

O MILENARIZMU I ESHATONU

Nikola Bižaca

Krivulja moderne ušla je u zemljama razvijenog svijeta u svoju završnicu. Prosvjetiteljski pojam "odraslog uma", koji predstavlja istovremeno pokretače i cilj modernog društva, dospio je u krizu. Naime, moderni um, čiju spekulativnu apoteozu bez sumnje predstavlja Hegelov sustav, postavljao se je u osnovi kao apsolutan i nasilan. Svijet sužen i sveden na mjeru uma nije mogao podnositi nikakav otpor racionalnoj jednoznačnosti, nije trpio prekid kontinuiteta, teško se mirio sa različitostima i iznenađenjima koja dolaze od pojedinačnog. Međutim, takvo je totalitarno poimanje uma s njegovim nužnim ideološkim posljedicama, bilo da je riječ o tvrdom revolucionarnom totalitarizmu ili o onom mekom industrijskog društva obilja, danas i na Istoku i na Zapadu zahvaćeno kriznim previranjima. I upravo iz te krize izrasta postmoderno društvo, koje se, uza sve moguće definicije tog novog društvenog ozračja, u biti odlikuje odbijanjem imperijalizma modernog uma i njegovih posve očitih rješenja organiziranih unutar jednog sveobuhvatnog značenjskog sustava.

No, ishod je tog procesa dvojak. S jedne strane, nameće otriježnjeno opažanje slojevite izdašnosti života, nesvodive na kristalno jasnu očitost uma. Pojačani uviđaj u nedokidivost negativnog, ograničenog, ništavila, te različitog i pojedinačnog, uvjetuje oblikovanje jednog misaonog mentaliteta koji se želi osloboditi svake metafizički snažnije utemeljenosti cjeline. Pritom se napuštaju neke od temeljnih novovjekovnih sigurnosti: "kaže se zbogom bitku", "zadovoljava se tzv. 'slabim mišljenjem'". Dugo njegovano povjerenje u poistovjećenost uma i stvarnosti rastvara se u nihilističkoj tvrdnji praznog događanja. Budućnosti se shvaća kao reproduciranje nejakosti i nemetafizičnosti sadašnjosti. Jednom riječju, na obzorju postmoderne se snažno ocrtava kriza smisla, koja dovodi do osporavanja i samog pitanja o smislu.¹ Stvarne su posljedice takve nastajuće misaone forme, između ostalog, napuštanje ideologija, ravnodušnost, praznina, prevlast osobnog nad općim, različitog nad istovjetnim, sloboda uživanja, određeno splašnjavanje vjere u svemoć znanosti, prevladavanje dopuštenog nad prisilnim, sinkretizam, okrenutost vrednotama osobne slobode, osobnog ispunjenja, privatnosti i etike neovisnosti, itd.²

S druge strane, u naborima tog istog postmodernog mentaliteta i njegovih tendencijalno nihilističkih antiutopijskih stavova zapažena je prisutnost, pa i širenje određenih oblika utopijske svijesti. Što i ne začuđuje, ako se ima u vidu sinkretičnost posmoderne i njeno nastojanje da omekša i uravnoteži oprečnosti³, odnosno, da je kako kaže francuski filozof. P. Bruckner: "Postmoderna ublažena verzija moderniteta. To je avangarda bez svojih dogmatizama. Riječ je o oslabljenoj verziji ponavlja-

¹ Usporedi zbornik *Il pensiero debole*, Milano, 1983, kao i G. Vattimo, *Al di là del soggetto*, Milano, 1984.

² J. Jukić, *Socijalistički feudalizam, postmoderna i karmatička religioznost*, u *Revija za sociologiju*, br. 4/1990, str. 699-700.

³ J. Jukić, *nav. dj.*, str. 700.

nja moderniteta, gdje odjednom spajamo stvari koje su nekoć bile inkompatibilne."⁴ Pritom mislimo na fenomen bujanja sekti, a posebno na izrazito sinkretističku duhovnost New Agea. Na tisuće i tisuće sekti, odnosno "novih religija", kako ih zovu stručnjaci,⁵ nastaju diljem svijeta. Biskupi Europe poručuju sa svog simpozija: "Kontinent je preplavljen sektama."⁶ Sve vrvi od novih poruka i novih objava, raste glad za udesima, viđenjima, i izvanrednim događajima. Niti jedna od velikih tradicionalnih religija nije pošteđena fenomena sekti, koje se okupljaju na njihovim rubovima, a vrlo često i protiv njih.

Očito je riječ o jednom kriznom fenomenu, koji pojednostavljeno rečeno, izrasta iz humusa dubokog nezadovoljstva novovjekovnom hipertrofijom totalitarnog uma i njegovih neuspjelih sveprogramirajućih ideoloških primjena. Istovremeno spomenuti fenomen odražava i nastojanje da se pronađe "alternativnu racionalnost",⁷ koja bi imala prevladati nihilističku odsutnost velikih projekata smisla u postmodernom razdoblju i posredovati zadnji smisao. Istini za volju, primjećuje francuski isusovac Valadier, i postmoderni nihilizam poznaje smisao, ali samo djelomični, područni smisao, dok mu je najčešće odbojan globalni referencijalni okvir smisla.⁸

Sama dinamika nastajanja "novih religija" predstavlja nesumljivo jedan višeslojni fenomen u koji utječu raznovrsne psihološke i sociološke motivacije i elemente, o kojima se u sociologiji religije uvelike raspravlja. Ovaj fenomen predstavlja i za Crkvu nedvojbeno veliki pastoralni izazov poradi njegova snažnog širenja, a posebice zbog čestih izričitih osporavanja kršćanstva, koja dolaze od strane tih novih religijskih zajednica, od kojih su neke inače preuzele podosta toga iz kršćanske baštine uključujući i Bibliju. Tako se npr. New Age smatra novom planetarnom univerzalnom religijom, koja nasljeđuje sve ostale prethodne religije, privodeći ih njihovom savršenstvu. Crkva je, kako izgleda, postala svjesna važnosti jednog dijaloškog ali i razložnog suočenja s ovim važnim izazovom vremena, te se množe inicijative na svim razinama Crkve kako bi se taj duhovni fenomen shvatio, teološki vrednovao i pastoralno prevladao.⁹

Međutim, našu pažnju na osobit način plijeni razgranata prisutnost apokaliptičko-milenarističkih elemenata u naučavanjima i ponašanjima mnogih novih religioznih grupa. Milenaristička konstanta je prisutna ne samo u religijskim grupama nastalim "radikalnim reformiranjem" kršćanske tradicije, kao što su adventisti i Jehovini svjedoci,¹⁰ već i kod re-

⁴ P. Bruckner, *Težak poraz za Europu (Intervju)*, u *Novi Vjesnik*, 30. rujna 1992, str. 14B.

⁵ M. Introvigne, *Le nuove religioni*, Sugarco, 1989.

⁶ Vijeće biskupskih konferencija Europe, *Evangelizirati sekulariziranu Europu*, Zagreb, 1986, str. 40.

⁷ D. Hervieu-Léger/F. Champion, *Verso un nuovo cristianesimo? Introduzione alla sociologia del cristianesimo occidentale*, Brescia, 1989, str. 162.

