

Peter Kuzmič

CERKEV IN BOŽJE KRALJESTVO¹

**Cerkev je udeležena v kraljestvu:
Kristusova vladavina v sedanjem času**

Cerkev ni kraljestvo

V prejšnjem razdelku smo pokazali, da je Cerkev rezultat prihoda kralja, Gospoda Jezusa, ki jo je osnoval. Božje kraljestvo, ki ga je Jezus oznanjal in vpeljal, je osrednjega pomena za pravo razumevanje Cerkve in poglobljena referenčna točka znotraj Božje odrešilne ekonomije. Tako je Arthur Clutton-Brock (*Kaj je Božje kraljestvo?*, 1919) zaključil: »Dogma kraljestva mora biti glavna Cerkvena dogma in glavna dogma vsakega posameznega člana Cerkve.« (Clutton-Brock v Berkhof 1951, 10) Ali, kot se je izrazil Wolfhart Pannenberg, »doktrina Cerkve se ne začneja s Cerkvijo, ampak z Božjim kraljestvom« (Pannenberg 1969, 39). Svoj obstoj Cerkev dolguje Božjemu kraljestvu in »oba pojma sodita tesno skupaj, zato ni mogoče razumeti, kaj Cerkev je, ne da bi upoštevali njene povezanosti s temeljnim novozaveznim pojmom Božjega kraljestva« (Skydsgaard 1951, 385).

Andrew Martin Fairbairn je v *Kristus v sodobni teologiji* (1893) zatrdil:

Kraljestvo je imanentna Cerkev, Cerkev pa eksplicirano kraljestvo; nič, kar je tujega enemu, ne more biti v drugemu. [...] Cerkev je prihodnje kra-

¹ Uredniška opomba: v pričujoči številki objavljamo drugi (sklepni) del razprave; prvi je objavljen v prejšnji številki.

ljestvo, ki že vstopa v danes živeče duše in družbo, ki jo konstituirajo. [...] Kraljestvo je Cerkev, gledana od zgoraj; Cerkev je kraljestvo, videno od spodaj. (Fairbairn po Blackman 1939, 370)

Toda, čeprav je res, da je biblično Cerkev nujno opredeliti v razmerju do Kristusove vladavine, pa je po drugi strani nemogoče obe enačiti tako, kot to počne Fairbairn. Kraljestvo je veliko širši in vseobsežnejši pojem, ki ga Cerkev ne more zajeti, in tudi nobene pravice nima, da bi si v sedanjem času kraljestvo lastila kot svojo posest.

Naj si je njuno razmerje še tako neločljivo, Cerkev ni Božje kraljestvo. S Svetim Duhom oživljena Cerkev, v kateri je Kristus priznan kot Gospod, je kvečjemu najboljši približek in najpristnejši skupnostni izraz Božjega kraljestva v zgodovini.

Prav kakor sam Jezus, so bili tudi apostoli poslani, da pridigajo evangelij kraljestva. *Apostolska dela* njihovo oznanjevanje večkrat povzemajo prav s temi besedami. Vsebino oznanila o Božjem kraljestvu praviloma istovetijo z odrešilnim imenom Jezus Kristus, toda nikoli s Cerkvijo. V Samariji »so možje in žene začeli verjeti Filipu, ki jim je oznanjal evangelij o Božjem kraljestvu in o imenu Jezusa Kristusa« (Apd 8,12). V efeški shodnici je Pavel »razpravljal in jih prepričeval o Božjem kraljestvu« (19,8). Čisto na koncu knjige avtor Luka poda še dva povzetka Pavlovega delovanja v Rimu. Ko je oznanjal judovskim voditeljem, »jim je razlagal, jim pričeval o Božjem kraljestvu in jih skušal pridobiti za Jezusa« (28,23). In v sklepnih vrsticah: »Celi dve leti je Pavel [...] sprejemal vse, ki so prihajali k njemu. Oznanjal je Božje kraljestvo in o Gospodu Jezusu Kristusu učil z vso svobodo in brez ovir.« (28,30–31)

Tukaj vidimo, kako je oznanjevalec in prinašalec kraljestva sam postal oznanilo zgodnje Cerkve. Ta ni pridigala same sebe. Pridigala je evangelij kraljestva, se pravi veselo oznanilo o Jezusu Kristusu. Pri nobenem izmed teh odlomkov (in tudi pri drugih) ne moremo vstaviti besede Cerkev namesto kraljestva!

Poskusi istovetenja Cerkve s kraljestvom niso le nesvetopisemski, temveč so tudi zelo nevarni. Zgodovina Cerkve od Konstantinove dobe do današnjega časa ponuja obilo dokazov, da je temu tako. Kjerkoli in kadarkoli Cerkev sebe istoveti z Božjim kraljestvom, podlega skušnjavi,

da se polasti svetne oblasti, se je oklene in jo zlorabi. S tem v zvezi storimo prav, če prisluhnemo »preroškemu« uvidu Wolfharta Pannenberg:

