

Kristovo uskrsnuće i eshatološka vizija Božjeg kraljevstva kao platforma evangelizacijske prakse: izazovi i mogućnosti evanđeoskog poslanja

Roko **KEROVEC**

Crkva Radosne vijesti, Zagreb

roko.kerovec@zg.t-com.hr

UDK: 266:234

Pregledni rad

Primljeno: 9. 2007.

Prihvaćeno: 10. 2007.

Sažetak Članak istražuje mogućnosti i izazove evanđeoske evangelizacijske prakse u sklopu neprekinutog povijesnog kontinuiteta između Kristovog uskrsnuća i eshatološke realizacije Božjeg kraljevstva na zemlji. Ovaj kontinuitet je zamišljen kao dinamično dokončavanje povijesti spasenja i oslanja se na teološku formulu 'uvedenog Kraljevstva' koje 'jest, i još nije' realizirano. Time je Kristovo uskrsnuće prepoznato kao realizirani dio Kraljevstva tj. preuzima 'jest' dio formule tvoreći glavnu poruku evanđelja jer jamči i ostvaruje punu realizaciju Kraljevstva. Ova buduća realizacija prepoznata je kao Kristov povratak u slavi kada dolazi do općeg uskrsnuća te preuzima 'još nije' dio spomenute teološke formule.

Predstavljena konstrukcija djeluje kao povijesna paradigma unutar koje se evangelizacija osmišljava i provodi. U tom se svjetlu propituju neki a(nti)historijski elementi evanđeoskog identiteta i evangelizacijskih strategija kao što su intuitivno poistovjećivanje poruke evanđelja s metodom spasenja samo po vjeri ili pak davanje prednosti osobnom iskustvu imanentne Božje prisutnosti na račun javne, kolektivne i sveobuhvatne upućenosti poruke evanđelja. Na koncu se članak dotiče nekih prednosti evanđeoskog kršćanstva u danoj paradigmi te evangelizacijskih mogućnosti, posebice u hrvatskom kontekstu.

Ključne riječi: eshaton, Kraljevstvo, evanđelje, evangelizacija, evanđeosko kršćanstvo, soteriologija, spasenje, povijest, svijet, Hrvatska

Uvod

„Ako bi noćas preminuo, što misliš, kamo bi otišao?“ – mnogi evanđeoski kršćani smatraju da to pitanje otvara vrata poruci evanđelja. Pitanje je upućeno hipotetičkom pojedincu koji je pod sumnjom da pokušava svojim snagama učiniti sebe dostojnim Božjeg spasenja i tako ga nesvjesno zaraditi. Da to nastoji, odat će ga odgovor koji glasi, primjerice, ‘ne znam’ ili ‘trudim se i nadam’. Pitanje teži prokazivanju apsurda špekulacije s vječnom sudbinom te želi otkriti otuđenje od Boga čije namjere s njime pojedincu očito nisu poznate. Nakon očekivanog odgovora slijedi soteriološko izlaganje Kristove smrti na križu koje će evanđeoski anketar predstaviti kao poruku evanđelja: „Krist je smrću platio, a uskrsnućem stekao sve što ti pred Bogom treba. Tvoje je samo da vjerom prihvatiš to spasenje kao osobni dar. Potom ćeš primiti obećanog Svetog Duha i započet će tvoj život s Bogom.“ Česta pretpostavka evanđeoskih kršćana, svjesna ili ne, jest da takav scenarij predstavlja bit evanđelja.

Evanđelje u ovom slučaju postaje sužena soteriološka informacija, a spasenje je začeto (ili ostvareno) činom njenog intimnog usvajanja od strane pojedinca koji joj je izložen. No poruka evanđelja, kako nam se otkriva u Novom zavjetu, ne podliježe lako soteriološkom reduciranju na razinu osobnog spasenja i/ili iskustva Boga, već traži širu problematizaciju i praksu. Uz mogući izuzetak Poslanice Galaćanima u kojoj je, kako se čini, sadržaj evanđelja povezan sa soteriološkom raspravom „kako se čovjek opravdava pred Bogom“ (Gal 1,6-9; 2,15+)¹, najizravnije, a time i egzegetski obvezujuće novozavjetne izjave o sadržaju evanđelja gravitiraju oko pojma kraljevstva Božjeg (Mk 1,14-15; Mt 4,23; Lk 16,16) i Isusovog uskrsnuća (1 Kor 15,1-4). Stoga možemo reći da logika poruke evanđelja u sebi objedinjuje Božje kraljevstvo i Isusovo uskrsnuće čineći ih narativnom smjernicom svim ostalim kršćanskim temama (Constantineanu, 2008:11-12). Spasenje doista jest sastavni dio interesa evanđelja: kraljevstvo Božje je blizu, stoga se svjedoci te blizine trebaju pokajati i obratiti; također: Isus je uskrsnuo „za naše grijeh“. No težište evanđelja nije u soteriološki suženom motivu ljudskog spasenja, već na demonstraciji Božje intervencije u svjetsku povijest putem službe i sudbine Isusa Krista. Ta Božja povijesna intervencija doseg svog učinka ne zaustavlja na ljudskom spasenju, već uključuje kozmički totalitet cijelog stvorenja

¹ Čak su i ovi zorni redci u poslanici Galaćanima, što govore u prilog suženom soteriološkom sadržaju evanđelja, tamo u funkciji odgovora na konkretan izazov - kao primjena evanđelja - a ne toliko stožerni nositelji njegova značenja kojeg zapravo retroaktivno rasvjetljavaju (Erickson, 1985:1063). Za tumačenje evanđelja u poslanici Galaćanima kao proglašenja Kristovog gospodstva nasuprot onoga rimskoga Cara, u paradigmi tzv. nove perspektive na Pavla, vidi N. T. Wright, *Gospel and Theology in Galatians*, http://www.ntwrightpage.com/Wright_Gospel_Theology_Galatians.pdf, posjet 30. lipnja 2008.

kao domene Božje kraljevske vlasti (usp. Rim 8,18-24). U kozmološkom odjeljku Poslanice Kološanima Pavao poetičnim stilom otkriva da je evanđelje proglašeno ljudima, ali i „svakom stvorenju pod nebom“ (Kol 1,23). Kako onda naviještati evanđelje koje nije slijepo za taj dio svog auditorija i što to sve znači za evanđeoski identitet i gledište na svijet?

1. Evanđelje iz izvanvremenosti u vrijeme i prostor

Kada kršćanin prihvati reformacijski usklik „sola Scriptura“ kao svoju vjersku baštinu i time se opredijeli za biblijski sustav autoriteta, u paketu dobije i urođenu napetost prema dvije međusobno isprepletene stvari: kršćanske tradicije i povijesnom razvoju koji ju je othranio. Potom dodajmo iskustvo osobnog obraćenja Bogu putem intervencije Svetog Duha koja nije zajamčena pukim pripadanjem određenoj tradiciji, već ovisi o pojedinčevom opredjeljenju za Krista. Tada uskliku „samo Pismo“ biva pridružen usklik „samo obraćenje“, a značaj svjetske povijesti u perspektivi Pisma i Božjeg djela spasenja (koji nije pogodan za usklike) postaje tek pragmatični okvir za ono što se smatra uistinu važnim.

