

Problematika izazova teologije „kraljevstvo sada“

II. dio

Ervin Budiselić
Biblijski institut, Zagreb
ebudiselic@bizg.hr

UDK:27-72;277;279.15
Izvorni znanstveni članak
Primljeno: 1, 2016.
Prihvaćeno: 4, 2016.

Sažetak

U drugome dijelu članka uvodno se navode pozitivni izazovi teologije „kraljevstvo sada“, a nakon toga se analiziraju njezina učenja u području soteriologije, eshatologije, ekleziologije, kristologije i antropologije. Na temelju teološko-biblijske analize, zaključuje se kako teologija „kraljevstvo sada“ sadrži dva osnovna problema: prvi je problem „pretjerano ostvarena eshatologija“, gdje se blagoslovi spasenja koji se odnose na buduće vrijeme – na vrijeme Kristova dolaska, pripisuju sadašnjem vremenu, a drugi je problem počovječivanje Krista i divinizacija vjernika. U skladu s tim izražava se potreba da se prepozna i prihvati ono pozitivno što teologija „kraljevstvo sada“ donosi kršćanstvu, ali jednako tako da se prepozna i odbaci sva ona loša i heretička učenja i prakse.

Ključne riječi: teologija “kraljevstvo sada”, pokret vjere, divinizacija, počovječivanje, pretjerano ostvarena eshatologija, apostoli, transformacija.

Uvod

U prvome dijelu članka dali smo uvod u teologiju KS, saželi njezine osnovne postavke i naveli neka problematična učenja. Kao što je bilo istaknuto, vidljivo je da teologija KS sadrži problematičnosti u ključnim teološkim područjima poput kristologije, soteriologije i antropologije. Stoga začuđuje raširenost ove teologije među evanđeoskim kršćanima. Možda je glavni razlog tomu što ona dolazi „u

dijelovima“ i teško je uvidjeti cijelu sliku bez sustavnog proučavanja ove teme. No, da stvar bude još teža, teologija KS donosi u svojim učenjima neke pozitivne izazove i samim je tim još teže prepoznati ono loše. Primjerice, ističe se potreba obnavljanja *peterostruke službe* na temelju Efežanima 4, 11 nasuprot stava da danas postoje samo tri službe: pastor, učitelj, evangelizator, ali ne i apostoli i proroci. Naglašava se potreba poučavanja vjernika da djeluju u darovima Duha nasuprot sklonosti da se ti i takvi darovi zanemare ili guraju pod tepih zbog mogućih zloporaba, pogrešaka ili tome sl. Nadalje, na temelju kanonskih evanđelja, teologija KS naglašava temu kraljevstva Božjeg i model Isusa koji navješćuje dolazak kraljevstva Božjeg i gdje ono ne uključuje samo spasenje duše pojedinca nego i zahvaćanje i obnovu stvorenja. U skladu s tim ukazuje se na to kako naviještanje poruke Evanđelja trebaju pratiti čuda i znakovi jer je to model koji je očitovao Isus. Također, naglašava se potreba da vjernici razumiju svoj identitet u Kristu, a ne samo da ih se poučava o tome kako trebaju živjeti za Krista, što se treba, a što ne smije činiti. I, konačno, naglašava se potreba da svi vjernici, bez razlike, djeluju u darovima, službama i pozivima na svakome mjestu nasuprot stava da je crkvena zgrada primarno mjesto gdje se odvija glavnina službe i da vjernici postoje samo zato da podupiru rad pastora ili nekolicine istaknutih službenika.

Dakle, teologija KS stavlja pred Crkvu određene izazove i poziva je s pravom da odbaci ili prihvati neka učenja, naglaske i prakse za koje postoji osnova u Pismu. No često ta učenja, naglaske i prakse dolaze po cijenu iskrivljavanja Pisma. Stoga je pred nama izazov: kritički se osvrnuti na izazove koje teologija KS stavlja pred Crkvu. Naime, teologiju KS ne smije se odbaciti u potpunosti. Naprotiv, potrebno je iz nje izvući ono što je dobro i pozitivno i primijeniti na ispravan način, kao što će biti predloženo u ovome članku. A da bismo bili u stanju to napraviti, prvo ćemo analizirati Postanak 1, 26–28, koji predstavlja svojevrsan temelj za teologiju KS. Nakon toga ćemo se pozabaviti *pojedinačnim učenjima* koja se nastavljaju na tu osnovnu premisu. Učinit ćemo to s ciljem razdvajanja pozitivnih naglasaka i učenja koje zastupnici teologije KS naučavaju, od onoga što je pogrešno i pogubno. Na kraju, nastojat ćemo sažeti pozitivan doprinos koji, vjerujem, teologija KS može ponuditi prije svega evandeoskom kršćanstvu, a onda kršćanstvu uopće.

Kritički osvrt na teologiju KS

Postanak 1, 26–28 u teologiji “kraljevstvo sada”

Ranije je rečeno da Postanak 1, 26–28 u teologiji “kraljevstvo sada” ima važno mjesto u poimanju soteriologije i razumijevanju poslanja Crkve te posredno u

poimanju ekleziologije. Jer, ako je glavni problem zbivanja u Edenskom vrtu bio gubitak vlasti, onda se i Kristovo otkupiteljsko djelo promatra u sličnom svjetlu. Krist je svojom smrću i uskrsnućem ponovno osvojio ono što je Adam predao Sotoni – legalno¹ pravo da vlada nad Zemljom. Iz toga slijedi da kršćani imaju autoritet nad ostatkom stvorenja (kako demonima i sotonom tako i nad nespasanim) da uspostave izvorni stvaralački poredak koji je Bog namijenio čovjeku te zadobiju cjelokupne narode i svaki dio ljudske egzistencije za Krista, uspostavljajući Isusovu vladavinu propovijedanjem Radosne vijesti o Kraljevstvu. U takvoj paradigmi Crkva postaje neka vrsta ratničke institucije, čija je osnovna zadaća ratovanje i uspostava prevlasti Božjeg kraljevstva prije Kristova drugog dolaska. Da je takvo poimanje Postanka 1, 26–28 pogrešno, želim pokazati na temelju analize teksta u kojoj ću se posebno osvrnuti na značenje čovjekova stvaranja na „sliku Božju“, ideju čovjekova vladanja te pokušati utvrditi nad čime je sve Bog čovjeku ovim nalogom dao autoritet.

Kritički osvrt na Postanak 1, 26–28

I reče Bog: 'Načinimo čovjeka na svoju sliku, sebi slična, da bude gospodar ribama morskim, pticama nebeskim i stoci - svoj zemlji - i svim gmizavcima što puze po zemlji!' Na svoju sliku stvori Bog čovjeka, na sliku Božju on ga stvori, muško i žensko stvori ih. I blagoslovi ih Bog i reče im: 'Plodite se, i množite, i napunite zemlju, i sebi je podložite! Vladajte ribama u moru i pticama u zraku i svim živim stvorovima što puze po zemlji!'

U izvještaju o stvaranju čovjeka, Postanak 1, 26 nam govori da je čovjek stvoren na „Božju sliku“ (*b^ššālmēnū*), Bogu sličan (*kiḏmūtēnū*). Riječ „slika“ (*šēlēm*) u Starom zavjetu upotrijebljena je sedamnaest puta. U Postanku se četiri puta koristi u izrazu „slika Božja“, ali bez konteksta koji bi pobliže odredio njezino značenje (Post 1, 26, 27; 9, 6). U trinaest slučajeva „slika“ se koristi za opis idola (u smislu da idol fizički predstavlja nekog boga; Br 33, 52; 2 Kr 11, 18; 2 Ljet 23, 17; Ez 7, 20; 16, 17; Am 5, 26); tri puta se odnosi na fizički prikaz čireva i štakora (1 Sam 6, 5; 11); dva puta na prolazne slike/sjene (Ps 39, 7; 73,20); jedanput se odnosi na sliku (Ez 23, 14); a u jednom slučaju Šet se prikazuje kao Adamova slika (Post 5, 3). Dakle, od sedamnaest puta, samo se dva puta pojam „slika“ koristi figurativno, a u ostalim slučajevima označava fizičku sliku koja ima formirano tijelo (usp. Watke 2007, 215).

Prema Bruceu Watkeu (2007, 216–18), izraz „slika Božja“ ima nekoliko značenja: prvo, označava psihosomatsko jedinstvo čovjeka i stoga je sa stanovišta

1 „Legalno“ je važna riječ u teologiji KS. Ako je nešto „legalno“, onda je to „pravno valjano“, a ako je „pravno valjano“, onda ne ovisi o našoj vjeri, osjećajima i tome slično. Shodno tomu, kršćane se potiče da otkriju i prisvoje „prava“ koja im pripadaju. Nije li slučajnost da živimo u vremenu kada se u sekularnom području naglašavaju „prava“?

Staroga zavjeta pogrešno reći da se on sastoji od materijalnog i nematerijalnog dijela; drugo, taj pojam označava da su ljudi u svojem cijelom biću vjerni i primjereni Božji predstavnici. Uključuje to naš fizički oblik (Bog čuje, vidi...), činjenicu da smo osobe (Bog, kao i mi, posjeduje intelekt, osjećaje, volju) i sposobnost da ulazimo u društvene odnose i komuniciramo; treće, uključuje imanje Božjeg života u sebi; četvrto, označava odgovornost i posjedovanje autoriteta koji se očituje u činjenici da ljudi, kao Božji namjesnici na Zemlji, imaju odgovornost upravljanja i vladanja.

No čovjekovo stvaranje opisano je i riječju „sličnost“ (*dēmūt*). Adalbert Rebić (1996, 64–5) smatra da je stvaranje čovjeka prvotno opisano samo pojmom „slika“, ali da bi se izbjeglo shvaćanje da je čovjek u svemu sličan Bogu, pisac ili kasniji redaktor dodao je i pojam „sličnosti“. Time se želi reći da „nije čovjek slika Boga onako kao što je slika reprodukcija neke stvarnosti ili sin slika oca, nego je čovjek samo daleka sličnost s Bogom zato što posjeduje duh, dušu, razum, slobodnu volju, sposobnost stvaranja, prokreiranja...“ A da čovjek *u svemu* nije jednak Bogu vidljivo je iz toga što je Bog duh i nadilazi vrijeme i prostor, dok je čovjek ograničen i vremenom i prostorom; Bog je na nebu, ljudi su na Zemlji; Bog je vječan, ljudi su prolazni; Bog je svemoguć, ljudi su slabi... itd. (usp. Watke 2007, 219). Eugene H. Merrill (2006, 104) smatra kako izraz „stvoren *na* sliku Božju“ ima gramatičku podlogu da se shvati kao „stvoren *kao* slika Božja“ (*as our image*), što označava čovjeka kao Božjeg predstavnika na Zemlji. Tradicionalno je tumačenje usmjereno na shvaćanje da je čovjek stvoren *na* sliku Božju, što onda znači da čovjek posjeduje puno toga što Bog jest, naravno, u ograničenom smislu (usp. Merrill 2006, 169). No smatra da je puno bolja opcija shvatiti *image Dei* ne kao ontološki opis, već kao funkcionalni opis onoga što čovjek jest. Prefiks *b*, koji se uobičajeno koristi u lokativu, također se može koristiti kao prilog usporedbe, a tada značenje nije više „*na* sliku Božju“ (*in our image*), već „*kao* slika Božja“ (*as our image*) Tako Postanak 1, 26–28 ne govori toliko o tome na koji je način čovjek *poput* Boga, već da je čovjek *namjesto* Boga, njegov predstavnik. Stoga, razumjeti čovjekov odnos s Bogom na temelju njegove *uloge*, a ne njegove *biti* ono je što ovi redci poučavaju jer je „slika Božja“ usko povezana s čovjekovom zadaćom vladanja (usp. Merrill 2006, 169–170).

Claus Westermann (1984, 156–58) slično smatra kako „slika Božja“ ne govori o ljudskoj naravi i tome što čovjek jest, već opisuje proces njegova stvaranja. Znači da naše razumijevanje teksta mora krenuti, ne od načina na koji je ljudski rod opisan, već od pitanja koja su povezana s procesom stvaranja. Budući da je čin stvaranja čovjeka kao početak postojanja ljudskog roda jedinstven (naš je početak postojanja povezan s činom začeća i rađanja) i bavi se pitanjem ljudskog postojanja, taj je čin nešto zajedničko svim ljudima. Bog je stvorio svako ljudsko biće i unatoč svim razlikama koje postoje među ljudima, svi su ljudi stvoreni na

Božju sliku. Ono što je svojstveno samo čovjeku, za razliku od ostalog stvorenja, jest da je on stvoren kao nešto što pristaje Bogu, kao njegova zamjena i duplikat te shodno tomu, namijenjen je da bude i živi u odnosu s Bogom. Može se reći da je čovjek biće koje stoji između Boga i svijeta, jedino biće koje je stvoreno da bude i djeluje između ta dva područja (usp. Williams 1988, 199).

