

# Tillichovo poimanje kristocentrične povijesti

DUBRAVKO  
ARBANAS\*

---

UDK: 230.2-05

Tillich, P.

Prethodno priopćenje

Primljeno:

7. ožujka 2016.

Prihvaćeno:

28. srpnja 2016.

**Sažetak:** Paul Tillich posebnu je pozornost posvetio protestantskoj interpretaciji povijesti kojom je želio ukazati na potrebu obnove i stvaranja jedne nove teonomije reinterpetacijom novozavjetne ideje 'kairosa' u kojoj je Krist 'veliki kairos' ili središnji događaj kojim Bog objavljuje samog sebe kao središte vremena i vrhunsko značenje povijesti. To će, nakon prvoga dijela rada o glavnim obilježjima ljudske povijesti, biti predmet njegova središnjega dijela, nakon čega ćemo u završnom dijelu našega istraživanja nastojati pokazati kako se pod utjecajem 'Božjega Duha', odnosno konačne i univerzalne objave 'Novog Bitka u Isusu kao Kristu' ostvaruje 'Božje kraljevstvo' u povijesti, ali i njezin kraj u 'vječnom životu'. Kritičkom analizom autor je došao do zaključka da je Tillich svojom redukcijom na 'eshaton' uspješno pokazao kako ta grčka riječ, koja ima duboko egzistencijalno značenje i simbolizira svojevrsni 'prijelaz' iz vremenitoga u vječno ili iz egzistencije u esenciju, postaje predmet sadašnjega iskustva bez gubitka njegove futurističke dimenzije jer upravo ta stalna prisutnost kraja povijesti kao transcendentne strane Božjeg kraljevstva, koju autor naziva vječnim životom, predstavlja ispunjenje povijesne egzistencije po kojoj se ostvaruje konačna pobjeda nad svim dvosmislenostima života i povijesnih zbivanja. To znači da se maštovite predodžbe o predstojećem dalekom ili skorom svršetku svijeta prevladavaju hrabrim suočavanjem s vječnošću i to u svakom trenutku vremena, a ne na njegovom kraju, jer se prošlost i budućnost susreću u sadašnjosti koju možemo na paradoksalan način izraziti kao 'vječno sada'.

**Ključne riječi:** povijest, 'kairos', teonomija, 'Novi Bitak', Isus Krist, Božji duh, Božje kraljevstvo, vječni život.

## Uvod

Tillichova filozofija povijesti ima svoje početke nakon Prvog svjetskog rata,<sup>1</sup> a te godine predstavljaju sudbonosnu

\* Dr. sc. Dubravko Arbanas, Trg Slobode 5, 31000 Osijek, Hrvatska, adubravko@gmail.com

<sup>1</sup> »Temeljno pitanje današnje filozofije i teologije leži u pravilnom razumijevanju povijesne egzistencije.« P. TILLICH, Preface, u: *The Interpretation of History*, Charles Scribner's Sons, New York, London,

prekretnicu u njegovu životu. Ona se očitovala teškim proživljavanjem završetka devetnaestoga stoljeća i njegova nepravednoga društvenog poretka koji je krivio za sve nemile događaje rata, poraća i društvene nejednakosti, ali je kao istinski romantičar istovremeno osjećao čežnju za izgubljenom stabilnošću, liberalizmom i neprekinutom kulturnom tradicijom koja je krasila to razdoblje europske povijesti. Sveopću krizu nastojao je prevladati uz pomoć kritičkih analiza Dostojevskog, Kierkegaarda, Marxa, Nietzschea i Freuda, a kako je u poslijeratnoj Njemačkoj politika bila najvažnija, tako je i on svojim sudjelovanjem u religijsko-socijalističkom pokretu nastojao uz teonomnu interpretaciju kulture dati i takvu interpretaciju povijesti.<sup>2</sup> Religiozni su socijalisti pomoću socijalističkih pojmova pokušali primijeniti religijska načela proročke interpretacije povijesti na konkretno razumijevanje tadašnje situacije, ostajući pritom u okvirima biblijskoga mišljenja, a Tillich je na temelju analize povijesti religije i kršćanstva tražio novu religioznu, odnosno protestantsku interpretaciju povijesti, posebno s obzirom na vrijeme kojem je nedostajala izvorna protestantska interpretacija: »Najvažniji teorijski rad učinjen pomoću religijskog socijalizma bilo je stvaranje religijske interpretacije povijesti, a koliko znam, prve s posebnim protestantskim karakterom. (...) Povijesno stanje kao takvo, raskol između konzervativnog luteranizma i socijalističke utopije u Njemačkoj, nametnuo nam je pitanje protestantske interpretacije povijesti.«<sup>3</sup> Kršćanska interpretacija povijesti rane i srednjovjekovne Crkve bila je, uglavnom u duhu Augustina, konzervativna, dok je sekularna interpretacija bila konzervativno pesimistična, evolucijski optimistična ili revolucionarno utopijska. Luteranizam je imao sklonosti prema prvom tipu, kalvinizam prema drugom tipu, a sektaštvo prema trećem. Rani i visoki srednji vijek imali su sustav vrjednovanja koji je bio prihvaćen i u klasičnom protestantizmu pa ih je nazivao *teonomnim razdobljima*, nasuprot heteronomiji kasnoga srednjeg vijeka i samozadovoljnoj autonomiji su-

---

1936., str. viii. Slično i na drugom mjestu: »Dakle, da bismo poznavali naše vlastito doba, moramo se upitati: što je naša vrhunska briga, što je problem našeg vremena? – postoje, naravno mnoga pitanja u svakom razdoblju, ali iznad njih postoji 'jedno' sveobuhvatno pitanje 'kojem su sva druga pitanja podređena.' (...) Ono izražava temeljnu potrebu, ali i 'krajnje postignuće' određenog razdoblja. Zato se pitamo: što je vrhunska briga i stoga 'sjedinjjuće' pitanje ili problem našeg razdoblja? Moj odgovor je: povijest; ili preciznije, naša povijesna egzistencija.« P. TILLICH, *History as the Problem of our Period*, u: P. TILLICH, *Main Works = Hauptwerke*, sv. 6, *Theological Writings*, G. Hummel (ur.), De Gruyter Evangelisches Verlagswerk GmbH, Berlin, New York, 1992., str. 226.

<sup>2</sup> »Povijest je postala glavni problem moje teologije i filozofije zbog povijesne stvarnosti koju sam otkrio kada sam se vratio iz Prvog svjetskog rata: kaotičnu Njemačku i Europu, kraj razdoblja slavo-dobitne buržoazije i načina života devetnaestog stoljeća, raskol između luteranskih crkava i radnika, rascjep između natprirodne poruke tradicionalnog kršćanstva i prisutnih nadanja revolucionarnih pokreta.« P. TILLICH, *Author's Introduction*, u: *Protestant Era*, The University of Chicago Press, Chicago, 1957., str. xiii.

<sup>3</sup> Isto, str. xiv.-xv.

vremenoga humanizma.<sup>4</sup> Stoga je nakon katastrofe Prvog svjetskog rata glavni cilj našega autora bio pronaći put između socijalističke utopije i luteranskoga nadnaturalizma (*supranaturalism* ili *transcendentalism*), odnosno obnova i stvaranje jedne nove teonomije reinterpetacijom novozavjetne ideje *kairosa* kao »(...) trenutka pravovremene akcije kada vječno (što treba biti) izbije u vrijeme (postojeća situacija), što dovodi do stvaranja nečeg novog izvan starih i nestajućih okolnosti. Ideja *kairosa* time je postala žarište svih razmatranja među berlinskim religioznim socijalistima, središnja točka njihove filozofije povijesti i njihov prijedlog za odgovornu povijesnu akciju.«<sup>5</sup>

## 1. Glavne karakteristike ljudske povijesti

Prije nego što prijedemo na glavnu temu rada, osvrnimo se načelno na Tillichovu semantičku analizu pojma *povijest* (*historia*),<sup>6</sup> četiri karakteristike ljudske povijesti<sup>7</sup> i dva glavna tipa interpretacije povijesti. Čovjekova povijesna svijest oblikuje se na temelju tradicije koju čine sjećanja na događaje posebno značajne za određenu društvenu zajednicu. Pritom je važno naglasiti kako se tu ne radi o *golim činjenicama*, nego o svojevrsnom sjedinjavanju povijesnih izvještaja s njihovom simboličkom interpretacijom, zato što je način na koji se doživljavaju povijesni događaji određen njihovim vrjednovanjem koje podrazumijeva i simboličke elemente karakteristične za određenu tradiciju, o čemu kao klasični primjer svjedoče i biblijski spisi. Utjecaj simbola potvrđuje čak i znanstveni pristup povijesti koji po svojoj na-

<sup>4</sup> U tom je smislu na Tillicha posebno utjecao Karl Marx prema kojem je uvijek imao dijalektički odnos, prihvaćajući njegovu realističku i humanističku analizu društveno-ekonomskih odnosa, a odbijajući njegove proračunate, materijalističke i propagandne stavove: »Kako god, mi smo tada više naučili od Marxove dijalektičke analize buržoaskog društva, nego od bilo koje druge analize našeg vremena. U tome smo pronašli razumijevanje ljudske prirode i povijesti, koja je mnogo bliža klasičnom kršćanskom učenju o čovjeku s njegovim empirijskim pesimizmom i eshatološkom nadom, nego li je to slika čovjeka u idealističkoj teologiji.« P. TILLICH, *Author's Introduction*, str. xiv.