Evanđeosko je kršćanstvo ključno obilježeno s oba uskliku, a to ga dovodi u iskušenje da naviješta izvanvremensko evanđelje koje je sadržajem de facto upućeno ljudskoj sudbini izoliranoj od okolnosti povijesti i stvorenja, tj. vremena i prostora. To iskušenje nije otklonjeno kulturološkom osjetljivošću kojom suvremena evanđeoska misiologija kontekstualizira identitete ljudi i poruku što im poslužuje (Kraft, 1979). Ondje je riječ o problematiziranju transkulturnog posredovanja evanđelja, a ne o opsegu njegove upućenosti. Antropološko kalibriranje evanđelja uistinu spašava evangelizatora od mnoštva stereotipova i slijepih ulica, ali samo po sebi ne jamči da će u evangelizatorovim očima svijet koji tumači čovjeka ujedno biti svijet koji će s njim i uskrsnuti. Evangelizator kojeg određuje Biblija u ruci i vjera u izravnu intervenciju Božjeg Duha, uza svu misiološku opremljenost, i dalje riskira naviještanje evanđelja isključivo ljudskom srcu - srcu apstrahiranom iz svijeta u vakuum, gdje očekuje izravno suodnošenje s božanskim dok zatvara oči u zanosnoj molitvi kako bi isključio ometajuće podražaje svijeta. To nije lažno, već dislocirano evanđelje, jer želi čovjeka dovesti u nebo dok ga gotovo spašava od zemlje, za razliku od želje za njihovim spajanjem u realiziranom Kraljevstvu, kako otkriva najpoznatiji obrazac kršćanske molitve (Mt 6,10) (Wright 2008:291-295).

Ako sadržaj poruke evanđelja u svojoj sinoptičkoj putanji izravno povezuje Božje kraljevstvo i uskrsnuće Isusa Krista² (Kristova zemaljska služba: Kraljev-

² Sadržaj poruke evanđelja, dakako, nije jedini povezujući faktor uskrsnuća i Kraljevstva; farizejska sljedba je ove dvije stvari integrirala posve neovisno o Isusu iz Nazareta što sasvim sigurno nije

stvo demonstrirano; Kristova smrt i uskrsnuće: Kraljevstvo osigurano; Kristov povratak: Kraljevstvo realizirano), onda onom mjerom kojom evanđeosko kršćanstvo inzistira na Kristovom tjelesnom uskrsnuću u vremenu i prostoru³, mora inzistirati i na tome da je kraljevstvo Božje također smješteno u to vrijeme i prostor. Poganska vizija zagrobnog života može zamisliti vječno spasenje neovisno o materijalnom svijetu, no uskrsnuću koje ne pristaje na zagrobnu egzistenciju - već i sam grob ostavlja praznim lišavajući ga vlasti nad tijelom (usp. 1 Kor 15,54-55) - treba materijalni svijet i povijest kako bi se očitovale i realizirale. Ako je prvi Adam svojim grijehom isprovocirao smrt i njoj podložio čitav svijet (Post 1,17b-18; Rim 5,12), i ako je rješenje došlo kroz simetrični obrat pobjede nad smrću „posljednjeg Adama“ (1 Kor 15,45), onda svijet u vremenu i prostoru mora biti zahvaćen pobjedom uskrsnuća baš kao i čovječanstvo. Zato u Pavlovoj perspektivi iščekivanja konačne konzumacije spasenja, uz djecu Božju nalazimo i svijet (stvorenje) koji iščekuje svoje iskupljenje uzdišući zajedno s ljudima (Rim 8,19-23).

Ovo nas ponovno podsjeća da soteriološka perspektiva evanđelja ne može biti ograničena na vječnu sudbinu pojedinca kojem će se za njegovu (ne)vjeru očitovati Kristova pravednost na nebeskom sudištu te će se potom konzimirati u apstraktnom odnosu s Bogom. Nije teško zamisliti da iskustvo zemaljske patnje i prolaznosti može potencirati dualističku kozmologiju u sklopu koje je ideja o nematerijalnom, izvanpovijesnom spasenju zavodljivo iskušenje. Pod tim dojmom čitanje odjeljaka kao što su oni o vatrenom uništenju starog neba i zemlje - kako bi se uspostavilo novo u Drugoj Petrovoj poslanici (3,7;10)⁴ - potencira diskon-

ekskluzivno njihovo obilježje (Wright, 1992:328). Ne računajući 12. poglavlje knjige Daniela, ideja Kraljevstva i uskrsnuća sadržajem najvjerojatnije crpi iz hasmonejske rojalističke borbe za uspostavu teokratskog židovskog kraljevstva nasuprot sirijskom i makedonskom poganskom utjecaju. Borci koji su pali u borbi za Božje kraljevstvo Izraela neće biti isključeni iz njega kada u budućnosti bude realizirano, već će ih Bog uskrisiti kako bi ga i oni baštinili (2 Makabejci 7,9; 14; 21-23; 29; 33; 36-38). Odjeke ove nade nalazimo i u poslanici Hebrejima (11,35-38). Za praćenje teme uskrsnuća i Kraljevstva tematiziranih u Starom zavjetu i antičkom židovstvu vidi Wright (2003:103-128), napose 121-127.

³ Što evanđeosko kršćanstvo, barem konzervativno krilo, zdušno i čini, ali više u konfesionalnom smislu kao ograđivanje od baštine liberalne teologije 19. st., tretirajući povijesno Kristovo uskrsnuće gotovo kao identifikacijsku insigniju ortodoksije i vjerske predanosti, a ne kao središnji motor svog poslanja u svijetu (vidi dokument „The Fundamentals“ iz 1910/15; njegovu kontekstualizaciju: Jambrek, 2007:187).

⁴ Petar u odjeljku zapravo simetrično suprotstavlja uništenje svijeta potopom (3,5-6) i vatrom (3,7). Svijet će u drugom slučaju, kao i u prvom, biti radikalno izmijenjen, ali će to još uvijek biti isti svijet koji zadržava svoj kontinuitet spašavajući kroz vodeni sud životinjske vrste pretpotopnog svijeta. Snažna retorika diskontinuiteta u Petra se odnosi na potpuni trijumf kozmičke pravednosti nad bezbožnošću (3,7; 13), a ne na odbacivanje ovog svijeta.

tinuitet između starog i novog razdvajajući ih do stupnja isključivosti (Chafer/Walvoord, 1974:128,334). Koliko god se nova zemlja razlikovala od stare, i kakav god vatreni sud stoji između njih, one još uvijek stoje u istom povijesnom i supstancijalnom kontinuitetu koji im omogućuje zajedničku platformu za usporedbu staro/novo i daje eshatološkom trijumfu smisao i sadržaj.

Evandjelje shvaćeno kao poruka opravdanja pojedinca pred Bogom i uspostave osobnog odnosa s njim stvara polje teološke gravitacije u kojem će se povijest svijeta svijati kako bi opslužila taj cilj, pa čak i da potpuno nestane iz vidika. Zajedno s poviješću u tom gravitacijskom polju svijata se i samo Kristovo uskrsnuće koje u evanđeoskom kršćanstvu kao da dobiva tek sekundarnu ulogu jamstva i potvrde čovjekovog opravdanja i vječnosti s Bogom. Jednom izbijeno iz gravitacijskog središta, uskrsnuće se može izviti čak i do nestvarnosti napuštajući okvire ne samo evanđeoskog, već i ortodoksnog kršćanstva. S druge pak strane Kristovo uskrsnuće pozicionirano u samo središte kršćanskog identiteta, pitanjima svoje naravi, svrhe i smisla traži da se spasenje sagleda holistički, kao odnos Boga i spašenog čovječanstva u zagrljaju „novog neba i nove zemlje“, određenih ne više prvim, već posljednjim Adamom.