Dakle, biti stvoren na sliku Božju, među ostalim, uključuje vladanje i podlaganje. John S. Hammett (2007, 362), ovako tumači značenje ovih dviju riječi:

Riječ koja označava 'vladati' ili 'imati prevlast' (*radah*) javlja se u Post 1, 26; 28. To je prilično snažna riječ koja se ponekad koristi u kontekstu grubog ili nemilosrdnog vladanja (Lev 25, 43. 46; Ez 34, 4), ponekad u kontekstu pravedne i primjerene vladavine (1 Kr 4, 24; Ps 110, 2; 49, 14), čak, na nekim mjestima, označava ideju upravljanja (1 Kr 5, 16). Još snažnija riječ je 'podložiti' (*kabash*). Jednom se koristi za pokušaj silovanja (Est 7, 8), ponekad za podlaganje ropstvu (Jer 34, 11. 16), a najčešće u kontekstu vojnih osvajanja (2 Sam 8, 11), gdje se osvajanje zemlje opisuje kao 'podlaganje' (Br 32, 22; Još 18, 1).²

Watke (2007, 220) ustvrđuje da riječi *radah* i *kabash* sadrže ideju represije i podlaganja nekoga ili nečega tko/što se kao neprijatelj odupire i protivi primjeni nečijeg autoriteta. Theodore Hiebert (1996) kaže kako one označavaju hijerarhijski odnos u kojem se ljudski rod kao vrhunac stvaranja stavlja u poziciju autoriteta nad Zemljom, i dana mu je moć i kontrola nad njome. Te riječi mogu označavati vladanje koje je usmjereno dobrome ili zlu (nasilno vladanje). No skrećući pozornost na činjenicu da je ondašnja kultura bila primarno poljoprivredna, nije teško zamisliti da je zbog napora koji se ulagao u obrađivanje zemlje bez pomoći moderne mehanizacije odnos čovjeka i zemlje lako mogao biti shvaćen kao odnos dvaju suparnika. Ako je tako, onda je ravnoteža moći neminovno priklonjena prirodi i govori o ljudskoj nemoći. Ipak, ideju ljudske dominacije potrebno je sagledati i u kontekstu izvještaja o stvaranju u Postanku, u 2. poglavlju. Tamo je pak čovjekova uloga opisana glagolom *avad*, koji znači „služiti“, a označava čovjekovo služenje gospodarima ili čovjekovo služenje Bogu (Post 12, 16; Izl 4, 23). Ovu teologiju Hiebert naziva „teologijom ovisnosti“ koja se nalazi u Psalmu 104 i Jobu. Vrijednost obiju teologija (dominacije/prevlasti i ovisnosti) leži u tome što one odražavaju paradoks ljudskog postojanja. S jedne strane, ljudska je vrsta u našem vremenu ostvarila goleme uspjehe u ovladavanju sila prirode, a s druge

2 The word for 'rule' or to 'have dominion' (*radah*) appears in Genesis 1:26, 28. It is a fairly strong word, found sometimes in contexts of harsh or ruthless ruling (Lev 25:43, 46; Ez 34:4) but also at times in contexts of a just and proper rule (1 Kings 4:24; Ps 110:2; 49:14) and even, in some place, of foremen (1 Kings 5:16). Even stronger, strikingly so, is the word for 'subdue' (*kabash*). It is used once to refer to attempted rape (Esther 7:8), occasionally for subjecting to slavery (Jer 34:11, 16), and most often in military contexts (2 Sam 8:11), where land is often described as 'subdued' (Num 32:22; Josh 18:1).

strane, nad mnogim stvarima nemamo kontrolu i mnogo toga nam često nije jasno. Dakle, koliko je čovjek vrhunac stvaranja i ima moć nad stvorenjem, toliko je i ovisan o njemu. No na što se točno odnosi ljudska dominacija i što čovjek treba sebi podrediti?

Razmatrajući Postanak 1. i 2. poglavlje, John Rodman Williams (1988, 202) primjećuje da se opseg čovjekove dominacije proteže na tri područja. Prvo, na anorgansko područje Zemlje, što uključuje rijeke, zlato i rudna bogatstva koja su dana čovjeku na korištenje, otkrivanje i uživanje. Drugo, na organsko područje svijeta sa svojom vegetacijom, biljkama i stablima. Iako je vegetacija dana i životinjama i ljudima za hranu i oboje ovise o njoj, samo je čovjeku naređeno da je čuva i obrađuje vrt. Treće, čovjek također ima dominaciju u području životinjskog svijeta. Govoreći o glagolu *radah* u 1, 26, Westermann (1984, 161) primjećuje da se čovjekova dominacija opisana u ovome retku odnosi samo na životinje. Razlog tomu jest što se u jeziku svećeničke predaje i Starog zavjeta dominacija može provoditi samo nad onime što je živo. Odnos s biljkama je drugačiji (1, 29–30), a odnos čovjeka prema metalima i kemijskim tvarima ne može se smatrati dominacijom. No to ne znači da i ostatak Zemlje nije ljudima na raspolaganju jer sufiks glagola *kabash* u 1, 28 pokazuje da je Zemlja podložena čovjeku.

Zaključak

Merrillovo (2006, 17) razmatranje Knjige Postanka je znakovito. Ustvrdjuje da, unatoč poteškoćama zbog čovjekova pada i grijeha, zapovijed dana u Postanku 1, 26–28 vrijedi sve do trenutka kada će se na kraju vremena dovršiti nakane Božjeg kraljevstva. Božja nakana u stvaranju bila je da sve stvoreno odražava njegovu slavu i veličanstvo u ovome svijetu. Stvorivši čovjeka, Bog je podijelio s njim zadaću i privilegij vladanja, no čovjek, nezadovoljan svojim položajem, pobunio se protiv Boga i tako je sebi otežao zadaću vladanja nad stvorenjem. No Bog je „skovao plan“ kojim će nadvladati prokletstvo i koji će rezultirati obnovom njegove prevlasti, ako ne u povijesti, onda barem u eshatonu (usp. Merrill 2006, 162). Smatram da Merrill pogađa u srž problema jer upravo zbog trajnosti i aktualnosti ove zapovijedi, ovaj dio Pisma izaziva prijepore oko toga što točno ljudska dominacija uključuje, na koji se način mora provoditi i u konačnici ostvariti. No na temelju razmatranja ovih redaka smatram da je opravdano zaključiti kako teologija KS u svojem poimanju provođenja zapovijedi dane u Postanku 1, 26–28 čini dvostruku pogrešku. Prvo, jednostavnoj zapovijedi danoj Adamu o vladanju nad životinjskim svijetom, kao onomu koji je stvoren na Božju sliku, dodana je misao o dominaciji nad demonima i nebeskim prostorima. I drugo, ona tvrdi da autoritet dominacije po ovoj zapovijedi pripada samo nanovorođenim osobama te oni kao takvi imaju pravo dominirati nad ostatkom ljudske rase. Međutim, takvi su zaključci pogrešni iz nekoliko razloga.

Prvo, zapovijed dana Adamu uključuje cijeli ljudski rod i nitko od ljudi nije

iznimka. Ako je Rebić (1996, 63) u pravu kada kaže da hebrejska riječ *adam* predstavlja kolektivni singular i nema plurala, a može se prevesti kao *čovječanstvo, ljudi*, a ne samo čovjek, onda je opravdano zaključiti da zapovijed uključuje sav ljudski rod. Štoviše, nakon pada ne nailazimo na ponavljanje ove zapovijedi osim u Noinu slučaju (Postanak, 9. poglavlje).

Drugo, zapovijed o čovjekovu gospodarenju i podlaganju Zemlje ima jasno određen djelokrug ljudskoga djelovanja, koji ne uključuje vladanje jednog dijela čovječanstva nad drugim niti nad demonima jer tekst jasno vezuje čovjekovu vlast uz *zemlju*, a ljudski rod nakon pada još uvijek predstavlja Božju sliku. Tekst Postanka 1, 26–28 nam govori: „... da bude gospodar *ribama* morskim, *pticama* nebeskim i *stoci* - svoj zemlji – i svim *gmizavcima* što puze po zemlji... Plodite se, i množite, i napunite zemlju, i sebi je podložite! Vladajte *ribama* u moru i *pticama* u zraku i *svim živim stvorovima* što puze po zemlji!“ Izraz *zemlja* (*erets*), koji može označavati „zemlju (državu), zemlju, polje, tlo, nacije, put, divljinu, svijet“ (H 776. *erets*)³ u ovim redcima najvjerojatnije označava cjelokupnu zemlju, kao *mjesto boravišta* živih bića (r. 26 i 28) ili zemlju u smislu *tla*, koju čovjek mora sebi prilagoditi / podrediti (r. 28). Dakle, ovdje se ne govori o vladanju čovjeka nad nebeskim duhovnim prostorima niti nad bićima koja tamo postoje.

Također, čovjek je nakon pada još uvijek Božja slika. Wayne Grudem (1995, 444) opravdano primjećuje da nakon pada slika Božja je iskrivljena u čovjeku, ali ne i izgubljena. Potvrda za to nalazi se u Postanku 9, 6, gdje Bog zabranjuje ubojstvo drugog čovjeka jer „na sliku Božju stvoren je čovjek.“ Jakovljeva poslanica 3, 9 jedino je mjesto u Novom zavjetu gdje se izričito govori o ljudima koji su stvoreni (τὸς καθ’ ὁμοίωσιν θεοῦ γεγονότας) na sliku Božju i još uvijek to jesu jer *gegonotas*, kao perfekt particip aktivni označava radnju koja je završena ili stanje u kojem se nešto nalazi. U ovom slučaju, to znači da je čovjek stvoren na sliku Božju i *još uvijek jest* slika Božja. Prema tomu, nema riječi da jedan dio ljudske vrste (pa makar bili oni i kršćani koji prema 2. Korinćanima 3, 18 odražavaju slavu Gospodnju) vladaju ostatkom ljudske vrste.

Zaključujem da je na temelju Postanka 1, 26–28 nemoguće tvrditi da je Bog dao Adamu autoritet nad demonima i da jedan dio ljudske vrste, stvoren na sliku Božju (pa makar bili obnovljeni na sliku Božju u Kristu), ima pravo dominirati nad ostatkom ljudske rase. Dominacija pripada ljudskoj vrsti koja kao vrhunac Božjeg stvaranja ima autoritet nad biljnim i životinjskim svijetom, kao i zemljom, da je obrađuje i podlaže sebi kako bi tako osigurala svoju opstojnost. Onda, kao i danas, sav ljudski rod, koji je stvoren na sliku Božju bez obzira na to radi li se o vjernicima ili nevjernicima, posjeduje tu vlast. Ovaj zaključak itekako mijenja

3 „country, earth, field, ground, land, nations, way, wilderness, world,“ (H 776. *erets*).

ustaljeno poimanje duhovnog ratovanja, evangelizacije i poslanja koju zastupnici teologije KS naučavaju.

Duhovno ratovanje

Zastupnici teologije KS smatraju da se njihovo viđenje duhovnog ratovanja temelji na Bibliji. Da, ali ono se temelji na prekoračenju biblijskoga teksta. U prošlom dijelu vidjeli smo kako teologija KS smatra da Sotona i njegovi zli duhovi vladaju određenim područjem i na određeni način (drugim riječima, postoji zemljopisno-hijerarhijski ustroj demonskih sila protiv kojih se kršćani trebaju boriti). U skladu s time, ako kršćani žele navijestiti Evanđelje nespašenima, prvo moraju poraziti demonske sile koje vladaju određenim zemljopisnim prostorom (to se naziva „zračnim ratovima“) pa tek onda navijestiti Evanđelje. Kao potvrda ove tvrdnje uzima se Poslanica Efežanima i Pavlov govor o “poglarstvima“, „vlastima“, „moćima“, „Eonu ovoga svijeta“ i „vrhovništvima“, a iz Starog zavjeta 10. poglavlje knjige Daniela.

Peter Wagner (2010, 100-01), kojega neki smatraju vodećim autoritetom na području duhovnog ratovanja, izlaže svoje viđenje ove tematike:

Proces je otpočeo na povijesnom *Kongresu svjetske evangelizacije* 1989. u Manili, koji se uvriježeno nazivao *Lausannae II. Lausansko povjerenstvo za svjetsku evangelizaciju...* okupio je oko četiri i pol tisuće voditelja diljem svijeta. Tom je prigodom barem pet govornika izlagalo na temu teritorijalnih duhova, koja se prije toga uopće nije otvarala. Slučajno sam i ja bio među tom petoricom. Predložili smo da crkva aktivno poradi na onomu što je Pavao opisivao kao ‘[borbu] protiv poglarstava, protiv vlasti, protiv vrhovnika ovoga mračnoga svijeta: protiv zlih duhova koji borave u nebeskim prostorima’ (Ef 6, 12). Mi osjećamo kako su ti ‘zračni ratovi’ potrebni da popločaju put trupama evangelizatora, onih koji grade crkve i pastorima da dosegnu one u svijetu koji do sada nisu čuli Evanđelje. Neki od tih govornika su kao polaznu točku u raspravi uzeli postojanje demonskih poglarstava koje je odredio Sotona da čuvaju određena zemaljska područja u duhovnoj tami. Duhovi su navedeni prema imenima u knjizi Danijela, kao princ Perzije i Grčke... kao prototip slične sotonske aktivnosti današnjice. Ako je to tako, takva zla poglarstva mogla bi se pretvoriti u glavne prijetnje djelotvornosti Evanđelja u pojedinim područjima. Mnogi su se pitali: ‘Je li nam Bog dao autoritet i mandat da se suprotstavljamo i uhvatimo u koštac s tim preprekama širenju Evanđelja?’

Nema sumnje da je za Wagnera i druge pobornike ove prakse Daniel 10. poglavlje, ključan dio Pisma koji dokazuje njihove tvrdnje. Tako Wagner izjavljuje: „Biblija naučava da ono što mi danas nazivamo ‘teritorijalnim duhovima’ uistinu postoji. Ključan redak nalazi se u Danielu, u 10. poglavlju, gdje se poimenice spo-

minju ‘princ Perzije’ i ‘princ Grčke’⁴, a George Otis (Stevens 2000, 411) sličnog je mišljenja: „Ovdje je jasno definiran slučaj u kojem zlo duhovno biće vlada jasno definiranim granicama područja“.⁵ Dean Sherman (2001, 92) na tragu je Wagnera kada utvrđuje da „Sotona ima posebne vojne planove za svako zemljopisno područje i svaku ljudsku grupu... posebne su sile tame zadužene za specifična područja i specifične ljudske grupe“. Koristeći knjigu Daniela, Sherman (2001, 94) zapaža:

Sile tame znaju o tome i imaju strategiju za svaku ljudsku skupinu. Jedino Crkva stoji na putu Sotoni. Duhovno ratovanje na globalnoj ljestvici znači učiti prema zemljopisu. Daniel, 10. poglavlje, spominje ‘kneza Perzije’, poglavarstvo nad Perzijom. Ovo poglavarstvo nije umrlo zbog starosti, niti je pak u mirovini. On je vjerojatno još uvijek tamo i funkcionira na približno isti način. Knjiga Daniela također spominje i ‘kneza Grčke’. Ako postoje knezovi Perzije i Grčke, također postoje i knezovi Škotske, Havaja, Londona, Dalasa, čak i Sjevernog Dalasa.