⁸ P. Valadier, *La Chiesa chiamata in giudizio. Cattolicesimo e società moderna*, Brescia, 1989, str. 147.

⁹ Usp. G. kardinal Daneels, *Cristo o l'Acquario*, u *Il Regno*, br. 13/1991, str. 415-424.

¹⁰ S. Falasca, *La Babilonia dei nuovi profeti*, u *30 Giorni*, br. 10/1989, str. 82. Termin "radikalna reforma" upotrebljava M. Introvigne, poznati talijanski specijalist za "nove religije", da bi naglasio radikalniju temeljitost raskida s katoličkim kršćanstvom koju nalazimo kod Jehovinih svjedoka i Adventista, u usporedbi sa blažim raskidom prisutnim u protestantskoj reformi.

ligiozno orijentiranih radikalnih ekoloških grupa, u Munovoj Crkvi ujedinjenja ili pak kod novih religija koje svoje osnovno nadahnuće nalaze u nekršćanskim tradicijama kao npr. u eklektičkom svijetu New Agea.¹¹ Pritom se dobija dojam kao da se, nakon neslavnog zalaza marksizma i njegova materijalističkog milenarizma, utopijski potencijal jednog dijela čovječanstva sve više iskazuje kroz duhovno-religijske interese, doktrine i očekivanja koji odišu milenarističkim ozračjem.

Stoga, vjerujemo, nije na odmet pokušati ukratko orisati kršćanski odgovor na takva milenaristička raspoloženja, predlažući, kršćansko poimanje eshatona. Tome prethodi povijesno-teološki osvrt na problem milenarizma. Naime, Crkva u svom kolektivnom sjećanju dobro poznaje milenaristička iščekivanja, koja su se tijekom crkvene povijesti uporno pojavljivala, u dužim ili kraćim vremenskim razmacima, da bi ih crkvena zajednica isto tako neizostavno i odbacivala. Posvištenje prošlih iskustava, koje je crkvena zajednica imala sa različitim oblicima milenarizma, značajno je i za današnje dijaloško-kritičko sučeljavanje s novoreligijskim varijantama istog utopijskog mentaliteta da bismo i danas mogli navijestiti trajnu novost i važnost kršćanskog eshatona.

MILENARIZAM U PRVIM STOLJEĆIMA KRŠĆANSTVA

U svojem izvornom značenju milenarizam označava vjerovanje u Kristovo zemaljsko kraljevstvo, koje će biti uspostavljeno providnosnom nužnošću prije konačnog svršetka svijeta. Svoje biblijsko utemeljenje ovo vjerovanje vidi u Otk 20, 4-6: Nakon što je opisana pobjeda nebeskog konjanika (Riječ Božja, 19, 13), knjiga Otkrivenja govori o držanju Sotone u okovima kroz tisuću godina te o uskrsnuću mučenika i priznavalaca vjere, koji će potom kraljevati s Kristom kroz tisuću godina (20, 4). Na koncu ovog razdoblja, Sotona će biti oslobođen i zajedno će s Gogom i Magogom započeti svoj zadnji boj protiv svetih (20, 8), da bi na kraju bio zarobljen i bačen u jezero ognjeno (20, 10). Istom tada će se dogoditi kraj svijeta, sveopće uskrsnuće, a s neba će sići Novi Jeruzalem (21, 2).

Očiti su židovski korijeni ovog novozavjetnog teksta, i to u njihovim apokrifnim interpretacijama starozavjetnog iščekivanja Mesije (sirijska Baruhova apokalipsa, IV Esdra), prema kojima se prije definitivnog kraja predviđa vremenski ograničeno Mesijino kraljevanje. Nakon toga bi imalo uslijediti uskrsnuće, a s njim osuda jednih i nebesko blaženstvo za druge. Ovo apokrifno židovsko iščekivanje predstavlja, ustvari, stjecište dvaju tradicionalnih modela izražavanja eshatološke nade Izraela: onog starijeg, usmjerenog na mesijansko kraljevstvo mira na kraju vremena, i onog novijeg datuma, koji očekuje posljednji sud i sveopće uskrsnuće. Sama je brojka 1000, koliko bi imalo trajati mesijansko kraljevanje, dobivena na osnovu uvjerenja da je po uzoru na sedmodnevno stvaranje cjelokupna povijest svijeta podjeljena na 7 Božjih dana, od kojih svaki traje 1000 godina. Do sada je isteklo 6000 godina i dolaskom Mesije nastupa sedmi dan svijeta.

¹¹ D. Hervieu-Léger/F. Champlon, nav. dj., str 160; San Myung Mun, *The divine principle*, tal. prijevod *I Principi divini*, Rim, god. (?), str. 411-443; H. Bürkle, *Die Idee vom "Neuen Menschen" in der New Age Bewegung*, u B. Haneke/K. Huttner (Hrsg.), *Spirituelle Aufbrüche*, Regens-burg, 1991, str. 63-64.

Doslovna je recepcija navedenog teksta iz Otkrivenja dovela do znatno raširene pojave milenarizma u ranom kršćanstvu. Ovakav model kršćanske nade je bio prije svega raširen kod judeokršćana, a naročito kod heterodoksnih Ebionita. Poradi toga, ubrzo se je počelo u prvoj Crkvi gledati na milenaristički model eshatona kao na nešto židovsko, tjelesno, nešto što je u Kristu prevladano. Ipak, čitav je niz eminentnih teologa II. i III. stoljeća – kako tvrdi Danielou – zastupao milenarističku eshatologiju i to u tri različite varijante: radikalni milenarizma (gnostik Cerint) očekuje izvanrednu rodost zemlje i plodnost za žene, njegov ublaženi oblik isključuje ljudsko rađanje za vrijeme ovog sretnog razdoblja (Papla, Justin, Irenej),¹² dok spiritualiziranu verziju milenarizma nalazimo kod Metoda Olimpijskog.¹³

Zanimljiv je u tom kontekstu slučaj montanizma i Tertulijana. Frigijac Montan se zajedno sa proročicama Priscom, Priscilom i Maximilom proglasio mjestom silaska Parakleta. Time bi, po njemu, povijest spasenja ušla u svoju konačnicu, koja je opet istovjetna s uspostavom Novog Jeruzalema na zemlji. On je čak točno odredio mjesto dolaska Božjeg kraljevstva: ravnica između sela Timyona i Pepuze. Pritom se je, jasno, i on uporno pozivao na 20. gl. Ivanova Otkrivenja. No, njegov je pokret godine 177. izopćen i od tada nastavlja živjeti kao heretička sekta, kojoj se početkom III. stoljeća priključuje već zreli Tertulijan. Potencirajući Montanov rigorizam, Tertulijan prihvaća i njegov milenarizam, ispravljajući, međutim, montanistička pretjerivanja. Tako za njega tisućugodišnje kraljevstvo postaje posjed "silovitih koji ga grabe" (Mt 11,12), tj. izabrane grupe strogih kršćanskih asketa. Ustvari Tertulijanov fanatični rigorizam i nije drugo do li neka vrsta racionaliziranog milenarizma, koji malobrojnu ali autentičnu crkvu asketa poistovjećuje s Kristovim zemaljskim kraljevstvom i suprostavlja ju svima drugima, pa i samoj institucionalnoj Crkvi s apostolskim nasljednicima na čelu.¹⁴ Stoga, Crkva je svojom osudom Tertulijanova eklezijalnog milenarizma u biti postavila još jednu važnu skretnicu za budući razvoj crkvene zajednice. Ona se od tada jednoznačno odriče modela sekte i usmjerava velikoj vjerničkoj zajednici.

