

Eshatološka misao Jürgena Moltmanna

Lozančić, Robert

Master's thesis / Diplomski rad

2023

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:202:252579>

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

Download date / Datum preuzimanja: **2024-07-10**



Repository / Repozitorij:

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



UNIVERSITY OF SPLIT



SVEUČILIŠTE U SPLITU
KATOLIČKI BOGOSLOVNI FAKULTET
FILOZOFSKO-TEOLOŠKI STUDIJ

ROBERT LOZANČIĆ

ESHATOLOŠKA MISAO JÜRGENA MOLTMANNA

Diplomski rad

Split, 2023.

SVEUČILIŠTE U SPLITU
KATOLIČKI BOGOSLOVNI FAKULTET
FILOZOFSKO-TEOLOŠKI STUDIJ

ROBERT LOZANČIĆ

ESHATOLOŠKA MISAO JÜRGENA MOLTMANNA

DIPLOMSKI RAD
iz fundamentalne teologije
Mentor: izv.prof.dr.sc. Edvard Punda

Split, 2023.

SADRŽAJ

SAŽETAK.....	1
UVOD	2
1. ESHATOLOGIJA – NADA U SADAŠNJOSTI	3
2. ESHATOLOGIJA U KONTEKSTU POVIJESTI OBEĆANJA	6
2.1. Proroštvo i apokaliptika – sličnosti i razlike	8
3. PUT PREMA KRISTOLOŠKOJ ESHATOLOGIJI	10
3.1. O podrijetlu kristologije.....	11
3.2. Hod od križa prema proslavljenom Kristu	14
3.3. Isus raspet kao bogohulnik ili politički neprijatelj?.....	14
4. POVIJESNI I KERIGMATSKI PRISTUP IZVJEŠTAJIMA O USKRSNUĆU.....	17
4.1. Kontinuitet između raspetoga i uskrsloga	18
4.2. Isusovo uskrsnuće od mrtvih	19
5. ESHATOLOGIJA U CRKVENOM NAUKU	25
5.1. Kršćanska vjera u vječni život.....	26
5.2. O kršćanskoj nadi kao eminentno eshatološkoj kategoriji	27
5.3. Spe Salvi – nada doista spašava	28
5.4. Lumen Gentium	30
ZAKLJUČAK	32
BIBLIOGRAFIJA	33
IZJAVA O AKADEMSKOJ ČESTITOSTI	36
SUMMARY	37

SAŽETAK

Ovaj diplomski rad govori o eshatološkoj misli Jürgena Moltmanna. Eshatologija, dugo vremena percipirana samo kao produžena ruka dogmatske teologije, u misli Jürgena Moltmanna prezentira se kao jedna od okosnica kršćanske vjere, nadanja i crkvenog nauka. Ovaj rad se sastoji od pet poglavlja, od kojih dva (treće i četvrto) čine jednu misaonu cjelinu. Prvi dio govori o eshatologiji danas, shvaćanju eshatologije kroz povijest Crkve te općenito o onome što eshatologija u sebi uključuje. Drugi dio govori o eshatologiji u kontekstu povijesti obećanja Izraelu te o razlikama u shvaćanju eshatologije između proroštva i apokaliptike. Treći dio rasvjetljuje eshatologiju kao kristološku datost, govori o Isusovoj osudi, muci i smrti te o religijskom i društveno-povijesnom kontekstu u kojem je Isus raspet. Četvrti dio, naslonjen na prethodni, govori o formalno-povijesnom i kergimatskom pristupu uskrsnuću, o vjeri prve kršćanske zajednice, kontinuitetu između raspetog i uskrsloga Krista te o Kristovu uskrsnuću koje daje jasne karakteristike kršćanskoj eshatologiji. Posljednji dio govori o eshatologiji u okviru crkvenog nauka te o kršćanskoj nadi unutar Crkve.

Ključne riječi: *Eshatologija, uskrsnuće, paruzija, obećanje, Božje kraljevstvo, budućnost, kristologija, vječni život*

UVOD

Uključujući u sebi termin eshatologija, točnije riječ „eshatološku“, naslov ovog diplomskog rada upućuje na govor o posljednjim stvarima i onome što nas u obećanoj budućnosti čeka te na odgovore na uvijek prisutna, ljudskom rodu od pamtivijeka bliska pitanja: Što će biti s čovjekom nakon ovozemaljskog putovanja? Ima li života poslije smrti? Čemu se možemo nadati? Iako je neosporno točno kako je eshatologija makar načelno govor o posljednjim stvarima, potrebno je pronaći naraciju koja će uspjeti eshatologiju približiti ovdašnjem, zemaljskom. Kako bi teološki govor o eshatologiji bio prikladan u današnjem vremenu, a razumljiv našem društvu i čovjekovim potrebama, nužno je uvijek iznova vraćati se na kršćanske izvore, a to su Isus Krist, evanđeoska poruka i kerigma prve zajednice. Samo tumačenje u takvom kontekstu eshatologiju može rasvijetliti, postaviti na pravo mjesto i predstaviti kao nešto što neće biti apstraktno, upitno i daleko. U onoj mjeri u kojoj su Kristovo uskrsnuće i vjera prve zajednici bili dio povijesnog zbivanja, u toj mjeri teološki govor o eshatologiji mora odzvanjati zemaljskim horizontima. Stoga potpuno jasno postaje kako se eshatologiju mora najprije predstaviti kao kristološku. Dakle, budućnost kojoj se kršćanstvo nada nije budućnost univerzalnih, općenitih ljudskih iščekivanja predstojećeg vremena, već budućnost Isusa Krista, njegovih obećanja i Božje slave. Upravo tako ovaj rad, pozivajući se na teologiju Jürgena Moltmanna, nastoji predstaviti eshatološka nadanja kršćanske vjere. To su nadanja koja se, unatoč svojoj nedvosmislenoj upućenosti na predstojeće, ne žele otrgnuti od ovoga svijeta, od istoga se izolirati ili pobjeći. Takva eshatološka nadanja, u potpunom skladu s nutrinom i zahtjevima vjere, preuzimaju odgovornost u ovom svijetu i za ovaj svijet, nastojeći ga učiniti boljim mjestom za život čovjeka. Upravo ovako doživljena eshatologija čovjeka vjernika čuva od bijega u individualizam, samodostatnost i apatiju te ga ohrabruje za istinsko svjedočenje Krista, jasno iščekivanje obećanog i ustrajnost u doprinošenju za ovozemaljska dobra. Tako će i pravednost, solidarnost, sloboda i humanost ovoga svijeta postati dio kršćanskog poslanja koje je djelotvorno i konkretno, ali uvijek svjesno svog kristološkog utemeljenja i evanđeoskog izvora.

1. ESHATOLOGIJA – NADA U SADAŠNJOSTI

Početak bilo kakvog govora ili pisanja o eshatologiji, konkretno onoj kršćanskoj, iziskuje ponajprije naglasiti i priznati kako je eshatologija dugo vremena bila mišljena kao nauk o posljednjim stvarima. Te posljednje stvari podrazumijevale su kraj vremena i povijesti, odnosno Kristov dolazak u univerzalnoj slavi, uskrsnuće mrtvih i preobrazbu svega.¹ Takvo interpretiranje eshatologije značilo je da se ljudska povijest privodi kraju. Budući da je kršćanstvo prvih vremena empirijski uvidjelo kako će se paruzija ipak odgoditi i kako Kristov ponovni dolazak neće dočekati, a jednako je ostalo i do danas, eshatologija je bila osuđena na prepuštanje drugim skupinama, revolucionarnim pokretima, različitim sektama i sl. Upravo će Jürgen Moltmann, sredinom 60ih godina prošlog stoljeća, ponuditi prilično izmijenjenu sliku i drukčije poimanje eshatologije. Moltmann je eshatologiju „spustio“ u ovozemaljsko, otrgnuo je od mita, transcendentnog čuda i apokaliptičnog događanja i jasno povezo eshatologiju i kršćansku nadu, prezentirajući eshatologiju kao nešto neodvojivo od same biti i temelja kršćanske vjere, kao nešto što nije i ne smije biti tek produžena ruka dogmatske teologije, već gotovo pa okosnica kršćanstva danas. Moltmann će također nedvosmisleno pokazati kako eshatologija nije samo određeni, selektivni dio kršćanskog nauka, već su sva kršćanska tumačenja, crkvena naučavanja i uopće kršćanska egzistencija u njoj sadržani. Joseph Ratzinger, u uvodu u dokument Kongregacije za nauk vjere pod nazivom „Aktualne eshatološke teme“, navodi kako je suvremena teologija nanovo shvatila koliko je eshatologija važna za kršćanstvo i kršćansko otajstvo.² Tada kardinal Ratzinger spominje H.U. von Baltashara kao onoga koji je u prvom redu, svojom teološkom kritikom dotadašnjeg shvaćanja eshatologije, zaslužan za novo shvaćanje posljednjih stvari. Novi pogled na eshatologiju će tako nadići stari skolastički pristup ovoj temi, koji je taksativno izlagao eshatološke teme. Veliki doprinos drukčijem poimanju eshatologije dala je i Crkva kroz konstitucije Drugog vatikanskog sabora, *Lumen Gentium* i *Gaudium et spes*.³ Moltmann pak vjeruje kako je nada tijekom povijesti Crkve, kroz teološki nauk, bila nedovoljno prisutna te kako je s vremenom postala zastupljenija u svjetovnim elementima. Upravo tu Moltmann vidi priliku i svojim djelima, jako uspješno, nastoji

¹ Usp. J. Moltmann, *Teologija nade*, Ex Libris, Rijeka, 2008., 10.

² J. Ratzinger, *Introduzione*, u: Congregazione per la dottrina della fede, *Temi attuali dell'escatologia*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, 2000., 9.

³ G. Grbešić, E. Punda, „Eshatološke teme u »posebnim objavama«. Ukazanja u Fatimi i viđenja M. F. Kowalske“, *Obnovljeni Život*, 68 (2013.), 3, 367-381.

vratiti nadu u Crkvu i njen nauk te tako pokazati kako otvorenost budućnosti ne znači odvajanje od svijeta, već upravo otvaranje svijetu. U tom je kontekstu Moltmann izrazito pozitivno raspoložen prema modernom dobu karakterizirajući ga kao vrijeme nade. Nada u budućnost, slobodu potlačenoga i solidarnost idealan je teren za povratak eshatologije u sustavnu teologiju. Sjajno je u predgovoru Moltmannove knjige „Teologija nade“ engleski teolog Richard Bauckham poručio kako kršćanska nada itekako može pomoći Crkvi da u suvremenom svijetu, u suradnji s onima i koji joj ne pripadaju, traži i bori se za napredak, poboljšanje životnih uvjeta i istovremeno pokaže i jasne eshatološke smjernice prema Kraljevstvu Božjem.⁴ Ovo nas postupno dovodi do pitanja koja će se morati nametnuti kad govorimo o eshatologiji u znanstvenom smislu: Kako je uopće moguće govoriti na sustavan, znanstveni način o nečemu što se još nije dogodilo? Zar nam događaji koji tek predstoje ne bježe od znanstvene prizme? Zar nam sve što kažemo o budućem ne ostaje u magli dvojbenosti? Odgovori na ovakva i slična pitanja iziskuju sustavan pristup, ali jako je važno naglasiti kako kršćanska nada i budućnost kojoj se kroz eshatologiju nadamo nisu nešto uopćeno, univerzalno ili neodređeno. Riječ je naime o budućnosti koja u svome temelju ima jasne povijesne događaje, vezane neposredno uz Isusa Krista i njegova obećanja te je samim tim kršćanska eshatologija u potpunosti kristološka eshatologija. Kršćansko je nadanje neodvojivo od Krista, njegovog nauka, muke, smrti, uskrsnuća i obećanja. Dakle, događaj Isusa Krista nam pomaže da odgovorimo na prethodno postavljena pitanja jer i kako sam Moltmann misli, opisi Isusa Krista ne kažu nam samo ono tko je on bio, već i ono tko će i kakav on biti te čemu se od njega uopće možemo nadati⁵. Jasno nas na to upućuje i sveti Pavao kad zajednici u Maloj Aziji poručuje kako je Krist naša nada (usp. Kol 1,27). Takva nam teologija predstavlja Boga kao onoga koji je i Bog nade, Bog obećanja i budućnosti. Moltmann to nedvojbeno naglašava kad kaže kako je Bog onaj koji nije niti u nama niti iznad nas, već uvijek pred nama.⁶ Iako bi se, kako je već spomenuto, anticipacijom moglo reći kako nas nada, u kršćanstvu usko povezana s vjerom u Krista, praktički tjera da se otrgnemo od sadašnjosti i fokusiramo samo na ono što predstoji, vidjet ćemo kako tomu ipak nije tako. Jasno je kako kršćanska nada ne bježi od sadašnjosti u doslovnom smislu riječi, ali ne možemo zaniijekati kako kršćanska nada ipak željno čeka buduće. U ovom slučaju, buduće je ono obećano od strane Boga u Isusu Kristu te je nada zapravo iščekivanje onoga što Bog nedvojbeno obećava. Shodno tomu, nužnim postaje ispravno spoznati Krista i u takvoga Krista

⁴ Usp. J. Moltmann, *Teologija nade*, Ex Libris, Rijeka, 2008., 11.

⁵ Usp. *Ibid.*, 22-23.