Kritički osvrt na duhovno ratovanje – Daniel, 10. poglavlje

Govoreći o duhovnom ratovanju, naravno da je nemoguće zanemariti činjenicu da demonske sile postoje i da su u sukobu s kraljevstvom Božjim. Također, nemoguće je zaniijekati činjenicu da demonske sile imaju utjecaja na ljude, društva i ovaj svijet. No, imamo li biblijskog temelja za govor o teritorijalnim duhovima i metodologiji duhovnog ratovanja kako to zagovara Wagner i njemu slični? Odgovor je naravno – ne, jer treba uzeti u obzir nekoliko čimbenika.

Prvo, pogrešno je govoriti o povezanosti između demonske aktivnosti i određenog područja na način da je demonska djelatnost vezana *uz* određeno područje. Radije, demonska je djelatnost povezana s političkim, vjerskim strukturama i s ideologijama. Melvin Tinker (2000, 75-76) objašnjava ovo gledište:

U 1. Korinćanima 10, 20 Pavao nam govori da kada ljudi štiju idole (kao što su to radile sve svjetske sile), oni ne štiju kipove, nego demone. Prema tome, iza nacionalnih božanstava Perzije stoje nadnaravne i zle sile koje hrane i usmjeravaju zlobu protiv Božjeg naroda. Zbog toga ne možemo zaniijekati postojanje demonskog utjecaja u političkom/religijskom/ideološkom području života. No to nije isto kao povezivanje demona s određenim zemaljskim po-

- 4 „The Bible teaches that the things we today call ‘territorial spirits’ do exist. A key passage is found in Daniel 10 where the ‘prince of Persia’ and the ‘prince of Greece’ are mentioned specifically“.
- 5 „Here we have a well-defined case of an evil spiritual being ruling over an area with explicitly defined boundaries“. Za dodatnu analizu važnosti Daniela, 10. poglavlja glede tvrdnje o postojanju teritorijalnih duhova u Wagnera, vidi Erwin van der Meer 2008. *The Strategic Level Spiritual Warfare Theology of C. Peter Wagner and its Implications for Christian Mission in Malawi*. Ph. D. diss., University of South Africa, 104-05.

dručjem. (Ako bi to gledišta bilo ispravno, svaki put kad dođe do preustroja granica ili raspada zemlje – poput Jugoslavije – to bi zasigurno dovelo do političkog preustroja demonskog kabineta!)⁶

Sličnog mišljenja je i Daniel Stevens (2000, 427-28) koji također ističe kako aktivnost u duhovnom području (dakle, borba između Božjeg i Sotonina kraljevstva) ima utjecaja na geopolitička zbivanja, no to ne znači da možemo govoriti o demonima koji su vezani uz određeno područje. Potrebno je govoriti o demonskom utjecaju nad ljudima i društveno-političkim strukturama:

Arkanđeo Mihael, na primjer, opisan je kao ‘veliki princ koji štiti *tvoj narod*’ (12, 1, NIV, kurziv dodan). To naglašava zaštitničku ulogu Mihaela u odnosu na Božji *narod*, a ne u odnosu na određeni *teritorij*. Mihael ostaje anđeo zaštitnik Božjeg naroda bilo da se Izrael nalazi u Obećanoj Zemlji ili se nalazi raspršen među narodima. Na temelju paralela koje postoje između anđela Mihaela i anđeoskih prinčeva Perzije i Grčke, može se zaključiti da ista podudarnost postoji za ove posljednje, tj. oni su ‘prinčevi’ nad *ljudima* Perzije i Grčke i njihovim *sociopolitičkim strukturama*, a ne nad njihovim teritorijalnim granicama... Prinčevi iz Danijela, 10. poglavlja, ne vladaju... točno određenim zemljopisnim područjima, već imperijalističkim carstvima čije se granice šire ili sužavaju... Ti prinčevi mogu biti zaštitničke sile i, ako jesu, oni su ekspanzionistički, a ne teritorijalni duhovi.⁷

Drugo, Stevens ističe kako nam Daniel, 10. poglavlje, ne daje nikave osnove za suvremene prakse duhovnog ratovanja, koje uključuju imenovanje teritorijalnih duhova, kao i agresivnu molitvu protiv njih, kako bi se na taj način oslabio njihov

6 In 1 Corinthians 10:20 Paul tells us that when people worship idols (as did all these world powers), it is not statues which they worship but demons. Behind the national gods of Persia therefore, there were supernatural and evil personalities, feeding and directing malice towards God’s people. For this reason, we cannot deny that there is a demonic influence in the political/religious/ideological spheres of life. But this is not the same thing as tying demons to specific areas. (If the territorial view is correct then every time there is a boundary reorganization or the break up of a country – like Yugoslavia – there would presumably have to be a political reshuffling of the demonic cabinet!)

7 The archangel Michael, for example, is described as ‘the great prince who protects your people’ (12:1, NIV, italics added). This emphasizes the protective role of Michael in relation to the people of God rather than with respect to a given territory. Michael remained the guardian angel of the people of God, whether Israel was in the Promised Land or was dispersed in exile among the nations. And in view of the parallel between Michael and the angelic princes of Persia and Greece, one can conclude that the same correspondence exists for the latter, that is, the ‘princes’ are over the people of Persia and Greece and their sociopolitical structure rather than their respective geographical boundaries... The princes of Daniel 10 rule not over . . . fixed geographical regions, but over imperialistic empires whose boundaries expand and contract. . . . So the respective princes may be tutelary powers, but if so, then they are expansionistic – not geographical – spirits.

utjecaj na određenom području i otvorio put za evangelizaciju. Stevens (2000, 429-30) stoga ističe:

Danijel nikada nije nastojao otkriti imena tih kozmičkih sila niti je koristio njihova imena u zastupničkoj molitvi – praksi koja je više u skladu s okultnim aktivnostima. U stvari, ništa ne ukazuje da je Danijel bio svjestan što se događa u nebesima tijekom njegova trotjednog razdoblja molitve i posta. Tek *nakon* tog razdoblja Danijel je primio objavu glede identiteta anđela koji su bili uključeni u nebesku bitku. No čak i tada jedini anđeo koji je bio imenovan jest Mihael (10, 13) koji se borio za Izrael... Također, Danijel nije bio uključen u agresivnu molitvu protiv tih sila u nastojanju da ih ‘sveže’ ili ‘izbaci’. Prorok nije molio *protiv* kozmičkih sila, nego *za* Božji narod i ispunjavanje Božjih otkupiteljskih namjera (usp. Ef 6, 18-20). Danijelovo usmjerenje u molitvi nije bilo na nebesku bitku, nego na Božja obećanja (Dan 10, 12; usp. Jer 25, 11; 29, 10) i njihovo ispunjavanje na zemaljskoj sceni.⁸

Treće, moramo uzeti u obzir i ono što Novi zavjet govori o duhovnoj borbi. Novi zavjet poznaje ideju duhovne borbe kršćana protiv demonskih sila jer se Isus mnogo puta sukobio i susreo s demonskim silama, no ovakvo duhovno ratovanje, kada Crkva na određenome području prije evangelizacije mora identificirati demonske sile koje vladaju određenim područjem pa ih onda u molitvi poraziti, nema uporišta u Bibliji. Osim spomena duhovne borbe u Poslanici Efežanima, kao i pojedinih naziva duhovnoga svijeta („poglavarstva“, „vlasti“... itd.), nigdje u Novome zavjetu ne čitamo da apostoli istražuju koji demon i na koji način djeluje u nekome mjestu ili gradu, ili da ukoravaju poganske utvrde, ili tome slično, kao što se danas radi u modernome duhovnom ratovanju. Don Fanning (2009, 14) u svome članku navodi Clintona Arnolda koji, uspoređujući Pavlov pristup demonologiji i ondašnju izvanbiblijsku židovsku literaturu o magiji, nalazi šest stvari o kojima Pavao nikada ne govori: a) Pavao nikada ne govori o porijeklu demona; b) Pavao ne rekonstruira demonsku hijerarhiju; c) Pavao ne potvrđuje nadležnost duhova nad određenim teritorijem; d) Pavao ne imenuje demonske sile; e) Pavao ne navodi djelatnosti demonskih sila; f) Pavao ne poučava tehnike svrgavanja

8 Daniel never sought the names of these cosmic powers nor did he employ their names in his intercession – a practice more in keeping with occultic arts. In fact there is no indication that Daniel was aware of what was taking place in the heavenlies during his three-week period of prayer and fasting. It is not until *after* this period that Daniel received revelation about the identity of the angels engaged in this heavenly struggle. And even then, the only angel who was named was Michael (10:13), who fought on behalf of Israel... Also Daniel did not engage in aggressive prayer against such powers with the expectation of ‘binding’ or ‘evicting’ them. The prophet did not pray *against* cosmic powers but *for* the people of God and the fulfillment of God’s redemptive purposes (cf. Eph. 6:18-20). Apparently Daniel’s focus in prayer was not on the celestial warfare in the heavenlies, but on the promises of God (Dan. 10:12; cf. Jer. 25:11; 29:10) and their fulfillment on the terrestrial scene.

demona. Zaključak koji se nameće jest: „Začudo, o svakoj stvari o kojoj Pavao šuti, SLSW (Strategic Level Spiritual Warfare, op. a.) govori. Ukratko, SLSW ima više zajedničkih točaka s judaizmom međuzavjetnog razdoblja nego s Novim zavjetom (Fanning 2009, 14).⁹

Zaključak

Pismo ne poznaje ideju duhovnog ratovanja kakvu zagovara teologija KS, no postoji primjer ljudi koji su ispunjeni Duhom i propovijedaju Evanđelje koje ponekad dovodi do obraćenja malog ili velikog broja ljudi, a ponekad do progona. I kao što kaže Bill Randles: „Mi najučinkovitije vodimo rat protiv Sotone kada dopustimo da Božja pomazana riječ ide i dotiče nevjernička srca i duše, osvjedočujući ih, obraćajući ih i otvarajući ih za Boga“ (Steinkamp).¹⁰ Dakle, problematičnost teologije „kraljevstvo sada“ nije u tome što duhovno ratovanje i borba protiv kraljevstva tame nisu istiniti, kako za vjernika tako i za Crkvu, već što se promoviraju ideje, prakse i koncepti koji nemaju uporište u Pismu. Smatram da ovakvu vrstu „duhovnog ratovanja“ Crkva treba u potpunosti odbaciti jer niti Postanak 1, 26–28 govori o čovjekovoj dominaciji nad demonima niti je naglasak u Evanđelju po Mateju 28, 18–20 na borbi protiv demoni i duhovnom ratovanju. Umjesto da kršćani svezuju demone nad nebeskim prostorima iznad mjesta, sela i gradova, kršćani bi trebali u Kristovu autoritetu uništavati đavolska djela u ljudskim životima. Okovi grijeha, ovisnosti, opsjednutosti, bolesti i sve ostalo što ljude zarobljava u njihovim životima jesu problemi kojima bi se Crkva i vjernici trebali baviti.

Ekleziologija: Tijelo Kristovo, apostolska služba i gradska crkva

U skladu s gledištem da je čovjek stvoren kao ratničko biće, shvaćanjem Kristove žrtve kao načina da Bog ponovno uzme iz Sotoninih ruku vlast nad Zemljom, teologija KS smatra: kako Crkva nije samo Tijelo Kristovo nego i drugi Krist; na temelju Poslanice Efežanima 2, 20 i 4, 11 služba *današnjih* apostola i proroka predstavlja temelj Crkve jer se današnji apostoli po svojem autoritetu ne razlikuju od apostola spomenutih u Poslanici Efežanima; i da apostoli predstavljaju Bogom danu strukturu vlasti kojoj se ostatak Crkve treba podložiti kroz ukidanje denominacija i stvaranje *gradskih crkava*.

9 „Strikingly, at each point where Paul is silent, SLSW speaks. In short, SLSW has more in common with intertestamental Judaism than with New Testament Christianity“ (Fanning 2009, 14).

10 „We wage war against Satan most effectively when we allow God’s anointed Word to go forth to touch unbelievers’ hearts and souls, convicting them, converting them, and opening them up to God“ (Steinkamp).

Crkva kao drugi Krist: kritički osvrt i zaključak

Čitatelji hrvatskoga govornog područja u knjizi *Ustrajni* autora Johna Beverea (2013, 27-31) imaju prilike pročitati kako Bevere naziva Crkvu Kristom na način da kaže: „mi smo Krist“ ili „mi smo Krist na zemlji“. Takvo učenje karakteristično je za teologiju KS jer i ono pridonosi ideji da je Crkva izabrana da uspostavi Božju vlast na ovome svijetu prije Kristova drugog dolaska. No koja je problematika ovog učenja?

S legalističke strane ima smisla jer se u ime bliske povezanosti između Krista i Crkve, koja je njegovo Tijelo, svi atributi s Krista prenose na Crkvu. Tako Bevere, koristeći analogiju ljudskog tijela prema kojoj je svaki dio tijela (bilo noga, glava, ruka, prst) na jednak način dio neke osobe, kaže: „Jeste li dio drugog tijela? Ne, vi ste dio Krista! Svi smo mi u Kristu. Mi smo Krist. Mi smo Njegovo tijelo!“ A ovo nas vodi do sljedećeg: „Isus Krist vladao je u životu. Vladao je nad protivljenjima i nevoljama. On je donio nebo na zemlju. On je postavio standard koji mi moramo slijediti. Čak štoviše, On očekuje da činimo i veće stvari od Njega: ‘... tko vjeruje u me, i on će činiti djela koja ja činim. Činit će i veća od ovih ...’ (Iv 14, 12)“.