2. Eshatološka perspektiva evanđelja

Evandeoska opreznost

Identifikacija evanđelja s Kristovim uskrsnućem i Božjim kraljevstvom, smještenima u ovome svijetu, otkriva izazove koje privatno evanđelje i dematerijalizirano kraljevstvo nemaju. Jedna je stvar naviještati spasenje kao osobnu vječnost evakuiranu iz svijeta, nešto je pak drugo naviještati dinamično spasenje koje se odvija u aktivnom uključenju u Božji program sveobuhvatne obnove svijeta. Dok će prva varijanta poruke evanđelja dirnuti u živac tek neposrednu okolinu pojedinca, druga će varijanta izazvati cijeli svijet. Ova pomalo romanizirana tvrdnja znači da sfera realiziranog Božjeg kraljevstva sebi podlaže javne sfere - politike, gospodarstva, prava, etike, zabave, filozofije, estetike, umjetnosti, ekologije te epistemoloških pretpostavki znanosti koje pretendiraju na sveobuhvatno mentorstvo društva, kao i bezbroj drugih sfera koje je nemoguće iscrpno pobrojati, a čine ukupnost života svijeta u vremenu i prostoru.

Ako se još jednom prisjetimo da je proglas Kraljevstva povjeren kršćanskoj Crkvi, razumljivo je da i sami kršćani ovaj raspon svojeg poslanja dožive s nemirom. On bi mogao ponajviše pogoditi upravo evandeoske kršćane jer je u panorami kršćanskih konfesija teško naći poduzetni karakter koji bi zauzimao središnje mjesto kao što je to slučaj u evanđeoskom kršćanstvu. Ništa ne vrijeda evandeoski sentiment kao što to čini inertnost ili pasivnost: evanđelje je poruka koja se proglašava svijetu, a kršćani koji žele nositi njegovo ime obilježeni su ne

samo sadržajem ove poruke, već i samim činom njenog proglašavanja (Lindsay, 2007:3-4). No proaktivno proglašavanje Božjeg kraljevstva koje se probija u sve sfere ljudskog - ne samo privatnog, već i javnog života (što znači i vrlo osjetljive sfere politike) - nalikuje na obnavljanje bitke koja je izgubljena još u prosvjetiteljstvu. Ili još gore, preuzimanje imperijalističkog modela „evangelizacije“ Rimokatoličke crkve iz ranorenesansnog razdoblja koja totalitaristički upravlja kompletnim životima „obraćenika“ i resursima zemalja koje im pripadaju po Božjem pravu (Chaunu, 2002:150-4).

U svom izvrsnom članku „Kraljevstvo Božje i kršćansko jedinstvo i zajedništvo“, Constantineanu zrcali urođenu evanđeosku opreznost pri razmatranju suodnosa Kraljevstva Božjeg i Crkve koja ga proglašava u ime Isusa Krista:

Značajno je istaknuti da usredotočenje na Isusa kao očitovanje i nadu Kraljevstva nam omogućava da nadvladamo kušnju i opasnost da zamišljamo Kraljevstvo kao skup ideala ili jedno idealno područje koje moramo naviještati i ostvariti. Stoga, živjeti u Kraljevstvu i svjedočiti za njegovu prisutnost ne znači uvesti određeni oblik teokratske vlasti ili da trebamo ostvariti Kraljevstvo u ovom svijetu. Radije, biti građanin kraljevstva Božjeg definirano je našom vjernošću istinitom Kralju, Isusu Kristu i našim svjedočenjem za novi život mira koji je Krist učinio i čini mogućim u ovom svijetu (Constantineanu, 2008:15).

Iz perspektive argumenta ovog članka ne treba mnogo prigovarati ovoj izjavi kao takvoj. Constantineanuovo upućivanje kršćana na Isusa u njihovom življenju za Kraljevstvo nije samo biblijski legitimno, već i nužno; no da li se građani kraljevstva Božjeg pri odazivu na vjernost Kristu i svjedočenje života mira koji je omogućio pritom trebaju ograditi od ambicije navještanja i ostvarivanja Kraljevstva u ovom svijetu? Ili je zapravo traumatično iskustvo povijesti Crkve koja je Kraljevstvo navještala i ostvarivala mačem umjesto križem, isprovocirala evanđeoski oprez koji je osim nužnog odvajanja mača od križa prerevno odvojio i svjedočenje Krista od rada na uspostavi Kraljevstva u svijetu?

Evanđelje u eshatološkom labirintu

Uistinu, zapadno kršćanstvo, čiji je evanđeosko kršćanstvo baštinik, ima tisuću povijesnih pogrešaka crkve na svojim leđima i još k tome tisuću teoloških svađa koje opsjedaju suvremeno, historijski osviješteno promišljanje o naviještanju evanđelja u svijetu i za svijet. Svaka pomisao da se kršćanski evanđeoski poziv odaziva u svim sferama ovoga svijeta, u zapadnoj logosferi automatski evocira košmarne vizije teokratske tiranije crkve koja u pomračenoj ambicioznosti sebi pripisuje kraljevsku vlast zlorabeći odsutnost jedinog Kralja (Hörisch, 2007:167, navodi Dostojevskog u Braći Karamazovima). Pomisao da bi naviještanje evanđelja Kraljevstva (Mt 4,23) moglo biti usredotočeno na javne društvene sfere,

a da pritom ne bude shvaćeno kao tek logistika onome uistinu važnom, potpada pod sumnju povijesno potrošenog socijalnog evanđelja i modernističke ideologije evolucionističkog progressa, pokrštenih u postmilenarijskim eshatološkim shemama kojih se nakon krvavog 20. stoljeća drže još samo teološki avanturisti (Erickson, 1985:1208-9). Eshatološke opcije evanđeoskih kršćana stoga teže biti više negacijske, nego afirmativne, a to ih opet dovodi do preventivne uskogrudnosti i isključivosti. Eshatološka shema klasičnog dispenzacionalizma, vrlo popularnog u evanđeoskim krugovima (Pentecost 1964:373), posve je odmaknula Kraljevstvo u apokaliptičku budućnost lišavajući Crkvu bilo kakve ambicije za njegovim opsluživanjem. S druge pak strane implicitne eshatologije tzv. „realiziranog kraljevstva - sada“, operacionalizirane na poseban način u perfekcionističkim evanđeoskim denominacijama⁵, trenutačno ograničenje Kraljevstva stavljaju u krilo ljudske odgovornosti. Dok je još i moguće odobriti privatno nastojanje kršćanina da postigne stanje posvećenja u kojem više ne počinja grijeh - konzumirajući tako puninu Kraljevstva koje je „tu i sada“ te samo čeka da bude realizirano vjerskim predanjem - pomisao da na isti način u povijesnoj perspektivi upravlja javnim i društvenim kršćanskim zalaganjem, posve je neprihvatljiva (Constantineanu, 2008:15). To drugo je nužna posljedica ako se Kraljevstvu koje je već stiglo, osim duhovne dopusti i zemaljska sfera upućenosti. Najlakše i omiljeno rješenje je dematerijalizacija i ahistorizacija Kraljevstva u privatnu sferu osobne pobožnosti gdje mu ambiciozni kršćanin može (nestrpljivo?) težiti, a da ne zasmeta ozbiljnije društvu.

Naviještanje evanđelja svijetu i za svijet, u vremenu i prostoru, ne može izbjeći komplikacije eshatoloških labirinta koje evanđeosko kršćanstvo nasljeđuje od svojih otaca. Pitanje tog razrješenja nije samo akademsko, već nadasve praktično: što Bog čini sa ovim svijetom i njegovom poviješću; gdje je tu Crkva i kako se njeno evangelizacijsko djelovanje uklapa u Božji spašavajući projekt? Izbjegavanje tog pitanja povlačenjem u neki od oblika dualističkih, a(nti)historijskih i a(nti)materijalnih podijeljenosti jest biblijski i povijesno neprihvatljivo i samoobmanjivajuće.