Na istoku je aleksandrijska teologija, na tragu Origenove duhovno-allegorijske metode tumačenja Biblije, odlučno odbacila milenarizam kao nešto primitivno i sjetilno. Tako je Origenov učenik Dionizije Aleksandrijski (190-265) zastupao simboličko tumačenje tisućugodišnjeg kraljevstva, a u žaru polemike je čak doveo u pitanje Ivanovo autorstvo knjige Otkrivenja na koju su se uporno pozivali istomišljenici egipatskog milenariste biskupa Neposa.¹⁵

Zahvaljujući, vjerojatno, i utjecaju Origenove egzegeze na Istoku su milenarističke predodžbe ubrzano nestajale, dok se na Zapadu milenaristička eshatologija pojavljuje sve do u IV. stoljeće. Tako za Laktancija, koji

¹² Eusebije, *Historia ecclesiastica*, 3, 39, 13; Justin Dial., 80; Irenej, *Adv. haer.*, V, 32, 1.

¹³ J. Danielou, *Théologie du judéo-christianisme*, Tournai, 1958, str. 342-366.

¹⁴ R. A. Knox, *Illuminati E Carismatici*, Boglogna, 1970, str. 38-71.

¹⁵ Eusebije, *Hist. eccl.*, 7, 24, 25.

inače u svojoj milenarističkoj eskatologiji vidi strogo čuvanu Kristovu nauku, nedostaje do nastupa Kristova tisućugodišnjeg kraljestva na zemlji još samo 250 godina.¹⁶ Mladi Augustin je također govorio, premda suzdržano glede detalja, o 7. danu kao zemaljskoj predigri osmog nebeskog dana: "Tada će, naime, Gospodin kraljevati na zemlji sa svojim svetima, kao što kaže Pismo, i on će imati jednu crkvu u koju neće više prispjeti nijedan zlikovac, koja će biti očišćena, odijeljena od svake ljage zloće ..."¹⁷

Ipak, od IV. stoljeća pa nadalje, milenarizam gubi na značenju i u Zapadnoj crkvi. Konstantinovim obratom i susljednim savezništvom Crkve i Imperija izbačen je iz igre stari milenaristički simbol Sotone, koji je dotada bio poistovjećen s poganskim carskim Rimom. Eventualni teološki napad na rimsku državu postaje nemoguć, jer bi se time nužno dogodilo i s njom usko povezanu Crkvu. No odlučujuća uloga u prevladavanju dramatičnog zemaljskog iščekivanja milenarističke tradicije u Zapadnoj crkvi ipak pripada teologiji sv. Augustina i njenoj ekleziološkoj interpretaciji Otk 20, 1-6. Preuzimajući i razvijajući i u ovoj točki neka razmišljanja donatističkog teologa Tihonija,¹⁸ Augustin napušta svoj prijašnji duhovni milenarizam i četiri godine prije smrti, u 20. glavi *Božje države*, poistovjećuje tisućugodišnje kraljevstvo Apokalipse s konkretnom Crkvom, sastavljenom od grešnika i svetaca. Brojku 1000 tumači kao simbol savršenstva Božjega kraljevstva, koje je već sada na djelu u Crkvi, tijelu Kristovu. On i nadalje smatra da Kristovo kraljevanje kao i kraljevstvo njegovih vjernika sa sobom nosi okivanje Sotone u Bezdanu (Otk 20,2). Međutim, po njemu, to znači da je Krist svojim djelovanjem lišio Sotonu vlasti i ovaj nema nikakvu veću moć nad onima koji Krista nasljeđuju, a koje je Bog preodredio za spasenje. Već sada Krist kraljuje u svojim vjericima i s njima. Istina, kraljevanje Kristovo će po završetku povijesti imati drugačiji lik, nakon što bude odijeljeno žito od kukolja, ali Kristovo kraljevstvo je načelno već prisutno u konkretnoj Crkvi. Ovakvom interpretacijom Augustin na neki način uvodi u zapadnu teologiju sklonost identifikaciji kraljevstva Božjega i Crkve.¹⁹

Veličina i važnost Augustinove zamisli je u tome što on vezuje obećanje kraljevstva Božjega i njegove povijesne anticipacije uz jedan konkretni povijesni subjekt, Crkvu, shvaćenu kao "ecclesia permixta", sastavljenu od grješnika i svetaca ("perplexae quippe sunt istae duae civitates invicemque permixtae"),²⁰ a ne kao malu elitnu zajednicu "čistih" ili "pravednika", koji zaneseno iščekuju pojavak milenijuma. Sada se već zbiva Kristovo spasenje, i to baš u toj i takvoj zajednici, koja je ipak još uvijek na putu prema potpunoj eshatološkoj identifikaciji s "nebeskim gradom". U povijesti, dakle, nije moguće razriješenje napetosti između anticipiranog spasenja i njegove obećane eshatološke punine. Shodno tome Augustin inzistira na strpljivosti iščekivanja vlastite smrti, odnosno konačnog

¹⁶ M. Schmaus/A. Grillmeier i drugi, *Handbuch der Dogmengeschichte*, vol. IV/7a, Herder, Freiburg, 1986, str. 139-140

¹⁷ Augustin, *Sermo*, 259, 2

¹⁸ M. Schmaus/A. Grillmeier i drugi, *nav. dj.*, str. 192-193

¹⁹ *Isto*, str. 196

²⁰ Augustin, *De civitate Dei*, 1, 35.

dolaska Gospodnjeg, te uporno i odlučno odbija – pozivajući se na Dj 1,7 i Mt 24,36 – bilo kakva nagadanja glede trenutka, pa i izgleda, završnice svijeta. Uvjeren je da je izgradnja Božjeg grada ili države u završnoj fazi, ali isto tako zna da je naše neznanje glede konačnih događanja svijeta i vijeka izričita Božja volja i stoga on i dalje želi ostati u takvom neznanju.²¹

