and obligation to life according to Christian principles – he who publicly obliges this need not necessarily always need to be an individual receiving baptism but in the case of small children their faith is witnessed by a community of the faithful, according to Anabaptist teaching the exclusive subject of faith can be the person receiving baptism. Hence Anabaptist insistence to (renewed) baptism for those christened as children. Even though the author believes that the logic of Anabaptist conclusions from Zwingli's presumptions is unquestionable, the author believes it is necessary to question Zwingli and with that Anabaptist notion of baptism as an exclusively external sign of what occurs inside man. In that context, therefore, Luther's understanding of baptism according to which God's action whose validity does not depend on the disposition of the recipient even though this occurs »behind human backs«, even if this means faith which must have logically led Luther to explicitly criticise Anabaptist understanding of baptism, deserves full attention.*

*As such the author concludes (Critical Evaluation of Luther's and Anabaptist Presumptions), questions the arguments of interlocutors in the Sixteenth Century starting from Scriptural testimonies. The author recalls that according to New Testament expression, even though that which baptism signifies becomes reality only for the person who believes, baptism in the New Testament represents something »more« than just an external sign of the individual's faith who is baptised because it is God's unopposed call that determines an entire human life. Luther's notion that baptism should not be repeated even when there is doubt about the existence of belief at the moment of baptism is more applicable to the New Testament notion compared to Anabaptist notion of baptism as an exclusively external sign of the individual's faith or the Anabaptist practice of repeating baptism for those who were baptised as children. According to the author however this does not mean that the question of baptising children could possibly hide a potential danger in neglecting man's personal relationship towards God even when one does not forget that baptism without faith does not lead to salvation, or to create the belief that mercy can be granted to man »automatically«. The author believes that the Anabaptist practice of baptism in faith is more explicit towards baptism always being related to as a personal contract to believe in God's calling which is sent to man and as such is closer to reformation of the significant emphasis of the personal relationship between man and God. This*

*however does not mean any special advantage that this practise of baptism of believers justifies Anabaptist practise (renewed) baptism of those baptised as children.*

*Finally the author concludes that these two practises need not mutually exclude each other in fact that mutual exclusivity can easily lead to unilateralism and distorts the notion of the sacrament of baptism. They should instead be observed as a complimentary practise that the Churches that practise one or the other mutually motivate to self-criticism.*

**Key words:** *theology of the sacraments, baptism, Luther, Zwingli, Anabaptists, sacramentalism, nominalism, ecumenism.*