Putovi razrješenja

Nakon prosvjetiteljskog ismijavanja kršćanske eshatologije bilo je potrebno određeno vrijeme egzegetskog i hermeneutičkog natezanja između futurističkih i ostvarenih eshatoloških modela da bi se akademski konsenzus relativne većine

⁵ Identificirati perfekcionističku teologiju posvećenja sa eshatološkom realizacijom Kraljevstva može se činiti kategorijalnom pogreškom. Za međusobna preklapanja i upućenosti ovih dviju kategorija u dinamici djelovanja Svetog Duha, putem komparacije pijetistički motiviranih eshatoloških koncepcija Johna Wesleya i Jörgena Moltmanna, u afirmativnom pristupu vidi O'Malley, 1993.

napokon smjestio u eshatološkom modelu poznatom kao „uvedeno Kraljevstvo“ (McGrath, 2006:534-5). Riječ je o integrirajućoj eshatološkoj paradigmi koja najelegantnije objedinjuje biblijski materijal, historijsku osjetljivost, teološke upute te iskustvo kršćanske prakse, a pritom ima najmanje slijepih pjega u svojim sistematizacijama. Njezina višestruka upotrebljivost osigurana je u sposobnosti da dosljedno predoči Božje kraljevstvo kao uistinu stiglo (uvedeno) u svijet po Kristovom uskrsnuću, ali koje ipak još nije ostvareno te iščekuje svoju punu realizaciju u slavnom Kristovu povratku – općem uskrsnuću čovječanstva i čitava svijeta. Budući da taj model vidi Kraljevstvo započetim i dovršenim uskrsnućem, on time prepoznaje Crkvu i njeno poslanje u vremenu između dva uskrsnuća. Oslonjena na Kristovo uskrsnuće u prošlosti Crkva najavljuje, i u određenom smislu poslužuje, baštinu uskrsnuća s pogledom u njegov budući trijumf. Time teorija i praksa kršćanske evangelizacije biva višestruko rasterećena prtljage ranije spomenutih problema, iako time ništa manje zahtjevna.

Prije svega kršćanska svijest uvedenog Kraljevstva živi u kreativnoj napetosti kojoj futurističke i ostvarene eshatologije nisu sklone. Evanđeoski eshatološki futurist radikalno raskida s petljanjem oko složenih društveno-političkih odnosa i koncentrira se na pojedinačno spašavanje ljudskih duša. Svjestan da kršćanin živi u palom svijetu, u kojem mu grijehom deformirani društveno-politički odnosi onemogućuju da razvije svoja krila, on se usredotočuje na konzervaciju, tj. zaštitu Crkve od svijeta za dan Kraljevstva. Takav evangelizator djeluje kao vratar kršćanskog geta koji, neki bi rekli paranoično, vidi zajednicu ugroženu sa svih strana te bdije u borbi protiv pogubnih utjecaja svih vrsta. Evanđeoski pak pobornik ostvarenog Kraljevstva na isti način raskida s petljanjem oko složenih implikacija odsutnosti Kraljevstva i za sve nedostatke kršćanskog življenja okrivljuje ljudski faktor: „Slava Kraljevstva je ovdje, od nje te dijeli samo tvoj grijeh; pokajanje je ključ koji otvara vrata duhovnog probuđenja; vjera je ključ tjelesnog iscjeljenja; predanje i jedinstvo su ključevi društvene obnove.“ Odbijajući prepoznati da ta obećanja normativno pripadaju realiziranom Kraljevstvu u budućnosti, dok se sada o njima može govoriti kao o iznimnom predokusu koji ima putokaznu svrhu, taj je evangelizator podložan radikalno negativističkom pogledu na kršćane koji je iskazan u tzv. crv-teologiji (worm theology). Neprekidnim inzistiranjem na ljudskim neuspjesima i potrebi pokajanja, on nalikuje radniku koji od alata ima samo čekić pa mu sve izgleda kao čavao.

U oba slučaja radikalni prekidi s jednim od eshatoloških polova Kraljevstva omogućuju luksuz odlučnosti i beskompromisnosti u evangelizacijskom djelovanju te će ta dva faktora i određivati vrijednosni sustav evangelizatora. U opreci s ova dva modela, evangelizator čija poruka stoji u eshatološkoj napetosti uvedenog Kraljevstva ne može se utaboriti ni u jednom od ova dva bunkera. Kada bi htio proglasiti ranjivost Crkve u neobnovljenom svijetu, Kristovo tjelesno uskrsnuće

unutar tog svijeta i u pozadini Crkve učinit će mu taj proglas neodrživim. Kada bi s druge strane nekritički pojurio na svijet u ime Isusa Krista, neizrecivi uzdasi Svetog Duha za Kristovim povratkom (Rim 8,18-24; Otk 21,17;20) budit će u njemu skeptičnost spram opravdanosti njegovog pohoda. Činjenica da se nalazi u stanju eshatološke napetosti, na veliku radost poduzetnih evanđeoskih kršćana, daje naslutiti da mu rezigniranost ili defetizam neće biti izazovna opcija; umjesto da prvenstveno vrednuje odlučnost i beskompromisnost, on će vjerojatnije biti obilježen kreativnošću (Wright, 2008:225+). Tako evangelizator umjesto diskretnog traganja za društvenim (ne)prilikama - koje bi mu omogućile prakticiranje i obranu svoje vjernosti evanđelju i odlučnost za njegovo propovijedanje - on biva zaposlen nalaženjem i provođenjem kreativnih rješenja kojima će sadržaje prošlog Kristovog uskrsnuća i budućeg novog stvorenja koje izrasta iz njega, najaviti i prikazati, a ponekad i doslovno posredovati⁶, u izazove svijeta koji ga okružuje.

3. Evanđeosko kršćanstvo i evangelizacija u Hrvatskoj danas

a) Tri društvena faktora kao izazov

Ma koliko bilo nezahvalno u članku ovog formata praviti presjek hrvatske društvene zbilje unutar koje bi se raspoznavao prostor javne evangelizacije, „ovdje-svjetski“ karakter evanđelja, promoviran na prethodnim stranicama, ipak traži da se makar i najgrublje i tek u naznakama iscrtaju oni društveni faktori što tvore pozornicu na kojoj evanđeoski kršćani provode svoje poslanje. Dakako da se ti faktori mogu birati po više kriterija i nijansirati na više načina. Stoga tri faktora koje ovdje ističem ne treba shvatiti kao stupove hrvatskog društva čije bi priznavanje tvorilo *conditio sine qua non* uspješne evangelizacije, već kao sugestije mogućeg čitanja javnog hrvatskog tkiva u kojem evanđelje treba disati i rasti.

Sudeći po sadržajnoj učestalosti dnevnih tema, državne vanjskopolitičke strategije i točaka intenzivne osjetljivosti hrvatske javnosti, može se prepoznati kako današnja društvena svijest Hrvatske egzistira u narativnom kretanju između faktora svog 1.) katoličkog identiteta, 2.) proeuropske političke/uljudbene perspektive i 3.) nacionalnog identiteta konstruiranog od materijala nerazriješenih povijesnih trauma (Kale, 1999). Osvrnimo se s evanđeoskom perspektivom

⁶ Obilježje evangelizacije u eshatološkoj perspektivi uvedenog Kraljevstva jest svijest da prije slavnog Kristovog povratka „vidimo u ogledalu nejasno a onda ćemo licem u lice, sad nesavršeno poznajem a onda ću savršeno spoznati...“ (1 Kor 13,12a). To traži i omogućava kreativan evangelizacijski napor koji se nadahnjuje u „vjeri, nadi i ljubavi“ (1 Kor 13,13). Iako činjenica da je Kristovim uskrsnućem Kraljevstvo počelo svoj proboj u svijet, te time ostavlja sve moguće scenarije očitovanja novog stvorenja u sadašnjem vremenu hipotetički mogućima, normativno ih evangelizacija ne može i ne smije jamčiti prije vremena ako ne želi obeskrjepiti koncept kršćanske nade.

ukratko na svaki pojedinačni faktor shvaćajući kako stoje u neraskidivom međud odnosu te da ih treba zahvatiti jednom mišlju, a ne zasebno definirati.