DUHOVNI MILENARIZAM JOAKIMA DE FIORE

Ako se izuzmu spontani iksazi milenarizma u puku, koji i dalje nastavljaju svoj život rubne pojave u Crkvi, može se ustvrditi da je Augustinov model tumačenja eshatona uistinu bio jedan dobro obavljeni posao s dalekosežnim učincima. Istom nakon 800 godina na teološkom obzoru Crkve izranja jedna u mnogo čemu originalna varijanta milenarizma, koja će izvršiti snažni utjecaj na kasnosrednjovjekovne milenarističke pokrete, ali i na daljnju duhovnu povijest Europe sve do naših dana. Riječ je o svojevrsnoj reinterpetaciji milenarizma u djelima, ali i u životu, Joakima de Fiore (+1202). Ovaj je kalabrijski cistercit, osnivač reformirane monaške zajednice i vrlo plodan teolog, u svoju teologiju povijesti ugradio mnoge elemente milenarizma. Ustvari, on je svojim povijesno-teološkim zamišljajima razradio sadržaj ekstatičnog uvida, koji mu je, kako sam priznaje, bio nadnaravno darovan na blagdan Duhova negdje između 1190. i 1195. Ali stvarni logički korijen povijesno-teološkog milenarizma Joakima de Fiore leži, tvrdi De Lubac, u njegovom netradicionalnom tumačenju tradicionalnog principa teološke hermeneutike poznatog kao "Concordia duarum Testamentorum". U istoimenom djelu (*Concordia duarum Testamentorum*), a posebno u *Liber figurarum*, Joakim shvaća i tumači sklad dvaju saveza, ne kao odnos "alegorije", tj. duhovnog smisla i "povijesti", već kao "concordia litterae", tj. svakoj osobi ili događaju, svakom ratu i svakom miru u povijesti Izraela odgovaraju analogne stvarnosti u povijesti Crkve.²²

Shodno tom interpretacijskom ključu, on transponira broj 42, broj generacija Isusova porodičnog stabla, na vrijeme Novog saveza. Umnažajući taj broj s brojem 30, tj. s navodnim godinama Isusova života na zemlji, dobija godinu 1260, za koju drži da predstavlja završnicu šeste periode svjetske povijesti i početak doba ("status", "tempus", "aetas") Duha Svetoga.²³ Nakon Oca u Starom Zavjetu i epohe Sina, započete dolaskom Kristovim, sada neizostavno nastupa vrijeme Duha Svetoga, koje on opisuje kao vrijeme "duhovne crkve", "duhovnog shvaćanja", "vječnog Evanđelja". Institucionalno-sakramentalno ustrojstvo Crkve postat će od marginalnog značaja, dok će ljudima biti dana mogućnost neposrednog komuniciranja s Bogom, Duh će sve prožimati, nestat će ratova, truda i rada, posvuda će se proširiti sloboda, kontemplacija i hvaljenje Boga. Zajednicom vjernika dominirat će monasi kao najočitiji izraz karizmatsko-duhovnog vremena Duha.

²¹ M. Schmaus/A. Grillmeier i drugi, *nav. dj.*, str. 196-197.

²² H. de Lubac, *La Postérité spirituelle de Joachim de Fiore*, vol. I, Paris-Namur, 1979, str. 44-45.

Inače, Joakim se služi bujicom slika, simbola, alegorija da bi opisao odlike te nove povijesne situacije. Za razliku od ranokršćanskog milenarizma, on naivno ne materijalizira kršćansku eshatološku nadu, nego je radikalno oduhovljuje. Nadovezuje se, istina, na Augustina, ukoliko ne govori o radikalnom, revolucionarnom raskidu sa starim vremenom Crkve, nego u uskrsnuću stare Crkve u novu "ecclesia spiritualis", ali s druge strane Joakim ide mnogo dalje od Augustina, ukoliko ipak udvostručuje eshaton. Tisućugodišnja dominantna prisutnost Duha ipak je unutar-povijesno zbivanje, koje već sada na zemlji eshatološkim oduhovljenjem prevladava sve formalno, izvanjsko i institucionalno, jednom riječju augustinovsku "ecclesia permixta".

Za razliku od njegovih triteističkih sklonosti, koje su bile osudene na IV. Lateranskom saboru, Joakimova milenaristička teologija povijesti nije doživjela neku općecrkvenu učiteljsku osudu, nego je bila odbačena samo na lokalnoj razini. Ipak je sržna zabluda Joakima de Fiore bila, kako s pravom zapaža De Lubac, manje trinitarne a više kristološke naravi, jer je doveo u pitanje apsolutnu dostatnost Kristova djela.²⁴ Stoga su teološkom prevladavanju Joakimovog milenarističkog mita naročito doprinjeli: Toma Akvinski svojim inzistiranjem na Kristu kao savršenoj punini Objave i središtu povijesti i Bonaventura, koji, uz radikalni statusološki kristocentrizam povijesti, antimilenaristički naglašava "renovatio" i "reformatio" konkretne Crkve, u opreci sa svime što narušava temeljni eklezijalni kontinuitet.²⁵

Istina, već je na neki način i Tertulijan, sukladno svojem gledanju na povijest kao susljednu izmjenu triju različitih zakona i naglašavanjem nove epohe Parakleta, anticipirao ponešto od Joakimova programa. "Tvrdoća srca je vladala do dolaska Krista, slabost tijela je vladala do dolaska Parakleta" – kaže Tertulijan u *De monogamia*.²⁶ A nedavno je Richard Landes pokazao kako je i sam Augustin, svojim prihvaćanjem sedmодijelne podjele povijesti, i ne htijući, dao poticaj kasnosrednjovjekovnim milenarističkim doumljivanjima. Naime, čitaoci i prepisivači njegovih djela su napeto iščekivali znakove završnice sadašnjeg šestoga dana ili dobi svijeta.²⁷ No, ipak plodno tlo na kojem izrasta Joakimov milenarizam kraljevstva Duha, a na njegovu tragu i milenarizmi različitih vjerskih pokreta kasnog srednjeg vijeka, tipično je srednjovjekovni krizni supstrat, koji je pothraljivalo trajno i duboko nezadovoljstvo duhovnih ljudi izazvano često nekritičnim prožimanjem religije i politike, trona i oltara, bogatstva i Crkve, kršćanstva i vlasti. Sve kritike su išle u tom pravcu. Pritom su jedni htjeli ostvariti duhovnu i siromašnu crkvu isključivo reformama, dok su drugi zanesenjački iščekivali, a poneki od njih kao fra

²³ Isto, str. 55.

²⁴ Isto, str. 66.

²⁵ O. H. Pesch, *Thomas von Aquin*, Mainz, 1988, str. 309-310; A. Pompel, *La Centralità di Cristo* u zborniku *La Lettura critica di San Bonaventura*, Firenze, 1974, str. 49-66; C. Vasoli, *Per una teologia della storia*, u zborniku *Lettura critica . . .*, str. 78-89.

²⁶ R. A. Knox *nav. dj.*, str. 55.

²⁷ R. Landes, *Lest the millenium be fulfilled: Apocalyptic expeations and the pattern of western chronography 100-800*, u W. Verbeke i dr., *The Use and abuse of eschatology in the Middle Ages*, Louvai, 1988, str. 137-211

Dolcino primjenom nasilja pokušali i ubrzati, nadolazak uništenja kompromitirane Crkve ("ecclesia carnalis") i uspostavu milenarističke Crkve Duha.