<sup>5</sup> W. & M. PAUCK, *Paul Tillich: His Life and Thought*, Harper & Row. Publishers, New York, London, 1976., str. 73.

<sup>6</sup> »Dobro je poznata činjenica da grčka riječ *historia* prvenstveno znači istraživanje, informaciju, izvještaj, a tek u drugotnom smislu i same događaje koje se istražilo i o njima izvijestilo kao karakterističnom slučaju. To pokazuje da za one koji izvorno upotrijebe riječ 'povijest' subjektivna strana prethodi objektivnoj strani. U skladu s tim gledištem, povijesna svijest 'prethodi' povijesnim događanjima. Naravno, povijesna svijest ne prethodi vremenskom slijedu zbivanja kojih je svjesna. Ali preoblikuje obična zbivanja u povijesne događaje i u tom smislu im 'prethodi'. Strogo govoreći, trebalo bi reći da ista situacija stvara povijesna zbivanja i svijest o njima kao povijesnim događajima.« P. TILLICH, *Man and History*, u: *Systematic Theology*, III., The University of Chicago Press, Chicago, 1963., str. 300.

<sup>7</sup> Tillich te karakteristike dijeli na subjektivnu koja se očituje kao *povijesna svijest* i objektivne koje se očituju kao svrhovitost, sloboda i stvaranje nečeg novog.

ravi teži objektivnom prikazivanju povijesnih procesa jer *znanstveni* izbor događaja iz neiscrpnoga mnoštva povijesnih zbivanja nije neovisan o kriteriju vrjednovanja određene povijesne zajednice i njezinih simbola pa u tom smislu možemo reći da je *povijest ovisna o povijesnoj svijesti*. To znači da će i najobjektivniji znanstvenik koji je egzistencijalno uvjetovan kršćanskom tradicijom tumačiti povijesne događaje upravo u svjetlu te tradicije, makar toga i ne bio svjestan. Dakle, ljudska povijest podrazumijeva jedinstvo subjektivnih elemenata, odnosno povijesnih činjenica i njihovih tumačenja, i objektivnih karakteristika ljudske povijesti (svrhovitost, sloboda, stvaranje novoga), što je kao takvo značajno i jedinstveno u općenitom, pojedinačnom i teološkom smislu.

Svjedoci smo kako na povijesne događaje utječu različite društvene i prirodne okolnosti, ali jedino čovjekovo djelovanje sa *svjesnom namjerom* i određenom *svrhom* predstavlja svojevrsni *povijesni događaj*, tako da procese u kojima bi takvo djelovanje izostalo i ne možemo nazivati povijesnim u pravom smislu te riječi. A budući da je čovjek sposoban napustiti ono stvarno radi postizanja nečega što je moguće, ali još nije ostvareno, to znači da ni jedna povijesna situacija ne određuje drugu povijesnu situaciju u potpunosti, nego je ona određena dijelom i čovjekovom *slobodom* kojom nadilazi okolnosti u kojima se zatekne. To *samonadilaženje* prva je i temeljna kvaliteta slobode koja kao takva nije apsolutna, nego se mora promatrati u kontekstu njezine polarnosti, odnosno sudbine ili sveukupnih elemenata prošlosti i sadašnjosti, ali unatoč tim ograničenjima ona je sposobna stvarati nešto kvalitativno novo. Premda se u svekolikom dinamizmu prirode očituje stvaranje bezbroj novih vrsta, kao i novih zvijezda u svemiru, povijesni oblici *novoga* kvalitativno se razlikuju od prethodnih po svojoj povezanosti s njihovim 'značenjem' koje i u tom kontekstu nadilazi logičnu uporabu toga pojma i poprima konotacije života *općenito*. S obzirom na posljednju karakteristiku ljudske povijesti koja se odnosi na *značenje* i *jedinstvenost* povijesnoga događaja, autor smatra kako nova i jedinstvena kvaliteta svih životnih procesa ima udjela i u povijesnim procesima, ali da jedinstveni događaj ima značenje samo u povijesti. Naime, promatrani sami za sebe kao stalno nizanje u vremenu, takvi događaji nisu povijesni u pravom smislu te riječi, ali njihova kombinacija može poprimiti povijesno značenje ako na jedinstven i neusporediv način predstavlja ljudske mogućnosti koje se pojavljuju u uvjetima egzistencije, odnosno unutar dvosmislenosti života i značenja cjelokupnoga povijesnoga procesa ili *svjetske povijesti*. Povijesni procesi kreću se prema svom 'vrhunskom ispunjenju' (*ultimate fulfilment*) i bez obzira na to jesu li ga ostvarili, imaju svoj *unutarnji cilj* ili *svrhu* (*telos*). Možemo reći da je povijesni događaj značajan utoliko što predstavlja trenutak unutar povijesnoga kretanja koje ide prema svom kraju.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Zaključimo ovo poglavlje s napomenom da je Tillich sve interpretacije povijesti sveo na dva temeljna tipa iz kojih proizlazi nekoliko različitih učenja i načina tumačenja povijesnih zbivanja: a)

## 2. Konačna objava 'Novoga Bitka u Isusu kao Kristu'

### 2.1. KRIST KAO SREDIŠTE POVIJESTI

Tillich se sa svojim protestantskim poimanjem *Gestalta milosti*, koji je kao takav bio temelj za njegovo poimanje svjetovne kulture i povijesti, odlučno suprotstavljao bilo kakvom *objektiviziranju* oblika milosti kako bi se izbjeglo njezino *fiksiranje* za određeni oblik koji se na taj način uzdiže kao kakav ideal iznad razine na kojoj su svi ostali oblici podložni promjeni. Klasičan primjer takva idealiziranja vidio je u Katoličkoj Crkvi koja, na primjer, poistovjećuje oblik milosti s racionalnim oblicima tomizma kao statičkoga sustava koji vrijedi za sva vremena i za sve ljude, a time i povijest gubi na svom značenju jer se dokida njezin stvaralački dinamizam i mogućnost pronalaženja nečega novog. Nasuprot tomu, protestantizam smatra da je stvarnost u biti dinamična jer ideje postoje unutar povijesti, a ne izvan njezinih tokova, pa u tom smislu i milost kao živući oblik nezaustavljivo teži prema svom ostvarenju u promjenjivim povijesnim oblicima. Očekivanje i nadnaravno značenje *Gestalta milosti* ostaje nepromijenjeno, dok se racionalni oblici u kojima se ona pojavljuje stalno mijenjaju, stoga su i *Gestalt milosti*, kao oblik koji prodire u sve pore života, i povijest, kao mjesto (*locus*) ostvarivanja biti, uključeni u protestantsko načelo iz kojega proizlaze, a samim tim i interpretiraju. Tomu u prilog ide i autorov koncept *kairosa* kao *ispunjenoga vremena* (*fulfilled time*) ili ostvarenja oblika milosti, a središnji i ključni oblik iz kojega protestantsko načelo crpi svoju snagu jest 'Novi Bitak u Isusu kao Kristu'<sup>9</sup>, koji omogućuje duhovnom *Gestaltu* da živi unatoč protestu protiv samoga sebe. On je kamen temeljac koji kao takav ne podliježe nikakvoj kritici, iz njega protestantski protest diže svoj glas i u njemu završava. Na kraju, on je sakramentalni temelj protestantizma, protestantskog načela i protestantske stvarnosti pa bi u tom smislu: »(...) protestantizam trebao biti potaknut da učini korak koji će voditi izvan njegovih starih oblika, baš kao što katoličanstvo treba biti potaknuto da učini korak koji je protestantizam već poduzeo. Pripremiti put – koji prije svega neće ometati bilo kakav oblik milosti koji je ujedinen s radikalnom proročkom kritikom i s konkretnom racionalnom kritikom – pripremiti

---

nepovijesni tip predstavljaju četiri učenja koja su značajna za svjetsku povijest: kineski taoizam, indijski brahmanizam, grčki naturalizam i kasnoeuropski naturalizam; b) povijesni tip predstavljaju: perzijski zoroastrizam, židovska proročka povijest Starog zavjeta i kršćansko-apokaliptična povijest Novog zavjeta: »Novi zavjet je dokument o događaju u kojem je povijesno tumačenje povijesti primilo svoj konačni i savršeni temelj: Krist kao središte povijesti.« P. TILLICH, *Historical and Nonhistorical Interpretation of History*, u: *Protestant Era*, The University of Chicago Press, Chicago, 1957., str. 27.

