



crkva u svijetu

RASPRAVE I ČLANCI

CRKVA KAO PROROČKA ZAJEDNICA I ZNAK NADE (I)¹

Miroslav Volf

I

1. Posljednjih je desetljeća u raznim kršćanskim zajednicama teološko promišljanje odnosa između Crkve i svijeta bilo usredotočeno oko dvije temeljne ideje: »proroštvo« i »znak«. Posljedica je toga značajan ekumenski napredak zato što se ti pojmovi dotiču srži onoga što je Crkva i onoga što bi trebala biti njezina misija u svijetu.

Nasuprot teologiji u srednjem vijeku, koja je bila sklona da proroke zaključa u povijest razumijevajući ih isključivo kao Kristove prethodnike, protestantska je Reformacija ponovo otkrila kako *proročku* dimenziju propovijedanja Riječi, tako i proročki poziv cijele Crkve. Osobito je Zwingli naglasio »univerzalno *proroštvo* kršćanske Crkve« (H. J. Kraus).² Djelomice pod utjecajem kristologije i eklezijologije reformatora, na Drugom vatikanskom saboru, Katolička je Crkva trostruku Kristovu službu, proroka, kralja i svećenika, primijenila na Crkvu³ —



¹ Predavanje održano na konferenciji »Crkva kao zajednica: biti narod Božji« u Lonisvilleu, SAD, 1.—4. kolovoza 1990, te u sklopu *Chavasse Lectures* u Oxfordu, 12. studenog 1990.

² Vidi G. W. Locher, »Prophetie in der Reformation. Elemente, Argumente und Bewegungen«, in *Charisma und Institution* (izd. T. Rendtorff; Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1985), 102—109.

³ Za iznijansirani povijesni prikaz Kristove *trostruke službe* (munus triplex) u vezi s Crkvom vidi L. Schick, *Des dreifache Amt Christi und der Kirche. Zur Entstehung und Entwicklung der Trilogien* (Europäische Hochschulschriften, 171; Frankfurt a. M., Peter Lang, 1982).

ta je trilogija čak i organizacijski princip novog Kanonskog zakonika — te je na taj način proročka služba pripisana cjelokupnom narodu Božjem.⁴

Shvaćanje Crkve kao *znaka* i instrumenta spasenja — »veluti sacramentum seu signum et instrumentum«⁵ — začeto je u krilu Katoličke Crkve, a na II. vat. saboru postalo je i njezino službeno naučavanje. Ideja da je Crkva znak i instrument spasenja nije bila u potpunosti strana protestanskoj tradiciji, ali je u njoj igrala sporednu ulogu, djelomice zbog dobro poznate protestantske uzdržljivosti spram riječi »sakrament«.⁶ Svjesna i šira upotreba te ideje u protestantskim krugovima započela je pod direktnim utjecajem formulacija II. vat. sabora na *Četvrtoj skupštini Svjetskog savjeta Crkava* u Upsali (1968). *Šesta skupština Svjetskog savjeta Crkava* u Vancouveru (1983) to je teološko promišljanje Crkve kao djelotvornog »znaka« stavila u središte svog programa o jedinstvu Crkve i obnovi ljudske zajednice.⁷ Premda se na pojam »sakrament« još uvijek u protestantskim krugovima gleda s određenom podozrivošću zbog mogućih implikacija s obzirom na prirodu i djelovanje Crkve,⁸ ideja Crkve kao »znaka i instrumenta spasenja« uvriježila se i u protestantskoj ekleziologiji.

Pošto su katolici otkrili proročku ulogu cjelokupne Crkve a protestanti znakovni karakter Crkve, čini se da dolazi do širokog ekumenskog konsenzusa o odnosu Crkve spram svijeta: Crkvu treba razumjeti kao proročku zajednicu i djelotvoran znak nade.

2. Usprkos teološkoj mudrosti sadržanoj u konsenzusu »svih svetih«, moja prva reakcija na poziv da govorim o Crkvi kao proročkoj zajednici i znaku nade bila je da napišem esej o tome zašto Crkva treba biti oprezna s takvom vrstom samohvale. Poziv mi je prispio u vrijeme neslavnog kraja Seulske konferencije o pravdi, miru i cjelovitosti stvojenja (ožujak 1990).⁹ Namjera je organizatora konferencije bila da se u Seulu izrekne poruka koju »svijet neće moći prečuti« (C. F. von

●
⁴ Vidi H. Legrand, »La réalisation de l'Eglise en un lieu«, u *Initiation à la pratique de la théologie* (izd. B. Lauret i F. Refoulé; Paris, Cerf, 1983), 3, 145—345, 205s; H. Legrand, »A Response to 'The Church as a Prophetic Sign'«, u *Church, Kingdom, World. The Church as Mystery and Prophetic Sign* (izd. G. Limouris; Faith and Order Paper 130; Geneva, WCC, 1986), 145—151, 146s.

