

Eshatološke teme na Drugom vatikanskom koncilu i u promišljanjima Josepha Ratzingera

Mađor, Slavko

Master's thesis / Diplomski rad

2018

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Split, Faculty of Catholic Theology / Sveučilište u Splitu, Katolički bogoslovni fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:202:052926>

Rights / Prava: [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-11-27**



Repository / Repozitorij:

[Repository of The Catholic Faculty of Theology
University of Split](#)



SVEUČILIŠTE U SPLITU
KATOLIČKI BOGOSLOVNI FAKULTET
FILOZOFSKO-TEOLOŠKI STUDIJ

SLAVKO MAĐOR

ESHATOLOŠKE TEME NA DRUGOM VATIKANSKOM KONCILU
I U PROMIŠLJANJIMA JOSEPHA RATZINGERA

DIPLOMSKI RAD

iz dogmatskog bogoslovlja

kod doc. dr. sc. Edvarda Punde

Split, 2018.

SADRŽAJ

| | |
|--|----|
| UVOD..... | 3 |
| 1. Novo težište eshatologije..... | 6 |
| 1.1. Značenje pojma „eshatologija“..... | 7 |
| 1.1.1. Eshatologija u Bibliji i postapostolskom vremenu..... | 9 |
| 1.1.2. Eshatologija u srednjem vijeku, put od nade k strahu..... | 12 |
| 1.1.3. Eshatologija u svjetlu Drugog vaticanskog koncila..... | 13 |
| 1.2. Eshatološke teme..... | 21 |
| 1.2.1. Smrt..... | 21 |
| 1.2.2. Sud, opći i posebni..... | 25 |
| 1.2.3. Međustanje i mogućnost odluke u trenutku smrti..... | 27 |
| 1.2.4. Čistilište..... | 29 |
| 1.2.5. Raj..... | 32 |
| 1.2.6. Pakao..... | 37 |
| 2. Aspekti eshatologije u misli Josepha Ratzingera..... | 43 |
| 2.1. Smrt i besmrtnost..... | 43 |
| 2.1.1. Teologija smrti..... | 45 |
| 2.1.2. Besmrtnost duše i uskrsnuće mrtvih..... | 49 |
| 2.2. Život budućega vijeka..... | 56 |
| 2.2.1. Uskrsnuće mrtvih i paruzija..... | 56 |
| 2.2.2. Pakao, čistilište, nebo..... | 63 |
| 3. Eshatologija i istina o čovjeku..... | 69 |
| 3.1. Značaj Kraljevstva Božjeg kao temeljne nade čovjeka Starog i Novog zavjeta..... | 69 |
| 3.1.1. Eshatologija Kraljevstva Božjeg u napetosti između literarne sheme i stvarnosti..... | 69 |
| 3.1.2. Istaknuta eshatološka usmjerenja moderne teologije, posebno o Kraljevstvu Božjem..... | 71 |
| 3.2. Eshatologija –privjesak teologije ili duša teologije?..... | 73 |
| 3.3. Eshatologija u čovjekovoj svakodnevnicima..... | 77 |
| 3.3.1. Dijalog Boga i čovjeka u Isusu Kristu..... | 78 |
| 3.3.2. Čovjek između proroka apokaliptične propasti i prodavača jeftine sreće..... | 79 |
| ZAKLJUČAK..... | 81 |
| POPIS LITERATURE..... | 83 |

UVOD

Svaki čovjek, kroz čitavu povijest, ima izraženu želju znati što će se dogoditi u budućnosti, bližoj ili daljoj. Tako su oduvijek postojali gataoci, proroci, astrolozi, razne osobe koje su na neki način znale reći ljudima što ih čeka u budućnosti. O svemu što ga može čekati u životu čovjek može imati neku pretpostavku ili predviđanje, ali o onome što ga čeka nakon života može samo nagađati. Naime, nijedan čovjek se nije vratio u ovozemaljski život poslije smrti i posvjedočio gdje je i što radi. Stoga je čovjeka oduvijek iznimno zanimala smrt i sve ono što slijedi nakon nje. Naravno, smrt čovjeku ulijeva strah i tjeskobu, a on to pokušava na razne načine zatomiti ili pak joj se svojim stavom usprotiviti i, tako reći, dočekati je. Četiri su karakteristike zajedničke svakom čovjeku: opće iskustvo umiranja – uvjerenje da smrt nije posljednja riječ egzistencije – smisaonost svega stvorenog – opća pravednost po kojoj će svatko dobiti završetak kakav mu pripada.¹

Kršćanin kao dio ljudske obitelji nalazi se pred istim pitanjima i poteškoćama koje opterećuju svakog čovjeka na ovom svijetu. Ali ipak, on se s tim pitanjima i poteškoćama nosi na sebi svojstven način. Naime, njegova vjera mu pomaže, a tu pomoć crpi iz Objave. Ne pomaže mu vjera kao religija i skup naučenih dogmatskih formula, već sam uskrslu Isus Krist dajući temelj njegovoj nadi, a on je ujedno i cilj njegove nade. Kao i svaki čovjek, kršćanin zna da će umrijeti. Također, kao i mnogi ljudi i on vjeruje u zagrobni život, ali njegov zagrobni život je specifičan, obilježen je zajedništvom sa cjelokupnim Trojstvom i sa svom braćom ljudima. Ta vjera je puna nade i života te stoga eshatologija ne može biti nauk od kojeg će čovjek zazirati ili o tome promišljati sa strahom. Nažalost, često kršćani ne shvaćaju i ne poznaju dovoljno kršćanski nauk o eshatologiji. Takvo stanje je bilo često tokom povijesti, ponekad izraženije, ponekad umjerenije, ali uvijek prisutno. Tako i danas po nekim istraživanjima i anketama 89,1% anketiranih vjeruje u Boga, a u život nakon smrti njih 59,4%, u raj 53,6%, a u pakao 47,8%. Nadalje, među onima koji tjedno i češće idu na misu, njih 11,9% ne vjeruje u raj, 11,6% u grijeh, a čak 20,3% u pakao; značajan dio katolika, točnije njih 20% svoju eshatološku vjeru je zamjenilo vjerom

¹ Usp. Ladislav Nemet, *Kršćanska eshatologija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2002., str. 8.

u reinkarnaciju.² Do toga je došlo zbog utjecaja pogrešnih tumačenja svetopisamskih tekstova, iskrivljene duhovnosti, straha od bolesti, rata i ostalih katastrofa, te zbog raznih drugih faktora. Svatko, pa naravno i kršćanin, se boji smrti i umiranja, posebice ako je ta smrt iznenadna ili pak obilježena agonijom i patnjom. Stoga je eshatologija kao govor o posljednjim stvarima često služila za zastrašivanje puka smrću kako bi se klonili grijeha jer grijeh donosi smrt i vječnu bol u paklu. Može se reći da je takvo pesimistično razmišljanje iščezlo, ali ne još u potpunosti, naime ono je još prisutno u iskrivljenim duhovnostima, posebice u pučkim pobožnostima. Svakako, Bog je izvor života i sam život, čovjek je stvoren na njegovu sliku, stoga je smrt za njega tragična. Često je kroz svoju povijest čovjek pokušavao smrt pobijediti raznim metodama. Primjerice, rađanjem i produženjem života svom rodu shvaćajući kao da živi dalje u svojim potomcima, ali tragika smrti rješava se samo kršćanskim uskrsnućem. Uskrsnuće nije pobjeda samo nad čovjekovom smrću, nego i nad čitavim materijalnim svijetom. Po tome čovjek ulazi u život sasvim drukčije kvalitete od ovozemaljskoga, u vječni život.

U ovom radu pokušat ćemo prikazati svojevrsni sažeti pregled eshatološkog nauka Katoličke crkve. Obradit će se teme kao što su smrt, raj, pakao, čistilište i ostale pojedine eshatološke teme. Nije moguće donijeti čitav i sustavni nauk, stoga ćemo se bazirati na suštini, posebice eshatologiji nakon Drugog vatikanskog koncila. To je opsežan pothvat jer je kroz povijest eshatologija gubila i dobivala na važnosti, a uvijek je bila intrigantna tema jer pobuđuje zanimanje kod svakog čovjeka, bilo vjernika, bilo nevjernika. Stoga je logično i da su kroz povijest postojale mnoge teorije i mnoga teološka viđenja navedenih tema.

U prvom poglavlju, koje je svojevrsni uvod, prikazat ćemo temelj i bit svih važnijih eshatoloških tema. Kao glavna djela po kojima ćemo razvijat prvo poglavlje koristit ćemo *Eshatologiju* Candida Poza, *Gospodin će doći u slavi* Renza Lavatorija i *Kršćansku eshatologiju* Ladislava Nemeta. Sva djela donose na jednostavan i jasan način kršćanski nauk o eshatologiji.

U drugom poglavlju obradit ćemo viđenje eshatologije Josepha Ratzingera. Glavno djelo će nam biti njegova *Eshatologija*, a njegova promišljanja ćemo potkrijepiti navodima i dijelovima iz njegovih ostalih važnijih djela.

² Usp. Špiro Marasović, Teološki pogled na vrednote u hrvatskom društvu, u *Bogoslovska smotra* 71 (2001) 2.-3., str. 334. 336.

Treće poglavlje je pokušaj ukazivanja na eshatologiju kao važan dio čovjekove svakodnevnice i važan dio teologije. Ono je sastavljeno od raznih članaka koji govore o eshatologiji, teologiji i čovjeku. Pokazat ćemo da eshatologija nije privjesak ili zakrpa teologiji nego je njezin iznimno važan dio. Također i da bi trebala biti važan dio čovjekovog svakodnevnog života i razmišljanja, a ne tek neki dalek i apstraktan nauk koji češće čovjeka dovodi do straha nego do nade. A upravo bi nada trebala karakterizirati kršćaninov život.

1. Novo težište eshatologije

Eshatologiju, ili u svom povijesnom nazivlju traktat *De novissimis*, jednostavno možemo nazvati teologijom onostranosti.³ Kroz povijest teologije i teološkog promišljanja eshatologija se stavlja na kraj teoloških sinteza, očito da su to vremenski posljednje stvari te sadrže usavršenje u Kristu što je vrhunac kojem vodi njegovo djelo spasenja. Dok je u vrijeme prije Drugog vatikanskog koncila eshatologija bila sporedni dio dogmatske teologije, u posljednjih nekoliko desetljeća se ponovno otkriva i obnavlja kao važna teološka dimenzija, a istovremeno joj se daje nova dimenzija. Prvi znakovi obnove javljaju se na prijelazu u 20. stoljeće zahvaljujući egzegzi i teološkim istraživanjima protestantskih teologa kao što su Weiss, Dodd, Barth, Culmann, Moltmann, Pannenberg te oni naglašavaju da je „eshatologija temeljni vid novozavjetne poruke, posebice Isusovih propovjedi o kraljevstvu Božjem, te da je sastavni dio vjere prve Crkve“⁴. Takva promišljanja utječu i na katoličke autore kao što su von Balthasar, Rahner, de Lubac, Congar, Ratzinger te se oni počinju baviti novonastalom problematikom. Tu veliki doprinos daje Drugi vatikanski koncil i postkoncilske pape, a događa se i promjena imena traktata *De novissimis* u *Eshatologija*, što očito pokazuje kako se ne radi samo o stvarnostima koje su potpuno nove u odnosu na zemaljsku egzistenciju.⁵ Postupno se dolazi do jasne svijesti da su nada i iščekivanje, u kontekstu budućnosti čovjeka i svijeta, središnja pitanja kršćanske poruke, a ne usputni dodatci. Tako eshatologija prestaje biti mali dio ili dodatak teologije već postaje njen sastavni dio. Sva je teologija na neki način eshatološka. To je i razumljivo s obzirom da eshatologija daje odgovor na velika pitanja koja muče čovjeka, pitanja o smrti, vječnom životu, smislu i cilju života na zemlji i slično. A i danas su sve glasnije rasprave o smrti, strahu, reinkarnaciji i životnom beznađu stoga je očito da eshatološke teme sve više zanimaju ljude današnjice.

³ Candido Pozo, *Eshatologija*, Vrhbosanska katolička teologija, Sarajevo, 1997., str. 21.

⁴ Renzo Lavatori, *Gospodin će doći u slavi*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2011., str. 7.

⁵ Usp. Grgo Grbešić, Edvard Punda, Eshatološke teme u „posebnim objavama“. Ukazanja u Fatimi i viđenja M. F. Kowalske, u: *Obnovljeni život*, 68 (2013) 3, str. 377.

1.1. Značenje pojma „eshatologija“

Naziv „eshatologija“ potječe od grčke riječi *eshaton*, ili *eshata*, što znači posljednje, krajnje, dovršeno, punina, konačno.⁶ Kao teološka disciplina novijeg je datuma pa se sam izraz eshatologija pojavljuje prvi put u 17. stoljeću u djelu Abrahama Calova. Stoga bi eshatologija, jednostavno rečeno, bila nauk ili govor o posljednjim stvarima. To je „sve ono što nas, prema kršćanskoj vjeri, očekuje od trenutka smrti pa do slavnoga povratka Isusa Krista, općeg uskrsnuća i suda nad svijetom“⁷.

Više je načina tumačenja i podjela, tako eshatologiju možemo podijeliti na individualnu, koja govori o budućnosti pojedinca i na kozmičko-univerzalnu, koja govori o budućnosti povijesti, zemlje i sveukupnog stvorenoga svijeta. K tome, postoje i razni pristupi i tumačenja eshatologije. Već spomenuti, klasični pristup gleda eshatologiju kao govor o posljednjim stvarima koje će nastupiti nakon ovozemaljskog života. Ali budućnost čovjeka zadobiva bremenitije značenje u tumačenju sadašnjosti, tako se eshatologija bavi poviješću koju je Bog otvorio čovjeku i u kojoj je već prisutan. U tom kontekstu govori Kehl: „Eshatologija je metodološki utemeljeno izlaganje o kršćanskoj nadi u konačnu budućnost, u Božje kraljevstvo, u našu povijest (osobnu, crkvenu i opću) i povijest svega stvorenja“⁸. U takvom pristupu je naglašen eshaton kao posljednji događaj. Drugi pak pristup gleda eshatologiju kao govor o konačnome, to konačno se odnosi na ostvarenje pojedinačnog čovjeka, kršćanske zajednice i svijeta. Ovdje eshaton nije samo posljednji događaj već je to konačni događaj. Gledajući na taj način posljednji događaji se tumače kao osobno ostvarenje spasonosnog susreta s Bogom koji se daje čovjeku, a čovjek uključivanjem u Božju dinamiku pronalazi svoje potpuno ostvarenje i usavršenje. Ovakav pogled podrazumijeva i zalaganje kršćana u svijetu naglašavajući praktičnu vrijednost teologije.

Sama riječ „eshaton“ je višeznačna.⁹ Oblik *eshaton* označava posljednji događaj, oblik *eshatos* označava jednu ili više osoba koje uzajamno djeluju, oblik *eshata* označava stvari i zbivanja posljednjeg događaja. Sigurno eshatološka rasprava uključuje sva tri značenja. Tako *eshaton* se odnosi na posljednji dan, trenutak kraja

⁶ Usp. Renzo Lavatori, *Gospodin će doći u slavi...*, str. 15.

⁷ Ladislav Nemet, *Kršćanska eshatologija...*, str. 11.

⁸ Citirano prema: Renzo Lavatori, *Gospodin će doći u slavi...*, str. 16.

⁹ Usp. Renzo Lavatori, *Gospodin će doći u slavi...*, str. 18.

povijesti, čovječanstva i svemira, ne u smislu uništenja već ispunjenja. To je prijelaz sa sadašnjeg i povijesnog na buduće i vječno, to je taj važni i radikalni trenutak, čovjeku potpuno neizbježan. *Eshatos* se odnosi na subjekt koji je Bog, a on je punina i savršenstvo najdubljih ljudskih težnji. To govori o konačnom susretu čovjeka s Bogom. To nije apstraktni Bog filozofa već Trojedini Bog kršćanske objave. Sve tri osobe Trojstva su uključene u eshatološko dovršenje, svaka na različit i osoban način. Tako u eshatosu se sve u potpunosti ostvaruje i ljudsko stvorenje dostiže svoju puninu u Bogu. *Eshata* su stvari ili događaji koji će se ostvariti u trenutku slavnog Kristovog dolaska na kraju vremena. Vječno je pitanje kada i kako će se odviti ovi posljednji događaji, odnosno susret trojedinoga Boga s konačno dovršenim čovjekom. Tri su temeljna vida tih događaja. Kao dio opće eshatologije dogodit će se paruzija Isusa Krista u moći i slavi, a to podrazumijeva i uskrsnuće mrtvih, te posljednji sud. Konačna eshatologija se odnosi na ono poslije suda, a to su raj ili pakao. Također postoji i srednja eshatologija koja se odnosi na događaje u međurazdoblju između svršetka zemaljskog života i Kristovog ponovnog dolaska, to su smrt, prijelaz iz povijesnog u vječni život, te čistilište.

Ipak, treba naglasiti i da eshatologija nosi u sebi lingvističko-epistemološke poteškoće.¹⁰ Ona mora govoriti vjerodostojno i svoj nauk temeljiti na antropološkim iskustvima te vjeri u Boga, odnosno mora u pravom smislu riječi biti teologija-znanost o Bogu. Na kraju tog govora mora ipak priznati da Bog nadvisuje čovjekove riječi o Njemu i da je čovjekova budućnost Božji dar. Tako eshatologija govori o konačnoj ili vječnoj budućnosti, ali sredstvima i jezikom prolaznoga čovjeka koji je vremenski i prostorno uvjetovan. To naravno dovodi do toga da je teško napraviti kvalitativni skok s čovjekovog ograničenog mišljenja na neograničena i vječna prostranstva eshatologije. Nadalje, eshatologija je znanost, ali ne u prirodno-znanstvenom smislu te riječi gdje se traži mogućnost eksperimentalne ili praktične provjere izraženih istina. Ona rabi slike, simbole, znakove i iskustva ljudi po kojima se ostvarivala Božja objava.

¹⁰ Ladislav Nemet, *Kršćanska eshatologija...*, str. 14.

1.1.1. Eshatologija u Bibliji i postapostolskom vremenu

U Starom zavjetu se ne nalazi sustavno razrađen eshatološki nauk, ali su u njemu eshatološke teme prisutne. Karakteristika starozavjetne eshatologije je da se razvila tokom povijesnog objavljivanja Boga izraelskom narodu. Što je Izrael više prijanjao uz tu objavu to je dublje shvaćao eshatološke nakane svog Stvoritelja i Otkupitelja. Za razvoj eshatologije u Izraelu bila je „odlučujuća pojava takozvanog lančanog odnosno dijalektičkog slijeda obećanja i ispunjenja obećanja, što je budilo i jačalo nadu i vjeru u Boga spasitelja“¹¹. Zbog takvog Božjeg djelovanja Izrael se ozbiljno pitao koji je smisao povijesti te kako se taj smisao ostvaruje u vremenu. U vrijeme Izraelovog dolaska u Obećanu zemlju okolni narodi su većinom imali kružno poimanje vremena koje karakterizira zatvoreni tijek vremena i doima se poput neprekidnog kruga. Priroda slijedi takav način života i postojanja, a to posebno vidimo u izmjeni godišnjih doba. Tako se kroz kružno poimanje vremena sve gleda kao vječni krug povratka događaja: rođenje-smrt, sađenje-vađenje, i slično. Izrael se oslobodio takvog poimanja vremena te promatra vrijeme ispunjeno događajima koji se ne vraćaju nego imaju svoj početak i kraj, stoga povijest se ne ponavlja već ona ide naprijed prema određenom cilju. Cijela je povijest Izraela smještena između dva krajnja događaja: stvaranja i konačnog ispunjenja Gospodinovih obećanja. Preko mnogih obećanja, temeljnog obećanja Abrahamu i Božjeg obećanja Obećane zemlje važno je istaknuti da je Bog uvijek učinio nešto drukčije nego je to narod očekivao, shvatio ili htio. Primjerice Abrahamu se obećaje da će biti otac velikog naroda, ali Izrael je uvijek ostao malobrojan, tek u Novom zavjetu sveti Pavao tumači da je Abraham otac svih koji vjeruju u Krista. Sljedeće obećanje je bilo obećanje zemlje još dok je Izrael bio u Egiptu, a posebno je značajno što je Bog obećao da će on sam u novoj zemlji biti sa svojim narodom. Nakon oslobođenja iz Egipta i osvajanja Obećane zemlje uvodi se teokracija pa kraljevstvo. Kada se kraljevstvo raspadne Izrael počinje vjerovati da će Bog ostvariti opće kraljevstvo na zemlji, da će se dogoditi „dan Gospodnji“¹² kada će Bog objaviti svoju slavu i položiti sve narode pod noge Izraelu. Proroci tom pojmu daju novi sadržaj tako on postaje dan suda, dan

¹¹ Ladislav Nemet, *Kršćanska eshatologija...*, str. 27.

¹² Usp. Ladislav Nemet, *Kršćanska eshatologija...*, str. 32.

kada će Bog suditi Izrael, sve narode, cijeli svemir. Novost kod Tritoizaije¹³ je to da dan Gospodnji nije posljednje što će se zbiti već će Bog stvoriti novo nebo i novu zemlju, odnosno postojeći svijet će dobiti novi oblik. Drugi pak proroci, kao primjerice Daniel¹⁴, naviještaju da će svaki čovjek živjeti prema svojim djelima, nagrađen ili kažnjen, a to donosi novost jer se eshatološka nada poosboljuje i individualizira, dok je dotadašnja bila kolektivna i bila je eshatologija naroda. U tom kontekstu je važan i Sluga Jahvin, koji je povezan s Božjim kraljevstvom i njegovim ostvarenjem na kojem radi. On će dati život za mnoge i pomiriti ih s Bogom. Značajno je spomenuti i razvoj apokaliptike kao posljedicu neispunjenja Izraelovih nada, tako se očekivanje ostvarenja Kraljevstva uzdiže u transcendentno. Ta se književna vrsta uvijek rađa u vremenima krize, a njen posebni predstavnik je prorok Daniel.

Novozavjetna eshatologija, utemeljena na starozavjetnoj, ima svoje osobitosti. Glavna novozavjetna eshatološka nada je kraljevstvo Božje. U Isusovo vrijeme postojalo je više struja, tako je jedna bila političko-mesijanska koja je očekivala utemeljenje nezavisne države Izrael, tu se vidi naglasak na ovozemaljskom značaju kraljevstva. Drugi oblik je prisutan u farizeja, oni tvrde da je kraljevstvo Božje već nazočno u Izraelu, ali je još skriveno zbog grešnosti naroda, to bi bio etički model. Treći vid je apokaliptički koji tvrdi da će se kraljevstvo Božje ostvariti nakon ovog eona, na sudnji dan, odnosno dan Gospodnji. Isus je koristio sve te modele, ali se nije poistovjetio ni s jednim od njih. Iako kraljevstvo Božje još nije ostvareno očito je da je ono prisutno što se vidi i po Isusovim čudima koji su znakovi kraljevstva, ono je već došlo, ali još nije ostvareno. U Novom zavjetu ono je uvijek povezano s osobom Isusa Krista, ono je uvijek njegov dar i i raste samo od sebe. Ljudi mogu utjecati na rast i razvoj, ali moraju biti i potpuno na njega usmjereni, etičko i moralno djelovanje je zapravo posljedica otkrića kraljevstva Božjeg, a ne kao kod farizeja uzrok njegova dolaska. Također, važno je istaknuti da je Isusov navještaj kraljevstva očišćen od svakog nacionalističkog i političkog primisla. Važna značajka tog eshatološkog očekivanja je paruzija, odnosno povratak Gospodina Isusa Krista. Tako se eshatološka nada o ostvarenju kraljevstva Božjeg poistovjetila s

¹³ Adalbert Rebić – Jerko Fućak – Bonaventura Duda (ur.), *Jeruzalemska Biblija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2014., str. 1135.

¹⁴ Adalbert Rebić – Jerko Fućak – Bonaventura Duda (ur.), *Jeruzalemska Biblija...*, str. 1296.

eshatološkom nadom u paruziju, to znači: „potpuno ostvarenje Božjega kraljevstva bit će u isto vrijeme kad i povratak Isusa Krista, a punina toga kraljevstva upravo je u osobi Isusa Krista“¹⁵.

U središtu apostolskog i postapostolskog vremena je bilo iščekivanje paruzije. Ali paruzija, to jest Gospodinov dolazak, se odužio i nije došao brzo kao što je bilo očekivano te je to prouzrokovalo nedoumice. Više je tumačenja tog neispunjenja skorog Gospodinovog povratka.¹⁶ Povijesno tumačenje se pronalazi kod Ignacija Antiohijskog i Klementa Aleksandrijskog, oni tumače paruziju kao utjelovljenje Isusa Krista, to je bila konačna paruzija koja se produžuje u povijesti po Duhu svetomu. Tako nije važno što će biti na kraju nego je važno to da je Gospodin već došao, paruzija se već ostvarila ali još nije vidljiva u potpunosti. Drugo tumačenje, ujedno i najrasprostranjenije, je iznio Klement Rimski, on ne ističe Gospodinov skori povratak koliko Gospodinov brzi i iznenadni povratak. Po njemu nije Gospodinov povratak temeljni eshatološki događaj već je to uskrsnuće tijela. Apologeti, kao što su Justin, Hermin Pastir, drže da se paruzija ne odugovlači nego je sam Bog kao milosrdni Otac potiskuje zahvaljujući molitvama kršćana za grešnike. U tom tumačenju postoje dvije paruzije, prva u utjelovljenju Isusa Krista, a druga na kraju vremena, stoga je kršćanima vrijeme između tih dviju paruzija dano ljudima da dobro žive i preobrazu svijet. Četvrto je pak mišljenje zastupljeno u sirijskoj Crkvi, ono vjeruje u skori svršetak svijeta, a vrijeme je etička prigoda za promjenu vlastitog života, paruzija se dogodila u utjelovljenju, a druga se pak paruzija događa u svakom slavljenju Euharistije.

Određeni utjecaj na kršćansku eshatologiju imali su svakako helenizam i gnostička vjerovanja. U tom kontekstu se ističe Irenej Lionski u svojoj borbi protiv gnostika te je tako njegov eshatološki nauk bio pod utjecajem borbe protiv gnosticizma. Naime, on je cijenio ljudsko tijelo jer je držao da je cijeli čovjek stvoren na sliku Božju, a to mišljenje dovodi do zaključka da je cijeli čovjek predodređen za uskrsnuće, a ne samo njegova duša, i to zahvaljujući Kristovom utjelovljenju i uskrsnuću u ljudskom tijelu. To mišljenje je pobijalo valerijansku gnozu koja je tvrdila da je čovjek sastavljen od preegzistirajuće duše i grešnog tijela. Najveći utjecaj na kršćansku eshatologiju je imao Aurelije Augustin, posebice sa svojim

¹⁵ Ladislav Nemet, *Kršćanska eshatologija...*, str. 44.

¹⁶ Usp. Ladislav Nemet, *Kršćanska eshatologija...*, str. 47.-49.

djelom *O državi Božjoj*. Ističe buduće ostvarenje kraljevstva Božjeg, „to se nikad neće dogoditi ovdje na zemlji, jer se kraljevstvo Božje ni ne može ostvariti na ovoj zemlji“¹⁷. Ipak to je dovelo do nijekanja zemaljske stvarnosti koje je stoljećima označavalo kršćansku misao te je tako došlo do velike spiritualizacije i transcendentalizacije eshatološke nade.

1.1.2. Eshatologija u srednjem vijeku, put od nade k strahu

Ponajprije potrebno je istaknuti eshatološku svijest srednjeg vijeka da bi se bolje razumjelo eshatologiju Drugog vatikanskog koncila. Kasni srednji vijek i početak novog vjeka karakterizira strah i apokaliptika, naime ljudi su bili dosta zaokupljeni temama svršetka svijeta, muke i znakova tog svršetka. Kao što ističe Pozo, odlučujući element za takvo stanje je bila pretjerano doslovna egzegeza.¹⁸ Stoga se često i Pavlove poslanice pogrešno tumačilo, iako ima mnoštvo apokaliptičkih motiva u njegovim djelima, ne može se reći da je on više apokaliptik nego eshatolog.¹⁹ Tako se postupno pravi odmak od riječi paruzija, koja ima pozitivan kontekst te je bila predmet molitve i života kršćana, prema riječima svršetak svijeta. Sve to aludira na kozmičku katastrofu te paruzija prestaje biti predmet nade već postaje kozmička kataklizma koje se narod plaši. Jedan od važnih čimbenika za takvo ozračje je crna kuga koja je u Europi 1348. ubila svakog trećeg građanina²⁰. Glavna teološka literatura postaje Otkrivenje, puk Europe je zahvaćen egzistencijalnim strahom, svi očekuju svršetak svijeta te je zavladao opći pesimizam. Uz glavne eshatološke teme kao što su posljednji sud, svršetak svijeta, strah i groza, uz mnoge sekte koje su nastajale u to vrijeme, počinje se vjerovati da je Antikrist na zemlji te je sve veći strah od Sotone, naime sve loše što se dogodi, bilo u prirodi bilo ljudima, automatski se pripisuje djelovanju Sotone. Posebice od 14. do 17. stoljeća raste strah od Sotone i pakla te se narod izgubio u strahu pred Bogom koji će strogo kazniti svaki grijeh. Strah je jednako vladao kod pravoslavaca, protestanata i katolika, tako su primjerice pravoslavci godine 1666., zbog tri šestice iz Otkrivenja,

¹⁷ Ladislav Nemet, *Kršćanska eshatologija...*, str. 56.

¹⁸ Usp. Candido Pozo, *Eshatologija...*, str. 122.

¹⁹ Usp. Marinko Vidović, 1 Sol 4, 13-18: eshatologija u formi apokaliptike, u *Bogoslovska smotra* 87 (2017.) 2., str. 392.