Teološko istovetenje Cerkve s Kristusovim kraljestvom je vse prepogosto služilo interesom cerkvenih dostojanstvenikov, ki niso uglašeni z Božjim kraljestvom. Številni kristjani, še posebej cerkveni voditelji, radi mislijo, da so v lasti resnice ali vsaj dokončnega kriterija vse resnice. Ker se počutijo tako nenadomestljivo povezani s samim Kristusovim kraljestvom, ne prepoznavajo in ne priznavajo provizoričnega značaja sleherne cerkvene organizacije. Niso zmožni, da bi ponižno stali pred prihodom Božjega kraljestva, ki s seboj prinaša končno bodočnost sveta. Slepí so za to, kako se celo že zdaj, proleptično, prihodnost manifestira v svetu (in to ne le v Cerkvi, niti ne vedno prek Cerkve). Ravno zato, ker se Cerkev zmožno ima za sedanjo obliko Božjega kraljestva, se mora Božja vladavina pogosto manifestirati v sekularnem svetu zunaj Cerkve in marsikdaj proti Cerkvi. (Pannenberg 1969, 78)

Cerkev je *nasledek* pridiganja Božjega kraljestva, občestvo tistih, ki so izkusili moč in okusili blagoslove kraljestva. Božje kraljestvo je njen začetek, njen temelj, toda kraljestvo ostaja tudi njen cilj. Cerkev je namreč »občestvo aspirantov za Božje kraljestvo«, kot pravi Hans Küng, ki pristavlja, da »pripadnost cerkvi v sedanji dobi skušnjave ni zagotovilo pripadnosti zadnjemu Božjemu kraljestvu«. Cerkev nima svojega smisla sama v sebi, v tem, kar je, temveč v tistem, kar ji prihaja naproti. (Küng 1967, 95–96)

Cena vstopa v kraljestvo

Svetopisemska zgodovina je zgodba o Božjih odrešilnih dejanjih, ki so usmerjena na stvarjenje novega človeštva, namreč ljudstva, ki se upravičeno imenuje Božje in ki Boga avtentično predstavlja med narodi. To je ljudstvo, ki Boga priznava za svojega kralja, ljudstvo, ki je Božje kraljevo duhovništvo na zemlji. V Stari zavezi se je imenovalo *kehal Jahve*, »GOSPODOVO občestvo [skupščina]«. Grška ustreznica novozavezno Božje ljudstvo označi z *ekklesia tou theou*, Božja Cerkev.

Ta skupnost, ki se jo naslavlja kot »Božje ljudstvo«, »Kristusovo telo« ipd., je zmeraj vidna, v tem svetu prepoznavna, množica verujočih. Nadležno in zavajajoče je, da se besedi kraljestvo in Cerkev danes pogosto uporabljata, kot da bi bili avtonomni entiteti. Ne gre za samostojna pojma in za razumevanje resničnega bistva ter poslanstva skupnosti verujočih, ki ji pravimo Cerkev, se moramo pozorno držati njune rabe v Pismih. Ko govorimo o Božjem kraljestvu, je poudarek na Bogu, na njegovi kraljevski sili in vladavini, na njegovih odrešilnih dejanjih in absolutni oblasti. V besedni zvezi »Božje kraljestvo« je operativna beseda *theoû* (prim. Schmidt 1964–76, 1:574–593; Newbiggin 1953, 28).

Besedna zveza »Božje kraljestvo« nam pove nekaj o *Bogu* (namreč to, da kraljuje). Ni opis nečesa, čemur pravimo »kraljestvo«. [...] Redukcija na zgolj »kraljestvo«, značilna za sodobno rabo, je torej sporna. Pa ne le zato, ker gre za odmik od svetopisemske rabe, ampak predvsem, ker je ta sodobna raba v osnovi zgrešena, saj »Božjega kraljestva« ne razume kot ponazoritev Boga v njegovi absolutni oblasti, temveč kot nekakšno določljivo »reč«. (France 1984, 32–33)

S podobno nevarnostjo izpraznitve oz. krčenja svetopisemskega pomena se soočamo, tudi če govorimo o Cerkvi, ne da bi ustrezno poudarili, da gre za Božjo (ali Kristusovo) Cerkev. Tukaj je operativna beseda *theoû* ali *Christoû*. Cerkev se lahko upravičeno tako imenuje, samo če oziroma ko priznava Kristusovo vladavino in se ji podreja. Cerkev je Kristusovo »telo«, ki se zaveda svoje »glave«. Ta nova skupnost ljudi, ki jih je Bog odkupil in jim odpustil, so njegovi »izvoljenci« (*eklektion*), poklicani in izvoljeni, da bi bili »svetniki« (*hagioi*). Tako po svojem poreklu kot po tem, kar po sami svoji naravi in značaju so, izhajajo iz Njega, ki mu pripadajo: iz samega Boga. Njihov značaj je izraz Božjega značaja, njihovo življenje priteka iz življenja, ki ga daje Bog, in njihovo poslanstvo je podaljšek poslanstva Božjega Sina.

Evangelij o prihodu Božjega kraljestva v Jezusu iz Nazareta terja odziv spreobrnjenja in vere (Mr 1,15). Takšen odziv pa rezultira v novem življenju, ki ga podarja Bog. To je »odrešenje« oziroma »novo rojstvo«, če se izrazimo v danes najpogostejšem evangeljskem žargonu. Evangelij

terja korenito odločitev, spremembo mišljenja (*metanoia*), predstavitev iz kraljestva teme v kraljestvo luči Božjega Sina (Kol 1,13). Takšen odziv na evangelij o Kralju, ki posledično sproža spremembo življenja, je torej *vstop v Božje kraljestvo*. Ta vstop v domeno blagoslovov Božjega kraljestva je dar. Zgodi se na Božjo iniciativo in po njegovi milosti, ki je zastonj dostopna grešnim in nevrednim. In vendar ni tako poceni, kot bi si lahko mislili na osnovi evangelizacijske propagande nekaterih zahodnih evangelijev.