No pogreška koju Bevere i teologija KS čini je sljedeća: ne možemo uzeti neku analogiju iz našeg svijeta i reći da ona u *svemu i svakim detaljem* odgovara Božjim realnostima. Osim toga, Biblija svjedoči drukčije. Kao što Williams (1992, 66) ističe:

... trebamo zapaziti da u Novome zavjetu postoje redci u kojima tijelo Kristovo nije povezano s Crkvom. Oni se odnose na samoga Krista, bilo u fizičkom ili figurativnom smislu. Redci koji govore o fizičkom tijelu nalaze se u riječima ‘te vidje... na kojemu je ležalo tijelo Isusovo’ (Iv 20, 12) i ‘umrli Zakonu po Kristovu tijelu’ (Rim 7, 4). Figurativan smisao nalazi se u Isusovim riječima o kruhu za vrijeme Gospodnje večere, ‘ovo je tijelo moje’ (Mt 26, 26; Mk 14, 22; Lk 22, 19). Tijelo Kristovo, kao opis za Crkvu, treba se promatrati odvojeno.¹¹

Nadalje Williams (1992, 66) ističe kako se trebamo čuvati dviju krajnosti od kojih je jedna gledište prema kojem se Crkva smatra stvarnim Kristovim tijelom koje zamjenjuje Kristovo *fizičko* tijelo. No Krist ima svoje *fizičko* tijelo, ono se kao takvo nalazi s desne strane Oca i na sebi ima rane od Golgote (Iv 20, 27) te Biblija svjedoči da će se u svome uskrsnom i proslavljenom tijelu Krist vratiti na Zemlju (Dj 1, 11). Prema tomu, reći da smo mi „Krist na Zemlji“ u ime analogije „Tijela“

11 ... we should note that there are New Testament references to the body of Christ that are not directly related to the church. They relate to Christ Himself, both physically and figuratively. Physical reference is found in such words as ‘she saw ... where the body of Jesus had lain’ (John 20:12) and ‘you have died to the law through the body of Christ’ (Rom. 7:4). Figurative usage is to be recognized in the words of Jesus Himself about the bread in the Last Supper, ‘This is my body’ (Matt. 26:26; Mark 14:22; Luke 22:19). The body of Christ, as a description for the church, needs to be viewed separately.

je pogrešno. Usudio bih se reći da ovo učenje ima naznake duha antikrista jer pojam „antikrist“ ne označava samo nekoga tko je „protiv“ Krista nego i nekoga tko je „umjesto“ Krista. A to je upravo ono što Bevere, bio on toga svjestan ili ne, naučava: postoji Krist na nebu i postoji Krist ovdje na Zemlji, a to smo mi – Crkva. No ne mogu biti *dva*, već samo *jedan* Krist, a njegovo je ime Ješua ili Isus, ili na hebrejskom *Yeshua HaMashiach* – s napomenom da „ha“ u hebrejskom čini određeni član. Samo je jedan Mesija – Krist i njegovo ime je Ješua/Isus.

Apostolska služba: kritički osvrt i zaključak

Za razumijevanje apostolske službe posebno su važni redci u Poslanici Efežanima 2, 20 i 4, 11–12. I dok za zastupnike teologije KS današnji apostoli predstavljaju temelj Crkve i po autoritetu su jednaki Dvanaestorici, analiza spomenutih tekstova otkriva da takve tvrdnje teško imaju uporište. U Poslanici Efežanima 2, 20 posebno je važno razumjeti značenje participa aorista pasiva ἐποικοδομηθέντες „nazidati“, „sazidati“, „ugrađivati“ i značenje genitiva τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν „apostola i proroka“ u odnosu na pojam „temelju“ θεμελίω.

Govoreći o uključenju pogana, kao i Židova, u Crkvu na istome temelju apostola i proroka, Pavao taj čin opisuje participom ἐποικοδομηθέντες, što ukazuje da su efeški vjernici dio Crkve, ali se razlikuju od temelja Crkve budući da aorist pokazuje kako u trenutku njihova uključenja u Crkvu temelj već postoji. Prema tomu, nema više potrebe za naknadnim temeljima (apostolima koji dolaze kasnije) jer je apostolski posao završen i Crkva kao takva ima temelj i zaglavni kamen (usp. Edgar, 1996, 60). Ernest Best (2006, 280) smatra da se tim aoristom želi opisati čin uključenja vjernika u Crkvu koji se dogodio u prošlosti, a vjerojatno se odnosi na njihovo obraćenje/krštenje, dok pasiv govori o Bogu kao graditelju te građevine. Također, aorist govori da građevina (Crkva) postoji i prije nego što su efeški vjernici bili uključeni u nju, ali se ne kaže ništa o tome kada je Crkva prvotno nastala. Zaključak koji se nameće jest da uloga postavljanja temelja pripada apostolima i prorocima koji su bili dio prvog naraštaja vjernika (Sullivan 2001, 57).

Nadalje, ključno pitanje glede Poslanice Efežanima 2, 20 jest sljedeće: na koji način apostoli i proroci čine temelj Crkve? Postoje dva moguća i djelomično suprotna, ali ne međusobno isključiva gledišta. Prema jednome, apostoli i proroci predstavljaju temelj, a prema drugome gledištu temelj predstavlja učenje koje je bilo otkriveno apostolima i prorocima. Ako se prvo gledište prihvati kao ispravno, onda je moguće tvrditi da je današnja služba apostola *potrebna* da bi Crkva imala temelj. Ako se drugo gledište prihvati kao ispravno, onda je moguće tvrditi, ili da apostolska služba danas više ne postoji, ili da postoji, ali nema istu temeljnu ulogu kao služba prvih apostola. Dakle, sve ovisi o tome kao se shvaćaju genitivi „apostola i proroka“ u odnosu na pojam „temelja“.

Harold W. Hoehner (2002, 399) ističe kako je genitive u izrazu „na temelju apostola i proroka“ moguće shvatiti kao: a) *posvojne genitive* u smislu da taj temelj

pripada apostolima i prorocima (*apostles' and prophets' foundation*). No ako je to tako, onda i Krist, kao „zaglavni kamen“ koji je ključan dio tog temelja, pripada apostolima i prorocima; b) *subjektivne genitive* prema kojima su apostoli i proroci uzročnici, tj. subjekti radnje: temelj koji su postavili apostoli i proroci. U tome slučaju temelj se odnosi na sadržaj poruke koja je naviještena – otkrivenje koje su primili i naviještali. No u tome slučaju Krist je i „temelj“ i „kamen zaglavni“. No ako „temelj“ predstavlja apostolsku doktrinu o Kristu, što predstavlja sadržaj učenja koji se odnosi na „zaglavni kamen“?; c) *genitive apozicije* u smislu „temelj koji se sastoji od apostola i proroka“. Hoehner smatra kako je ovo tumačenje najbolje zato što se, prvo, Isusa Krista, koji je zaglavni kamen, prikazuje kao osobu, a ne neosobno u smislu „njegova učenja“ ili „učjenja o Kristu“; drugo, Isus je „zaglavni kamen“, apostoli i proroci kao osobe čine „temelj“, a sveti, koji su opet shvaćeni kao osobe, predstavljaju građevinu; treće, činjenica da se u tekstu koristi particip aorista pasiva ukazuje da se nazidavanje odnosi na prošlo vrijeme. Ako bi Pavao govorio o nauci na kojoj je Crkva nazidana, bilo bi primjerenije koristiti prezent ili možda perfekt, koji ukazuju na činjenicu da je poučavanje vjernika trajan proces što traje cijeli život, kao i u svakome novom naraštaju vjernika. No ako ovdje Pavao govori o apostolima i prorocima kao o *osobama* koji čine temelj, onda je primjerenije koristiti aorist da se ukaže na prošlo vrijeme u kojem je prvi naraštaj apstola i proroka imao ulogu temelja. Stoga Hoehner (2002, 399) zaključuje: „Na kraju, nabolje je shvatiti ove genitive kao genitive apozicije koji ukazuju da su apostoli i proroci povijesne osobe koje su prve oblikovale sveopću Crkvu.“¹²

U Poslanici Efežanima 4, 11–12 subjekt rečenice je *αὐτὸς* „on“, a iz konteksta je vidljivo da se to odnosi na Krista. Dakle, Krist, koji je uzašao na nebesa, sa svoje uzvišene pozicije (r. 10) prikazan je kao onaj koji je dao Crkvi apostole, proroke, evangelizatore, pastire i učitelje. Čin davanja „on daje“ (Duda-Fučak) prikazan je u aoristu *ἔδωκεν*, što označava radnju koja je završena u prošlosti. Wayne Grudem (1995, 911) shvaća taj čin davanja kao događaj koji se dogodio jednom u prošlom vremenu i tvrdi da se samo na temelju toga retka ne može reći bi li Krist kasnije dopustio nekima da obavljaju te funkcije. Taj *jednokratni događaj*, o kojem ovaj redak govori, odnosi se na Kristovo uznesenje na nebo te na izliće darova na Crkvu na Dan pentekosta, kada je Bog dao Crkvi apostole, proroke, evangelizatore i pastore – učitelje. Za razliku od Grudema, Williams (1992, 169) shvaća čin „davanja“ peterostruke službe kao trajni dar Crkvi i službe koje i danas trebaju biti prisutne u životu Crkve, s razlikom da spomenuti apostoli ovdje nisu jednaki onima iz Poslanice Efežanima 2, 20 i 3, 5, čija je uloga povezana s davanjem temelja. Taj čin uznesenja i davanja „goes beyond the original apostles and

12 „In the end, it seems best to view these genitives as appositional, indicating that the apostles and prophets are historic persons who first formed the universal church.“

reaches out to encompass other“, što uključuje Pavla, Barnabu, Jakova, Silvana... itd. Činjenica da Krist „dade“ (aorist), ne može se odnositi samo na prošlost jer su ti darovi dani za *trajno* opremanje svetih za djelo službe (usp. Williams, 1992, 164). Stoga Williams (1992, 165–5) vidi taj čin davanja u aoristu kao nešto trajno što je Bog u jednom trenutku dao Crkvi da trajno bude prisutno u njezinu životu. Nadalje, 4, 11 govori da su apostoli, proroci i evangelizatori različite osobe jer je svaka riječ odvojena određenim članom za razliku od pastira i učitelja, koji su povezani jednim određenim članom. Pavao vjerojatno time želi reći da službe pastira i učitelja predstavljaju jednu službu, ali činjenica da Pavao navodi i pastore i učitelje govori o tome da se ova služba sastoji od dvije usko povezane funkcije.

Ako 4, 11 opisuje službe koje je Krist postavio u svojoj Crkvi, 4, 12 otkriva njihovu svrhu u životu Crkve. Postoji određeno neslaganje glede trostrukog opisa djelovanja peterostruke službe. Doslovno 4, 12 se s grčkog može prevesti: a) u svrhu ili za opremanje / usavršavanje svetih, b) za djelo službe / služenja, c) za izgradnju Kristova tijela. Postavlja se pitanje treba li iza riječi „svetih“ staviti zarez ili ne. Ako zarez nema, onda dobivamo konstrukciju prema kojoj je zadaća pet navedenih službi „opremanje svetih za djelo službe“. Znači sveti (vjernici koji ne djeluju u jednoj od pet navedenih službi) se opremanju od strane pet navedenih službi da bi ispunili svoju službu koja god ona bila. Vršeci svoju službu, sveti tako ostvaruju svoj udio u izgrađivanju Tijela. Ako stavimo zarez, onda se trostruki opis odnosi samo na pet spomenutih službi: *oni* opremaju svete, *oni* vrše djelo služenja, *oni* izgrađuju Tijelo, što pak isključuje ostale vjernike od službe i može stvoriti određeni ekskluzivitet. Stoga John Stott (1979, 166-68) i Williams (1992, 159) zagovaraju brisanje zarez a kako bi se na taj način dobilo značenje prema kojem „djelo službe“ uključuje ne samo peterostruku službu nego i ostale vjernike. No čak i da se zarez ostavi, kao što predlaže Stefan Sos (2006, 7), budući da on tvrdi kako neposredni kontekst govori da se redak 12 odnosi na djelovanje i ulogu posebnih darova koje je Krist dao Crkvi, a ne o službi svih svetih, to ne isključuje ideju da su i sveti uključeni u djelo službe jer je aktivna uloga vjernika u izgradnji Tijela zaista prisutna u redcima 4, 7 i 4, 16.

Na temelju Poslanice Efežanima 2, 20 smatram kako je opravdano zaključiti kako apostoli i proroci prve generacije predstavljaju temelj Crkve. Ne samo što su postavili temelj u obliku učenja o Kristu već je i samo postojanje njihovih službi važno za postavljanje crkvenog temelja. Kao nositelji i navjestitelji božanskog otkrivenja, njihove su službe bile od iznimne važnosti u izgradnji Crkve. Krist predstavlja temelj Crkve, ali i njihove su službe u neku ruku temeljne te ne postoji sukob između Krista, kao temelja, i apostola i proroka, kao temelja Crkve (usp. Saucy 1972, 34, 62, 138; Williams 1992, 61). Nadalje, kada Pavao u Poslanici Efežanima 2, 20 govori o temelju, smatra da je temelj već postavljen. Stoga, službe

apostola i proroka jesu temelj Crkve, ali samo utoliko ukoliko su apostoli i proroci bili primatelji, nosioci i navjestitelji božanskog otkrivenja u Kristu (kao što Saucy tvrdi). Ako postoji potreba za nekim daljnjim i novim otkrivenjem Isusa Krista i ako u ovih 2000 godina Bog nije u potpunosti objavio Tajnu – Krista svojoj Crkvi preko službi apostola i proroka (Ef 3, 5), onda teologija KS ima osnove za tvrdnju da služba modernih apostola i proroka daje temelj Crkvi u našem vremenu. No ako je Tajna objavljena prvotnom naraštaju apostola i proroka, a oni su je dalje predali i navijestili, njihova tvrdnja nema nikakve osnove.

Iz Poslanice Efežanima 4, 11–12 vidljivo je nekoliko stvari: a) službe opisane u retku 4, 11 predstavljaju ljude, a ne samo karizme s kojima su ti ljudi opremljeni (usp. Sullivan 2001, 57). Drugim riječima, darovi spomenuti ovdje su *ljudi* koje je Krist dao Crkvi za njezino opremanje (usp. Williams 1992, 164); b) samo određeni vjernici, nikako svi, mogu imati udio u ovim službama; c) ove su službe potrebne za život Crkve. Činjenica da Krist *dade* (aorist) ne znači da se to davanje odnosi samo na prošlost jer ti darovi trajno pomažu Crkvi u opremanju svetih (usp. Williams 1992, 164); d) glavna svrha opisanih službi u 4, 11–12 jest služenje drugima, a ne vladanje, upravljanje ili prevlast nekoga nad nekim; e) među pet spomenutih službi ne postoji stupnjevanje po važnosti, nužnosti, hijerarhiji i autoritetu. Schnackenburgerova izjava (2001, 182) da su svih pet službi, koje Pavao spominje u retku 11, uključene u ostvarivanje svih triju ciljeva, opisanih u retku 12, upravo potvrđuje rečeno. Shodno tomu, tvrdnja teologije KS da su apostoli po autoritetu iznad ostalih službi nema potvrde u ovim redcima.