²⁰ Ladislav Nemet, *Kršćanska eshatologija...*, str. 59.

očekivali svršetak svijeta, a mislili su da je moguće se spasiti samo po herojskim podvizima čiji je vrhunac bio samospaljivanje. To nisu činili samo pojedinci već cijele zajednice kršćana koje bi se okupile u drvenim crkvicama i zapalili. Takvo pesimistično stanje se očitovalo najviše u duhovnosti i pučkoj pobožnosti gdje se primjećuje da čovjek sve više gubi osjećaj za Krista kao posrednika već ga zamišlja kao dalekoga i osjeća udaljenost od Boga. Ipak, Tridentski sabor je pridonio sustavnosti katoličkog nauka i dao veću nadu u mogućnost spasa te je tako zavlдалo bolje ozračje po pitanju eshatologije. Ali i dalje je ostao u narodu prisutan strah grijeha i vječne osude, a posebice među protestantima. Tako i danas ima kršćana koji su u paničnom i grčevitom strahu pred sudom Božjim, vječnom kaznom i Sotonom.²¹

1.1.3. Eshatologija u svjetlu Drugog vatikanskog koncila

U prvim poratnim godinama nakon Drugog svjetskog rata započinju nove eshatološke rasprave. Naime, temeljno pitanje postaje koliki je i kakav utjecaj i doprinos čovjekovog vlastitog djelovanja na dolazak Kraljevstva. Jedno od mišljenja je ono Karla Bartha da „ne može biti nikakva odnosa između profane povijest i dolaska kraljevstva: između jednog i drugog stoji nepremostiv ponor“²². Ipak, dvije su temeljne struje: eshatologizam, koji predstavljaju Bouyer, Danielou i Congar te inkarnacionizam, koji predstavljaju Dubarle, Thils i Montuclard. To dovodi do ponovnog otvaranja već zaboravljene teme priprave paruzije. Eshatolozi zastupaju tvrdnju da nemaju utjecaja molitve i zasluge kršćana na dolazak Kraljevstva, dok inkarnacionisti zastupaju suprotnu tvrdnju o vrijednosti molitava i čovječjeg rada u ubrzavanju paruzije. Inkarnacionistički stav je posebno bio zanimljiv pošto je omogućavao dijalog s marksizmom koji je optuživao religiju da je opijum naroda. Ipak naravno da mogućnost dijaloziranja s marksizmom nije dovoljno za teološko opravdanje ovakvog mišljenja. Drugi vatikanski koncil je pak proglasio da se kršćanin ne treba otuđiti od zemaljskih aktivnosti. Pri tome se nije utekao stavu inkarnacionista.²³

²¹ Usp. Ladislav Nemet, *Kršćanska eshatologija...*, str. 61.

²² Citirano prema: Candido Pozo, *Eshatologija...*, str. 127.

²³ Usp. Candido Pozo, *Eshatologija...*, str. 132.

Drugi vatikanski koncil se bavi eshatološkom tematikom u kontekstu nerazdvojjivosti eshatologije i cjelokupne kršćanske poruke te u kontekstu obnovljenog osjećaja za zemaljske stvarnosti. Koncil nije donio konstituciju o eshatologiji, ali je očito eshatološko usmjerenje u svim dokumentima. Tako eshatologija objedinjuje i pojašnjava različite tematike i probleme, naglašavajući antropološki i kristološko-soteriološki vid. Naime, pokazuje se velika osjetljivost za suvremenog čovjeka, za njegova egzistencijalna pitanja, probleme, strahove, očekivanja i želje, a također naglašena je i soteriološka dinamika kršćanstva, odnosno središnje mjesto povijesti je spasenje čiji je vrhunac Isus Krist. Rezultat Koncila je jasan i obnovljen prikaz kršćanske eshatologije gdje je ona ponovno „shvaćena kao radosna vijest, puna iščekivanja i djelatne zauzetosti za čovjeka današnjice“²⁴. Posebno je značajno istaknuti kako se u svojim tekstovima Koncil obilno koristi biblijskim navodima.

1.1.3.1. Lumen gentium

Što se tiče koncilskih dokumenata posebno se ističe *Lumen gentium* gdje je sedmo poglavlje u potpunosti posvećeno eshatološkoj naravi Crkve. Lavatori dobro opisuje odnos Crkve i eshatologije te ističe: „Eshatološku narav Crkve karakterizira napetost između 'već da' i 'ne još' iz čega proizlazi paradoksalnost kršćanske eshatologije jer se ona bavi budućom stvarnošću, koja još uvijek nije ostvarena, ali je već započeta i djelatna Kristovim vazmenim otajstvom, koje Duh Sveti oživljava u povijesti i osobito u Crkvi. Upravo, Crkva, naime, u sebi nosi korjenit, iako zasad skriven i nesavršen, pečat vječne punine.“²⁵ Prvotna ideja Koncila je bila donijeti konstitucije o eshatologiji i mariologiji, ali su koncilski oci zaključili da su te dvije tematike već dio otajstva Crkve. Prvo i drugo poglavlje govore o Crkvi kao Božjem narodu, a Koncil ispovijeda svoju vjeru u ovo otajstvo shvaćeno u eshatološkom smislu, to jest bit Crkve se ne može razumjeti bez njezine dinamike usmjerene prema budućoj stvarnosti. Treće i četvrto poglavlje govore o ulogama udova Crkve, odnosno zaređenih službenika i njihove službe koja se promatra i iz perspektive ponovnog dolaska Gospodinova. Peto i šesto poglavlje obrađuju opći poziv na svetost te

²⁴ Renzo Lavatori, *Gospodin će doći u slavi...*, str. 29.

²⁵ Renzo Lavatori, *Gospodin će doći u slavi...*, str. 31.

posvećeni život, a i to se može u potpunosti razumjeti i živjeti samo u eshatološkoj napetosti. Sedmo poglavlje opisuje eshatološku narav Crkve i vjernika na zemlji, u zajedništvu s onima koji su već postigli budući život. Osmo poglavlje govori o Mariji, a ona je slika i prvina Crkve koja se kreće svom potpunom dovršenju. Pashalni temelj eshatologije tvrdi da je Kristovim vazmenim otajstvom započela potpuna obnova i došao kraj vremena koji će se u potpunosti ostvariti tek onda kada se cijelo čovječanstvo u potpunosti suobliči s Kristom i postane dionikom njegove slave i njegova kraljevstva. Koncil o tome kaže: „Podignut sa zemlje, Krist je uistinu sve privukao k sebi; uskrsnuvši pak od mrtvih (...) Sjedeći zdesna Ocu, on neprekidno djeluje u svijetu kako bi ljude priveo k Crkvi (...) te ih učinio dionicima svojega slavnog života...“²⁶ Upravo Kristovim uskrsnućem, uskrsnućem Glave, započinje dovršenje koje će se ostvariti proslavom Tijela, Crkve. Krist je tako preteča budućih vremena, istiniti i neprijeporni temelj, no istovremeno je i njihova svrha i cilj. Stoga je vazmeno otajstvo polazište i dolazište eshatologije. Pneumatološka dimenzija eshatologije ističe da Crkva već iskusi djelovanje Duha Svetoga kojeg je Uskrsli razlio na prvu Crkvu, Duh nastavlja djelovati u Crkvi i vodi je ka konačnom ispunjenju.²⁷ Tako poslanje Duha Svetoga nije samo povijesni događaj nego je to trajno djelovanje Parakleta u Crkvi. Lavatori kaže: „Crkva se suobličuje Kristu po djelatnoj prisutnosti Duha Svetoga. Zbog toga je veza između kristologije, ekleziologije, pneumatologije i eshatologije prisna i životna.“²⁸ *Lumen gentium* tako uspoređuje prisutnost Duha Svetoga u Crkvi s prisutnošću duše u ljudskom tijelu.²⁹ Djelovanje Krista bilo bi nepotpuno i nedjelotvorno bez Duha Svetoga. Ekleziološka dimenzija eshatologije je u središtu zanimanja Koncila. Tako Koncil daje prednost zajedničarskom vidu eshatologije pred individualnim. U Crkvi se posebno ističu sakramenti, posebice euharistija, koji su anticipacija budućih dobara. Ističe se: „Crkva, u koju smo u Kristu Isusu svi pozvani i u kojoj Kristovom milošću stječemo svetost, bit će dovršena tek u nebeskoj slavi, kada će doći vrijeme obnove sviju stvari...“³⁰. Koncil također potvrđuje, o čemu je već govorio i sveti

²⁶ Drugi vatikanski koncil, *Lumen gentium. Dogmatska konstitucija o Crkvi* (21. XI. 1964.), u *Dokumenti*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2008. (dalje: LG), br. 48.

²⁷ Usp. Drugi vatikanski koncil, *LG...*, br. 48.

²⁸ Renzo Lavatori, *Gospodin će doći u slavi...*, str. 34.

²⁹ Usp. Drugi vatikanski koncil, *LG...*, br. 7.

³⁰ Drugi vatikanski koncil, *LG...*, br. 48.

Pavao, kozmičku otvorenost, naime osim spasenja čovjeka u spasenju sudjeluju stvaranje i povijest. Ništa nije isključeno iz Božjeg spasenja, svijet zajedno s čovjekom postaje dionikom eshatološke preobrazbe. Tekst Koncila o tome govori: „... i kada će se s ljudskim rodом u Kristu savršeno obnoviti i sav svijet, koji je s čovjekom prisno povezan te po njemu napreduje prema svome cilju.“³¹ Naime, sudbina Crkve i njen poziv je posvećivati svijet. Također važan vid koji ističe Koncil jest perspektiva zajedništva, odnosno *communio sanctorum*, zajedništvo živih vjernika na zemlji i onih koji već uživaju blaženo gledanje Boga. To je divno otajstvo ljubavi koje ujedinjuje sve vjernike jedne Crkve koja živi i na zemlji i u nebu. Također Koncil ističe i trinitarni vid naglašavajući jedinstvo u mnoštvu, jednoga Boga u trima osobama kao što je jedna Crkva u različitim prilikama svojih članova (hodočasnici, duše u čistilištu, sveti), a to je povezano i s prethodno naglašenim vidom. *Lumen gentium* govori i o pojedinačnim posljednjim događajima, to jest 'eshata', koji će se zbiti na svršetku vremena. Govori o njima u kratkim rečenicama, bez teoloških pojašnjenja, da rasprava ne skrene u iscrpne pojedinosti. Tako se potvrđuje ponovni dolazak Isusa Krista u slavi: „...jaki u vjeri očekujemo blaženu nadu i pojavak slave velikoga Boga i Spasitelja našega Isusa Krista...“³². Koncil potvrđuje i da nitko ne zna vrijeme paruzije te ne spominje eshatološke znakove paruzije. Koncil jasno ističe: „...Isus Krist će obnoviti naše bijedno tijelo suobličujući ga svojem tijelu slavnomu...“³³ te tako potvrđuje istinu kršćanskog vjerovanja u uskrsnuće i proslavu tijela. Jasno se govori i o posebnom i općem sudu, a sudac će biti sam Isus Krist. Također Koncil govori i o blaženom gledanju koje je najveća sreća i potpuno ostvarenje ljudskog stvorenja. Iako je danas živa teološka rasprava o paklu, Koncil potvrđuje i vječnu osudu na pakao, osvrćući se pritom na Isusove riječi. Postojanje pakla proizlazi iz stvarnosti grijeha. O smrti Koncil govori kao o neizbježnom događaju s kojim se svako ljudsko biće treba suočiti, a smrt proizlazi kao posljedica grijeha. Kristovo otkupljenje je pobjeda i uništenje ropstva smrti i od temeljne je važnosti upoznati pravi smisao smrti. Posebno je važno istaknuti da Koncil jasno upozorava na nepostojanje reinkarnacije ili metempsihoze: „...ustrajno bdjeti kako bismo – ispunivši jedini tijek našega zemaljskog života –

³¹Drugi vatikanski koncil, *LG...*, br. 48.

³²Drugi vatikanski koncil, *LG...*, br. 48.

³³Drugi vatikanski koncil, *LG...*, br. 48.

zaslužili ući s njime na svadbu...³⁴. Između ostalog, Koncil potvrđuje i postojanje čistilišta, dok pravoslavni i protestantski vjernici negiraju tu istinu. Tako je Crkva oduvijek poticala na molitve za pokojne, a one ne bi imale smisla ako ne postoji mogućnost očišćenja nakon smrti. Čistilište Koncil potvrđuje riječima: „...neki od njegovih učenika putuju zemljom, drugi se – navršivši ovaj život – čiste, a neki su proslavljeni motreći jasno samoga trojedinoga Boga kakav jest“³⁵. Zaključno se može reći da je eshatološka dimenzija Crkve prisutna u njoj od njezina početka, u njezinoj naravi, povijesti, poslanju i cilju. Težnja k eshatološkom ispunjenju za Crkvu nije slučajnost niti usputnost, već je dio njezine unutarnje naravi i ustroja, a Djevica Marija je za Crkvu prvina i poticaj. Tako se Koncil ne zaustavlja samo na posljednjim stvarima i njihovom opisu, kao što su to činili prijašnji teološki manuali, već utemeljuje te događaje kao elemente uključene u stvarnost i život Crkve, te se Crkva koja predstavlja tu eshatološku perspektivu predstavlja kao živa, dinamička, pozorna i budna Crkva.

1.1.3.2. Gaudium et spes

Koncil je u pastoralnoj konstituciji o Crkvi u suvremenom svijetu pod nazivom *Gaudium et spes* također progovorio i eshatologiji makar u njoj nije iznosio dogmatsku raspravu niti sustavno proučavanje eshatologije, kao *Lumen Gentium* u 7. poglavlju, već predstavlja samo neke vidove pretežito pastoralne naravi. Vidljivo je da je u *Gaudium et spes* eshatologija shvaćena u egzistencijalnom i horizontalnom kontekstu. Struktura ove konstitucije je prije svega antropološka, proučava čovjeka u kontekstu njegove egzistencije u svijetu i društvu. Naglašen je čovjek, istražuje se i analizira ljudsko biće s duhovnom i besmrtnom dušom. Posebno se raspravlja i o misteriju smrti s obzirom da je smrt „osnovna drama ljudske egzistencije“³⁶. Koncil ne odgovara na taj misterij racionalnom argumentacijom već se poziva, u svjetlu vjere, na istinu uskrsnuća. Naglašava se također i eshatološka vrijednost rada i ljudske djelatnosti. Hoće se reći kako eshatološka nada potiče kršćanina da bude

³⁴ Drugi vatikanski koncil, *LG...*, br. 48.

³⁵ Drugi vatikanski koncil, *LG...*, br. 49.

³⁶ Renzo Lavatori, *Gospodin će doći u slavi...*, str. 44.

aktivniji i posvećeniji društvenom djelovanju, suprotno od onog što su tvrdili marksisti da vjera potiče neizvršavanje zemaljskih zadaća i bijeg u apstraktno³⁷. U konstituciji se ističe Kristovo središnje mjesto, on je početak i svršetak svega te je smisao i središte ljudske povijesti i postojanja. Eshatološki najusmjereniji i najbogatiji odlomak ove konstitucije je u broju 18. Može se podijeliti na antropološki i kristološki vid. U antropološkom se opisuje tjeskoba ljudskog postojanja, a posebno se ističe smrt: „Zagonetka ljudskog stanja dostiže svoj vrhunac pred licem smrti...Budući da sjeme vječnosti, koje u sebi nosi, nije svedivo na puku tvar, on se buni protiv smrti.“³⁸. Smrt je velik misterij te čovjeka nadilaze svakodnevna iskustva patnje, boli i bolesti. Također u ljudskom biću i naravi je izraženo neprihvatanje neizbježnog kraja te se ističe urođeni instinkt za životom. Ipak ono što najviše čovjeka nadilazi jest ljudska nemoć nadići granicu i zapreku smrti. Na sve te probleme se odgovara drugim vidom, kristološkim. Crkva svoju vjeru o nadilaženju tjeskobe i smislu smrti ne temelji na ljudskim razmišljanjima već na poruci koju je Bog dao Crkvi u svojoj božanskoj objavi. Ne postoji više Božjih planova za čovjeka već je samo jedan cilj: „...Bog stvorio čovjeka za blaženi cilj onkraj granica zemaljske bijede“³⁹. Potvrđuje se da je smrt posljedica grijeha, a konačna pobjeda nad njom je glavni predmet vjere i kršćanske nade. Naravno, ta pobjeda se ne ostvaruje odmah, već na kraju vremena. Čovjekova sreća se nalazi u komunikaciji s Bogom i dioništvu u njegovoj božanskoj naravi, a otajstvo čovjeka je rasvijetljeno i otkupljeno u Isusu Kristu⁴⁰. Također ovaj broj, jednako kao i *Lumen gentium*, spominje i zajedništvo vjernika na zemlji s njihovom preminulom rodbinom, a smrt više nema snagu razdvajanja živih od mrtvih jer je Krist sve sjedinio u jednome Duhu. Korisno je spomenuti i ostale brojeve konstitucije *Gaudium et spes*: tako broj 22, 4 govori o obnovi ljudskog bića po Duhu Svetome, naime taj isti Duh preobrazuje smrtno tijelo i čini ga dionikom Kristova vazmenog otajstva, stoga čovjek nije samo podložan smrti već je kadar i uskrsnuti⁴¹. Broj 38,2 ističe eshatološku dimenziju euharistije kao izvora i zaloga nade jer je ona anticipacija

³⁷Drugi vatikanski koncil, *Gaudium et spes. Pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu* (7. XII. 1966.), u *Dokumenti*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2008., br. 39 (dalje: GS).

³⁸Drugi vatikanski koncil, *GS...*, br. 18.

³⁹Drugi vatikanski koncil, *GS...*, br. 18.

⁴⁰Usp. Drugi vatikanski koncil, *GS...*, br. 22.

⁴¹Usp. Drugi vatikanski koncil, *GS...*, br. 22.

nebeske gozbe.⁴² U broju 39 se, kao i kod svetog Pavla, ističe obnova svemira na kraju vremena, ali se priznaje i nepoznavanje točnog vremena te preobrazbe. Nova će zemlja biti mjesto sreće, pravde i mira. Također se potvrđuje i konačno uskrsnuće ljudskih tijela, a zauvijek će vladati najviša i istinska sebedarna ljubav.⁴³ „Tako eshatologiju u *Gaudium et spes* karakterizira velika osjetljivost i majčinska blizina čovjeku, ali bez odmicanja od baštine kršćanske objave u vjernosti njezinom nauku.“⁴⁴ Drugi dio tog istog broja govori o odnosu ljudskog napretka i eshatološke izgradnje. Oni su u povezani, to je blagovotvorna suradnja, ali nisu jednoznačni. To dakako ne smije umanjiti poticaje na ovozemaljske djelatnosti čiji je cilj izgradnja boljeg svijeta. Tako Koncil jasno odvaja razvoj zemaljskih dobara i izgradnju kraljevstva Božjeg, ali istovremeno izbjegava razdvajanje tih dviju stvarnosti. Konačno, potvrđuje se u broju 45 središnje mjesto Isusa Krista u ljudskoj povijesti, u njemu će biti pomirene i rekapitulirane sve stvari, a ovdje Koncil ističe povijesni vid jer se eshatologija tumači kao kraj i ostvarenje cijelog procesa usavršavanja povijesti koja će u proslavljenom Kristu postići svoje konačno dovršenje. Krist je stoga, kao što je rekao Pavao VI. „žarišna točka želja povijesti i civilizacije“⁴⁵.

1.1.3.3. Sacrosanctum concilium

Konstitucija o svetoj liturgiji, *Sacrosanctum concilium*, također sadrži eshatološku tematiku. Eshatologija je utemeljena na Kristovu vazmenu otajstvu, a upravo je liturgija najintenzivniji izričaj toga otajstva. U broju 2 predstavlja se narav liturgije koja se temelji na naravi same Crkve, a ističu se tri bitna elementa. Prvotno to je božansko-ljudska narav Crkve koja na najbolji način dolazi do izražaja u svetoj liturgiji, naime u njoj se kroz ljudske i osjetilne znakove komuniciraju transcendentna i viša stvarnost. Drugi element je red vrijednosti, tako se prednost daje duhovnim osjetima. Konačno, treći element, je to da se eshatologija tumači kao odnos između 'već da' i 'još ne', a to je predokus liturgije današnjice. Tako liturgija ističe napetost između zemaljske sadašnjosti i eshatološke budućnosti. Ostvaruje se dinamizam

⁴² Usp. Drugi vatikanski koncil, *GS...*, br. 38.

⁴³ Usp. Drugi vatikanski koncil, *GS...*, br. 39.

⁴⁴ Renzo Lavatori, *Gospodin će doći u slavi...*, str. 45.

⁴⁵ Citirano prema: Renzo Lavatori, *Gospodin će doći u slavi...*, str. 50.

stavljajući vjernika u očekivanje posljednjeg i transcendentnog kraja. Ipak, što se tiče konstitucije, broj 8 je najbogatiji eshatološkim vrijednostima, tako i on ističe: „U zemaljskoj liturgiji predokusom imamo udjela u onoj nebeskoj.“⁴⁶. U tom broju su sadržani brojni vidovi. Zemaljska je liturgija nagovještaj nebeskog bogoštovlja novog Jeruzalema, a uočljiva je čvrsta i živa veza između dviju liturgija, „kao da više nisu dva, već samo jedno slavlje na dva načina u različitim vremenima: jedno se odvija ovdje na zemlji, na još uvijek nesavršen i prolazan način, no već je sastavni dio onog vječnog“⁴⁷. Dakle, riječ je o jednoj jedinoj liturgiji Crkve. U ovom broju se ističe i hodočašćenje k posljednjem i konačnom cilju. Jasno je vidljivo kristološko gledište jer je Krist u središtu liturgije, On je točka dodira i jedinstva između zemaljskog i nebeskog slavlja, a On je i početak i svršetak kojemu je usmjerena cijela liturgija. Također se ukazuje na postojanje brojne nebeske vojske koja slavi i hvali Boga, stoga se liturgija Crkve stapa s liturgijom anđela. Kao i u drugim konstitucijama i ovdje se govori o zajedništvu svetih, ističe se jedinstvo proslavljene Crkve i Crkve putnika, to je jedan narod koji pjeva i slavi čuda Gospodnja. Zaključno, ovaj broj govori o liturgiji koja živi u neprestanom i dubokom iščekivanju paruzije, dolaska Isusa Krista u slavi kada će doći do jedinstva Glave i Tijela. Također i mnogi drugi brojevi u sebi sadrže eshatološke teme. Vrijedi spomenuti neke. Tako broj 47 govori o euharistiji kao zalogu buduće slave te je treba slaviti sve do ponovnog Kristova dolaska.⁴⁸ Broj 83 govori o molitvi časoslova koja odjekuje do neba i usko je povezana s nebeskom liturgijom⁴⁹, a broj 102 ističe da liturgijska godina ukazuje na eshatološko usmjerenje Crkve.⁵⁰ Konačno, može se reći kako liturgijska stvarnost Crkve je shvaćena kao eshatološka napetost, a liturgija ako joj se oduzme eshatološka dimenzija gubi životnost i značenje.

⁴⁶Drugi vatikanski koncil, *Sacrosanctum concilium. Konstitucija o svetoj liturgiji* (22. XI. 1964.), u *Dokumenti*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2008., br. 8 (dalje: SC).

⁴⁷ Renzo Lavatori, *Gospodin će doći u slavi...*, str. 52.

⁴⁸Drugi vatikanski koncil, SC..., br. 47.

⁴⁹Drugi vatikanski koncil, SC..., br. 83.

⁵⁰Drugi vatikanski koncil, SC..., br. 102.

1.2. Eshatološke teme

Eshatologija kao nauk o posljednjem govori o posljednjim stvarima koje svakog pojedinca čekaju poslije smrti. Među te stvari ulazi već i sama smrt kao kraj čovjekovog ovozemaljskog života i važna prekretnica u čovjekovu ispunjenu Božjeg plana za njega. Potom svatko ulazi u određeno međustanje gdje čeka paruziju, opći sud nad svakim čovjekom i čitavim kozmosom, te konačno objavljene Božje vlasti nad svime. Tako čovjek ulazi u raj, ili prolazi vrijeme čišćenja prije konačnog ulaska u raj, ili pak biva vječno osuđen i odijeljen od Božjeg zajedništva u paklu. Eshatološki nauk ima u svakoj toj temi mnogo mišljenja, ponekad su ta mišljenja kompatibilna, a ponekad su u potpunoj suprotnosti. Svakako, kršćanski nauk o eshatologiji je iznimno bogat, ali i iznimno važan za čovjeka.

1.2.1. Smrt

Smrt je misterij koji podjednako opterećuje svakog čovjeka bez obzira na njegovu vjeru, rasu, narodnost ili bilo što drugo po čemu se razlikuje od ostalih ljudi. Sigurno da čovjek smrt ne promatra uvijek isto, u mladosti je bezbrižan, a u vrijeme starosti ili bolesti samo to ga okupira. Ipak, kršćanstvo taj misterij smrti promatra na sebi svojstven način. Tako kršćanska objava govori da prema Stvoriteljevom naumu čovjek nije trebao umrijeti, a ta tvrdnja je u suprotnosti s onim što jedan običan čovjek vidi i zna. Današnjom znanošću čovjek je naučen promatrati smrt kao prirodnu nužnost, a umiranje kao bitnu sastavnicu življenja. Ali smrt nije nešto što stoji tek na kraju već nešto što se provlači svom životnom putanjom, upravo se, kako kaže Guardini, „kretanje prema smrti naziva življenjem“⁵¹. Smrt se može podijeliti na fizičku, biološku i psihičku. Fizičku smrt, pomalo neprecizno, karakteriziramo kao svršetak bilo čega, kako živog tako i neživog kada mu dođe kraj i kada se uništi. Točniji izraz je biološka smrt jer smrt dobiva svoje pravo značenje tek u odnosu na živa bića, a ona nastupa kada u biću iščezavaju sile izgradnje i samoodržanja. Psihička smrt također može nastupiti, to se događa kada se čovjek i dalje brani od smrti po svom nagonu, ali više ne želi živjeti i ne raduje se svom življenju. Može se reći kako čovjekov život karakterizira proturječje, naime u sebi ima želju za

⁵¹ Romano Guardini, *Posljednje stvari...*, str. 10.

življenjem, ali također i želju za umiranjem. Dakako, moglo bi se nabrojiti još nekoliko vrsta smrti. Ali ono što svakoga muči je kako izići na kraj s time. Postoji nekoliko pogleda na smrt koje nabroja Guardini.⁵² Pozitivistički vid tvrdi da smrt treba gledati kao prirodnu stvar i te se pomiriti s nepomirljivim. Ovom vidu se suprotstavlja idealistički koji više ističe junaka koji živi, bori se, propada, trpi, a umire kao heroj i veličina. Ipak nema odgovor na kako i zašto smrt. Treći vid pak govori da sve ima svoj kraj pa tako i život. Smrt se tu gleda kao život, kao njegova druga strana te se smrću ovladava ako se ona proživi odvažno. Svaki od ovih vidova je donekle točan, ali ipak u suštini pogrešan. Istina je drukčija, naime treba naglasiti da posljednju riječ nema smrt nego život. Religije također imaju svoj odgovor na pitanje smrti, a često se taj odgovor svodi na predodžbu vječnosti kao nečeg što se nastavlja jednako kao i život pojedinca, samo na pomalo drukčiji način, a ti odgovori su također puni metafizike i mitologije. Zajednička njihova crta bi bila da se zanemaruje tijelo, a smrt se prevladava besmrtnošću duše. Kršćanstvo ne misli tako.

Kršćanstvo se ne zanima za duh ili dušu već za čovjeka. Pitanje nije o besmrtnosti duše nego koje mjesto zauzima smrt u životu čovjeka, je li bitno nužna ili je tek činjenično pristupa i stoga savladiva. Kršćanski nauk tvrdi da smrt nije za čovjeka niti bitno nužna niti razumljiva. „Ona je posljedica nečega što se nije smjelo dogoditi i što se dalo izbjeći.“⁵³ Ona je posljedica jednog konkretnog čina stoga ima povijesni, a ne prirodni i biološki značaj. Čovjek je, po Pismu, stvoren na visokom stupnju savršenstva, stavljen je na kušnju kojoj je podlegao. Htio je biti kao Bog te postojati iz sebe i samo prema sebi. Tako je prvi čovjek sagriješio i izgubio potencijal svoga bitka. Taj prvi čovjek nije bio puki pripadnik ljudske vrste koji je igrom slučajnosti bio prvi, pod rednim brojem jedan, već je on bio rodonačelnik. U sebi je nosio cjelinu ljudskog roda i njegova je odluka odredila sudbinu ljudskog roda. Tim čovjekovim činom je započela ljudska povijest, a ona stoji pod grijehom i smrću, kao što veli sveti Pavao: „Po jednom čovjeku uđe u svijet grijeh, i po grijehu smrt, i time što svi sagriješiš, na sve ljude prijeđe smrt.“⁵⁴ Po Bibliji život je samo zajedništvo s Bogom, a ne duljina života, broj djece, ili slični uspjesi i djela. Stari zavjet gleda smrt kao neizbježnu te svaki čovjek poslije smrti završava u šeu, što je

⁵² Usp. Romano Guardini, *Posljednje stvari...*, str. 12-13.

⁵³ Romano Guardini, *Posljednje stvari...*, str. 14.

⁵⁴ Adalbert Rebić – Jerko Fućak – Bonaventura Duda (ur.), *Jeruzalemska Biblija...*, str. 1609.

zemlja sjena i zemlja praha u kojem nema Božje nazočnosti; tu idu i dobri i loši, jednom riječju svi. Govoreći o smrti govori se o nefešu, to jest o životnom dahu, to je nešto „neosobno, impersonalno i kad izlazi iz čovjeka vraća se k Bogu“⁵⁵. Tek poslije povratka iz izgnanstva se produbljuje eshatološka nada u život poslije smrti i postupno se razvija eshatologija. Ipak tu još nema ni govora o uskrsnuću već se samo spominje mogućnost života poslije smrti. Novi zavjet uvodi novost te ističe nešto što je još gore od biološke smrti, a to je vječna smrt.