⁵ *Lumen gentium* 1; vidi također *Lumen Gentium* 9, 48, 59; *Ad gentes* 1, 5; *Gaudium et spes* 41, 45.

⁶ Vidi E. Jünger, »Die Kirche als Sakrament?«, *ZThK* (1980), 432—457, 436ss.

⁷ Vidi G. Gassmann, »The Church as a Sacrament, Sign and Instrument. The Reception of this Ecclesiological Understanding in Ecumenical Debate«, u *Church, Kingdom, World. The Church as Mystery and Prophetic Sign* (izd. G. Limouris, Faith and Order Paper 130; Geneva, WCC, 1986), 1—17.

⁸ Vidi A. Birmele, *Le salut en Jésus Christ dans les dialogues Ecuméniques* (Labor et fides 141; Paris, Cerf, 1986), 203—253, 277—315.

⁹ Za kratku ali prihvatljivu teološku ocijenu konferencije vidi R. J. Sider, »Reflections on Justice, Peace and the Integrity of Creation«, u *Transformation* 7, br. 3 (1990), 15—17.

Weitzsäcker). Ali proroci, podijeljeni među sobom, zanijemjeli su, i samozvani znak nade pretvorio se u uzrok očaja. Na globalnom nivou konvergencija s obzirom na velika pitanja današnjice bila je dostatna jedino za proglašenje nekih praznih i beznačajnih fraza. Netko može zamjeriti da je to odveć pesimističan opis onoga što se na konferenciji u Seulu dogodilo. Ali ako je suditi na temelju novinskih izvještaja (barem u Njemačkoj), upravo to je ono što je svijet čuo iz Seula.

U vrijeme fjaska Seulske konferencije, jedan je drugi događaj unio sviježu krv u govor o Crkvi kao proročkoj zajednici i znaku nade. Događaj o kojemu je riječ to je »revolucija 1989«. U toj je revoluciji istočnoevropskim Crkvama pripala jedna od ključnih uloga. Previše bi bilo tvrditi da su Crkve na svojim plećima iznijele revoluciju; bila je to revolucija u kojoj su glavni akteri bili Gorbačov i istočnoevropski narodi, a ne Crkve. U stvari, uz nekoliko časnih izuzetaka, Crkve su često šutjele pred očitim gospodarskim, političkim i kulturnim ugnjetavanjem; one su bile više »liturgijske« nego proročke zajednice. Štoviše, njihova je šutnja ponekad svjedočila o sukrovici. Međutim, ona je ipak govorila i o protestu protiv naizgled svemoćnog ugnjetača. Unatoč ambivalentnosti njihove društvene uloge za vrijeme komunističke vladavine, u proročkom slavljenju i životu istočnoevropskih Crkava ugnjetavani su ljudi prepoznali zajednice žive nade (barem je tako bilo u vrijeme »revolucije 1989«).

Naravno postoje liturgijske zajednice koje se ne dotiču gorućih problema ovoga svijeta i postoje proročke zajednice koje su uspješnije no što je bila seulska konferencija. Dva iznesena primjera ne pozivaju nas da se svrstamo uz liturgijske nasuprot proročkih zajednica. Nije u pitanju izbor između liturgijskog oblika kršćanstva i oblika koji je više okrenut djelovanju u svijetu. *U stvari, jedino je proročka zajednica u stanju istinski slaviti i jedino je slavljenička zajednica u stanju biti istinski proročka.* Jedna od svrha ovog članka je da eksplicira tu tezu. Upravo je to poruka dvostrukog iskustva Crkava koje su se trudile biti »proročke«, ali nisu uspjele utjecati na svijet i Crkava koje su se »uzdržale« od svoje proročke službe, ali su bile gurnute u prve redove borbe za oslobođenje.

Najprije ću se kritički osvrnuti na eksplicitno ili implicitno dominantno razumijevanje proročke službe Crkve i njezina djelovanja kao znaka (odjeljak II). Uzevši za polazište promišljanje odnosa između Crkve i novog stvorenja (odjeljak III), u odjeljcima IV. i V. predložiti ću kako se promišljanje uloge Crkve u svijetu — njezina života pred svijetom i njezina govora svijetu — može preoblikovati da bi se izbjegla navedena kritika. U zaključku ću razmatrati koje pretpostavke Crkva mora ispuniti da bi mogla biti proročka zajednica i znak nade.