Milenaristička je dinamika spisa Joakima de Flore na ove potonje vršila golem utjecaj, tako da se na njega pozivala većina rigorističkih zanesenjaka i revolucionarnih milenarista XIII. i XIV. stoljeća. De Lubac, u svom dvotomnom djelu pod imenom *Duhovno nasljeđe Joakima de Fiore*, ide dalje te proučava utjecaj milenarističkih vizija tog kalabrijskog monaha na duhovna i intelektualna strujanja Europe kroz stoljeća: od franjevac "duhovnjaka" pa preko Cole da Rienzo, Tome Müntzera i anabaptista, Jakova Böhmea, würtemberškog pijetizma, prosvjetiteljstva, velikog dijela idealistike filozofije XIX. stoljeća, posebice Hegela i Schellinga, zatim Marxa, Dostojevskog, Berdjajeva, Hitlera, sve do suvremenog teološkog "neojoakinzma", koji De Lubac vidi na djelu kod Buonaiutija i Heilera, ali i u Moltmannovom zapostavljanju apsolutne središnjosti Krista, te u nekim pokoncilskim pokušajima radikalnog odbacivanja Tradicije u ime neke sasvim nove nadolazeće karizmatske Crkve. Jasno, Joakimova vizija doživljava tijekom stoljeća razne preobrazbe, koje su najčešće, zapaža De Lubac, izdajstvo prvotne ideje,²⁸ te se događa da u pojedinim granama, inače razgranatog stabla Joakimove duhovne baštine, doživi čak i svoju potpunu sekularizaciju, kao npr. u marksističkoj utopiji.

SINKRETISTIČKI NEOMILENARIZAM NEW AGEA

Čini nam se da od svih "novih religija" baš New Age²⁹ najvjernije izražava psihologiju, dileme, interese i traganja mnogih naših suvremenika, koji više ne uspijevaju osmisliti svoj život unutar sustava totalitarnog uma i njegovih bankrotiranih ideoloških i tehnicističkih utopija. S druge strane ne žele prihvatiti niti mirenje sa nihilističkom afirmacijom besciljnosti postojećeg, koja je ne samo prožela životnu praksu mnogih, već je pronašla i svoj izričiti teoretski oblik u pojedinim postmodernim intelektualnim sredinama.

Ovaj duhovno-intelektualni pokret nije nikakva organizirana religija sa čvrstim hijerarhijskim ustrojem i unificiranim doktrinalnim kodeksom, nego je tu prije riječ o "spletu"³⁰ raznovrsnih duhovnih, izdavačkih, meditativnih, informativnih, znanstvenih, zajedničarskih i terapijskih inicijativa, koje se zbivaju diljem svijeta, ali sve teže prema zajedničkom cilju na način spontane "urote".³¹ U krugovima koji, na ovaj ili onaj način,

²⁸ H. de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, vol. II, Paris-Namur, 1981, str. 67.

²⁹ O New Ageu je kod nas sustavno pisao J. Jukić usp. J. Jukić, *Socijalistički feudalizam postmoderna i karmatička religioznost*, u *Revija za sociologiju*, br. 4/1990, i br. 3/1991.

³⁰ Riječ "splet" je prijevod engleske riječi "network", a predstavlja jedan od ključnih termina New Age govora usp. C. Cumbey, *Die sanfte Verführung*, Schulte, 1987, str. 64-65; F. Capra/D. Steindl-Rast, *Wendzeit im Christentum*, Bern-München-Wien, 1991, str. 190. i sl.

³¹ Tako shvaća dinamiku širenja i djelovanja New Agea Marilyn Ferguson koja je svoje poznato djelo nasloвила *The Aquarian Conspiracy*, London, 1981.

dijele preokupacije i poglede ovog pokreta polazi se od uvjerenja da je čovječanstvo na početku jednog novog doba (New Age), koje će sa sobom donijeti njegovu radikalnu preobrazbu utemeljenu na "novoj svijesti". Stoga cjelokupna duhovnost New Agea nastoji poticati nastajanje tog novog, višeg stupnja svijesnosti u čovječanstvu. Pritom se u prvom redu misli na pretežito intuitivni uvid u jedinstvo cjeline. Svemir je jedinstveni živi organizam i što god se više u njemu traga za zadnjim korijenjem stvarnosti, to se više dolazi do spoznaje o jedinstvu svega postojećeg: Boga i svijeta, subjekta i objekta, duše i tijela, razuma i osjećaja, svjesnog i nesvjesnog, izvanjskog i unutarnjeg, neba i zemlje. Dubokim uvidom čovjek postaje svjestan da su razdiobe i razlike samo privid, a ne stvarnost, kao što je iluzorno sve ono što je izdvojeno, određeno i supstancijalno. "Zadnja stvarnost" jedna je jedina, a o njoj se govori kao o "božanskom", "božanskoj energiji" ili "božanskoj svijesti". Govor o temeljnom uvidu New Age pokušava utemeljiti na rezultatima atomske i subatomske fizike, te teološki interpretirati kategorijama budizma, hinduizma i taoizma, uz izdašnu upotrebu raznih oblika nove psihologije (K. G. Jung, psihodinamika, humanistička psihologija A. Maslowa, transpersonalna psihologija), astrologije i okultnih nauka i tehnika.

Toj se monističkoj svjesnosti pripisuje spasenjsko svojstvo. Ona, naime predstavlja raskid s današnjim svijetom, s iluzijama njegova analitičkog uma, njegovim ratovima, nepravdama, zagađenjem prirode, ali i sa sklerotičnim formalističkim i autoritarnim religijskim institucijama tog istog svijeta. U toj novoj svijesti ili čak "nadsvijesti"³² leži, prema uvjerenju sljedbenika New Agea, korijen svih tako željenih odlika nadolazeće epohe, kao što su ljubav, bratstvo, blagostanje, mudrost, nova politika, mir među ljudima, ali i ekološko pomirenje s prirodom, jedinstvo čovjeka sa samim sobom i s drugima, ali i sa svemirom, odnosno, s božanskim temeljem totaliteta, razvoj ljudskog potencijala, itd. jednom riječju spisatelji i sljedbenici New Agea stavljaju na račun novog vremena sve ono, pa i više, što je čovjekova utopijska imaginacija oduvijek priželjkivala. Pritom se natječu tko će optimističnije predskazati izgled zlatnog doba Vodenjaka.

Do epohalnog obrata svijesti imalo bi se doći upornom primjenom raznih majeutskih tehnika: formativnim New Age informiranjem, budističko-hinduističkim meditativnim tehnikama, transpersonalnim eksperimentiranjem, alternativnim znanstvenim postupcima, ekološkim stilom života, itd. Dakle, obilato se inzistira na tome da je sam čovjek taj koji svojim naporima sebe spašava, odnosno ostvaruje svoj osobni potencijal. No, s druge strane New Age, naročito u svojoj pučko-ezoterijskoj verziji, vezuje svoju zemaljsku utopiju uz neminovnost kozmičkog predodređenja. Naime, polazeći od astrološkog vjerovanja da se pri svakom prijelazu sunca iz jednog zodijalnog znaka u drugi događaju radikalne promjene u razvoju društva, a posebice na duhovno-religijskom planu, pobornici New Agea drže da predstojećim napuštanjem znaka Ribe i ulaskom sunca u znak Vodenjaka (2160. godine) i čovječanstvo nužno ulazi u potpuno "novi eon", koji će trajati 2155 godina, tj. isto toliko koliko i patnjom i

³² U literaturi se ukazuje na imanentističko i sekularističko značenje ovog nazgled religijskog pojma: R. Lenz, *Konzeptionen des Überbewusstseins*, u P. M. Pflüger (Hrsg.), *Religiöse Erfahrung im Ausbruch aus den Traditionen*, Stuttgart, 1976, str. 49.

sukobima obježeno razdoblje Ribe. Ovo potonje je bilo u znaku Krista i kršćanske religije, što je izraženo i u starokršćanskom nazivu Ihtus (Riba), kojim se običavalo prikazati i nazivati Krista.