Suvremena Crkva i pojam gradske crkve: kritički osvrt i zaključak

Pojam „gradske crkve“, koji se ponekad koristi među pristalicama teologije KS predstavlja mješavinu ispravnih i pogrešnih shvaćanja. Ispravnih utoliko što je ta ideja puno bliža novozavjetnom shvaćanju Crkve od ideje denominacije, a pogrešna ukoliko izdiže peterostruku službu iznad autoriteta lokalne zajednice. Da bismo razumjeli na koji način ideja „gradske crkve“ odgovara učenju Novoga zavjeta, potrebno je razmotriti pojam *ekklesia* koji se u Novome zavjetu koristi za crkvu. Ono što proizlazi iz pojma *ekklesia* u Novom zavjetu je sljedeće: svaka se lokalna crkvena zajednica u nekom gradu smatra potpunom crkvom; sve lokalne zajednice u jednom gradu čine crkvu u tome gradu; Novi zavjet podržava ideju autonomije lokalne crkve.

Pojam *ekklesia* se u Novom zavjetu javlja 114 puta, a od toga se 109 puta odnosi na novozavjetnu crkvu. Uglavnom, pojam se odnosi na lokalnu zajednicu vjernika. U tome smislu, jednina *ekklesia* odnosi se na specifičnu crkvu, kao npr. crkvu u Solunu (1 Sol 1, 1) ili na neimenovanu lokalnu zajednicu („u svakoj crkvi“, 1 Kor 4, 17). Množina *ekklesiai* odnosi se na grupu crkava u nekoj regiji („crkvama u Judeji“, Gal 1, 22), na neodređeni broj crkava („druge sam crkve...“, 2 Kor 11, 8), ili na sve crkve zajedno („po svim crkvama“, 1 Kor 7, 17) (usp. Saucy 1972, 16).

Kada Novi zavjet opisuje lokalitet pojedine crkve, onda se ona opisuje prema nazivu njezinih članova (1 Sol 1, 1: „crkvi Solunjana“, Duda-Fučak), ili grada (1 Kor 1, 2: „crkvi Božjoj u Korintu“, KS). Crkve u nekom području opisuju se kao crkve „u“ nekom području („crkava Božjih koje su u Judeji“, 1 Sol 2, 14, KS) ili genitivom („Crkvama Galacije“, Šarić). No Saucy (1972, 18) primjećuje: „Nazivi poput Crkva Efeza ili Galacije ne postoje. Čak i koncepti poput militantna ili trijumfalna nikada se ne pripisuju pojmu *ekkllesia* u Novome zavjetu“.¹³ Ovime Saucy naglašava da, kada Novi zavjet govori o crkvi u nekome mjestu ili regiji, lokalne zajednice nazivaju se prema mjestu ili regiji u kojoj se nalaze, ali nisu hijerarhijski ustrojene prema pripadnosti određenoj regiji.

Analizirajući kako Novi zavjet opisuje pojam *ekkllesia*, Williams (1992, 216) govori kako se pojam *ekkllesia* može odnositi na kućnu crkvu ili na crkvu u nekom gradu. Spomen crkve u jednini kao npr. „crkva u Jeruzalemu“ (Dj 8, 1), „crkva u Antiohiji“ (Dj 13, 1), ili „crkvi u Korintu“ (1 Kor 1, 2), govori o postojanju crkve na različitim lokacijama. Riječ može biti i o kućnoj crkvi, ali je svejedno u punom smislu riječi – Crkva, a ne samo dio Crkve. Okupljanje vjernika u nekoj kući ili domu jednako je *ekkllesia*, kao i kada se taj pojam veže uz crkvu u nekom gradu, na nekom području ili crkvu općenito: Ne postoji ideja da je kućna Crkva nekako manje crkva ili samo dio šire Crkve“ (Williams 1992, 39).¹⁴ Govoreći o urbanoj *ekkllesia*, Williams (1992, 40) zaključuje: „Svi su vjernici u nekome gradu bili smatrani Crkvom na toj lokaciji... kućna crkva (moguće kućne crkve), kao i veća okupljanja, mogla su se dogoditi u određenom gradu, ali svi oni čine urbanu Crkvu“.¹⁵ Kada su se vjernici sastali u gradu, bilo svi zajedno na jednome mjestu ili u manjim grupama, činili su crkvu u tome gradu. Williams (1992, 216) također primjećuje da množina u nazivu „crkvama makedonskim“ (2 Kor 8, 1, Duda-Fučak), ili „crkvama u Galaciji“ (Gal 1, 2, KS) neminovno ukazuje da se Crkva sastoji od lokalnih crkava. Također, u Knjizi Otkrivenja 1, 4 govori se o „crkvama u Aziji,“ a ne o „azijskoj crkvi“. Iz svega toga slijedi da je opravdano govoriti o autonomiji lokalne crkve jer je svaka lokalna *ekkllesia* potpuna i prava crkva, a ne samo dio veće crkve. Nadalje, prema Williamsu (1992, 217), autonomija lokalne crkve očituje se i u tome što Novi zavjet ne poznaje poimanje da jedna lokalna zajednica ima nadzor nad nekom drugom ili više lokalnih zajednica, ili da jedan

13 Titles such as the Church of Ephesus or Galatia are never found. Even such theological concepts as militant or triumphant are never attached to the term *ekkllesia* in the New Testament.

14 „There is no suggestion that the house church is somehow less a church, or only a part of the large church“ (Williams 1992, 39).

15 „All believers in a given city were viewed as the church in that locality... a house church (possibly house churches), as well as a larger gathering, may also have been in a certain city, but all made up the urban church“.

službenik ima autoritet nad više lokalnih zajednica. Sve to govori u prilog o autonomiji lokalne zajednice.

Na temelju navedenog, opravdano je govoriti o pojmu „gradske crkve“. Ako uzmemo za primjer Poslanicu Rimljanima, u trenutku njezina pisanja Rim je bio najveći grad mediteranskog svijeta ondašnjeg vremena i vjerojatno je postojao veći broj lokalnih kućnih crkava. Pa, ipak, kada Pavao piše toj crkvi/crkvama, obraća se svima u Rimu (1, 7) bez razlike kao jednoj Crkvi. Kada Pavao piše da smo udovi jedni drugima (12, 4–5), on to ne piše samo jednoj određenoj lokalnoj zajednici, da članovi unutar nje gledaju jedan drugoga kao na udove (iako je to točno), već poručuje i lokalnim crkvama u Rimu da tako gledaju jedni druge! Prema tome, „gradsku crkvu“ ne čine sve zajednice u nekome mjestu ili gradu koje se sastaju lokalno, a možda ponekad i svi zajedno, a nalaze se pod upravom apostola i proroka. Naprotiv, „gradska crkva“ trebala bi označavati crkve koje svoj identitet nalaze u mjestu prebivališta (ne u pripadnosti denominaciji), zajednički surađuju na dobrovoljnoj osnovi (unatoč razlikama), vođene su i nadahnute Duhom Svetim, a ne nekim oblikom organizacije (jer shvaćaju da su odgovorne da budu svjedoci u mjestu u kojem se nalaze) i međusobno se smatraju „udovima“ – dionicima jednog Tijela, a ne suparnicima.

Budući da je svaka lokalna *ekklesia* potpuna i prava Crkva, a ne samo dio veće Crkve, i svaka lokalna zajednica pod autoritetom Isusa Krista ima vlastitu upravu, opravdano je govoriti o autonomiji lokalne zajednice. No upravo tu činjenicu narušava teologija KS koja kao vrhovni autoritet u Crkvi ističe apostole, tvrdeći da peterostruka služba s apostolima na čelu treba upravljati svim lokalnim zajednicama koje sačinjavaju crkvu u nekome mjestu ili gradu. Iako se pojmom „gradska crkva“ nastoji potaknuti sve crkve u jednom gradu da shvate kako čine jednu gradsku crkvu, stavljanjem te iste gradske crkve pod upravu, posebice apostola, stvara se hijerarhijski ustroj koji se protivi učenju Novog zavjeta. Rečeno drukčije, Novi zavjet govori o crkvi u određenoj mjestu, no nigdje ne nailazimo na ideju da je određeni broj lokalnih zajednica ustrojen prema mjestu prebivanja. Dakle, jedno je govoriti o „crkvi u Zagrebu“, a drugo je govoriti o „zagrebačkoj crkvi“. Prvo ukazuje na određeni broj lokalnih crkava koje sačinjavaju crkvu koja se nalazi u Zagrebu, a drugo označava možebitnu organizaciju, ustroj i hijerarhiju koja obuhvaća sve lokalne crkve u Zagrebu. Na ovome drugom shvaćanju počiva ideja „gradske crkve“ u teologiji KS, a na prvome počiva moje shvaćanje toga istog pojma.

Kristologija i antropologija

Posljednja su dva teološka područja, koja zaslužuju kritički osvrt teologije KS, kristologija i antropologija. Glede kristologije istaknuto je kako teologija KS za-

govara ideju kenoze i promovira učenje da je Isus dva puta umro, a po pitanju antropologije susrećemo se s divniziranjem vjernika.

Kristologija: kritički osvrt i zaključak

Teorija kenoze počiva na Fil 2, 7, gdje u prijevodu Ljudevita Rupčića (KS) stoji: „nego se nje lišio“, dok u prijevodu Duda–Fućak kaže: „nego sam sebe oplijeni“. Kao što je vidljivo, Rupčić daje tumačenje gdje se ovo „nje“ odnosi na prethodni redak u kojem se spominje „jednakost s Bogom“, dok je Duda–Fućak doslovniji i ne govori čega se točno Isus „oplijenio“. G. F. Hawthorne (2004, 117) zaključuje kako je moguće shvatiti da se Krist lišio svoje slave, neovisnog korištenja svog autoriteta, prerogativa božanstva, obilježja svog veličanstva (*insignia of majesty*), relativnih atributa božanstva – sveznanja, sveprisutnosti i svemogućnosti, jednakosti s Bogom itd. No na kraju Hawthorne zaključuje: „No ne postoji osnova za bilo koji od tih spekulativnih odgovora u tekstu himne, jednostavno zato što nam se ne daje objekt Kristovog samolišavanja.“¹⁶ No iako glagol ἐκένωσεν, „lišio se“, nema objekt koji nam otkriva čega se točno Isus lišio, R. R. Melick (1991, 103) dobro primjećuje sljedeće:

Dvije ideje modificiraju glagol ‘lišio se’. One glase: uzevši narav sluge i postavši sličan ljudima. Te izjave objašnjavaju kako se to dogodilo i što to znači. Paradoksalno, ‘lišio se’ označava dodavanje ljudskosti svome božanstvu radije nego oduzimanje božanstva svojoj osobi. Jezik sadrži nejasnoću, ta nejasnoća dopušta teologiju koja se ne može lako izraziti, teologiju odnosa između božanskog i ljudskog u Kristu.¹⁷

K ovome još trebamo dodati shvaćanje da Božja *forma* i Božja *narav* nisu istoznačnice:

Božja forma u ovome retku nije istovjetna Božjoj naravi. Božja forma zasigurno pretpostavlja Božju narav, ali to nije nužno. Redak 7 povlači sličnu razliku na ljudskoj strani kenoze; tu postoji forma sluge, ali također i ljudska narav. Narav je nužno preduvjet forme, ali forma nije nužna za narav. Čovjek može prestati biti sluga, ali ne može prestati biti čovjek. Jednako tako, božanstvo može promijeniti svoju formu, ali ne i svoju narav (McClain 1967, 9).¹⁸

16 „But there is no basis for any of these speculative answers in the text of the hymn, simply because it gives no clue as to the object of Christ’s self-emptying”.

17 Two ideas modify the verb ‘made himself nothing.’ They are: taking the very nature of a servant and being made in human likeness. These statements explain both how this took place and what it means. Paradoxically, being ‘made nothing’ means adding humanity to deity rather than subtracting deity from his person. The language has a vagueness to it; that vagueness allows for theology which cannot be expressed easily, a theology of the relationships between the divine and human in Christ.

18 The form of God in this passage is not the nature of God. God-form certainly presupposes a

Nećemo ulaziti u analizu učenja da je Isus dva puta umro, no ipak ćemo ukratko razmotriti Isusovu izjavu na križu: „Bože moj, Bože moj, zašto si me ostavio“ i ideju da se Isus nanovo rodio u uskrsnuću. Izjava: „Bože moj, zašto si me ostavio“ često se među kršćanima tumači kao trenutak kad je Otac okrenuo glavu od svog Sina i napustio ga. I zasigurno su mnogi od nas imali prilike čuti u crkvi propovijedi na tu temu, u kojima se ističe Očeva bol u trenutku kad je morao napustiti svoga Sina. Međutim, primjerenije tumačenje, tumačenje koje uzima u obzir kontekst onoga vremena, bilo bi da tada Stari zavjet još nije bio podijeljen u poglavlja i retke/stihove. Stoga, ako je netko htio ukazati na neki dio Pisma, samo bi rekao prvi redak određenog dijela Pisma. A navedeni stih početak je Psalma 22 koji proročki govori o Isusovoj mucii (usp. Stelter 2011, 193–94). Dakle, Isus citira Pismo kako bi objasnio onima koji ga slušaju da se u tome trenutku upravo ispunjava ono što je zapisano u Psalmu 22. Ako je uistinu Isus duhovno umro na križu prije svoje fizičke smrti, što podrazumijeva odvojenje od Boga, da bi bio nanovo rođen u uskrsnuću, onda nije jasno zašto Isus u Evanđelju po Luki razbojniku na križu govori: „Danas ćeš biti sa mnom u raj“ (Lk 23, 43) niti zašto u trenutku smrti kaže: „Oče, u ruke tvoje predajem duh svoj“ (Lk 23, 46).