⁶ Usp. *Ibid.*, 25-27.

povjerovati. Tad se Krist javlja kao utjelovljeni Očev Logos, Sin Božji, a vjera time postaje ona koja vjeruje u uskrsnuće Raspetoga.⁷ Tako postavljene stvari jasno pokazuju kako ni vjera ni nada ne mogu bježati od ovoga svijeta. Naprotiv, upravo tad uviđamo kako nas nada ne vodi u zamišljeno nebo, prostor lišen boli i patnje, već nas uči da brinemo baš o toj zemlji na kojoj je Uskrsli raspet. Takva nas nada uvodi u spoznaje o budućnosti čovjeka koji je na Zemlji, a za kojeg je Krist umro. S druge pak strane moramo biti svjesni kako nas upravo takvo nadanje nikad do kraja ne može izmiriti s ovim svijetom. Stoga nam Kristova smrt i uskrsnuće nisu samo utjeha i oslonac u ugroženosti vlastite ovozemaljske egzistencije, već zoran prikaz Božjeg odgovora na patnju, nepravdu i uopće zlo.⁸ Bog preko Kristova uskrsnuća tako daje potpuno drugu dimenziju poimanja smrti jer ista time postaje istinski prijelaz u obećano, a ne nikakav kraj. Zato ćemo zbog navedenoga gotovo uvijek, makar u malim količinama, biti nestrpljivi glede iščekivanja ispunjenja obećanoga. Uvijek će nas kršćanska nada i vjera činiti nemirnima dok god se ne nastanimo u nebeski Jeruzalem.

Misaono protivljenje teologiji nade dolazi od onih koji tumače kako, nadajući se budućem, potpuno zaboravljamo živjeti jedino vrijeme koje je istinski naše, a to je sadašnjost. Puno su se puta kroz povijest kršćani kvalificirali kao zanesenjaci koji čekaju nešto što ni sami ne vide, nešto što je nesigurno i upitno. Optuživalo se tako kršćane za nemar, nebrigu o sebi, drugome i svijetu, a sve zbog budućnosti za koju, tvrdili su, nema nikakvog jamca. Moltmann ovdje ipak nudi nešto poprilično drukčije. On jasno pokazuje kako Bog ni u Starom ni u Novom zavjetu nije Bog vječne sadašnjosti.⁹ Bog Izlaska i proroka, Bog i uskrsnuća i prve kršćanske zajednice jest onaj kojemu je budućnost elementarno svojstvo. Bog je to koji dolazi čovjeku u susret, ali i onaj kojemu mi sami idemo u susret. Takvo poimanje nudi nam novu budućnost u kojoj će Bog biti sposoban iz nebitka privoditi u bitak, a mrtvoga uvoditi u život (usp. Rim 4,17). Samo bismo se ovakvom percepcijom mogli odvažiti na ljubav koja nije samo *philia*, već i *agape*. Takva nada ne vara čovjeka koji sreću očekuje i u sadašnjosti ovozemaljskoga. Moltmann također smatra kako kršćanska nada život čini dobrim jer ćemo biti u sposobnosti pronaći sreću i u patnji, utjehu i u boli te tako prihvatiti svoju sadašnjost i biti otvoren onom budućem.¹⁰

⁷ Usp. *Ibid.*, 29.

⁸ Usp. *Ibid.*, 30.

⁹ Usp. *Ibid.*, 31-33.

¹⁰ Usp. *Ibid.*

2. ESHATOLOGIJA U KONTEKSTU POVIJESTI OBEĆANJA

Važno je odmah na početku ovoga dijela istaknuti kako govor o objavi u Starom zavjetu nije jednostavno uokviriti, sistematizirati i učiniti jedinstvenim, pogotovo kada isti želimo staviti u službu kršćanske dogmatike. Početak govora o objavi u Starom zavjetu i polagano put prema tumačenju židovskog poimanja eshatologije i obećanja, ne može preskočiti povijesni trenutak ulaska u Obećanu zemlju.¹¹ Naime, prelazak preko Crvenog mora i ulazak u Kanaan nije samo označavalo fizičku slobodu od tiranina, već za Izrael i susret s narodima koji drukčije poimaju Boga. Tu dolazimo do pojma sinkretizma kroz koji će židovski narod proći i koji će samom izraelskom narodu utjecati na razumijevanje Boga i Božje prisutnosti u povijesti. Sinkretizam je u ovom slučaju dugotrajni proces misaone i vjerske borbe u začetku potpuno oprečnih metoda vjerovanja, etike i ponašanja. Židovski narod je prethodno slavio i ispunjenje obećanja očekivao od „nomadskog Boga“, tj. onoga koji ih je pratio u njihovom migracijskom načinu životu.¹² Bog nomadskih naroda jest onaj koji nema mjesto boravka, kojeg ne drže ni vrijeme ni prostor. Ulaskom pak u Kanaan, Izraelci se susreću s vjerovanjima u bogove poljoprivrednih naroda. Takva vjerovanja su božanstvo shvaćala kao nešto što je stacionirano, točno vezano uz određeno vrijeme i prostor te su utoliko i božanska obećanja i savezi ovisili o vremenu i prostoru. Mogli bismo kazati kako su izraelska plemena, unatoč okolini i promjenama, u velikoj mjeri uspjela sačuvati svoja drevna shvaćanja o Bogu koji ih uvijek prati, hodeći s njima daje svoja obećanja. Iako ni izraelski narod nije u potpunosti zaobišlo istočnjačko religijsko štovanje određenih mjesta na kojima se Bog ukazao (usp. Izl 3,2), Izraelci ipak u ukazanjima ne vide toliko Božju želju da permanentno posveti određeni prostor, već da se još jednom obrati u svezi sa svojim obećanjima. Možemo stoga slobodno reći kako izraelsko shvaćanje ukazanja, za razliku i od istočnjačkih i od grčkih poimanja istog događaja, ne poručuje kako ukazanje ima smisao po sebi samome, već smisao zadobiva samo u onoj mjeri u kojoj upućuje u budućnost. Bog je tako za Židove i dalje onaj koji čeka u budućnosti i samo u budućnosti ispunjava svoja obećanja, onaj kojeg vezujemo uz ono što se još nije zbilo ma koliko god se očitovao u sadašnjosti, na određenom prostoru i u određeno vrijeme. Tako će se onda doći do percepcije koja jasno pokazuje kako ni čovjekov život ni zemlja nisu pod Božjim okriljem zbog epifanije, već su dio povijesti koja je zapravo povijest obećanja. U ovom se kontekstu

¹¹ Usp. *Ibid.*, 104.

¹² Usp. *Ibid.*, 105.

iščekivanja ispunjenja Božjih obećanja uvijek može javiti doza sumnje. Razlog tomu je poprilično jednostavan; čovjek naime postaje svjestan kako sve više vremena protječe između Božjeg obećanja i njegovog ispunjenja. Vjernik se stoga u ovom dijelu nužno mora pripremiti za put poslušnosti koji ga vodi onamo kamo obećanje pokazuje. Ovdje također treba naglasiti kako se, teološki gledano, obećanje može ispuniti neovisno o socijalnim, kulturnim, političkim i uopće empirijskim promjenama. Bog se dakle povezuje s onim narodom ili pojedincem kojemu daje obećanje. Upravo to Božje vezivanje i jest Savez.¹³ No, iako Bog svoja obećanja može ispuniti kako želi i potpuno neovisno o čovjeku, to je ipak tek jedna strana Saveza. Druga pak strana pripada čovjeku, a realizaciju svoga dijela Saveza čovjek pronalazi upravo u poslušnosti Božjim zapovijedima. Nadalje, pošto je budućnost elementarni dio iščekivanja ispunjenja Božjeg obećanja, čovjek i gubitkom nade i sumnjom narušava svoju stranu Saveza s Bogom. Dakle, u ovom slučaju, pomanjkanje nade uvelike postaje izvorom grijeha. Također valja reći kako zapovijedi u ovom smislu nisu apstraktni pojmovi niti jednom i nepromjenjivo zadana etička načela, već i one prate povijesni tijek obećanja. Jasno to poručuje i Moltmann govoreći kako i zapovijedi imaju, poput obećanja, notu budućnosti.¹⁴ Teologija promišljajući o eventualnom neispunjenju Božjeg obećanja svoje misli usmjeruje u nekoliko različitih pravaca. Prvi od takvih je izrazito pesimističan jer zaključuje kako je Bog, jednostavno lažući, prekršio vlastita obećanja. Drugo pak smjera prema utjecaju lažnih proroka; Bog je vjeran i ne može prekršiti svoje obećanje te je stoga riječ o prevari lažnih proroka, a oni će biti uzrok neispunjenju sve dok se ne dogodi ispunjenje. Treći pravac vjeruje kako krivac nije Bog, već grešni čovjek koji je svojim slabostima i manjkom nade prolongirao realizaciju Božjih projekata.¹⁵ Ovakvo promišljanje predstavlja poslušnost kao nužnu komponentnu ispunjenja obećanja. Iako smo prethodno rekli kako zbog teoloških, a napose i filozofskih stavova, biva jasno da Bog svoja obećanja djelujući može ispuniti kako god poželi, ovdje ipak vidimo da Bog vjerojatno ne nastoji čovjeka spasiti bez čovjekove želje, aktivnosti i suradnje. Takvi stavovi nisu strani ni Starom zavjetu, ali ni kasnijoj židovskoj teologiji.

¹³ Usp. M. Zovkić, *Poziv biblijskih proroka*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2012., 113.

¹⁴ Usp. J. Moltmann, *Teologija nade*, Ex Libris, Rijeka, 2008., 130.

¹⁵ Usp. *Ibid.*, 131-132.

2.1. Proroštvo i apokaliptika – sličnosti i razlike

Proroštvo i apokaliptika dva su duhovna, biblijska, ali i kulturološka pravca sa svojim idejnim i književnim specifičnostima. Oba su ova pravca smještena u određeno povijesno vrijeme. Iako bi ih se moglo promatrati pojedinačno i izolirano, jasnija slika i proroštva i apokaliptike dobiva se upravo onda kad ih se uspoređuje i stavlja u međusobni odnos. Proroci su promatrani kao pojedinci u narodi koji svojim djelovanjem i savjetima pomažu najprije svećenicima, a kronološki kasnije i vladarima u donošenju odluka vjerskog ili političkog karaktera. Proroci su tako bili Božji glasnici, oni koji opominju vladare i narod u odnosu na budućnost iz Božje perspektive. Prorok je onaj koji snagu za svoje djelovanje prima slušajući Božju riječ koju kasnije prenosi. Za apokaliptike, koji također primaju objavu od Boga, važan je i način na koji se ta objava prima. Naime, riječ je o objavi kroz snove i viđenja, što je bilo uobičajeno čak i kod ranih proroka.¹⁶ Tako se za objavu u apokaliptici koristi grčki glagol ἀποκαλύπτω, što znači otkriti, objaviti. S tim se glagolom ističe kako su apokaliptici oni kojima se otkriva Bog i Božje nakane za budućnost čovjeka. Božju ulogu u povijesti proroci i apokaliptici vide različito. Proroštvo naglašava Božji poziv i poslanje određenog proroka u konkretnim povijesnim prilikama. Tako Božja riječ postaje ključna u proročkom poslanju te prorokova jedina snaga. Božja riječ nadalje u proroku postepeno poprima antropološke karakteristike i postaje dio njegove osobnosti. Zbog toga će upravo primanje Božje riječi za proroka imati veliku važnost.¹⁷ Proroci će tako odigrati i bitnu ulogu u zadržavanju monoteističke slike Boga u svome narodu. Takva zadaća nije bila nimalo jednostavna jer je Izrael bio okružen narodima koji su vjerovali u više bogova.¹⁸ Apokaliptika pak s druge strane naglašava Božju univerzalnost i njegovu moć u upravljanju ljudskom povijesti. Dok su proroci iz solidarnosti¹⁹ jasno nastojali suzbiti vladarske apsolutizme i kraljevsku samovolju, apokaliptika umanjuje moć ovozemaljskih vladara uopće i relativizira njihove ovlasti. Apokaliptici stoga jasno potenciraju Božju transcendenciju, nedodirljivost i svemoć. S obzirom na pogled u budućnost, treba reći kako proroci vide jasnu linearnu poveznicu između prošlosti, sadašnjosti i budućnosti, a apokaliptika

¹⁶ Usp. B. Lujčić, *Starozavjetni proroci*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2010., 292.

¹⁷ Usp. M. Zovkić, *Poziv biblijskih proroka*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2012., 175.

¹⁸ Usp. B. Lujčić, *Proroci. Osoba, vrijeme, poruka*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2015., 253.

¹⁹ M. Vidović, „Proročki mesijanizam. Kršćanska poruka otvorena židovstvu (Dj 3,22-23; 7,37SS)“, *Bogoslovska smotra*, 85 (2015.), 2, 503-537.

svijet vidi dvojako i to kao ovaj sadašnji i onaj koji predstoji. Ovaj sadašnji svijet tako je prožet zlom i grijehom, a budući je lišen svakog zla i promatra se kao nešto savršeno.