Jezus ne bagatelizira cene in težavnosti vstopa v Božje kraljestvo. Res je odziv na njegovo oznanilo individualen, saj gre za osebno sprejetje, toda rezultat individualnega odziva nikakor ni zgolj rešitev posameznikove duše za nebesa ali sedanja sladka, skorajda zasebna, povezanost z Jezusom. Postati kristjan, vstopiti v Božje kraljestvo je možnost, odprta le tistim, ki so pripravljeni zanikati sami sebe in svoje lastne interese v prid Božji absolutni oblasti nad vsem svojim življenjem in vsemi svojimi medosebnimi odnosi. To lahko vključuje odrekanje družini (prim. Mt 10,34–37) in blaginji, kot je razvidno iz zgodbe o mlademu bogatemu oblastniku (Mr 10,17–31). V družbah, v katerih je krščanstvo kulturno sprejeto in spoštovano, so tovrstne zahteve kralja Jezusa vernikom težko razumljive. V takšnih družbenih kontekstih se sporočilo o Božjem kraljestvu z vsemi njegovimi imperativi redko sliši, če pa se že, se pogosto v razvodeneli obliki, in marsikdaj ga tisti, ki pravijo, da »poznajo Jezusa«, naravnost zanikajo. Pri oznanjevanju navadno zahteve nadomestijo z obljubami, kot da ne bi oboje neločljivo sodile skupaj in se vzajemno pogojevale. »Iščite najprej Božje kraljestvo in njegovo pravičnost in vse to vam bo navrženo« (Mt 6,33).

Jezusovi sledilci, ki živijo pod totalitarnimi političnimi režimi ali med militantnimi muslimani ali kjerkoli pač že tvorijo zvesto manjšino, se zavedajo, da ima pripadnost kralju Jezusu oziroma življenje pod njegovo oblastjo svojo ceno. Zavedajo se, kakor se je zavedala tudi zgodnja Cerkev, da služenje Jezusu pomeni ravnodušnost do zakladov in vrednot tega sveta. Odvrčajo se od sleherne zaskrbljenosti s trdnim zupanjem v nebeškega Očeta, v kralja, ki vlada celo sredi sovražnih okoliščin. Danes bi se Cerkev Jezusa Kristusa morala spomniti, da je prega-

njanje svetopisemsko znamenje pripadnosti Božjemu kraljestvu. »Sicer pa bodo preganjani vsi, ki hočejo res pobožno živeti v Kristusu Jezusu.« (2 Tim 3,12; glej tudi: 1 Pt 2,20–21; 4,12–17; Mt 5,10–12; 10,16–23; 24,9; Mr 13,9–13; Lk 21,12–17) Danes se sicer sleherno zvesto pričevanje za Jezusa ne konča nujno v trpljenju, vendar nas Hendrikus Berkhof upravičeno spomni, da bi trpljenje

bržkone lahko bilo pomemben kriterij za presojo pristnosti naših besed in dejanj. Besede, ki nič ne stanejo, in dejanja, s katerimi se skušamo priljubiti, nimajo nič opraviti z odposlanskim [*apostolary*] značajem Božjega ljudstva kot prvine [*firstfruit*]. (Berkhof H. 1979, 419)

Cerkev Jezusa Kristusa izpolnjuje svoje poslanstvo v padlem in sovražnem svetu. Živi v napetosti, ki je učinek prekrivanja dveh dob, med »že« in »ne še (v polnosti)« Božjega kraljestva. To nas skupaj z današnjo izkušnjo globalne Cerkve pripelje do realistične ocene situacije.

V svetu, v katerem živimo, v katerem lahko za sleherno uspešno dejanje sodelovanja ali sprave najdemo »ekvivalent« v krutosti in preganjanju izredno velikega obsega, postaja čedalje vprašljivejše, ali v bližnji prihodnosti krščanstvo brez trpljenja sploh lahko zabeleži kakršenkoli, napredek vreden truda. (Duthie 1968, 87)

Ta trditev Charles Duthieja iz leta 1968 se je medtem že potrdila, mi pa smo in vedno bolj bomo pričeli njene relevantnosti za današnji in prihajajoči čas.

Vstopiti v božje kraljestvo pomeni pridružiti se občestvu verujočih, kajti »duh kraljestva je ljubezen, ki sili k skupnosti« (Bruce [1889] 1890, 60). Pripadati Jezusu Kristusu pomeni biti del te organske in pristne skupnosti, ki je najboljši obstoječi približek Božjega kraljestva na zemlji; pomeni biti ud njegove Cerkve, ki ga Bog naredi in mu vlada. V tej novi skupnosti Jezusovih učencev se izkuša Božja prisotnost, priznava njegova vrhovna oblast, podreja se njegovi vladavini in izvršuje njegova volja.

Cerkev je občestvo, ki ga Bog po Svetem Duhu zbira kot svoje lastno ljudstvo in pošilja v svet, da v njem oznanja in živi sporočilo kralja, ki je Gospod Jezus; je občestvo moških in žensk, ki so s samo naravo svo-

je posebne poklicanosti od-ločeni kot posebno Božje ljudstvo; občestvo, utemeljeno v odrešitvenih smotrih Boga, ki ga hranita in ohranjata njegova prisotnost in moč. To, kar Cerkev (po svoji naravi) je, in poslanstvo Cerkve sta določena s tem posebnim odnosom med Bogom in njegovim ljudstvom, med Kristusom in Cerkvijo.