Evanđeosko kršćanstvo, po svojoj reformacijskoj baštini i vjerskom iskustvu, stoji i stajat će u kritičkoj napetosti s Katoličkom crkvom kao vjerskom institucijom. To je dio povijesnog identiteta evanđeoskog kršćanstva, a možda i jedan dio njegova poziva. No dvije stvari ovdje navode na oprez. Prva je karakter i sadržaj poruke evanđelja koji nije prvenstveno soteriološka informacija, već proglas Kristovog uskrsnuća u korist cijelog svijeta. Evangelizacija je u toj perspektivi posredovanje trijumfalnog života nad smrću na svim razinama, a taj dio evangelizacije se ne može zanijekati katoličkom suvremenom djelovanju. Može se raspravljati koliko su katoličke institucije dobre ili loše u tom posredovanju, koliko su ga točno i korisno teorijski osmislile, no deklarativno je Katolička crkva konkretizirala neprijatelja u tzv. „kulturi smrti“⁷ te se orijentirala na borbu protiv te kulture u ime Kristova uskrsnuća. To bi značilo da evanđeoski kršćani pri evangeliziranju u Hrvatskoj ne bi trebali biti hipersvjesni katoličke polupelagijanske soteriologije i njezina sakramentalno-eklezijalističkog posredničkog aparata koji svakako vrijeđa evanđeosku potragu za Božjom neposrednom prisutnošću. Umjesto da padaju u iskušenje hrvatskim građanima naviještati isključivo poruku: „spasenje ne po djelima (katoličkim), već po vjeri (evanđeoskoj)“; trebali bi prepoznati gdje i kako mogu upotpuniti posredovanje uskrsnuća u Hrvatskoj. S obzirom na društvene pozicije Katolička crkva u Hrvatskoj za djelo evangelizacije ima na raspolaganju zakonske i državno-institucionalne kapacitete s kojima se evanđeoski kršćani ne mogu natjecati. Ona stoga djeluje odgojno-pedagoški, za razliku od evanđeoskih kršćana koji, uvjetovani svojom društvenom pozicijom, zauzimaju prostor javnog djelovanja svojstven nevladinim udrugama. To znači da ne djeluju prvenstveno odgojno, već propagandistički. Iz tog razloga evanđeoski kršćani, pored svog urođenog dinamičnog karaktera, posjeduju i društvene pretpostavke za vitalni aktivizam (evangelizaciju) kojim mogu djelovati na način na koji Katolička crkva ne može. Ako bih tražio zorni primjer za ovo, mogao bih isprva ukazati na mrtvu utrku koju katolički vrh u Hrvatskoj vodi s ideološki samozatajnim antifašističkim lobijem, a koja iziđe na vidjelo dvaput godišnje pri komemoracijama žrtava u Bleiburgu i Jasenovcu. Obje su ove komemoracije postale metafore dviju strana za međusobno optuživanje zbog neraskajanih grijeha iz prošlosti. Isticanjem svojih žrtava obje strane uzajamno paraliziraju jedna drugu u naporima oprosta i pomirenja. Ako je Katolička crkva u Hrvatskoj - povijesnim usudom ili možda

⁷ Frazu je skovao papa Ivan Pavao II. kao opreku frazi „kulture života“ 1996. u enciklici naslovljenoj *Evangelium Vitae*. Dok je uža definicija sintagme podrazumijevala borbu protiv pobačaja, postoji i šira definicija koja je u skladu s logikom uskrsnuća u povijesti (vidi knjigu *Arhitekti kulture smrti*, Donalda de Marca i Benjamina Wikera, Verbum, 2007.).

vlastitom dezorijentacijom - prisiljena Bleiburgom amplificirati krv Abelovu koja iz zemlje više na zadovoljštinu protiv istog zahtjeva iz Jasenovca, evanđeoski kršćani bi trebali i jednoj i drugoj strani proglasiti da Kristova krv govori glasnije od Abelove (Heb 12,24).

Evangelizacijski model upotpunjavanja inicijativa Katoličke crkve ne znači odustajanje od borbe za soteriološku ispravnost evanđelja te njezinih posljedica po vjersko iskustvo, ali znači da se ta borba u Hrvatskoj učini kršćanskim „unutarnjim poslovima“⁸. To ponajviše zbog drugog razloga koji upozorava protiv evanđeoske sklonosti antikatalicizmu, a tiče se proeuropske orijentacije Hrvatske. Usprkos katoličkoj dominaciji na terenu, hrvatska se javnost velikim djelom oblikuje u medijskom prostoru koji de facto opslužuje proeuropsku uljudbenu politiku, a koja je pak u najmanju ruku u napetosti s onom katoličkom (Weigel, 2004). Iako je prerano za davanje konkretnih ocjena o identitetu tzv. nove Europe, posebno o njezinom odnosu spram svojoj kršćanskoj baštini, ta problematika podiže pitanja čiji se odgovori u kršćanskom svijetu dočekuju s više no neutralnom rezerviranošću (Bogesić, 2008:122-123). Kriza oko propalog europskog ustava koji je nastojao marginalizirati kršćanski identitet Europe (iako nije propao iz tog razloga), nije jedini razlog suzdržanosti kršćanskog optimizma. Suvremeni europski identitet podrazumijeva temeljitu dekonstrukciju kršćanske eshatologije koja ju je određivala u prošlosti, a koja je ostvarena već u 19. stoljeću (Gadamer, 1997:53) te bi njezin povratak Europa doživjela kao gubitak same sebe. Stoga nije bespredmetno niti uzbunjujuće zamišljati europsku budućnost Hrvatske kako uključuje značajna ograničenja kršćanskog utjecaja. Vrijednosna kretanja, kao i multikonfesionalni karakter ujedinjene Europe, upućuju na određen gubitak platforme za pastoralno-odgojno djelovanje Katoličke crkve u javnom prostoru i njezino smještanje na više propagandni pol vjerskog djelovanja u civilnom društvu. Iako je gotovo sigurno da Katolička crkva u Hrvatskoj neće biti svedena tek na jednu od vjerskih zajednica koje u njoj djeluju, ne bi trebalo biti preveliko iznenađenje ako evanđeoski kršćani otkriju da ih njihovi evangelizacijski izazovi smještaju sve češće rame uz rame, a sve manje licem u lice s Katoličkom crkvom. Inzistirati da se u pojedinačnim slučajevima ne može upregnuti u isti jaram evangelizacijskog interesa dok se ne razriješe soteriološka pitanja - kao i pitanja autentičnosti vjerskog iskustva, i to nerijetko u skandaloznom tonu javnih rasprava - moglo bi značiti gubljenje aktualnosti evanđeoskog kršćanstva, ispadanje iz jav-

⁸ Pod „unutarnjim“ ne sugeriram nikakav ekumenski obrazac. Pojam unutarnjeg koristim u opreci s orijentacijom nadsoteriološke vizije evanđelja okrenutog spram umirućem svijetu - na van. Što se argumenta ovog članka tiče, u međukršćanskim „unutarnjim“ odnosima ima dovoljno prostora i za prozelitizam. Ono što je ovdje važno jest rasterećenje evanđeoske poruke u Hrvatskoj od antikatalicizma.

nog života te povratak na isključivo individualističku evangelizacijsku strategiju.