Dakle, zaključno za ovaj dio treba reći kako je apokalipticima i prorocima zajednička točka pogled u budućnost. No, upravo u tom futurističkom pogledu kriju se i ključne razlike. Naime, apokaliptika svijet shvaća deterministički i pomalo deistički. Bog Stvoritelj je iz te perspektive već sve unaprijed odredio, svjetski procesi se odvijaju sukcesivno i nema mjesta naknadnoj promjeni ili Božjoj intervenciji koja bi nešto izmijenila. Proroci pak s druge strane ne smatraju kako je sve oko nas unaprijed određeno, već itekako poručuju da sadašnje ponašanje pojedinca i naroda te odnos prema Bogu i njegovim obećanjima uvelike utječu na buduće ishode.²⁰ Nadalje, u apokaliptici termin 'svijet' ima negativan prizvuk i stoji nasuprot dobrom Bogu. Proročka vizija istovremeno svijetu ne dodjeljuje pridjev zao, već poziva da upravo u svijetu budemo refleksija Božje volje. Apokaliptici u Sudu očekuju nedvosmisleno odvajanje dobra i zla, a ne toliko pobjedu samog dobra nad zlom i upravo u tom kontekstu ne vjeruju kako kajanje čovjeka pojedinca može biti svrhovito. Proroci pak upravo u kajanju vide priliku za zadobivanje Božjeg milosrđa i stoga pozivaju pripadnike svoga naroda na pokajanje i oslušivanje Božje volje. Apokaliptici naviještajući i djelujući ne otkrivaju svoja ovozemaljska uporišta, dok proroci u svojim nastupima nisu imali poteškoću s priznavanjem svjetovnih i povijesno oblikovanih stavova. Tako su proroci nebrojeno puta upozoravali loše vladare da ne čine zlo ni prema Bogu ni prema čovjeku, a krive politike svoga vremena pozivali na promjenu. Sve nas ove navedene razlike dovode do zaključka kako apokaliptika eshatologiju promatra kozmološki, dok proročka poruka, upućujući jasno na budućnost i važnost Suda Božjega, ipak uvelike odzvanja ovozemaljskim horizontima.

²⁰ Usp. B. Lujčić, *Proroci. Osoba, vrijeme, poruka*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2015., 255.

3. PUT PREMA KRISTOLOŠKOJ ESHATOLOGIJI

Iako je kršćanstvo nedvojbeno obogatilo kulturu, umjetnost, filozofiju i duhovnost zapadnog svijeta, ono ipak živi samo ondje gdje se ispovijeda Isus. Kršćanska vjera tako opstaje, živi i razvija se ondje gdje se Isus priznaje kao Krist, Sin Božji. Svaki odmak od svjedočenja za Krista umanjuje stoga kršćansku vjeru i dovodi je u pitanje.²¹ Dakle, treba naglasiti kako je i kršćanska teologija kristološka pa je tako kristološka i eshatologija. Ispravno razumijevanje eshatologije, koja nas uvodi u buduće i obećano, zahtijeva i ispravno shvaćanje Isusovog povijesnog života. Važno je ići postupno i dati valjane odgovore na pitanja poput onih: Tko je bio Isus iz Nazareta? Je li riječ o samo još jednom u nizu proroka? Je li Isus zbilja Mesija? Kako bi odgovori na ovakva i slična pitanja bili adekvatni, važno je naglasiti i kako su se oko Isusa od početka vodili različiti sporovi. Kršćanstvo je tako sporove o Isusu vodilo sa Židovima i to o Isusovoj mesijanskoj ulozi i uskrsnuću, zatim s poganima o njegovoj božanstvenosti i utjelovljenju pa sve do suvremenih sporova s ateizmom o slobodi čovjeka i pravednosti u svijetu.²² Sporovi nažalost nisu manjkali ni unutar samog kršćanstva koje je tako poznavalo različite oblike krivovjerja u kojima se najčešće nijekalo ili Isusovo božanstvo ili njegova čovječnost.

Kršćanstvo stoga dobiva zadaću pokazati u kakvog Isusa vjeruje i kakvu kristologiju zastupa. Kršćanstvo treba pojasniti na temelju čega vjeruje da je Isus iz Nazareta zbilja Krist. Potrebno je to ne samo da bi se kršćanstvo smatralo relevantnim za današnja društvena zbivanja, već da bi se zadovoljila unutarnja želja koja vjeru nastoji shvatiti i argumentirati, prema poznatoj teološkoj krilatici „*Fides quaerens intellectum*.“²³ Kršćanskoj vjeri u Isusa kao pravog Boga odgovara ideja koja promatra Boga kao subjekt.²⁴ Takvo shvaćanje vidi Boga kao onoga koji komunicira sa stvorenjima, ulazi u međusobni odnos s čovjekom i brine o njemu. U takvom poimanju Božjeg djelovanja postaje mogućim Božje utjelovljenje u Isusu iz Nazareta. Bog tako, spuštajući se na zemlju, nudi jedinstvenu priliku da preko Isusa iz Nazareta participiramo u božanskom životu. Isusovo se pak čovječstvo ogleda u njegovoj prisutnosti u povijesti. Vjerom u Isusa kao pravog čovjeka priznaje se i njegovo javno djelovanje, osuda, muka i smrt na križu, uz

²¹ Usp. J. Moltmann, *Raspeti Bog*, Ex Libris, Rijeka, 2005., 95.

²² Usp. *Ibid.*, 96-97.

²³ Usp. A. Canterburyjski, *Proslogion*, Moderna, Beograd, 1991., II-IV.

²⁴ Usp. G.W.F. Hegel, *Fenomenologija duha*, Jesenski-Turk, Zagreb, 2022., 19.

uvijek prisutnu svjesnost da je bio čovjeku jednak u svemu, osim u grijehu. Razlog tomu je njegova snažna povezanost i identifikacija s Bogom, Ocem. U ovom je kontekstu izrazito važno naglasiti kako sinoptička evanđelja donose i pitanje koje sam Isus postavlja učenicima: „Što vi kažete, tko sam ja?“ (usp. Mt 16,13). Petrov odgovor da je Isus Krist, Sin Boga živoga, potvrda je Isusova identiteta. Isus prihvaća Petrov odgovor i tako se posredno samopotvrđuje. Isusovo pitanje učenicima je jedno izrazito otvoreno pitanje, nimalo retoričko, čime se potvrđuje i Isusova otvorenost prema budućnosti, prema Božjem kraljevstvu. Ovdje se također može prepoznati novost koja dolazi s Isusom. Naime, da se Isus pojavio i bio prepoznat kao rabin ili neki od očekivanih proroka, ne bi morao postavljati nikakvo pitanje učenicima o svom identitetu.²⁵ Stoga je Isusovo pitanje učenicima, Petrov odgovor i Isusov prihvata Petrovog odgovora zapravo potvrda Isusove novosti u njemu samome i u njegovu odnosu s Bogom. Učenici tako vjerom u Isusa koji je Krist, Sin Božji, postaju oni koji potvrđuju vlastitu otvorenost prema toj istoj budućnosti koju njihov Učitelj naviješta. To je ona budućnost u kojoj Bog po svom milosrđu kadar postaje spasiti i bezbožnike, a ne samo sljedbenike Zakona. Tako će i sami učenici postati svjesni kako će naviještati ne samo uskrsnuće Raspetoga, već i obećanu budućnost onoga koji je raspet. U toj će budućnosti, koja je u potpunosti kristološka, novost Isusa prestati biti novost, a njegov križ neće biti nikakva sablazan, nego temelj Kraljevstva i novog stvaranja.²⁶

3.1. O podrijetlu kristologije

Važno pitanje kršćanske kristologije glasi: „Kako je od navještajućeg Isusa nastao naviještani Isus Krist?“²⁷. Kristologija nije potpuna bez govora o križu niti kristologija sadržava išta što se na križu ne bi moglo iščitati. Dakle, kršćanska kristologija vjeruje kako je Isus iz Nazareta Isus Krist te na mjesto Krista nije postavljeno neko drugo duhovno biće, ideja, fenomen, već stvarna, povijesna osoba Nazarećanina. Potencijalni problem postavljanja nekog drugog nebeskog bića na mjesto Krista uvidio je i sam Pavao u korintskoj zajednici. Zbog toga će Korinćanima početi jasnije naviještati raspetoga Isusa i nedvosmisleno ga identificirati s Uskrsnim (usp. 1 Kor 15). Drugim riječima i u križu kristologija ima svoje podrijetlo. Tako će Isusovo ime,

²⁵ Usp. J. Moltmann, *Raspeti Bog*, Ex Libris, Rijeka, 2005., 124.

²⁶ Usp. *Ibid.*, 127.

²⁷ J. Moltmann, *Raspeti Bog*, Ex Libris, Rijeka, 2005., 131.

koje u sebi sadrži i raspeće, ali i slavu Uskrsa, postati sinonim za vjeru prvih kršćanskih zajednica te temelj njihove kristologije.²⁸

Novi vijek donosi ozbiljnu povijesno-kritičku metodu i strujanja koja će se posebno zanimati za povijesnog Isusa. Neka od tih istraživanja o povijesnom Isusu bila su usmjerena prema svojevrsnom izoliranju Isusa iz Nazareta od učenja Crkve pa čak i od vjere prve zajednice te kerigme. Ova su strujanja sa svojom metodom navodila kako je tek povijesni Isus on sam, onaj pravi te da ga se samo takvog može shvaćati.²⁹ Takav pristup traganja za povijesnim Isusom okrenuo je povijesnu kritiku od crkvenog naučavanja, ali i od tradicije prve kršćanske zajednice. Detekcija raznih književnih, povijesnih i drugih pogrešaka u novozavjetnim spisima odvukla je povijesnu kritiku i njenu metodu na suprotnu stranu u odnosu na apostolski sklad s Pismom, tradicijom i kerigmom prve zajednice. To će dovesti do slobodnijeg i subjektivnijeg pristupa temeljima vjere.³⁰ Povijesna kritika će tako sa svojom metodom postupno naglašavati kako vjera Crkve u Isusa Krista ima vrlo malo veze s osobom Isusa iz Nazareta. Takvim pristupom će se nastojati čovjekovu vlastitu prosudbu osloboditi od institucionalnih crkvenih tradicija i nauka. Usmjerit će to povijesno-kritičku metodu prema prepoznavanju Isusa u njegovoj čistoj ljudskosti i humanosti, a to dovodi do promatranja Isusa kao tek jednog u nizu učitelja morala i duhovnosti, koji se nadasve svojom humanošću približava svakom čovjeku. Takva interpretacija poslužit će kako bi se tradicija svela u okvir određenih povijesnih etapa i kako bi svakoj bila prikladna. Dakle, odnos između vjere prve kršćanske zajednice u Krista i Isusa iz Nazareta kao povijesnog lika, mora se svrstati pod kristološku problematiku. Potrebno je stoga pronaći poveznice između Isusova navještaja, njegovog djelovanja, osude, smrti na križu i uskrsnuća, tj. vjere prve zajednice u to uskrsnuće. Ključnim u pronalasku spomenutih poveznica nameće se njegova povijesna smrt na križu, koja tako postaje jedinstvena i ne nudi mogućnosti pronalaska adekvatnih povijesnih analogija.³¹ Novost Isusova navještaja povijesna kritika vidi u njegovu postavljanju u odnos s Ocem, čiju milost ekskluzivno naviješta i za nepravednike pred Zakonom. Dakle, razlika između Isusova navještaja i Tore ne leži u samom sadržaju, već u Isusovoj ulozi onoga koji je anticipacija Božjeg kraljevstva i spomenute milosti koja tako nije rezervirana samo za pravednike. Idući korak dalje, ova povijesno-kritička metoda shvaća kako je Isusova poruka u svojoj srži neodvojiva od

²⁸ Usp. *Ibid.*, 132.

²⁹ Usp. *Ibid.*, 133-134.

³⁰ Usp. A. Schweitzer, *The Quest of historical Jesus*, Dover Publications, New York, 2011., 211.

³¹ Usp. J. Moltmann, *Raspeti Bog*, Ex Libris, Rijeka, 2005., 136.

njegove osobe (usp. Mt 5,32) te kako u svom navještanju Isus obećanje daje konkretnim ljudima, učenicima (usp. Iv 10,9; Iv 14,12-14). Rudolf Bultmann, kao jedan od predstavnika povijesne kritike, govori kako se Isus kao osoba pojavljuje u svojoj riječi te da je Isusova riječ ujedno i događaj.³² Isusova riječ tako u njemu samome postaje događaj. Ovakvo shvaćanje vodi prema nerazdvojućosti Isusove osobe od njegova navještanja, a to pak postupno dovodi do zaključka kako s Isusovom povijesnom smrću umire i njegova riječ. Tako onda ne može niti jedan učenik nastaviti prenositi njegovu eshatološku riječ, a Isusov navještaj Božjeg kraljevstva, bitno povezan s njegovom osobom, postaje neuhvatljiv i otrgnut od budućih naraštaja zbog njegove smrti na križu. Povijesna kritika tako poručuje da problem prijelaza od Isusa iz Nazareta do Isusa Krista, u kojeg vjeruje i kojeg naviješta prva zajednica, ne leži u povijesno-filozofskim ili egzegetskim temeljima, već u Isusu samom.³³ Stoga povijesna metoda prestaje biti istinska kritika Isusovog navještanja i to postaje njegova smrt na križu. No upravo ondje gdje povijesna kritika vidi najveći problem, cjeloviti kršćanski pristup baš tu vidi izvor iz kojeg treba crpiti navještaj uskrsloga Krista. Križ tako postaje nezaobilazan čimbenik onog Isusa koji je uskrsnuo i čije eshatološke riječi treba prenositi.³⁴ Od mrtvoga on time postaje živi, od raspetoga na križu uskrsli, a od posramljenoga proslavljeni. Takvo kristološko shvaćanje dio je eshatološkog misterija i nalazi se u potpunoj vjernosti Bogu te u kršćanskoj nadi da će se Isusova obećanja ispuniti, a Božje kraljevstvo ostvariti. Ovakvo poimanje osobe Isusa iz Nazareta bit će u stanju pronaći brojne kontinuitete koji ne prihvaćaju da je Isusova eshatološka riječ umrla s njime na križu. Tad se prepoznaju podudarnosti između Isusovog navještanja i kerigme prve zajednice, sličnosti između Isusovog druženja s grešnicima i carinicima i prakršćanskog blagovanja sa siromašnima i članovima zajednice (usp. Dj 2,44-46). Uviđa se takvim pristupom i sličnost između Isusove smrti i smrti apostola, koji će gotovo svi mahom podnijeti mučeništvo zbog svjedočenja Krista. Tako zaključno za ovaj dio treba naglasiti da vjera u Boga, iz kršćanske perspektive, znači i vjera u uskrsnuće. S takvim stavom, unatoč zemaljskoj smrti Isusa iz Nazareta, njegova riječ ipak ostaje živjeti među generacijama koje su uslijedile. Vjera u uskrsnuće valjanim čini navještaj Isusa kao Krista te ulijeva nadu u ispunjenje njegove eshatološke riječi. Stoga je zapravo križ onaj koji uvijek propituje svaku crkvenu kristologiju, ali jednako tako i svaku povijesno-kritičku metodu istraživanja o osobi Isusa iz

³² R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1984., 266.