Ne može se tvrditi da kraja i smrti ne bi bilo, sigurno bi nekakav svršetak nastupio jer je čovjek podložan vremenu, ali taj svršetak ne bi bio smrt kakvu danas poznajemo. Novovjekovni čovjek se čudi i izruguje takvoj tvrdnji. Kao što iznosi Nemet⁵⁶, čovjekovu smrtnost možda treba promatrati kroz prizmu da je on dio prirode jer i Krist je umro, a nije nikada sagriješio dok su neki anđeli sagriješili pa nisu umrli. Jedno od tumačenja je smrtnosti kao kazne za grijeh je to da ljudi ne bi bili besmrtni već poslije grijeha drukčije doživljavaju smrt. Presmjelo je tvrditi da bi bili vječni kao anđeli, vjerojatnije je da je čovjek bio stvoren kao prolazno biće predviđeno za smrt, ali to bi bio jednostavan prijelaz i promjena životne sredine. Tako nije sama smrt kazna za grijeh nego su to svi popratni događaji i osjećaji povezani sa smrću, to je posljedica grijeha. Kako bilo, ipak u svakom čovjeku je prisutan prosvjed protiv smrti. Kroz povijest mnogi su filozofi, religije, pokreti, pojedinci tražili odgovor na smrti, mnogi su i našli svoj odgovor na taj misterij. Ipak kako ističe Bonhoeffer: „Naš je pogled više usredotočen na umiranje negoli na smrt. Za nas je važnije kako ćemo doći na kraj s umiranjem negoli kako ćemo pobijediti smrt...izići na kraj s umiranjem ne znači još pobijediti smrt.“⁵⁷. Tako kršćanstvo zna da smrt po sebi nema vlastita smisla i upućuje protiv nje prigovor. Kršćanstvo zna i da se nešto dogodilo sa smrću kad je Krist umro. Njegova smrt je bila stvarna i bolna kao kod nijednog drugog čovjeka, „budući da je smrt to intenzivnija što je uzvišeniji život koji okončava“⁵⁸. Krist je uskrsnuo, što je također novovjekovnom čovjeku apsurdno, te se uzdigao na novi, ljudski život, a njegovo je tijelo umrijevši opet oživjelo u svoj punini njegova bogočovještva. Po tom događaju smrt tako više nije

⁵⁵ Adalbert Rebić, Vjera u prekogrobni život u Starome zavjetu i u kasnom židovstvu, u *Bogoslovska smotra* 52 (1982.) 3. str. 352.

⁵⁶ Usp. Ladislav Nemet, *Kršćanska eshatologija...*, str. 72.

⁵⁷ Dietrich Bonhoeffer, *Otpor i predanje*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1974., str. 118.

⁵⁸ Romano Guardini, *Posljednje stvari...*, str. 19.

čisto umiranje, ona ponovno postaje, ne po obliku nego po smislu, onakvom kakvom je trebao biti i svršetak prvog čovjeka, to jest prijelaz u novi i vječni ljudski život. Taj novi život nije samo nastavak postojanja duše već čovjeka kao takvog. Novi život nije samo produženje zemaljskog života na područje onostranosti. To što je Krist donio ne dolazi iz čovjekova bića već iz milosti. Ono što se nalazi poslije ovog života nije tek puko nadilaženje ovog života već je taj vječni život suispunjenje Kristova života. Često se znalo događati da smrt relativizira život i misliti da onaj pravi život počinje tek poslije smrti. Pogrešno je stoga prenositi ugodan i lijep život na vrijeme poslije smrti, a ovozemaljsku stvarnost prezirati. Ako bi na taj način shvaćali smrt i život sasvim bi bilo opravdano upitati zašto se Isus utjelovio ili zašto je uopće Bog stvorio život na zemlji. Kršćanstvo je često znalo skrenuti u takvu vrstu duhovnosti, a treba naglasiti da je „vjerski neistinito i zapravo nijekanje života svako shvaćanje po kojem je zemaljski život samo priprava na vječni život poslije smrti.“⁵⁹

I dalje traje živa rasprava te se suvremeni teolozi razilaze u mišljenju kakva bi bila čovjekova smrt prije istočnoga grijeha. Valja spomenuti Rahnerovu ideju da smrt može biti svjestan čin pojedinca te da se čovjek može i treba svjesno pripremiti na smrt i prihvatiti je.⁶⁰ Smrt, posebice pravednika, se tako ne mora uzeti samo kao kazna za grijeh, nego više kao trenutak milosti koji čovjek doživljava s predanjem u vjeri, ljubavi i nadi. Tako se cijeli život promatra kao dugi tijek u kojem se čovjek svakodnevno opredjeljuje za Boga i smrt bi bila čovjekov posljednji dar Bogu gdje se posve izručuje u njegove ruke. Tako oznaka pravog kršćanina nije samo pasivno prihvaćanje smrti kao onoga čega se ionako ne možemo osloboditi već prava oznaka njegova života je umrijeti s Kristom.

Smrt je posljednja stvar života, a za živog čovjeka je bitno ono posljednje. Taj čovjekov svršetak ne treba promatrati, kao što to dočarava Guardini, poput zadnjih kapljica iscijeđenih iz posude⁶¹. Treba se voditi onom poslovicom da je sve dobro što se dobro svršši, tako se može gledati da ako je svršetak sretan već će nekako i cjelina ispasti dobro. Ali ispravno uzeši, ako je svršetak dobar, to biva snagom cjeline, i u pravome se svršetku cjelina potvrđuje.

⁵⁹ Ladislav Nemet, *Kršćanska eshatologija...*, str. 64.

⁶⁰ O tome vidi: Ladislav Nemet, *Kršćanska eshatologija...*, str. 73.

⁶¹ Usp. Romano Guardini, *Posljednje stvari...*, str. 10.

1.2.2. *Sud, opći i posebni*

Čovjek po svojoj naravi zahtjeva sud. On želi da se razotkrije sve što je nejasno i lažno. U tom sudu je potreban netko tko je objektivan jer čovjek je kadar pred samim sobom skriti vlastitu nutrinu i zavaravati se glede svojih namjera. Čovjek kao takav se ostvaruje u povijesti, ima svoju slobodnu volju darovanu od Boga, Bog ga je htio slobodnog te je tako Bog samog sebe na jedan način učinio nemoćnim u povijesti jer poštuje čovjekovu slobodu. U svim vremenima te u većini religija je prisutna svijest da na kraju povijesti mora postojati sud kao dovršenje i ispunjenje te povijesti. Tri su najčešće predodžbe o sudu.⁶² Prva tvrdi da povijest sudi sama sebi, tako svaka radnja nosi posljedice koje opet daju daljnje posljedice te se tako malo-pomalo otkriva nutrina i luči dobro od zla. To zvuči optimistično, ali ne odgovara stvarnosti. Drugo je pak mišljenje da se u povijesti sve događa onako kako mora biti, tako uvijek pobjeđuju jači, okretniji, lukaviji, a zlo i dobro su dio sfere unutrašnjeg uvjerenja. Sud je to da čovjek prosudi sama sebe i procijeni vlastitu vrijednost. Treći odgovor nude razne religije, a on tvrdi da konačni sud slijedi nakon smrti, tu je bitak podložan moralnome redu koji će se jednom konačno uspostaviti, a na kraju pobjeđuje istina i očituje se prava vrijednost svih stvari. Tu bitak ne može sam postići jasnoću nego u to mora zahvatiti sila odozgo. Kršćanstvo imaj svoj objavljeni nauk o sudu, temelji se na židovskim vjerovanjima, a i sam Isus govori o općem posljednjem sudu na kojem će se pojaviti svi ljudi i narodi koji su ikada živjeli. Biblija na mnogo mjesta govori o sudu koji čeka čovjeka. Krist se poistovjetio sa svim ljudima te su mu tako svi ljudi bližnji. Sigurno je i da su svi ljudi imali ponudu spasenja i način shvatiti tu ponudu u svom životu inače se bez te ponude ne bi moglo govoriti o Božjoj pravednosti. Biblija donosi također i strahote vezane s općim sudom kroz mogućnost vječne kazne i propasti, ali ipak je u Novom zavjetu jače istaknut duh milosrđa i ljubavi. Tako se znalo pronaći i u službenim crkvenim tekstovima, a posebno u pučkoj pobožnosti, shvaćanje suda kao odmazde ili pravedne osvete te na taj način posljednji sud dobiva značenje zadovoljštine za grijeha i naplate za učinjena djela. Predmet suda nisu tek čovjekovi čini i propusti, njegovo djelovanje i karakter, već je sve stopljeno u jedno, kao što ističe Guardini, „u ljubav koja se iskazuje prema

⁶² Usp. Romano Guardini, *Posljednje stvari...*, str. 67 sl.

bližnjemu u potrebi“⁶³, a norma ljubavi jest sam Krist. Stoga je mjerilo po kojemu se sudi držanje prema Kristu. Dobro jest Krist, a postupati dobro znači ljubiti Krista. Tako istina i dobro nisu apstraktne ideje nego je to osoba, Krist. Naravno da osoba ne mora nužno imati Krista na umu, ali ako se ophodi prema čovjeku do sebe to je ophođenje upućeno Kristu. Što se tiče samoga suda ne smije se zaboraviti da Krist nije samo sudac nego je i Spasitelj. Sud nije neka osveta uvrijeđena Sina Božjega, nego se u sudu konačno ostvaruje spasenje. Kršćanski sud se dijeli na posebni i opći, a to je plod apokaliptike koja uvodi razliku, vremenski i sadržajno, između općeg – posljednjeg suda i posebnog suda čovjeka pojedinca. Zanimljivo je pritom spomenuti i promišljanje Hans Urs von Balthasara koji negira vremenski razmak općeg i posebnog suda jer čovjek o tim stvarnostima uvijek govori iz perspektive vremena, a sud se događa u vječnosti i nakon smrti kada vrijeme za pojedinca prestaje postojati.⁶⁴ Čak ni Biblija ne govori izričito o dva moguća suda, ali ipak dogmom ostaje da čovjekov posebni sud nije kraj stvorenoga svijeta jer se povijest i dalje razvija te ljudi i dalje žive.

Posebni sud se odvija neposredno nakon smrti pojedinca. O tome govori Katekizam: „Svaki čovjek već od časa smrti, u posebnom sudu koji mu život stavlja u odnos prema Kristu, prima u svojoj besmrtnoj duši vječnu nagradu ili kaznu: ili treba proći kroz čišćenje, ili će neposredno ući u nebesko blaženstvo, ili će se odmah zauvijek osuditi. Uvečer našega života, bit ćemo suđeni prema ljubavi.“⁶⁵ Susret s Kristom neće biti kao zemaljski sud kakvim ga često zamišljamo. To će biti kao susret onoga tko je povrijedio svog prijatelja pa sad izgara od srama, boli i nelagode te čeka prijateljevo oprostjenje. Stoga Bog ne mora čovjeka kažnjavati već će sam čovjek zbog tog osjećaja grešnosti, nesavršenosti i slabosti umirati od srama i stida. Kao što ističe Nemet: „Bog sam čovjeka uopće ne mora kažnjavati, već taj osjećaj odgovornosti i nepotpunosti bit će mu dostatna kazna. Tako shvaćen posljednji sud zapravo je samoosuđivanje.“⁶⁶ U istom kontekstu zanimljivo Guardini opisuje i dočarava sud: „Sud znači da čovjek sebe posve ogleda u svetome Božjem svjetlu; uviđa okolnosti i uzroke svojih čina, vidi njihove slučajnosti i bitnosti, spoznaje

⁶³ Romano Guardini, *Posljednje stvari...*, str. 74.

⁶⁴ Usp. Ladislav Nemet, *Kršćanska eshatologija...*, str. 82.

⁶⁵ *Katekizam katoličke crkve*, Glas koncila, Zagreb, 1994., br. 1022 (dalje: KKC).

⁶⁶ Ladislav Nemet, *Kršćanska eshatologija...*, str. 81.

izvanjsko, unutrašnje i najintimnije, sve što je dosad već znao i ono što mu je još ostalo skriveno jer je ležalo preduboko, ili jer je jednostavno bilo zaboravljeno, potisnuto ili zatrpano – jednom riječju, čovjek uviđa sve. I sve to gleda bez ikakve zaštite, jer više nema niti ponosa, niti taštine, niti okolišanja, niti ravnodušnosti – što ga inače čini neosjetljivim. Čovjek je u sudu posve izložen, posve tankočutan i sasvim sabran. Njegova je volja nesputana, on stoji na strani istine, protiv samoga sebe. Spreman je suočiti se s vlastitim životom...⁶⁷

Opći sud će se dogoditi na kraju vremena zajedno s uskrsnućem tijela i Kristovim dolaskom, a samo Otac zna točan trenutak kada će se to dogoditi.⁶⁸ Kao što tvrdi Katekizam Katoličke Crkve: „Pred Kristom koji je Istina bit će konačno iznesena istina o stavu svakoga čovjeka prema Bogu. Posljednji sud će otkriti, do zadnjih posljedica, sve što je tko za svoga zemaljskog života dobra učinio ili propustio učiniti.“⁶⁹ Na općem sudu se neće odlučivati o sudbini pojedinca, jer je to već donešeno u trenutku smrti i posebnog suda, nego će se otkriti stvarni smisao povijesti. Konačno će se otkriti cjelokupni Božji plan spasenja, a svijet će zasjati puninom ljubavi kako je Bog i htio da bude od početka. Već je donešena osuda posebnog suda tako da bi opći sud mogao biti i svojevrsna javna potvrda ili očitovanje posebnog suda pred svima. „Opći sud je zapravo paruzija“⁷⁰, ta dva događaja se događaju istovremeno. Također je bitno naglasiti tko stupa pred Krista na općem sudu jer se to često pogrešno poima. Stupaju ljudi, ne samo njihov duh već konkretni čovjek sa svojom tjelesno – duševnom stvarnosti. A da bi se to ostvarilo na Kristovu zapovijed mrtvo i raspadnuto tijelo ustaje od mrtvih.

1.2.3. Međustanje i mogućnost odluke u trenutku smrti

Bitno je spomenuti međustanje u kojem se čovjek nalazi između smrti i paruzije. Dva su značajna problema u govoru o tom međustanju. Problem je, naime, poimanje vremena s obzirom da čovjek poslije smrti ulazi u vječnost, te drugi problem je mogućnost i značenje nastavka života duše bez tijela. Što se tiče vremena tri su

⁶⁷ Romano Guardini, *Posljednje stvari...*, str. 39.

⁶⁸ Usp. *KKC*, br. 1040.

⁶⁹ *KKC*, br. 1039.

⁷⁰ Renzo Lavatori, *Gospodin će doći u slavi...*, str. 92.

glavna pravca u kojem se razvijala misao o tom problemu. Tako se prije Drugog vatikanskog koncila prihvaćao skolastički pristup da duša ulazi u stanje koje zaslužuje, odnosno vječni život, vječni ogranj ili čistilište te čeka ponovno zadobivanje uskrslog i proslavljenog tijela na kraju vremena. Drugi pravac zagovaraju poneki moderni teolozi, kao primjerice von Balthasar što je već ranije navedeno, koji tvrde da će se u trenutku smrti dogoditi ne samo posebni sud nego i ponovni Kristov dolazak i uskrsnuće tijela, a to temelje na tome što „vrijeme prestaje postojati i stoga više nema smisla govoriti o događajima u okvirima povijesnog vremena, već se sve događa istovremeno, bez nekog međustadija“⁷¹. Treći pravac podupire Cullman, on pak drži da nakon smrti pokojnici ostaju u nekoj vrsti sna do buđenja u času uskrsnuća, a ovu neodređenost temelji na neznanju s kojim se susrećemo pred tim posljednjim događajima. Naime, o tom času nitko nema konkretna iskustva, a ni Biblija ne nudi pojašnjenja osim u metaforama uskrsnuća i sna. Crkveno učiteljstvo se poziva i na molitvu za pokojne jer bi ona bila neopravdana kada bi se uskrsnuće događalo u trenutku smrti. I tako se potvrđuje vremenski odmak između smrti pojedinca i dolaska Isusa Krista. Što se pak tiče odnosa duše i tijela nakon smrti treba istaknuti da se to pitanje svodi na temeljno jedinstvo s Kristom te nije potrebno točno određivati antropološki izgled prije i nakon smrti. I po tom pitanju postoje razne tvrdnje, tako poneki tvrde da cjelokupni čovjek biva nagrađen odnosno osuđen, a drugi, primjerice pristup hilemorfizma i sveti Toma tvrde da se odvaja duša od tijela te besmrtna duša prima plaću za djela, a tijelo u propadljivosti čeka uskrsnuće. Crkva i učiteljstvo potvrđuju da poslije smrti opstoji samo čovjekovo 'ja', odnosno kako se to naziva 'duša'. Ta duša posjeduje svijest, htijenje i vlastito ja te opstoji nakon smrti bez tijela. Također postoji i jedinstvena situacija uznesenja Djevice Marije na nebo te to nije potvrda neposrednog uskrsnuća tijela poslije smrti, kao što su pojedini teolozi tvrdili.

Još jedno važno pitanje eshatologije i vremena poslije smrti je mogućnost odluke poslije smrti i mogućnost obraćenja. Naime, pojedini teolozi, posebno Boros, tvrde da postoji mogućnost čovjekove potpune odluke glede svoje vječne sudbine u posljednjoj točki života, ne prije niti poslije smrti već u trenutku smrti.⁷² O tome je prvi govorio Kajetan u 16. stoljeću, to je trenutak u kojem se poklapaju posljednji

⁷¹ Citirano prema: Renzo Lavatori, *Gospodin će doći u slavi...*, str. 166.

⁷² O tome vidi: Candido Pozo, *Eshatologija...*, str. 402.

trenutak ovog života i prvi trenutak u kojem duša može odlučiti na anđeoski način. A poneki teolozi u toj teoriji vide rješenje problema djece umrle bez krštenja. Ova teorija ima veliku opasnost jer bi se moglo shvatiti kako je jedini grijeh koji može zaslužiti pakao odbijanje Boga u konačnoj odluci. Ova teorija je u konačnici odbačena. Potrebno je ipak inzistirati na činjenici da se konačnu odluku nikako ne može protumačiti bez povezanosti s prijašnjim životom. Sigurno treba pri Kristovu sudu čovjekovih djela osim tih djela pribrojiti i Božje milosrđe, ali važno je istaknuti da nakon smrti nema nikakva zahvata koji bi mogao mijenjati čovjekovo činjenično stanje. Smrt okončava razdoblje htijenja i djelovanja, konkretnije mogućnost pristanka i nepristanka uz Boga prestaje. Razdoblje događaja i djelovanja prestaje, a Bog pristupa čovjeku i sudi mu. Objava nam govori da naš život posjeduje smisao i da djela učinjena na zemlji odlučuju o vječnome usudu.

1.2.4. Čistilište

Čovjek nikada na uspijeva činiti potpuno i savršeno dobro, on se trudi, približava se dobru pa posrne, bori se, pobjeđuje i počinje iz početka. Crkva naučava da Božji sud, koji je konačan po pitanju temeljnog opredjeljenja, ipak pruža nedovršenoj i zbrkanoj ljudskoj egzistenciji mogućnost očišćenja. Nesavršenost pravednosti u čovjeku koji u sebi ima milost ne treba gledati kao nešto što priječi vječni život, ali može biti nešto što će odgoditi postizanje vječnog života i zahtjevati poslije smrti proces očišćenja.⁷³ Taj nauk se temelji na Objavi. U Drugoj knjizi o Makabejcima gdje se govori o molitvama i prinosima za pale ratnike kako bi bili oslobođeni od grijeha⁷⁴, na Isusov govor o oproštenju na ovom i na drugom svijetu⁷⁵, na Pavlov govor u Prvoj poslanici Korinćanima gdje se kaže da će čovjek koji je krivo postupao na zemlji prispjeti u vječni život kao kroz oganj⁷⁶ te neka druga svetopisamska mjesta. Protestantska pak teologija tvrdi kako katolička teologija nema biblijskog utemeljena o čistilištu te da je katolički nauk o čistilištu stoga neprihvatljiv. Ipak, vjera u čišćenje nakon smrti najviše se ističe u pučkoj pobožnosti. Ljudsku povezanost koju

⁷³ Usp. Candido Pozo, *Eshatologija...*, str. 436.

⁷⁴ Usp. Adalbert Rebić – Jerko Fućak – Bonaventura Duda (ur.), *Jeruzalemska Biblija...*, str. 617.

⁷⁵ Usp. Adalbert Rebić – Jerko Fućak – Bonaventura Duda (ur.), *Jeruzalemska Biblija...*, str. 1410.

⁷⁶ Usp. Adalbert Rebić – Jerko Fućak – Bonaventura Duda (ur.), *Jeruzalemska Biblija...*, str. 1628.

je puk živio na zemlji proteže i na zagrobnu stvarnost. Takva vjera otvara nove dubine, ali i nove opasnosti. Tako se može primjetiti kako je u počecima kršćanstva govor o smrti i čišćenju prikazan kroz produhovljene predodžbe o spokoju, rođenju na vječni život, Kristovoj pobjedi nad smrću, svjetlu i miru, dok srednjovjekovni govor o istim temama kako bi pobudio u ljudima sažaljenje u prvi plan stavlja zlo, patnju, bol i razne nevolje koje će zadesiti duše u čistilištu, a posebno u paklu. Na taj stav utjecale su i priče onih koji su se navodno vratili iz čistilišta. Postupno se taj nauk razvija i ulazi u saborske dokumente te se podiže na razinu obvezatnog katoličkog nauka. Potrebno je tu spomenuti Drugi sabor u Lyonu (1274.) koji govori da umrli u stanju milosti, ali koji još nisu odradili djela pokore ili kazne za grijeh moraju biti očišćeni poslije smrti, a može im se pomoći zagovorom svetaca, molitvom, misom i drugim djelima milosrđa.⁷⁷ Takvo stajalište potvrđuju i Tridentski sabor u svom dekretu o čistilištu (1563.)⁷⁸ te Drugi vatikanski sabor, posebice u svojoj konstituciji *Lumen gentium* (1964.)⁷⁹. Danas je pak primjetno kako ljudi gube osjećaj za pokojne, ponajviše jer se smrt demistificirala i ogolila te se smatra najnormalnijim dijelom svakidašnjeg života.

Objava nam govori kako je otkupljeni čovjek određen za ulazak u zajedništvo s Bogom, a taj ulazak se ne događa po naravi već po milosti. Bog prihvaća čovjeka koji mu se sviđi, koji je vođen milošću i ima dobru volju. On ne može ostaviti čovjekovu zloću i grijeh jednostavno oprostiti, u smislu prekrivanja očiju pred prljavštinom. Misao da čovjek i dalje ostaje grešan ali se Bog više ne ljuti na njega, u suprotnosti je s opraštenjem kakvim ga je objavio Isus Krist. Kao dio oprosta i ulaska u zajedništvo s Bogom mora se dogoditi nešto dublje, mora se dogoditi promjena i čovjek mora postati takav da se sviđi Bogu. Čovjek nakon smrti napušta vrijeme i ulazi u vječnost te tako ne može više ništa činiti već samo postojati. Nema nikakve promjene u onome tko je sasvršeno prešao iz vremena u vječnost, a promjene nema ni u onome tko je do konca života ustrajao u zloj volji te je odbačen od Boga. Pitanje je što se događa s čovjekom koji je imao dobru volju, ali nije dostatno prema njoj

⁷⁷ Usp. Heinrich Denzinger – Peter Hunermann (ur.), *Zbirka sažetaka vjerovanja definicija i izjava o vjeri i čudoređu*, Gradska tiskara Osijek, Đakovo, 2002., br. 856. Preuzeto s: <https://www.scribd.com/document/35092492/Denzinger-PDF> (24. ožujka 2018.)

⁷⁸ Usp. Heinrich Denzinger – Peter Hunermann (ur.), *Zbirka sažetaka vjerovanja definicija i izjava o vjeri i čudoređu...*, br. 1820.

⁷⁹ Usp. Drugi vatikanski koncil, *LG...*, br. 48-50.

usmjerio svoj život. Često se može čuti da je to mišljenje previše ljudsko te da je Božja sila i svetost jedino što je bitno pa tako Boga ne zanima je li čovjek što propustio učiniti, ne zanimaju ga njegove pogreške i grijesi te je jedino bitno da se ostvari jedinstvo milosti i slobode. Na takvo stajalište Guardini odgovara: „Ova je misao tako uzvišena i pobožna da osvaja na prvi pogled-pa ipak nije točna.“⁸⁰ Naime, Božja milost ne može tek tako dokinuti ono što je čovjek učinio na zemlji. Stoga se postavlja pitanje što čovjek može učiniti ako je vrijeme prestalo i više se ne može ništa činiti. Crkva veli da može trpjeti. Tako čovjek kada stupa pred Boga vidi svu puninu Božju i vidi sebe onakvim kakvim ga Bog vidi te osjeća vlastito stanje. To mu nanosi nezamislivu bol, ali je ta bol djelotvorna. To je pravo pokajanje te se tako pogriješni čini vraćaju u red, a zlo se ponovno proživljava i preobražava u dobro. Poboljšanje se ne događa izvan, nego se sve preoblikuje u otajstvu milosti novoga stvorenja. Takvo stajalište iznosi i Karl Rahner koji govori o čistilištu kao tijekom stopljenosti s uskrsnim Kristom.⁸¹ U trenutku smrti, u susretu s Kristom čovjek saznaje i uviđa što ga je povezivalo s Isusom tokom njegova života, a što ga je otuđivalo. Tako da ta spoznaja nepotpune integracije i stopljenosti s Kristom nosi bol, ne bol nametnutu izvana nego ona koju se osjeća iznutra te se osjeća kao nezadovoljstvo sa samim sobom zbog činjenice da se nije više sjedinio s Kristom.

Tri su osnovne svrhe čistilišta, brišu se mali grijesi, uklanja se sklonost zlu i dokida se vremenita kazna. Treba shvatiti da čistilište nije neko međurazdoblje između neba i pakla, nego to je dio ostvarenja čovjekovog temeljnog poziva, a to je biti s Bogom. Kao što kaže Congar, te čistilišne muke ne treba djetinjasto zamišljati kao mučenje već je to duhovno i unutarnje djelovanje i tako je čistilište povlaštena situacija za rast i sazrijevanje u Kristu.⁸² Također, bitno je naglasiti da se iz čistilišta ne može dospjeti u pakao, a ni obrnuto. Često je i brkanje pakla i čistilišta te se tako čistilište gleda samo kao nekakav vremeniti pakao, ali to je potpuno pogrešno jer pakao je usredotočen na mržnju, a čistilište je usredotočeno na ljubav.⁸³ Patnje i kazna čistilišta i pakla se razlikuju i po tome što čistilišne muke nisu vječne te što su te duše u čistilištu ujedinjenje s Bogom u milosti Duha Svetoga. Govorom o čistilištu

⁸⁰ Romano Guardini, *Posljednje stvari...*, str. 37.

⁸¹ O tome vidi: Ladislav Nemet, *Kršćanska eshatologija...*, str. 95.

⁸² Usp. Renzo Lavatori, *Gospodin će doći u slavi..* str. 194.

⁸³ Usp. Candido Pozo, *Eshatologija...*, str. 445.

se prihvaća da poslije smrti postoji nešto te da su preminuli i poslije smrti, na sebi svojstven način, dio opće stvarnosti, tako da se može utjecati na stanje mrtvih. U čistilište idu oni koji su umrli u stanju lakog grijeha, a poslije završenog očišćenja duše idu u raj gdje imaju dar vječnog gledanja Boga. O tome govori Katekizam: „Oni koji umru u milosti i prijateljstvu s Bogom, a nisu potpuno čisti, iako su sigurni za svoje vječno spasenje, moraju se poslije smrti podvrgnuti čišćenju, kako bi postigli svetost nužnu za ulazak u nebesku radost.“⁸⁴ Kao što je već spomenuto, nauk o čistilištu se temelji ponajviše na dijelu Druge knjige o Makabejcima, a iz tog mjesta se i zaključuje da čistilište ima oblik vatre i pročišćenja. Zbog takve predodžbe o vatri Celso, jedan od kritičara kršćanstva u prvim stoljećima, optužio je kršćane da su od Boga napravili običnog kuhara.⁸⁵ Ne može se reći da se u službenim tekstovima govori o vatri već se uvijek u tim tekstovima govori o čišćenju, tako da je vatra općenito simbol za čišćenje. A također bitno je spomenuti i da se na čistilište treba gledati više kao na stanje, a ne mjesto. Sav taj nauk potvrđuje i Drugi vatikanski koncil, konkretno kada govori o solidarnoj i ujedinjenoj Crkvi putnika na zemlji, onih koji se čiste te proslavljenih na nebu.⁸⁶ U tom kontekstu ističe i običaj molitve za pokojne. A to danas često nekima izgleda kao stvar koja pripada prošlosti. Takav stav je netočan te je nužno dublje proučiti i pojasniti ovu tradiciju, koja seže u početke kršćanstva, jer to očituje sliku Gospodinova Tijela-Crkve.

1.2.5. Raj

Na posljednjem sudu će doći do podjele na one koji su dostojni blaženog zajedništva s Bogom, ili kako mi to nazivamo raj, i one određene na vječnu osudu, odnosno pakao. Budući da je u središtu svega ljubav to vječno blaženstvo će biti trajna dinamika primanja i uzvraćanja ljubavi. Ta tematika života vječnoga zauzima središnje mjesto u teologiji, ali primjećuje se veliki skepticizam u pogledu vječnog života. Tako će veliki broj deklariranih vjernika izjaviti da ne vjeruje u život nakon smrti ili barem u njega sumnja.⁸⁷ Stoga čovjek ostaje rob nihilizma umjesto da se

⁸⁴ KKC, br. 1030.

⁸⁵ Usp. Ladislav Nemet, *Kršćanska eshatologija...*, str. 89.

⁸⁶ Usp. Drugi vatikanski koncil, *LG...*, br. 48.-50.