Treći faktor u kojem evanđeoski kršćani u Hrvatskoj mogu imati posebnu evangelizacijsku ulogu, u sklopu eshatološkog modela uvedenog Kraljevstva, jest najava uskrsnuća hrvatskog nacionalnog bića. Taj dio primjene evanđelja posebno će teško naći dubljeg korijena pri evanđeoskom kršćanstvu u Hrvatskoj. Otežavajuća okolnost, osim visokog stupnja evanđeoskog individualizma i slabe teološke pokrivenosti nacionalne problematike, jest i načelno negativno iskustvo hrvatskog nacionalizma. Stoga je naviještanje evanđelja nerijetko poprimalo konture sukoba partikularno-univerzalno gdje je odaziv evanđeoskom pozivu pretpostavljao opredjeljenje za univerzalno i marginaliziranje patriotskog osjećaja obraćenika. S obzirom na vrlo problematično utemeljenje hrvatskog nacionalnog identiteta to nije sasvim neopravdana reakcija, ali oduzima od bogatstva obećanja evanđelja i stvara evangelizaciji umjetne prepreke tamo gdje bi zapravo morala dobiti dodatni poticaj.

Hrvatski nacionalni identitet pokušava se utemeljiti u više povijesnih točaka i na više načina, od onih genetskih koji sežu u narodnu prapovijest, pa do onih manje egzotičnih koji traže početak nacionalne konstrukcije u formativnim nacionalnim kretanjima u 19. st. No svi povijesno dostupni momenti koji bi pretendirali biti miljokazi hrvatske nacionalne individualnosti u sebi nose sjeme sukoba i svijest ugroze (Pavličević, 2000:28). Bilo da se radi o knezu Hrvata Trpimiru između Franačke i Bizanta, hrvatskog plemstva nasuprot Osmanskog carstva, narodnog preporoda i izvornog pravaštva 19. st. između Beča i Pešte, braće Radić unutar kraljevine Jugoslavije, Mačekove Banovine Hrvatske između Tita i Pavelića ili moderne Hrvatske između Domovinskog rata i Europe, hrvatsko nacionalno biće osjeća se ugroženo i poniženo te se pretendira iskazivati kroz ogorčenje i prezir.

Kako u slučaju palog stvorenog svijeta, tako i u pitanjima traumatičnih izvorišta nacionalnog identiteta, evanđelje Isusa Krista ne donosi spasenje putem evakuacije i odbacivanja, već uskrsnuća. U svom su pionirskom djelu *Progressive dispensationalism*, autori Craig A. Blaising i Darrell L. Bock pokazali kako Božji plan otkupljenja svijeta uključuje i otkupljenje čovječanstva u svojim pojedinačnim nacionalnim obilježjima (2000:283). Ako je Jaganjčeva dostojnost da oslobodi sveopći sud derivirana iz činjenice otkupljenja svojom krvlju ljudi iz svakog „plemena i jezika, puka i naroda“ (Otk 5,9), neće li onda Jaganjčeva dostojnost u Kraljevstvu biti potvrđivana i na hrvatskom jeziku? Ako evanđeoski kršćani odgovore „Da“, onda time otvaraju posve nov temelj za nacionalni identitet Hrvatske koji nije nešto izvanzemaljsko ili transcendentalno, već je to isti povijesni hrvatski identitet koji će umrijeti u svojoj bijedi da bi uskrsnuo u Kristovoj slavi. To nije nacionalni identitet koji izrasta iz povijesnih frustracija što rađaju defanzivnom groznicom u kojoj se broje vlastite žrtve kako bi se stekao osjećaj pra-

vednosti u svom ogorčenju i neoprašanju. To nije nacionalni identitet koji čuva svoje protiv Srba, komunista ili Europe. To je identitet koji čuva svoje nacionalno biće za slavu Kristovu i osjeća već sada život uskrsnuća koji mu govori (jače od glasova prijetnje i ugroze) zbog čega postoji hrvatstvo i koja mu je sudbina u Kristu. Iz te pozicije s evanđeoskih kršćana pada sumnja za a(nti)nacionalnost i omogućuje im da bez prigovora upozore Hrvate da nacionalni identitet koji se hrani na neprašanju, strahu i samopravednosti neće naći svoj put u Kraljevstvo - u kojem je opraštanje i Božja pravednost zrak što se udiše - već će biti škartirano na smetlištu svemira o danu suda kada kraljevstvo Božje iz svijeta u potpunosti izagna kraljevstvo tame. Hrvatski nacionalni identitet koji otkupljen od svojih povijesnih rana biva konstruiran temeljem svoje eshatološke sudbine u Kraljevstvu, integrira sve ono što je potencijalno dobro u njemu i oslobađa to već sada u svijetu, u onoj mjeri u kojoj stoji u baštini Kristovog uskrsnuća.

b) Evanđelje za čovjeka

Dok je sveobuhvatna eshatološka perspektiva evanđelja prijeko potrebna svijest evanđeoskog kršćanstva, njegova realna pozicija unutar hrvatskog društva upućuje da će još jedno vrijeme njegov najznačajniji utjecaj evanđeljem biti na razini pojedinačnih poziva ljudi na obraćenje Kristu. To nipošto nije rezignirano priznanje koje znači povratak na individualističko naviještanje evanđelja, već poticaj da se pojedinačna evangelizacija u Hrvatskoj provodi ne gubeći iz vida širu perspektivu otkupljenja. U tu svrhu treba prvo prepoznati evangelizacijske strategije koje u evanđeoskoj praksi otežavaju ovu proširenu viziju. U korijenu tih strategija ponovo stoji ili dualističko poimanje spasenja (pojedinačnik biva spašen u nebu) ili potpuni prekid kontinuiteta između starog i novog stvorenja. Nedvojbeno je hvalevrijedna želja koja pokreće evangeliziranje radi ispravnog traganja za ujedinjenjem izgubljenog čovjeka s Bogom. No (samo)nametnuti razdori između neba i zemlje ili starog i novog stvorenja robovski sužavaju mogući prostor gdje bi se grešni čovjek i sveti Bog mogli susresti, a time i guši tako prijeko potrebnu evangelizacijsku kreativnost. Ako će ovaj svijet posve proći, pa neće ništa od sebe prenijeti u Kraljevstvo, onda i neobraćeni čovjek koji stoji u istoj sudbini nema nikakvu referenciju na Boga u svom izgubljenom svemiru. Sve što je neobraćeni čovjek u neobraćenom svijetu doživio kao lijepo, dobro ili pravedno, u konačnici je neupotrebljivo za spoznaju Boga i njegovog Kraljevstva. Postoji samo jedna poluga koja bi ga u tom slučaju približila Božjoj stvarnosti, a to je spoznaja vlastite izgubljenosti, odnosno spoznaja grijeha. To je jedina stvarnost u njegovom neobnovljenom životu koja donekle povezuje izgubljenog čovjeka s Božjim spasenjem. Evangelizacijski pristup palom čovjeku u tom teološkom aranžmanu postaje isključivo traganje za retoričkim (i psihološkim) strategijama kojima se može isprovocirati pokajanje kao grešnikov prvi, i jedini mogući, korak