<sup>9</sup> Vidi P. TILLICH, *The New Being in Jesus as the Christ*, u: *Systematic Theology*, II., The University of Chicago Press, Chicago, 1957., str. 118.-138.; i propovijed *The New Being*, u: *The New Being*, Charles Scribner's Sons, New York, 1955., str. 15.-24.

put u kojem će nas voditi duh *kairosa*, a time i načela protestantizma: to je zadaća postavljena prije nas, zadaća koja je predstavljena i autonomnoj kulturi i kršćanskim crkvama.«<sup>10</sup> Stoga ćemo nastojati pokazati kako se, pod utjecajem *Božjega Duha* i konačne objave 'Novoga Bitka u Isusu kao Kristu', ostvaruje *Božje kraljevstvo* u povijesti, ali i njezin kraj u *vječnom životu* kao konačnoj pobjedi nad svim dvosmislenostima života koje se očituju u dinamici povijesnih zbivanja.<sup>11</sup>

U teologiji se ta problematika razmatra kroz poznati koncept *povijesti spasenja* (*history of salvation*), a kako taj izraz ima konotacije mnogih neriješenih problema, Tillich radije govori o očitovanju Božjeg kraljevstva u povijesti, koje podrazumijeva i simbole prisutnosti Duha i vječnoga života, odnosno objavu i spasenje po Isusu Kristu. Naime, da bi izraz *povijest spasenja* uopće imao bilo kakvo opravdanje, morao bi ukazivati na slijed događaja u kojima spasenje prodire u povijesne procese i svojom snagom ih mijenja, a to znači da je povijest spasenja dio *sveopće povijesti* koji se može razmatrati s pomoću kategorija vremena, povijesne uzročnosti, određenoga prostora i situacije. Stoga se i povijest spasenja mora podvrgnuti strogim metodama ispitivanja poput svih drugih predmeta svjetovne historiografije. Budući da u svojoj biti sadrži objavu koja nije samo imanentna u povijesti, nego ju i beskonačno nadilazi, možemo ju nazivati i *sveta povijest* (*sacred history*) koja je istovremeno i *svjetovna*: »Po tome povijest pokazuje svoj samonadilazeći karakter i svoje stremljenje prema vrhunskom ispunjenju. Nema razloga da se povijest spasenja naziva 'nadpovijesna' (*suprahistorical*). Prefiks 'nad' ukazuje na viši nivo stvarnosti u kojem se događaju božanske aktivnosti bez povezanosti sa svjetskom povijesti. Na taj način je paradoks pojavljivanja onog vrhunskog u povijesti zamijenjen pomoću nadnaturalizma (*supranaturalism*) koji razdvaja svjetsku povijest od povijesti spasenja. Ali ako su one odvojene, nemoguće je razumjeti kako nadnaravni (*supranatural*) događaji mogu imati moć spasenja unutar procesa svjetske povijesti.«<sup>12</sup> Zbog svoga dvostrukog karaktera, koji uključuje unutarpovijesnu i nadpovijesnu stranu, simbol Božjeg kraljevstva obuhvaća više nego druga dva simbola tako što kroz nazočnost Duha sudjeluje u svekolikoj dinamici povijesti, a s druge strane kroz vječni život predstavlja odgovor na pitanja koja proizlaze iz njezine dvosmislenosti. Upravo je zato, po autorovu mišljenju, taj simbol najvažniji, ali i najteži u cjelokupnom

<sup>10</sup> P. TILLICH, Protestantism as a Critical and Creative Principle, u: *Political Expectation*, Harper & Row. Publishers, New York, 1971., str. 39.

<sup>11</sup> »U svijesti kršćanskog poziva, povijest je potvrđena na takav način da su problemi koje podrazumijevaju dvosmislenosti života u okviru dimenzije povijesti riješeni kroz simbol 'Božjeg kraljevstva'.« P. TILLICH, The Nature and the Problem of an Interpretation of History, u: *Systematic Theology*, III., The University of Chicago Press, Chicago, 1963., str. 350.

<sup>12</sup> P. TILLICH, The Idea of 'History of Salvation', u: *Systematic Theology*, III., The University of Chicago Press, Chicago, 1963., str. 363.

kršćanskom mišljenju, stoga ga je zanemarila i Katolička Crkva koja se više bavila vlastitim razvojem i svojom sakramentalnom strukturom. Međutim, pojavom pokreta za promicanje *evanđelja u društvu (social gospel)* i nekih oblika religijskoga socijalizma simbol Božjega kraljevstva ponovno dobiva svoju snagu. To je posebno značajno s obzirom na to da Isusovo javno djelovanje počinje porukom o kraljevstvu nebeskom, za čiji dolazak mole svi kršćani kako ih je Isus naučio.

Tillich smatra kako interpretacija povijesti nužno postavlja pitanje o kristologiji, ali da isto tako i svaka kristologija podrazumijeva tumačenje povijesti<sup>13</sup> jer kakvo god bilo očitovanje Božjega kraljevstva u povijesnim zbivanjima, ona prema kršćanskom viđenju crpe svoje značenje isključivo iz *konačne objave u Isusu kao Kristu*, koja je univerzalna bez obzira što mnogi ljudi nisu u milosti vjere u Krista kao Božjeg Sina.<sup>14</sup> Konačna objava ima sveopću vrijednost zato što je ona kriterij svake objave koja se dogodila ili će tek uslijediti, a ono što je za nas najvažnije i u tom kontekstu jest činjenica da je ona kriterij svake kulture, ali i cjelokupne povijesne egzistencije. U tom smislu pojava Isusa Krista predstavlja *središte povijesti* pripravljano u povijesti religije i na poseban način u židovskom proroštvu, a prihvaćeno u povijesti Kršćanske Crkve koja ga izražava kao *nadpovijesnu* nazočnost Krista u svakom razdoblju.<sup>15</sup> Važno je naglasiti kako to *središte* nije nešto što bi se moglo količinski mjeriti u odnosu na prošlost i budućnost ili nekakav povijesni trenutak u kojem razvoj svekolike kulture dolazi do točke u kojoj se sjedinjuje prošlost i određuje budućnost, nego autor tom metaforom nastoji izraziti poseban trenutak povijesti u odnosu na koji svi prijašnji i budući događaji predstavljaju svojevrsnu pripremu za dolazak toga trenutka, odnosno njegovo prihvaćanje. Stoga ni crkva ne živi samo od *prihvaćanja* onoga što se dogodilo u prošlosti, nego latentno postoji i u 'očekiva-

<sup>13</sup> »Povijest i kristologija pripadaju jedno drugom upravo kao što je to slučaj s pitanjem i odgovorom.« P. TILLICH, *The Interpretation of History and the Idea of Christ*, u: *The Interpretation of History*, Charles Scribner's Sons, New York, London, 1936., str. 243.

<sup>14</sup> Vidi P. TILLICH., *The Universal Significance of the Event Jesus the Christ*, u: *Systematic Theology*, II., The University of Chicago Press, Chicago, 1957., str. 150.-165.

<sup>15</sup> Premda mi ne možemo ulaziti u Tillichovu kristologiju, korisno je napomenuti kako se on ograđuje od naglaska liberalne teologije na razmatranju tzv. povijesnog Isusa kroz poseban 'povijesno-liberalni prikaz Isusovog života', koji kao empirijska stvarnost prečesto postaje uzrokom sukoba između vjere i povijesne znanosti, naglašavajući pritom kako Isusova egzistencija sačinjava i određuje povijest tako što joj daje početak, kraj i svekoliko značenje. Stoga se kristologija treba baviti 'Isusom kao Kristom' i koji je kao takav 'središte' povijesne stvarnosti: »Ali stvarnost koja je ovdje u pitanju ne može se empirijski dokazati ni opovrgnuti. Ta stvarnost je središte povijesti koje nas zahvaća i koje ima svoje mjesto, svoje značenje i svoj oblik. Međutim, na ova pitanja ne može se odgovoriti ukazivanjem na subjekt povijesnog istraživanja, ukoliko se on može utvrditi pomoću znanja ili pomoću vjere. Na to pitanje može se odgovoriti samo prihvaćanjem stvarnosti koja ima moć sačinjavanja naše povijesti. Kristološko pitanje je pitanje o Kristu kao središtu naše povijesti.« P. TILLICH, *The Interpretation of History and the Idea of Christ*, str. 264.

nju' budućih događaja, tako da možemo reći kako na taj način ovisi o Onome koji dolazi kao središte povijesti. To je značenje *proročkoga* navješćivanja budućnosti i onih ulomaka Ivanova evanđelja koji ukazuju na Kristovu prethodnu egzistenciju (*pre-existence*) i simboliziraju potencijalnu prisutnost spomenutoga središta u svim razdobljima povijesti, a time i njezin samonadilazeći karakter.