³³ Usp. *Ibid.*, 274.

³⁴ J. Ratzinger, *Isus iz Nazareta. Od ulaska u Jeruzalem do uskrsnuća*, Verbum, Split, 2011., 219.

Nazareta. Dakle, bez križa nema nikakve kristologije, kerigme ili svjedočenja Krista, ali niti bilo kakvog drugog promišljanja o jednom te istom Isusu.

3.2. Hod od križa prema proslavljenom Kristu

Povijesno gledano, danas gotovo pa nema sumnje u Isusov ovozemaljski život i njegovu smrt.³⁵ Iako u mnogome povijesna činjenica, Isusova smrt na križu nije odvojiva od vjere prve kršćanske zajednice koja je tomu svjedočila. Važno je razumjeti da su za Isusovu smrt, društveno i povijesno promatrano, postojali i uzroci. Nemoguće je njegovu povijesnu smrt odvojiti od njegovog javnog djelovanja i konteksta koji ga je okruživao, a u kojem su aktivni sudionici židovski glavari, religijske elite i rimska politička vlast.³⁶ Tako ni govor o Isusovom uskrsnuću ne može imati puni smisao bez govora o njegovoj smrti koja je morala, makar kronološki gledano, imati svoje prethodne čimbenike. U takvom shvaćanju, nužnom za adekvatan govor u uskrsnuću i svemu nakon uskrsnuća, Isusa se gleda ne samo kao privatnu, već i kao javnu osobu onoga vremena. Kristov život i njegova smrt ne mogu se odvojiti od njegovog odnosa s Ocem i od navješćaja Kraljevstva u Isusovim javnim nastupima. Isusova povijest je i teološke naravi i kao takva ogleda se u sporovima između Boga Oca kojeg je Isus naviještao i Boga kako su ga shvaćali sljedbenici Zakona, ali i bogova rimske religije i kulture.

3.3. Isus raspet kao bogohulnik ili politički neprijatelj?

Sada treba predstaviti kako Moltmann vidi Isusovu osudu i razloge za istu. Čišćenje hrama i proroštvo o rušenju hrama smatraju se posljednjim i neposrednim uzrocima Isusove smrti. Cjelokupno Isusovo djelovanje pokazuje kako je povijesni razlog njegove smrti, tumačen iz židovske perspektive, zapravo bogohuljenje. Židovski narodni glavari, religijske elite onoga vremena, shvaćali su Isusa kao onoga koji se postavlja iznad uloge i autoriteta Mojsija i Tore. Razlog tomu krije se u Kristovu navješćaju spasenja i bezbožnima, odnosno onima koji ne izvršavaju zakonske odredbe onako kako je židovsko religijsko shvaćanje to zahtijevalo. Prema

³⁵ Usp. T. Ivančić, *Isus iz Nazareta – povijesna osoba*, Teovizija, Zagreb, 1995., 11-13.

³⁶ Usp. J. Moltmann, *Raspeti Bog*, Ex Libris, Rijeka, 2005., 146.

ondašnjim židovskim očekivanjima, Mesija dolazi navijestiti Božji sud koji će nužno morati odvojiti pravednike od grešnika i to tako što će prvotni biti nagrađeni za svoju pravednost, a potonji pak kažnjeni za svoje grijehе i bezboštvo. Isus je stoga zbog svoje poruke o spasenju grešnika i zbog ukidanja anticipiranih povlastica za sljedbenike Zakona, nužno morao doći u sukob sa židovskim religijskim vrhovnicima svoga vremena. Dodatni se problem nalazio u tome što je Isus potvrdu svoga nauka otkrivao u svom odnosu s Bogom, kojeg je nazivao i svojim Ocem. Dakle, Isusovo ime i njegov identitet u potpunosti su ovisili o njegovom odnosu s Ocem. Židovi su vjerovali kako je Bog svoju volju, obećanja i naume jednom zauvijek očitovao u slovu Zakona. Stoga Isusovo pozivanje na Boga Oca i istovremeno druženje s grešnicima, naviještanje milosti Božje i za prekršitelje Zakona, postavljanje u poziciju onoga koji oprašta grijehе, dovelo je ondašnje židovske glavare do jasne želje da Isusa optuže za krivnju koja za posljedicu ima smrt. Iako su Židovi grijeh bogohule shvaćali mnogostruko, Isusovu su bogohulu vidjeli u njegovoj želji da se postavi na mjesto koje nužno pripada samo Jahvi.³⁷ Takvo je shvaćanje bogohule Isusa okvalificiralo kao lažnog Mesiju koji zavodi narod i koji samom sebi pridaje autoritet koji mu ne pripada. U tom kontekstu sukoba s religijskim elitama onoga vremena treba povijesno shvaćati Isusovu osudu i njegovu smrt na križu. U ovom dijelu također treba reći kako učenici ostaju bez vjere i bježe (usp. Mk 14,50) upravo zato što su vidjeli Isusovu smrt na križu, koja je onodobno bila shvaćena kao sramotna. U očima učenika Isus nije bio onaj koji je kao takav, osuđen i ubijen, mogao ispuniti ono što su oni očekivali. Tako odbačen i posramljen, Isus za učenike prvotno nije bio potvrda ispunjenja vlastitog poslanja ili Božje volje. Budući da učenici u onom vremenu nisu imali neki izvor koji bi im prezentirao odbačenog i umirućeg Mesiju, njihov bijeg od Učitelja pri raspeću može se shvatiti kao pomanjkanje vjere i nade, a ne samo kao kukavičluk i strah za vlastitu egzistenciju.³⁸ Isusova smrt na križu otkriva i drugu perspektivu mogućih povijesnih razloga njegove osude. Naime, križ kao sredstvo ubijanja osuđenog pokazuje kako je Isus zapravo umro onako kako umiru politički pobunjenici, a ne kao bogohulnici.³⁹ Bogohula se u ono vrijeme, prema židovskim propisima, kažnjavala kamenovanjem, dok su na križ razapinjani politički neprijatelji Rimskog Carstva. Isusovo djelovanje po svojoj naravi nije bilo političko, ali itekako je moglo utjecati na ondašnja politička zbivanja. Pilat je stoga Isusovo djelovanje mogao svesti na istu ravan s Barabinim djelovanjem te tako u Isusu vidjeti potencijalnog neprijatelja Rimskog Carstva i vlasti.

³⁷ Usp. *Ibid.*, 148.

³⁸ Usp. *Ibid.*, 150.

³⁹ Usp. W. Kasper, *Isus Krist*, Crkva u svijetu, Split, 2004., 133-134.

Moltmann navodi određene elemente koji bi Isusa mogli dovesti u vezu sa zelotima.⁴⁰ Za početak piše kako je Isus poput zelota naviještao dolazak Božjeg kraljevstva, a svoj nastup, baš kao zeloti, predstavljao kao anticipaciju tog istog kraljevstva. Zatim Moltmann navodi kako i Isus Heroda naziva lisicom (usp. Lk 13,32), dok među Isusovim učenicima vjerojatno ima zelotskih sljedbenika ili simpatizera (Šimun, Petar, Juda) kojima nije strano niti nošenje oružja (usp. Lk 22,35-38; Iv 18,10), što je karakteristično upravo za zelote. Ipak, potpuno su vidljivi i oni elementi koji Isusa jasno odvajaju od zelotske sljedbe. Tako zeloti svoje djelovanje vide kao vjersku zadaću u ovozemaljskom životu, a bunt protiv rimske vlasti za cilj im ima očuvati prvu i drugu Božju zapovijed. Samim tim i zeloti vjeruju u sud i kaznu za one koji ne slijede zakon. Isusov navještaj spasenja je stoga potpuno drukčiji od zelotske percepcije jer je Krist onaj koji se poziva na Božje pravo milosti prema svima, a ne na princip nagrade za one koji vrše zakon, odnosno kazne za one koji se istoga ne drže. Iz kasnijih izvješća također vidimo Isusovu oštru osudu farizejske struje, kojoj su pripadali i zeloti kao njen svojevrsni radikalni ogranak te je tako i to ono što bi Isusa moglo za života razdvojiti od zelota, baš kao i Isusovo druženje s javnim grešnicima onoga vremena i prihvaćanje carinika među svoje učenike (usp. Mt 9,9-13). Stoga zaključno za ovaj dio treba opet naglasiti kako Isusovo djelovanje nije moglo biti politički neutralno u ondašnjim društvenim događanjima. Njegov su nauk židovski vjerski uglednici mogli proglasiti kao izdajnički. Saduceji, farizeji i zeloti nisu mogli prihvatiti novost Božjeg milosrđa koju je Isus naviještao. Istovremeno, Pilat je Isusa mogao promatrati kao potencijalnog vođu nekog novog židovskog ustanka (usp. Iv 18, 33-37) te stoga nije bio u stanju do kraja shvatiti Isusovu religijsku ulogu. Treća dimenzija Isusove smrti ogleda u njegovom vapaju na križu: „Bože moj, zašto si me ostavio?“ (usp. Mt 27,46). Upravo ova dimenzija Isusove smrti je ona koja pokazuje njegovu duboku povezanost s Ocem. Vapaj s križa pokazuje kako je prilikom umiranja Isus osjetio napuštenost i odbačenost. Za razliku od zelota, koji su s vjerom u Jahvinu pravednost, umirući u patnji osjećali ispunjenje vlastitog vjerničkog poslanja, Isus je na križu Ocu vapio onako kako to čini netko usamljen i razočaran. Isusov zemaljski život u potpunosti je bio prožet odnosom s Bogom, kojeg je Isus nazivao svojim Ocem.

⁴⁰ Usp. J. Moltmann, *Raspeti Bog*, Ex Libris, Rijeka, 2005., 156-157.

4. POVIJESNI I KERIGMATSKI PRISTUP IZVJEŠTAJIMA O USKRSNUĆU

Bitni i apsolutno neizostavni dio kršćanske eshatologije jest Kristovo uskrsnuće. Kršćansko nadanje u buduće događaje počiva u Kristovu uskrsnuću kao temelju cijele naše vjere. U ovom dijelu stoga valja progovoriti o uskrsnuću, odnosno ukazanjima Uskrsloga koje nam donosi Sveto pismo. Pitanje koje se samo nameće u začetku ove teme glasi: Možemo li izvještajima o uskrsnuću pristupiti kao nekom zbiljski povijesnom događaju? Dakle, trebamo se zapitati koliko je o uskrsnuću moguće govoriti historiografski i arhivski, koristeći pritom znanstveno-povijesnu terminologiju. Važno je shvatiti kako u središtu govora o uskrsnuću ne stoji historiografska metodologija, već kerigma prve zajednice.⁴¹ Stoga nas, promišljamo li o uskrsnuću, zanima kakva je bila vjera te zajednice, a ne samo što se zbilja, faktografski dogodilo. Sam Moltmann u tom kontekstu govori kako događaj uskrsnuća ne trebamo shvatiti kao nešto povijesnom istraživanju danas dostupno, već kao izričaj vjere prakršćanske zajednice.⁴² Tek tada ćemo u fokus promišljanja moći postaviti egzistencijalnu zbiljnost uskrsnog događaja, a ne samo onu povijesnu. Upravo takvom metodom promatramo i vlastiti život, prepun onoga „nepovijesnog“, prepun onoga čemu ne možemo pristupiti kao povijesnoj činjenici. Moltmann tako, pozivajući se na Bultmanna, kaže kako nismo niti kadri pitati se o povijesnoj legitimaciji Uskrsa, već je događaj uskrsnuća onaj koji nas pita vjerujemo li ili ne⁴³. Stoga, Kristovo uskrsnuće postaje u potpunosti događaj koji se tiče čovjekove egzistencije i nutrine. Dakle, budući da se uskrsnuće tiče osobne vjere pojedinca, ono više ne biva izvještaj o nekom pukom događaju, nego zapravo navještaj misionarskog karaktera. Tako govor o uskrsnuću nije govor o gotovom procesu, nego uvijek i govor koji poprima eshatološke karakteristike. Stoga se, promišljajući o Kristovu uskrsnuću, uvijek s pravom možemo zapitati što nas u budućnosti kao vjernike čeka i kako se trebamo postaviti prema obećanjima koje je Bog u Kristu obznanio, iako u samom uskrsnuću, kao eshatološkom događaju, već crpimo nadu i participiramo na tim istim obećanjima koji će se u potpunosti ispuniti u vremenu koje je pred nama.