prema Bogu. Operacionalizacija te strategije nerijetko se oslanja na amplifikaciju moralnog pritiska (često Propovijedi na gori), ukazivanje na osobni moralni neuspjeh te proglaš rješenja u oprost i otkupljenju u Kristu. Druga evangelizacijska opcija te perspektive, koja stoji više u tradiciji reformirane teologije, jest izlagačka demonstracija vlastite nemoći opravdanja pred Bogom i poticaj za pouzdanje u pravednost Božju samo po vjeri u Krista. Biblijski redci koji su ključni u ovoj strategiji mobiliziraju se iz trećeg poglavlja Pavlove poslanice Rimljanima gdje se ističe kako „nema pravedna... nema razumna... nema tko bi Boga tražio... nitko da čini dobro... svi se pokvariše“ (Rim 3,10-12), nerijetko u kombinaciji s Izajinim proglasom da su sva naša dobra djela kao prljave halje (Iz 64,6). No Millard J. Erickson upozorava da, usprkos popularnim predodžbama, teološki sistem koji je najviše koristio te retke u doktrini totalne iskvarenosti (Total depravity) ne tvrdi da čovjek nema nikakve veze ili spoznaje božanskog, već da je potpuno nesposoban zadovoljiti kriterije Božje pravednosti i time doprinijeti svom spasenju (1985:628)⁹. U svakom slučaju, u ovoj diskontinuitetnoj perspektivi evangelizacija znači samo jedno: čovjek je grešan i nemoćan, treba mu pokajanje, odluka i predanje vjerom u Krista. Koliko god da ima istine u tom proglasu, on ostaje osiromašen i osakaćen s obzirom na bezbroj mogućnosti koju nudi evanđelje integrirane povijesti spasenja i neba i zemlje.

Koja bi, dakle, bila dinamika propovijedanja evanđelja kao poruke spasenja za ljude u eshatološkom modelu uvedenog Kraljevstva? Netom navedeni modeli jasno su usmjereni prema slušatelju od kojeg očekuju pokajanje, obraćenje i vjerovanje. No da li je to evangelizacijsko usmjerenje prirodni produžetak poruke što proglašava Kristovo uskrsnuće kao uvod Božjeg kraljevstva u povijest? N. T. Wright je proslavio dosad zanemarivanu dimenziju antičkog značenja riječi evangelion – a koja se odnosi na svečani proglas novoga vladara, odnosno Cara u Rimskom carstvu. Svečani proglas je odaslan teritorijem što potpada pod vlast novog Cara koji se ondje još nije osobno pojavio. Njime se nalaže svim podanicima da priznaju i odaju čast novome Caru već sada, a Car će osobno pohoditi svoju baštinu u pratnji silne vojske potvrđujući vladarski autoritet. To će biti na radost onih koji ga već sada priznaju, a na užas onih koji mu se sada aktivno ili pasivno protive¹⁰. Evanđelje Isusa Krista, preuzimajući na sebe vladarsko nazivlje i praksu, biva izravan izazov Carevoj vlasti i njegovom pravu na titulu gospodara

⁹ Historijski osjetljivije tumačenje ovih redaka nalazimo u sklopu tzv. „nove perspektive na Pavla“. Po tom viđenju intenzitet Pavlovog inzistiranja o rasponu ljudske grešnosti ne cilja na posvemašnje isključenje božanskog u neobnovljenim ljudima, već na poistovjećivanje Židova i pogana u istoj dužničkoj poziciji pred Bogom, za razliku od pretpostavljene superiornosti Židova nad poganima (Wright, 2003:242-8).

¹⁰ Wright, N. T. *Gospel and Theology in Galatians*, http://www.ntwrightpage.com/Wright_Gospel_Theology_Galatians.pdf, posjet 30. lipnja 2008.

svega što je dobro i civilizirano na svijetu. Izazov nije reakcionaran niti hirovit; Rim je demonstrirao svoju vlast nad židovskim kraljevstvom razapevši „kralja Židova“ na križ, a rana je Crkva upravo uzdizanjem znaka križa retroaktivno proglasila Kraljevu uskrsnu pobjedu. Umjesto vladara svijeta koji dolazi iz Rima da uspostavi realnu vlast koja mu pripada, Crkva je svečanim proglasom – evanđeljem - najavila dolazak istinskog vladara kako bi uspostavio svoju vladavinu na zemlji, ne iz Rima, već s Neba¹¹.

Kako onda danas propovijedati ovo historijsko evanđelje proglašenja istinitog Kralja neba i zemlje koji dolazi potvrditi svoj autoritet? Dok bi potraga za „carem“ današnjice bila od velike koristi za formaciju same evangelizacijske propovijedi, ovdje ćemo je samo naznačiti u njenoj razlici od propovijedi usmjerenih na savjest slušatelja. Dinamika propovijedanja evanđelja Kraljevstva je usredotočena na povijesni projekt uspostave Božje vladavine (neba) na zemlji koji je zajamčen Kristovim uskrsnućem u prošlosti. On se danas odvija i širi dinamikom žrtve i križa (a ne carevog mača i osvajanja) s perspektivom budućeg eshatološkog trijumfa koji neće biti plod kršćanskih ruku, već Kristova povratka. U tom svjetlu evangelizator u propovijedi poziva, ili čak zapovijeda slušatelju u Božje ime (usp. Dj 17,30), aktivno uključenje u ovaj povijesni program uskrsnuća ljudskosti i svijeta. Ovo uključenje u povijesno djelo uskrsnuća slušatelju je predstavljeno kao spasenje koje, poput Kraljevstva, „jest i još nije“ realizirano. Pri tom se evangelizator ne ograničava na usko područje slušateljeve savjesti, upravljajući time putanju Kraljevstva slušatelju u krilo, već prije svega na Božje djelo spašavanja svijeta, upravljajući Kraljevstvo k eshatonu. Prostor susreta neobraćenog slušatelja i Boga nije primarno spoznaja slušateljeve iskvarenosti (iako to svakako može biti), već evangelizator evocira sve što je slušatelj u svijetu iskusio kao istinito, časno, pravedno, čisto, ljubazno, krepko, hvalevrijedno i lijepo te ga poziva da se svrsta na tu stranu života i sudbine, opredijelivši se za nasljedovanje Kristova djela na zemlji koje sve to otkupljuje i potvrđuje.

Alternativa Božjem uskrsnom projektu obnove dobrote stvorenja jest ostajanje u sudbinskoj povezanosti uz svijet u kome je slušatelj iskusio da zlo trijumfira nad dobrim, rugoba nad ljepotom, ludost nad mudrošću, nepravda nad pravdom i oholost nad ljubavlju. To je svijet koji ne nalazi svoj put u Kraljevstvo Kristovog uskrsnuća, već njegovim dolaskom biva istisnut s uskrsle zemlje na kozmičko smetlište - spalionicu (gehenna) gdje se škartira neupotrebljiva i besplodna sirovina. Ovaj svijet zapravo slijedi ljude koji njime i upravljaju te s njime dijele njegovu sudbinu i narav. Tjelesna smrt nije njihov spasitelj - kako bi se nadali

¹¹ Ovakva historijska rekonstrukcija najbolje objašnjava sporadična državna progonstva u prvim stoljećima postojanja Crkve od strane Rima te, nasuprot dualističkim prigovorima, legitimizira ranokršćansku svijest da ih carstvo progoni izričito zbog vjere u Krista (Bruce, 1995(1958):173).

da će ih ona na vrijeme ukloniti s puta nadolazećeg Kraljevstva - jer su svi ljudi zahvaćeni uskrsnućem, ne samo na život, već i na sud (Iv 5,29)¹². Izvan ljudskosti određene „posljednjim Adamom“, izvan novog stvorenja uskrsnuća, poistovjećeni s besplodnim svijetom s kojim završavaju na istom smetlištu, lišeni svake nade i želje, postaju dehumanizirana bića izašla iz horizonta suosjećanja, sažaljenja i ljudskosti (Wright, 2008:175-183).