Dakle, pojava Isusa Krista kao temeljnoga kriterija svih objava i izvora spasenja predstavlja jedini povijesni događaj u kojem se može vidjeti sveopće središte povijesti objave i spasenja, a to ujedno znači da povijest postaje svjesna same sebe, svoga značenja i svoga vrhunskog ispunjenja. Time se pobija svako empirijsko i relativističko viđenje povijesti, uključujući i utopijske ideje beskonačnoga napretka i trećega razdoblja, ali je za to potreban čin vjere i hrabrost preuzimanja rizika kako bismo potvrdili ovisnost vjere o konačnoj objavi i prodrli do te *najdublje razine stvarnosti* i njegova *nadnaravnoga temelja* koji se očituje u Kristu, kao čudu konačne objave, i njegovu prihvaćanju, kao *ekstazi* te objave koja je kao takva odlučujuća u cijelom svemiru. U tom smislu možemo ponoviti da je Krist *ekstatički trenutak* ili *kairos* koji predstavlja vrhunski smisao i značenje stvarne i svake moguće ljudske povijesti: »Nazivajući Krista središtem povijesti, kršćanstvo uzima u obzir osobni život koji je potpuno uvjetovan njegovim odnosom prema Bogu kao načelu značenja u povijesti. To ponajprije podrazumijeva da se spasenje događa u području koje nazivamo religijom, koja se može definirati kao ljudski odgovor na očitovanje transcendentnog i bezuvjetnog značenja (*unconditioned meaning*). Jedino gdje se pojavljuje takvo značenje za skupinu vjernika, povijest može predstavljati svijest i stvarnost. Zato što se jedino pojavom bezuvjetnog značenja prevladava dvosmislenost vremena, samo na taj način može se pobijediti prijetnja besmislenosti. Stoga biti zahvaćen središtem povijesti znači biti zahvaćen apsolutnom snagom i to bez ograničenja i uvjeta. Sudbina u kojoj smo zahvaćeni središtem povijesti na takav je način u religijskoj terminologiji nazvana 'predestinacija', a odluka kojom mi zahvaćamo ono što zahvaća nas nazvana je 'vjera'. Jedino u vjeri Krist je središte povijesti i samo kroz to središte vjera je moguća. (...) Jedino kroz pojavu nadpovijesnog bezuvjetnog značenja povijest može dobiti vrhunsko utemeljenje.«<sup>16</sup>

## 2.2. KRIST KAO VELIKI KAIROS

Tako smo opet došli do Tillichova koncepta *kairosa* koji prema njegovim vlastitim riječima predstavlja *središnju ideju* njegove interpretacije povijesti. Budući da ta ideja pretpostavlja i koncept *bezuovjetnoga* koji je nezaobilazan i u njegovoj filozofiji religije i teologiji kulture, možemo slobodno reći da će i ta ideja, baš poput komple-

<sup>16</sup> Isto, str. 259.-261.



mentarne joj teonomije, biti na liniji glavne teme ovoga rada.<sup>17</sup> Naime, čovjekova svijest o povijesti seže u *dubinu bezuvjetnoga* (*the depth of the unconditional*) koja označava njegovu vrhunsku brigu, odnosno ono što ga se kao takvo bezuvjetno tiče. Pojam o tome stvaramo iz *praiskonskih briga* (*primordial concerns*) ljudskoga duha. Njegov je *ethos* za autora predstavljao neizbježnu odgovornost i za povijest neposredno nakon Drugog svjetskog rata, kada je o *kairosu* govorio više iz iskustva *svete praznine* (*sacred void*) u kojoj odjekuje ono *vječno*. Za razliku od uobičajenoga kvantitativnog (*chronos*) ili *formalnoga* shvaćanja vremena (*formal time*) koje teče u skladu s kretanjem zvijezda, *kairos* je kvalitativno različit i jedinstven trenutak (*right time*) u tom procesu, a odlikuje se bogatstvom sadržaja i značenja.<sup>18</sup> Stoga nije slučajno da je ta grčka riječ svoje najpotpunije značenje i svoju najučestaliju uporabu našla u dinamičnom duhu židovstva za vrijeme prijevoda Sedamdesetorice (*Septuaginta*), kao i ranoga kršćanstva tijekom nastanka Novoga zavjeta, u kojem se povijesni trenutak *proboja* (*break-through*) središnjega očitovanja Božjega kraljevstva ili konačne objave 'Novoga Bitka u Isusu kao Kristu' naziva *ispunjeno vrijeme* (*fulfilled time*): »(...) koje je zahvaćeno vječnošću. Ali *kairos* nije savršeno ispunjenje u vremenu. Djelovati i čekati u smislu *kairosa* znači čekati na prodor vječnog i u skladu s tim djelovati, ali ne tako kao da je vječno fiksirana količina koja može biti uvedena u vrijeme, ili na primjer društvena struktura koja predstavlja kraj i cilj povijesti. Vječno je to koje zahvaća; to nije nešto opipljivo i objektivno.«<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Izraz *bezuvtetan* koji je naš autor preuzeo od Kanta i koji je Barth nazivao *zaleđena monstroznost*: »(...) ukazuje na onaj element u svakom religioznom iskustvu koji to iskustvo čini religioznim. U svakom simbolu božanskog izražen je bezuvjetan zahtjev najsnažnije zapovijedi: 'Zato ljubi Jahvu, Boga svoga, svim srcem svojim, svom dušom svojom i svom snagom svojom!' (Pnz 6, 5). Nijedna djelomična, ograničena, uvjetovana ljubav prema Bogu nije priznata. Izraz 'bezuvtetno' (*'unconditioned'*), ili na tom supstancijalnom obliku načinjen pridjevski oblik 'bezuvtetan' (*'the unconditional'*), apstrakcija je izreka kojima obiluje Biblija i velika religijska literatura. 'Bezuvtetno' je kvaliteta, a ne biće. To označava ono što je za nas vrhunska (*ultimate*) i dosljedno bezuvjetna briga (*unconditional concern*), zvali mi to 'Bog' ili 'Bitak kao takav' ili 'Dobro kao takvo' ili 'Istina kao takva' ili kako god mi to imenovali. Bila bi potpuna pogreška razumjeti 'bezuvtetno' kao biće egzistencije o kojem se može raspravljati. Onaj tko govori o 'postojanju bezuvjetnog' potpuno je krivo shvatio značenje tog izraza. Bezuvjetno je kvaliteta koju kušamo u susretanju sa stvarnošću, na primjer u bezuvjetnoj naravi glasa savjesti, logičkog, također i moralnog. U tom smislu, kao kvaliteta, a ne kao biće, izraz je korišten u svim člancima koji slijede.« P. TILLICH, *Kairos*, u: *Protestant Era*, The University of Chicago Press, Chicago, 1957., str. 32. O tome također u autorovom eseju *Kairos and Logos*, u: *The Interpretation of History*, Charles Scribner's Sons, New York, London, 1936., str. 136.-175.

<sup>18</sup> »(...) preuzimamo riječ koja je nesumnjivo stvorena pomoću grčkog smisla za jezik, ali je samo u mišljenju ranog kršćanstva i njegove povijesne svijesti poprimila dublje značenje punine vremena i presudnog vremena.« P. TILLICH, *Kairos and Logos*, str. 129.

<sup>19</sup> P. TILLICH, *Eschatological Movements*, u: *The Religious Situation*, Meridian Books, New York, 1956., str. 176.

Ta se riječ u svakodnevnom grčkom jeziku upotrjebljava za bilo kakvu praktičnu svrhu čije ostvarenje podrazumijeva otvaranje povoljnih okolnosti za poduzimanje određenih akcija, a na vrijeme se gledalo kao na prazan oblik koji već prema različitim uvjetima može imati bilo kakav sadržaj. Ali u novozavjetnom prijevodu *kairos* se koristi za izvještaj o Isusovu govoru kako *Njegovo vrijeme* muke i smrti još nije došlo, kao i za naviještanje sv. Ivana Krstitelja i Isusa o ispunjenju vremena u ovisnosti o Božjem kraljevstvu koje je *pri ruci (at hand)*. Pavao u kontekstu svoga pogleda na svjetsku povijest govori o trenutku u kojem Bog šalje svoga Sina po kojem je upravo taj trenutak odabran da postane središte svekolike povijesne egzistencije, ali i cijeloga svemira, a kako bismo mogli prepoznati taj *veliki kairos* moramo biti sposobni vidjeti *znakove vremena* o kojima je Isus govorio svojim neprijateljima.<sup>20</sup> Simbolično rečeno, radi se o svojevrsnom *božanskom izboru trenutka (divine timing)* koji ukazuje na »(...) vrijeme za koje Bog misli da je prikladno (*right time*), na trenutak kada Bog šalje svog sina. *Kairos* je prikladan trenutak, ne bilo koji trenutak, nego poseban trenutak Božjeg odabira kada su vrijeme i povijest ispunjeni. A 'ispunjen' znači da postoje određeni uvjeti u kojima njegov sin može biti prihvaćen. (...) To je biblijsko ili pavlovsko razmišljanje. U Isusovim riječima, a prije toga u riječima Krstitelja, nalazimo primjenu tog izraza na 'dolazak Božjeg kraljevstva'. Ono je pri ruci. A ako dolazi, povijest je ispunjena. To je 'veliki kairos'.«<sup>21</sup>

Tillich smatra da je iskustvo *kariosa* prisutno u svim razdobljima i u svim crkvama, a *veliki kairos* ili središte povijesti uvijek se iznova doživljava kroz relativni *kairoi* u kojem se Božje kraljevstvo očituje kao pojedinačni *proboj*. Odnos jednoga *kairosa* prema *kairoiu* predstavlja odnos kriterija prema onome što stoji ispod toga kriterija ili odnos izvora snage prema onome što se napaja s pomoću toga izvora. Možemo reći da se *kairoi* pod utjecajem proročkoga Duha zbiva više ili manje u svim *prিপ্রেমnim* i *primajućim* kretanjima u Crkvi, bez obzira na to je li ona latentna ili vidljiva. Čovjekova svijest o *kairosu* nije predmet odvojenoga ili nepristranoga promatranja i kritičke analize, nego svojevrsne vizije i iskustva koje zahvaća cijelo njegovo biće jer proročki Duh djeluje stvaralački neovisno o bilo kakvoj argumentaciji ili dobroj

<sup>20</sup> »Aristotel u *Nikomahovoj etici* definira *kairos* kao 'dobro u kategoriji vremena'. Ako je poseban trenutak vremena dobar za ispunjenje nečega, onda je taj trenutak njegov *kairos*. (...) Kod Pavla *kairos* označava ispunjenje vremena kao cjeline. U kategoriji vremena dobro se u potpunosti pojavljuje u jednom trenutku vremena, dijeleći povijest u razdoblje pripreme i prihvaćanja, stvarajući središte povijesti, odsijecajući dvije beskonačnosti fizičkog vremena odnosno beskonačnost prošlosti i beskonačnost budućnosti, uspostavljajući na taj način 'konačno' vrijeme. Takva uporaba riječi '*kairos*' čini ju glavnom kategorijom novozavjetnog tumačenja povijesti. Po samoj činjenici da ima *kairos*, vrijeme ima smjer, određena razdoblja i kvalitativnu različitost.« P. TILLICH, *Historical and Non-historical Interpretation of History*, str. 27.-28.