⁸⁷ Usp. Renzo Lavatori, *Gospodin će doći u slavi...*, str. 109.

otvori nadi, sve je dalje od metafizičkog mišljenja te mu govor o besmrtnom životu postaje besmislenim. Na takav skepticizam kršćanstvo ne odgovara tek pukom idejom ili hipotezom već sigurnošću života vječnoga u nebu, odnosno u samom Bogu. Ipak, treba naglasiti da je ljudska mašta neprikladna za poimanje Božje punine i vječnosti s Bogom o čemu govori Katekizam: „To otajstvo blaženog zajedništva s Bogom i sa svima onima koji su u Kristu nadilazi svako poimanje i svako predodjenje. Sveto pismo nam o tome govori u slikama: život, svjetlost, mir, svadbena gozba, vino Kraljevstva, kuća Očeva, nebeski Jeruzalem, raj: „Što oko ne vidje, i uho ne ču, i u srce čovječje ne uđe, to pripravi Bog onima koji ga ljube.“⁸⁸.

Razmišljanje o kršćanskom poimanju vječnosti i blaženstva započinje starozavjetnim tekstovima. Tako je važna dinamika obećanja koja Bog daje svome narodu i pojedincima. Stoga se čitav Stari zavjet može promatrati kao težnja za ispunjenjem Božjeg obećanja, a to ujedno pokreće i narod. Abraham prima obećanje o zemlji gdje teče med i mlijeko. Mojsije oslobađa narod iz Egipta te se u pustinji Bog veže uz svoj narod savezom. Kroz sve to se postupno kristalizira obećanje i veza Boga i naroda. U psalmima se još više to izoštrava i pročišćava te tako sadržaj obećanja prestaje biti zemlja, narod, pravda već se sve više usredotočuje na Boga i život u zajedništvu s njim. O tome govori primjerice psalam 16: „Pokazat ćeš mi stazu u život, puninu radosti pred licem svojim, sebi zdesna blaženstvo vječno“.⁸⁹ Naravno da Stari zavjet i dalje ne odustaje od zemaljske vizije blagostanja i Božjeg kraljevstva, ali sve više se ističe ukorijenjenost u Božju radost i slavljenje Boga. Najjasniji, i najbliži današnjem poimanju raja, je starozavjetni tekst Knjige mudrosti koji kaže za duše pravednika i mučenih da su „u ruci Božjoj i njih se ne dotiče muka nikakva“⁹⁰. Novi zavjet karakterizira ispunjenje Božje objave i spasenja, a to je vidljivo iz događaja Isusa Krista. Tako je u sinoptika ta punina objave u Kristu bitni dio prikazivanja otkupiteljskog događaja. Pavao ističe da se u Kristu ostvaruju sva Božja obećanja dana starozavjetnim ocima, Bog je upravo u Kristu dao ljudima dobra i blagoslov koji im je obećao. Također i za Ivana je Krist osobna objava Oca i on objavljuje Očevu bit. Ova punina o kojoj govori Novi zavjet dovršava se u vazmenom otajstvu i stoga je spasenje već ostvareno u Kristu. Zasad je samo Isus

⁸⁸ KKC, br. 1027.

⁸⁹ Adalbert Rebić – Jerko Fućak – Bonaventura Duda (ur.), *Jeruzalemska Biblija...*, str. 707.

⁹⁰ Adalbert Rebić – Jerko Fućak – Bonaventura Duda (ur.), *Jeruzalemska Biblija...*, str. 945.

dosegnuo proslavu, ali na to su pozvani svi ljudi, tako je sad vrijeme obraćenja, izbora, mogućnosti oprostaja, a na kraju će nastupiti vrijeme blaženog, nepovratnog i nepromjenjivog života. To vječno blaženstvo se u Pismu opisuje riječima kao što su baština, nebesa, slava, život vječni, pokoj i počinak, a najčešći izraz u kršćanskom mentalitetu i navještaju jest raj, iako se u Novom zavjetu taj izraz spominje samo tri puta. Taj izraz podsjeća na edenski vrt u kojem su živjeli prvi ljudi te tako prima značaj stvarnosti potpuno odvojene od sadašnjeg povijesnog trenutka. O značenju tog pojma govori Mesters: „To je ideal potpunog sklada: sklada čovjeka s Bogom, čovjeka s bližnjima, čovjeka sa životinjama, čovjeka s prirodom koja ga okružuje. To je temeljiti i potpuni red. Sve je potpuno uklopljeno u temelj: prijateljstvo čovjeka s Bogom, bez ijednoga neusklađenoga glasa. Biblijska slika raja je potpuno suprotna kaosu i neredu koji su čovjeku poznati, u kojima živi i koje svakodnevno podnosi. Tu je potpuni mir.“⁹¹.

U nauku Crkve vječni život se opisuje kao dioništvo u stanju proslavljenoga Krista, odnosno označava prebivanje s Kristom u slavi, kada ćemo biti Bogu slični i vidjeti ga kao što jest.⁹² Isto to potvrđuje i Katekizam riječima: „Taj savršeni život, to zajedništvo života i ljubavi s Presvetim Trojstvom, s Djevicom Marijom, anđelima i svim blaženicima – zove se nebo“⁹³. Utkano je u to promišljanje i antropološko shvaćanje jer ističe se da je nebo čovjekov krajnji cilj i ostvarenje svih njegovih najdubljih težnja te je to stanje najveće i konačne sreće. Nebo je stanje čovjekove zrelosti, ispunjenje svih njegovih mogućnosti i ostvarenje njegova zvanja. Često se ta riječ 'nebo' može shvatiti u doslovnom smislu te se tako raj poima kao neko mjesto iznad zvijezda koje je oku daleko, a pakao ispod zemlje, u njenoj utrobi. Zanimljivo je spomenuti navodni događaj pri prvom letu čovjeka u svemir kada je Yuri Gagarin pri povratku iz svemira rekao da je bio u nebu i nije vidio Boga. Treba shvatiti da „nebo nije neko određeno mjesto nego događaj u kojem čovjek nakon smrti susreće Boga koji ga u svojoj ljubavi prihvaća i uzima k sebi“⁹⁴. Teologija dodatno produbljuje te osnovne izričaje Pisma i Katekizma. Tako ponajprije treba shvatiti da vječni život nije nagrada koja nam se daje izvana, nešto kao nagrada na nekom

⁹¹ Renzo Lavatori, *Gospodin će doći u slavi...*, str. 114.

⁹² Usp. Drugi vatikanski koncil, *LG...*, br. 49.

⁹³ *KKC*, br. 1024.

⁹⁴ Ladislav Nemet, *Kršćanska eshatologija...*, str. 139.

natjecanju, niti je to tek neki nadomjestak za ljudski život na zemlji, već je to puno sazrijevanje i savršeno ostvarenje spasonosnog susreta Boga i čovjeka. Tu se događa potpuno darivanje Boga i potpuno ostvarenje čovjeka. Kao što kaže Lavatori: "Bog i čovjek zajedno čine život vječni."⁹⁵ To čovjekovo pobožanstvenjenje se ostvaruje čovjekovim sudjelovanjem u Očevu životu i slavi, koja mu je priopćena po Kristu, snagom Duha Svetoga, čime je čovjek postao sinom u Sinu. To nije dio čovjekove naravi već se tu čovjek uzdiže iznad sebe. Mogućnost gledanja, posjedovanja i uživanja Boga nije nešto što nam je prirodno po naravi već nam je to dano u baštinu kao sinovima Božjim i subaštinicima Kristovim.

Tu je posebno važno istaknuti takozvano 'blaženo gledanje' koje je glavni element vječnoga života, a o tome govori Pismo, Tradicija i Učiteljstvo. Tako je kroz povijest Crkve bilo raznih tumačenja o dioništvu vječnog života, a posebno o mogućnosti spoznaje Boga. Primjerice Ignacije Antiohijski želi podnijeti mučeništvo da bi stekao Isusa Krista, a Irenej naglašava gledanje. I dalje kroz povijest se nastavlja rasprava o mogućnosti spoznaje Božje biti, nastajale su mnoge hereze, a također je i Crkva kroz povijest nekoliko puta reagirala na pogrešne stavove i tumačenja. Crkva smatra da se Bog, ako to želi, u svojoj ljubavi i raspoloživosti, može učiniti vidljivim, odnosno čovjeku udijeliti sposobnost da ga motri. Konačnu potvrdu tog mišljenja donosi Katekizam kada kaže: „Bog se, zbog svoje transcendencije, može vidjeti onakav kakav jest samo kad on sam svoju Otajstvenost otvori neposrednom promatranju čovjeka i kad mu za to dade sposobnost. To promatranje Boga u nebeskoj slavi Crkva naziva blaženim gledanjem“⁹⁶. Bitno je naglasiti da bi se moglo Boga vidjeti Bog to mora dopustiti. Bog je kako predmet motrenja tako i sredstvo po kojem se to motrenje ostvaruje. A sve to proizlazi iz otkupljenja u Kristu jer je vječni život plod njegova Vazma: „Isus Krist nam je svojom smrću i uskrsnućem otvorio nebo“⁹⁷.

Važno je spomenuti još nekoliko značajki o životu u raj. Valja istaknuti jednu važnu karakteristiku života vječnog, a to je da je to blaženstvo u kojem je čovjek s Bogom vječno. Stoga često je pitanje ostaje li čovjek u raj u zauvijek sjedinjen s Bogom ili zadržava mogućnost i slobodu grijehiti. I po tom pitanju su

⁹⁵ Renzo Lavatori, *Gospodin će doći u slavi...*, str. 116.

⁹⁶ *KKC*, br. 1028.

⁹⁷ *KKC*, br. 1026.

postojali razni odgovori. Tako skolastici tvrde da blaženo gledanje ne prisiljava čovjeka da ljubi Boga već ljudska volja ostaje slobodna. Toma Akvinski je smatrao da blaženi čovjek ne može nikako sagriješiti. Može se zaključiti da čovjek postiže savršenstvo, pronalazi savršen odnos htijenja najvišega dobra i njegovog stvarnog posjedovanja te zbog toga ne napušta to blaženstvo, ne zato što nema mogućnost to učiniti već zato što se ne želi udaljiti od dobra. Također ta karakteristika vječnosti se može činiti kao potpuno smirenje i nedostatak pokreta, živosti i djelatnosti. Tako bi to bila vječna dosada. Ipak to je pogrešno viđenje jer stalna novost u raju proizlazi iz posjedovanja i gledanja Božje biti, a da se ona pritom ne može iscrpiti u potpunosti. Pitanje je želi li čovjek uopće život vječni, je li svjestan onoga što vjeruje, za što moli i čemu se nada. O tome govori i Benedikt XVI kada za ljude kaže da uglavnom „ono što oni žele nije budući, već sadašnji život, a vjeru u vječni život više doživljavaju kao prepreku no sredstvo za postizanje toga cilja“⁹⁸. Čovjek ne želi beskonačno živjeti, ali ne želi ni umrijeti, stoga se postavlja pitanje što je uopće život, te što je vječnost. Ipak, od vječnog života ne treba zazirati jer „bit će to poput uranjanja u more beskrajne ljubavi, u kojem vrijeme-prije i poslije-više ne postoji.“⁹⁹

Važno pitanje o raju je i kakvo je to čovjekovo bivstvovanje u nebu, je li to pokoj i mir kao u pučkim pobožnostima te je li čovjek isključen iz događaja zemaljske povijesti. Teologija ne može dati jednoznačan odgovor na to, ali Krist nakon svog ulaska u slavu ni trenutka nije izgubio svoju solidarnost s patnicima i grešnicima, stoga ako je čovjek u nebu s Kristom osobno sjedinjen onda će i on posjedovati tu solidarnost sa svijetom i ljudima na zemlji. Zemaljska povijest neće biti odvojena od čovjeka, on će je i dalje osjećati, ali po Božjoj životvornoj ljubavi. Stoga povijesna patnja se ne zaboravlja, ali je otkupljena. Također pitanje je i što će biti s čovjekovom osobnošću u nebu, s obzirom da je svaki čovjek jedinstven hoće li i u nebu zadržati tu svoju osebnost. Postoje mnoga teološka stajališta o tome i nema jednoznačnog i jednostavnog odgovora. Ali može se reći da je nebo konačno ostvarena punina osobnosti svakog pojedinca. Bog je neizmjerljivo bogatstvo svih mogućnosti i može prihvatiti sve osim grijeha stoga nema razloga dokidati osobnost i

⁹⁸Benedikt XVI., *Spe salvi. U nadi spašeni*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2008., str. 21.

⁹⁹Benedikt XVI., *Spe salvi. U nadi spašeni...*, str. 24.

jedinstvenost svakog pojedinca. U tom kontekstu kaže Nemet: „Stoga, ako tko voli plesati, zašto to ne bi mogao u nebu usavršiti i u tomu posve uživati?“¹⁰⁰.

1.2.6. Pakao

Mogućnost vječne osude je istinski problem za vjeru, stoga nekome uz takav nauk evanđelje umjesto radosne vijesti može nalikovati na prijeteću vijest. S tim su se borili i poznati teolozi kao što su Origen i Grgur Nisenski koji su razmatrali mogućnost sveopćeg pomirenja, a pod tim su podrazumijevali obraćenje čak i samoga đavla. Također je i kršćanstvo prosvjetiteljstva imalo velike probleme s prihvaćanjem ovog nauka. Ipak, biblijski nauk na to daje jasan odgovor, ne govori samo o plamenu i udaljenosti od Boga već uključuje u taj govor slobodu i milost. To što je netko osuđen ne znači da Bog nije milosrdan jer je svaka krivica, koja je posljedica grijeha, otkupljena i oprostena po Kristu. Na čovjekovoj je slobodnoj odluci hoće li to prihvatiti ili neće. Stoga je upravo to paradoksalno, kao što ističe Lavatori: „...pakao svjedoči o Božjem milosrđu koje ljudsko stvorenje nije prihvatilo te je samo sebe izopačilo“¹⁰¹. U povijesti Crkve se neprestano govorilo o postojanju konačne i vječne osude, to proizlazi iz Objave primjerice u Matejevu evanđelju gdje Isus navješćuje skupljanje žita u svoju žitnicu i paljenje pljeve ognjem neugasivim¹⁰², a to potvrđuje i učiteljstvo na crkvenim saborima. Tako i Katekizam potvrđuje: „Crkva u svom naučavanju potvrđuje opstojnost pakla i njegovu vječnost. Duše onih koji umiru u smrtnom grijehu odmah nakon smrti silaze u pakao, gdje trpe paklene muke, vječni oganj.“¹⁰³ Stari zavjet razvija pojam Šeola. To nije mjesto već je to stanje zajedničko svim pokojnima koji poslije smrti nastavljaju živjeti daleko od Boga u stanju polupostojanja u tami nalik snu. Proroci dodatno razvijaju tu sliku, tako Šeol postaje stanje u koje silaze bezbožnici, a pravednici se uzdižu u visinu. Tomu se nada i Psalmist koji kaže: „Jer mi nećeš ostaviti dušu u podzemlju, ni dat da pravednik tvoj truleži ugleda.“¹⁰⁴. Evanđelje također potvrđuje stvarnost pakla, a u Isusovim riječima Lavatori ističe četiri vida pakla: „neoprostivi grijeh, razlika stanja

¹⁰⁰ Ladislav Nemet, *Kršćanska eshatologija...*, str. 143.

¹⁰¹ Renzo Lavatori, *Gospodin će doći u slavi...*, str. 131.

¹⁰² Usp. Adalbert Rebić – Jerko Fućak – Bonaventura Duda (ur.), *Jeruzalemska Biblija...*, str. 1396.

¹⁰³ *KKC*, br. 1035.

¹⁰⁴ Adalbert Rebić – Jerko Fućak – Bonaventura Duda (ur.), *Jeruzalemska Biblija...*, str. 707.

pravednika i grešnika nakon smrti, isključenost iz vječnog života i patnja osjetila¹⁰⁵. Tako i Ivan Krstitelj naviješta mesijanski događaj koji se ima dogoditi, a o Mesiji govori kao o onome koji će odvojiti pravednike od grešnika. Jasno je da je sudbina nevjernika potpuno isključenje iz vječnog života i zajedništva s Kristom.

Kroz povijest su postojali, a i dalje postoje, mnogi prigovori na postojanje pakla. Tako se on može činiti apsurdnim pod dva vida: antropološki jer je neshvatljivo da čovjek može učiniti nešto toliko ozbiljno da zasluži vječnu kaznu i teološki jer je teško pojmiti da Bog koji je Ljubav ne dopusti ljudskom stvorenju da se naknadno nakon smrti pokaje. Pred ovim prigovorima potrebno je dodatno pojasniti narav pakla, posebno u odnosu na grijeh i milosrđe. Ipak, jasno je da je potrebno za čovjeka da slobodno primi Kristov osloboditeljski navještaj u svoje srce, odnosno taj navještaj uvijek može i odbaciti. Za shvaćanje pakla polazna točka je grijeh, tako da je pakao njegov najdramatičniji smisao, o tome govori Schmaus: „Pakao je u svojoj najdubljoj stvarnosti otajstvo: otajstvo grijeha, zato jer je posljedica i iskustvo smrtnog grijeha; kao što je nebo punina zajedništva s Bogom, tako je pakao punina grijeha“¹⁰⁶. I sam grijeh je teško shvatljiv, najčešće ga se tumači po Tomi Akvinskom kao okretanje od Boga k stvorenju što ukazuje na izokretanje reda stvaranja jer se čovjek udaljava od Boga i postaje egoistično zatvoren u sebe. Suvremeni teolozi su antropološki usmjereniji pa grijeh gledaju kao stanje sukobljenosti sa samim sobom, a time i s Bogom i s drugima, a to se očituje kroz očaj. Pakao je nastavak tog stanja, i u tomističkom i suvremenom smislu, tako da čovjek shvaća svoju situaciju i dopušta da njime zavlada te gubi radost i ostvarenje samog sebe. Važno je i gledati pakao u kontekstu ljubavi, tako istočna tradicija pakao definira kao korjenito nijekanje ljubavi, a osuđeni i đavli su bića koja mrze i koje mrze. Vrhunac svih patnji je biti voljen, a ne željeti uzvratiti ljubav, te vidjeti radost ljubavi, ali ne moći u njoj uživati i biti svjestan da je to vlastita odluka i da je se ne može promijeniti. Stoga se pakao može shvatiti i kao radikalna osamljenost. To nam govori i o naravi samo đavla, Ratzinger za njega tvrdi da je „on ne-osoba, razgradnja, raspad osobe, te mu je stoga svojstveno da nastupa bez lica, da je neraspoznatljivost njegova stvarna jakost“¹⁰⁷. U tom kontekstu je zanimljivo spomenuti i Danteovo

¹⁰⁵ Renzo Lavatori, *Gospodin će doći u slavi...*, str. 134.

¹⁰⁶ Citirano prema: Renzo Lavatori, *Gospodin će doći u slavi...*, str. 137.

¹⁰⁷ Joseph Ratzinger, *Dogma i navještaj*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2011., str. 230.

viđenje pakla kao hladnog i ledenog mjesta, u suprotnosti s tradicionalnim viđenjem pakla kroz oganj i vatru.¹⁰⁸ Pakao je konačni ishod grijeha i neizmjenjiv slom ljubavi, a iz toga izvire nepremostiva usamljenost, nedostatak komunikacije, tvrdoća srca, trajni egoizam, hladnoća cinizma jer se sve suprotstavlja Bogu. Stoga se može zaključiti da, nevjerojatno, ali pakao postoji upravo zbog bezuvjetne i apsolutne ljubavi. Također treba spomenuti da pakao nije mjesto već je to stanje, ali poslije uskrsnuća to će biti mjesto jer će uskrsli ljudi imati tijelo i morat će biti na nekom mjestu.¹⁰⁹

Vrijedi spomenuti i patnju i muku koje se spominje kao karakteristike pakla. Tradicija govori o dvije vrste patnji, ona unutrašnja zbog gubitka Boga i vanjska patnja osjetila. Primjerice sveti Toma o tome govori da je muka razmjerna krivici, grijeh se sastoji od dvoga: odvrćanja od nepromjenjivog Dobra što je patnja duše, drugo je neuredno okretanje promjenljivim dobrima što su patnje osjetila.¹¹⁰ Tako bi patnja duše bila očaj zbog manjka Boga i odvajanja od njega, ovaj vid muke i patnje se uvijek gledao kao najvažniji i najmučniji te je neusporediv sa zemaljskom patnjom. O tome govori i Katekizam: „Glavna se paklena muka sastoji u vječnom odjeljenju od Boga, u kojemu jedinome može čovjek naći život i sreću, za što je stvoren i za čime teži.“¹¹¹ Ova kazna proizlazi iz čovjekova odbijanja susreta s Bogom. A udaljenost od Boga i karakter pakla, po Lavatorijevom mišljenju, se proživljava kao frustracija, beznade i samoća.¹¹² S druge pak strane patnje osjetila se odnose na vanjske i bolne nedaće, a uvijek se ističe vječni oganj kao patnja koja čeka osobu u paklu. U crkvenoj tradiciji, još od Origena, uglavnom se oganj o kojem govori i Sveto pismo poistovjećivao sa psihološkim patnja zbog odvojenosti od Boga. Ipak neki su crkveni oci shvaćali oganj doslovno u konkretnom i objektivnom smislu, tako bi taj oganj trebao biti uzrokovan vanjskim čimbenikom, ali ne zemaljskim i materijalnim, budući da je pripravljen i za đavla i anđele. Tako oganj ukazuje na djelovanje koje izvana uništava osuđene. Djelovanje ognja na duh nije moguće po prirodnim zakonima, već samo Božjim nadnaravnim djelovanjem protiv grijeha, a patnja uzrokovana ognjem pokazuje da je stanje osuđenih u paklu

¹⁰⁸ Usp. Dante Alighieri, *Pakao*, SysPrint, Zagreb, 2000., str. 212.

¹⁰⁹ Usp. Candido Pozo, *Eshatologija...*, str. 378.

¹¹⁰ Usp. Renzo Lavatori, *Gospodin će doći u slavi...*, str. 139.

¹¹¹ *KKC*, br. 1035.

¹¹² Usp. Renzo Lavatori, *Gospodin će doći u slavi...*, str. 140.

posljedica tajanstvenog reda i riječ je o misteriju koji nadilazi naravnu spoznaju. Što se tiče uskrsnuća tijela na vječnu muku to je potpuna suprotnost uskrsnuću na vječnu slavu te treba reći da je ta muka kvantitativno velika i zastrašujuća toliko da nadilazi beskrajnu udaljenost blaženoga gledanja. Ona mora potjecati od više sile koja prodire u tijelo, troši ga, a ne uništava. Tako pogađanje tijela kaznom postaje način obescjenjenja duše, kažnjeno tijelo odvlači za sobom dušu te ona gubi svoju vlast nad tijelom i postaje mu podređena, a to je njezina strašna kazna i nije manja od one koja muči tijelo. Osuđenik izvrće red stvaranja i „taj pritisak stvari na njega uzrok je prave osjetilne i ponižavajuće muke, koja se može izjednačiti s patnjom tijela u vatri“¹¹³. To je pravo osiromašenje i potpuno poniženje ljudskog bića.

Što se pak tiče vječnosti pakla, uvijek se smatrao nepromjenjivim i konačnim stanjem, tu se čovjek ne može pokajati i vratiti Bogu. Čovjek sam odlučuje da ne želi ostati s Bogom, ta je odluka njegova i neotuđiva te donešena u slobodi. Teško zamislivo, ali s pravom se može reći da pakao svjedoči o bezuvjetnoj i slobodnoj Božjoj ljubavi koju čovjek može prihvatiti ili odbaciti. Bog strpljivo čeka čovjekov odgovor, ali to se ne može beskonačno odgađati, a osnovna osobina ljubavi je zahtijevanje potpunog i konačnog uzvraćanja te taj odgovor ne smije biti iznuđen već slobodan. Stoga se može reći da je Božje milosrđe u skladu s njegovom pravednošću. Ipak, i nadalje pakao ostaje misterij jer nije lako razumjeti kako čovjek može odbaciti ponuđenu Božju ljubav. I o samom broju osuđenih ne može se puno reći jer Crkva nikad nije htjela nikoga proglasiti vječno osuđenim, kao što proglašava blaženim ili svetim, ali nije nikada rekla ni da je pakao prazan.¹¹⁴

Govoreći po paklu svakako treba spomenuti i teoriju o apokatastazi. To je prvi zagovarao Origen te ističe povratak svih stvari u njihovo prvotno stanje, odnosno apkotastazu. Ovo učenje Crkva odbacuje 543. godine¹¹⁵, ali to razmišljanje, odnosno ta hereza je i dalje privlačila teologe. Jedan od istaknutijih pobornika je Moltmann koji piše: „Na Božjem sudu svi će grešnici, svi zločinci i nasilnici, ubojice i sinovi Sotonini, đavao i pali anđeli biti oslobođeni, spasešeni smrti koja ih uništava i vraćeni u svoje prvobitno stanje koje je proizišlo iz ruku Stvoritelja. Bog

¹¹³ Renzo Lavatori, *Gospodin će doći u slavi...*, str. 142.

¹¹⁴ Usp. Renzo Lavatori, *Gospodin će doći u slavi...*, str. 143.

¹¹⁵ Usp. Heinrich Denzinger – Peter Hunermann (ur.), *Zbirka sažetaka vjerovanja definicija i izjava o vjeri i čudoređu...*, br. 411.

ostaje sebi vjeran i ne dopušta da se izgubi ono što je već stvoreno i prihvaćeno.¹¹⁶ I iz Origenovih djela se ne može uvijek jasno shvatiti zagovara li uistinu preobražavanje Sotone u dobrog anđela jer ponekad to tvrdi, a ponekad tvrdi suprotno. On se više bazirao na govor o podlaganju Kristu svega stvorenog na kraju vremena nego o obraćenju demona. Njegovo razmišljanje zastupaju i Grgur Nisenski i Evagrije Pontski¹¹⁷. Tako Grgur tvrdi da je zlo ograničeno u postojanju, stoga kazna u paklu ne može vječno trajati te će pakao završiti, a sav svijet će biti vraćen u prvotno stanje. Evagrije je još jasniji te tvrdi da ogranj nije vječan i postoji samo radi pročišćenja, a takvo mišljenje temelji na ideji da Božje milosrđe ne može prestati čovjekovom smrću i ustupiti mjesto samo pravednosti. S druge pak strane Augustin i Toma odlučno odbacuju takvo mišljenje. Augustin ih ironično naziva milosrdnicima te odbacuje njihove ideje, a Toma jasno tvrdi da su njihove ideje protivne Svetom pismu i Božjem milosrđu i pravednosti. Origenizam se tako odvaja od katoličkog nauka jer đavla i njegove sljedbenike uključuje u konačnu rekapitulaciju, a što nije u skladu s Objavom. Tako Origen isključuje mogućnost da netko ne želi Božju dobrotu. Iz svega toga očito je da nedostaje prava sloboda uzvraćanja ljubavi, u ovome slučaju je ona nametnuta, a to nije u skladu s biblijskom objavom. Crkva ispovijeda i nada se eshatološkoj podređenosti Kristu, ali ne na način kako to tumači Origen. Osuđeni u paklu će se podrediti Kristu, ali neće moći, jer neće ni željeti, slijediti ga u njegovu prijanjanju Ocu. Stoga, apokatastaza će nastupiti, ali đavao se neće obratiti. Von Balthasar se također bavio tim pitanjem te ne postavlja samo pitanje što čovjek gubi ako ostavi Boga već što gubi Bog ako od sebe udalji čovjeka. Tvrdi da neki govore o vječnoj osudi kao da njezin rezultat nije bitan te je to preapstraktno. On ističe Božju sveopću spasenjsku volju koja se temelji na Svetom pismu i tradiciji, ali Bog se ne nameće ljudskoj slobodi. Nije poznato je li netko definitivno odbio Boga, priznaje se stvarna mogućnost postojanja pakla, ali von Balthasar poziva na nadu u spasenje svih ljudi. Također, konstantno se ograđuje od Origenove teorije apokatastaze. Stoga se njegova teorija sastoji od nade u spasenje svijtu, a temelji se na teologiji nade. Nijedna teologija ne može definitivno odgovoriti

¹¹⁶Citirano prema: Renzo Lavatori, *Gospodin će doći u slavi...*, str. 147.

¹¹⁷Usp. Renzo Lavatori, *Gospodin će doći u slavi...*, str. 148.

na pitanje hoće li se svi spasiti, ali ljubav se svemu nada. „Ova vrsta nade, iz kršćanske točke gledišta, nije samo dopuštena već i zapovjeđena“.¹¹⁸

Bitno je spomenuti i pitanje limba, odnosno što je sa spasenjem djece koja nisu krštena. Naime, Crkva je od početaka držala krštenje nužnim za spasenje, ali što je s djecom koja su umrla prije negoli su mogli svjesno počinuti grijeh, a nisu još kršteni? Primjerice Augustin tvrdi, da bi zaštitio nauk o istočnom grijehu, da i njih čeka vječna kazna, ali najblaža moguća. To odbacuju papa Siricije i papa Inocent I. U to vrijeme se i dalje nastavljaju rasprave o toj temi, limb se ne spominje otvoreno, ali se na općenit način govori da postoje različita mjesta i muke za osuđene u paklu i djecu umrlu bez krštenja. Tako i Firentinski koncil ne definira postojanje srednjeg mjesta, međuprostora, između pakla i raja, ali potvrđuje razliku u mukama. Godine 1786. Na Pistojskoj sinodi se potvrđuje postojanje limba, koji se ovdje spominje prvi i posljednji put od svih crkvenih dokumenata, kao mjesta „u kojem duše umrlih samo s izvornim grijehom bivaju kažnjene kaznom osude, ali ne i kaznom vatre“¹¹⁹. Stoga limb označava mjesto na granici pakla jer nije mjesto potpune kazne, ali ni vječnog blaženstva jer im je ipak uskraćeno gledanje Boga. Suvremena teologija se toliko više ne bavi tom temom već , kao što piše i u Katekizmu, „Crkva ne može drugo nego ih povjeriti Božjem milosrđu“¹²⁰. Isto to potvrđuje i Međunarodna teološka komisija koja se bavila pitanjem limba na plenarnim sjednicama u Rimu 2005. i 2006. godine, te izdala dokument 2007. godine nakon dobivenog odobrenja pape Benedikta XVI, u kojem potvrđuje nadu u spasenje djece umrle bez krštenja.¹²¹ Svakako to je granični slučaj i Crkva nema sigurnu spoznaju o spasenju djece umrle bez krštenja, ali preostaje joj nadati se i moliti za sveopće spasenje utemeljeno na Božjoj sveopćoj spasenjskoj volji.