No prije no što nastavim, evo dvije naznake, jedna terminološke naravi i jedna o svrsi ovog članka. Prvo, sociološki gledano, »Crkva« je fikcija. Danas postoje mnoge kršćanske Crkve koje mogu stupiti u odnos sa svijetom. Kad dakle u daljnjem tekstu govorim o Crkvi u jednini, uvijek mislim na taj pluralitet Crkava; one su proročke zajednice i znaci nade, i to u onoj mjeri u kojoj je svaka od njih za sebe i u odnosu

prema drugim Crkvama proročka zajednica i znak nade. Teološki gledano, držim da je mjesna Crkva prvotni lokus eklezijalnosti.¹⁰ Stoga za mene »Crkva« prije svega znači konkretna zajednica vjernika. Ali ne vidim zašto ono što želim ovdje kazati ne bi bilo prihvatljivo onome tko smatra da je primarni lokus eklezijalnosti univerzalna Crkva.

Drugo, očigledno je da Crkve nisu jedine kršćanske proročke grupe. Štoviše, one se prečesto potpuno poistovjećuju sa svojom okolinom. Stoga proročki Duh ponekad nalazi svoje stanište u grupama koje žive na rubu eklezijalnog života te podvrgava proročkoj kritici kako nepravedni svijet tako i kameleonske Crkve. Razmatranjem o Crkvi kao proročkoj zajednici i znaku nade ne želim opravdati ponos Crkve već ju potaknuti da bude vjerna svome zadatku u svijetu.

II

1. U članku »Der prophetische Auftrag der Kirche«, raniji sekretar WCC-a, Philip Potter je predložio da proročku službu Crkve shvatimo kao navještanje evanđelja svijetu u njegovu značenju za sadašnjost i budućnost. Proročka je služba utemeljena u Božjoj riječi kako je objavljena u moćnim Božjim djelima u povijesti spasenja i u Božjem savezu sa svojim narodom u korist svih ljudi, a njezina je svrha da Božju riječ primjeni na velike probleme današnjice.¹¹ I pored određenih neslaganja oko toga koji su problemi današnjice središnji i što Božja riječ o njima kaže, postoji temeljni konsenzus oko svrhe proročke službe: povezati evanđelje s ključnim događajima i pitanjima današnjice.¹²

Dvije povezane tendencije govore o slabosti današnjeg kršćanskog profetizma. Prva je redukcija proročkog navještanja na socijalnu kritiku. Razmotrite slijedeći opis kršćanske proročke kritike R. R. Reuther:

Teologija proročke kritike [...] smješta Boga i onoga koji govori u njegovo ime na stranu onih koji su žrtve socijalnih i političkih elita. Božja riječ dolazi kao kritika tih elita, pozivajući ih da isprave svoje putove da bi bili vjerni božanskoj pravednosti ili ih pak straši Božjom revolucionarnom intervencijom u povijesti koja će ih zbaciti s moći i donijeti novi svijet, u kojemu će vladati pravda i mir.¹³

¹⁰ Vidi M. Volf, »Kirche als Gemeinschaft. Ekklesiologische Überlegungen aus freikirchlicher Perspektive«, u *EvTh* (1989), 52—76.

¹¹ Vidi Ph. Potter, »Der prophetische Auftrag der Kirche«, in *Ökumenische Positionen. Der prophetische Auftrag der Kirche. Kirchen und Christen in politischer Verantwortung, den Frieden fördern* (Bad Boll, Evangelische Akademie Bad Boll, 1981), 11—18.

¹² »Report of the first consultation of the Unity/Renewal Study«, u *Church, Kingdom, Word. The Church as Mystery and Prophetic Sign* (izd. G. Limouris; Faith and Order Paper 130; Geneva, WCC, 1986), 163—175, br. 40.

¹³ R. R. Reuther, »Religion and Society: Sacred Canopy vs. Prophetic Critique«, u *The future of Liberation Theology. Essays in Honor of Gustavo Gutiérrez* (izd. M. Ellis and O. Meduro; New York, Orbis Books, 1989), 172—176, 173. Moje se primjedbe ovdje ne odnose na čitavo Reutherino djelo, već samo na citirani članak.

Namjera je ovog citata da uputi na srž kršćanskog profetizma. Ali izvadije riječ »Bog« i on postaje ništa više od programa lijevo orijentirane sekularne socijalne kritike. Nije mi namjera negirati potrebu za kršćanskom socijalnom kritikom, jer to je, kako ću to poslije obrazložiti, bitna odrednica kršćanskog prisustva u svijetu. Ne želim također zaniijekati potrebu da kršćani stoje na strani žrtava i obespravljenih (uključujući tu i žene koje pate pod pritiskom patrijarhalnih struktura), jer i ja zagovaram temeljno opredjeljenje za siromašne (preferential option for the poor). Reutherova je u pravu, teologija koja škaklja uši društvenih elita — nadovezujući se na P. Bregera, ona ju naziva »teologija svetog baldahina« — jest redukcija teologije na puku ideologiju održavanja *statusa quo*. Nije mi namjera zaniijekati ispravnost njezine brige, već jednostavno pokazati na činjenicu da je vrlo malo proročkog sadržano u kritici na koju Reutherova poziva Crkvu — osim ako netko ne želi proroštvo definirati kao blago razlučenu socijalnu etiku koja k svome cilju ide religijskom prečicom.¹⁴