Što se tiče ideje da Isusovo uskrsnuće predstavlja njegovo nanovorođenje, uistinu Dj 13, 33–34 navode Psalam 2, 7: „Ti si sin moj, danas te rodih“, i to povezuju s Isusovim uskrsnućem. No za ispravno je razumijevanje ovih navoda potrebno razumjeti povijesni i književni kontekst. Psalam, 2. poglavlje, govori o Davidovu savezu u čijem se središtu nalazi koncept sinovstva:

Savez s Davidom vječni je savez, ali svi su savezi s vremena na vrijeme bili obnovljeni; glavna forma obnove tog saveza događala se činom krunidbe, kada bi novi Davidov potomak zasjeo na prijestolje. Tako, božanske riječi ‘ti si moj sin’ označavaju obnovu odnosa između Boga i Davidove kuće u osobi novokrunjenog kralja. ‘Danas’ ukazuje na činjenicu da su te riječi izgovorene na dan krunidbe, na dan kad je ta Božja izjava postala efektivna... ‘Ja te rodih’ metaforička je izjava; označava više od samog posinjenja – čina koji u sebi sadrži pravni prizvuk i podrazumijeva da se ‘novo rođenje’ božanske naravi dogodilo činom krunidbe. Važno je nadalje napomenuti da je kralj iz Davidove loze, kao Sin Božji, bio *ljudsko* biće, a ne božansko, kao što je to bio slučaj u nekim bliskoistočnim konceptima kraljeva (Craigie 1998, 67).¹⁹

God-nature, but is not essential to it. Verse 7 draws a similar distinction on the human side of the kenosis; there is here a servant-form and also a human-nature. The nature is a necessary condition of the form, but the form is not essential to the nature. A man may cease to be a servant, but he cannot cease to be a man. Likewise, Deity may change form, but not nature (McClain 1967, 9).

19 The David’s covenant was eternal, but all covenants were renewed from time to time; the principal form of renewal in the royal covenant took place in the coronation, when a new descen-

John Goldingay (2006, 100) slično tvrdi komentirajući Psalam 2, 7: "Jahve ga nije rodio u smislu da je kralj postao biće, nego je ušao u očinski odnos s njim, posvajajući ga kao sina. Riječi izrečene tom prigodom učinile su ga nasljednikom očeva bogatstva i autoriteta i one sada utemeljuju njegov položaj. Ako bismo sudili na temelju prakse koja je bila prisutna na Bliskome istoku, 'Ti si moj sin' performativni je čin posinjenja".²⁰

U skladu s time, „rođenje“ iz Djela apostolskih 13, 32-33 povezano je s Isusovim uskrsnućem jer je time Bog ispunio obećanje dano Davidu da će njegov potomak sjediti na prijestolju zauvijek. I baš kao što se „rođenje“ kraljeva iz Davidove loze nije odnosilo na promjenu njihova bića, nego na čin javnoga očitovanja njihova statusa, tako se i Isusovo „rođenje“ povezano s uskrsnućem ne odnosi na to da je Isus *čovjek* ponovno postao *božanstven*, nego na čin javnog očitovanja njegova statusa i identiteta:

Na što se pojam 'danas' odnosi? Na temelju konteksta čini se kako Pavao govori o Isusovu uskrsnuću. Isus je uistinu Sin Božji od vječnosti i kao takav je bio prepoznat tijekom svoga zemaljskog života (Lk 1, 35; 3, 22; 9, 35). No uskrsnućem je bio uzdignut s desne strane Boga, okrunjen kao Sin Božji i prepoznat kao takav od ljudi koji su vjerovali u njega. Upravo je činom uskrsnuća Isus naviješten kao Sin Božji u snazi (Rim 1, 4) (Polhill 1992, 304).²¹

Antropologija: kritički osvrt i zaključak

Ključan problem u antropologiji teologije KS jest divinizacija čovjeka, i tu se u velikoj mjeri očituje njihova *an over-realized eschatology* (pretjerano ostvarena eshatologija) koja ne zahvaća samo antropologiju nego i neka druga teološka po-

dant of the Davidic dynasty ascended to the throne. Thus, the divine words 'you are my son' mark a renewal of the relationship between God and David's house in the person of the newly crowned king. 'Today' points to the fact that the words were announced on the coronation day, the day on which the divine decree became effective... 'I have begotten you' is metaphorical language; it means more than simply adoption, which has legal overtones, and implies that a 'new birth' of a divine nature took place during the coronation. It is important to stress, nevertheless, that the Davidic king, as son of God, was a human being, not a divine being, as was held in certain Near Eastern concepts of kingship (Craigie 1998, 67).

20 „Yhwh did not bring him into being then but did enter into a fatherly commitment to him in adopting him as son. The words uttered on that occasion made him heir to his father's wealth and authority and are the undergirding of his position now. To judge from practice elsewhere in the Middle East, 'You are my son' is a performative declaration of adoption.“

21 To what does 'today' refer? In the context Paul seems to have been implying the day of Jesus' resurrection. Jesus was indeed the Son of God from all eternity and recognized as such throughout his earthly life (Luke 1:35; 3:22; 9:35). But it was through the resurrection that he was exalted to God's right hand, enthroned as Son of God, and recognized as such by believing humans. It was through the resurrection that he was declared Son of God with power (Rom 1:4) (Polhill 1992, 304).

družja. Slijedi razmatranje pitanja vjernikova identiteta, grešne naravi, opraštanja grijeha i učenja da se vjerom stvaraju realnosti.

Pitanje identiteta

Teologija KS snažno naglašava pitanje vjernikova identiteta, a dio toga predstavlja i učenje prema kojem su kršćani već sada „kraljevi“. Ključni su tekstovi Otkrivenje 1, 6; 5, 10 i 20, 6, gdje se pojavljuju dva pojma: „kraljevstvo“ i „svećenici“, u Otkrivenju 1, 6 u konstrukciji βασιλείαν, ἱερεῖς „kraljevstvo, svećenicima...“ u Otkrivenju 5, 10 ἐποίησας... βασιλείαν καὶ ἱερεῖς; καὶ βασιλεύσουσιν ἐπὶ τῆς γῆς „učinio si ih... kraljevstvom i svećenicima; i kraljevat će na zemlji“, a u Otkrivenju 20, 6 ἔσονται ἱερεῖς...καὶ βασιλεύσουσιν „bit će svećenici... i kraljevat će“.

U 1, 6 i 5, 10 izraz βασιλείαν „kraljevstvo“ je u jednini i ἱερεῖς “svećenicima“ je u množini. No u kakvom su odnosu te dvije imenice koje se nalaze u akuzativu? U Otk 1, 6 doslovno se mogu prevesti „kraljevstvo, svećenicima“ (Duda–Fućak, *Suvremeni*), no moguća su značenja i „kraljevstvom svećenika“ (Rupčić) te „kraljevima i svećenicima“ (King James Version). U 5, 10 doslovan prijevod glasi „kraljevstvom i svećenicima“, no ako se veznik „i“ shvati kao hendijada²², tekst se može razumjeti kao „svećensko kraljevstvo“ (*priestly kingdom*) te je taj izraz sličan izrazu „kraljevstvo svećenika“ iz 1 Pet 2, 9 (usp. Ellis 2002, 231). Što se tiče ideje kraljevanja, u Otkrivenju 5, 10 tekst kaže da su vjernici već sada učinjeni kraljevstvom i svećenicima, dok se njihovo kraljevanje odnosi na buduće vrijeme i vezano je uz Zemlju.

U Otkrivenju 20, 6 ideja kraljevanja i svećenstva povezana je s „prvim uskrsnućem“. Taj pojam, ovisno o raznim eshatološkim shvaćanjima, može označavati fizičko uskrsnuće na početku Kristove tisućegodišnje zemaljske vladavine (premiljenijalizam), trenutak spasenja kada osoba biva duhovno oživljena/nanovorođena (postmiljenijalizam, amilenijalizam) ili na stanje duše koja se sada nalazi u nebu s Kristom (amilenijalizam).

Gordon Fee (2013, 9) smatra da je navod iz Otkrivenja 1, 6 ponešto nejasan, no tekst koristi rječnik Izlaska 19, 6. Svrha je navoda istaknuti kako „novi Božji narod čini kraljevstvo koje zamjenjuje prijašnje Davidovo kraljevstvo... U isto vrijeme oni/mi trebamo služiti kao ‘svećenici’ na korist drugih, posebice na korist onima koji su robovi grijeha i posljedično u vlasti Sotone“.²³ Dakle, Fee ističe značenje βασιλείαν kao „kraljevstva“, a ne „kraljeva“, kao što to prijevod KJV čini. To se čini opravdanim zato što se riječ βασιλείαν u Novome zavjetu javlja 61 put.

22 Izricanje jedne ideje pomoću dvije riječi i veznika „i“.

23 „God’s newly formed people are kingdom, replacing the former Davidic kingdom... At the same time they / we are to serve as his ‘priests’ on behalf of others, especially those who constitute to be slaves to sin and thus to the power of Satan“.

I ako izuzmemo Otkrivenje 1, 6 i 5, 10, svaki put ta riječ označava apstraktan pojam „kraljevstvo“, a ne „kraljeve“. Stoga je najbolje ovaj tekst shvatiti na način kako to predlažu R. G. Bratcher i H. Hatton (1993, 21-22): „Doslovno tumačenje RSV²⁴ prijevoda (*And made us a kingdom, priests to his God and Father*) na engleskom tvori neprirodnu rečenicu. Smisao rečenice bolje izriče TEV²⁵ „kraljevstvo svećenika“, kraljevstvo koje je uspostavio Krist, u kojem njegovi sljedbenici služe kao svećenici.“²⁶ No postoje i drugačija tumačenja.

Komentirajući Otkrivenje 1, 6, K. G. Beale (1999, 192-93) zagovara tumačenje prema kojem Ivan vjernike naziva kraljevima:

Kristova smrt i uskrsnuće (r. 5) uspostavilo je dvostruku službu, ne samo za njega (usp. također r. 13–18) već i za vjernike. Njihova identifikacija s Isusovim uskrsnućem i kraljevanjem (r. 5a) znači da se i oni smatraju uskrsnutim te da sudjeluju u vladanju s njim, kao rezultat njegova uskrsnuća... (tako da) ih je učinio kraljevstvom“. Oni ne samo što su dio njegova kraljevstva i njegovi podanici nego su postavljeni i kao kraljevi zajedno s njim i sudjeluju u njegovoj svećeničkoj ulozi na temelju njihove identifikacije s njegovom smrću i uskrsnućem. Neki tvrde, međutim, da su sveti svećenici, ali samo kao podanici u Božjem kraljevstvu, te ne djeluju kao kraljevi budući da to nastupa s Kristovim drugim dolaskom (usp. 20, 6; 22, 5). Jedan odgovor na ovu tvrdnju je da, budući da su ove dvije riječi spojene tako usko, teret dokazivanja je na onima koji tvrde da jedna funkcija počinje sada, a druga ne.²⁷

Grant R. Osborne (2002, 65–66) zastupa slično mišljenje kao i Beale, no za razliku od njega, poziva na nužnost primjenjivanja inaugurirane eshatologije.

Oni su ‘kraljevstvo’ u smislu ne samo što se nalaze u kraljevstvu (tj., području

24 Revised Standard Version.

25 Today’s English Version.

26 „The literal rendition of RSV [And made us a kingdom, priests to his God and Father] makes for an unnatural sentence in English. The meaning is better brought out by TEV “a kingdom of priests,” the kingdom established by God and Christ, in which the followers of Christ serve as priests.”

27 Christ’s death and resurrection (v 5) established a twofold office, not only for himself (cf. also vv 13–18) but also for believers. Their identification with his resurrection and kingship (v 5a) means that they too are considered to be resurrected and exercising rule with him as a result of his exaltation: he is “the ruler of the kings of the earth ... [so that] he made them a kingdom.” They not only have been made part of his kingdom and his subjects, but they have also been constituted kings together with him and share his priestly office by virtue of their identification with his death and resurrection. Some maintain, however, that the saints exercise priesthood but are only citizens in the kingdom and do not yet exercise kingship, since that will come only at the final coming of Christ (cf. 20:6 and 22:5). One response to this contention is that, since the two words are conjoined so closely, the burden of proof is on those who affirm that the one function begins now while the other does not.

kojim vlada Bog) već što vladaju s Kristom u njemu (tj., oni čine kraljevsku obitelj); drugim riječima, apstraktno 'kraljevstvo' (uzimajući imenicu u jedini u njezinu skupnom značenju) označava konkretne 'kraljeve'. Ideja da sveti sudjeluju u Božjoj vladavini javlja se često (2, 26, 'vlast nad poganima'; 3, 21, 'sjesti sa mnom na mome prijestolju'; 5, 10, 'kraljevati na zemlji'; 20, 4, 'vlast da sude'; 20, 6, 's njime će kraljevati') ... 'Kraljevanje' je aktivno i označava 'vladanje u njegovo ime'. To treba biti shvaćeno u inauguriranom smislu, odnoseći se na Kristovu vlast sada i na njezino ispunjenje u budućnosti.²⁸

Malo dalje Osborne (2002, 67) ponovo ističe: „Ovdje treba primijeniti *inauguriranu teologiju* (naglasak autora) knjige. Ta je vladavina započela (primijetite prošlo vrijeme u 1, 5-6), no teza je knjige da ona još nije dosegla svoj vrhunac (iako je blizu). U sadašnjosti, vjernici trebaju ustrajati u svojoj službi Bogu i na taj način iznova sudjelovati u Isusovoj svećeničkoj službi.“²⁹

Grešna narav

Učenje da vjernici nemaju grešnu narav predstavlja još jedan pokušaj divinizacije vjernika, a to pak omogućuje ranije spomenuta „pretjerano ostvarena eshatologija“. No napominjem kako nije nužno da svi koji zagovaraju teologiju KS ujedno naučavaju to učenje. Ovdje primarno mislim na učenje koje promovira crkva Bethel u Reddingu (Bill Johnson, Kris Vallotton) koja je jedna od vodećih crkava u ovome pokretu. Prema njima, izgleda kako su naša tijela kršćana već iskusila konačno otkupljenje i doživjela sveobuhvatnu transformaciju. Iako članak ne dopušta šire obrađivanje ove teme, dovoljno je istaknuti 8. poglavlje Poslanice Rimljanima, gdje Pavao u retku 20 kaže da je stvorenje „podvrgnuto ispraznosti“ te u retku 21 da sada to stvorenje „robuje pokvarenosti“. No krajnji je cilj da i stvorenje sudjeluje u „slobodi i slavi djece Božje“. No ni stvorenje ni oni koji imaju prvine Duha još nisu to postigli budući da stvorenje „uzdiše i muči se u porođajnim bolovima“ (r. 22), slično kao i što vjernici uzdišu „iščekujući posinstvo, otkupljenje svoga tijela“ (r. 24). U r. 24 nadalje Pavao koristi pojmove

28 They are a 'kingdom' in the sense not only of inhabiting God's kingdom (i.e., the realm within which God reigns) but also of ruling with Christ in it (i.e., royalty); in other words, the abstract 'kingdom' (taking the singular noun in a corporate sense) stands also for the concrete 'king'. The concept of the saints participating in God's rule occurs frequently (2:26 'authority over the nations'; 3:21, 'sit with me on my throne'; 5:10, 'reign on earth'; 20:4, 'authority to judge'; 20:6, 'reign with him')...The 'kingship' is active and means to 'rule in his name'. It should be understood that in an inaugurated sense, referring to Christ's rule now as an anticipation of the future.