<sup>21</sup> P. TILLICH, *The Kairos in Christianity and Hinduism*, u: B. D. MACKENZIE (ur.), *Ultimate Concern: Tillich in Dialogue*, Harper & Row. Publishers, New York, London, 1970., str. 126.

volji. Svako razdoblje povijesti povezano je s *vječnim* (*eternal*), ali nije svako vrijeme toga svjesno, nego se svijest o toj povezanosti pojavljuje kada vječno (što treba biti) probije u vrijeme (postojeća situacija), što dovodi do stvaranja nečega novog izvan starih i nestajućih okolnosti. To se događa tako što se pod utjecajem milosti i prisutnosti proročkoga Duha povijesna egzistencija povezuje s vrhunskim izvorom svoga značenja koje crpi iz konačne objave 'Novoga Bitka u Isusu kao Kristu'. Međutim, za razliku od *bogoduhih* nastojanja religioznih socijalista, veliki *kairos* može se i zloupotrijebiti kao što je to bio slučaj s nacionalističkim pokretom koji je svojim demonski iskrivljenim iskustvom *kairosa* napao samu njegovu bit i tako sve naciste odveo u neizbježno samouništenje jer je duh nacizma imao sva obilježja lažnih proroka koji su se zalagali za idolopoklonički nacionalizam i rasizam. Osim toga, nemoguće je izbjeći pogriješke u tumačenju *kairoia*, pa čak i u odnosu na veliki *kairos*, jer ne posjedujemo potpuni uvid u sve relativne odnose određenih povijesnih okolnosti, stoga su nemoguća i bilo kakva predviđanja budućih događaja. A s obzirom na to da dinamika povijesti utječe na stalnu promjenu životnih situacija, nije uvijek lako prepoznati prisutnost Duha, iako je Božje kraljevstvo uvijek prisutno: »(...) ali iskustvo njegove snage kojom trese povijest nije. *Kairosi* su rijetki, a veliki *kairos* je jedinstven, ali zajedno određuju dinamiku povijesti u njenom samonadilaženju.«<sup>22</sup> Upravo u tome je bit teonomne interpretacije povijesti u kojoj autonomija predstavlja dinamičko načelo povijesnih zbivanja, a očituje se kao poslušnost *zakonu razuma*, odnosno sveopćem *logosu* koji je imanentan razumu i stvarnosti. Teonomija nije negacija autonomije ni pokušaj potiskivanja njezine slobode i stvaralačke snage kao što je to slučaj s heteronomijom, nego je ona odgovor na pitanje autonomije koje se odnosi na religijsku supstanciju i vrhunsko značenje triju glavnih funkcija životnoga procesa: religije, kulture i morala. Dakle, u svom *jedinstvenom* i univerzalnom smislu *kairos* je za kršćansku vjeru pojavljivanje Isusa kao Krista, a u svom *općem* i posebnom smislu za filozofa povijesti to je svaka povijesna prekretnica po kojoj vječno prosuđuje i preobražava vremenito. Međutim, nameće se pitanje o mogućnosti sjedinjenja apsolutnih kategorija koje obilježavaju izvorni *kairos* i relativnih odnosa povijesnoga procesa, a autor odgovara da: »(...)

---

<sup>22</sup> P. TILLICH, 'Kairos' and 'Kairos', u: *Systematic Theology*, III., The University of Chicago Press, Chicago, 1963., str. 372. U tom smislu autor naglašava: »Protestantsko načelo (koje je očitovanje proročkoga Duha) nije ograničeno na crkve reformacije ili na bilo koju drugu crkvu, nego kao izraz duhovne zajednice nadilazi bilo koju pojedinačnu crkvu. Ono je iznevjereno od strane svake crkve, uključujući i crkve reformacije, ali je također djelotvorno u svakoj crkvi kao snaga koja sprječava profaniranje i demoniziranje, a time i potpuno razaranje kršćanskih crkava. Ono samo nije dovoljno, nego zahtijeva 'katoličku supstanciju' odnosno konkretno utjelovljenje prisutnosti Duha, stoga je kao takvo kriterij demoniziranja (i profaniranja) takvog utjelovljenja. Ono je izraz pobjede Duha nad religijom.« P. TILLICH, *The Conquest of Religion by the Spiritual Presence and the Protestant Principle*, u: *Systematic Theology*, III., The University of Chicago Press, Chicago, 1963., str. 245.

Povijest dolazi od razdoblja teonomije i kreće se prema isto takvim razdobljima, u kojima je, na primjer, uvjetovano otvoreno bezuvjetnom bez zahtjeva da i samo bude bezuvjetno. Teonomija spaja apsolutni i relativni element u tumačenju povijesti, kroz zahtjev da sve relativno postane sredstvo apsolutnog i uvid da ništa relativno ne može nikada postati apsolutno po sebi.<sup>23</sup>

### 3. Božje kraljevstvo kao *kraj povijesti ili vječni život*

#### 3.1. REDUKCIJA NA ESHATON KAO PRIJELAZ IZ VREMENITOGA U VJEČNO

Na temelju razmatranja *kairosa* lakše ćemo pokazati kako se Božje kraljevstvo očituje kao *kraj povijesti ili vječni život (Eternal Life)* u kojem se ostvaruje konačna pobjeda nad svim dvosmislenostima života i povijesnih zbivanja, a u tome će nam pomoći dvostruko značenje engleske riječi *kraj (end)* koja označava 'završetak' (*finish*), ali i 'cilj' (*aim*) pa je kao takva prikladno sredstvo za izražavanje i dviju strana Božjega kraljevstva, transcendentne i one koja je imanentna povijesnom procesu.<sup>24</sup> Naime, sve *rascjepkane* pobjede Božjega kraljevstva u povijesti već po svom dinamičnom karakteru ukazuju na *cjelovitu* stranu toga kraljevstva koje je po svojoj transcendentnoj biti *iznad* povijesti, ali je istovremeno na imanentan način s njom povezano. Prvo značenje te engleske riječi pretpostavlja kako će jednom svemir prestati postojati, odnosno da će završiti razvoj života na zemlji i vremenita ljudska povijest. To značenje ima svoju teološku važnost jer demitologizira dramatiku nadnaravnoga (*supranatural*) simbolizma koji se odnosi na kraj vremena kakav nalazimo, na primjer, u apokaliptičnoj literaturi i u nekim biblijskim idejama. Ali *kraj* fizičkih i bioloških mogućnosti povijesti nije i njezin kraj u drugom smislu te riječi koji ne znači nekakav poseban trenutak unutar daljnje i još većega razvoja svemira i možebitno neke druge povijesti, nego se radi o značenju koje nadilazi sve trenutke vremenitoga procesa ili o kraju samoga vremena kao takvoga, odnosno o *vječnom životu* koji u tom smislu predstavlja svrhu ili unutarnji i vrhunski cilj prirode, povijesti i cijeloga svemira (*finis* ili *teolos*).<sup>25</sup> Učenje o kraju povijesti ili o *posljednjim stvarima* predmet

<sup>23</sup> P. TILLICH, Kairos, str. 47.

<sup>24</sup> »To vodi do trećeg simbola: nedvosmisleni život je vječni život. Ovdje je simbolička građa uzeta iz vremenite i prostorne konačnosti cjelokupnog života. Nedvosmisleni život svladava ropski odnos prema kategorijalnim ograničenjima egzistencije. To ne znači beskonačno nastavljanje kategorijalne egzistencije, nego pobjedu nad njenim dvosmislenostima.« P. TILLICH, The Quest for Unambiguous Life and the Symbols of Its Anticipation, u: *Systematic Theology*, III., The University of Chicago Press, Chicago, 1963., str. 108. O tome također u autorovom eseju *Symbols of Eternal Life*, Harvard Divinity Bulletin, Harvard, 1962., sv. 26, br. 3, str. 1.-10.; koji se pojavljuje i u: *Pastoral Psychology*, 1956., sv. 16, br. 153, str. 13.-20.