Kršćanskim socijalnim kritičarima manje bi trebao proročki naziv da nije toliko *mimikrije* u njihovim iskazima. To je druga slabost kršćanskog profetizma danas. Kršćanski proroci često dolaze do svojih poruka tako što ideje svojih omiljenih svjetovnih socijalnih kritičara zaodjenu u religijski plašt. Ono što Jeffrey Stout zapaža o teologiji u cjelini sigurno je točno i s obzirom na kršćansku socijalnu kritiku: ona je često »izricala riječ koja nije njezina i ponavljala umotvorine svjetovnih intelektualaca u prozirno figurativnom govoru.«¹⁵ Naravno, kršćani mogu i trebaju učiti od nekršćana. Na primjer, socijalna im analiza može priskrbiti oruđe za razumijevanje mehanizama tlačenja. Ali »nema sigurnijeg puta za teologiju da izgubi svoj glas, nego da počne imitirati tuđi.«¹⁶ U svakom slučaju, ako je riječ »prorok« uopće prikladna, tada ona treba opisati sekularne kritičare, a ne one kršćanske teologe koji su tek puki eho njihovih ideja.

2. U izvještaju »Report of the First Consultation of the Unity/Renewal Study« Svjetskog savjeta Crkava o Crkvi kao otajstvu i proročkom znaku nalazimo slijedeći opis znakovnog karaktera Crkve: Oni (Kristovi sljedbenici) sakupljeni su u Crkvi, koja je poslana u svijet da bi

¹⁴ Nazvati neki govor »proročkim« nije samo pitanje lingvističke konvencije. Pridjevom »proročki« ljudskom djelu se pridaje aura osobitog autoriteta. Socijalni kritičar koji sam sebe razumije kao proroka, želi biti prihvaćen kao »Božji govornik«, tj. kao netko tko izražava nešto više od osobnog gledanja na određenu stvar. Ponekad će se socijalni kritičar zaodjenuti proročkim plaštom da bi svoju kritiku premjestio iz sfere općeg moralnog razgovora: prorok ne mora odrediti pretpostavke svojih moralnih prosudbi, opravdati konkretne moralne odluke u složenim situacijama i razmotriti alternativne prijedloge. Ali čak i ako se proročki naziv ne rabi da bi se vlastiti stavovi zaštitili od kritike, zasigurno se njime kani povećati prihvaljivost poruke. Na to mislim kad kažem da socijalna kritika koja se predstavlja kao profetizam nastoji doći k svom cilju religijskom prečicom.

¹⁵ J. Stout, *Etics After Babel. The Language of Morals and Their Discontents* (Boston: Beacon Press, 1988), 163.

¹⁶ Stout, *Etics*, 165.

bila predokus onoga što će svijet postati, prvine novoga stvorenja. [...] Prema tome Crkva je pozvana biti dio čovječanstva kojega je Duh Sveti pripremio i osnažio da bi svjedočio i naviještao kraljevstvo u svijetu i za svijet po riječi i djelu, životu, trpljenju i umiranju. [...] U onoj mjeri u kojoj se to ostvari Crkva je po Duhu Svetome djelatni znak, instrument Božje vladavine u ovom »aionu«. ¹⁷

Znakovni se karakter Crkve temelji u novom stvorenju: Crkva je djelatni znak Božje vladavine ukoliko je prvina novog stvorenja, jer jedino na taj način ona može biti »predokus onoga što ima doći«. ¹⁸

Ali okus Crkve je često znao biti gorak nepcu svijeta. Ukusno predjelo kraljevske gozbe često se pretvaralo u bljutavost pa su se ljudi s gnušanjem udaljili od ponude. Crkva je previše nalik na staro i grešno stvorenje — previše je u njoj idololatrije, nemorala, religiozne netolerancije, rasizma, seksizma i eksploatacije — da bi je svijet prihvatio kao prvinu novoga stvorenja. Zar ne sliči ponekad više na demonsko kraljevstvo nego na kraljevstvo Božje? ¹⁹ Danas su Crkve spremnije priznati nekonzistentnost svojih života, nego sterilost svojih »proročkih« iskaza. Kad god se stoga Crkva naziva znakom nade, uz to obavezno ide i priznanje neposlušnosti i podjela koje zatamnjuju taj znak. Ali ako su takva priznanja iskrena, onda je lako primijetiti određenu dozu narcisoidnosti kad Crkva sebe u isti mah definira kao djelotvorni znak nade, kao »predokus svijeta koji dolazi«. Čini se da je potrebno malo više poniznosti s obzirom na određenje što su Crkve, od pitanja na to kako se ponašaju.