29 „Here the inaugurated eschatology [emphasis mine] of the book must be applied. That reign has begun (note the past tenses in 1:5-6), but the thesis of the book is that it has not yet been finally culminated (although that culmination is imminent). In the present the believers are to persevere in their service to God and thus to participate anew in Jesus' priestly work.“

„nade“ i „spasjenja“, što znači da se ovdje bavi soteriologijom. Naša je nada konačno otkupljenje tijela i dosezanje slobode i slave Božje djece, ali dok se to ne dogodi, imamo Duha koji nam pomaže u našoj „slabosti“. Zanimljivo je da pojam „slabost“ *ἀσθένεια* može označavati fizičku slabost – bolest, slabost prouzročenu okolnostima, ali i slabost ljudske naravi – tijela. Ovome možemo još dodati Pavlovo učenje iz Poslanice Galaćanima, gdje u 5, 16–17 jasno ističe trajnu antitezu između Duha i tijela. U 5, 16 Pavao daje zapovijed „hodanja u Duhu“ kroz imperativ prezenta *περιπατείτε*, što je važno jer se njime izriče potreba trajnog hodanja u Duhu. Nadalje, u 5, 17 kroz prezente *ἐπιθυμεί* „žudi“ i *ἀντίκειται* „protivi“, Pavao jasno ističe *trajnost* žudnje tijela protiv Duha i obrnuto, kao i stanje trajnog *protivljenja* toga dvoje.

Opraštanje grijeha

Što se tiče oprostjenja grijeha, ovo je također učenje koje je karakteristično za crkvu Bethel, iako ne sumnjam da se ovo učenje proširilo i po ostalim evangeoskim crkvama. Kao što smo vidjeli, Vallotton smatra da pomirenje koje je Bog ostvario u Kristu podrazumijeva da i vjernici imaju pravo ljudima opraštati njihove grijeha budući da imamo *istu* službu pomirenja. No što zapravo Pavao u 2 Kor 5 naučava? I opet prostor ne dopušta širu raspravu ove teme, ali je važno naglasiti sljedeće: pomirenje podrazumijeva da je dano oprostjenje i opravdanje jer u nekakvom poretku spasjenja (*ordo salutis*) biti u miru s nekim podrazumijeva oprostjenje prijestupa i opravdanje. Stoga kako shvatiti Pavlovu izjavu da je „Bog u Kristu svijet sa sobom pomirio ne ubrajajući im opačina njihovih i polažući u nas riječ pomirenja“?

Pomirenje koje je Bog ostvario objektivna je činjenica koja se dogodila u jednom trenutku povijesti, i što se tiče Boga, to je gotova i završena stvar. No znači li to da je Bog oprostio (stvar prošlosti) ljudima njihove grijeha, a taj oprost *možemo primiti* ako se pokajemo, ili je ispravnije reći da zbog Kristove žrtve *možemo dobiti* oprost ako se pokajemo. U čemu se ova dva gledišta razlikuju? Prvo gledište ističe kako je Bog već dao oprost, a pokajanje nam omogućuje da primimo ono što nam je već dano (pokajanje ne služi zato da nam Bog *da* oprost, nego da nam omogući da primimo ono što nam je već dano). Drugo gledište naglašava činjenicu da nam je Kristova žrtva omogućila da dobijemo oprost ako se pokajemo (pokajanje je *preduvjet* dobivanja oprosta). Ne šireći raspravu i implikacije obaju gledišta, smatram da je ispravnije usmjeriti se na činjenicu da je to pomirenje ostvareno *u Kristu*. Kada Pavao kaže da je Bog pomirio svijet sa sobom, ne tvrdi da je Bog cijelome svijetu *a priori* dao oprost grijeha i status pravednosti, niti tvrdi da Bog više ne uračunava ljudima prijestupe. Radije, fokus Pavlove službe je ljude dovesti „u Krista“ jer se tamo nalazi pomirenje koje je dano. Stoga Pavao ima službu *nagovaranja* ljudi da se pomire s Bogom. U retku 18 svijet je *već*

pomiren s Bogom, no u retku 20 ljudi se *trebaju pomiriti* s Bogom. Upravo zbog te napetosti, smatram pogrešnim tumačenje prema kojem je Bog unaprijed dao oprost ljudima i doveo ih do pomirenja, ali i da naša služba uključuje opraštati ljudima grijeh, kao što to Vallotton predlaže.

Stvaranje vjerom

I konačno, potrebno je nešto reći o učenju prema kojem vjernici imaju sposobnost svojim govorom u vjeri stvoriti vidljive realnosti iz nevidljive dimenzije njihove vjere. Ta nauka dolazi iz *pokreta vjere*, ali je našla plodno tlo i u teologiji KS. Prema *pokretu vjere*, koncept vjere nije toliko pouzdanje u Boga kao objekta naše vjere koliko sila i/ili supstancija koja se prenosi riječima, načelo koje je na snazi. I ako vjernik razumije svoja *prava* u Kristu, ako postane svjestan ovih realnosti, onda može ovladati tom „silom“ i koristiti je u svoju korist za mijenjanje okolnosti. Dakle, vjera kao „pouzdanje u Boga“ nije toliko važna koliko je da vjernik snagom svoje vjere (*faith of God*) tvori realnosti (usp. Hanegraaff, 2012, 96-99). Ova nauka temelji se na iskrivljenom shvaćanju čina stvaranja prema kojem je Bog izgovarao riječi, vjerovao u ono što je izgovorio i tako je sve nastalo.³⁰ To, pak, podrazumijeva apsurdno shvaćanje prema kojem Bog, koji je sveznajući, sveprisutan, svemoćan i sve ostalo, treba *vjeru* (vidi definiciju vjere u Heb 11, 1). Nadalje, u Evanđelju po Marku 11, 22 Isus kaže: „*ἔχετε πίστιν θεοῦ*“, što doslovno znači „Imajte vjeru Božju“ (Duda–Fućak) u smislu: „Imajte vjeru kakvu ima Bog“. Ovaj prijevod odražava shvaćanje da se genitiv „Božju“ shvati kao *subjektivni genitiv*. No grčki jezik dopušta da se ova konstrukcija shvati i kao *objektivni genitiv* i u tome se slučaju prevodi „Imajte vjeru u Boga“. Prijevod podrazumijeva da je Bog *objekt* naše vjere. Dodatno, Isus kaže učenicima da ako kažu „*ovoj*“ (naglasak autora) gori“ da se digne i baci u more te vjeruju da će se dogoditi to što kažu, bit će im. No onda dalje Isus govori o „molitvi“ i „traženju“ (Mk 11, 24), gdje više nije naglasak na tome što ja vjerom izgovaram, nego što ja vjerom i u vjeri tražim od Boga da mi da. Glede značenja „*ovoj gori*“ na temelju Evanđelja po Mateju 21, 21, Ralph Bass (2004, 223) u svome komentaru Knjige Otkrivenja ustvrđuje:

To je redak koji za mnoge kršćane ima malo smisla jer sigurno nitko od nas ne zna vjernika koji je molio takvu molitvu. Ali, čekajte, obratite pozornost na kontekst: *prvo* se govori o Trijumfalnom ulasku, *sljedeće*, o Čišćenju Hrama, i *konačno*, o Neplodnoj smokvi. U tome kontekstu, Krist predstavlja Izraelu sebe kao njihova Mesiju. U tome svojstvu on čisti svoj hram. Na primjeru neplodne smokve prikazuje Izraelovo odbijanje njegove vlasti. Izraelovo odbi-

30 U skladu s time, *pokret vjere*, kao i teologija KS, promoviraju učenje prema kojem se čovjek definira kao „duh koji ima dušu i živi u tijelu“. To je važna definicija jer se time želi reći kako je čovjek, poput Boga, primarno duh. No to je pogrešna definicija jer je čovjek jednako duh, kao i duša i tijelo.

janje njegove vladavine ilustrira u priči o neplodnoj smokvi. U tome trenutku spominje molitvu i bacanje *ove* gore (8, 8); ne *gore* općenito, već *ovu* goru (8, 8), dok je gledao na Jeruzalem, u more, koje predstavlja poganski svijet. I vidimo da se to ispunilo 70 godina nakon Krista.³¹

Slično Bassu, Warren Carter (2000, 422) ustvrđuje:

Na koju goru Isus ovdje misli? U kontekstu 21, 12–17 riječ je o hramskoj gori. Njezino bacanje u more podsjeća na osudu demona/svinja, kao predstavnika rimske vojne sile u 8, 28–34. Hramski sustav sa svojim iskorištavanjem siromašnih i unapređivanjem interesa elite čeka ista sudbina. Vjera je, dakle, sredstvo susreta s Božjim carstvom, kao i očekivanja, maštanja, življenja za, i molitve za novi svijet pod Božjom pravednom i milosrdnom vladavinom.³²

Ovome dodajmo ideju da je slika bacanja planine u more slika suda prema kojoj će pogani „progutati grad“ (usp. Barber 2006, 125).

Umjesto zaključka: sažetak teologije KS i njezin potencijalno pozitivan doprinos evanđeoskom kršćanstvu

Teologija KS ima dva ključna problema: prvi je problem „pretjerano ostvarena eshatologija“, gdje se blagoslovi spasenja koji pripadaju budućem vremenu – vremenu Kristova dolaska, pripisuju sadašnjem vremenu, a drugi je problem počovječavanje Isusa koji je Krist i divinizacija vjernika. Prvi problem nastaje bilo zbog prevelike želje da se vide blagoslovi Božje vladavine ili zbog teološkog nerazumijevanja Pisma. No koji kršćanin ne bi htio vidjeti i iskusiti Božje djelovanje, njegovu silu i očitovanje vlasti sada i ovdje? Sličnu situaciju imao je apostol Pavao u korintskoj crkvi u kojoj su neki već smatrali kako kraljuju (1 Kor 4, 8). Primjer takvoga učenja je Bethelovo učenje o brisanju grešne naravi. Naime, tek kada

31 This is a passage that has made little sense to many Christians, for certainly none of us have ever know a believer who prayed such a prayer. But wait, notice the context in which it was spoken: first we have the Triumphal Entry, next we see the Cleansing of the Temple, and last we have the story of the Barren Fig Tree. In this context, Christ is presenting Himself to Israel as their Messiah. In that capacity He is cleansing his own temple. He then illustrates Israel's rejection of His rule in the story of the barren fig tree. It is at that point He mentions prayer and casting this mountain (8:8); not mountains in general, but this mountain (8:8), as He looked at Jerusalem, into the sea, the Gentile world. And so we see it here fulfilled in A.D. 70.

32 What mountain does Jesus refers to? In the context of 21:12-17, it is the temple mount. To throw it into sea recalls the judgment on the demons/pigs as representatives of Roman military power in 8:28-34. The temple system with its exploitation of the poor and advancement of the elite's interests goes the same way. Faith, then, is the means of encountering God's empire, and of anticipating, imagining, living for, and praying for a new world under God's just and merciful reign.

nastupi konačno otkupljenje naših tijela, koje se događa po uskrsnuću, tek tada ćemo moći reći da grijeh više ne živi u našem tijelu. No naučavati da je to već sada realnost jest pogrešno. Jednako tako tvrditi da smo mi već sada „kraljevi“ jest pogrešno. Tek kada Krist ponovno dođe, nastupa naše kraljevanje s Kristom, no čak i tada to neće značiti da je svaki vjernik po svome identitetu „kralj“. Jer, kad bi to bilo tako, tko bi onda bili podanici svih tih „kraljeva“ u Kraljevstvu Božjem? Nema ih jer su svi kraljevi.

Međutim, drugi problem nije nimalo bezazlen jer zadire u temeljne istine kršćanskog pravovjerja. Uzdizati čovjeka na razinu Boga, a Boga spuštati na razinu čovjeka odražava onu istu kušnju u Edenskom vrtu kada je Sotona obećao Adamu i Evi „bit ćete kao bogovi...“ I dok klasična pravovjerna teologija gleda na Boga kao na Stvoritelja, Gospodara i Spasitelja svega stvorenja, u teologiji KS čovjek je taj koji vlada, čovjek je taj koji zamjenjuje Boga i čovjek je taj kojemu se pripisuju atributi koji pripadaju samo Bogu. U tu kategoriju možemo svrstati tumačenje iz Knjige Postanka 1, 26–28 prema kojem je čovjek vladar Zemlje i nebeskih bića, učenje o duhovnom ratovanju, koje izlazi iz okvira biblijskog nauka, učenje da je Crkva „drugi Krist“, učenja iz područja kristologije koja promoviraju kenozu i ideju da je Isus dva puta umro te antropologije kada se zagovara moć stvaranja vjerom i pravo da drugima opraštamo grijeh. Implicitno, i učenje o tome kako vjernici nemaju više grešnu narav služi izjednačavanju vjernika s Bogom. Ideja da bi apostoli trebali vladati lokalnim crkvama nije nužno povezana s pretjerano ostvarenom eshatologijom i izjednačavanjem vjernika s Bogom, nego je izraz pale ljudske naravi koja želi vladati, a ne biti podređena Bogu.