⁴¹ Usp. W. Kasper, *Isus Krist*, Crkva u svijetu, Split, 2004., 149-150.

⁴² Usp. J. Moltmann, *Teologija nade*, Ex Libris, Rijeka, 2008., 191-192.

⁴³ Usp. *Ibid.*, 193.

4.1. Kontinuitet između raspetoga i uskrsloga

Nakon što je prethodno prezentirano kako se uskrsnuću ne može pristupati samo kao povijesnom događaju, sada treba vidjeti kako su to u navještajima uskrsnuća povezani Kristov križ i samo uskrsnuće. Iako je jasno kako je kršćanska eshatologija u potpunosti kristološka te iščekuje budućnost Isusa Krista, a ne neku općenitu, svjetsku budućnost, ipak valja primijetiti kako evanđeoski tekstovi ne idu dalje od ukazanja Uskrsloga. Period između smrti na križu i ukazanja učenicima poznat je kao događaj uskrsnuća od mrtvih. Termin je to koji u cijeloj povijesti nije dobio analogne pojmove, a za kršćanstvo je važno da se vezuje uz nadu u Božja obećanja. Dakle, tekstovi Novog zavjeta ne tvrde da im je poznato što se to točno zbilo u događaju Isusovog uskrsnuća niti što precizno označava termin uskrsnuće od mrtvih. Potpuno oprečna iskustva Isusove smrti na križu i ukazanja ne govore samo o gotovom tijeku događaja u kojem se zbilo uskrsnuće, nego i o eshatologiji i onom što nas tek očekuje. Kristovim učenicima je križ bio prikaz radikalne odvojenosti od Boga, dok u susretu sa živim Kristom po uskrsnuću doživljavaju potpunu Božju blizinu. Prepreke u teologiji se javljaju onda kad oba ta iskustva, potpuno suprotna, nastojimo spojiti u jednom liku te identificirati s jednom te istom osobom. Tu onda zasigurno moramo posegnuti za govorima onoga koji je i bio na križu, a i uskrsnuo. Dakle, u Isusovim govorima nastojimo pronaći njegovu svojevrsnu samoidentifikaciju. Moltmann ističe kako su izvještaji o uskrsnuću usko povezani sa slušanjem Kristovih riječi.⁴⁴ Ukazanja učenicima nisu bila utvara niti su shvaćena kao puka hijerofanija nekog novog, uzvišenog nebeskog bića. Stoga se dade zaključiti kako ukazanja nakon uskrsnuća pokazuju kontinuitet između križa, smrti i uskrsnuća. Novi zavjet tako, između ostaloga, služi kao potvrda kako su učenici u ukazanjima zbilja vidjeli Krista raspetoga, umrloga i uskrsloga. Vidjeli su onoga koji je s njima hodio, koji ih je upućivao i pred njima činio čudesa. Važno je potvrditi upravo taj kontinuitet u kontekstu ukazanja učenicima nakon Uskrsa jer je i ondašnja religioznost itekako poznavala ukazanja kao takva. Također, iz izvještaja o ukazanjima nakon uskrsnuća, vidljivo je kako učenici uskrsnuće nisu doživjeli kao trenutak Božje prisutnosti koji će prestati, već kao događaj koji ih vodi naprijed i priprema za budućnost koja je pred njima. Učenici tako iz Kristovih ukazanja iščitavaju misionarsko poslanje, svoju predstojeću ulogu i važnost prenošenja uskrsne poruke dalje.⁴⁵

⁴⁴ Usp. *Ibid.*, 205-206.

⁴⁵ Usp. H.U. von Balthasar, *Mysterium Paschale*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1993., 217.

4.2. *Isusovo uskrsnuće od mrtvih*

Iako je bio javno raspet, o Isusovu su uskrsnuću najprije doznali njegovi učenici i to na temelju njegovih ukazanja. Vjera u uskrsloga nastaje tako među onima koji su ga slijedili, vjerovali mu i slušali ga, ali ujedno i isti oni koji su se, razočarani u njegov ishod na križu, pri raspeću razbježali i grupirano krili. Važno je naglasiti kako vjera u uskrsnuće kod učenika nije prvotno uvjetovana općim apokaliptičkim uvjerenjem ondašnjeg židovskog religijskog ambijenta, već u prvom redu vjerom u Isusa i u njegova obećanja. Oni pak kojima se Isus po uskrsnuću ukazao, mogli su taj događaj doživjeti kao viđenje Isusa koji daje da ga se vidi.⁴⁶ To znači da događaj inicira onaj koji se ukazuje, dok je onaj kojemu se Isus ukazuje pasivan pred tim ukazanjem. Moltmann također navodi kako to nije događaj koji se može ponoviti ili koji bi se svojim ponavljanjem mogao verificirati. Ukazanjem se tako objavljuje nešto do tad skriveno, čovjeku nepoznato⁴⁷. Riječ je dakle o Božjoj pravednosti, Božjem kraljevstvu i slavi, koji će u cijelosti biti objavljeni i vidljivi u budućnosti, ali čiji se obrisi itekako vide i već sada. Takva vrsta anticipacije Božje budućnosti poznata je i proročkom vremenu (usp. Am 3,7). Ovakvo shvaćanje Božje objave o budućnosti i njenom ispunjenju, usko je povezano s proročkim poslanjem još na ovom svijetu. Takav pristup viđenju i ukazanjima stoga ne može voditi u kontemplativni bijeg od svijeta i povlačenje u osamu, već u konkretnu djelotvornost kroz navještaj i svjedočenje Raspetoga koji je uskrsnuo i na kojem se očitovala slava Božja. Takva vjera u Isusa Krista jest vjera u onoga koji je predstavnik Božje budućnosti u kojoj će se realizirati sva eshatološka očekivanja. Ovakvo shvaćanje uskrsnuća vidi Isusa kao onoga čije uskrsnuće nije odlazak, nestanak sa zemlje i odlazak u nebo. Tako shvaćen Krist nije ovjekovječen, uskrsnuo u kerigmu ili u vjeru prve zajednice, već u konačni Božji sud i Božju pravednost.⁴⁸ Dakle, slava Boga koji dolazi u predstojećem vremenu objavljena je u onome koji je sramotno raspet na drvo križa. Božji sud je tako u Raspetome već anticipiran, a Božja prisutnost već započeta u povijesnoj patnji Isusa iz Nazareta. Bog je dakle sebe, svoju pravednost i slavu identificirao u Isusu na križu. Ovakav slijed vodi do onih stvari o kojima uskrsna vjera i evanđeoski tekstovi ništa ne govore, a to je činjenica da nitko od svjedoka, učenika ne govori da je vidio što se to točno zbilo u događaju uskrsnuća. Dakle, ne postoje svjedoci zbivanja u periodu od

⁴⁶ Usp. J. Moltmann, *Raspeti Bog*, Ex Libris, Rijeka, 2005., 186. O tome vidi izvrstan prikaz u: W. Kasper, *Isus Krist*, Crkva u svijetu, Split, 2004., 166-171.

⁴⁷ Usp. *Ibid*, 187.

⁴⁸ Usp. *Ibid*, 189.

Isusova polaganja u grob do jutra prvog dana u tjednu. Zato se i sam Moltmann pita zašto se onda uopće govorilo i naviještalo o Isusovu uskrsnuću, a ne o njegovom odlasku ili ovjekovječenju.⁴⁹ Uskrsnuće je ovdje, iz perspektive onih koji se susreću s uskrsnim Isusom, simbol kraja povijesti i početka novog Božjeg stvaranja.

Također, treba naglasiti kako termin uskrsnuće od mrtvih ovdje nije shvaćen kao oživljavanje mrtvog Isusa koji bi onda tako bio vraćen u život u kojem bi ga opet čekala tjelesna smrt. To bi značilo da će Isus ponovno umrijeti, nakon što je prethodno vraćen u život, kao primjerice Lazar kojeg je upravo Isus oživio nakon tjelesne smrti (usp. Iv 11). Dakle, uskrsnuće od mrtvih se ovdje percipira kao jedan potpuno novi život, kvalitativno drukčiji od zemaljskog života i ujedno onaj koji ne poznaje smrti te se ne shvaća kao neki novi nastavak ovdašnjeg života. Ovakvo razumijevanje uskrsnuća navodi i sam apostol Pavao kad rimskoj zajednici poručuje kako uskrsli Krist više ne umire (usp. Rim 6,9). Time i Pavao jasno naznačuje uskrsnuće kao onaj događaj koji nadvladava sile i logiku smrti. Nadalje, uskrsnuće od mrtvih, ovako viđeno, ne vidi nikakvu mogućnost za tzv. život nakon smrti, o kojem govore mnoge druge religije i to u obliku reinkarnacije, seljenja duša i slično.⁵⁰ Dakle, uskrsnuće od mrtvih konačno podrazumijeva trijumf novog, vječnog života nad smrti (usp. 1 Kor 15,55) bez nastojanja da se dokine smrtnost ovozemaljskog života. Iako je prethodno navedeno kako vjera učenika u uskrsnuće nije prvotno uvjetovana židovskom apokaliptikom, već vjerom u Isusa i njegova obećanja, ipak treba reći kako je uskrsnuće od mrtvih itekako poznato židovskoj apokaliptici i prisutno je u židovskom religijskom sustavu, premda su se Isusovi suvremenici, primjerice Saduceji, toj ideji protivili.⁵¹ Zato je potrebno pojasniti što to uskrsnuće od mrtvih, kao simbol, predstavlja ondašnjem židovskom religioznom životu, a što kršćanstvu. Židovska apokaliptika vjeruje u uskrsnuće mrtvih, dok kršćanstvo ispovijeda vjeru u Isusovo uskrsnuće od mrtvih. Upravo tu se krije i ključna razlika. Kršćanstvo tako poručuje da je Isus prvi, prije svih drugih uskrsnuo te da njegovim uskrsnućem započinje proces uskrsnuća svih drugih i to u onoj mjeri u kojoj se ovaj svijet ne vidi kao sušta suprotnost svijetu koji predstoji.⁵² Upravo time, oni koji vjeruju u uskrsnuće Isusa Krista, nisu živi samo u ovom prolaznom, smrtnom svijetu, nego participiraju na onom budućem i upravo iz te participacije crpe snagu za ovozemaljski život. Moltmann takvo poimanje uskrsnuća vidi kao

⁴⁹ Usp. *Ibid*, 190.

⁵⁰ T. Ivančić, "Porast vjere u reinkarnaciju - izazov vjeri u uskrsnuće", *Bogoslovska smotra*, 67 (1997.), 2-3, 251-267.

⁵¹ R. Schnaebelenburg, "Poruka Uskrsa i njezin izazov", *Služba Božja*, 15 (1975.), 1, 2-5.

⁵² Usp. J. Moltmann, *Raspeti Bog*, Ex Libris, Rijeka, 2005., 191.

budućnost koja je zapravo već počela te navodi kako je svjedočenje Isusovog prvenstva zbilja shvaćeno proleptički. Apokaliptička tradicija spasenje za svijet vidi kao univerzalnu kategoriju, iako poznaje i očekivanja prijevremenog odlaska iznimnih pravednika, poput Ilije ili Henoka.⁵³ Također, apokaliptici u židovstvu nije bilo strano niti iščekivanje velikana koji će se ponovno pojaviti i to u duhu nasljednika (usp. Mt 16,13-14). Nadalje, treba istaknuti kako prakršćansko svjedočenje uskrsnuća nije bilo objektivna, nepristrana spoznaja, već vjera u obećanja koja je ohrabivala učenike za daljnje poslanje i navještaj Krista. Tako događaj uskrsnuća, kako je i prethodno navedeno, ne govori novovjekovnim jezikom povijesnih činjenica, već jezikom vjere, nade i obećanja. Apokaliptika pak vjeru u uskrsnuće ne vidi kao željno iščekivanje života vječnoga⁵⁴, već kao potvrdu Božje pravednosti. Tako Bogu koji je pravedan na put ne može stati ni smrt. Stoga će Bog uskrisiti mrtve, dovesti ih pred svoj sud kako bi se poistovjetili sa svojim djelima ili nedjelima te tako realizirati svoju pravednost. Dakle, prema ovakvom shvaćanju uskrsnuća od mrtvih, Bog u svome sudu opet jedne dariva odnosno nagrađuje za svoja djela, a druge pak kažnjava za nedjela. Takvo viđenje, uskrsnuće od mrtvih predstavlja kao simbol nade, ali samo za pravedne, dok za nepravednike ista stvar postaje predmet straha od propasti. Tako shvaćena nada u uskrsnuće nije nikakva nada u ljudsku sreću, već iščekivanje Božje pravednosti.⁵⁵ Pitanje Božje pravednosti, ali i pitanje pravednosti uopće, nije zastarjelo ni do danas. Gotovo pa ne postoji etapa ljudske povijesti u kojoj se nije pitalo zašto pravednici trpe, a nepravedni žive lagodno. Ovakva pitanja, iz kršćanske perspektive promatrana, nužno moraju voditi u govor o transcenciji. Često se i pitanje ateizma, postoji li Bog ili ne, svodi na pitanje Božje pravednosti u povijesti svijeta koji trpi. Tako i teodiceja postaje usko povezana s pitanjem Božje pravednosti. Zapravo, ni kršćanska vjera u uskrsnuće nije otrgnuta od ovog pitanja. Zato se i samo kršćanstvo pita je li ovozemaljski zakon nadjačao Isusa raspetoga na križu ili Bog, u svojoj pravdi i milosti, preko svoga Sina slavi pobjedu nad tamom smrti. Kršćanstvo ide i korak dalje pa se ne pita samo netom spomenuto pitanje niti samo ono je li moguće da je jedan uskrsnuo od mrtvih prije svih drugih, već se pita: Tko je bio taj jedan? Odgovor na ovo pitanje reći će kako je taj jedan, Isus Krist, osuđen od sunarodnjaka kao lažni Mesija i bogohulnik, a od rimske vlasti kao buntovnik i politički neprijatelj. Dakle, kršćanska vjera i kerigma prve zajednice ne navještaju uskrsnuće od mrtvih bilo koga, već onoga koji je osuđen, odbačen, sramno raspet i ubijen. Stoga Bog svoju

⁵³ N. Andreasen, „Adventna nada u apokaliptičkoj literaturi“, *Biblijski pogledi*, 7 (1999.), 1-2, 21-38.