3. Jedan način obrane od navedene kritike jest da se prestane govoriti o Crkvi kao o proročkoj zajednici i znaku nade. Umjesto da aspirira na proročke iskaze o velikim pitanjima današnjice, Crkva se može ograničiti, recimo, na trijeznu socijalnu kritiku. Ali postavlja se pitanje da li je moguće da Crkva, koja nije utemeljena samo na apostolima, već i na prorocima, odustane od svoje proročke službe, a da time ne zaniječe samu sebe (usp. Ef 2, 20)? U stvari, može li religija koja tvrdi da vjeruje u osobnog Boga, koji djeluje u povijesti na spasenju svih ljudi, opstati bez proroka kao Božjih glasnika? Umjesto odustajanja od proročke službe, potrebna nam je bolja teološka osnova za njezino razumijevanje i prakticiranje. Čvrsto utemeljenje kršćanskog profetizma pomoći će nam da kršćanskoj socijalnoj kritici damo prepoznatljiv teološki karakter, te joj time priskrbimo reputaciju ozbiljnog partnera u pluralističkoj raspravi o problemima suvremenog svijeta.

Što reći o preuzetnosti govori o Crkvi kao o znaku nade? Trebamo li se odreći uvjerenja da je Crkva znak nade ili će dostajati da se ideja



¹⁷ »Report«, nos 30, 24.

¹⁸ Vidi također W. Panenberg, »The Kingdom of God and the Church«, u W. Panenberg, *Theology and the Kingdom of God* (Philadelphia: The Westminster Press, 1969), 72—101.

¹⁹ Vidi P. Tillich, *Systematic Theology III: Five and the Spirit. History and the Kingdom of God* (Chicago: University of Chicago Press, 1963), 375.

shvati na drukčiji način? Na prvi pogled, egzegetski podatci nas ne ohrabruju da pojam »znaka« upotrijebimo za Crkvu. Od 77 pojavaka u Novome zavjetu riječ *sēmeion* se niti jednom ne odnosi na Crkvu. Kad se riječ »znak« javlja u vezi s Crkvom, onda označuje ono što Crkva čini (iscjeljenja [usp. Djela 2, 43, 5, 12] ili govor u jezicima [1 Kor 14, 22]), a ne ono što Crkva jest. Ali, u čemu se sastoji važnost ovog egzegetskog iznalaska za ekleziološku refleksiju o znakovnom karakteru Crkve? Odgovor ovisi o prirodi odnosa između Crkve i novog stvorenja.

III

Život Crkve kao i njezina poruka nalazi svoju konačnu točku referencije u Božjem novom stvorenju. Pod pojmom »novog stvorenja« mislim na eshatološku stvarnost koju su još starozavjetni proroci prorokovali (vidi Izaija 65, 17ss), koju je Isus navjestio i inaugurirao cjelokupnom svojom službom (vid Lk 4, 18ss) i koju pisac Otkrivenja opisuje kao konačno određenje Božjega naroda i Božjega svijeta (Otkr 21—22). U ovom ću odjelku najprije ukazati na prirodu eshatološkog novog stvorenja i na njegov odnos spram današnjeg svijeta. Drugim riječima, analizirat ću novo stvorenje kao realnost koju Bog daje ljudskim bićima po Duhu Svetome i koju bi, po Božjem pozivu, trebali anticipirati putem osobne i društvene djelatnosti. Nakon toga ću se detaljnije pozabaviti odnosom novog stvorenja i Crkve.

1. Božje novo stvorenje je osobno prebivanje Trojedinog Boga u Božjem proslavljenom narodu i proslavljenoga naroda u Trojedinom Bogu na novom nebu i novoj zemlji.²⁰ To proizlazi kako iz opisa tako i iz lokacije Novog Jeruzalema (koji označava narod, a ne mjesto gdje narod živi) u knjizi Otkrivenja.²¹ Prvo, cijeli je grad opisan kao Svetinja nad svetinjama ispunjena prisutnošću Božjom i Janjetovom (usp. 1 Kr 6, 20)

U isto su vrijeme Bog i Janje opisani kao hram u kojemu se nalazi Svetinja nad svetinjama (usp. Otkr 21, 22).²² Tako sveti prebivaju u Bogu i Janjetu, baš kao što i Bog i Janje prebivaju u njima. Eshatološka vizija Otkrivenja upućuje da se cjelokupna Božja povijest s ljudima sastoji u ostvarivanju njihova zajedništva s Trojedinim Bogom. Drugo,

²⁰ O vezi između Crkve i Trojstva vidi M. Volf, *Kirche*, 70ss.