<sup>25</sup> »Aristotel definira *teleion* kao nešto od čega se nijedan dio ne može pronaći izvan toga. (...) *Teleios* ili apsolutno savršenstvo je samo čista stvarnost (*pure actuality*) u kojoj nema nikakve neostvare-

je eshatologije.<sup>26</sup> Grčka riječ *eschatos*, poput navedene engleske riječi, kombinira prostorno-vremensko i kvalitativno-vrijednosno značenje, odnosno ono posljednje, ali i ono najsavršenije i najuzvišenije koje ponekad poprima i najnižu, krajnje negativnu vrijednost. Najneposredniju i najprimitivniju mitološku konotaciju te riječi koja u tom smislu označava posljednju kariku u lancu svih dana također nalazimo u *slikovitim predodžbama (pictorial imagination)* apokaliptičke literature i slikama posljednjega suda ili neba i pakla. Kako bi objasnio i njihovo teološko značenje koje se očituje u kvalitativnoj konotaciji spomenute riječi, autor se njom koristi u jednini (*eschaton*) jer se ne radi o mnogim stvarima koje će se dogoditi, nego o *jednoj stvari*.

Pritom je važno naglasiti da redukcija na 'eshaton' ima duboko egzistencijalno značenje jer ta riječ ne označava nekakvu stvar, nego predstavlja simboličan izraz odnosa vremenitoga prema vječnom koji simbolizira svojevrsni *prijelaz* iz vremenitoga u vječno, a ta je metafora slična onima koje se odnose na prijelaz iz vječnoga u vremenito u učenju o stvaranju (*creation*), iz esencije u egzistenciju u učenju o *padu (fall)* i iz egzistencije u esenciju u učenju o spasenju (*salvation*).<sup>27</sup> To znači da se maštovite predodžbe o predstojećem dalekom ili skorom svršetku svijeta prevladavaju hrabrim suočavanjem s vječnošću i to u svakom trenutku vremena, a ne na njegovom kraju, jer se prošlost i budućnost susreću u sadašnjosti koju možemo na paradoksalan način izraziti kao *vječno sada (eternal now)*.<sup>28</sup> Na taj način 'eshaton'

---

ne mogućnosti (*potentiality*) pa je kao takva nepokretna. *Telos* je imanentni cilj životnog procesa odnosno oblik u kojem se taj proces ispunjava i koji je njegovo bitno dobro. (...) Svi ovi slučajevi ukazuju na savršeno ostvarenje bitnih mogućnosti. Njihov smjer je vertikalnan, a horizontalno značenje 'kraja' i 'završetka' je drugotno. U Novom zavjetu naglasak je pomaknut na horizontalno značenje. Pavao govori o kraju vremena u našim danima (1 Kor 10, 11). U 1 Kor 15, 24 *telos* je trenutak u kojem Bog prima Kraljevstvo od Krista. Slično značenje ima i kod Mt 24, 14. *Telos* leži na horizontalnoj liniji kao nešto novo što dolazi odozgor, što ima eshatološki, a ne ontološki karakter. Stoga *teleios* u poslanici Ef 4, 14 nije mjerena ljudskim mogućnostima nego puninom Krista koji je u povijesti. *Telos* u grčkom jeziku negira povijest, a u Novom zavjetu znači ispunjenje povijesti. « P. TILLICH, *Historical and Nonhistorical Interpretation of History*, str. 28.

<sup>26</sup> Vidi P. TILLICH, *Eschatology and History*, u: *The Interpretation of History*, Charles Scribner's Sons, New York, London, 1936., str. 266.-284.

<sup>27</sup> Vidi P. TILLICH, *The Transition from Essence to Existence and the Symbol of 'the Fall'*, i *The New Being in Jesus as the Christ as the Power of Salvation*, u: *Systematic Theology*, II., The University of Chicago Press, Chicago, 1957., str. 29.-43., 165.-180.

<sup>28</sup> To je potpuno u skladu s Tillichovim konceptom vjere kao 'vrhunске brige' odnosno kao usmjerenosti prema 'Bezuvjetnom', ali i 'vjerujućeg' (*belief-ful*) ili 'samonadilazećeg realizma' (*self-transcending realism*), u kojem se na paradoksalan način pojavljuje 'Bitak po sebi' (*Being-itself*) ili 'vrhunski temelj stvarnosti' (*ultimate ground of reality*), koji kao 'vrhunска snaga bića' (*ultimate power of being*) omogućava poseban trenutak otkrivanja beskonačne dubine i 'vječnog značenja sadašnjosti', kojoj je posvetio i jednu svoju propovijed odnosno cijelu knjigu *The Eternal Now*, u: *The Eternal Now*, Charles Scribner's Sons, New York, 1963., str. 122.-132.

postaje predmet sadašnjega iskustva bez gubitka njegove futurističke dimenzije, a eshatološki simboli, koji su s obzirom na spas pojedinca u vječnosti oduvijek imali posebno mjesto u kršćanskoj tradiciji, trebali bi imati važnu ulogu i u kontekstu razmatranja kraja povijesti i svemira u vječnosti, čije bi zanemarivanje onemogućilo i pravilan odgovor na pitanje o vječnoj sudbini pojedinca. Taj odgovor autor vidi upravo u kršćanskoj viziji vječnosti koja nije ni bezvremenost ni beskonačnost vremena. Budući da je kao takva *iznad* prošlosti i budućnosti, odnosno našega doživljaja beskonačnoga tijeka vremena kao jedne od fizikalnih kategorija svijeta, potpuno je besmisleno govoriti o *nastavku* života ili životu nakon smrti jer ne postoji vrijeme *nakon* vremena, nego samo vječnost *iznad* vremena: »Kada govori o Kristovoj vječnosti, ono (Evangelje po Ivanu) ne ukazuje samo na njegov povratak vječnosti, nego također na njegov dolazak 'iz' vječnosti. 'Zaista, zaista, kažem vam: prije nego li Abraham posta, *Ja jesam!*' (Iv 8, 58). On dolazi iz druge dimenzije nego je to ona u kojoj se nalazi prošlost. (...) on nije rekao 'Ja sam bio' prije Abrahama, nego je rekao 'Ja sam' prije nego što je Abraham bio. On govori o svom početku iz vječnosti. (...) Vječno je to koje zaustavlja tijek vremena za nas. Vječno 'sada' omogućava nam vremenito 'sada'. Mi živimo toliko dugo koliko 'je to još uvijek danas', rečeno riječima poslanice Hebrejima. Nisu svi i nitko nije cijelo vrijeme svjestan tog 'vječnog sada' u vremenitom 'sada'. Ali ponekad to snažno probije u našu svijest i daje nam sigurnost vječnog, odnosno dimenzije vremena koja zasijeca u vrijeme i daje nam naše vrijeme. Ljudi koji nisu nikada svjesni te dimenzije gube mogućnost počivanja u sadašnjosti. Kao što to opisuje poslanica Hebrejima, oni nikada ne ulaze u božanski odmor.«<sup>29</sup>

<sup>29</sup> P. TILLICH, *The Eternal Now*, str. 126., 131. Takvo shvaćanje vječnosti ili vječnog života je potpuno na tragu i autorovog poimanja uskrsnuća, o kojem je govorio u jednoj ranijoj propovijedi u kontekstu svog razmatranja 'Novog Bitka u Isusu kao Kristu': »Riječ 'uskrsnuće' ima za mnoge ljude konotaciju da mrtva tijela napuštaju njihove grobove ili druge maštovite predodžbe. Ali uskrsnuće znači pobjedu Novog stanja stvari, Novog Bitka rođenog iz smrti Starog. Uskrsnuće nije događaj koji se može dogoditi u nekoj dalekoj budućnosti, nego je to snaga Novog Bitka da stvara život iz smrti, ovdje i sada, danas i sutra. Gdje je Novi Bitak, 'tu' je uskrsnuće odnosno stvaranje u vječnost iz svakog trenutka u vremenu. Stari Bitak je imao obilježje raspadanja i smrti. Novi Bitak postavlja novo obilježje preko starog. Iz raspadanja i smrti rađa se nešto što ima vječno značenje. Ono što je uronjeno u raspadanje izranja u Novom Stvorenju. Uskrsnuće se događa 'sada' ili se uopće ne događa. Ono se događa u nama i oko nas, u duši i povijesti, u prirodi i svemiru.« P. TILLICH, *The New Being*, str. 24. Čini se da je naš autor ovdje bio pod utjecajem Rudolfa Bultmanna koji je smatrao da se prvi pokušaj demitologizacije može naći već u Ivanovom evangelju, u kojem se futuristička eshatologija sinoptičkih evangelja tumači kao 'ostvarena eshatologija', a poruka o nadolazećem Božjem kraljevstvu kao poruka o istini ili *kérygma* za sadašnjost: »A ovo je život vječni: da upoznaju tebe, jedinoga istinskog Boga, i koga si poslao – Isusa Krista.« (Iv 17, 3).