4. Zaključak

Dualističke podijeljenosti svemira, povijesti, svijeta, čovjeka i njegove sudbine predstavljaju zavodljivo iskušenje svakome tko traži vrhunaravno značenje i svrhu stvorenja. Kršćani svih boja, pa time i evanđeoski kršćani, nedvojbeno se ubrajaju u tu kategoriju tragatelja, a time i iskušenika. Napustiti zemlju u korist neba ili obratno jest silazak s križa i ujedinjenja u jednostrani spokoj koji isključuje bolne napetosti. Nije stoga čudno da je kršćanska povijest sinusoidno kretanje popularnosti dualističkih suprotstavljanja neba i zemlje, duše i tijela, muškarca i žene, Sina Čovječjeg i Sina Božjeg, pojedinca i kolektiva, Izraela i Crkve, privatnog i javnog, nacionalnog i univerzalnog, Crkve i države, Isusa i Pavla itd.

Te dualističke podijeljenosti investiraju u sadržaj i karakter poruke evanđelja pa kršćani - koji su obilježeni upravo evanđeljem - nalaze iznenađujuće olakšanje kada otkriju da je „duhovno“ držati se dalje od bolnih pitanja politike, društva i javnosti te naviještati uspostavu osobnog odnosa s Bogom. Pri činu osobne evangelizacije kao da duhovna hrabrost znači izravno prelaženje na „bitno“ – osobno pokajanje – za razliku od gubljenja vremena s meditacijama o vrijednosti života i ljudskosti naspram smrti i dehumanizaciji te o Isusu Kristu koji uskrsnućem uspostavlja prvo, a pobjeđuje drugo. Mojsije je poučio Izrael (i narode koji su izvana virkali u nj) da je Bog stvoritelj svijeta koji je stvorio dobrim - iako je ta dobrota trenutačno kompromitirana zajedno s Božjim dobrim imenom. Pavao je, nastavljajući u Mojsijevom nauku, poučio narode da je svijet stvoren da otkrije mnogoliku mudrost Božju te da će se ta svrha realizirati putem Isusa Krista i Crkve (Ef 3,9-11). Evangelizacija koja želi provoditi Božji plan spasenja i samoobjave - potvrditi da je On dostojan svake slave nasuprot Sotoninim osporavanjima - ne može iz svoje perspektive isključiti svijet i dio čovjeka koji je neraskidivo povezan s njime. Kršćani koji žele naviještati evanđelje moraju pristati na neugodno raspeće, na križ Kristov kojim je on povezo nebo i zemlju; univerzalno i pojedinačno; prošlost, sadašnjost i budućnost; svetost i ljubav. To će značiti trajnu demonstra-

¹² Napetost između Pavlove koncepcije uskrsnuća kao baštine samo onih u Kristu i one evangelista Ivana koji uskrsnuće najavljuje i za pravednike i nepravednike ovdje je priznata bez ambicija i prostora da bi se razrješavala.

ciju smrti i uskrsnuća na vlastitoj koži, dok se osobni i crkveni identiteti potresaju i neprekidno reformiraju kao posljedica evangelizacijske komunikacije s nepreglednim i nepredvidivim svijetom koji je, povijesno gledano, spašen, ali još nije.

Literatura

- Blasing, A. Craig i Darell L. Bock (2000). *Progressive Dispensationalism*. Grand Rapids, Baker Books.
- Bogešić, Robert (2008). Političke konotacije ekumenizma, *Kairos*, 1/2008.
- Bruce, F. F. (1995). *The Spreading Flame – The Rise and Progress of Christianity from it's First Beginings to the Conversion of the English*. Carlisle, The Pater-noster Press.
- Chafer, L. S. rev. Walvoord, J. F. (1974). *Major Bible Themes*. Grand Rapids Michigan, Zondervan Publishing House.
- Chaunu, Pierre (2002). *Vrijeme reformi i civilizacijski sistem*. Zagreb, AntiBarbarus.
- Constantineanu, Corneliu (2008). Kraljevstvo Božje i kršćansko jedinstvo i zajedništvo: Rimljanima 14,17 u kontekstu. *Kairos*, 1/2008.
- Erickson, J. Milard (1985). *Christian Theology*. Grand Rapids, Baker Book House.
- Gadamer, Hans-Georg (1997). *Nasljeđe Europe*. Zagreb, MH.
- Hörisch, Jochen (2007). *Teorijska apoteka – pripomoć upoznavanju humanističkih teorija posljednjih pedeset godina, s njihovim rizicima i nuspojavama*. Zagreb, Algoritam.
- Jambreč, Stanko (2007). *Leksikon evanđeoskoga kršćanstva*. Zagreb, Bogoslovni institut, Prometej.
- Jeruzalemska Biblija*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1999.
- Kale, Eduard (1999). *Hrvatski kulturni i politički identitet*. Zagreb, Pan-liber.
- Kraft, H. Charles (1992). *Christianity in Culture*. New York, Orbis Books.
- Lindsay, D. Michael (2007). *Faith in the Halls of Power – How Evangelicals joined the American Elite*. Oxford University Press.
- McGrath, Alister (2006). *Uvod u kršćansku teologiju*. Zagreb, Teološki fakultet "Matija Vlačić Ilirik".
- O'Malley, J. Steven (1993). *Pietist Influences in Eschatological Thought of John Wesley and Jürgen Moltmann*. Northwest Nazarene University, Wesley Center Online.
- Pavličević, Dragutin (2000). *Povijest Hrvatske. Drugo, izmijenjeno i prošireno izdanje*, Zagreb, Naklada P.I.P. Pavičić.

- Pentecost, J. Dwight (1964). *Things to Come – A Study in Biblical Eshatology*. Grand Rapids, Zondervan Publishing House.
- Weigel, George (2004). *The new Europe: No Catholics need apply*. *The Catholic Difference* (November 17, 2004), objavljeno na: *Catholic Education Resource Center*, <http://www.catholiceducation.org/articles/persecution/pch0071.html>, posjet 18. srpnja 2008.
- Wright, N. T. (1992). *Christian Origins and the Question of God, tom 1: The New Testament and The People of God*. Minneapolis, Fortress Press.
- Wright, N. T. (2003). *Christian Origins and the Question of God, tom 3: The Resurrection of the Son of God*. Minneapolis, Fortress Press.
- Wright, N. T. (2008). *Surprised by Hope: Rethinking Heaven, the Resurrection, and the Mission of the Church*. Harper One.
- Wright, N. T. *Gospel and Theology in Galatians*, http://www.ntwrightpage.com/Wright_Gospel_Theology_Galatians.pdf, posjet 30. lipnja 2008.

Summary *The article investigates the possibilities and challenges to Evangelical evangelistic practice in the framework of the unbroken historical continuity between the resurrection of Christ and the eschatological realisation of the Kingdom of God on earth. This continuity is conceived as a dynamic conclusion of the history of salvation and relies on the theological formula of the „inaugurated Kingdom“ which „is but is not yet“ realised. The resurrection of Christ is in this way recognised as the realised segment of the Kingdom, i.e. it takes over the „is“ part of the formula and so defines the key message of the Gospel because it guarantees and fulfills the full realisation of the Kingdom. This future realisation is recognised as Christ’s return in glory and the universal resurrection, and thus absorbs the „not yet“ part of the mentioned theological formula.*

This construct operates as a historical paradigm and evangelism is conceived and actualised within this framework. Certain a(nti)historical elements of the Evangelical identity and strategies of evangelism are investigated against this background, such as the intuitive identification of the message of the Gospel with the manner of salvation by faith alone, or assigning primacy to the personal experience of God’s immanent presence at the expense of the public, collective and inclusive direction of the message of the Gospel. In the conclusion the article touches on several advantages of the Evangelical Christianity in the proposed paradigm and the possibilities for evangelism, particularly in the Croatian context.