¹¹⁸ Renzo Lavatori, *Gospodin će doći u slavi...*, str. 152.

¹¹⁹ Renzo Lavatori, *Gospodin će doći u slavi...*, str. 155.

¹²⁰ *KKC*, br. 1261.

¹²¹ Usp. International theological commission, *The hope of salvation for infants who die without being baptised* (19. siječnja 2007.), preuzeto s:
http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20070419_un-baptised-infants_en.html#top (27. ožujka 2018.)

2. Aspekti eshatologije u misli Josepha Ratzingera

Ovdje ćemo pokušati pobliže predstaviti misao Josepha Ratzingera o važnim eshatološkim temama koje smo predstavili već u prvom dijelu ovog rada. Temeljno djelo kojim se vodimo jest njegova *Eshatologija*. U uvodu novoobjavljenom izdanju *Eshatologije* Ratzinger približava okolnosti i teološka mišljenja koja su vladala u vrijeme objavljivanja njegovog djela. U središtu je bila nada te je ona postala aktivna krjepost, djelo koje mijenja svijet i iz kojeg će proizići bolji svijet. Ona tako postaje politička. Božje kraljevstvo postaje kraljevstvo čovjeka kojem je u središtu sutrašnji bolji svijet. Uz to se počelo govoriti da Bog nije gore nego naprijed, sve je usmjereno na napredak i razvitak. Također u to vrijeme dolazi i do krize tradicije te se tako počinje vjeru konstruirati iz Biblije zanemarujući tradiciju. Dio toga su i tvrdnje da Biblija ne poznaje besmrtnost duše nego samo nadu u uskrsnuće te je tako ova besmrtnost duše svojevrsni ostatak platonizma, a i sam Ratzinger je za svoje misli bio okarakteriziran kao branitelj platonizma. Između ostalog tvrdilo se i da se uskrsnuće događa u trenutku smrti, pa se tako molitve za pokojne počinju nazivati slavljenjem uskrsnuća. Naravno, sve je to utjecalo i na samu evangelizaciju. Ratzinger izričito kaže da se htio razračunati s ovim strujanjima, o tome govori ovo drugo poglavlje ovog rada, te da mu se činilo „važnim ne dopustiti da se eshatologija preobrazi u političku teologiju bilo koje vrste“¹²².

2.1. Smrt i besmrtnost

Dugo vremena eshatologija je bila smještena na rub teologije kao njeno zadnje poglavlje. Ali sredinom 20. stoljeća stanje se mijenja te eshatologija ponovno počinje zauzimati mjesto koje joj i pripada. Tadašnji egzegeti uviđaju da je čitava Isusova poruka bila eshatološka i da je svoju snagu dobivala iz toga što je Isus s vlašću naviještao kraj svijeta i dolazak Božjeg kraljevstva. Tako bi biti kršćanin bilo sažeto u temeljnoj molitvi Očenaša: dođi kraljevstvo tvoje, shvaćeno kao molba za propast svijeta i dolazak onoga što jedino Bog može uspostaviti. Takvom razvoju teološke i eshatološke misli očito je uzrok kriza europske civilizacije sa sviješću o propasti koja nakon ulaska u novo stoljeće sve više zahvaća ljudski duh kao predosjećaj skoroga

¹²² Joseph Ratzinger, *Eshatologija*, Verbum, Split, 2016., str. 10.

potresa u svjetskoj povijesti, a potvrda svemu tome je bio Prvi svjetski rat.¹²³ Tada teologija prelazi iz liberalne teologije i kulturalnog kršćanstva u egzistencijalizam, u filozofiju spremnosti i odlučnosti. Još jedna snažnija struja zahvaća tadašnju teologiju, a to je marksizam.

Ipak, pitanje je kako je tokom povijesti došlo do tolikog udaljavanja eshatološke poruke od ljudi. Tako se tvrdi da je službeno kršćanstvo zanemarivalo eshatološku raspravu te da se povijest eshatologije pretvorila u povijest otpada od vjere. Transformacija iz prakse nade u nauk o posljednim stvarima značilo bi izokretanje izvorne nakane. S takvim razmišljanjima „kršćanstvo je praktično svedeno na moralizam i tako mu je otet onaj duh nade i radosti u kojem se na najizvorniji način očituje njegov život.“¹²⁴ Očit je kontrast između ranokršćanskog *Maranatha* i srednjovjekovnog *Dies irae*. *Maranatha* ili „Dođi, Gospodine Isuse“¹²⁵, riječi kojima završava Biblija ujedno je radosna molitva puna nade za što brži dolazak Gospodinov i prolazak svijeta. *Dies irae*¹²⁶, odnosno *Dan gnjeva*, latinski je himan koji govori o Sudnjem danu kada će dobri biti spašeni, a zli protjerani u vječni plamen, pun je straha od suda te se kraj doživljava kao strahota i prijetnja spasenju duše. Također je bitno spomenuti i moto pučkih misija 19. i 20. stoljeća 'Spasi dušu svoju'. Tu je jasno individualiziranje kršćanstva, a samim time i gubitak onoga što je bilo središte eshatološke i kršćanske poruke, a to je pouzdana i zajednička nada u skoro spasenje svijeta. Bitno je spomenuti i molitveni stav prvih kršćana. Naime, Izraelci su se molili okrenuti prema Hramu, a kršćani se okreću prema istoku, prema izlazećem suncu. To je slika Krista koji je izašao iz noći smrti i vlada svemirom te je to istodobno i znak Krista koji će ponovno doći. Tako se očito prožimaju vjera u uskrsnuće i nada u paruziju. U tom okretanju prema istoku jasno se može utvrditi snažna eshatološka napetost. Također i eshatološka nada postaje personalizirana, stoga se više ne pita o prostoru i vremenu nego je nada u osobi Isusa Krista. Jedan od pokazatelja razvoja eshatološke misli su i Litanije svih svetih. Kršćanina na prijelazu prvog stoljeća zahvaća eshatološka histerija i on oko sebe okuplja spašene svih vremena i u njihovoj prisutnosti nalazi zaštitu. Na taj način on živi eshatološki, u

¹²³ Usp. Joseph Ratzinger, *Eshatologija...*, str. 18.

¹²⁴ Joseph Ratzinger, *Uvod u kršćanstvo*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1993., str. 302.

¹²⁵ Adalbert Rebić – Jerko Fućak – Bonaventura Duda (ur.), *Jeruzalemska Biblija...*, str. 1779.

¹²⁶ *Dies irae* (17. siječnja 2017.), u: https://hr.wikipedia.org/wiki/Dies_Irae (13. ožujka 2018.)

svetima se kršćanska nada već potvrdila. Iz svega ovog vidi se kršćanstvo koje je spasenje ostavilo iza sebe u prošlosti, a ispred sebe vidi samo sud te mu tako budućnost postaje samo prijetnja. Spasenje koje vjera obećava sužava se na spasenje duše. Spasenje se u početku odnosilo na cjelinu, to je spasenje svijeta koje pojedinca čini sretnim, a spasenje duše je samo jedan fragment. Tako se kršćansko obećanje pojavljuje kao oslabljivanje zemaljske sadašnjosti. Tradicionalnu eshatologiju percipira kao onu koja prezire ljudsku sreću, a sreća postaje nešto sitno nasuprot nade koja zahtjeva čitava čovjeka kojeg pokreće i zaokuplja. Eshatološko pitanje postaje pitanje vlastitog umiranja i tako pitanje osobnog spasenja postaje istinski nužno te tako baca u sjenu pitanje povijesti kao cjeline. Velika je opasnost individualiziranja i premještanja kršćanskoga u onostrano, oboje mu oduzima njegovu povijesnu životnu snagu, a kao što kaže Ratzinger, zadatak suvremene eshatologije leži u „integriranju perspektiva koje zajedno promatraju osobu i zajednicu, sadašnjost i budućnost“¹²⁷.

2.1.1. Teologija smrti

Govoreći o smrti Ratzinger odmah na početku primjećuje proturječnost pogleda na smrt modernog vremena i društva. Naime, s jedne strane smrt se tabuizira, skriva i potiskiva iz svijesti, a istovremeno se ljudi i razbacuju njome u skladu s pomicanjem granice stida na svim životnim područjima. Temeljni problem je što obitelj postaje „mjesto gdje se samo prespava preko dana“¹²⁸ i tako ona gubi svoju funkciju životne zajednice i zaštićenog prostora koji okuplja ljude oko rođenja i života, bolesti i umiranja. Smrt se potiskuje čak i u novinskim člancima. Bolest i smrt više nisu fizičko – metafizički problemi koji se moraju propatiti i svladati u okviru životne zajednice nego postaju tehničke zadaće koje tehničari obrađuju na tehnički način.¹²⁹ Također odnos prema smrti može biti buržujsko tabuiziranje na način nihilističkog prkosa gdje se nastoji podnijeti besmislenost tako da joj se pogleda ravno u oči. Još jedan, sve učestaliji, stav prema smrti je materijalističko banaliziranje smrti. Tako ona postaje televizijski spektakl koji se bori protiv svakodnevne dosade. Pokušava

¹²⁷ Joseph Ratzinger, *Eshatologija...*, str. 26.

¹²⁸ Joseph Ratzinger, *Eshatologija...*, str. 77.

¹²⁹ Usp. Joseph Ratzinger, *Eshatologija...*, str. 78.

joj se oduzeti ono metafizičko te ona na taj način postaje tako obična i javna da joj ne ostaje više ništa od metafizičkog pitanja. Što se pak tiče kršćanskog pogleda na smrt on se najbolje ističe u zazivu Litanija svih svetih: „...od nagle i nepripravne smrti oslobodi nas, Gospodine“¹³⁰. Čovjek bi trebao željeti svjesno proći smrt kao posljednju dionicu svojeg puta te se bojati umrijeti bez pripreve i okrjepe. Tu istu litanijsku molbu moderan bi čovjek postavio kao: iznenadnu i neprimjetnu smrt daj nam Gospodine Tako bi ona trebala nasupiti munjevito ne ostavljajući vremena za razmišljanje ili patnju. Znakovito je spomenuti i eutanaziju kao pojavu koja se sve više širi, a ima za cilj ukloniti smrt kao događaj koji se događa konkretnoj osobi te je svesti na tehničku smrt. A takvo dehumaniziranje smrti nužno dovodi i do dehumaniziranja života. Može se stoga reći da smrt postaje ključ pitanja što je zapravo čovjek, a brutalnost koja se događa prema ljudskom životu povezana je s odbacivanjem pitanja smrti.

Za bolje shvaćanje smrti treba istaknuti i povijesni kontekst. Grčko poimanje smrti, što je posebno obilježio Platon, karakterizira idealizam i dualizam. Tako se na duh gleda kao plamen božanskog koji je zarobljen u tamnici tijela. Smrt je u takvom pogledu čovjekov prijatelj koji ga oslobađa neprirodnih okova materije. Uvijek se gleda na ovo grčko poimanje kao vjeru u besmrtnost duše i tako se to povezuje s biblijskom porukom, ali to je pogrešno. Naime biblijska misao čovjeka promatra, suprotno od platonizma, kao cjelovitog i jedinstvenog. Stoga Biblija smrt ne gleda kao idealističku transformaciju i oslobađanje duše iz tijela nego je doživljava kao neprijatelja koji razara život. A od uskrslog Krista dolazi nada da će cjelovit čovjek biti uskrišen na novi život. Stoga se može zaključiti da je misao o besmrtnosti duše potpuno oprečna biblijskome duhu.

Stari zavjet je svakako primio mnogo toga od okolnih kultura koje su ga okruživale. U svim kulturama na početku stoje mitovi o životu i smrti, radost ovozemaljskog života, težnja za dugim i bogatim životom te potomstvom. Sve kulture su prihvaćale nekakvu egzistenciju i nakon ovog života na zemlji, nije bilo zamislivo potpuno ništavilo. Važna karakteristika u govoru i ritualima o smrti je bio i strah pa su „mrtvački obredi istodobno i zaštitni obredi koji umrle drže u njihovu

¹³⁰ Citirano prema: Joseph Ratzinger, *Eshatologija...*, str. 78.

svijetu“¹³¹. Tako i Izraelovo viđenje smrti u početku biva jednako kao i okolnih kultura. Normalan i ispunjen život bi tako bio dug i bogat život čovjeka koji je okusio puninu zemaljskog života i gledao svoju djecu i djecu svoje djece te u njima imao udjela u budućnosti Izraela. Mrtvac silazi u Šeol, odsječen je od prostora živih ljudi, ali on se može i ukazati pa je tako nelagodan i opasan. Ono što razara život je odsutnost odnosa, ondje nema Jahve, a smrt je zatočeništvo bez kraja, bitak koji je istovremeno ne-bitak, bivanje koje nije život. Fenomenologiju smrti prati i fenomenologija bolesti, jednakim terminima se opisuju bolest i smrt, a zbog bolesti čovjek biva isključen iz zajednice prijatelja i zajedništva slavljenja Boga. Tako se postupno razvija ono što je osobnost izraelske vjere, a to je vjera u uskrsnuće. Naime, postavlja se pitanje ako i živući čovjek može biti mrtav zbog odsutnosti odnosa i zajedništva ne mora li onda snaga zajedništva, posebice zajedništva s Bogom biti jača od fizičke smrti. Arhaično shvaćanje Šeola je bilo prodiranje tuđih kultura, ali ovo je bilo nešto svojstveno Izraelu. Misao da smrt ograničava Jahvu je u protuslovlju sa zahtjevom sveobuhvatne vjere u Jahvu. Jahvin zahtjev vjere u njega je zahtijevao uklanjanje svake vrste kulta mrtvih, Jahve je život mrtvih, a stoga je potrebno i demitizirati smrt. Ali isto tako je to rješavanje kulta smrti i mrtvih dovelo do povezivanja smrti i grijeha. O tome na poseban način govore mlađe knjige Starog zavjeta kao Propovjednik i Job. Bolest i smrt se više ne gledaju samo kao kazna za grijeh, one mogu biti vlastiti put nekoga tko pripada Bogu, nisu više granice na kojima čovjek postaje beskoristan i bez smisla. Smrt nije više ono krajnje nego je snaga pročišćenja i preobrazbe. Ovakav razvoj misli se očituje i u psalmima, posebice 16 i 73. Tako psalam 73 kaže: „Vodit ćeš me po naumu svojem da me zatim uzmeš u slavu svoju. Koga ja imam u nebu osim tebe? Kad sam s tobom, ne veselim se zemlji. Malaksalo mi tijelo i srce: okrilje srca moga, i baština moja, o Bože, dovijeka.“¹³². Veličina ovih redaka je u tome što bez ikakvih filozofskih ili mitoloških shema čovjek dolazi do sigurnosti da je zajedništvo s Bogom jače od smrti i tjelesne raspadljivosti, a do toga dolazi iz molitvenog iskustva zajedništva s Bogom. Ovaj psalam je jedan od najbližih starozavjetnih tekstova novozavjetnima. Ovakvo prevladavanje smrti ne može se pripisati ni grčkim ni perzijskim kategorijama, ne služi se pojmom duše ni idejom uskrsnuća, do svog zaključka

¹³¹ Joseph Ratzinger, *Eshatologija...*, str. 83.

¹³² Adalbert Rebić – Jerko Fućak – Bonaventura Duda (ur.), *Jeruzalemska Biblija...*, str. 774.

dolazi samo s pojmom Boga i zajedništva. Važno je spomenuti i martirološke tekstove Starog zavjeta, tu pripada i Daniel koji kaže: „Tada će se probuditi mnogi koji snivaju u prahu zemljinu; jedni za vječni život, drugi za sramotu, za vječnu gadost.“¹³³. Ovaj tekst je najjasnija formulacija vjere u uskrsnuće u čitavom Starom zavjetu, a kontekst su helenistički progoni Izraelaca te ovaj period donosi jedne od najljepših svjedočanstava vjere Izraela. U ovim tekstovima vjernik usprkos progonstvima daje prednost Jahvi nauštrb svom životu. Shvaća da ako umire u Božjoj pravednosti ne ulazi u ništavilo nego u istinsku zbilju, u sam život.

Novi zavjet se nastavlja na Stari i ne mora formulirati potpuno nove misli. Ipak njegova novost se sastoji u nečemu što sabire i prihvaća sve dosadašnje i dovodi to do potpunosti, a to je mučeništvo i uskrsnuće Isusa, vjernog svjedoka i Pravednika na tragu psalma 73, Makabejaca i ostalih dijelova Starog zavjeta. Kao što kaže Ratzinger: „Krik u nevolji vjere na kušnji našao je svoj odgovor u uskrsnome Kristu“¹³⁴. I dalje ostaje pitanje vrjednovanja smrti, ali treba naglasiti da Novi zavjet ni u križu ne slavi smrt, a to potvrđuju i ostali njegovi spisi. Naime kršćanski stav, novozavjetni i starozavjetni, ostaje u opreci prema drugim tumačenjima velikih religija, kao primjerice budizma u Indiji čije je vrhovno načelo ugaziti žed za bitkom kao najdubljim izvorom patnje. Tako kršćanstvo ide u suprotnom smjeru, ono gleda žed za bivstvom kao žed za samim Bogom i u tome vidi puninu spasenja. Sam Krist silazi u Šeol, a s njegovim silaskom Bog silazi u Šeol i tako to prestaje biti od Boga napuštena zemlja tame i odijeljenosti od Boga. Po tom silasku je Bog ukinuo i prevladao Šeol. Smrt označava apsolutna samoća, a samoća u koju ne može prodrijeti ljubav jest pakao. Silaskom u Šeol Krist je prošao kroz vrata najsamotnije samoće, a time je nadvladan pakao, odnosno „smrt koja je prije bila pakao, sada to više nije...umiranje više nije put koji vodi u ledenu samoću, vrata Šeola su otvorena“¹³⁵. Sve se ovo može pogrešno shvatiti jer može se doći do zaključka kako je nekoć život značio spasenje, a sada čovjeku smrt postaje životom i spasenjem. Naime, čovjek život iz svakodnevnice kakvu poznaje vidi kao sjenu života kakav bi trebao biti, tako često čovjek nema želju za besmrtnošću. Trenutak u kojem čovjek iskusi život je trenutak ljubavi, trenutak iskustva Ti i nadilaženja Ja. Bol i bolest

¹³³ Adalbert Rebić – Jerko Fućak – Bonaventura Duda (ur.), *Jeruzalemska Biblija...*, str. 1296.

¹³⁴ Joseph Ratzinger, *Eshatologija...*, str. 97.

¹³⁵ Joseph Ratzinger, *Uvod u kršćanstvo...*, str. 276.

mogu čovjeka paralizirati fizički, psihički i duhovno, ali isto tako mogu i slomiti čovjekovu samodostatnost i duhovnu letargiju te mu pomoći u pronalasku samog sebe, stoga se s pravom može reći da je suočenje s patnjom istinsko ljudsko mjesto odluke. Čovjek u suočavanju s fizičkom smrću biva povezan sa središtem svoga bića. Smrt koja je čovjekov neprijatelj biva pobijeđena tamo gdje joj se čovjek suprotstavi stavom pouzdanja i ljubavi, „smrt je pobijeđena tamo gdje se umire s Kristom i u Kristu“¹³⁶. A kao što smrt nije samo trenutak čovjekove kliničke smrti tako ni sudioništvo u Isusovu mučeništvu ne započinje u trenutku kada netko biva pogubljen za nj nego u svakodnevnoj spremnosti da se vjeru, istinu i pravdu stavi iznad vlastite koristi. Potrebno je za čovjeka biti dionikom Kristova mučeništva onim umiranjem koje je u sebi vjera i ljubav. Nauk da je čovjek opravdan po vjeri znači upravo to da se ostvaruje po dioništvu u Kristovoj smrti u svakodnevnoj drami stavljanja istine i onoga što je pravedno iznad pukog postojanja, a opravdanje po djelima značilo bi da čovjek vlastitim snagama spašava sam sebe. Ali naravno da to nipošto ne znači pasivan pogled na svijet. „Kršćanska eshatologija nije izmicanje pred zajedničkim zadaćama ovoga svijeta i bijeg u onostrano i (...) nije povlačenje u privatno spašavanje duše“, ona nas ohrabruje i izaziva da se odvažimo na pravdu i istinu. Zaključno, treba naglasiti da je kršćanstvo okrenuto životu, ono je dar i odsjaj Boga koji je život i za kršćanstvo ne postoji život koji nije vrijedan življenja. U tom životu važnu ulogu ima i patnja jer se bez muke ne postiže cjelovitost života. Krist ne umire otmjeno i opušteno kao grčki filozofi već umire s krikom nakon što je okusio strah, samoću i napuštenost. Svakako treba raditi na zaustavljanju patnje, ali nastojati potpuno je ukloniti bio bi i izgon ljubavi, a tako i opoziv samog čovjeka te su takvi pokušaji pseudoteologija. Naime, čovjek koji se ne suoči s patnjom uskraćuje se životu, a bijeg od patnje je bijeg od života. A samo je vječni život dostatan odgovor pitanju ljudske egzistencije i smrti na ovome svijetu.

2.1.2. Besmrtnost duše i uskrsnuće mrtvih

„Ako danas prosječna kršćanina, bio on protestant ili katolik, bio on intelektualac ili ne, upitamo što Novi zavjet naučava o sudbini pojedinca nakon smrti, uz malobrojne

¹³⁶ Joseph Ratzinger, *Eshatologija...*, str. 101.

ćemo iznimke redovito dobiti odgovor: 'besmrtnost duše'. U ovome je obliku ovo mišljenje jedno od najvećih pogriješnih shvaćanja kršćanstva¹³⁷ Na taj dramatičan način Oscar Cullman govori o klasičnom teološkom i pobožnom shvaćanju života poslije smrti. U modernom teološkom promišljanju sve se više odbacuje besmrtnost duše, tako se iz pokojničkog bogoslužja novog Rimskog misala iz 1970. godine izbacuje pojam anima – duša, a također i iz obrednika za sprovod. Pitanje je kako je tako naglo nestala toliko ukorijenjena i duboka tradicija i vjera u besmrtnost duše i raspad tijela. Naime, čovjek se počinje sve više na temelju prirodnih i antropoloških znanosti shvaćati kao cjelina, ali i dalje ostaju pitanja o uskrsnuću tijela, kakvo bi to tijelo bilo prema shvaćanju prirodnih znanosti, a također je i pitanje tko je ta osoba koja uskrisava. Značajno je da se „ne obećava besmrtnost duši odvojenoj od tijela, već čitavu čovjeku“¹³⁸. Do ovih promišljanja se dolazi na temelju čistog biblicizma, ali ne može se napredovati bez hermeneutike i promišljanja tih biblijskih tekstova. U tom kontekstu nastaju razna teološka mišljenja, a tako i promišljanja o nepostojanju međustanja. Naime, ako je Marijino uznesenje, a i uskrsnuće kako zagovornici navedene teorije tvrde, paradigma za svakog čovjeka, onda ne postoji vrijeme poslije smrti jer vrijeme više ne postoji. Po takvoj teoriji osoba koju se mrtvu nosi u pogrebnoj povorci već je na posebnom i općem sudu te je uskrsnula. Iako ovakvo mišljenje ima smisla opet ono na jedan način potvrđuje postojanje duše neovisno o tijelu te se tako vraća na već iznesen problem čovjekove cjelovitosti i uskrsnuća, stoga može se zaključiti da ovo nije rješenje iznesenog problema cjelovitosti te se vraća u platonizam. Također, pojedini teolozi su na ovaj problem odgovorili uvođenjem aevuma, vremena specifičnog za stvorena duhovna bića anđele. Po tome bi paruzija bila trajno blizu, povijest je već dovršena, a čovjek se kreće prema tome. Treba imati na umu da je i poruka o Kristovu uskrsnuću trećeg dana jasna i stavlja određeni period između smrti i uskrsnuća. I u ovom promišljanju se krije platonizam koji nije spojiv s kršćanstvom.

¹³⁷ Citirano prema: Joseph Ratzinger, *Eshatologija...*, str. 107.

¹³⁸ Joseph Ratzinger, *Uvod u kršćanstvo...*, str. 323.

2.1.2.1. Biblijski izvori

Uskrsnuće mrtvih nije bilo veoma prihvaćena ideja u vremenu između Starog i Novog zavjeta tako da je činjenica Isusova uskrsnuća razlog zašto je taj nauk postao temeljna ispovijest kršćana, oni su to iskusili i predali dalje. Jasno je da je „u Isusovu uskrsnuću dosegnuta jedna nova mogućnost ljudskoga postojanja koja sve zanima i otvara budućnost, novu vrstu budućnosti za sve ljude“¹³⁹. Za njihovo navještanje vazmenog otajstva iznimno je bitna i poruka samoga Isusa, posebno u sporu s farizejima gdje govori o Bogu koji je Bog živih. Tako uskrsnuće nije više samo jedna od mnogih tvrdnja vjere već je to sada središte Vjeronanja, kao što kaže Ratzinger, toliko da se poistovjećuje s pojmom Boga.¹⁴⁰ Ovdje se već događa demitologizacija vjere, život je sam Bog i zajedništvo s njime. Sve to potvrđuju i novozavjetni spisi, a Ratzinger posebno ističe Ivana i Pavla kao glavne svjedoke. Pavao Rimljanima govori o krštenju kao ulaženju u zajedništvo s Kristom, u njegovu smrt koja je put prema uskrsnuću, a Korinćanima opovrgava njihovo spiritualističko tumačenje uskrsnuća. Tako im tvrdi da uskrsnuće nije mistično ili egzistencijalno obećanje kršćaninu već se Bog u uskrsnuću pokazuje kao Bog kozmosa i povijesti te ni mrtvi ne uskrsavaju ako Krist nije uskrsnuo. Ratzinger ističe: „Bitna je činjenica da Isusovim uskrsnućem nije bio ožvijen jedan određeni mrtvac u jednom određenom trenutku, nego da se u uskrsnuću dogodio ontološki skok koji dodiruje biće kao takvo, da je otvorena nova dimenzija koja se odnosi na sve nas i koja je za sve nas stvorika novo životno okružje supostojanja s Bogom“¹⁴¹. Ivan posebno ističe zajedništvo s Isusom, a ono već sada jest uskrsnuće, tako uskrsnuće nije neki dalek apokaliptički događaj već događaj sada i ovdje. Vjera koja povezuje osobu s Isusom je prekoračivanje linije smrti, kao što Stari zavjet govori o nedostatku zajedništva i ljubavi kao o smrti usred života, tako postaje očito da postoji ljubav jača od smrti. Odnosno, čovjek koji je u Kristu jest u životu. Tako se može zaključiti iz novozavjetnih spisa da je vjera u uskrsnuće središnji izraz kristološkoga priznavanja Boga. Ona, tvrdi Ratzinger, donosi i antropološke zaključke da novi život počinje

¹³⁹ Joseph Ratzinger, *Isus iz Nazareta. Od ulaska u Jeruzalem do uskrsnuća*, Verbum, Split, 2011., str. 233.

¹⁴⁰ Usp. Joseph Ratzinger, *Eshatologija...*, str. 115.

¹⁴¹ Joseph Ratzinger, *Isus iz Nazareta. Od ulaska u Jeruzalem do uskrsnuća...*, str. 261.

već sada i neće biti prekinut, usmjeren je na preobrazbu života, na čovjekovu cjelovitost i cjelovitost svijeta.¹⁴²

Ako su pogrešna mišljenja o uskrsnuću i sudnjem danu odmah nakon smrti postavlja se pitanje što se nalazi i događa između ta dva događaja. Na to se kroz povijest kršćanstva odgovaralo besmrtnošću duše, što je već Luther osporavao, ali nije dao konkretnan odgovor i rješenje. Najnovija teologija pak negira ovo međustanje. Rano židovstvo je imalo svoje viđenje tog stanja. Tako etiopska Henohova knjiga ima sliku Šeola u kojem su pohranjeni mrtvi do konačnog suda, taj prostor nije u dubini zemlje nego na zapadu te su pravednici, koji su u svjetlu i okupljeni oko izvora vode, i grešnici odvojeni. Te slike imamo i u misi pri spomenu na mrtve koji spavaju snom mira te se moli da im Bog daruje mjesto osvježenja, doslovno prevedeno svježe vode, svjetlosti i mira.¹⁴³ Henoh govori o kazni za grešnike koja počinje nakon posljednjeg suda, a u četvrtoj Ezrinoj knjizi to mučenje bezbožnika počinje već u međustanju. Sudbina spašenih je raj, Edenski vrt. Novozavjetna misao o ovoj temi je na liniji starozavjetne. Isus vjeruje što i njegovi sunarodnjaci, ali postupno daje novo središte i polazište za pojedinačne elemente te vjere, a to postaje sam Bog, a onda tek ostalo. Luka donosi izvještaj o Lazaru gdje se iščitava vjera koja je bila jednaka vjeri onodobnog židovstva o onostranosti. Drugi važan izvještaj je kada Raspeti govori raskajanom razbojniku da će biti s njime u raj. S ovim tekstom započinje preoblikovanje starih predaja. Naime, osuđeni Isus koji visi na križu obećava sudbinu namjenjenu mučenicima i pravednicima nekome tko je izgubljen i osuđen. „Raj se otvara u Isusu. Povezan je s njegovom osobom.“¹⁴⁴ Sam Krist je raj, svjetlo, svježa voda, siguran mir, sve ono čemu stremi ljudska žudnja i nada. Pavlova eshatološka misao se donekle razlikuje u prvim spisima gdje i sam očekuje uskrsnuće i paruziju te u kasnijim gdje ova očekivanja opadaju, a tako se ističe pitanje međustanja. Što se pak tiče međustanja i uskrsnuća njegova misao se nije promijenila. On pokazuje da vjera istovremeno otklanja strah od smrti i odgoni čežnju za smrću. Ne razvija antropologiju koja bi razjašnjavala njegovu nadu, i sam dijeli spoznaje raširene u židovstvu, ali formulira nešto novo, a to je kristološka zbiljnost te tako već postojećoj židovskoj baštini daje kristološko središte. Vidi se da

¹⁴² Usp. Joseph Ratzinger, *Eshatologija...*, str. 119.