²¹ Za slijedeće tumačenje Otkr 21. 1—22.5, vidi R. H. Gundry, »The New Jerusalem. People as Place, not Place for People«, u *NovT29* (1987), 254—64.

²² Ponekad se predlaže da odsustvo hrama iz Novog Jeruzalema upućuje na prolazni karakter Crkve (usp. W. Panenberg, *The Kingdom of God*, 76). Nije teško uočiti teološke razloge za ovo gledište. Ono omogućuje ljudima da postanu sudionici novog stvorenja, a da ne postanu članovi Crkve. Ali ovo gledište može naći svoje uporište u Otkr 21, 22 ako se ne pravi razlika između značenja »crkve« kao građevine i kao naroda, ili ako netko pogrešno pretpostavi da Crkva može postojati samo ako ju je moguće lučiti od društva. Smisao tvrdnje da neće biti hrama znači da u novom stvorenju neće biti razlike između svetoga i svjetovnoga, budući da će svi ljudi biti Svetinja nad svetinjama, a Bog i Janje bit će hram u kojemu se Svetinja nad svetinjama nalazi.

Novi Jeruzalem — Božji narod — nalazi se na novom nebu i novoj zemlji koji su oslobođeni prolaznosti i svakog zla (usp. Otkr 21, 1; 22, 1—5). *Ne može biti eshatološkog blagoslova za Božji narod bez eshatološkog shaloma za Božji svijet.*

Povijesni život Crkve treba odražavati njenu eshatološku budućnost u novom stvorenju. Eshatološko obostrano prebivanje trojedinog Boga i naroda Božjega jest konačno ispunjenje Isusove velikosvećeničke molitve: »da svi budu jedno; kao što si ti Oče u meni, i ja u tebi, neka i oni u nama budu« (Ivan 17, 21). Međutim, Isusova molitva nije bila samo molitva za konačnu sudbinu Crkve, već također i molitva za njihov zajednički suživot na putu k tom cilju. Stoga je zadatak Crkve očitoovati u svijetu svoje buduće jedinstvo u Trojedinom Bogu. Zato što će Božji narod živjeti u novom Božjem svijetu, nastojanje za produbljivanjem zajedništva s Bogom i jednih s drugima mora ići ruku pod ruku s otporom spram svih bezbožnih i nehumanih uvjeta života u svijetu i s djelotvornom brigom za cjelovitu dobrobit svijeta. *Posvećenje osobnog života je nedostavno bez promjene svijeta.*

Povijesni život Crkve, međutim, nije puka imitacija njezine eshatološke budućnosti; on je izraz sadašnjeg doživljaja Duha Svetoga kao sile novoga stvorenja. U prvoj poslanici Ivanovoj čitamo: »Što smo vidjeli i čuli navješćujemo i vama da i vi imate zajedništvo s nama; a naše je zajedništvo s Ocem i sa Sinom njegovim Isusom Kristom« (1, 3). Po vjeri u Život koji je bio s Ocem (1 Iv 1, 2), Duh Sveti porađa zajedništvo između vjernika i trojedinog Boga i omogućuje zajedništvo među ljudima. Rođenje po Duhu, koje ljude čini kršćanima, jest rođenje »odozgo« (Ivan 3, 3), ali se događa ovdje dolje. To je novo rođenje ljudi koji žive u ovome svijetu i s ovim svijetom tvore dobro Božje stvorenje. Stoga je *ново рођење особа по Духу Светоме нејасан али ипак стварни почетак новог рођења cjelokupnog svemira* (usp. Mt 19, 28; 2 Kor 5, 17),²³ a njihovo djelovanje u svijetu po sili Duha je anticipacija novog stvorenja.

2. Iz iznesenog razumijevanja odnosa Crkve i novog stvorenja slijedi da se Crkvu ne smije ni poistovjetiti ni odvojiti od novog stvorenja. Formuliran na ovako upćeni način, taj zaključak podsjeća na opće mjesto bez značajnih implikacija. Da bi se omogućila plodna teološka refleksija o znakovnom karakteru Crkve i njezinoj proročkoj službi, potrebno je zaključak obrazložiti.



²³ U vezi 2 Kor 5, 17 vidi P. Stuhlamcher, »Erwägungen zum ontologischen Charakter der *kainé ktisis*«, *EvTh* 27 (1967), 1—35; U. Mell, *Neue Schöpfung. Eine traditions-geschichtliche und exegetische Studie zu einem soteriologischen Grundsatz paulinischer Theologie* (BZNW 56; Berlin, Walter der Gryter, 1989). O cijelom problemu vidi J. Moltmann, *The Church in the Power of the Spirit. A Contribution to Messianic Ecclesiology* (Prijevod M. Kohl; New York; Harper & Row, 1977), 278ss. O holističkoj soteriologiji impliciranoj u ovakvoj holističkoj eshatologiji vidi M. Volf, »Materiality of Salvation: An Investigation in the Soteriologies of Liberation and Pentecostal Theologies«, u *Journal of Ecumenical Studies* 26 (1989), 447—467.