⁵⁴ Usp. J. Ratzinger, *Eshatologija. Smrt i vječni život*, Verbum, Split, 2016., 95-96.

⁵⁵ Usp. E. Bloch, *Princip nada*, III, Naprijed, Zagreb, 1981., 1324.

pravednost očituje upravo u takvom Isus koji je prije smrti bio potpuno obespravljen i ubrojen među zlikovce. To znači da Bog ima pravo milosti koja će i nepravedne i obespravljene moći učiniti pravednima. Dakle, uskrsnuće Raspetoga nudi sliku koja drukčije poima Božju pravednost. Ta slika Božju pravednost vidi kao milost, nadu i ljubav i za one koje se smatra bezbožnima. Tako kršćanska nada u uskrsnuće mrtvih ne može biti u strahu i neizvjesnosti od konačne presude, već postaje i biva nedvojbeno radosna nada. Vjera uskrsnuće stoga ne postaje iščekivanje Božjeg suda u smislu nagrade i kazne, nego postaje vjera u novo stvaranje svega. Sama pravednost time prestaje biti viđena kao nagrada za dobre, a kazna za zle, već se shvaća kao prilika za spas svakom čovjeku bez izuzetaka i to po pravu Božje milosti.

Jasno je kako kršćanska vjera u uskrsnuću Isusa Krista vidi i potvrdu Božje slave, njegovu moć i intervenciju. Međutim, za cjelovito razumijevanje Božje uloge, relevantno postaje i pitati se: Gdje je bio Bog za vrijeme Isusovog raspeća? Ovo pitanje ne nastoji doslovno detektirati Božju lokaciju pri Isusovu umiranju na križu, već nastoji shvatiti Božju ulogu u tom događaju i vidjeti što je Bog činio kad je Isus bio izručen smrti.⁵⁶ Važno je reći i to kako odgovori na ovakva pitanju daju bolje razumjeti Božju budućnost odnosno nude mogućnost ispravnog poimanja Boga u budućnosti iz kršćanske perspektive. Dakle, ona logika koja u uskrsnuću vidi slavu Božju, u križu će vidjeti Božju neprisutnost i nedjelotvornost. Ipak, iz kerigme prve zajednice jasno je kako kršćanstvo naviješta uskrsnuće raspetoga Isusa. Taj kontinuitet između Raspetoga i Uskrsloga govori da i Bog u križu pati. Apostol Pavao nedvojbeno nastoji potvrditi Božju identifikaciju s Kristom pa tako navodi kako je sam Bog bio u Kristu (usp. 2 Kor 5,19). To bi značilo da Bog nije bio samo prisutan u Isusovoj smrti na križu, već je i sam bio djelatan i trpan. Međutim, to ne rješava sve dileme, nego dovodi do paradoksa koji predstavlja sliku svemogućeg Boga kako trpi i umire na križu s onim koji je osuđen.⁵⁷ Važno je istaknuti da vjera prve kršćanske zajednice povezuje uskrsnuće s bogosinstvom, a bogosinstvo pak s poslanjem Sina od strane Oca. Međutim, u ovom se kontekstu ne smije zanemariti ni drugi, ništa manje važan pojam, a to je *predavanje*. Upravo *predavanje* Sina (usp. Rim 8,32; Gal 2,20) poblizje tumači Isusovu muku. Ovaj pojam *predavanja* Sina potrebno je shvatiti cjelovito, bez nastojanja da se kao termin ublaži ili oslabi. Tako i sam Moltmann navodi kako se u *predavanju* Sina od strane Oca događa upravo ono što je Abraham, iz

⁵⁶ Usp. J. Moltmann, *Raspeti Bog*, Ex Libris, Rijeka, 2005., 213.

⁵⁷ Usp. *Ibid*, 214.

čiste vjere i posluha, nastojao učiniti s Izakom.⁵⁸ Bog stoga svoga Sina predaje i tako ga prepušta smrti (usp. 2 Kor 5,21) te time teološki govor o križu doseže svoj vrhunac. Tako i apostol Pavao bogosinstvo povezuje s predavanjem Sina koje time ne postaje samo dijelom slave uskrsnuća, već itekako biva i dijelom muke i smrti. Isus kao Sin stoga postaje predstavnik Boga u svijetu, a Bog se u Sinu potvrđuje. Božja identifikacija s Isusom koji pati i umire potvrđuje nedvosmislenu ljubav Boga za svakog čovjeka. Božja djelotvornost je dakle vidljiva i u križu, a ne samo u slavi Uskrsa. Tako događaj križa, u kojem su Otac i Sin zajedno, postaje događaj međusobne identifikacije.

Evandjelje po Marku, koje se također bavi temom bogosinstva, može poslužiti kako bi se govor o križu prepoznao kao kršćanski specifikum. Naime, evandjelje po Marku, već od samog početka spominje Isusa kao Sina Božjega (usp. Mk 1,1). Kraj također donosi govor o bogosinstvu, kada rimski vojnik potvrđuje da je Isus Sin Božji (usp. Mk 15,39). Ispovijed rimskog satnika simbolično nudi sliku križa kao kršćanske specifičnosti. Naime, satnikova ispovijed je ispovijed vjere jednog poganina i potvrda kako evandjelje po Marku, preko križa, upućuje poruku i poganima. Koliko god je uskrsnuće bilo dio židovske apokaliptike, a uskrsna ukazanja bila prezentna u početku samo učenicima, utoliko je Isusovo raspeće na križu bilo javno. Moltmann u ovom kontekstu navodi i to kako je raspeće bilo izvan grada, a simbolički i izvan Zakona i židovske tradicije.⁵⁹ Tako se raspeće događa ne samo na rubu grada, već se događa rubnima u društvu i kida socijalne razlike i privilegije. Upravo se u kršćansko-poganskom navješćaju Kristova križa, iščitanom iz Markova evandjelja, uviđa posebnost i jedinstvenost kršćanske poruke. Takvom se porukom ne navješća samo slava uskrsnuća, već i Božja intervencija u križu jer će se time navješćaj i prvog i potonjeg moći približiti svima, bez izuzeća. Govoreći o obećanjima danima u Kristu, ispunjenju eshatološke riječi i realizaciji Božje pravednosti, postupno se dolazi i do govora o paruziji, odnosno ponovnom Kristovom dolasku. Treba reći kako kršćansko očekivanje paruzije ne podrazumijeva ponavljanje nečega što se već dogodilo, već dolazak i pojavu onoga što će u velikoj mjeri biti novo. Riječ je dakle o novom događaju koji nije mjerljiv ljudskim mjerilima niti analogan u do sad poznatom povijesnom iskustvu.⁶⁰ Paruziju ipak ne treba shvaćati kao nešto u potpunosti odvojeno od ovoga svijeta, već kao ono koje predstoji, ali i utječe na sadašnjost čovjeka i to onoj mjeri u kojoj se čovjek nada toj paruziji te participira na obećanjima koja su uz nju

⁵⁸ Usp. *Ibid*, 216.

⁵⁹ Usp. *Ibid*, 218.

⁶⁰ Usp. C. Pozo, *Eshatologija*, Vrhbosanska katolička teologija, Sarajevo, 1997., 108-110.

povezana. Budućnost Isusa Krista može se promatrati kao budućnost onoga čega se Crkva prisjeća, tj. onoga što Krist u svojoj biti i jest.⁶¹ Kristov dolazak se tako vezuje uz njegovu objavu, otkrivenje i ispunjenje onoga što Krist jest te onoga što je u njemu obećano. Kršćansko iščekivanje paruzije stoga postaje iščekivanje Božje pravednosti, uskrsnuća mrtvih obećanog u Kristovu uskrsnuću te vlasti Raspetoga koja je obećana Kristovim uznesenjem.⁶² Kršćanstvo u budućnosti dakle iščekuje nešto novo, u svijetu do sad neviđeno, ali to je iščekivanje utemeljeno na onom što je itekako poznato jer kršćanska budućnost nije budućnost nečeg univerzalnog ili općenitog, već budućnost Isusa Krista. Stoga u ono što predstoji, kršćanstvo se permanentno pouzdaje na temelju uskrsnuća Isusa Krista. Kršćanstvo nema niti traži svrhu u sebi samome, već uvijek u Uskrsnome. U tom kontekstu treba promatrati kršćansko poslanje i relevantnost u današnjem svijetu. Kršćansko poslanje u ovome svijetu ne smije biti odvojeno od Kristovog služenja tom istom svijetu za njegovog ovozemaljskog života (usp. Iv 13,14-15). Upravo se, prema Moltmannu, u tome elementu služenja najbolje oslikava kršćanska služba. Međutim, ovdje se ne smije upasti u zamku puke solidarnosti i humanitarne brige za svijet. Kršćanska misija služenja drugima ima poseban smisao i cilj. Kršćansko služenje svijetu prisutno je ondje gdje se očekuje i traži Boga, čime se potvrđuje podrijetlo kršćanske zadaće, koje se nalazi upravo u samom Bogu. Služenje drugima se tako realizira unutar eshatološkog horizonta. Crkva, u svom društveno-socijalnom segmentu, potvrđuje suživot s čovječanstvom i neodvojivost od društva i svijeta unutar kojega djeluje i naviješta. Crkvena misija prenošenja Radosne vijesti do svakog dijela svijeta tako ne iziskuje povećanje crkvene moći ili vlasti, već istinsko svjedočenje uskrsloga Krista i buđenje nade koja će čovjeku pomoći da prebrodi i osmisli svaku patnju i nepravdu u ovozemaljskome životu. Upravo tako će jačati vjera u Kristov ponovni dolazak i pobjedu ljubavi i istine koje su u Uskrsnome postale neuništive.⁶³ Kršćansko je služenje, prema tome, eshatološki određeno i eshatološki usmjereno.

⁶¹ Usp. K. Barth, *Dogmatik im Grundriss*, TVZ Theologischer Verlag, Zürich, 1987., 158-159.

⁶² Usp. J. Moltmann, *Teologija nade*, Ex Libris, Rijeka, 2008., 235.

⁶³ Usp. J. Ratzinger, *Eshatologija. Smrt i vječni život*, Verbum, Split, 2016., 203.

5. ESHATOLOGIJA U CRKVENOM NAUKU

Za početak ovog dijela, važno je naglasiti kako Crkva prvih vremena ne poznaje besmrtnost duše u dogmatskom smislu.⁶⁴ Kršćanstvo u početku o besmrtnosti duše ne iznosi nikakvu preciznu, sustavnu tvrdnju te stoga nije bilo ni razloga ni izričite prilike da se o toj temi progovori kao o ostalima koje su slovile kao najvažnije za kršćanstvo. Osim toga, kršćanska vjera, u prvim vremenima još uvijek izričito bliska židovskim korijenima, od židovstva je upravo i preuzela vjeru u to da mrtvi neće propasti, postati ništavilo, već da ih očekuje uskrsnuće i to na temelju njihova zemaljskog života.⁶⁵ Dakle, prva stoljeća u kršćanstvu ne donose jasnu definiciju stanja nakon smrti, percepcija pokojne smješta u tzv. međustanje, prostor gdje duše iščekuju sjedinjenje s Bogom. Nadalje, židovska tradicija donosi i razlikovanje sudbine onih koji su umrli kao mučenici u odnosu na one koji su umrli prirodnom smrću. Naime, židovstvo onoga vremena vjerovalo je kako mučenike odmah čeka spasenje i slava.⁶⁶ Na tragu ovakvog ambijenta, koji dakle ne donosi preciznu, dogmatsku formulaciju besmrtnosti duše, ali ipak kod vjernika zadržava svijest o životu nakon smrti, pojavit će se iznimno bitan element kršćanstva, a to je vjera u uskrsnuće tijela. Dok će teologija na Istoku preferirati termin 'uskrsnuće mrtvih', Zapad će razviti termin 'uskrsnuće tijela' te tako očitovati kontinuitet sa židovskom tradicijom (usp. Ps 65,3; Jr 25,31).⁶⁷ Time se ne želi naglasiti samo tjelesna dimenzija, već univerzalnost nade u uskrsnuće. Također, 675. godine sabor u Toledu ističe kako kršćanstvo vjeruje u uskrsnuće istog onog tijela u kojem se živi za zemaljskog života, a ne u uskrsnuće u nekom drugom tijelu. Na tragu iste ideje nastavlja i IV. Lateranski sabor, kada u borbi protiv albigenza i katarske sljedbe 1215. godine, navodi kako će svi uskrsnuti u vlastitom tijelu u kojem žive za ovozemaljskog života.⁶⁸

⁶⁴ Usp. *Ibid.*, 131.