Prema tome, nadolaskom Vodenjakova razdoblja završava "kristovski ciklus", a time i sadašnja konfliktualna kršćanska religija. Mnogi autori naviještaju i drugi Kristov dolazak, ali ne u smislu dolaska povijesnog Krista, već govore o inkarnaciji božanskog temelja svemira, koji se je inače tokom povijesti susljedno objavljivao u liku Bude, Zaratustre, povijesnog Krista, itd. Ta nova *avatara* božanskog duha će, jasno, nužno dovesti do oblikovanja nove svjetske religije, koja će potom pomiriti međusobno sve druge religije, pokazujući njihovu temeljnu identičnost. Za novi duhovni eon potrebno je i duhovno evanđelje, a to je za sinkretiste New Agea, kao što je to bilo za Joakima de Fiore, R. Steinerja³³ i mnoge milenariste prijašnjih stoljeća, Ivanovo evanđelje, i to poradi svoje navodne ezoteričnosti i produhovljenosti.³⁴

Neminovnost eona nove svjesnosti ima u spisima panteistički orijentiranih New Age znanstvenika, uz astrološko utemeljenje, i svoje navodno znanstveno utemeljenje, i to u govoru o "promjeni paradigme", tj. o promjeni forme ukupnog mišljenja i djelovanja na svim razinama. *Promjena paradigme*, kategorija kojom znanstveni teoretičar T. Kuhn tumači strukturu razvojnog procesa znanosti, postaje poradi svojeg egzaktno-znanstvenog porijekla jednim od najčešće upotrebljivanih i najpretenzioniznijih pojmova New Age govora. Sadržajno obogaćena religijskim pojmovima istočnih religija, nova promijenjena paradigma, koja nasljeđuje staru, zapadnu kartezijansko-kršćansku, postaje tako izraz za nužni i trajni evolutivni uspon čovjekova duha, u kojemu jedna paradigma zamjenjuje drugu.³⁵ *Novu paradigmu* F. Capra označava kao prijelaz od dijelova k cjelini, od strukture k procesu, od objektivne znanosti k onoj koja uključuje i subjekt u konstrukciju stvarnosti, od spoznaje shvaćene kao gradnju i nadogradnju k spoznaji u obliku mrežne ovisnosti, od pojma spoznaje istine k pojmu postupnog približavanja istini.³⁶

Poradi njegovog više difuznog karaktera kao i poradi velikog broja vrlo osobnih pogleda i interpretacija mnogih New Age autora, nije lako kratko i jasno definirati što je New Age. U svakom slučaju iz naše prethodne vrlo nepotpune skice uočljive su upadne sličnosti između utopije New Agea i milenarističkih figura kakve poznajemo iz povijesti kršćanstva: demoniziranje prijašnje epohe i raskid s njom, neminovni dolazak nove epohe, vremenski ograničeno trajanje novog doba, dolazak Krista, vrijeme duhovnog i materijalnog obilja, univerzalna harmonija, mir, ljubav, neslućeni razvoj čovjeka i društva, nove spoznaje pa čak i Ivanovo "duhovno evanđelje".

³³ R. Steiner, *Das Johannes-Evangelium*, Dornach, 1955, str. 143.

³⁴ H. Levi Dowling, *Das Wassermann Evangelium von Jesus dem Christus*, München, 1984; Uvodnik, II "New Age". *Una nuova sfida per il cristianesimo*, u *La Civiltà Cattolica*, IV/1991, str. 542

³⁵ H. Bürkle, *Die Idee vom "Neuen Menschen" in der New Age-Bewegung*, u B. Haneke/K. Huttner (Hrsg.), *Spirituelle Aufbrüche*, Regensburg, 1991, str. 67-68.

³⁶ F. Capra/D. Steindl-Rast, *Wendezeit im Christentum*, Bern-München-Wien, 1991, str. 121-207.

U New Ageu kršćanin će zacjelo pronaći podosta vrlo duhovnih misli, inteligentnih ideja, etički prihvatljivih stavova pa i opravdanih kritika na račun kršćanstva. Kršćanin će nadalje znati poštivati upornost traganja za smislom mnogih neofita New Agea. No, ipak moramo zaključiti s kardinalom Daneelsom kako "u srcu naših suvremenika mora vladati velika patnja i golemi nemir kada su dovedeni do toga da svoje spasenje traže u ovoj mješavini. A to čine na milijune."³⁷ Ta potpuno eklektička duhovnost, osim što obiluje međusobno neusklađenim i nedorečenim nazorima, svjedoči kako je čovjek postmoderne još uvijek pupčanom vrpcom vezan uz neke od temeljnih opcija novovjekovnog mentaliteta kao što su radikalna imanentnost stvarnosti i spoznaje, naglašeni konzumizam stvari i ideja, sklonost k sveobuhvatnoj normativnosti znanstvenih spoznaja i metoda, spasenje shvaćeno kao samospasavanje. Varijante svih tih odrednica moderne, premda možda ne uvijek u krutom liku, nalazimo u teoriji i praksi New Agea. No, ono što nam se čini najdramatičnijim jest nedostatak autentične transcencije a time i autentičnog eshatona, koji jedini može osmisliti povijest ljudi pa i ono negativno u povijesti. Uostalom, a to nam se čini vrlo značajnim, New Age ne voli raspravljati ni o smrti ni o patnji. Trpjeti je apsurdno i sterilno, pa nikakvo čudo kada jedan sljedbenik New Agea priznaje: "Suočen sa smrću i patnjom čvrsto se uhvatim za duhovnost osjetilnog i života",³⁸ ili kada F. Capra, kulturni fizičar New Agea, u jednom svom novijem tekstu na temu odnosa New Age – kršćanstvo, o smrti govori samo jednom i to sa kršćanske točke gledišta.³⁹

KRŠĆANSKI ESHATON KAO ODGOVOR NA MILENARIZAM

Milenarizam predstavlja očito jedan od krajnjih predožbenih modela utopijskog naboja čovječanstva, o čemu svjedoči i njegova prisutnost u eshatološkim polmanjima nekih od suvremenih religijskih grupa. Pritom je riječ o različitim varijantama milenarizma, koje idu od izričitih pozivanja na knjigu Otkrivenja do sinkretističko-poganske verzije New Agea. U samoj Katoličkoj crkvi je pojava izričitog milenarizma posljednji put zabilježena za vrijeme II. svjetskog rata, te se tom prigodom i Sveti oficij o njemu kritički izrazio.⁴⁰ Danas se, vjerujemo, ne može govoriti o znatnijoj proširenosti tradicionalnih, milenarističkih shvaćanja među katolicima. Ono što se, međutim, može primjetiti u pojedinim karizmatskim sredinama, pa i katoličkim, to je neka vrst kvazimilenarističke terminologije kojom se pokušava izraziti nadolazeće vrijeme "Novih Duhova", koje nosi sa sobom jednu bitno karizmatskiju Crkvu. Zatim se mogu spomenuti i apokaliptička iščekivanja kraja svijeta, koja u znatnim segmentima europskog i američkog kršćanstva potiče približavanje kraja drugog tisućljeća⁴¹

³⁷ G. Kardinal Daneels, *nav. dj.*, str. 421.