Cerkev kot kraljeva služabnica

V učlovečenju je kralj Jezus, resnični Bog, sam sebe »ponižal (izpraznil) tako, da je prevzel resnično naravo (podobo) služabnika (*doûlos*)« (Flp 2,7). Ko je učencem govoril o novi vrsti odnosa med tistimi, ki pripadajo njegovemu kraljestvu, je to svojo ponižnost služabnika poudaril kot vzor, po katerem naj se zgledujejo. On namreč »ni prišel, da bi mu stregli, ampak da bi stregel« (*diakonêsai*) (Mt 20,28; Mr 10,45). Pri zadnji večerji je Jezus učencem umil noge v izziv in spodbudo, da bi tudi sami postali služabniki (Jn 13,1–17). Pri tem jih svari, naj njihovi voditelji ne bodo kakor »kralji narodov (poganov)«, marveč služabniki, kakor on sam: »Jaz pa sem sredi med vami kakor tisti, ki streže.« (Lk 22,25.27) Jezus to pravi pri druženju za mizo, ki je tudi sama eno izmed znamenj prihoda kraljestva, ki kaže na (do)končno izpolnitev v eshatonu »pri moji mizi v mojem kraljestvu« (Lk 22,30). Ključna vrstica tega pogovora je »Prepuščam vam kraljestvo, kakor ga je meni prepustil moj Oče« (Lk 22,29).²

Za Jezusovo poslanstvo [*ministry*] je bila značilna trojna služba [*service*] pridiganja, učenja in demonstriranja evangelija Božjega kraljestva. Delal je znamenja, ki so kazala na приход kraljestva v samem Jezusu in ki so kulminirala v skrajnjem dejanju služenja, ko je »dal svoje življenje v odkupnino za mnoge« (Mr 10,45). Njegova vzorna služba [*ministry*] in žrtvovanje lastnega življenja sta postala poklicanost v službo za vse, ki mu sledijo. Na podlagi Jezusove žrtve Janez potegne zaključek, da »smo tudi mi dolžni dati življenje za brate« (1 Jn 3,16).

2 Pozornost velja celotnemu pogovoru, še posebej vrsticam 24–30, kot tudi dejstvu, da odlomku sledi svarilo Petru.

Cerkev ni kraljestvo in si tudi ne more prilaščati monopola nad kraljestvom. Lahko je približek kraljestva in prejema blagoslove kraljestva, vendar le v sorazmerju s svojo podrejenostjo kralju, kot njegova služabnica. Sodobno evangelijsko gibanje s svojim poudarkom na individualizmu in izmerljivi uspešnosti, s svojim duhom posvetne tekmovalnosti tako pri širitvi svojih programov doma kot pri misijonarskih prizadevanjih v tujini, je v resni nevarnosti, da postane prežeta z duhom in vrednotami tega sveta. Zame kot tujca – in tudi za mnoge moje brate – so določeni zahodni misijonarski in evangelizacijski podvigi videti kot s krščanskim imenom krščene organizacije, ki služijo same sebi v lasten prid, namesto da bi bile izraz duha služabnika Božjega kraljestva. Naj Gospod Cerkve dovoli, da se motim, in mi odpusti, če delam krivico s tem, kar govorim.

Dejstvo pa ostane, da sta za to, kar Cerkev (po svoji naravi) v resnici je, kot tudi za njeno poklicanost, značilna ponižno služenje in spoznanje/priznanje, da si ne moremo lastiti stvari in ljudi, ki pripadajo samo Bogu. On je kralj. Mi moramo biti njegovi ponižni služabniki, venomer pripravljeni, da ubogamo njegovo poveljevanje in izvršujemo njegovo voljo. Karkoli že obstaja zunaj takšne naravnosti, nima pravice, da bi se imenovalo Cerkev Jezusa Kristusa, saj odstopa od Božjega kraljestva. Kraljestvo terja predanost in poslušnost pri službi, sledenje vzoru kralja-služabnika. To, kar Cerkev po svoji naravi in poslanstvu je, lahko prav razumemo, živimo in prakticiramo zgolj v pravem odnosu z njenim ustanoviteljem, njeno glavo – Jezusom Kristusom – ter v skladu z Jezusovim osrednjim sporočilom o Božjem kraljestvu. Le cerkev, ki je globoko zakoreninjena v Božjih namenih, razodetih v Kristusu, in ki je tem popolnoma zvesta, bo hranjena/podpirana z močjo njegovega Duha in sposobna, da učinkovito streže in služi svetu, ki (še) ne pozna Boga.

Za služabnika ni značilno le ponižno služenje drugim, ampak tudi brezpogojno zaupanje in receptivnost. Jezus takšno držo razloži v govoru na gori, ko pravi, da nihče »ne sprejme Božjega kraljestva« oz. »ne pride vanj«, če ni »kakor otrok« (Mr 10,13–16). Kako šokantno je spoznati, da številni evangelijski, ki sicer zagovarjajo navdihnjenost sleherne besede *Svetege pisma* in vsaj z besedami priznavajo, da je Jezus Gospod,

ob pomoči neverjetne eksegetske telovadbe in s podrejanjem svetopisemskih spisov tuji interpretativni shemi, enostavno preženejo velik del Jezusovega etičnega nauka v eshatološko prihodnost Božjega kraljestva. Naj nam Gospod Jezus odpusti, da tako nezvesto gospodujemo nad njegovo besedo, sprevračamo svete namere, ki jih ima za svoje sledilce, in se neposlušno izmikamo najpomembnejšemu, najzahtevnejšemu in najizzivalnejšemu delu njegovega nauka.