### 3.2. POBJEDA NAD SVIM DVOSMISLENOSTIMA ŽIVOTA I POVIJESNIH ZBIVANJA

Dakle, upravo ta stalna prisutnost kraja povijesti kao transcendentne strane Božjeg kraljevstva, koju Tillich naziva vječni život, predstavlja ispunjenje povijesne egzistencije po kojoj se ostvaruje konačna pobjeda nad svim dvosmislenostima života i povijesnih zbivanja.<sup>30</sup> No nameće se pitanje što je sadržaj toga vječnog života ili Božjega kraljevstva i kako se događa *prijelaz iz vremenitoga u vječno*. Autor daje tri moguća odgovora na to pitanje. Prvi se pokazuje kao uskraćivanje odgovora tako što ukazuje na nepristupačnost *misterija božanske slave*, a kako je religija svojim simboličkim jezikom i teološkim razmatranjem oduvijek nastojala barem participirati u Bogu i putem analogije prodrijeti u otajstvo njegova bitka po sebi, tako i uporaba konkretnih simbola života i *kraljevstva* ima u tom smislu svoje opravdanje. Drugi i potpuno suprotan odgovor predstavlja njihova popularna *predodžba* i njezin pojmovni saveznik, teološki nadnaturalizam (*supranaturalism*), čiji zagovornici, na temelju idealiziranih projekcija i dupliciranja života kakav poznaju iz iskustva vlastite egzistencije i povijesnih zbivanja, umišljaju da mnogo znaju o Božjem kraljevstvu. Međutim, zapravo je riječ o jednostranom prenaplašavanju esencijalne naravi čovjeka i svijeta i posvemašnjem zanemarivanju svih dvosmislenosti i općepoznatih negativnih karakteristika vremenitoga života kao što su, na primjer, naša konačnost, otuđenje ili zlo u svijetu. Štoviše, ostaje nejasno kako u kontekstu takvoga viđenja transcendentne stvarnosti kao potpuno odsječene od zemaljske povijesti i razvoja svemira možemo uopće govoriti o čovjekovoj participaciji u Božjem kraljevstvu koje na taj način gubi svoju imanenciju u svijetu. Pritom se i povijest vrjednuje samo kao važan element našega zemaljskog života i nužna struktura za postizanje našega spasenja koja nema nikakvu važnost s obzirom na Božje kraljevstvo iznad povijesti. To znači da se povijest lišava svoga vrhunskog značenja jer koliko god njezine aktivnosti bile ozbiljne ili duhovne, one ni na koji način ne doprinose nebeskom kraljevstvu, tako da su i crkve samo institucije za spas pojedinaca, a ne provođenje u djelo 'Novoga Bitka'. Stoga autor naglašava da je crkva *povijesna predstavница* Božjega kraljevstva koje: » (...) uključuje više od crkve i povijesti, ono je prediskustveno značenje (*transcendental meaning*) cjelokupne egzistencije uključujući i po-

<sup>30</sup> Tillich razmatra dvosmislenosti života i u kontekstu svoje analize povijesne: a) 'samointegracije' – koja se u vanjskom smislu očituje kroz dvosmislenost imperijalističkih nastojanja različitih 'carstava', a u nutarnjem smislu kroz dvosmislenost centralizacije različitih društvenih zajednica; b) 'samostvaralaštva' – koje se očituje kroz dvosmislenost različitih 'revolucija' i isto takvih reakcija; c) 'samonadilaženja' – koje se očituje kroz tradicionalni simbol 'trećeg razdoblja'; d) 'pojedince u povijesti' – koji se u svakom političkom uređenju očituje kroz dvosmislenost 'povijesne žrtve'. Više o tome u P. TILLICH, *Life, Its Ambiguities, and the Quest for Unambiguities Life*, u: *Systematic Theology*, III., The University of Chicago Press, Chicago, 1963., str. 11.-110.

vijest. Unatoč tome ima poseban odnos prema povijesti. Kraljevstvo je povijesni simbol koji pokazuje da prediskustveno značenje egzistencije ima poseban odnos prema našem povijesnom postojanju. Božje kraljevstvo možemo opisati kao prediskustveno jedinstvo (*transcendental unity*) i ispunjenje značenja naše egzistencije, koje u vremenu i prostoru ostaje rascjepkano, podijeljeno i dvosmisleno.«<sup>31</sup>

Treći i jedini ispravan odgovor na pitanje o *sadržaju* Božjeg kraljevstva podrazumijeva dinamičko i stvaralačko tumačenje toga simbola. Ono nasuprot nadnaturalističkoga zagovara paradoksalno razumijevanje odnosa vremenitoga i vječnoga s temeljnom tvrdnjom da uvijek prisutan kraj povijesti stalno *uzdiže* u vječnost pozitivan sadržaj povijesti, dok se negativni sadržaji isključuju. Pri tome se ono pozitivno očituje u vječnom životu kao nedvosmisleno pozitivno i kao takvo oslobođeno od bilo kakvih egzistencijalnih iskrivljenosti, otuđenja i dvosmislenosti. Stoga je lako uočiti kako je ovdje na djelu obratan proces od čovjekovoga *prijelaza iz esencije u egzistenciju*, i pripadajućega mu simbola *pada*,<sup>32</sup> koji autor naziva *prijelaz iz vremenitoga u vječno* i koji se očituje kao *uzdizanje* svega pozitivnoga u čovjeku, ali i u povijesnoj dimenziji svih drugih područja života. U tom smislu možemo krajnje simbolično reći da sve stvoreno što na poseban način sudjeluje u ljudskoj povijesti svakoga trenutka doprinosi Božjem kraljevstvu i njegovu vječnom životu, a kako je vječni život participiranje u božanskom životu, tako je i svaki konačni događaj važan za Boga. S obzirom na drugo pitanje o načinu *prijelaza iz vremenitoga u vječno* neka bude dosta naglasiti da taj *prijelaz*, odnosno: »(...) 'kraj' vremenitog, nije vremeniti događaj baš kao što to nije ni stvaranje. Vrijeme je oblik stvorene konačnosti (prema tome biće je stvoreno s njim), a vječnost je nutarnji cilj ili *telos* stvorene konačnosti, stalno uzdizanje konačnosti u vječnost. Koristeći snažnu metaforu možemo reći da vremenito u stalnom procesu postaje 'vječna memorija'. Ali 'vječna' memorija je živuće zadržavanje zapamćene stvari. Ona obuhvaća prošlost, sadašnjost i budućnost u nadnaravno jedinstvo svih triju oblika vremena. Više od toga se ne može reći izuzev poetskih slika. (...) Vječno nije buduće stanje stvari. Ono je uvijek prisutno, ne samo u čovjeku (koji je toga svjestan), nego također u svemu što ima biće unutar cjeline bića. A s obzirom na vrijeme možemo reći da dinamičko kretanje vječnosti nije samo naprijed, nego također i prema gore, i da su ta dva kretanja sjedinjena u krivulju koja se kreće naprijed i prema gore.«<sup>33</sup>

<sup>31</sup> P. TILLICH, *History as the Problem of our Period*, str. 232.

<sup>32</sup> Vidi P. TILLICH, *The Transition from Essence to Existence and the Symbol of 'the Fall'*, u: *Systematic Theology*, II., The University of Chicago Press, Chicago, 1957., str. 29.-43.

<sup>33</sup> P. TILLICH, *The End of History as the Exposure of the Negative as Negative or the 'Ultimate Judgement'*, u: *Systematic Theology*, III., The University of Chicago Press, Chicago, 1963., str. 399.-400.



Tillich razmatra čovjekovu potragu za *nadnaravnim jedinstvom nedvosmislenoga* ili *vječnoga* života i u kontekstu triju glavnih funkcija životnog procesa koje se odnose na moral, kulturu i religiju, odnosno *samointegraciju* (*self-integration*), *samostvaralaštvo* (*self-creation*) i *samonadilaženje* (*self-transcendence*), a za nas je ovdje važno njihovo značenje s obzirom na vječni život. Naime, budući da je vječni život istovjetan s Božjim kraljevstvom i njegovim ispunjenjem, to znači da se po njemu u potpunosti nadilaze i prevladavaju sve dvosmislenosti života i to u svim njegovim dimenzijama ili u svim njegovim stupnjevima bića.<sup>34</sup> Ta se nedvosmislenost u moralnoj funkciji samointegracije pokazuje kao savršena ravnoteža između njezinih suprotnih elemenata, odnosno individualizacije i participacije, tako što se oba sjedinjuju u Kristu kao središtu povijesti ili u nadnaravnom jedinstvu Njegova nedvosmislenoga *božanskog života*, koji se očituje u Njegovu kraljevstvu i vječnom životu. S obzirom na funkciju samostvaralaštva kakvu nalazimo u kulturi, nedvosmislenost se također pokazuje kao savršena ravnoteža između njezinih suprotnosti, odnosno dinamike i oblika, tako što se obje sjedinjuju u Kristu ili u nadnaravnom jedinstvu Njegova nedvosmislenoga *božanskog stvaralaštva* koje nadilazi spomenute suprotnosti. U religijskoj funkciji samonadilaženja nedvosmislenost se pokazuje kao savršena ravnoteža između njezinih suprotnosti, odnosno slobode i sudbine, tako što se obje sjedinjuju Kristu ili u nadnaravnom jedinstvu Njegove nedvosmislene *božanske slobode* koja nadilazi spomenute suprotnosti i koja je istovjetna *božanskoj sudbini*. Na temelju shvaćanja kraja povijesti kao transcendentne strane Božjega kraljevstva, koju naziva vječnim životom, Tillich izvodi zaključak o završetku morala, kulture i religije u vječnom životu. S obzirom na prvu funkciju čovjekova života to znači da nema potrebe za bilo kakvim moralnim zakonom kada je u potpunosti *ostvareno* ono esencijalno jer zakon zahtijeva sveopću i savršenu ljubav koja je u biti istovjetna s vječnim životom.<sup>35</sup> Vječni život također je završetak kulture koju autor definira kao samostvaralaštvo života pod dimenzijom ili utjecajem Duha. Budući

<sup>34</sup> Zbog toga upravo Božje kraljevstvo predstavlja 'nadnaravno jedinstvo nedvosmislenog' ili 'vječnog' života koje se može postići samo čovjekovim samonadilaženjem pod utjecajem prisutnosti Duha, odnosno kroz dar vjere i nenadmašno otajstvo bezuvjetne ili svete ljubavi, čime se istovremeno ostvaruje 'ispunjenje' i 'značenje' svekolike egzistencije koje u vremenu i prostoru ipak ostaje djelomično, podijeljeno i dvosmisleno.