³⁸ *Isto*, str. 41.

³⁹ F. Capra/D. Steindl-Rast, *nav. dj.*, str. 128.

⁴⁰ A. George/P. Grelot, *Introduzione al Nuovo Testamento. La tradizione giovannea*, vol. IV, Milano, 1978, str. 34.

⁴¹ R. Schnackenburg, *Signoria e Regno di Dio nell'annuncio di Gesù e della Chiesa delle origini*, u *Communio*, br. 86/1986, str. 34.

te poruke pojedinih ukazanja i uopće razne privatne objave, koje također pothranjuju u različitim varijantama utopijsko-apokaliptičke težnje vjernika za nekim radikalno boljim i religioznijim unutarpovijesnim oblicima življenja. Pritom je interesantno zapaziti kako većina privrženika nadolazećeg novog vremena misli da su baš oni ti privilegirani sretnici, koji će to doživjeti. Rijetka su strastvena nastojanja i predskazanja koja bi se odnosila na neku od budućih generacija za stoljeće ili dva.

Suočena s takvim milenarističkim pa i apokaliptičkim poimanjima, Crkva će najprije pokušati razumjeti duhovne potrebe i težnje koje se kriju iza takvih izraza eshatološke nestrpljivosti i znatiželje, da bi potom navijestila autentično poimanje kršćanskog eshatona, kakvo se je iskristaliziralo u dugoj povijesti druženja vjere i teologije s objavljenom Božjom Riječju. Navještaj kršćanskog eshatona predstavlja nedvojbeno jedan od sržnih momenata ukupnog odgovora kršćanstva na izazov "novih religija", ali i na često puta više praktični nego teoretski nihilizam mnogih naših postmodernih suvremenika. Autentični bi navještaj eshatona u svakom slučaju trebao predočiti slijedeće neupitne činjenice kršćanske objave:

1. Cjelokupna povijest spasenja teži definitivnom sudjelovanju ljudi i svemira na unutartrinitarnoj dinamici života i ljubavi Boga jednoga i trojstvenoga. Stoga se može reći da je kršćanski eshaton u konačnici sam trojstveni Bog. On predstavlja apsolutnu budućnost spasenjskog ispunjenja ljudi, njihove povijesti i njihova svijeta, nesvodivu na ikakvu unutarpovijesnu budućnost i njena ograničena ostvarenja.

2. Ipak kršćanski eshaton je anticipiran u događaju Isusa Krista, u njegovoj osobi, životnoj povijesti, a posebice u pashalnom misteriju. Eshatološko spasenje dogodilo se je u njemu za nas. Jednom zauvijek. Ono što je okupljalo prvu Crkvu, bilo je prepoznavanje i priznanje Krista kao mjesta zbivanja eshatološke punine kraljevstva Božjega, koje je nemoguće nadomjestiti nekim drugim savršenijim spasenjskim zbivanjem. Stoga je vjera zajednice prepoznala i prepoznaje u Duhu Svetom nekoga tko ne tumači svoj vlastiti originalni program, već ezgegetu kristovskog događanja, koji tumači svijetu ništa drugo do li vječnu ljubav Oca i Sina obznanjenu u Kristu. Pismo i vjera nam jednoznačno svjedoče, kaže von Balthasar, da ne postoje tri "samoegezeze" Božje, nego samo jedna jedina u trima osobama. Tu, dakle, leži razlog zbog kojeg je neprihvatljiva bilo koja forma joakimizma, koja svoj milenij Duha ipak gradi na prevladavanju Kristove spasenjsko-eshatološke jedincatosti. Logika vjere shvaća da nema više nikakvog slobodnog prostora za neku novu objavu, jer, kako reče sv. Irenej: (Krist) "totam novitatem attulit semetipsum afferens".⁴²

3. Vrijeme Crkve se odlikuje nedokidivom napetošću između unutarpovijesnog, ograničenog i fragmentarnog sudjelovanja u eshatološkom spasenju i žudene definitivne punine kraljevstva Božjeg vezane uz kraj vremena. Kršćanin je putnik ("in statu viae") koji svjesno strpljenjem vjere i nade živi eshatološku napetost između, kako kaže II. Vatikanski, spasenjskog "već sada" i onog "još ne" definitivne objave Božjeg kraljevstva, tj. potpunog suobličenja ljudi Kristu.⁴³ Stoga je svako milenarističko nas-

⁴² *Adv. haereses*, IV, 34, 1.

⁴³ LG. 48.

tojanje da se dokine ta eshatološka napetost u stvari iluzorno nastojanje da se dokine "status viatoris" kršćanske zajednice, a time u konačnici i povijest kao takva. Jer, znamo, zemaljska je egzistencija, a milenaristička po definiciji to još uvijek jest, konstitutivno vezana uz povijest slobode i transcendirajućeg dinamizma nade, odnosno uz povijest dijaloga čovjeka i Boga, sa svim onim ambivalentnostima i grijesima koji nužno prate jedno takvo suočenje u ljubavi i slobodi.

4. U Kristu je kraljevstvo Božje obećano, ali po njemu je ono i ušlo u svijet i povijest, i to kao jedna dinamička stvarnost podložna rastu. Crkva je znak, sakramenat, klica, početak kraljevstva Božjega, dok je polje njegova širenja i rasta cijeli svijet.⁴⁴ A Kraljevstvo raste prema objavi punine ukoliko čovjek i njegov svijet postupno urastaju u dimenziju Kristova usksnuća, koja, naime, predstavlja specifičnu dimenziju gradnje i opstojnosti "Nebesog grada", te tako doživljavaju eshatološku transformaciju.⁴⁵ Očita je dakle imanentnost i transcendentnost Kraljevstva, i baš u toj spoznaji leže korijeni kritičnosti kršćanskog poimanja eshatona naspram svakom unutarpovijesnom ostvarenju, pa i sinkretističkoj kvazieshatologiji New Agea.

5. Ostavljajući po strani diskusiju između inkarnacionista i eshatologa glede različitog poimanja odnosa između ljudskih nastojanja oko humanizacije i razvoja, s jedne, i dolaska definitivne punine Kraljevstva, s druge strane, treba reći da je rast Kraljevstva plod suradnje Boga i čovjeka, ali da ipak apsolutni primat inicijative leži na Božjoj strani, u njegovoj ljubavi i milosnoj potpori. Svi čovjekovi napori i ostvarenja uvijek ostaju na razini "predzadnjeg", dok je ono "zadnje" uvijek apsolutno slobodni Božji dar. Iz toga slijedi da je za kršćansku vjeru svaki pokušaj ljudskog samospasavanja jedna iluzorna utopija, čiju tragikomičnost New Age još uvijek previda, kada spasenje odnosno puninu ljudskog ostvarenja vidi u promijenjenoj svjesnosti postignutoj samonaporima ljudi. Jasno, i za kršćanstvo postoji legitimna unutarpovijesna utopija, ako se pritom misli na punktualne povijesne anticipacije i prefiguracije kraljevstva Božjega, ostvarene uvijek u milosnoj suradnji s Bogom.