Crkvu nije moguće odjeliti od novog stvorenja. U stvari novo je stvo- renje glavna okosnica ekleziologije.²⁴ Crkva može biti ono što jest, samo zato što svoj život dobiva od Božjega Duha koji je snaga novoga stvo- renja. Naravno, Crkva ne posjeduje monopol na Duha Božjega. Isti Duh koji je prisutan u Crkvi (*regnum gratiae*) također je djelatan u svijetu (*regnum naturae*); po Duhu uskrsli Krist davalac je života cjelokupnom svijetu (bsp. 1 Kor 15, 45).²⁵ Međutim, djelovanje Duha u svijetu ne dokida razliku između Crkve i svijeta. Crkve su zajednice onih koji su na poticaj Duha povjerovali u Isusa kao u svog Spasitelja i koji ga ispovjedaju kao svog Gospodina — zajednice onih koji po Duhu imaju osobni odnos sa trojedinim Bogom i jedni s drugima. To je ovlastica kršćana. Iz tog razloga Novi zavjet govori jedino o njima kao o onima koji imaju Duha kao prvinu i zalog novog stvorenja (usp. Rim 8, 23; 1 Kor 1, 22). To posebno prisustvo Duha novoga stvorenja jest ono što Crkvu razlikuje od svijeta.

Međutim, samo prisustvo Duha novoga stvorenja u Crkvi ne smije nas navesti da poistovjetimo Crkvu s novim stvorenjem. Danas, istina, ne prijete prevelika opasnost od poistovjećenja Crkve s novim stvorenjem; razlika je među njima previše očigledna. Ali postoji tendencija da se Crkvu shvaća kao enklavu novog stvorenja, kao rana faza njegova »zemaljskog ostvarenja«.²⁶ Nasuprot takvim težnjama moramo se pri- sjetiti da novo nebo i nova zemlja nisu ljudska tvorevina — oni nisu ni crkvena tvorevina — i da je Novi Jeruzalem eshatološki grad »koji silazi od Boga s neba« (Otkr 21, 1s).

Čini se da pojam *anticipacija* na najbolji način izražava iskustvo esha- tološkog novog života Crkve. Anticipacija još nije ispunjenje, nije čak ni djelomično ispunjenje. Anticipacija je prisutnost budućnosti u *uvje- tima povijesti*.²⁷ Bitne značajke povijesti po kojima se ona razlikuje od eshatona jesu prolaznost i grešnost. U povijesnim okvirima moguće je samo djelomice nadvladati prolaznost i grešnost: tijelo može biti izli- ječeno, ali ono će na kraju umrijeti i mora čekati na uskrsnuće mrtvih; kršćani mogu pobjeđivati grijeh, ali još uvijek ostaje prisutna borba

²⁴ Vidjeti Panenberg, *The Kingdom of God*, 73ss.

²⁵ Vidi M. Volf, *Work in the Spirit. Toward a Theology of Work* (New York, Oxford University Press, 1991), poglavlje IV. O odnosu sfera milosti, prirode i slave vidi J. Moltman, »Christsein, Menschsein und das Reich Gottes. Ein Gespräch mit Karl Rahner«, u *Stimmen der Zeit* 203 (1985), 619—631, 626 (premda nismo uvijek u stanju slijediti Moltmana u njegovu određenju od- nosa između te tri sfere).

²⁶ E. Käsemann, »Zur ekklesiologischen Verwendung der Stichworte 'Sakrament' und 'Zeichen'«, u *Wandernde Horizonte auf dem Weg zu kirchlicher Einheit* (izd. R. Groscurth), Frankfurt a. M., Otto Lembeck, 1974), 119—136, 133. Premda Käsemann oštro kritizira pretencioznu upotrebu pojma »znak« da bi se opisala Crkva, on sam po tom istom mjerilu ne uspijeva vrednovati vlastito mišljenje da je Crkva, kao *regnum Christi*, zemaljsko ispunjenje dolazeće Božje vladavine. O problemu mješanja Crkve i kraljevstva Božjega vidi H. Küng, *The Church* (garden City, Image Books, 1976), 135.