¹⁴³ Usp. *Rimski misal*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2015., str. 401.

¹⁴⁴ Joseph Ratzinger, *Eshatologija...*, str. 124.

je neustrašivo otvoren spram smrti, ali i spreman dalje služiti u ovome svijetu, kako kaže: „Meni je živjeti Krist, a umrijeti dobitak.“¹⁴⁵

Može se zaključiti da ono odlučujuće novo, po čemu se kršćanstvo razlikuje od židovstva jest vjera u uskrsloga Gospodina, u njegovu aktualnu prisutnost te to istodobno dovodi i do sigurnosti u vlastito uskrsnuće. Po toj vjeri u Krista međustanje i uskrsnuće su povezani, ali i dalje su to dvije različite stvarnosti. Rana Crkva ostaje vjerna semitskim eshatološkim predodžbama o Abrahamovu krilu, raj, oltaru, drvu života, vodi, svjetlu, ne preuzima nove helenističke slike. Ali te semitske slike i motivi koje koristi više ne predstavljaju doslovno mjesto, kao što su semiti shvaćali, nego Krista, te na taj način dobivaju na dubini.

2.1.2.2. Nauk crkvenog učiteljstva i teološki razvoj

U prvim stoljećima Crkve ne postoji dogma o besmrtnosti duše, iz židovske je baštine bilo jasno da mrtvi ne tonu u ništavilo, a i Crkva nije to uzdignula u točku pravila kršćanske vjere kao što su se isticala neka druga glavna načela u svojoj posebnosti i novosti. O međustanju se ne raspravlja mnogo već sve počiva na dvije stvari, na vjeri u Had gdje se čeka uskrsnuće i na pripovijesti o Lazaru. Ipak, u kršćansko vjerovanje postupno ulazi dio o uskrsnuću tijela, a to se potvrđuje i u prvim stoljećima Crkve u raznim vjeroispovijestima i koncilima. Novost donosi srednjovjekovna bula *Benedictus Deus* iz 1336. u kojoj papa tvrdi da duše umrlih kojima nije potrebno očišćenje više ne moraju čekati u međustanju nego već jesu u nebu i gledaju Božju bit licem u lice¹⁴⁶, a to je odmak od naučavanja crkvenih otaca. Unatoč tome sljedeći papa se usprotivio tome te se vraća starom nauku, a to obilježava i daljnja teološka promišljanja. Svakako, u središtu ostaje navještaj uskrsnuća, a također se kristologiziraju židovski ostatci pa tako i Šeol. Tu transformaciju je do danas preživjela samo jedna slika međustanja, a to je čistilište. Ukidaju se mjesta za pravednike i grešnike te u svjetlu kristologije uzašašća na to mjesto dolaze privremena i konačna stanja pakla, raja i čistilišta.

¹⁴⁵ Adalbert Rebić – Jerko Fućak – Bonaventura Duda (ur.), *Jeruzalemska Biblija...*, str. 1674.

¹⁴⁶ Usp. Heinrich Denzinger – Peter Hunermann (ur.), *Zbirka sažetaka vjerovanja definicija i izjava o vjeri i čudoređu...*, br. 1000.-1002.

Usprkos čestom i raširenom mišljenju Ratzinger ističe kako je tvrdnja o grčko-platonskom dualizmu između tijela i duše zajedno s naukom o besmrtnosti teološka fantazija i nema uporišta u stvarnosti.¹⁴⁷ Postojali su misterijski kultovi koji su obećavali besmrtnost, ali opće grčko poimanje je bilo obilježeno beznadnošću, stoga nema jednoznačnog nauka već je panorama mišljenja o temi duše bila zamršena. Antika ne govori o čovjekovoj sudbini poslije smrti pa Crkva nema što ni preuzeti iz tog izvora. U tom kontekstu Ratzinger donosi središnju tezu o pitanju besmrtnosti duše i međustanja: „Poimanje rane Crkve o čovjekovu daljnjemu životu između smrti i uskrsnuća počiva na židovskim predajama o čovjekovoj egzistenciji u Šeolu koje nam je Novi zavjet posredovao i dao im kristološko središte“¹⁴⁸, svaka druga tvrdnja nije u skladu s istinom i povijesnim činjenicama. Crkva je imala zadatak očuvati vjeru u sigurnost bivanja s Kristom koju ni smrt ne može spriječiti te nepotpunost takva života prije uskrsnuća tijela. Očito je kršćanstvo postavljalo zahtjeve kakve nijedna dotadašnja antropologija nije mogla ispuniti i objasniti, ali Crkva preuzima njihove pojmove i prilagođuje ih. Bilo je potrebno razviti antropologiju o cjelovitosti čovjeka kao Božjeg stvorenja, a istodobno razlikovati što je prolazno i što ostaje. Ta misao sazrijeva tek s Tomom Akvinskim koji tumači aristotelovsku definiciju o duši/duhu kao formi tijela da je duh individualan, a to Aristotel ne bi nikako prihvatio. Tako dolazi do tvrdnje da je duh u čovjeku u takvu jedinstvu s tijelom da je on u punom smislu riječi forma, a također i obrnuto forma tijela je duh, upravo to čini čovjeka osobom. Duša nije samo supstancija ni forma tijela nego je supstancija kao forma tijela, a i forma tijela kao supstancija, stoga se s pravom može reći da je odvajanje duše od tijela protiv njezine naravi i umanjuje njezinu sličnost s Bogom koji ju je stvorio. Njeno bivanje u tijelu nije aktivnost nego njeno samoostvarenje, također tijelo je vidljivost duše jer je duša stvarnost tijela.¹⁴⁹ Duša pripada tijelu kao njegova forma, ali je njegova forma ipak duh, on je to što čovjeka čini osobom i tako ga otvara besmrtnosti. Također o poveznici duha i tijela Ratzinger govori: „...tijelo ne stoji negdje izvan duha, ono je njegov samoiskaz, njegova slika“¹⁵⁰. Ovo je drukčije od antičkog razmišljanja i plod je kršćanske vjere.

¹⁴⁷ Joseph Ratzinger, *Eshatologija...*, str. 142.

¹⁴⁸ Joseph Ratzinger, *Eshatologija...*, str. 143.

¹⁴⁹ Usp. Joseph Ratzinger, *Eshatologija...*, str. 145.

¹⁵⁰ Joseph Ratzinger, *Gledati Probodenoga*, Verbum, Split, 2008, str. 54.

Iz svega navedenog očito je da su optužbe kršćanstvu za dualizam neutemeljene. Suvremeni izazov teologiji je potvrditi autonomiju duše s njom pripadajućom besmrtnošću i utemeljenje ljudskog života nakon smrti samo iz Božje odluke i djelovanja. Bog sve ljude drži, bili vjernici ili ne. „Ljudski život stoji pod posebnom Božjom zaštitom jer svaki čovjek – koliko god bio bijedan ili uzvišen, bolestan ili napaćen, beskoristan ili značajan, rođen ili nerođen, neizlječivo bolestan ili prepun životne snage – u sebi nosi Božji dah, svaki je Božja slika.“¹⁵¹ Čovjek je stvoren kao biće sposobno za spoznavanje Boga. Čovjekovoj biti pripada da može gledati Boga, upućenost na Boga nije za čovjeka tek intelektualna razonoda, to je ono najdublje u ljudskom biću, ta otvorenost je tvrdi Ratzinger ono što se naziva dušom.¹⁵² Također, ono što ga razlikuje od životinje je njegova karakteristika da je „biće koje može misliti Boga. On je biće koje može moliti.“¹⁵³ Ipak, čovjek želi svoju besmrtnost sam po sebi uspostaviti, bez Boga, a upravo tu doživljava neuspjeh. Temeljna usmjerenost na istinu, na Boga, ostaje i kada je zanijekana ili zaboravljena. A čovjek grijehom, odnosno opozivom usmjerenja koje je u njemu, stvara nijekanje samog sebe odnosno Šeol, zemlju bez odnosa. Bog po Kristu silazi upravu u Šeol da bi ostvario odnos i darova život usred smrti. Stoga se shvaća da besmrtnost nije postignuće niti se prirodno zatječe, ona počiva na odnosu koji nam se nudi da u njemu imamo udjela.

Zaključno o kršćanskoj vjeri u vječni život možemo reći nekoliko stavki. Kršćansko shvaćanje besmrtnosti odlučno polazi od pojma Boga, stoga i ima dijaloško obilježje. Bog koji je Bog živih svoje stvorenje čovjeka zove po imenu, to stvorenje ne može propasti, a čin Božjeg primanja čovjeka u svoj vlastiti život u Isusu Kristu je zadobio tijelo. Bog nije atom nego odnos i ljubav, stoga i uzajamna ljudska ljubav posjeduje sjaj otajstva vječnosti. Ono što je spašeno jest stvorenje, čovjek u svojoj cjelovitosti i jedinstvu osobe koja dozrijeva u tjelesnom životu. Naravno materija nije čimbenik postojanosti u čovjeku, u njemu postoji i ono što je prolazno, upravo u stalnoj transformaciji tijela je jedan čovjek, čitav čovjek koji ide prema vječnosti i dozrijeva za gledanje Boga. Čovjek ima i međuljudski čimbenik, u svakoj međuljudskoj ljubavi je zov za vječnošću, ali ta ljubav ga ne može do kraja

¹⁵¹ Joseph Ratzinger, *U početku stvori Bog*, Verbum, Split, 2008., str. 56.

¹⁵² Usp. Joseph Ratzinger, *Eshatologija...*, str. 151.

¹⁵³ Joseph Ratzinger, *U početku stvori Bog...*, str. 59.

ostvariti. Dijalog među ljudima po zajedništvu svetih biva uvučen u dijalog samoga Trojstva, u tom zajedništvu se čovjeku otvara vječnost. Stoga vječni život nije nešto što izolira čovjeka nego upravo suprotno, izvodi ga iz izoliranosti i uvodi u pravo jedinstvo s njegovom braćom i svim Božjim stvorenjima. A sve pak počiva na tome da je uskrsli Krist mjesto pravog života.

2.2. Život budućega vijeka

Središnji dio Ratzingerovih eshatoloških promišljanja su naravno posljednje stvari koje čovjeka očekuju poslije smrti. Nakon iscrpne teologije smrti te govora o pravom shvaćanju čovjekove besmrtnosti obrađuje se prvo ono što se odnosi na opću povijesti cjelokupni svijet, to jest uskrsnuće i paruzija te kao posljednji dio Ratzingerovog djela ono što se odnosi na pojedinca, a to je govor o paklu, čistilištu i rajju.

2.2.1. Uskrsnuće mrtvih i paruzija

Moderna teologija na razne načine govori o pitanju uskrsnuća. Pojedini teolozi prebacuju središte razmišljanja s govora o besmrtnosti te u prvi plan stavljaju uskrsnuće. Uskrsnuće tako neki pomiču iz vremena paruzije na koju bi umrli trebali čekati i stavljaju ga odmah u sam trenutak smrti. Kad bi to bila ispravna tvrdnja vrijedilo bi i da se događa dematerijalizacija uskrsnuća jer je očito da čovjek u trenutku smrti ne uskrsava tjelesno. Ipak, takva promišljanja su puna proturječja i ne daju konačan odgovor. Ovdje smo donijeli samo početni smjer promišljanja i problematike moderne teologije o uskrsnuću, a u nastavku ćemo donijeti Ratzingerovo tumačenje.

2.2.1.1. Uskrsnuće

Novi zavjet jasno odjeljuje međustanje, koje je vrijeme nastavka života s Kristom nakon smrti, i uskrsnuće. Što se pak tiče uskrsnuća tijela sveti Pavao se suprotstavlja vladajućem židovskom poimanju o jednakosti uskrslog i zemaljskog tijela te

poimanju svijeta uskrsnuća kao nastavka zemaljskog svijeta. Pavao se suprotstavlja naturalističkom i fizicističkom viđenju uskrsnuća, i dalje govori o uskrsnuću tijela, ali ne na način vraćanja tijela prema načinu ovoga svijeta. On tijelo promatra na kristološki način preoblikovano u uskrsnuću Krista, kao tjelesnost koja dolazi od Duha Svetoga. „Fizicističkome se realizmu ne suprotstavlja spiritualizam nego pneumatski realizam.“¹⁵⁴ O tome govori i Ivanova rečenica „Duh je onaj koji oživljuje, tijelo ne koristi ništa“¹⁵⁵. Sigurno je da ni Ivan ni Pavao ne poistovjećuju sadašnji život s Kristom s onim koji imaju oni koji su uskrsnuli. Crkveni oci, kao što su Irenej i Justin, smatraju da je evanđelje spasenja ujedno i navještaj spasenja tijelu. To tumače tako da u ovom procesu Božje kraljevstvo nije objekt nego subjekt, naime Božje kraljevstvo je život, a taj život uzima u nasljeđe tijelo, meso, ono smrtno.¹⁵⁶ Bog je vjeran čitavom svom stvorenju, tako je vjeran i tijelu i zemlji koju je stvorio, a to se očituje u Isusovom zemaljskom djelovanju i realnoj Božjoj tjelesnosti u Isusu. Daljnje promišljanje o ovoj temi je znalo dovesti i do pretjerivanja, tako Origen i njegova škola zastupaju ostajanje forme tijela kao karaktera i nečeg neprolaznog, a tijela poslije uskrsnuća će biti idealna tijela. Problem takvog mišljenja je u tome što bi u takvu matematičkom idealnom svijetu bio izbrisan čovjekov identitet i njegova povijesnost. Također, ako se nedvojbeno prihvati Tomino mišljenje da je duša jedina forma tijela dolazimo do problema. U takvom mišljenju materija koja nije pod formom je čista mogućnost, stoga bi smrt koja je prestanak odnosa forme i materije dovodila materiju u stanje čiste mogućnosti. Antropološke i ontološke posljedice ovoga su neobične, doslovno shvaćajući ovo bi nijekalo identitet Isusova mrtvoga tijela s Raspetim. Stoga, očito da tijelo svoj identitet ne dobiva samo iz duše nego i iz materije. Tomina sinteza ostaje trajno kao putokaz, ukoliko shvaćamo njegovu misao o jedinstvu tijela i duše u smislu neuklonjive pridijeljenosti duše materiji, te s druge strane teba prihvatiti i da se identitet tijela ne može zamišljati polazeći od materije nego od osobe, od duše.

Jasno je da nije primjereno smještati uskrsnuće u trenutak individualne smrti, tako shvaćeno čovjek koji ima početak svoje povijesti ulazi u vječnost, a glavni razlog za odbacivanje te ideje je što vječnost koja ima početak nije vječnost. Ako

¹⁵⁴ Joseph Ratzinger, *Eshatologija...*, str. 163.

¹⁵⁵ Adalbert Rebić – Jerko Fućak – Bonaventura Duda (ur.), *Jeruzalemska Biblija...*, str. 1516.

¹⁵⁶ Usp. Joseph Ratzinger, *Eshatologija...*, str. 168.

bismo to prihvatili, kao što kaže Ratzinger, problem je što „predodžba o uskrsnuću u trenutku smrti oduzima povijesti njezinu ozbiljnost“¹⁵⁷. Čovjek umirujući odvajajući se od fizikalnog vremena, ali to još uvijek ne postaje vječnost. On izlazi iz povijesti, ona je za njega završena, doduše privremeno, ali to ne znači da gubi odnos prema povijesti jer mreža ljudske relacionalnosti pripada samoj njegovoj biti. Tako i krivnja koja se nastavlja zbog osobe dio je te iste osobe, zadire u tu osobu i dio je trajne izručenosti vremenu u kojem drugi ljudi u sebi nose odnose tom osobom te tako opet ta izručenost zadire u tu osobu. Odavde se shvaća i nutarnja povezanost dogme o Marijini bezgrješnu začecu i Marijini tjelesnomu uznesenju na nebo, naime ona je potpuno u Očevoj kući jer od nje nije izišla nikakva krivnja zbog koje bi ljudi trpjeli i koja bi dalje djelovala u mucu svojstvenoj ljudskoj naravi. Treba promišljati i obratno, o Kristu koji čeka, stoga ako je krivnja vezivanje uz vrijeme, onda je „sloboda ljubavi otvaranje za vrijeme“¹⁵⁸. Dokle god se povijest i dalje događa ona i onkraj smrti ostaje stvarnost i ne može je se proglasiti dokinutom u vječnomu sudnjem danu, a upravo to su zastupali pojedini teolozi. Jedan od tih je i Greshake koji pokušava spojiti povijest koja beskonačno ide dalje s nadom u Kristov ponovni dolazak, on tvrdi da Kristova pobjeda ne mora biti kraj nego je povijest otvorena i za Boga je ona jedna jedina pobjednička povorka.¹⁵⁹ Ali takva povorka bi bila nešto što je u sebi okrutno i preziranje ljudskoga, a Bog kojeg poznajemo na križu je drukčiji, za njega je povijest realna i ona ga vodi u Šeol te nebo može biti istinsko i definitivno nebo tek kad bude stajalno nad jednom novom zemljom. Povijest dolazi do svog svršetka u realnoj međuovisnosti svih ljudi i čitava stvorenja. Svaki čovjek egzistira u sebi i izvan sebe, istodobno egzistira u drugima i ono što se pojedinačno događa djeluje na čitavo čovječanstvo, a tako i što se događa u čovječanstvu djeluje i na čovjeka pojedinca. Stoga Tijelo Kristovo znači da su svi ljudi organizam i sudbine svih ljudi su povezane. Odluka čovjekova života pada u trenutku smrti sa svršetkom mogućnosti njegova zemaljskoga djelovanja, ali njegovo konačno mjesto može biti određeno tek kada je izgrađen čitav organizam, kad bude pretrpljena i izvršena sva povijest. Definitivno opći sud mora sabrati i okupiti sve bez izostavljanja, tada će se

¹⁵⁷ Joseph Ratzinger, *Eshatologija...*, str. 177.

¹⁵⁸ Joseph Ratzinger, *Eshatologija...*, str. 180.

¹⁵⁹ O tome vidi: Joseph Ratzinger, *Eshatologija...*, str. 181.

suditi pojedincu u ovoj cjelini i dodijeliti mu se mjesto koje može primiti jedino u poveznici sa svima ostalima.

Vraćajući se na već spomenutu temu tjelesnosti uskrsnuća treba reći da težnja materije za jedinstvom se ispunjava polazeći od nematerijalnog, od duha, te to nije rascijepanje istinskog jedinstva u nešto dualno nego nužno nova snaga ujedinjenja onoga što je raspadnuto i nejedinstveno. Dolaženje kraju ovog procesa se izražava terminima sudnjeg dana, kraja svijeta, uskrsnuća tijela, a to se pak može dogoditi ne iz sebe samoga nego po nečem kvalitativno novom i drugom. Tada će materija posve nanovo i konačno biti vlastita duhu, a duh će biti posve jedno s materijom, to će biti sve kozmički bitak i voditi će univerzalnoj razmjeni, univerzalnoj otvorenosti, a time i k prevladavanju svakog otuđenja, tada će se ispuniti jedinstvo stvorenja za koje će vrijediti da je „Bog sve u svemu“¹⁶⁰. Sve to dovodi do zaključka da se bilo kakve pojedinosti svijeta uskrsnuća ne mogu dokučiti umom, od takvih se pokušaja definitivno treba oprostiti. Ali svakako je sigurno da predodžba o vječnoj, bez odnosnoj, statičnoj usporednosti materijalnog i duhovnog svijeta proturiječi smislu povijesti, Božjem stvaranju i riječima Biblije. Kretanje svijeta i materije koja se troši, ujedno je i u kretanju uspinjanja, a pitanje je gdje završava, iako više toga ide u korist raspadanja nego punine. Ipak, samo princip koji dolazi izvana može ovdje pružiti novost, to je kršćanska poruka koja očekuje istodobno i raspadanje u ostvarenju vlastitog puta kozmosa i puninu u moći koja dolazi izvana i zove se Krist. Ali vjera u Kristu ne vidi samo nešto izvanjsko nego vlastitu polaznu točku stvorenoga bivstva. Treba konačno ustvrditi da ne možemo predočiti novi svijet, nema konkretnih i predočivih izjava o vrsti čovjekova odnosa prema materiji u novome svijetu i o uskrsnom tijelu. Ali isto tako je izvjesno da je dinamika kozmosa usmjerena prema cilju, prema situaciji u kojoj će materija i duh nanovo i konačno pripadati jedno drugome, te ta izvjesnost ostaje konkretan sadržaj ispovijedanja vjere u uskrsnuće tijela i danas.

¹⁶⁰ Adalbert Rebić – Jerko Fućak – Bonaventura Duda (ur.), *Jeruzalemska Biblija...*, str. 1641.

2.2.1.2. Paruzija

Uvijek kroz povijest se tražilo znakove Kristova dolaska polazeći još od analognih pitanja židovske apokaliptike. S jedne strane u Novom zavjetu jasno je odbacivanje pitanja znakova jer je Kristov dolazak nespojiv s povijesnim vremenom. Taj događaj se ne može iskalkulirati iz same povijesti jer tu čovjek primjenjuje vlastitku logiku i na kraju mimoide Krista koji nije proizvod evolucije ili dijalektički stupanj u procesu uma nego je onaj drugi koji izvana otvara vrata vremena i smrti. Tako se njegovu paruziju ne može datirati nego samo ostaje poziv: „Što vama kažem, svima kažem: Bdište!“¹⁶¹, stoga tu odgovor ne daje filozofija ili teologija povijesti nego budnost. S druge pak strane širok je sloj predaje koji govori o predznacima Kristova dolaska. Ove dvije linije ipak imaju nutarnje jedinstvo, u njima se nalaze dvije različite linije nade Starog zavjeta gdje jedna očekuje ljudskoga Mesiju, a druga poznaje preobrazbu povijesti po izravnu Božjem zahvatu. Kristov dolazak je Božje djelo za koje se ne može dosegnuti periodizacija povijesti, ali je i oslobađanje čovjeka koje se ne događa bez samog čovjeka tako da se ne može izračunavati, ali se može tražiti znakove. Tako i Novi zavjet govori o mnogim znakovima svršetka. Prvu skupinu znakova karakterizira rat, katastrofa, progon vjere. Tu je očito da prijelaz u svršetak ne mora biti povijesna zrelost nego unutarne raspadanje i protivljenje dati pozitivan odgovor Bogu, ali isto tako u ovim znakovima se mogu sve generacije pronaći jer je svijet neprestano rastrgan ratovima i katastrofama. Ipak, ovi znakovi ne naznačuju nikakav datum svršetka. Često se spominje i Antikrist. To je također kompleksna tema, ali po Ratzingerovu tumačenju ispravno je misliti da je „Antikrist jedan, samo u mnogim povijesnim pojavljivanjima, od kojih je svako vrijeme ugroženo na svoj način“¹⁶². Svakako, nužno je zadržati budnost i spremnost očekivanja jer upravo ta spremnost preobražava i svijet je drukčiji, ovisno je li se razbudio za to ili pak zatvorio. Ipak nužno je i da ta spremnost, kako bi bila u punini, ne čeka uprazno već da ide ususret onomu koga prepoznaje u njegovim znakovima tako da u propadanju vlastitih mogućnosti postaje svjesna njegove prisutnosti.

Što se pak tiče same biti paruzije Novi zavjet građu uzima iz starozavjetnih predodžaba o danu Jahvinu, a također i iz političkih kultova te iz svojih vlastitih

¹⁶¹ Adalbert Rebić – Jerko Fućak – Bonaventura Duda (ur.), *Jeruzalemska Biblija...*, str. 1453.

¹⁶² Joseph Ratzinger, *Eshatologija...*, str. 191.

liturgija. Iz kozmičkih slikovnih elemenata Novog zavjeta ipak se ne može dobiti ništa za opis kozmičkog tijeka budućih događaja, svi su ovi pokušaji na pogrešnu putu. Poveznica s paruzijom jest liturgija jer „paruzija je najveći vrhunac i ispunjenje liturgije, a liturgija je paruzija, paruzijalno događanje među nama“¹⁶³. Ona je, kako je Ratzinger jednostavno naziva, „uobličeni lik nade“¹⁶⁴. Ovdje valja spomenuti sličnu Đurićevu misao koji za euharistiju kaže da je „punoća naše eshatološke nade i sadašnji početak naše eshatološke budućnosti“¹⁶⁵. Isto tako se liturgijske simbole ne smije pogrešno tumačiti samo kao naturalističke opise, ali ne smije im se izuzimati ni realan zahtjev koji se odnosi na kozmos, to nije ukras nego pripada samoj srži stvari. U velikim religijama su kult i kozmos uvijek međusobno čvrsto povezani te liturgija nikad nije nešto poput čisto socijalizacijskog čina zajednice. Iz svega toga je jasno da je svaka euharistija paruzija, Gospodinov dolazak, i svaka je euharistija napetost čežnje da Gospodin objavi svoj skriveni sjaj. Ivanovskim riječima otići i doći, Raspeti je onaj koji odlazi, ali je istodobno i Probodeni s raširenim rukama koji neprestano dolazi. U ljubavi koja vrši njegove zapovijedi Gospodinov dolazak se zbiva kao eshatološki događaj usred svijeta. U svom križu Gospodin je otišao pripremiti nam mjesto u Očevoj kući, a u liturgiji Crkva mu priprema prebivalište u svijetu.

Kao što ne možemo predočiti Kristov ponovni dolazak tako ne možemo predočiti ni sud. Govor o sudu nam pokazuje da konačni stadij svijeta nije rezultat nekog prirodnog strujanja već rezultat odgovornosti koji se zasniva na slobodi. Sam subjekt suda je u Pismu nejasan jer negdje je to Bog, negdje Krist, a negdje čak i dvanaestorica, odnosno sveti. Ivan pak premješta sud u sadašnjost čovjekovog života u povijesti te pada u odluku između vjere i nevjere. Jasno je da Krist nikome ne dodjeljuje propast, one ne izriče nikome nespasenje već sam čovjek to aktualizira ondje gdje ostaje daleko od Krista. Sigurno je, kako tvrdi Ratzinger: „čovjeku se njegova konačna sudbina ne nameće mimo njegove životne odluke“¹⁶⁶. Sud se sastoji od skidanja čovjekovih maski, on je jednostavno sama istina, njezino očitovanje. Ta istina nije nešto neutralno već je Bog Istina i Istina je Bog, ona je osoba. U tom

¹⁶³ Joseph Ratzinger, *Eshatologija...*, str. 194.

¹⁶⁴ Joseph Ratzinger, *Duh liturgije*, Verbum, Split, 2015., str. 10.

¹⁶⁵ Marko Đurić, Eshatološko u kršćanstvu i marksizmu, u *Crkva u svijetu* 25 (1990) 4, str. 361.

¹⁶⁶ Joseph Ratzinger, *Uvod u kršćanstvo...*, str. 298.

kontekstu Ratzinger dojmljivo zapaža: „kršćanstvo preoblikuje misao suda u događaj otkupljenja: Istina, koja sudi čovjeka, sama je krenula na put da ga spasi.“¹⁶⁷. Ta istina mu donosi istinu da ga Istina ljubi. Treba shvatiti da ne sudi netko tuđi il dalek već Isus koji je kao čovjek naš brat, iz tog shvaćanja nad sudom sviće zora nade. To dovodi i do zaključka da stvarna granična linija između smrti i života ne prolazi kroz biološku smrt nego između zajedništva s onim koji je život i izolacije koja se zatvara ovom zajedništvu. Na kraju, spominje se ponovno hipoteza konačne odluke. Boros koji ju razvija uzima u obzir čovjekovu krhku i zasjenjenu slobodu koja je bijedna i ograničena te misli da na njoj ne može počivati težište vječne i nepromjenjive sudbine. Ovo su veoma zahtjevna pitanja da bi se na njih jednoznačno odgovorilo. U srži se ova hipoteza odbacuje, ali je ipak na Bogu odrediti čovjekovo traganje za spremnosti i on je onaj koji stupnjeve zasjenjena čovjekove slobode bolje poznaje od samog čovjeka, on poznaje čovjekov poziv i čovjekove mogućnosti te čovjekovu nedostatnost.

Ostaje pitanje može li kršćanska nada još uvijek biti značajna u današnjem svijetu. To se pitanje aktualizira jer se povijest više ne promatra kao nešto zadano, očito je ona postala nešto čime se može upravljati, a čovječanstvo je njen subjekt. Stoga mjesto providnosti zauzima planiranje. Ono što je danas primjerenije modernom razmišljanju jest prelazak s nade koja je utemeljena u vjeri na strategiju nade koja je osigurana brižljivom računicom, po principu marksizma. Naravno da postoji područje čovjekove odgovornosti za svoju povijest, ali ukoliko se planiranju sadašnjosti i budućnosti prida značenje da ono može uspostaviti spasenje svijeta to je zloraba i pomračenje razumnosti. Očekivanje potpuno pravedna svijeta nije proizvod tehničkog mišljenja nego je utemeljeno u židovsko-kršćanskoj misli. To se u povijesti Crkve znalo pretvoriti u zastupanje hilijazma, tisućugodišnjeg kraljevstva Krista i onih koji će s njime uskrsnuti na ovoj zemlji, a to bi značilo zemaljsko ostvarenje obećanja. To dovodi do planiranog mesijanizma koji ističe planiranje, a potiskuje religiju kao nešto nemoćno. Na tom tragu su i današnje teologije oslobođenja, a Crkva je još u ranoj fazi odbacila hilijazam. Time se odbacuje ideja konačnog unutar-povijesnog dovršenja i dovršivosti povijesti u njoj samoj, dapače istina je nemogućnost nutarnjega dovršenja svijeta. Vjera u Kristov ponovni dolazak

¹⁶⁷ Joseph Ratzinger, *Eshatologija...*, str. 196.

je odbacivanje unutar-povijesne dovršivosti svijeta, a time je i zaštita čovjeka od odčovječenja koje dolazi po njemu samome. Spasenje svijeta počiva na tomu da ovaj svijet kao svijet treba biti transcendiran, povijest može biti pozitivno življena te nam to govori da je naše bijedno racionalno djelovanje smisljeno. Može se zaključiti s Ratzingerom: „Vjera u Kristov ponovni dolazak povrh toga je izvjesnost da će svijet unatoč tomu biti dovršen, ali ne pomoću planskoga razuma, nego polazeći od neuništivosti ljubavi koja je pobijedila u uskrsnome Kristu.“¹⁶⁸.