6. Za razliku od mnogih apokaliptičko-milenarističkih predodžbenih modela, u središtu kršćanskog govora u eshatonu stoji osobni momenat, a samo zanemarivo rubno kozmološki, budući da iz Božje objave ne možemo sanati skoro ništa sigurnog o konačnim učincima afirmacije definitivne punine Kraljevstva s obzirom na fizički lik nama do sada poznatog svemira.⁴⁶ U spisima velikih teologa, kao i u samom Pismu, sve kozmološko je samo popratna glazba u stilu one Augustinove besjede: "Ipse Deus post hanc vitam sit locus noster." Bog je eshaton. "Ukoliko zadobijen postaje Nebom, ukoliko je izgubljen postaje Paklom, ukoliko nas ispituje on je Sud, ukoliko nas čisti postaje Čistilištem." – zapaža von Balthasar.⁴⁷

⁴⁴ LG. 1.5.

⁴⁵ H. U. von Balthasar, *Lineamenti dell'escatologia*, u *Verbum Caro*, Brescia, 1970, str. 284.

⁴⁶ To je dosta uvjerljivo pokazao u svojim biblijskim istraživanjima bibličar A. Vögtle, *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos*, Düsseldorf, 1970; prema H. Vögrimmer, *Hoffnung auf Vollendung. Aufriss der Eshatologie*, Freiburg, 1980, str. 170.

⁴⁷ H. U. von Balthasar, *nav. dj.*, str. 283.

Dakle, eskatološko ispunjenje je u svim fazama svojeg rasta uvijek bitno vezano uz osobni dijaloški susret Boga i čovjeka,⁴⁸ što je nedvojbeno New Ageu i njegovoj monističkoj predožbi o spasenju kao posvještenju vlastite božanske dimenzije potpuno nerazumljivo.⁴⁹

7. Kršćanin je svjestan da živi u zadnjim vremenima, koja su otpočela ulaskom Krista u povijest. Međutim, njegov životni stil ipak nije određen apokaliptičkim mentalitetom. Apokaliptiku, naime, odlikuje, između ostalog, naglašeni pesimizam glede vrijednosti sadašnjeg svijeta, dualističko suprostavljanje sadašnjeg svijeta zla budućem novom svijetu, koji je u naglašenom diskontinuitetu sa starim svijetom, trajno uzbuđeno i tjeskono traganje za znakovima i predskazanjima skoroga kraja, te maštovito a nadasve katastrofično oslikavanje skore završnice zemlje i svemira.⁵⁰ Naprotiv, kršćanin živi svoj odnos prema nadolazećoj eshatološkoj punini kraljevstva Božjega polazeći od svojeg sadašnjeg unutarpovijesnog sudjelovanja u vjeri, nadi i ljubavi na dinamičkoj stvarnosti Kraljevstva. Poradi toga on, za razliku od apokaliptičara, vidi baš u ovom konkretnom svijetu mjesto rasta spasenja i ne naglašava samo diskontinuitet već i određeni kontinuitet između povijesnog i nadpovijesnog eona. Njegovo iščekivanje dolazeće apsolutne budućnosti odlikuje strpljivost, budnost, ali i povjerenje u spašenost njegove i svjetske budućnosti, čije odsjaje on već sada zapaža u svom vjerskom iskustvu.

Za apokaliptičku nestrpljivost, te za s njom usko povezane kabalističke kalkulacije glede kraja, nije imao razumijevanja već i sv. Augustin, videći u tome nešto što vjernika odvlači od uporne i strpljive kršćanske ljubavi.⁵¹ Jedno je čeznuće za konačnim susretom s Kristom, a drugo su vizionarska uzbuđenja i apokaliptički fanatizam.

Što se pak tiče biblijskih iskaza vezanih uz "consummatio saeculi" i vječni život, njih vjernik neće interpretirati apokaliptički kao tvrdnje koje bi dolazile iz neke u videnjima dohvaćene daleke budućnosti, već kao tvrdnje koje proistječu iz sadašnjosti, ukoliko je objavljena te u vjeri i nadi dohvaćena. Shodno tome K. Rahner je postavio temeljno hermeneutičko pravilo za razumijevanje objavljenih eshatoloških tvrdnji: "Izraz koji polazi od sadašnjosti prema budućnosti je eshatologija, dok je izričaj, koji se protizlazeći iz budućnosti, usmjerava prema sadašnjosti, apokaliptika."⁵²

Jasno, životni stav i kerigmatski govor kršćanina glede povijesnog i nadpovijesnog eshatona, kao i njegov dijaloški pristup raznovrsnim iskazivanjima milenarizma i apokaliptike te postmodernom nihilizmu odisat će eshatologijom a nikako apokaliptikom. Ova posljednja je, naime, premda na svoj način prenosi poruku eshatološke nade, ipak u svom neposrednom figurativnom liku satkana između ostalog i od projektivnih predožaba iransko-egipatskog religijskog podneblja, i od elemenata prevladane kozmologije, što sve, bez sumnje, zamagljuje nepatvoreni pristup kršćanskom eshatonu.

⁴⁸ *Det Verbum 2* govori o spasenjskom razgovoru ("conversatio").

⁴⁹ F. Capra/D. Steindl-Rast, *nav. dj.*, str. 149-155.

⁵⁰ G. F. Ravasi, *Dantele e l'Apocalittica*, Bologna, 1990, str. 19-23.

⁵¹ M. Schmaus/A. Grillmeyer i drugi, *nav. dj.*, str. 197.

⁵² K. Rahner, *Principi teologict dell'ermeneutica delle asserzioni escatologiche*, u *Saggi sul sacramenti e sull'escatologia*, Rim, 1969, str. 425.

CHILIASMUS UND ESCHATON

Zusammenfassung

Ausgehend von der Anwesenheit chiliastischer und apokalyptischer Elemente in den postmodernen religiösen Sekten betont der Autor die Notwendigkeit einer dialogischen Auseinandersetzung mit diesen Phänomenen sowie einer unverfälschten Verkündigung des christlichen Eschatons.

Die christliche Eschatologie hat in einer langen Geschichte allmählich ihre Gestalt angenommen nicht zuletzt in der Auseinandersetzung mit chiliastischer Eschatologie. Deshalb werden die wichtigsten Erscheinungsformen des Millenarismus dargestellt: angefangen von der frühen Kirche, über den mittelalterlichen geistlichen Chiliasmus Joachim von Fiore und seiner Anhänger bis zum postmodernen Millenarismus von New Age.

Mit den wichtigsten Wesenszügen der christlichen Eschatologie, die unapokalyptisch und antimillenaristisch ist, befasst sich der Autor im Schlußteil.