Klic k spokorjenju

Ko Jezusove namere vzamemo zares in vidne izraze krščanske vere preverimo v luči svetopisemskega razodetja, se lahko najdemo celo v skušnjavi, da bi obupali nad izkustveno cerkvijo. Spoznamo namreč, da »celo v Cerkvi znova rojenih [*regenerate*] Božje kraljevanje ni popolnoma vidno« (Henry 1980, 27). Na tej točki ponižno pripoznamo, da čeprav Cerkev moramo opredeliti v smislu njenega razmerja do Božjega kraljestva, kot je »že« v Jezusovem življenju in nauku, pa kraljestvo vendarle »še ni« njena sedanja domačija. Cerkev še ni *in patria*, marveč je še vedno na *via*; je »že«, toda še vedno je na poti, »ni še« prispela do svoje končne usode in dovršitve. Pri tem ko opozori na to razlikovanje, nas Skydsgaard posvari:

Je *ecclesia viatorum*, vselej izpostavljena Antikristovim skušnjavam k odpadu in osamosvojitvi. V trenutku, ko to pozabi in se vzpostavi kot najvišja oblast na svetu, preneha biti Cerkev Jezusa Kristusa in postane odpadnica. (Skydsgaard 1951, 92–93)

Evangelijci navadno samodejno predpostavljamo, da takšne trditve zadevajo Rimskokatoliško Cerkev in nekatere bolj ali manj teološko liberalne protestantske cerkvene skupnosti. Res je bila ena najusodnejših napak srednjeveške katoliške Cerkve ta, da se je (ob pomoči Avgušтина) enačila z Božjim kraljestvom. Kristusovo kraljevanje je bilo tako sprevrženo v kraljevanje cerkve, kristokracija je postala ekleziokracija. Če se najblažje izrazimo, je bila distinkcija med obema vsaj zabrisana. Nekatera sodobna ekumenska prizadevanja ponavljajo to napako, ko svoje programe enačijo z Božjim kraljestvom.

Toda ali smo evangelijski na tem področju nedolžni? Ali smo ob vsej naši bogati reformacijski dediščini in svetopisemski pravovernosti, ob vseh današnjih uspehih pri misijonu, oznanjevanju in rasti cerkva, dovolj ponižni, da vemo, kaj moramo reči našemu Gospodarju, namreč: »Nekoristni služabniki smo; naredili smo, kar smo bili dolžni narediti« (Lk 17,10)? Smo? Ali se zavedamo, da naše razlikovanje med vidno in nevidno Cerkvijo ni ravno biblično ter da se k njemu marsikdaj zatekamo le kot h kritju za naše grehe in našo nepokornost Gospodu Cerkve? Ali dejstva potrjujejo, da res verjamemo v *ecclesia semper reformanda*, ali pa smo, nasprotno, tako zelo okosteneli na ravni strukturiranosti, tako togi v načinih, kako »služimo Gospodu«, tako dogmatični pri določenih doktrinarnih formulacijah, da celo sam Gospod Jezus ne more vzbuditi našega odziva in reforme, ki si jo želi? Je naše razumevanje Cerkve in njenega poslanstva tako zelo statično, da preprečuje celo dinamični oblasti Božjega kraljestva, da bi vnovič vdrla v Cerkev z Duhom prenove in oživitve? Mar niso naše evangelijske cerkve skupaj z vsemi drugimi – in kakor že Cerkev v Laodikeji – v skušnjavi, da se ponašajo, kako premožne so? Da se hvalimo, kako smo obogateli in ne potrebujemo ničesar, medtem ko v resnici takšna izjava ravno potrjuje žalostno dejstvo, da smo »siromak in bednež, ubog, slep in nag« (Raz 3,17), počutimo pa se samozadovoljno in samozadostno zgolj zato, ker smo izgubili stik z Gospodom in občutek za njegovo kraljevsko prisotnost? Cerkev (ali misijon ali kaka druga krščanska organizacija), ki se hvali s svojimi dosežki, namesto da bi se spreobračala od svojih napak in jokala zaradi grehov sveta, ki ne pozna Boga, kaže znake odvrnitve (od Jezusa), zaradi katere jo bo kralj Jezus – kolikor se ne spreobrne – zavrzel. V razmislek nam je lahko Pascalov prikaz Cerkve: »*Bell'état de l'Église quand elle n'est plus soutenu que le Dieu.*« (Cerkev je v dobrem stanju, ko jo vzdržuje le še Bog.) (Pascal v Visser't Hooft 1948, 70)

Če ne bo prva javna zapoved kralja Jezusa – »Spreobrnite se« – spet zadonela jasno, nedvoumno, neapologetsko kot del evangelija o Božjem kraljestvu in če ne bomo ponižno sprejeli vloge služabnikov v pokorščini kralju Jezusu, potem so mnoge naše evangelijske cerkve v nevarnosti, da končajo na poti, ki vodi proč od kraljestva.