2.2.2. Pakao, čistilište, nebo

Ovo su stvarnosti koje čekaju svakog pojedinca, htio on to ili ne, bio on toga svjestan ili ne. Svatko će u vječnosti završiti ili u pakao ili u raj, ili pak proći čistilište kao vrijeme pripreve za raj. O ovim stvarnostima Ratzinger govori veoma koncizno i jednostavno, uvijek ističući bit i središnju misao važnu za svakog čovjeka.

2.2.2.1. Pakao

O ovoj temi ne treba previše razglabati jer je dogma o postojanju pakla čvrsto utemeljena u Isusovu nauku te u čitavom Novom zavjetu, a korijene vuče iz židovstva i njegovog postupnog shvaćanja ideje vječne propasti. Ipak ovaj je nauk oprečan ljudskim idejama o Bogu i čovjeku pa je nailazio na poteškoće pri prihvaćanju. Tako je Origen prvi zastupao ideju sveopćeg pomirenja na kraju vremena, a zlo je promatrao kao da je ništa i ništavno te da je samo Bog stvaran. Tvrdi da je preko Božje patnje zlo ometeno i nadvladano te da je izgubilo svoju konačnost. U ovom nauku i nadi su ga slijedili još neki crkveni oci, a ponekad i neki suvremeniji teolozi. Crkva je odbacila taj nauk i pošla drugim putem. Svakako ostaje činjenica Božjeg poštivanja slobode njegova stvorenja, a i Nebo počiva na slobodi koja i prokletima ostavlja pravo da hoće svoje prokletstvo. „Posebnost se kršćanskoga ovdje pokazuje u njegovu uvjerenju u čovjekovu veličinu: čovjekov je život ozbiljan.“¹⁶⁹ Kršćanin mora biti svjestan ozbiljnosti svoj života i svog poziva.

¹⁶⁸ Joseph Ratzinger, *Eshatologija...*, str. 203.

¹⁶⁹ Joseph Ratzinger, *Eshatologija...*, str. 205.

A također je jasna i stvarnost zla jer sam Bog trpi i umire, stoga je očito da zlo nije nešto nestvarno, ali Bog ne pobjeđuje zlo nekakvom dijalektikom univerzalnog uma nego Velikim petkom. Suština Isusove muke na križu se nije sastojala samo od neke fizičke boli nego od radikalne samoće i potpune napuštenosti.¹⁷⁰ Jedan od aspekata pitanja pakla je i ono što se isticalo kod pojedinih svetaca, posebno Ivana od Križa i Terezije iz Lisieuxa, a to je njihovo viđenje pakla ne kao prijetnje za plašenje drugih nego izazov i poziv da se iskusi zajedništvo s Kristom po zajedništvu s tamom njegova silaska u noć. To ide do razine da se ostavlja po strani vlastito spasenje radi spasenja drugih. Isto je učinio i Augustin koji je, kada je osjetio da mu se približava smrt, sam sebe tako reći 'ekskomunicirao' te uzeo na sebe pokoru Crkve. Na taj način se solidarizirao s javnim grešnicima i želio je susresti Gospodina u poniznosti onih žednih i gladnih pravednosti.¹⁷¹ Pakao je stvaran i ozbiljan, zahvaća u egzistenciju osobe, a moguće mu se suprotstaviti nadom samo ako osoba dijeli tamnu noć pakla uz Onoga koji je došao svojim trpljenjem preobraziti tu noć. Ta nada ne može izvirati iz neutralne logike i prikazivanja ljudi bezazlenim, ona proistječe iz napuštanja priziva na nevinost i prihvaćanja stvarnosti koju donosi i nudi Isus Krist. Stoga ideja o milosrđu koja prati čitavu povijest Crkve ne može biti teorija nego molitva trpeće vjere pune nade. Važan aspekt pakla koji Ratzinger ističe je osjećaj samoće, stoga kaže: „...takva samoća, koju više ne bi mogla razbiti ničija riječ; kad bi se došlo do tako duboke napuštenosti u kojoj se nikakav ti ne bi više mogao pojaviti, bila bi to zbiljska i potpuna samoća i stravičnost; to bi, drugim riječima, bilo ono što se u teologiji naziva pakao“¹⁷². Pakao se sastoji u tome da čovjek ne želi ništa primati nego želi biti sam sebi dovoljan.

2.2.2.2. Čistilište

Novi zavjet je pitanje međustanja između smrti i uskrsnuća ostavio otvorenim, to pitanje je bilo nedovršeno i postupno se razbistralo, a nauk o čistilištu dio je procesa pojašnjavanja i bistrenja. Tako se vjeruje da je smrću pojedinca njegova

¹⁷⁰ Usp. Joseph Ratzinger, *Uvod u kršćanstvo...*, str. 273.

¹⁷¹ Usp. Joseph Ratzinger, *Gledati Probodenoga...*, str. 103.

¹⁷² Joseph Ratzinger, *Uvod u kršćanstvo...*, str. 275.

životna odluka konačno i neopozivo donesena i dovršena, ali njegov konačni usud ne mora nužno biti dosegnut trenutačno. Postoji mogućnost da je temeljno opredjeljenje pojedinca prekriveno slojevima drugotnih odluka te tek mora izići na površinu. To međustanje se naziva čistilište. Treba spomenuti da istočna Crkva odbacuje zapadni nauk o čistilištu, ali ne i zagovor za umrle po molitvi, milostinji, dobrim djelima i euharistiji, dok reformatori sve odbacuju i vide kao napad na dostatnost Kristove zadovoljštine dane na križu. Korijeni ovog nauka upućuju na razdoblje ranoga judaizma, već spomenuta Druga knjiga o Makabejcima. Ali i apokrifna djela, kao što je Život Adama i Eve gdje Bog predaje Adama Mihaelu da ga pripremi u kazni za posljednje godine kada će preći u radost, gdje se nalazi jasna predodžba međuvremenske Gehene shvaćene kao čistilište. Što se pak tiče crkvenih otaca prvi se ističe Tertulijan koji postupno u svojim djelima dolazi do koncepta čistilišta, ali ipak ne istovjetno s poimanjem srednjovjekovnih sabora. Njegovu predodžbu prihvaća i Ciprijan, ali ju oslobađa rigorizma. On kao dušobrižnik u vrijeme progona kršćana traži način kako opravdati dobronamjerne, ali slabe ljude, koji su zaniijekali Krista pa se žele vratiti Crkvi. Siguran je da u takvom stanju ne mogu ući u puno zajedništvo s Kristom, kao što mogu umrli u vjeri i mučenici, ali za njih postoji očišćenje te pokora ne samo u ovome životu nego i u onome. Za takvo promišljanje Ratzinger tvrdi da je jasno formuliran temeljni koncept zapadnog nauka o čistilištu.¹⁷³ Za razliku od njih zapadnih otaca Klement Aleksandrijski je svoj nauk razvio tijekom rasprave s valentijanskom gnozom i dijalogom s filozofskom tradicijom grčkoga svijeta. Valentijanci tvrde da vatra, odnosno oganj suda, ne može dotaknuti gnostika, a Klement o vatri govori kao o očišćujućoj i odgajateljskoj. I u svome ostalom nauku on radi sintezu kršćanstva i helenizma. Ipak, dva su temeljna elementa ideje o čistilištu koje ističu i Klement i zapadni pisci. Prvo je pokora, ona je polazišna točka za razmišljanje, to je proces koji može ići i onkraj smrti. Drugo je to da čovjekova ukorijenjenost u Crkvu ne biva prekinuta ni na pragu smrti.

Uvijek po pitanju čistilišta traje i rasprava o ognju koji se spominje kao karakteristika čistilišta. Tako neki tumače oganj u doslovnom smislu, a drugi pak, kao primjerice Gnilka¹⁷⁴, u ognju vide samog Gospodina. Gnilka k tome tvrdi da će čovjek biti spašen mukom i nevoljom. Pravo pokršćanjenje židovske ideje o

¹⁷³ Usp. Joseph Ratzinger, *Eshatologija...*, str. 212.

¹⁷⁴ O tome vidi: Joseph Ratzinger, *Eshatologija...*, str. 217.

pročišćenju vatrom dolazi u spoznaji da se to ne događa kroz nešto nego kroz preobražavajuću snagu samog Gospodina. Ali ipak ta muka i nevolja koju i Gnilka spominje mora nešto izricati jer inače postaje tek mitski izričaj. To označava nešto izvan čovjeka sama i označava mukotrpno podvrgavanje čovjekova slabovjerna srca Gospodinovu ognju koji ga odvaja od njega samoga i pročišćava za Gospodina. Čovjek u susretu sa Suceom ulazi u eshatološki ogranak, a preobražavajući trenutak tog susreta izmiče zemaljskom mjerenju vremena. Ipak treba naglasiti da nije vječan nego je prijelaz, ali nemoguće je kvalificirati ga kao dugo ili kratko trajanje na temelju mjerenja vremena preuzetog iz fizike. Tako postaje jasno kršćansko tumačenje čistilišnoga ognja, ono nije neka vrsta onostranoga logora u kojem čovjek mora ispaštati kazne. Čistilište je, kao što tvrdi Ratzinger: „nužan unutarnji proces čovjekova preobražavanja u kojemu on postaje sposoban za Krista, sposoban za Boga, a time i sposoban za jedinstvo s čitavim *communio sanctorum*, zajedništvom svetih“.¹⁷⁵ U takvom događanju milost ne zamjenjuju djela nego upravo tu milost dolazi do potpune pobjede. Čovjek prima milosrđe, ali mora biti preobražen, a to preobraženje jest susret s Gospodinom, to je ogranak koji čovjeka spaljuje i čisti kako bi postao posuda vječne radosti. Ipak, ostaje pitanje molitve za pokojne, odnosno radi li se kod čistilišta ipak o nekoj vrsti vanjskih kazni i kako to netko može preuzeti od drugoga. Jasan je odgovor da čovjek nije zatvorena monada nego je povezan s drugima ljubavlju i mržnjom, stoga je čovjek prisutan u drugima kao krivnja ili kao milost. Može se reći da je čovjek tek u drugima, s drugima i po drugima. Tako ako ga drugi blagoslivljaju preobražavaju njegovu krivnju u ljubav. Ovo shvaćanje zajedništva je važno jer pokazuje zastupničku ljubav kao središnju kršćansku datost te nam nauk o čistilištu kaže da za takvu ljubav smrt ne predstavlja granicu.

2.2.2.3. Nebo

Kršćanska predaja da bi izrazila ispunjenje ljudske egzistencije, koja se zbiva po posvemašnjoj ljubavi prema kojoj je vjera usmjerena, koristi izraz i sliku nebo, a to se nadovezuje na simboličku snagu onoga što je gore, iznad. Stoga pitanja o nebu nisu tek fantazija. Nebo je kristološki određeno, ono nije nepovijesno mjesto gdje

¹⁷⁵ Joseph Ratzinger, *Eshatologija...*, str. 218.

čovjek poslije smrti dolazi. Njegovo postojanje počiva na činjenici da je Isus Kristosim što je Bog ujedno i čovjek te je u Božjem postojanju napravio mjesta i za ljudsko postojanje. U tom kontekstu može se reći da „stvarnost koju zovemo nebom nastaje u prvom redu sjedinjenjem Boga i čovjeka“¹⁷⁶. S pravom se onda tvrdi da je „čovjek u nebu onda i u onoj mjeri u kojoj je kod Krista“¹⁷⁷. Tako je nebo osobna stvarnost koja ostaje obilježena povijesnim ishodištem koje je pashalno otajstvo smrti i uskrsnuća. Iz ovoga proizlazi da je Krist u stalnom sebedarju Ocu, u njemu je uskrsna žrtva trajno prisutna pa i nebo ima obilježje bogoštovlja. To bogoštovlje u svojoj savršenoj nebeskoj formi koje ne poznaje razdvojenost Boga i čovjeka teološka predaja naziva gledanjem Boga. U tom gledaju se događa posvemašnje prožimanje čitava čovjeka Božjom puninom i njegovom čistom otvorenosću gdje Bog postaje sve u svemu. Ali kristološka tvrdnja sadrži i ekleziološki moment jer ono uključuje i bivanje sa svima onima koji zajedno tvore jedno Kristovo tijelo. Nebo je otvoreno zajedništvo svetih i ispunjenje svakoga ljudskog zajedništva. Ratzinger nebo naziva protupolom radikalnoj samoći i uskraćenoj ljubavi, a to je ono što karakterizira pakao.¹⁷⁸ Upravo zato u Crkvi postoji i štovanje svetih. Stapanje čovjekovog ja s Kristovim tijelom ne predstavlja razgradnju toga ja nego njegovo očišćenje i ostvarenje njegova najvećega potencijala. Stoga je nebo i individualno jer svatko Boga vidi na svoj način i prima ljubav čitave cjeline na način svojstven njegovoj jedincatosti. Treba naglasiti i da Kristovo uzvišenje, ulaženje njegova čovječstva u život Trojstva ne znači njegovo odlaženje iz ovoga svijeta nego nov način prisutnosti u svijetu. Kao što slikoviti jezik kršćanske vjere kaže – Krist sjedi s desne Ocu, a to označava dioništvo u Božjoj moći nad poviješću. Stoga Krist nije udaljen iz svijeta nego je nadmoćan svijetu i s njim je u novom odnosu. Nebo je naše dioništvo u novoj formi Kristove egzistencije i stoga izmiče prostornoj određenosti, ali ga se ipak ne može ni jednostavno izdvojiti iz konteksta kozmosa kao neko neodređeno stanje. Nebo je tako moć nad svijetom koja pripada čitavu Kristovu tijelu. Tradicionalne slike o nebu koje je gore ispravne su ako označavaju esencijalan, a ne prostoran način. Te slike su istinite ako evociraju transcendiranje i slobodu od prisila svijeta, a pogrešne ako nebo isključuju iz svijeta ili ga pak

¹⁷⁶ Joseph Ratzinger, *Uvod u kršćanstvo...*, str. 289.

¹⁷⁷ Joseph Ratzinger, *Eshatologija...*, str. 221.

¹⁷⁸Usp. Joseph Ratzinger, *Uvod u kršćanstvo...*, str. 287.

stavljaju kao najviši kat ovoga svijeta koji je još uvijek ograničen na ovaj svijet. Naviještanjem novog neba i nove zemlje jasno se daje do znanja da je čitavo stvorenje određeno postati posuda Božje slave. Stoga je sigurno da je „Nebo kao takvo eshatološka stvarnost, otvaranje i dolazak konačnoga i posve-Drugoga“¹⁷⁹. A ono će biti potpuno kada budu sabrani svi udovi Gospodinova tijela. Ta punina uključuje i uskrснуće tijela, odnosno paruziju, koja će obuhvatiti sve koje treba spasiti, a s njima i čitav svemir. Otkupljeni nisu jednostavno jedni pored drugih u nebu, nego su u svom bivanju zajedno kao jedan Krist upravo oni nebo.

¹⁷⁹ Joseph Ratzinger, *Eshatologija...*, str. 224.

3. Eshatologija i istina o čovjeku

Čovjek je biće koje živi u povijesti i zbog svoje povijesnosti može dijeliti vrijeme na prošlost, sadašnjost i budućnost. Dvadeseto stoljeće je ostavilo na njega posljedice sa svojim ratovima te mu je tako donijelo strah pred mogućim još razornijim ratovima i katastrofama, a iz tog straha on sve više razmišlja o važnosti svakog trenutka svoje egzistencije te o onome što ga očekuje poslije smrti. Odgovor na to mu pružaju razne filozofije, kulture i religije. Isto tako odgovor na njegove strahove i životna pitanja mu pruža i kršćanska eshatologija.

3.1. Značaj Kraljevstva Božjeg kao temeljne nade čovjeka Starog i Novog zavjeta

Izraelci očekujući Mesiju očekuju i dolazak njegova kraljevstva gdje će zavladati mir i pravednost. Njihova očekivanja su ovozemaljske prirode te očekuju preobrazbu svijeta u kojem već žive. Kraljevstvo Božje, kao novozavjetna eshatološka kategorija, jest u središtu Isusova propovijedanja.¹⁸⁰ Ali ono ipak zadobiva drukčiju perspektivu za razliku od starozavjetnog shvaćanja tog istog pojma. Ono više nije u ovozemaljskim očekivanjima. To kraljevstvo se potpuno ostvaruje u uskrsnuću na novi život. A sjeme te budućnosti je već dano i posijano.

3.1.1. Eshatologija Kraljevstva Božjeg u napetosti između literarne sheme i stvarnosti

Tokom povijesti teologije sve više se postavlja pitanje u kojoj je mjeri poruka povijesnoga Isusa najavljivala očekivanje skore propasti svijeta i dolaska Božjega kraljevstva te je li to očekivanje središnje za cjelinu naviještanja. To promišljanje postavlja pitanje u kojoj je onda mjeri uopće s povijesnim Isusom povezana vjera koja ne želi biti tek očekivanje skoroga eshatona. Povjesničar, odnosno egzeget, pokušava odgovoriti kakav je to bio navještaj u ono vrijeme i u tadašnjem kontekstu, ali posve je druga stvar što taj nekadašnji podatak znači čovjeku danas. Na to pitanje o važnosti danas nije moguće odgovoriti povijesnim metodama. Također ovdje se zahtijeva i drukčiji metodološki pristup pri rješavanju ovog problema. Sama činjenica

¹⁸⁰ Usp. Ante Mateljan, Izazov apokaliptike, u *Crkva u svijetu* 32 (1997.) 4, str. 372.

da ondašnji tekst vrijedi i šalje poruku u današnje vrijeme pokazuje da nadilazi polazišta povijesne metode. U tom tumačenju često se događa prelaženje granice, tako je dogmatika u iskušenju korigirati podatke radi rezultata, a s druge strane egzegeza samo sebi svojata nadležnost tumača.¹⁸¹ Povjesničar traži točno tumačenje tekstova, ali istina i poruka se nalaze izvan njegove metode. Često se egzegetske spoznaje poima kao zbir čvrstih i sigurnih rezultata, ali to je pogrešno jer ako se pogleda jedno razdoblje egzegeze jasno je da je ono obilježeno duhovnim ozračjem i duhovnom poviješću tog razdoblja. Istina se razotkriva tek u mnogoslojnu iskazu cjelokupne povijesti i njezinom kritičkome pregledu, a time nastaje i mogućnost nove spoznaje, takva pravila vrijede i za tumačenje Biblije. Ratzinger daje pravi put tumačenja: „Samo u osluškivanju čitave povijesti interpretacije može se očekivati ono kritičko pročišćenje sadašnjega trenutka koje onda omogućuje i obećava zbiljski susret sa samim tekstom“¹⁸². A jedno od temeljnih pitanja koje je potrebno tumačenja jest što je Isus mislio u svom govoru kad a kaže da je Božje kraljevstvo blizu.

Božje kraljevstvo je izraz koji se prema tekstovima Novog zavjeta pojavljuje kao lajtmotiv Isusova propovijedanja. Težište Isusova preduskrasnog propovijedanja je poruka o Božjemu kraljevstvu, a nakon Uskrsa u apostolskoj propovijedi to mjesto zauzima kristologija. Kraljevstvo Božje, odnosno kraljevstvo nebesko kako ga Matej naziva, ukazuje na Božje vladanje i njegovu životnu moć nad svijetom. Stoga je navještaj o približavanju kraljevstva Božjeg jednak riječima: Približio nam se Bog.¹⁸³ Tako je jedna židovska struja iščekivala to kraljevstvo kada će izići iz svoje skrovitosti i pokazati svoju moć, dok je druga struja pokušavala ubrzati dolazak Mesije pokorom, vršenjem zapovijedi i dobročinstvom. Isus se protivi svakoj vrsti pravednosti koja hoće postići Božje kraljevstvo, politički ili moralno, vlastitim snagama, ali isto tako treba reći da se kraljevstvo Božje izriče u moralnim kategorijama. Često su tako siromasi nositelji kraljevstva, a ethos postaje ludost prihvaćanja siromaštva i napuštanje svjetovnih postignuća. Prvi tip tumačenja kraljevstva je idealistički, on ističe da je ono u ljudima, nutarnje, u čovjekovoj nutrini. Drugi tip je eshatološki stoga naglašava iznenadni dolazak Božjeg kraljevstva. Treći tip postaje sve rašireniji, to je kristološki tip, a on ističe da je

¹⁸¹ Usp. Joseph Ratzinger, *Eshatologija*..., str. 32.

¹⁸² Joseph Ratzinger, *Eshatologija*..., str. 35.

¹⁸³ Usp. Joseph Ratzinger, *Eshatologija*..., str. 37.

kraljevstvo u Isusu, u njegovoj osobi i tako je kraljevstvo među ljudima u njemu samomu. Isus nije kraljevstvo po fizičkoj prisutnosti nego po Duhu svetomu, a kraljevstvo nije prostor nego je ono događanje. Stoga „On jest Božje kraljevstvo jer po njemu Duh Božji djeluje u svijetu“¹⁸⁴.

Što se pak tiče eshatološke poruke i eshatološke obilježenosti Novog zavjeta u njemu se nedvojbeno nalaze tragovi očekivanja skorog svršetka svijeta, a neki teolozi zastupaju mišljenje da je tekst stariji što je u njemu eshatološko očekivanje skoroga svršetka svijeta jače naglašeno. Po tome bi se mogla izvesti jasna kronologija novozavjetnih tekstova, na početku bi stajala radikalna eshatologija sve do Ivana koji je izbrisao temporalnu eshatologiju u korist egzistencijalne. Tek bi crkvena redakcija u Ivanove spise umetnula nauk o posljednjim stvarima, a upravo u ovom premještanju iz vremena u egzistenciju Bultmann vidi ostvarenje istinskoga kršćanstva.¹⁸⁵ Sigurno je da ne postoji jednoznačno mišljenje o vremenu i trenutku svršetku svijeta. Svakako se može zaključiti da nikakvo literarno harmoniziranje ne može biti evanđelje kao takvo, stoga je Crkva i odbacila takav Tacijanov pokušaj. Evanđelje ne stoji nasuprot Crkvi kao zatvorena stvar, tako primjerice Ivan može jedan naraštaj kasnije autentično prodrijeti u dubinu riječi i čišće shvatiti ono što se hoće reći, tako da rekonstrukcija vraćanja teksta u njegov najstariji oblik nije prikladna. Napetost stare riječi i nove stvarnosti ostaje temeljna forma kršćanske vjere, to je ono što karakterizira pokušaje tumačenja poruke i dolaska Isusa Krista. Iz svega ovoga se može zaključiti kako napetost između sheme i stvarnosti označava kršćaninovo egzistencijalno mjesto, i u ono vrijeme i u moderno vrijeme.

3.1.2. Istaknuta eshatološka usmjerenja moderne teologije, posebno o Kraljevstvu Božjem

Ranije spomenuta napetost je podnošljiva ukoliko Crkva drži integritet središnjeg čimbenika koji povezuje tu riječ i stvarnost. Tako se nakon zimskog sna 19. stoljeća događa eshatološka groznica u 20. stoljeću. Pojavljuju se razni modeli tumačenja koji odražavaju različita iskustva s riječju, a ako nema zajedništva Crkve koja toj riječi jamči postojanost i njenu budućnost sva ta tumačenja ostaju tek predviđanja bez

¹⁸⁴ Joseph Ratzinger, *Eshatologija...*, str. 45.

¹⁸⁵ O tome vidi: Joseph Ratzinger, *Eshatologija...*, str. 46.

kredibiliteta. Tako Karl Barth donosi novu fazu teologije kada kaže: Kršćanstvo koje nije posve eshatologija nema ništa zajedničkoga s Kristom.¹⁸⁶ Stoga očekivati paruziju ne podrazumijeva izračunavati datum nego upraviti pogled na granicu svoje egzistencije i shvatiti životno stanje ozbiljno kakvo i jest. U takvom shvaćanju kršćanstvo nije nauk ili institucija nego eshatologija i osobni čin odluke gdje se sebe izlaže Bogu kao posve drukčijoj stvarnosti. Tu eshatologija nije više pojam vremena nego pojam egzistencije. Bultmann pojam biti kršćanin vidi kao eshatološki egzistirati, a kao što je prethodno navedeno on premještanje eshatologije iz vremena u egzistenciju vidi kao ostvarenje kršćanstva i tako sam pojam eshatološki gubi svaku vremensku komponentu.¹⁸⁷ U tom kontekstu i značenje Krista jest da je on sam eshatološki događaj. Eshatologija postaje čin predanja, a taj se čin događa u pojedinačnom slučaju. Ipak, ovo je problematičan put jer ovo označava izlazak iz okvira vremena i kršćanstvo smješta izvan stvarnosti. Culmann pak ima potpuno suprotno mišljenje od Bultmanna. On je na liniji teologije povijesti spasenja i povijest spasenja je za njega bit novozavjetnog kršćanstva. Tako je za njega bitno upravo ono što Bultmann odbacuje, a to je sadržajno ispunjena povijest koja kontinuirano ide naprijed.¹⁸⁸ On jasno ističe da se spasenje zbiva u vremenu, unutar vremena, pa tako i na Boga primjenjuje pojam vremenitosti, ne želi naivno njegovu vječnost označiti kao beskonačnu vremenitost. Takvim razmišljanjem Culmann premješta središte s trenutka paruzije na Isusovu ovozemaljsku sadašnjost u kojoj se utjelovio i sadašnjost njegovih apostola, tako to središte više nije u budućnosti nego se smješta u prošlost. Tim odvajanjem središta i početka proglašava se novo vrijeme, razdoblje već da i još ne, središte koje se dogodilo i svršetak koji se tek očekuje. Na taj način problem očekivanja skorog svršetka više nije opterećujuć jer ključan čimbenik Isusove poruke nije pitanje koliko je vremena ostalo do paruzije nego središte koje se već dogodilo. Iako i ovaj model ima nedostataka, najviše jer eshatologija po ovom više nije putokaz za ljudsku egzistenciju nego teorija, ipak ovaj model je bliži Svetom pismu od Barthovog i Bultmannovog. Posve drukčiji pogled od prethodno navedenih ima Dodd, on da bi objasnio Isusovo djelovanje i poruku

¹⁸⁶ O tome vidi: Joseph Ratzinger, *Eshatologija...*, str. 56.

¹⁸⁷ O tome vidi: Joseph Ratzinger, *Eshatologija...*, str. 57.

¹⁸⁸ O tome vidi: Joseph Ratzinger, *Eshatologija...*, str. 59.

koristi izraz „realizirana eshatologija“¹⁸⁹. Time hoće reći da je Isusovo djelovanje omogućilo da Božje djelo proдре u povijest ovdje i sada. Veličina i važnost njegovih riječi nije u navješćaju skorog svršetka nego u tome da je on sam Bog i da sa sobom donosi Božju prisutnost. On također ističe i euharistiju nazivajući je sakramentom ostvarene eshatologije. Naime u euharistiji po prisutnosti prošliх događaja u sakramentu Crkve koji su istodobno u povezanosti s proslavljenim Gospodinom otvaraju se vrata prema vječnosti, što i jest čovjekovo određenje. Nasuprot Bultmannovoj slobodi od svijeta Moltmann iznosi svoju teologiju nade, a na nju se veže i Metzova politička teologija. Tako Moltmann potvrđuje da je eshatologija središnja točka teologije, ali više nije oslobođenje od svijeta nego patnja i strast koje nastaju u Mesiji. Za njega je „kršćanstvo u potpunosti, a ne tek dodatno, eshatologija, nada, pogled i usmjerenost prema naprijed; stoga ono zahtijeva i pokretanje odnosno preobrazbu sadašnjosti“¹⁹⁰. Očito je da je vrijeme eshatona, a i kršćanstva, budućnost. Stoga kršćanin pristupa sadašnjosti polazeći od budućnosti. Tako se kršćanstvo provodi u praksu mijenjanem svijeta. To postaje teologija prakse, a na ova razmišljanja se nastavlja politička teologija, teologija revolucije, teologija oslobođenja i crnačka teologija. Ipak, prigovor ovom razmišljanju je što uprisutnjavanje Božjeg kraljevstva nije politički proces. Božje kraljevstvo nije politička norma političkog djelovanja već moralna norma političkog djelovanja, stoga pitanje kršćanski odgovorne politike nije pitanje za eshatologiju nego moral. Treba zaključiti da se ponovno treba susresti s likom Isusa Krista, jer kraljevstvo Božje koje on obećava nije u promijenjenim zemaljskim odnosima nego je u čovjeku kojeg je dodirnuo Bog, a ta transformacija se događa samo prolaskom kroz smrt. Čovjek ima pravo kada u svojim težnjama želi biti Bog, ali često to čini na način Prometeja umjesto obrnuto, po primjeru Isusa Krista. Stoga čovjek može postati Bogom, ali ne na način da se učini Bogom nego jedino da postane Sin.

3.2. Eshatologija –privjesak teologije ili duša teologije?

Eshatologija kao dio teologije je kroz povijest često bila pogrešno shvaćena i nije imala mjesto koje joj pripada. Prva kršćanska Crkva je na temelju mnogih

¹⁸⁹ O tome vidi: Joseph Ratzinger, *Eshatologija...*, str. 63.