<sup>35</sup> Za razliku od platonovskog shvaćanja odnosa između 'pozitivnog' ili egzistencijalnog bića koje se uzdiže u vječnost tako što se vraća svojoj 'biti' ili esencijalnom biću, a također i od Schellinga koji je to vraćanje svojoj biti nazivao 'essentialization', Tillich smatra da taj izraz može također značiti da: » (...) novo koje je sprovedeno u djelo u vremenu i prostoru dodaje nešto esencijalnom biću (*essential being*), sjedinjujući ga s pozitivnim (*positive*) koje je stvoreno unutar egzistencije, stvarajući na taj način vrhunsko novo odnosno 'Novi Bitak', ali ne nepotpuno kao u vremenitom životu, nego u potpunosti kao doprinos Božjem kraljevstvu u njegovom ispunjenju.« P. TILLICH, *The End of History as the Exposure of the Negative as Negative or the 'Ultimate Judgement'*, str. 400.-401.

da, u skladu s Ivanovim evanđeljem, u vječnom životu ne postoji istina koja nije u potpunosti *ostvarena* i da nema estetičkoga izraza koji također nije i stvarnost, možemo reći kako u takvom životu ljudsko duhovno stvaralaštvo postaje istovjetno sa stvaralaštvom Duha, odnosno njegova objava. Međutim, takva objava u uvjetima čovjekova egzistencijalnoga otuđenja, koje karakterizira naše cjelokupno povijesno postojanje, uvijek je rascjepkana i nepotpuna, ali zbog naše teonomne naravi koja participira u Božjem kraljevstvu i njezin poraz ostaje zauvijek djelomičan jer u ispunjenom vječnom životu naše kulturno stvaralaštvo i božansko samoočitovanje postaju jedno. Konačno, kraj povijesti jest i završetak religije, koja ne bi trebala ni postojati u *užem* ili tradicionalnom smislu te riječi kao *posebno područje ljudske kulture*, ali je ipak potrebna zbog tzv. eshatološke napetosti koja se očituje u činjenici da Božje kraljevstvo *još nije* došlo, barem ne u smislu spomenutoga Pavlova viđenja *svršetka povijesti* kada Krist *predaje kraljevstvo* Bogu i Ocu koji je *sve u svemu*. To potvrđuje i metaforički opis: »(…) ‘nebeskog Jeruzalema’, kao grada u kojem nema hrama zbog toga što ondje živi Bog. Religija je posljedica otuđenja čovjeka od temelja njegovog bića i njegovih pokušaja da mu se vrati. Taj povratak je zauzeo svoje mjesto u vječnom životu, u kojem je Bog sve u svemu. Razmak između svjetovnog i religijskog je prevladan. U vječnom životu nema religije.«<sup>36</sup>

## Zaključak

Tillich je svojom religijskom, odnosno protestantskom, interpretacijom povijesti želio ukazati na potrebu obnove i stvaranja jedne nove teonomije reinterpretacijom novozavjetne ideje *kairosa* kao *ispunjenoga vremena* koje je *zahvaćeno vječnošću* ili trenutka *pravovremene akcije kada vječno (što treba biti) izbije u vrijeme (postojeća situacija) i tako stvara nešto novo*. Pritom je važno naglasiti da je Krist *veliki kairos* ili središnji događaj kojim Bog objavljuje samoga sebe kao središte vremena i vrhunsko značenje povijesti koje nadilazi značenje prirodnoga vremena kao beskonačnoga ponavljanja, ali i kao bezvremenske vječnosti natprirodnoga svijeta jer *jedino pojavom nadpovijesnoga bezuvjetnog značenja povijest može dobiti vrhunsko utemeljenje*. Zapravo je riječ o teonomnoj ili kristocentričnoj interpretaciji povijesti kojom autor nastoji pokazati kako se pod utjecajem *Božjega Duha*, odnosno konačne i univerzalne objave ‘Novoga Bitka u Isusu kao Kristu’, ostvaruje *Božje kraljevstvo* u povijesti, ali i njezin kraj u *vječnom životu*. Zbog svoga dvostrukog karaktera, koji uključuje unutarpovijesnu i nadpovijesnu stranu, simbol Božjega kraljevstva obuhvaća više nego druga dva simbola tako što kroz prisutnost Duha participira u svekolikoj dinamici povijesti, a s druge strane kroz vječni život predstavlja odgovor na

<sup>36</sup> P. TILLICH, *The End of History and the Final Conquest of the Ambiguities of Life*, u: *Systematic Theology*, III., The University of Chicago Press, Chicago, 1963., str. 403.

pitanja koja proizlaze iz njezine dvosmislenosti. Zbog toga je taj simbol najvažniji, ali i najteži u cjelokupnom kršćanskom mišljenju, jer u povijesnom smislu Božje kraljevstvo ide nazad do simbola prisutnosti Duha, a u nadpovijesnom smislu prelazi u simbol vječnoga života. Na taj način 'eshaton' postaje predmet sadašnjega iskustva bez gubitka njegove futurističke dimenzije jer upravo ta stalna prisutnost kraja povijesti kao transcendentne strane Božjeg kraljevstva, koju autor naziva vječnim životom, predstavlja ispunjenje povijesne egzistencije po kojoj se ostvaruje konačna pobjeda nad svim dvosmislenostima života i povijesnih zbivanja. To znači da se maštovite predodžbe o predstojećem dalekom ili skorom svršetku svijeta prevladavaju hrabrim suočavanjem s vječnošću i to u svakom trenutku vremena, a ne na njegovu kraju, jer se prošlost i budućnost susreću u sadašnjosti koju možemo na paradoksalan način izraziti kao *vječno sada*. Na kraju, s obzirom na pitanje što je život vječni poslušajmo sv. Ivana evanđelista: »A ovo je život vječni: da upoznaju tebe, jedinoga istinskog Boga, i koga si poslao – Isusa Krista« (Iv 17, 3), a kako bismo ga autentično i živjeli neka nam bude nadahnuće i njegov savjet: »Radite, ali ne za hranu propadljivu, nego za hranu koja ostaje za život vječni: nju će vam dati Sin Čovječji jer njega Otac – Bog – opečati.« (Iv 6, 27)

## TILLICH'S CONCEPTION OF 'CHRIST-CENTRIC HISTORY'

Dubravko Arbanas\*

### Summary

*Paul Tillich paid special attention to the Protestant interpretation of history by which he wanted to emphasise the need for a renewal and creation of a new theonomy through the reinterpretation of the New Testament idea of 'kairos' in which Christ is the 'great kairos', or the central event in which God reveals Himself as the centre of time and the ultimate meaning of history. After we discuss the main characteristics of human history in the first part of the paper, this will be the main topic of its central part, and finally, the last part of our investigation will try to show how, under the influence of the 'Spirit of God', or the final and universal revelation of the 'New Being in Jesus as the Christ', the 'Kingdom of God' is actualised in history, including its end in the 'Eternal Life'. By means of critical analysis we came to the conclusion that Tillich, through his reduction to 'eschaton', successfully demonstrated how this Greek word, which has a deep existential meaning and symbolizes a kind of 'transition' from temporal into eternal or from existence into essence, becomes the object of the present experience without losing its futuristic dimension, because it is this permanent presence of the end of history as the transcendent side of the Kingdom of God, which Tillich calls the 'Eternal Life', that represents the fulfilment of the historical existence on the basis of which the final victory over all ambiguities of life and historical events is achieved. This means that the imaginative ideas about the distant or imminent end of the world are overcome by courageously facing eternity in each and every moment of time, and not only at its end, since the past and the future converge in the present which can paradoxically be expressed as the 'Eternal Now'.*

**Keywords:** history, 'kairos', theonomy, 'New Being', Jesus Christ, Spirit of God, Kingdom of God, Eternal Life.

---

\* Dr. sc. Dubravko Arbanas, Trg Slobode 5, 31000 Osijek, Croatia, adubravko@gmail.com