⁶⁵ Usp. *Ibid.*, 132.

⁶⁶ N. Andreasen, „Adventna nada u apokaliptičkoj literaturi“, *Biblijski pogledi*, 7 (1999.), 1-2, 21-38.

⁶⁷ Usp. J. Ratzinger, *Eshatologija. Smrt i vječni život*, Verbum, Split, 2016., 133.

⁶⁸ Usp. H. Denzinger, P. Hünermann, *Zbirka sažetaka, vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i čudoređu*, Karitativni fond UPT, Đakovo, 2002., 801.

5.1. Kršćanska vjera u vječni život

Kršćansko shvaćanje besmrtnosti nedvosmisleno temelj ima u samom Bogu i tako ima obilježje dijaloga, suodnosa s tim istim Bogom. Božje približavanje čovjeku i Njegova ljubav prema svome stvorenju, kulminira u Isusu Kristu koji tako postaje savršena prilika za ljude da istinski participiraju na božanskom životu. Stvaranje čovjeka na sliku Božju, Kristovo poslanje i njegova zemaljska uloga, pomažu razumjeti kako se kršćanstvo nada i vjeruje u spasenje cjelovitog čovjeka i to čovjeka kao osobe. Time se želi istaknuti jedinstvo duše i tijela u stvorenju, što jasno pokazuje nastojanje odbacivanja dualizma. Iako je dakako razumljivo kako materija po sebi nije dovoljna za čovjekovu postojanost te kako je moguće uvidjeti razlike između duhovnog i tjelesnog elementa, čovjek je jedan, jedinstven i kao takav putuje prema vječnosti te biva spašen.⁶⁹

Kršćanska vjera u besmrtnost i novi, vječni život u sebi također uključuje elemente međuljudskih odnosa i dijaloziranja s drugima. Čovjek nije upućen samo na dijalog s Bogom, već upravo i na odnos, susret s drugim čovjekom. Takva predodžba kršćanina odvlači od izoliranosti i ideje da je dovoljan samome sebi. Nadalje, svjesnost o nužnosti međuodnosa s drugim čovjekom dovodi vjeru pojedinca do potrebnog propitivanja i verifikacije jer je upravo kršćanska djelotvornost, reflektirana u međuljudskim odnosima, najbolji pokazatelj istinitosti vjere pojedinca. Dakle, čovjek dijalogizira s Bogom tako što dijalogizira s čovjekom nastojeći prepoznati Boga u svakom stvorenju. Vrhunac čovjekovog odnosa s Bogom ostvaruje se u Kristu, koji nam je kao Sin dao za pravo da Boga, kao i on, zovemo svojim Ocem (usp. Mt 6,9-15). Stoga je potrebno u kršćanskom poslanju uvijek nedvosmisleno naglašavati potrebu odnosa s drugim čovjekom, pronalaska Boga u braći i sestrama po Kristu i svoj djeci Božjoj te tako postati vjerodostojna refleksija Božje ljubavi, očitovane u poslanju Sina koji nam je omogućio istinsko sjedinjenje s Ocem.⁷⁰ Samo takva svijest može čovjeka pojedinca spasiti od zapadanja u izoliranost, samodostatnost i samodopadnost. Potvrda da se prema drugima i to onima koji nisu naši krvni srodnici, treba odnositi kao prema braći, vidljiva je još u prvim kršćanskima zajednicama koje tada jasno uviđaju kako je kršćanski odnos utemeljen na uskrslome Kristu po kojem su svi jedno (usp. Gal 3,26-28; Ef 2,13).

⁶⁹ Usp. J. Ratzinger, *Eshatologija. Smrt i vječni život*, Verbum, Split, 2016., 154.

⁷⁰ Ovu je temu snažno istaknuo u svome učiteljstvu papa Franjo, vidi: Papa FRANJO, *Fratelli Tutti*. Enciklika o bratstvu i socijalnom prijateljstvu (3. listopada 2020.), Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2021., br. 203.

5.2. O kršćanskoj nadi kao eminentno eshatološkoj kategoriji

Teologija suvremenog doba nanovo otkriva važnost kršćanske nade i prepoznaje njen zajedničarski karakter. Takva nova percepcija kršćanske nade tiče se crkvene prakse i zadaće u današnjem svijetu, ali i kršćanskog poslanja i egzistencije uopće. Upravo ta posebnost kršćanske nade proizlazi iz cjelovitog, kvalitetnijeg shvaćanja kristološke eshatologije. Kršćanska nada u sebi sadrži vjeru u zbiljnost Kristovog događaja, poslanog od Boga jednom zasnogda.⁷¹ Kršćansku nadu konstituira i ljubav prema bližnjemu koja tako ne isključuje nikoga iz Božjeg plana spasenja, već stvara sasvim nove, bratske međuljudske odnose, kako je prethodno i navedeno. Tako svi ljudi imaju puno i u odnosu na drugoga jednako pravo biti dionicima predstojećeg spasenja, ali i sadašnjeg participiranja na istome. Dakle, ukoliko kršćanstvo u svojoj vjeri i nadi nastoji svakog čovjeka dovesti do spasenja, onda se to mora, po Kristovu primjeru, konkretizirati i odjelotvoriti. Naime, kako ideja kršćanskog bratstva u Kristu ne bi ostala samo prazna riječ, potrebno je nasljedovati Krista u svim onim segmentima koji su vidljivi iz evanđeoskih tekstova, a tiču se njegova zemaljskog života. Jedan od važnijih elemenata za nasljedovanje tako postaje milost, služenje drugima i zajedništvo (usp. Iv 13,14-15; Iv 15,12-13). Pretočeno u današnje vrijeme i iščitano za suvremene potrebe kršćanskog poslanja, nasljedovanje Isusa Krista u primjeru njegove milosti i ljubavi prema drugima znači istinsku kršćansku borbu za pravednost u današnjem svijetu. Takav stav bio bi pravi primjer kršćanskog svjedočenja Isusa Krista i potvrda kako ni borba za pravednost, solidarnost i humanost u svijetu nisu samo jedna u nizu filozofskih ili socioloških ideja, već kršćanski imperativ i etapa na putu prema vječnosti. Čini se kako je situacija u današnjem svijetu gotovo pa idealna prilika da kršćanska nada, naročito u crkvenom naučavanju, postane relevantna i prihvaćena. S jedne strane je ubrzani tehnološki napredak, uz svakodnevnu i sve veću digitalizaciju, ponudio čovjeku priliku da se udalji od drugoga, zatvori u samoga sebe te na virtualnim platformama nastoji pronaći sreću⁷². Upravo tu pravovremena i adekvatna kršćanska reakcija kadra je ponuditi rješenje za otuđenost te posvjedočiti kako nema istinskog zadovoljstva, niti vjerskog niti društvenog, ukoliko se ne obnove međuljudski odnosi koji će biti utemeljeni upravo na onom što je i evanđeoska poruka, a to su ljubav i služenje drugome. S druge pak strane, čovjek je u suvremenom svijetu izuzetno osjetljiv na nepravdu prema drugome, dok su osjećaji i

⁷¹ J. Alfaro, „Kršćanska nada i zalaganje Crkve za oslobođenje čovjeka“, *Obnovljeni Život*, 32 (1977.), 1, 1-8.

⁷² J. Grbac, „Nada u Europi bez Boga“, *Riječki teološki časopis*, 31 (2008.), 1, 99-111.

konkretna borba za društvenu pravdu, ljudska prava, jednakost i solidarnost jasno vidljivi. Takva atmosfera također postaje mjestom prilike za kršćansku djelotvornost koja će i ovdje moći poručiti, svjedočiti i naučavati ono što je također kršćansko, a to je neponovljivost, jedincatost i dostojanstvo svake osobe, koje temelj ima u stvorenosti na sliku Božju. Kako bi se kršćanska i crkvena aktivnost u ovom kontekstu prihvatili potrebno je, koliko je to u određenim okolnostima moguće, lišiti se želje za vlašću i pohlepnim nagomilavanjem materijalnog bogatstva, što bi kršćansku poruku učinilo neosjetljivom na potrebe obespravljenih i siromašnih, a crkvenu evanđeosku zadaću zapostavljenom. Jasno je, a to smo prethodno i pokazali, kako se kršćanska nada i spasenje ne mogu svesti na ovozemaljsku pravednost, solidarnost i političko oslobođenje, ali također, kršćanska nada ništa od toga i ne zaobilazi.

5.3. *Spe Salvi – nada doista spašava*

Enciklika *Spe Salvi* preminulog pape u miru Benedikta XVI. druga je po redu enciklika u vremenu njegovog pontifikata. Objavivši je koncem studenog 2007. godine, Papa temu nade daje na promišljanje vjernicima netom pred ulazak u tadašnje vrijeme Došašća. Apostolski prvak Pavao Rimljanima poručuje kako su u nadi spašeni (usp. Rim 8,24), ali to se jednako aktualno odnosi i na nas danas kao i na cijelo kršćanstvo kroz povijest. Nada, usko povezana s otkupljenjem, dana je kao sredstvo kojim ćemo se boriti s poteškoćama i nedaćama ovoga života. Ova enciklika gotovo pa do kraja povezuje vjeru i nadu, toliko da ih se može čitati gotovo kao sinonime. U jednom apologetskom duhu, enciklika brani kršćansku nadu od modernih prigovora koji tvrde kako je kršćanska nada individualistička, a kršćani zbog nje oni koji ne brinu o svijetu u kojem žive, već iščekuju neki drugi život.⁷³ Enciklika na spomenute optužbe odgovara kako je točno da kršćanska nada stremi onomu što tek predstoji i što je svijetu skriveno, ali da kršćanstvo, čija je nada utemeljena u zajedništvu, itekako ima veze s izgradnjom ovog svijeta. Za potvrdu da je tomu tako navodi se primjer redovnika, koji rade za dobro Crkve, ali i za dobro svijeta, jasno slijedeći krilaticu „Ora et labora.“⁷⁴ *Spe Salvi* nadalje poručuje kako je cilj kršćanske nade blaženstvo vječnoga života, a put k spomenutom cilju vodi i kroz međustanje, odnosno čistilište. Međutim, nije to jedina

⁷³ BENEDIKT XVI., *Spe salvi – U nadi spašeni*. Enciklika o kršćanskoj nadi (30. studenoga 2007.), Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2008., br. 15.

⁷⁴ J. Moltmann, „Teologija nade nekad i sad“, *Bogoslovska smotra*, 79 (2009.), 2, 207-221.

etapa puta koji vodi krajnjem cilju. Potreban je također navještaj Radosne vijesti, vlast Uskrsloga nad živima i mrtvima, uskrsnuće tijela i zapravo sve ono što se eshatološki iščekuje, a što je Bog obećao i u Sinu obznanio. Kao prvo mjesto učenja i djelotvorenja nade spominje se kršćanska molitva.⁷⁵ Naime, molitva je u kršćanskom životu ono sredstvo koje je uvijek dostupno vjerniku pojedincu, bilo da se radi o zahvali u povoljnim životnim situacijama, bilo da je riječ o životnim tegobama u kojima je čovjek napušten i usamljen. Kada se ne nudi nikakvo drugo rješenje, oslonac ili ruka pomoći, vjerniku kršćaninu ostaje molitva upućena Bogu, koja mu jamči da nije sam i odbačen. Međutim, naglašava se kako molitva ne smije biti bijeg od svijeta i zatvaranje u samoga sebe, već pročišćenje i spremnost za zdrav odnos ne samo s Bogom nego i s okolinom. Molitva također, iako s pravom viđena kao osobni čin pojedinca koji se obraća Bogu, u kršćanskom poimanju mora biti usko vezana uz zajednicu, uz liturgiju kao mjesto gdje se uvijek učimo ispravno moliti.⁷⁶ Potrebno je dakle ispreplesti osobnu molitvu za vlastito dobro s molitvom zajednice za opće dobro. Tako kršćanska nada postaje aktivna, djelotvorna i ona koja nastoji svijet učiniti otvorenim Bogu.

Rad se također navodi kao mjesto gdje se aktualizira kršćanska nada. Čovjekov svakodnevni rad za vlastito dobro i za dobro svijeta mora biti prožet svjetlom nade koja ne gasne bez obzira na trenutne povijesne, socijalne ili ekonomske okolnosti. Ukoliko bi težnja pojedinca ovisila o ovozemaljskim uspjesima, često neostvarivima upravo zbog ovdašnjih barijera, u takvom pojedincu brzo bi nestala svaka nada. Stoga je potrebno u radu odjelotvoriti kršćansku nadu čiji izvori, a to su sam Bog i slava uskrsloga Krista, jamče smisao ovome životu i sigurnost u iščekivanju budućega. Enciklika i trpljenje jednako navodi kao mjesto gdje se čovjek uči nadi. Iako se jasno poručuje kako je potrebno nastojati činiti sve da patnje i trpljenja bude čim manje, ipak je vidljivo kako čovjek, zbog svoje ograničenosti i nesavršenosti, nije kadar otkloniti svaku vrstu boli i patnje u svijetu. Pokušaji da se, iz straha za vlastitu egzistenciju, otkloni baš svaka patnja i dodatno umanji baš svaka bol, odvođe čovjeka u prazninu, besmisao i samoću.⁷⁷ Stoga je trpljenje prilika

⁷⁵ BENEDIKT XVI., *Spe salvi – U nadi spašeni*. Enciklika o kršćanskoj nadi (30. studenoga 2007.), Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2008., br. 32.