¹⁹⁰ Jurgen Moltmann, *Teologija nade*, Ex libris, Rijeka, 2008., str 22.

eshatoloških tekstova Svetog pisma imala izraženu eshatološku vjeru obilježenu nadom u skori Kristov dolazak. Postupno se ta eshatološka usmjerenost smanjivala, a eshatologija je postala samo običan dio teoloških manuala. A nerijetko je znala imati samo ulogu zastrašivanja pred grijehom i posljednjim sudom. S obzirom da se bavila posljednjim stvarima ona je i u teološkim manualima bila na posljednjem mjestu, a nažalost kroz povijest je nerijetko i u vjerskoj i teološkoj svijesti bila tek na posljednjem mjestu. Ipak kroz 19. stoljeće zanimanje za eshatologiju ponovno raste te ona postupno dobiva mjesto koje i zaslužuje, posebno kroz 20. stoljeće. Eshatologija može imati dvostruko značenje, iz dogmatsko – ekleziološke perspektive ona je nauk o posljednim stvarima čovjeka i svijeta i paruziji, a u egzistencijalno – filozofskoj perspektivi ona je razmišljanje o životnom kraju i budućnosti života. Eshatologija kao teološka disciplina je ukorijenjena s jedne strane u ljudskoj povijesnosti i svijesti o smrti, a s druge strane u dubokoj vjeri da ovozemaljski život i smrt nisu posljednja stvar čovjekove egzistencije. Zbog svoje ozbiljnosti, a posebno zbog svojevrstnih lingvističko – epistemoloških poteškoća, gdje eshatologija govori o konačnoj i vječnoj budućnosti, ali sredstvima i jezikom prolaznog čovjeka jasno je da je teško napraviti taj kvalitativni skok. Stoga ona mora govoriti vjerodostojno, svoje misli i nauk temeljiti na antropološkim iskustvima te dubokoj i čvrstoj vjeri u Boga, ona mora u pravom smislu riječi biti teologija – znanost o Bogu. Katolička teologija još uvijek ima velik izazov i zadatak demitologiziranja svoje eshatologije kako bi suvremenom čovjeku predstavila svoj eshatološki nauk „bez nepotrebnog isticanja straha pred budućnošću, ali i s nužnom ozbiljnošću koja dolikuje stvarnostima na pragu vječnoga života“¹⁹¹. Sadržaj eshatoloških promišljanja ne trebaju biti stvari koje čekaju na nas, nego sam Bog koji je osoba i izvor života. Ona, često pogrešno shvaćena, nije siguran izvor znanja o budućim događajima ili tamnim proročanstvima glede budućnosti svijeta i pojedinaca. Ona je teološka znanost koja se zasniva na vjeri u Kristovo uskrsnuće, a u njemu je oživotvoreno ono što je Bog od početka svijeta predvidio za svakog pojedinca i cijelo stvorenje. Tako eshatologija nije šarlatansko proricanje budućnosti

¹⁹¹ Ladislav Nemet, *Kršćanska eshatologija...*, str. 15.

već „se zanima očima vjere za posljednje događaje života pojedinaca, ljudske i svjetske povijesti te cijeloga kozmosa“¹⁹².

Eshatologija ne nastaje ni iz čega već ona ima svoje temelje, to su antropološki i kristološki temelj.¹⁹³ Središnji antropološki temelj eshatološke misli nalazi se u iskustvu da su svi ljudi smrtni. To se daje zaključiti iz promatranja stvorenoga svijeta, posebno života svijeta i čovjekove osobne povijesti. Tako shvaćajući može se s pravom reći da je trenutak čovjekova začeca ujedno i trenutak njegova propadanja, tako začecé u sebi nosi klicu kraja života. Sve religije i kulture tražile su, a i dalje traže odgovor na pitanja konačne budućnosti stvorenoga svijeta i osobne povijesti svakog pojedinca. Osim iskustva umiranja postoje još neki antropološki temelji kršćanske eshatologije, a i ostalih kultura i religija. Između ostalog, jedan od tih temelja je i čovjekovo uvjerenje da smrt nije kralj ljudske egzistencije, da ima nešto jače i moćnije od vlasti smrti nad ljudskim životom i ovim svijetom. Također jedna od antropoloških istina je i vjera u smisaonost svega stvorenoga, tako sve religije pronalaze, na sebi svojstven način, smisao ovoga svijeta i njegovu usmjerenost prema konačnom cilju. Četvrta antropološka istina jest uvjerenje u opću pravednost u svijetu prema kojoj će svatko zadobiti svršetak kakav mu pripada. Unutarnji glas govori da ne bi bilo normalno da i dobre i loše, i pravednike i grešnike, na kraju života očekuje ista nagrada. Kršćanska eshatologija kao odgovor na navedene antropološke temelje i istine stavlja pred oči Isusa Krista, u njemu se nalazi odgovor na sva pitanja. Stoga se s pravom može reći da je cijela kršćanska eshatologija utemeljena kristološki. Upravo je njegov pashalni misterij, odnosno njegov život, smrt i uskrsnuće temelj kršćanske eshatologije. On se sjedinio sa svakim čovjekom, iskusio je sve ljudske radosti i tjeskobe, sve ono što čovjeka čini čovjekom, osim grijeha. Najdublji i najčvršći temelj radosti i nade kršćana jest uskrsnuće Isusa Krista. Kristološki pristup eshatologiji ima mnoge posljedice za teologiju, tako čovjek osjećaj i iskustvo smrti koje ima može povezati sa svojim sjedinjenjem s Isusom Kristom. U tom povezivanju čovjekova smrt postaje dio Kristove smrti, a Kristovo uskrsnuće na vječni život biva jamstvo čovjekova sudjelovanja u Kristovu uskrsnuću. U Isusu tako cijela povijest i cijeli svemir dobivaju novi smisao.

¹⁹² Ladislav Nemet, Kršćanin na pragu trećeg tisućljeća, u *Obnovljeni život* 54 (1999) 3, str. 340.

¹⁹³ Usp. Ladislav Nemet, *Kršćanska eshatologija...*, str. 7. – 10.

Ispravne vrednote u strogo kršćanskom smislu su samo one koje interpretiraju prezentnu eshatologiju. Svijest o tome raste u posljednje vrijeme jer takvo shvaćanje eshatologije nije vladalo među ljudima. Naime, eshatologija se uglavnom svodila samo na posljednje stvari, odnosno na smrt i ono što nakon nje slijedi, to jest posljednji sud, rad, čistilište i pakao. Stoga je dugo trebalo da se čovjekova molitva Gospodinu da ga nauči prezirati zemaljsko, a čeznuti za nebeskim preformulira u ispravni oblik da ga nauči pravo vrednovati zemaljsko, a čeznuti za nebeskim.¹⁹⁴ Ali kada prezentni vid eshatologije dobiva mjesto koje mu i pripada onaj teleološki vid eshatologije o smrti i sudu postaje sve nesigurniji i ljudima za život nevažniji. Očit je odmak od vizije jednog boljeg sutra, a time i spremnosti za odricanjem kako bi se ono ostvarilo. Stoga je jedno od glavnih obilježja postmodernog mentaliteta posvemašnja usredotočenost na ovdje i sada, kretanje postaje samo sebi svrhom i ono samo je cilj, a budućnost se ne gleda kao cilj sadašnjeg djelovanja nego samo kao njegova posljedica. Sve jasnije je da bilo kakav vid eshatologije je među vjernicima sve manje dio vlastite vjerničke samosvijesti te tako i njihovo djelovanje biva sve lišenije bilo kakve eshatološke motivacije.

„Krist daje smisao našoj sudbini i vremenu“.¹⁹⁵ Eshatološko vrijeme koje biva uspostavljeno zbog Kristovog utjelovljenja za kršćanina je osmišljeno vrijeme. Milost otkupljenja čini ljudsku povijest svetom i spasonosnom. Spasenje je sav sadržaj eshatološke nade. Takve nade, a stoga i takve eshatologije, nije bilo prije pojave kršćanstva. Tako grčka misao nije razlikovala povijesno i eshatološko, tek kršćanstvo daje smisao povijesnim događajima. Stoga s Kristom povijesna zbivanja nisu bez perspektive, kraja i eshatologije, ljudska sudbina, po Kristu, više nije čovječanska već i Božja drama. Kristovo uskrsnuće ne daje novi smisao samo ljudskoj smrti već i svemu što je stvoreno. Iz takve misli zaključuje se da sve ima smisao i sve postoji da bi se Božja sila i moć očitovale čovjeku na njegovu korist. Očito je da „eshatološko – odnosno ono što je bilo s Kristom i ono što će biti po Njemu u našem životu i povijesti – daje smisao svijetu“¹⁹⁶. Krist koji je povijesna i eshatološka stvarnost osmislio je i našu stvarnost. Po tome je čovjek cilj i smisao svijeta, a Bog cilj i smisao čovjeka. S ulaskom eshatološkog po Kristu u svijet

¹⁹⁴ Usp. Špiro Marasović, *Teološki pogled na vrednote u hrvatskom društvu...*, 334.

¹⁹⁵ Marko Đurić, *Eshatološko u kršćanstvu i marksizmu...*, str. 359.

¹⁹⁶ Marko Đurić, *Eshatološko u kršćanstvu i marksizmu...*, str. 360.

povijest i vrijeme se mjenjaju. Po svom proživljavanju sudbine prolaznog čovjeka i vječnog Boga u uskrsnuću on nadvlada svoje i ljudsko vrijeme. S Kristom, odnosno u Kristu, događa se ispunjenje ovozemaljskog vremena i dolazak kraljevstva Božjeg. Treba naglasiti da Krist ne daje eshatološki smisao samo ovozemaljskom vremenu i povijesti već on taj smisao daje čitavom kozmosu. A na kraju ljudskog povijesnog vremena cijeli svemir će Kristu biti podložan i tako će Bog biti sve u svemu.

Nemoguće je govoriti o posljednjim događajima bez onog što im prethodi, a to je povijest spasenja. Isto tako etape povijesti spasenja dobivaju svoje značenje i cjelovitu vrijednost samo ako se proučavaju u odnosu na konačno ispunjenje, eshatološki. Tek na taj način je moguće vidjeti povijest spasenja u ispravnom kontekstu i dubokoj istini. Tako se uspostavlja čvrsta veza između eshatologije i svih drugih teoloških disciplina, naime eshatologija ih obasjava i daje im sklad te u njoj nalaze konačni smisao. Također, ona se temelji i konkretizira u odnosu na razne teološke discipline koje joj prethode i daju joj čvrst temelj. Konkretnije što se pak tiče kršćanske antropologije, s pravom se može reći da je ona po čovjekovoj biti kršćanska futurologija i kršćanska eshatologija.¹⁹⁷ Teologija, kristologija i antropologija se nerazdvojno povezuju da bi se ostvario posljednji događaj spasenja. Očito je da jedna disciplina ne postoji bez ostalih. Eshatologija se s pravom može nazvati dušom teologije jer ona daje smisao cjelokupnom teološkom govoru, a tako i samoj ekonomiji spasenja koja u njoj nalazi svoje potpuno ostvarenje.¹⁹⁸

3.3. Eshatologija u čovjekovoj svakodnevnicu

U eshatologiji čovjek spoznaje sebe i postaje savršen te tako potpuno ostvaruje vlastito savršenstvo. On svoju egzistencijalnu puninu ne dostiže samo kao pojedinac već kao društveno biće i član zajednice. Stoga je očito da se „teološki i kristološki vidovi ujedinjuju u antropološki: Bog i čovjek u Kristu dijele isti život, istu slavu, istu bezgraničnu ljubav, istu bezuvjetnu istinu“¹⁹⁹. Jedinstvo darivanja Boga i čovjeka koji se otvara primanju upravo u eshatologiji nalaze svoje ispunjenje.

¹⁹⁷ Usp. Karl Rahner, *Temelji kršćanske vjere: uvod u pojam kršćanstva*, Ex libris, Rijeka, 2007., str. 521.

¹⁹⁸ Usp. Renzo Lavatori, *Gospodin će doći u slavi...*, str. 24.

¹⁹⁹ Renzo Lavatori, *Gospodin će doći u slavi...*, str. 24.

3.3.1. *Dijalog Boga i čovjeka u Isusu Kristu*

Važna karakteristika čovjekovog života jest dijalog, posebno dijalog kao namjerno uspostavljeni razgovor među ravnopravnim sudionicima različitih stavova i mišljenja koji dijalogiziraju kako bi postigli slaganje važno za suživot i zajedničko djelovanje. Taj dijalog je bitna dimenzija kršćanske vjere i način njezina ostvarenja, a svoje temelje ima u samome Bogu. Ta tvrdnja, iako na prvi pogled nejasna, ima svoj temelj i objašnjenje jer se Bog na dijaloški način objavljuje čovjeku u svrhu njegova spasenja. Ta ljudsko – božanska komunikacija, koja doseže svoj eshatološki i egzemplarni vrhunac u Isusu Kristu, pripovijeda povijest spasenja i postaje „uzor sa svaki drugi dijalog koji se iz vjere ima voditi s ljudima kroz povijest“²⁰⁰. Taj božansko – ljudski dijalog ima eklezijalnu dimenziju jer je Crkva u povijesnospasenjskoj dinamici poslana nastavljati dijalog s Bogom i u Božje ime dijalog s ljudima, kako ad intra tako i ad extra. Što se pak tiče dijaloga Boga i čovjeka treba naglasiti da se tu samo analogno govori kao o komunikaciji među ljudima jer je težište uvijek na strani Boga, on je taj koji je u započeo komunikaciju s čovjek i učinio ga svojim partnerom. Iako je to asimetrična komunikacija nejednakih partnera Bog tu čini ravnopravan razgovor jer se čovjeku prilagođava i omogućuje mu slobodno i odgovorno udioništvo. Ta ravnopravnost se događa po Božjoj milosti te se tu čak Bog čini ovisnim o čovjeku. Povijest spasenja pokazuje čovjekova lutanja i osciliranja od potpune predanosti Bogu do želje za potpunom autonomijom. Ali također ta povijest pokazuje i Božju dosljednost i neopozivu otvorenost čovjeku. Središte tog dijaloga je svakako Bogočovjek Isus Krist, u njemu svoju puninu dostižu oba smjera komunikacije. On je punina i Božje riječi i čovjekova odgovora. „Po njemu Bog na eshatološki definitivan način oslovljava čitavo čovječanstvo i čovječanstvo egzemplarno upućuje svoj odgovor Bogu.“²⁰¹ Po njemu se Bog osobno spušta u ljudsku egzistenciju, a također u njemu se i čovjek uzdiže do zajedništva s Bogom. Isus Krist je zadnja i neopozivo izgovorena Božja riječ čovjeku i čovječanstvu, Bog više od samoga sebe nema što reći, a utjelovljenjem se zauvijek

²⁰⁰ Valerija Nedjeljka Kovač, *Dijaloška bit vjere u perspektivi odnosa Bog – čovjek – Crkva – svijet*, u *Bogoslovska smotra* 87 (2017) 3, str. 531.

²⁰¹ Valerija Nedjeljka Kovač, *Dijaloška bit vjere u perspektivi odnosa Bog – čovjek – Crkva – svijet...*, str. 541.

vezao za čovjeka. On je „Bog na ljudski način i čovjek na božanski način“²⁰² te Isusovim ljudskim životom, riječima i djelom sam Bog govori i poziva ljude. A Isus u svome djelovanju na zemlji, unatoč božanskome autoritetu, svoju poruku spasenja ne nameće autoritativno nego razgovorom i pojašnjenjem te uvažava slobodu svojih sugovornika. Po Isusu čovjek ne prima samo Božju poruku već dobiva uvid u unutarbožanski život. U samom Bogu, odnosno Trojstvu, od početka je dijaloški odnos. Stoga po Isusu čitavo Trojstvo razgovara s čovjekom i uključuje ga u svoj razgovor ljubavi. Što se pak tiče čovjekove perspektive Isus Krist i kao čovjek pruža nenadmašiv ljudski odgovor Bogu. On upućuje riječ čovječanstva Bogu, svojim ljudskim riječima, djelima i životom, te tako ujedno popravljajući od čovjeka narušavani dijalog kroz povijest spasenja. Tako on ni u trenutku kušnje, napuštenosti pa ni smrti kao čovjek ne povlači Bogu danu riječ pristanka na njegovu volju. U Isusu je čitavo čovječanstvo iznova okrenuto Bogu u stanju predanja i u zajedništvu s njime.

3.3.2. Čovjek između proroka apokaliptične propasti i prodavača jeftine sreće

Kao što kaže *Gaudium et spes*: „Radost i nada, žalost i tjeskoba ljudi našega vremena (...) jesu radost i nada, žalost i tjeskoba također Kristovih učenika, te nema ničega uistinu ljudskoga, a da ne bi našlo odjeka u njihovu srcu.“²⁰³ Svi ljudi ovoga svijeta, a tako i kršćani, se pitaju o budućnosti ovoga svijeta te kao vjernici u što mogu ili moraju vjerovati. Često je moderno doba, posebno u vrijeme očekivanja trećeg tisućljeća, obilježeno dvjema krajnostima, očekivanjem katastrofalnih ratova i uništenja svijeta ili potpunog blagostanja. U takvim razdobljima često uhvate maha razni proroci i proročice koji najavljuju katastrofe i svjetske ratove. Također često u prvi plan znaju doći i vjernici, laici ili svećenici, koji tvrde da znaju točan datum paruzije. Stoga se formiraju razne apokaliptičke sljedbe, odnosno sekte. One, kao što kaže Mateljan, „ne mogu niti žele na kršćanski način spasenjski vrednovati Kristovo pashalno otajstvo“²⁰⁴. Često u svojim proroštvima selektivno odabiru biblijske tekstove, izvlače ih iz konteksta te ih tako zloupotrebljavaju. Tako oni svi u svojim

²⁰² Edward H. Schillebeeckx, *Krist sakrament susreta s Bogom*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1992., str. 16.

²⁰³ Drugi vatikanski koncil, *GS...*, br. 1.

²⁰⁴ Ante Mateljan, *Izazov apokaliptike...*, str. 372.

proroštvima uglavnom se pozivaju na više razina svakidašnjice, na vjeru, znanost i povijesne događaje, a nerijetko se dogodi da se uistinu ispuni neki dio tih proroštava pa njihove ideje dobiju na ozbiljnosti. Ali isto tako ako dođe do pogreške u računanju početka Trećeg svjetskog rata ili dolaska Isusa Krista njihovi sljedbenici ih pokušavaju opravdati pogrešnim tumačenjem znakova ili pogreškom u računanju. Zanimljivo da je u samom čekanju 2000. godine, godine koju su mnogi smatrali presudnom, došlo do velike pogreške jer je Dionizije koji je sastavljao kalendar pogriješio u računanju tako da je 2000. godina već bila stvar prošlosti.²⁰⁵ Što se tiče kršćana sigurno je da se ne smije olako shvaćati i odbacivati osjećaji straha i tjeskobe koji se javljaju među ljudima i vjernicima, to su izrazi nada i težnji čovjeka za sigurnijom domovinom, pored svog Oca, gdje će strah nestati zauvijek. Uistinu čovjek može, i prije završetka povijesti u Božjem smislu, učiniti strašna razaranja i nanijeti veliko zlo koje može dovesto do uništenja okoliša i zemlje. Ali isto tako se ne smije preuveličavati strah pred budućnošću, strah je opravdan, ali ne apokaliptički strah. Jer kao što kaže Nemet: „Neopravdani strah uzrokuje paralizu našeg osobnog zalaganja u ovom svijetu, paralizu naše nade“²⁰⁶. Kršćanin se nada da i ako živi i ako umire pripada Gospodinu, jer je Isus smisao povijesti i vladar nad budućnošću. Stoga se ne smije poistovjećivati uništenje ove zemlje, bilo kataklizmom bilo ratom, s Božjim završetkom ovoga svijeta i sudom nad njim. To je pogrešno jer Božji završetak, paruzija, zahvaća čitav kozmos, a ne samo ovu zemlju. Kršćanin treba imati vjeru da cijela povijest, a također i čitav kozmos, imaju određeni cilj koji će doći do punine u trenutku paruzije Isusa Krista. Ta povijest se ne može prekinuti u bilo kojem trenutku nekom slučajnošću već je to dio Božje zamisli i ljubavi. Stoga ispravno shvaćeni svi događaji koje ljudi promatraju zapravo nisu posljednje stvari već su to pretposljednje stvari.²⁰⁷ Kršćani se trebaju usmjeriti na posljednje stvari, a ne toliko biti opterećeni znakovima svršetka svijeta i povijesti. To je tako jer taj kraj svijeta nije ulazak u neku prazninu već je to ulazak u puninu svih obećanja povijesti spasenja. Kršćanstvo je eshatološka religija i osnovno obilježje eshatologije jest optimizam kršćanske nade.

²⁰⁵ Usp. Ladislav Nemet, *Kršćanin na pragu trećeg tisućljeća...*, str. 346.

²⁰⁶ Ladislav Nemet, *Kršćanin na pragu trećeg tisućljeća...*, str. 348.

²⁰⁷ Usp. Ladislav Nemet, *Kršćanin na pragu trećeg tisućljeća...*, str. 349.

ZAKLJUČAK

Cilj ovog rada je bio, što smo naglasili i u uvodu, donijeti sažeti eshatološki nauk uz osvrt na Ratzingerovu eshatologiju i njezino mjesto u čovjekovu životu. Zanimljivo je pratiti razvoj i zanimanje vjernika i teologa za eshatološka pitanja. Tako od početnih tekstova veoma ispunjenih radosnim eshatološkim govorom i motivima postupno dolazi do straha od paruzije i Kristovog dolaska. Potom nastupa vrijeme svojevrsnog zaborava važnosti tih pitanja te tada eshatologija i biva stavljena na sam kraj teoloških manuala. Osim što je i vremenski zadnja postaje i po važnosti zadnja. Naposljetku nastupa moderno vrijeme, u kojem se ponovno otkriva veličina, važnost, a i ljepota eshatološkog govora.

Čovjek je često u vrtlogu svakodnevnice koja ga iz dana u dan 'melje', uz mnoge obveze na poslu, u društvu i u obitelji on zaboravi na sebe i počne sve raditi automatski i robotizirano. Iz takvog stanja se rađa monotonija, a nerijetko i melankolija, depresija i stres. U takvom stanju čovjek jedva stigne pohvatati konce svoje svakodnevnice i svojih primarnih potreba, stoga zaboravlja na smisao svog života, a o budućem životu se rijetko i pita. Ipak, čovjek kad tad dođe do traženja smisla svog ovozemaljskog postojanja i pitanja o tome što ga čeka poslije smrti. Neporecivo je da ljudska egzistencija ima uvijek u sebi eshatološku dimenziju i ona je uvijek nazočna u životu, bila osoba toga svjesna ili ne. Isto to također golemom snagom utječe na život svakog kršćanina. Nažalost, uglavnom još uvijek prosječni vjernik promatra eshatologiju i život vječni kao nešto strano, što se njega ne tiče niti o tome razmišlja. Kada se ispravno shvaća i živi ta dimenzija podsjeća da svako ljudsko djelo vodi prema Bogu, da osobna povijest ima svoj kraj u njemu te da će svatko na kraju svog života sresti njega, svog nebeskog Oca. Također ga ta dimenzija uči da je Isusovo uskrsnuće temelj vjere i nade u vječni život. S pravom se stoga može reći kako je eshatologija nauk o čovjeku ukoliko je on biće otvoreno apsolutnoj budućnosti samog Boga. Tajna čovjeka bijaše skrivena, dok nije obznanjena po Kristu. Ali potrebno je naglasiti da uskrsnuće Isusa Krista ne otvara samo nove obzore onostranosti već i čovjekovu ovostranost obasjava milošću i nadom. Čovjek uvijek teži k najboljem, teži k svom ostvarenju, a upravo je život

vječni procvat svih čovjekovih mogućnosti i savršeno ostvarenje ljudskog bića. To se pak događa u blaženom zajedništvu s trojedinim Bogom.

Kršćaninov stav prema životu, ovozemnom i onostranom, treba biti jedino nada. Ipak, i taj naoko jednostavan stav može se iskvariti. Tako se, primjerice, jedan vremenski period nadu promatralo ponajviše kao aktivnu krjepost i kao djelo koje mijenja svijet, a iz toga bi navodno trebalo proizići novo čovječanstvo i bolji svijet. Posljedično je ona kao plod toga procesa postala politička. Ali kršćanska vjera, a time i nada, ispovijeda da je Božje kraljevstvo, koje je u kršćanstvu u središtu navještaja, jedini ispravni 'sustav' koji čovjek treba priželjkivati i jedini sutrašnji bolji svijet kojeg toliko želi. Pogrešno je ako se čovjek uzda i nada ovozemaljskom ispunjenju. On treba uvijek težiti Kristovom kraljevstvu i zajedništvu s Kristom. Naravno, takav stav čovjeka ne oslobađa odgovornosti za ovaj svijet i za sve one s kojima dijeli svijet u kojem živi. Tako smo govoreći o mogućnosti vječne propasti u ovom radu pokazali koliko je to ozbiljna stvarnost, a čovjek često toga nije ni svjestan. Također, svatko će olako opravdati svoje grijehе i za sebe tražiti milost, a za drugoga 'pravdu'. Pakao je stvaran, ali ne možemo biti sigurni da je netko u njemu jer Crkva nije službeno proglasila za neku osobu da je u paklu. Stoga, nada treba prožimati čovjeka ne samo po pitanju njegove vlastite vječnosti i zajedništva s Bogom, već se to treba protezati i na druge ljude, na njegove bližnje. Naravno, najbolji izraz te nade jest molitva. Molitva za spas svakog čovjeka je dužnost jer je i Kristova želja da se svi spase. S obzirom da je smrt put do zajedništva s Bogom čovjek ne treba zazirati od smrti već se truditi biti u milosti i čist od grijehа kako bi smrt dočekaо spreman. Ali ne smije ni upasti u krajnost omalovažavanja ovozemaljske stvarnosti. Ovaj život nije tek neko nužno zlo koje treba istrpjeti kako bi se došlo do Boga. Ne smije se bježati od ovozemaljskog života jer svakoga je Bog s razlogom postavio upravo na ono mjesto gdje se nalazi. Potrebno je ovdje živjeti ljubav kako bi se jednog dana spoznalo pravu Ljubav. Stoga čovjek treba živjeti uvijek s mišlju i spremnošću za najveći cilj, a to je Božje kraljevstvo, slušajući Kristov poziv: „Bdijte!“ (Mt 13, 37).

POPIS LITERATURE

1) Izvori

BENEDIKT XVI, *Spe salvi. U nadi spašeni*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2008.

DENZINGER, Heinrich – HUNERMANN, Hunermann (ur.), *Zbirka sažetaka vjerovanja definicija i izjava o vjeri i ćudoređu*, Gradska tiskara Osijek, Đakovo, 2002., br. 856. Preuzeto s: <https://www.scribd.com/document/35092492/Denzinger-PDF> (24. ožujka 2018.)

DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Gaudium et spes. Pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu* (7. XII. 1966.), u *Dokumenti*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2008.

DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Lumen gentium. Dogmatska konstitucija o Crkvi* (21. XI. 1964.), u *Dokumenti*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2008. (dalje: LG)

DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Sacrosanctum concilium. Konstitucija o svetoj liturgiji* (22. XI. 1964.), u *Dokumenti*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2008.

Katekizam katoličke crkve, Glas koncila, Zagreb, 1994.

REBIĆ, Adalbert - FUĆAK, Jerko - DUDA, Bonaventura (ur.), *Jeruzalemska Biblija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2014.

Rimski misal, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2015.

2) Knjige

ALIGHIERI, Dante, *Pakao*, SysPrint, Zagreb, 2000.

BONHOEFFER, Dietrich, *Otpor i predanje*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1974.

GUARDINI, Romano, *Posljednje stvari*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2002.

LAVATORI, Renzo, *Gospodin će doći u slavi*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2011.

MOLTMANN, Jurgen, *Teologija nade*, Ex libris, Rijeka, 2008.

NEMET, Ladislav, *Kršćanska eshatologija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2002.

POZO, Candido, *Eshatologija*, Vrhbosanska katolička teologija, Sarajevo, 1997.

RAHNER, Karl, *Temelji kršćanske vjere: uvod u pojam kršćanstva*, Ex libris, Rijeka, 2007.

RATZINGER, Joseph, *Dogma i navještaj*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2011.

RATZINGER, Joseph, *Duh liturgije*, Verbum, Split, 2015.

RATZINGER, Joseph, *Eshatologija*, Verbum, Split, 2016.

RATZINGER, Joseph, *Gledati Probodenoga*, Verbum, Split, 2008.

RATZINGER, Joseph, *Isus iz Nazareta. Od ulaska u Jeruzalem do uskrsnuća*, Verbum, Split, 2011.

RATZINGER, Joseph, *U početku stvori Bog*, Verbum, Split, 2008.

RATZINGER, Joseph, *Uvod u kršćanstvo*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1993.

SCHILLEBEECKX, Edward H., *Krist sakrament susreta s Bogom*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1992.

3) Članci

ĐURIĆ, Marko, Eshatološko u kršćanstvu i marksizmu, u: *Crkva u svijetu* 25 (1990) 4, 356.-365.

KOVAČ, Valerija Nedjeljka, Dijaloška bit vjere u perspektivi odnosa Bog-čovjek-Crkva-svijet, u: *Bogoslovska smotra* 87 (2017) 3, 531.-552.

MARASOVIĆ, Špiro, Teološki pogled na vrednote u hrvatskom društvu, u: *Bogoslovska smotra* 71 (2001) 2-3, 319.-340.

MATELJAN, Ante, Izazov apokaliptike, u: *Crkva u svijetu* 32 (1997) 4, 358.-374.

NEMET, Ladislav, Kršćanin na pragu trećeg tisućljeća, u *Obnovljeni život* 54 (1999.) 3, 339.-351.

REBIĆ, Adalbert, Vjera u prekogrobni život u Starome zavjetu i u kasnom židovstvu, u: *Bogoslovska smotra* 52 (1982.) 3, 338.-366.

VIDOVIĆ, Marinko, 1 Sol 4, 13-18: eshatologija u formi apokaliptike, u: *Bogoslovska smotra* 87 (2017.) 2, 391.-416.

4) Web izvori:

Dies irae (17. siječnja 2017.), preuzeto s: https://hr.wikipedia.org/wiki/Dies_Irae (13. ožujka 2018.)

International theological commission, *The hope of salvation for infants who die without being baptised* (19. siječnja 2007.), preuzeto s:

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfait_h_doc_20070419_un-baptised-infants_en.html#top (27. ožujka 2018.)