²⁷ Usp. Moltmann, *The Church*, 193; usp. također J. Moltmann, *Politische Theologie-Politische Ethik* (Fundamentaltheologische Studien, 9, München, Kaiser, 1984), 162.

između »tijela« i Duha. Tvrdnja da je Crkva anticipacija novog stvorenja, dakle, s jedne strane kaže da Duh novoga stvorenja u njoj prebiva, ali s druge strane također potvrđuje da Crkva neizbježno ostaje obilježena prolaznošću i grešnošću povijesti.²⁸

Ponekad se smatra da je pojam »anticipacije« identičan s pavlovskim govorom o »prvinama« i »zalogu«.²⁹ Zapanjujuće je da Pavao nikada povijesna posredovanja novog stvorenja ne naziva »prvinama« i »zalogom«, već te pojmove čuva za *posrednika*; »prvine« i »zalog« je Duh Božji kojega su kršćani primili, a ne rezultati njegova djelovanja u životima kršćana i u svijetu.³⁰ Smisao Pavlova izraza *aparhē* jest da naglasi *istovrsnost* između prvog očitovanja i onoga što slijedi (usp. Rim 11, 16).³¹ Stoga uz Duha koji je po Kristu dan kršćanima, samo je uskrslog Krista moguće nazvati »prvinom novog stvorenja« (usp. 1 Kor 15, 20, 23). Prisvajanje tog naslova od strane Crkve nije stoga samo nebiblijsko, već također ide na ruku glorificiranju Crkve (*ecclesia gloriæ*) koje u najboljem slučaju predstavlja smiješno pomanjkanje osjećaja za realnost a u najgorem slučaju i zločudnu ideologiju.

Crkva nije prvina novoga stvorenja, već zajednica onih koji su okusili Duha kao prvine plodova novog stvorenja. Ona stoga može očekivati »slavnu slobodu djece Božje« i cjelokupnog stvorenja (usp. Rim 8, 121ss); Crkva također može pred svijetom živjeti kao znak te nade i o toj nadi govoriti svijetu. Živeći u svijetu, Crkva onim što jest i što čini anticipira novo stvorenje (usp. odjeljak IV, u nastavku); govoreći svijetu, Crkva svojim proročkim navještanjem proglašava novo stvorenje (usp. odjeljak V, u nastavku).

(Nastavak slijedi)

●
²⁸ Potrebno je razlikovati anticipaciju novog stvorenja u Crkvi i u svijetu. Jedino u Crkvi anticipaciju novog stvorenja karakterizira ispovjedanje vjere u Isusa Krista i svjesni odnos s njim kao Gospodinom, što prema Novom zavjetu uključuje oslobođenje od moći grijeha (usp. Rim 8.1ss), i to unatoč stalne borbe protiv grijeha u životu kršćana. Stoga u Crkvi problemi prolaznosti grešnosti nisu (ili barem ne bi trebali biti) na istoj razini: snaga je grijeha slomljena, ali smrt kao posljednji neprijatelj još nije pobijedena (usp. 1 Kor 15, 26).

²⁹ Tako »Report«, br. 30, usp. Moltmann, *The Church*, 193 i Moltmann, *Politische Theologie*, 162, ne samo o anticipaciji novog stvorenja u Crkvi, već također i u svijetu. Međutim, čini se da Moltmann svoj formalno ispravan koncept »anticipacije« učitava u biblijske koncepte »prvina« i »zaloga«, umjesto da dopusti tim biblijskim metaforama da formuliraju njegov koncept anticipacije.

³⁰ Pavao jasno naglašava da je Duh »zalog« (usp. 2 Kor 1, 22; Ef 1, 14). Nešto manje je jasno da se izraz »prvine« odnosi na Duha, ali se »većina slaže da je genitiv epegezetski (prvine koje su Duh)« (J. D. G. Dunn, *Romans 1—8* [WBC 38a Dallas, Word, 1988], 473).

³¹ Ovo se može uočiti kod upotrebe *aparhē* pri opisu uskrslog Krista u odnosu na one koji su »usnuli« (1 Kor 15, 20, 23), i prvoobraćenika nekog područja u odnosu na cijelu Crkvu koja će se na tom mjestu poslije oformiti (usp. 1 Kor 16, 15; 2 Sol 2, 13 [neki rukopisi]).

THE CHURCH AS A PROPHETIC COMMUNITY AND A SIGN OF HOPE

Summary

In various Christian communities, theological reflection on the relation between the church and the world has increasingly in recent decades revolved around the double notions of »prophecy« and »sign«. The convergence is a significant ecumenical achievement, since these notions touch the very heart of both Roman Catholic and Protestant notions of what the church is and what its mission in the world should be. After critiquing the explicit or implicit dominant understandings of the prophetic ministry of the church and of its function as a sign (II), the author suggests how our thinking about the role of the church in the world — its living before the world and speaking to the world — can be recast to avoid the criticism noted (IV i V). His suggestions are based on a reflection on the relation between the church and the Kingdom of God, or the new creation (III). The author ends with a discussion about what it takes for the church to be a prophetic community and a sign of hope in the modern world.