Prva izmed Luthrovih petindevedesetih witterberških tez in s tem prva javna beseda reformacije se je glasila: »Naš Gospod in Mojster Jezus Kristus [...] je želel, da bi celotno življenje vernikov bila pokora.« Willem Visser't Hoff t v zvezi s tem komentira:

Toda tragedija cerkva reformacije je v tem, da so to eksplozivno resnico, določeno za rojevanje nenehno reformirajoče se Cerkve v vsak dan osveženi komunikaciji s Kristusom, razumele kot dosežek in razlog za ponašanje. Te cerkve, za katere je bilo sprva značilno dinamično spreobračanje, so postale cerkve ustavljenega spreobračanja. Vkopale so se, namesto da bi ostale v gibanju. Bile so boje za jalove zmage. (Visser't Hooft 1948, 70)

Evangeljske cerkve so zaradi svoje hitre rasti in stremljenja po številčni moči ter ugledu v širšem krščanskem in sekularnem svetu zlahka dovzetne za enako duhovno bolezen in razkroj. Tudi mi smo v nevarnosti, da postanemo posvetni in samozadostni, hkrati pa pomanjkljivi v ljubezni, veri in pogumu, ki so značilni za ljudstvo Kralja kraljev. Tudi mi zlahka najdemo »globoke razloge za dobičkonosne kompromise s poganstvom«. Tudi našo cerkev je potrebno »spomniti, kako malo se lahko zanaša nase in kako hitro lahko pade iz reformacije v deformacijo.« (Visser't Hooft 1948, 71)

Varujmo se te subtilne skušnjave, da bi Kristusa zamenjali za Cerkev. Cerkev Jezusa Kristusa je Cerkev zgolj v tisti meri, kolikor je ljudstvo, ki nosi njegovo ime, Jezusu zvesto in pokorno. *Ubi Christus, ibi ecclesia!*

Odprtost Cerkve za moč Svetega Duha

»Božje kraljestvo namreč ni v besedi, temveč v moči.« (1 Kor 4,20) Božje kraljestvo je dinamičen koncept. Jezus ni le pridigal evangelija o Božjem kraljestvu, temveč je s čudeži, ki jih je delal, demonstriral tudi njegovo moč in svoje kraljevsko usmiljenje. Njegovi čudeži so bili znamenja njegove vrhovne oblasti, proti kateri niso mogli obstati ne bolezni, ne demoni, niti smrt. Ko je apostole poslal, da oznanjajo Božje kraljestvo, jim je dal moč, da zdravijo bolne in izganjajo demone (Mt 10,1.7–8). Očitno je, da je v Cerkvi Nove zaveze poslanstvo oznanjanja (pridiganja) evangelija o Božjem kraljestvu, ki ji ga je podelil Kristus, po-

vezano z usposabljačo močjo Svetega Duha za premagovanje hudobnih sil. Pridiganja in zdravljenja apostoli niso dojemali kot dveh različnih nalog. Dar Duha za njih ni bil le znamenje prihajajoče nove dobe, temveč tudi očitnost moči kraljestva v njihovi sedanjosti. Sveti Duh je bil sólo življenje Cerkve: ne nadomestek za Kristusa, marveč tisti, ki Cerkev v Kristusu osredinja in Kristusa vselej povečuje, kar je tudi osnovno poslanstvo Svetega Duha. Kristus vlada, kjer veje Duh, saj je prihod kraljestva v moči Svetega Duha za prepričevanje/obsojanje, očiščevanje in usposabljanje začetek konca vsega, kar se zoperstavlja Božji vladavini.

V preteklosti so ekleziologijo praviloma utemeljevali v kristologiji. Povezavo med obema so navadno pojmovali ontološko, kar je neredko pripeljalo do izredno statičnih razumevanj Cerkve. Svoje je prispevala tudi institucionalizacija cerkve, s katero se je ta osredotočila na lastno doktrino, bogoslužni red in organizacijske strukture, ki služijo predvsem njej sami. Nemoč in jalovost takšnih cerkva sta postali očitni, brž ko so cerkve izgubile podporo svetnih sil in so se bile prisiljene postaviti na lastne noge. Takšne dolgotrajne negativne tendence razvoja, skupaj z manj davnimi – pozitivnejšimi – binkoštno-karizmatične preнове, so pripeljale do čedalje jasnejšega spoznanja, da bi morala ekleziologija temeljiti tudi na pnevmatologiji. Pnevmatološki aspekt Cerkve vnovič poudarja dinamičnost in moč Božjega kraljestva, še posebej, ko pripoznava vlogo Duha pri usposobitvi skupnosti verujočih za izvrševanje njegove poslanstva v svetu. Zato se upravičeno čedalje bolj uveljavlja stališče, da bi karizmatično (darovi Duha) moralo imeti prednost pred čisto institucionalnim (glej npr. Snyder 1977). Tako okosteneli institucionalizem kot neživljenski zakramentalizem in ozkosrčni legalizem so lahko znamenja odsotnosti Kristusovega Duha. Takšne cerkve so brez moči in brez radosti. »Kajti Božje kraljestvo ni jed in pijača, marveč pravičnost, mir in veselje v Svetem Duhu.« (Rim 14,17)