No unatoč svemu, potrebno je pobliže razmotriti ono pozitivno što nam teologija KS donosi. Stoga ću ovdje na kraju istaknuti one pozitivne izazove koje teologija „kraljevstvo sada“ donosi kršćanstvu. Naravno, ovdje sam subjektivan jer ono što smatram pozitivnim izazovima nekome drugome može se činiti pogrešno ili promašeno. No ove stvari odražavaju moje teološko shvaćanje koje temeljim na svome razumijevanju onoga što Pismo naučava kakva bi Crkva trebala biti i na koji bi način trebala djelovati. U skladu s tim, izdvajam pet izazova koje teologija KS donosi i za koje smatram da ukazuju na ispravan put kojim bi Crkva trebala krenuti – no ne nužno na način na koji to predlaže teologija KS.

Prvi izazov predstavlja naglašavanje tvrdnje da bi Crkva danas trebala prepoznati i prakticirati peterostruku službu na temelju Poslanice Efežanima 4, 11–16. Ovaj je izazov golem jer su stoljećima do sada protestantske crkve djelovale na način da se priznavala služba pastira, učitelja i evangelizatora, ali ne apostola i proroka. Na tome je temelju izgrađena i razvijena čitava struktura odnosa i crkvene uprave u kojoj nije bilo mjesta za apostole i proroke. Vjerujem da Novi zavjet uči kako služba apostola i proroka nije prestala sa smrću Dvanaestorice, ali Novi zavjet ne daje najjasnije učenje glede toga kako bi služba apostola, koji nisu u ran-

gu Dvanaestorice, trebala izgledati. Najjednostavnije bi bilo reći da su misionari današnji apostoli, no postavlja se pitanje je li to baš tako?

Drugo, smatram pozitivnim učenje koje teologija KS baštini od pentekostalizma, gdje se naglašava potreba i nužnost vjernikova krštenja Duhom Svetim. Iako karizmatizam (tzv. drugi val Duha), za razliku od klasičnih pentekostalaca, često ne razlikuje krštenje duhom kao odvojeno iskustvo od novog rođenja (čak i ako to čine, ne naglašavaju jezike kao pokazatelj krštenja Duhom) (usp. Menzies i Menzies 2000, 31), a isti je slučaj i s neokarizmaticima ili karizmaticima trećeg vala Duha (usp. Synan 2001, 396). Naglašavanje nužnosti da vjernici imaju iskustvo i djeluju u darovima Duha, svakako predstavlja pomak nabolje u odnosu na crkvene tradicije koje su zanemarile nužnost darova Duha ili su te nadnaravne manifestacije svrstale u kategoriju „duhovnih darova“ i samim time ih svele na nekakvo uobičajeno ljudsko djelovanje. Darovi Duha o kojima Pavao govori u 1 Korinćanima 12–14 predstavljaju nužan i sastavni dio kršćanstva te kršćanskog bogoslužja, i to je nešto što ne bi trebalo biti zanemareno u ime nekakvog reda ili straha od zlorabe.

Treće, teologija KS naglašava govor o identitetu vjernika kao temelj vjernikova djelovanja. I dok u životu vrijedi pravilo da bismo nešto *bili*, moramo se za to *truditi* i *raditi*, u kršćanstvu je Bog vjernike već učinio da *budu*, i sada je na vjernicima da žive to što *jesu*. Ključna je stvar shvatiti da nam identitet u Kristu pruža temelj za ono što bismo trebali činiti. Nažalost, ponekad se propovijedi u crkvama nedjeljom svode na govor o tome što vjernici trebaju ili ne smiju činiti te što trebaju činiti više, a što manje. Iako ovakav govor ima svoje mjesto za propovjedaonicom ako vjernici nisu primjereno poučeni u onome tko su u Kristu, njihovo činjenje i življenje za Boga bit će manjkavo i često će kroz činjenje nastojati postati nešto što već jesu u Kristu.

Četvrto, smatram da teologija „kraljevstva sada“ ispravno naglašava potrebu da čuda i znakovi i danas prate navještanje Evanđelja. Isus je navijestao poruku o Kraljevstvu čiji je dolazak, kako je to opisano u Starome zavjetu, nešto vidljivo. To je poruka kako za uši tako i za oči. Isus je slao svoje učenike da navijestaju poruku o dolasku Kraljevstva uz vidljivu pratnju čudesa i znakova (Mt 10; Lk 9 i 10) te je obećao da će one koji vjeruju pratiti čuda i znakovi (Mk 16). Jednako tako u Djeplima vidimo isti obrazac djelovanja. Govor o Isusu i njegovu kraljevstvu navijesta se riječima, ali i uz pratnju čudesa.

Peto, pohvalan je naglasak na tome da se svi vjernici koriste i služe darovima koje posjeduju, i to ne samo u crkvi nego na svakome mjestu gdje se nalaze. To je dobrodošla promjena nasuprot sustavu gdje se članovi crkve koriste u službi podupiranja službe samo jednog čovjeka (pastora) ili nekolicine istaknutih službenika. Također, to čini mjesto gdje se vjernici nalaze, a ne crkveni prostor, primarnim mjestom službe. Ovo je važno jer se ponekad smatra da je crkva jedino mjesto gdje vjer-

nici mogu služiti svojim darovima, i ako to ne mogu, onda se osjećaju zapostavljeno. U većim zajednicama ne mogu svi dobiti mjesto ili doći na red za služenje te uvijek postoji mogućnost stvaranja nezadovoljstva, kao i razvijanja „mentaliteta publike“. On nastaje kada vjernici iz nekog razloga ne shvaćaju da je njiva svijet, a ne lokalna crkva, te da su pozvani služiti ljudima u svijetu. Kako to ne rade, a u crkvi nemaju mogućnosti za služenje, nezadovoljni počinju svoj život i odlaske u crkvu smatrati samo još jednom od aktivnosti koje prakticiraju i pretvaraju se u publiku.

Zaključno, ako slušamo zagovornike teologije KS, oni s pravom pozivaju Crkvu da napusti mentalitet „geta“ ili „malog stada“, da postane praktična u nauci i životu te odbaci, primjerice, teološko obrazovanje koje ne pridonosi opremanju za djelo službe. Pozivaju na obnovu i priznavanje peterostruke službe iz Poslanice Efežanima 4, 11 kao trajnog Božjeg dara njegovoj Crkvi, na odbacivanje identiteta na temelju denominacije i njegova nalaženja u zajedničkom djelovanju svih nanovorođenih vjernika koji se nalaze u nekome mjestu. Također, ukazuju Crkvi na snagu i moć Božje poruke koja ne samo što mijenja pojedinca iznutra nego može dotaknuti i transformirati svako područje ljudske egzistencije. No ti naglasci dolaze po cijenu iskrivljavanja Pisma onako kako je to pokazano u ovome članku. I svi ti pozitivni naglasci i učenja padaju u vodu onoga trena kada se nastoje primijeniti i ostvariti na krivi način. Stoga ostaje nada da Crkva Isusa Krista neće ići „preko onoga što je pisano“ (1 Kor 4, 6), no istovremeno da neće zapostaviti, izgubiti i zanemariti sve ono što je zapisano u Pismu.

Literatura

- Barber, Michael. 2006. *Coming Soon: Unlocking the Book of Revelation and Applying Its Lessons Today*. Steubenville. Emmaus Road Publishing.
- Bass, Ralph E. 2004. *Back to the Future: A Study in the Book of Revelation*. Greenville. Living Hope Press.
- Beale, G. K. 1999. *The book of Revelation: A commentary on the Greek text*. New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids/Cambridge. W.B. Eerdmans; Carlisle. Paternoster Press.
- Best, Ernest. 2006. *Ephesians*. London. T&T Clark International.
- Bevere, John. 2013. *Ustrajni*. Bratislava. Syloam.
- Bratcher, R. G., & Hatton, H. 1993. *A Handbook on the Revelation to John*. New York. United Bible Societies.
- Carter, Warren. 2000. *Matthew and the Margins: A Sociopolitical and Religious Reading*. Maryknoll. Orbis Books.
- Craigie, P. C. 1998. *Vol. 19: Psalms 1–50*. Word Biblical Commentary. Dallas.

Word, Incorporated.

- Edgar, Thomas R. 1996. *Satisfied by the Promise of the Spirit: Affirming the Fullness of God's Provision for Spiritual Living*. Grand Rapids. Kregel Academic.
- Ellis, Edward Earle. 2002. *The Making of the New Testament Documents*. Boston-Leiden. Brill Academic Publishers.
- Fanning, Don. 2009. „Strategic Level Spiritual Warfare.“ *Trends and Issues in Missions*. Paper 8, 1-23. Pristupljeno 20. studenoga 2009. Online: http://digitalcommons.liberty.edu/cgi/view_content.cgi?article=1007&context=cgm_missions.
- Fee, Gordon. 2013. *Revelation: A New Covenant Commentary*. Cambridge. The Lutterworth Press.
- Goldingay, John. 2006. *Psalms, Vol. 1: Psalms 1-41*. Grand Rapids. Baker Academic.
- Grudem, Wayne. 1995. *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine*. Leicester. IVP.
- H 766. erets. „Strong's Exhaustive Concordance“. *Bible Hub*. Pristupljeno 12. veljače 2016. Online: <http://biblehub.com/strongs/hebrew/776.htm>.
- Hammett, John S. 2007. „Human Nature,“ u: Daniel L. Akin (ed.). *A Theology For the Church*, 340–408. Nashville. B&H Publishing Group.
- Hanegraaff, Hank. 2012. *Christianity In Crisis: The 21st Century*. Nashville. Thomas Nelson Publishers.
- Hawthorne, G. F. 2004. *Vol. 43: Philippians*. Word Biblical Commentary. Dallas. Word, Incorporated.
- Hiebert, Theodore. 1996. „Rethinking Dominion Theology.“ *Direction Home Page* Vol. 25, No. 2, 16–25. Pristupljeno: 16. studenoga 2009. Online: <http://www.directionjournal.org/25/2/rethinking-dominion-theology.html>.
- Hoehner, Harold W. 2002. *Ephesians: An Exegetical Commentary*. Grand Rapids. Baker Academic.
- McClain, Alva J. 1967. “Doctrine of the kenosis in Philippians 2:5-8”. *Grace Journal* Vol. 8. No. 2 (Spring), 3-13
- Melick, R. R. 1991. *Vol. 32: Philippians, Colossians, Philemon*. The New American Commentary. Nashville. Broadman & Holman Publishers.
- Menzies, William W. & Menzies, Robert P. 2000. *Spirit and Power: Foundations of Pentecostal Experience*. Grand Rapids. Zondervan
- Merrill, Eugene H. 2006. *Everlasting Dominion: A Theology of the Old Testament*. Nashville. B&H Publishing Group.
- Osborne, Grant R. 2002. *Revelation: Baker Exegetical Commentary on the New Testament*. Grand Rapids. Baker Academic.

- Polhill, J. B. 1992. *Vol. 26: Acts. The New American Commentary*. Nashville. Broadman & Holman Publishers.
- Rebić, Adalbert. 1996. *Stvaranje svijeta i čovjeka*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Saucy, Robert L. 1972. *The Church in God's Program*. Chicago. Moody Press.
- Schnackenburg, Rudolf. 2001. *The Epistle to the Ephesians: A Commentary*. Edinburgh. T.& T. Clark Publishers.
- Sherman, Dean. 2001. *Duhovna borba za svakog kršćanina*. Zagreb. Bogoslovni institut.
- Sos, Stefan. 2006. *Understanding 5fold Ministry*. Bloomington. AuthorHouse.
- Steinkamp, Orrel. „The ‘Script’ Underlying Spiritual Warfare Christianity.“ Pri-
stupljeno 25. studenoga 2009. Online: <http://www.deceptioninthechurch.com/orrel15.html>.
- Stelter, Mark A. 2011. *The Gospel According to Christ: The Message of Jesus and How We Missed It*. Eugene. Wipf and Stock Publishers.
- Stevens, Daniel E. 2000. „Daniel 10 and the Notion of Territorial Spirits“. *Bibliotheca Sacra* Vol 157. No. 628, 410-431.
- Stott, John R. W. 1979. *The Message of Ephesians*. Leicester i Downers Grove. IVP.
- Sullivan, Francis Aloysius. 2001. *From Apostles to Bishops: The Development of the Episcopacy in the Early Church*. New Jersey. Paulist Press.
- Synan, Vinson. 2001. *The Century of Holy Spirit: 100 Years of Pentecostal and Charismatic Renewal, 1901-2001*. Nashville. Thomas Nelson Publishers.
- Tinker, Melvin. 2000. “The Phantom Menace: Territorial Spirits and SLSW”. *Churchman* Vol. 114 No. 1, 71-81.
- Wagner, Peter C. 2010. *Crkva koja se mijenja*. Zagreb. Riječ Života.
- Watke, Bruce K. 2007. *An Old Testament Theology*. Grand Rapids. Zondervan.
- Westermann, Claus. 1984. *Genesis 1-11: A Commentary*. Minneapolis. Augsburg Publishing House.
- Williams, J. Rodman. 1988. *Renewal Theology: God, the World & Redemption*. Grand Rapids. Zondervan.
- Williams, J. Rodman. 1992. *Renewal Theology: The Church, the Kingdom, and the Last Things*. Grand Rapids. Zondervan.

Ervin Budiselić

The Problem of the “Kingdom Now” Theology Challenge – part two

Abstract

In this part two of the article the article begins by introducing positive challenges of the Kingdom Now theology, and after that it analyzes various teachings of the Kingdom now theology in areas such as soteriology, eschatology, ecclesiology, Christology and anthropology. Based on theological-biblical analysis, the article identifies two major problems of Kingdom Now theology: the first problem is the so-called “over-realized eschatology” wherein the blessings of salvation that belong to the future time - at the time of the coming of Christ - are claimed as present realities. The second problem is the humanization of Christ and divinization of believers. Accordingly, the article argues for the need to recognize and accept the positive things that Kingdom Now theology brings, but also there is a need for recognizing and rejecting all of the wrong and heretical doctrines and practices.

Key terms: Kingdom Now theology, Faith movement, divinization, humanized God, over-realized eschatology, apostles, transformation.