⁷⁶ I. Žižić, "Liturgija - mjesto zajedništva ili razlog nejedinstva u župi? Odnos crkvenih pokreta prema liturgiji Crkve", *Bogoslovska smotra*, 78 (2008.), 2, 459-474.

⁷⁷ BENEDIKT XVI., *Spe salvi – U nadi spašeni*. Enciklika o kršćanskoj nadi (30. studenoga 2007.), Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2008., br. 37.

da se čovjeka osposobi prihvaćati nedaće te da tako pronalazi smisao i sjedinjuje se s Kristom koji je također patio i patnju podnosio iz ljubavi za čovjeka.

5.4. *Lumen Gentium*

„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 svijeta stvari (usp. Dj 3,21) 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 (usp. Ef 1,10; Kol 1, 20; 2 Pt 3,10-13).“⁷⁸ Ovim riječima započinje sedmo poglavlje *Lumen gentium*, dogmatske konstitucije o Crkvi na Drugom vatikanskom saboru. Ovim se želi naglasiti kako Crkva, iako neosporno ukorijenjena i u povijest ovoga svijeta, svoju puninu i konačni cilj iščekuje u nebu. Krist je onaj koji po svom uskrsnuću od mrtvih šalje Duha Svetoga, onoga koji oživljuje te po kojemu se ustanovilo Kristovo Tijelo, tj. Crkva kao sveopći sakrament spasenja. Krist tako trajno djeluje u svijetu upravo preko Crkve koja postaje oruđe po kojemu se čovjek može povezati s Kristom te participirati na Kristovu slavnom životu. Obnova koju kršćanstvo eshatološki iščekuje već je otpočela s Kristom koji nas duhovno hrani svojim Tijelom i Krvlju. Napredak prema onom obećanom u budućnosti događa se upravo kroz Crkvu vodstvom Duha Svetoga. Crkva tako već na zemlji ima karakteristike prave, iako istovremeno nesavršene svetosti. Iščekivano Božje kraljevstvo stoga već uvelike Božjom snagom utječe na sadašnjost, ali se u svojoj punini nalazi u eshatološkoj, kristološkoj budućnosti.⁷⁹ Dok god ne nastupi novo nebo i nova zemlja (usp. 2 Pt 3,13), putujuća Crkva će sa svojim sakramentima i ustanovama biti dio ovog prolaznog svijeta, neizuzetog od boli i patnje. Pripremajući se za konačni cilj, vječni život, pozvani smo bdjeti onako kako nas je Isus uputio (usp. Lk 21,36) da bismo bili dostojni zavrijediti spomenuti cilj kršćanskog života. *Lumen gentium* također pojašnjava kako su povezani članovi nebeske Crkve, tj. oni preminuli u Kristovu miru, s članovima putujuće, zemaljske Crkve. Naime, nebesnici u svom prisnijem sjedinjenju s Kristom utvrđuju svekoliku Crkvu u svetosti te oplemenjuju bogoštovlje koje Crkve na zemlji iskazuje Bogu. Također, članovi nebeske Crkve se zauzimaju kod Boga za nas na zemlji i to tako što prikazuju svoje zasluge koje

⁷⁸ Usp. DRUGI VATIKANSKI KONCIL, Dogmatska konstitucija o Crkvi *Lumen gentium* (21. studenoga 1964.), u: Dokumenti, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2008. (LG)

⁷⁹ Usp. R. Bultmann, *Isus*, Ex Libris, Rijeka, 2007., 41.

su za ovozemaljskog života stekli po Isusu Kristu, jedinom pravom posredniku između Boga i ljudi.⁸⁰ Stoga svjesna tijesne spone s nebesnicima, zemaljska je Crkva kroz svoju povijest itekako poznavala praksu molitve za pokojne te za njih prinosila prošnje Bogu vjerujući u njihove zagovore. Posebno se vjerovalo u zagovore mučenika koji su za kršćansku vjeru prolili svoju krv. Za njih se s pravom drži da su još tješnje povezani s Kristom. Naše današnje dodatno povezivanje s nebeskom Crkvom na najbolji se način reflektira u zajedničkom, liturgijskom i sakramentalnom hvaljenju i slavljenju Božjeg imena. Slaveći tako euharistijsku žrtvu, sabrani u jednu Crkvu, priključujemo se bogoštovlju nebeske Crkve te častimo spomen Blažene Djevice Marije, njenog zaručnika svetog Josipa, apostola, mučenika i svih svetih.⁸¹

⁸⁰ Usp. DRUGI VATIKANSKI KONCIL, Dogmatska konstitucija o Crkvi *Lumen gentium* (21. studenoga 1964.), u: Dokumenti, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2008. (LG)

⁸¹ Usp. *Ibid.*

ZAKLJUČAK

Eshatologija je u potpunosti kristološka. Kršćanstvo ne poznaje drugog temelja niti izvorišta od Kristova uskrsnuća. Iz Kristova uskrsnuća izvire apostolsko djelovanje, kerigma prve kršćanske zajednice, spremnost na podnošenje mučeništva poradi Kristova imena, kršćanski nauk, život i vjera prve Crkve pa tako i eshatologija. Stoga sva kršćanska iščekivanja i nadanja, cjelovita vjera i djelovanje moraju izvirati iz istine o uskrsnuću te se konstantno na nju vraćati pri svakoj verifikaciji. Bez obzira na to koliko se eshatologija među vjernicima, ali i u samoj teologiji, shvaćala kao pretežito govor o sudu, paruziji, prijelazu iz zemaljskog u vječni život, potrebno je uvijek iznova dozivati u svijest kako kršćanstvo nije religija koja nastoji pobjeći od ovoga svijeta, željno iščekujući neki drugi, kvalitetniji i bezgrešan svijet. Takvo shvaćanje eshatologije donosi Jürgen Moltmann, poručujući kako eshatologija, bez obzira na njenu puninu u budućnosti, mora oblikovati sadašnjost čovjeka vjernika, učiniti ga solidarnim, spremnim za svjedočenje pravde u svijetu, a sve u svjetlu kristologije i evanđeoske poruke. Upravo tako će se i eshatologija s pravom moći predstaviti kao ona koja utječe na kršćansko poslanje u svijetu i oblikuje ovozemaljska zbivanja. Kršćanski zadatak tako zasigurno može postati i pripremanje vlastitog života i okoline za Kristov ponovni dolazak. Potrebno je svijetu posvjedočiti kako smisao postoji i punina predstoji te kako niti jedna ovozemaljska situacija nije bezizlazna ako se nadamo onomu što nam je obećano u Kristu. Ukoliko istinsko kršćansko svjedočenje evanđeoske istine zaživi, ukoliko kršćanska vjera postane alternativa za svaku drugu ideju i filozofiju u kojoj se čovjek na svijetu traži, ukoliko drugi u kršćanima pronađu oslonac, utjehu i zaštitu, utoliko ćemo imati pravo nadati se obećanome i vjerovati kako smo realizaciju eshatološke riječi zavrijedili.

BIBLIOGRAFIJA

Izvori:

BENEDIKT XVI., *Spe salvi – U nadi spašeni*. Enciklika o kršćanskoj nadi, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2008.

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

Jeruzalemska biblija, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2008.

PAPA FRANJO, *Fratelli Tutti*. Enciklika o bratstvu i socijalnom prijateljstvu, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2021.

RATZINGER, J., Introdizione, u: Congregazione per la dottrina della fede, *Temi attuali dell'escatologia*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, 2000.

Knjige:

BARTH, K., *Dogmatik im Grundriss*, TVZ Theologischer Verlag, Zurich, 1987.

BLOCH, E., *Princip nada*, Naprijed, Zagreb, 1981.

BULTMANN, R., *Glauben und Verstehen*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1984.

BULTMANN, R., *Isus*, Ex Libris, Rijeka, 2007.

CANTERBURYJSKI, A., *Proslogion*, Moderna, Beograd, 1991.

DENZINGER, H., HÜNERMANN, P., *Zbirka sažetaka, vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i ćudoređu*, Karitativni fond UPT, Đakovo, 2002.

HEGEL, G.W.F., *Fenomenologija duha*, Jesenski-Turk, Zagreb, 2022., 19.

IVANČIĆ, T., *Isus iz Nazareta – povijesna osoba*, Teovizija, Zagreb, 1995.

KASPER, W., *Isus Krist*, Crkva u svijetu, Split, 2004.

LUJIĆ, B., *Proroci. Osoba, vrijeme, poruka*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2015.

LUJIĆ, B., *Starozavjetni proroci*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2010.

MOLTMANN, J., *Raspeti Bog*, Ex Libris, Rijeka, 2005.

MOLTMANN, J., *Teologija nade*, Ex Libris, Rijeka, 2008.

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

RATZINGER, J., *Eshatologija. Smrt i vječni život*, Verbum, Split, 2016.

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

SCHWEITZER, A., *The Quest of historical Jesus*, Dover Publications, New York, 2011.

VON BALTHASAR, H.U., *Mysterium Paschale*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1993.

ZOVKIĆ, M., *Poziv biblijskih proroka*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2012.

Članci:

ALFARO, J., „Kršćanska nada i zalaganje Crkve za oslobođenje čovjeka“, *Obnovljeni Život*, 32 (1977.), 1, 1-8.

ANDREASEN, N., „Adventna nada u apokaliptičkoj literaturi“, *Biblijski pogledi*, 7 (1999.), 1-2, 21-38.

GRBAC, J., „Nada u Europi bez Boga“, *Riječki teološki časopis*, 31 (2008.), 1, 99-111.

GRBEŠIĆ, G., PUNDA, E., „Eshatološke teme u »posebnim objavama«. Ukazanja u Fatimi i viđenja M. F. Kowalske“, *Obnovljeni Život*, 68 (2013.), 3, 367-381.

IVANČIĆ, T., „Porast vjere u reinkarnaciju - izazov vjeri u uskrsnuće“, *Bogoslovska smotra*, 67 (1997.), 2-3, 251-267.

MOLTMANN, J., „Teologija nade nekad i sad“, *Bogoslovska smotra*, 79 (2009.), 2, 207-221.

SCHNAECKENBURG, R., "Poruka Uskrsa i njezin izazov", *Služba Božja*, 15 (1975.), 1, 2-5.

VIDOVIĆ, M., „Proročki mesijanizam. Kršćanska poruka otvorena židovstvu (Dj 3,22-23; 7,37SS)“, *Bogoslovska smotra*, 85 (2015.), 2, 503-537.

ŽIŽIĆ, I., "Liturgija - mjesto zajedništva ili razlog nejedinstva u župi? Odnos crkvenih pokreta prema liturgiji Crkve", *Bogoslovska smotra*, 78 (2008.), 2, 459-474.

SVEUČILIŠTE U SPLITU
KATOLIČKI BOGOSLOVNI FAKULTET

IZJAVA O AKADEMSKOJ ČESTITOSTI

kojom ja, Robert Lozančić, kao pristupnik za stjecanje zvanja magistra teologije, izjavljujem da je ovaj diplomski rad rezultat isključivo moga vlastitog rada, da se temelji na mojim istraživanjima i oslanja na objavljenu literaturu, kao što to pokazuju korištene bilješke i bibliografija. Izjavljujem da niti jedan dio diplomskoga rada nije napisan na nedopušten način, odnosno da nije prepisan iz necitiranog rada, pa tako ne krši ničija autorska pravila. Također, izjavljujem da nijedan dio ovoga diplomskog rada nije iskorišten za koji drugi rad pri bilo kojoj drugoj visokoškolskoj, znanstvenoj ili radnoj ustanovi.

Split, 13. lipnja 2023.

Potpis

SUMMARY

This thesis deals with the eschatological thought of Jürgen Moltmann. Eschatology, for a long time perceived only as an extended arm of dogmatic theology, in the thought of Jürgen Moltmann is presented as one of the backbones of Christian faith, hope and church doctrine. This paper consists of five chapters, two of which (the third and fourth) form one thought unit. The first part talks about eschatology today, the understanding of eschatology throughout the history of the Church and what eschatology includes generally. The second part talks about eschatology in the historical context of the promise to Israel and about the differences in the understanding of eschatology between prophecy and apocalyptic. The third part sheds light on eschatology as a Christological given, talks about Jesus' condemnation, passion and death as well as about the religious and socio-historical context in which Jesus was crucified. The fourth part, based on the previous one, talks about the formal-historical and kergimatic approach to the resurrection, about the faith of the first Christian community, the continuity between the crucified and resurrected Christ, and about Christ's resurrection, which gives clear characteristics to Christian eschatology. The last part talks about eschatology within the framework of church doctrine and about Christian hope within the Church.

Keywords: *Eschatology, Resurrection, Parousia, Promise, Kingdom of God, Future, Christology, Eternal Life*