Ko verujoči Božjemu Duhu dajo prostor, da veje, se Cerkev lahko izvije iz nesvetopisemske dihotomije med kleriki in laiki in začne se proces »demokratizacije«, pri čemer udje kongregacij lahko odkrivajo darove Duha, kar omogoči službovanje celotnega Kristusovega telesa. Za cerkve, v katerih ni prostora za delo Božjega Duha, pogosto velja de-

skripcija: »Duhovni darovi laikov so atrofirali, medtem ko so odgovornosti klerikov in administratorjev hipertrofirali.« (Lovelace 1979, 171) Takšne kongregacije so osiromašene na ravni dveh izmed temeljnih komponent svetopisemske Cerkve, namreč duhovništva vseh verujočih in krščanske skupnosti v pravem pomenu besede. S tem so onesposobljene tako pri svojem poslanstvu kot tudi glede na to, kar Cerkev po svoji naravi je. Njihova srečanja so pravzaprav pastoreva privatna predstava za zaprto publiko. Namesto da bi z vzajemno skrbjo za dobrobit slehernega posameznika in vseh skupaj rasli v skupnost Duha, pogosto »degenerirajo v skupino nepovezanih posameznikov, ki se cerkvenih srečanj udeležujejo iz osebnih razlogov« (Viser't Hooft 1948, 76). Krščansko cerkev, ki Jezusovo kraljstvo jemlje zares, pa bo, nasprotno, Duh venomer izpolnjeval, prenavljal in vodil. Brez njega namreč zlahka postane »plen svetnih družbenih silnic [...], ki jih usmerjajo nezadržne sociološke zakonitosti namesto kreativne moči Svetega Duha« (Viser't Hooft 1948, 76).

Lesslie Newbiggin je zagovarjal trikotno razumevanje Cerkve, ki mora poleg poudarka na pravem nauku, tj. pričevanju apostolov (protestantski poudarek) in pravem redu, tj. apostolskem nasledstvu (katoliški poudarek), zajeti tudi binkoštni poudarek na vlogi oživljajočega Božjega Duha. Svojo kritiko deformiranosti in nezadostnosti prvih dveh stališč je ilustriral s primerjavo svetopisemskih kriterijev in praks s tradicionalnimi cerkvenimi.

Apostol je Apolovim spreobrnjencem zastavil enostavno vprašanje: »Ali ste prejeli Svetega Duha, ko ste postali verni?« In prejel je nedvoumen odgovor. Njegovi sodobni nasledniki so bolj nagnjeni, da vprašajo bodisi »Ali ste verovali točno to, kar mi učimo?« ali »So bile roke, ki so jih na vas polagali, naše roke?« in da – kolikor prejmejo zadovoljiv odgovor – spreobrnjencem zagotavljajo, da so prejeli Svetega Duha, čeprav se ti tega ne zavedajo. Njihova in Pavlova drža se razlikujeta kot noč in dan. (Newbiggin 1953, 104)

Vznik binkoštnega gibanja na Zahodu ter njegova bliskovita širitev in neverjetna rast v deželah tretjega sveta tudi nedvoumno potrjujejo

dejstvo, da Sveti Duh ni izmenljiv z meščanskim duhom, za katerega ga je, kot kaže, velik del zahodnega krščanskega establišmenta pri svoji monopolistični pretenziji po Božjem kraljestvu zamenjal. Duh (kakor veter) veje, koder hoče (Jn 3,8). Poraženci vseh družb, revni in zatirani, proletarci ter prezirani in neizobraženi kmetje so danes prejemniki odrešilne milosti v Kristusu in soudeleženci v mogočnih manifestacijah delovanja Svetega Duha. To pa resnično je znamenje kraljestva, saj je Duh tudi našega Gospoda mazilil, »da prinesem blagovest ubogim [...], da pustim zatirane na prostost [...]« (Lk 4,18). Če naj se naše poslanstvo zgleduje po Jezusovem, kot smo evangelijci (še zlasti po Lausanni)³ upravičeno poudarjali, moramo biti dosledni in se soočiti z izzivom nadnaravnih vidikov Jezusovega poslanstva in poslanstva apostolov ter vloge »znamenj in čudežev« v poslanstvu Cerkve. Spiritualizirati odlomke, kakršna je Jezusova inavguracijska izjava (Lk 4,18–19), ki smo se je zgoraj dotaknili, kot da bi Jezus npr. z »da oznamim [...] slepim vid« govoril »o ozdravljanju slepote v smislu slepote srca, vkljenjenega v greh«, ni nič drugega kot ignorirati neposreden pomen besedila. Lahko bi navedli nešteto primerov hermenevtičnih zlorab in neverjetno napačnih eksegetskih konstruktov, ki vsi očitno izkrivljajo svetopisemsko besedilo, z namenom, da zaobide jasen izziv celovitega evangelija in upraviči nemoč večjega dela sodobne cerkve. Žalostno dejstvo je, da so številni evangelijci, ki sicer prisegajo na svojo zvestobo načelom avtoritativnosti in nezmotljivosti *Svetega pisma*, pogosto bili (in še vedno so) odgovorni za najgrobejše tozadevne zlorabe.

Varovati pa se moramo tudi slehernega senzacionalizma, površnega karizmatičnega triumfalizma in sebičnega hlepenja po čudežih. Kritični moramo biti v vseh primerih, ko se čudeže išče brez poslušnega pripoznanja Kristusovega vrhovnega kraljstva. Tudi ne smemo zaupati tistim, ki o darovih govorijo več kot o darovalcu. Vendar pa se obenem moramo soočiti s celoto svetopisemskega nauka o poslanstvu Cerkve, vključno z vlogo nadnaravnega pri oznanjevanju evangelija (še posebej v obmejnih

3 Mišljeno je lausannsko gibanje (za oznanjevanje svetu), tako imenovano po kraju svojega prvega kongresa, ki je zasedal julija 1974 v švicarski Lausanni. (Op. prev.)

in pionirskih situacijah), in pripoznati pomembnost celotne palete darov Duha za pravo razumevanje in zdravo delovanje Cerkve.

Evangelijci moramo šele zares dojeti, da »pridiganje besede« samo po sebi še ne zadošča. Mnoge evangelijske cerkve so znane po odličnih bibličnih pridigah, in vendar so impotentne pri oznanjevanju. Lastna izkušnja z binškoštnim gibanjem, kjer je pridiganje žal pogosto tako po vsebini kot tudi po formi zelo šibko, pa me je prepričala, da je prisotnost Duha »veliko bolj prepričevalna in navdihujoča kakor ducate pridigi, ki jih podajo zavrti pridigarji«, kot se je izrazil Wolfhart Pannenberg (1969, 90). Eden bolj znanih začetnikov binškoštnega gibanja Donald Gee, znan po svoji zmožnosti ohranjati ravnovesje in to tudi verbalno izražati, je aforistično nakazal pot: »Beseda sama izsušuje, Duh sam napihuje, Beseda z Duhom daje rast/zrelost.« (Gee v Nicholls in Ro 1993, 143)

»Brez *pnevme* ni *some*.« (Padilla 1976, 7) Po drugi strani pa ponižno pripoznajmo tudi to, da Sveti Duh ni naša last in da ga Cerkev ne more ne kontrolirati ne omejevati. Nikoli se ni imenoval »Cerkveni Duh« in nobeno cerkveno telo se nima pravice širokoustiti, češ da »ima Duha«, tudi binškošno in karizmatično ne. On ni nikogaršnja last! Priznajmo, da celotna Cerkev potrebuje novo izlitje Svetega Duha, da bo prenovljena v tistem, kar po svoji naravi je, in opolnomočena [*empowered*] v svojem poslanstvu za žetev poslednjih časov, tako doma kot v inozemstvu. Ponižno pripoznajmo, da je Cerkev Jezusa Kristusa že glede samega svojega življenja odvisna od Svetega Duha in da je on glavni in mogočni izvrševalec krščanskega poslanstva.

Povzemimo pričujočo razpravo z relevantnim svarilom Davida Watsona:

Ni nikakršnega zagotovila za podelitev Duha – ne pri krstu, ne pri konfirmaciji, ne pri ordinaciji. [...] Duh se ne pusti vezati na cerkev ali kakršnokoli službo v cerkvi. [...] Cerkev, ki skuša Duha vkleniti v svoje institucionalne kalupe, tradicionalne vzorce ali na svoje doktrinarne izjave, se bo hitro znašla v stanju nemoči in hiranja. Resnično duhovno življenje in svoboda sta dana le, če se cerkev Duhu podreja, če Duha posluša in mu je poslušna. Pri vsakem koraku se moramo naučiti slišati, kaj govori Duh

Cerkvam, četudi gre včasih za besedo graje ali svarila pred obsodbo. Bog daje Duha tistim, ki so mu poslušni. (Watson 1978, 166–67)

Cerkev bo dedovala kraljestvo: Bodoči Kristusov prihod

Cerkev se ozira k svojim začetkom ob prvem Kristusovem prihodu in zre proti svoji dovrstitvi ob njegovem drugem prihodu. Medtem ko uživa blagoslove Božjega kraljestva, ki »je že«, se obenem tudi zaveda, da Jezusova kraljevska oblast »še ni« v polnosti udejanjena. To spoznanje Cerkev navdaja s ponižnostjo in z upanjem hkrati. Medtem ko veruje, da je kraljestvo v Kristusu že zgodovinsko nastopilo, zvesto dela v prid njegovemu večjemu, prav tako zgodovinskemu uresničenju; čaka na njegovo dovršitev ob koncu zgodovine in v pričakovanju moli – »Pridi tvoje kraljestvo«.

Božje kraljestvo je od zgoraj; je nadnaravno in človeško prizadevanje ga ne more ustvariti. Brez Boga je neuresničljivo. Ali kot pravi David Bosch v svoji primerjavi Melbourne in Pattaye:

Če naše odrešenje ne bi bilo utemeljeno v včerajšnjem dnevu Božjega normativnega razodetja v križanem in vstalem Kristusu in če ne bi segalo proti jutrišnjem dnevu našega dokončnega odrešenja, bi bili ujeti v jalo-vo početje poskusa izgradnje Božjega kraljestva z lastnimi rokami. (Watson 1978, 166–67)

Evangelijci smo znani po zagovarjanju doktrine Kristusove vrnitve in poudarku na eshatologiji. Žal pa sta moje poznavanje in izkušnja evangeljskega »eshatologiziranja« izrazito negativna. Zdi se mi namreč, da smo evangelijci skoraj brez izjem zamenjali Božje kraljestvo za razkolniške milenaristične debate ter brezplodne spekulacije o kronologiji poslednjih časov in dogodkih, ki naj bi se v poslednjih časih odvijali po svetu. V nekaterih zahodnih državah, zlasti v ZDA, je nauk o »poslednjih časih« rastoča gospodarska panoga in cvetoč posel. Videti je, da senzacionalistična eshatologija s svojimi spekulativnimi ugibanji, ki jo pogosto popularizirajo v obliki znanstvene fantastike, njeno relevantnost pa konstruirajo s spornimi, toda dogmatskimi sklicevanji na

politične in gospodarske dogodke današnjega časa, milijonom naivnih kristjanov, ki verujejo v Božjo besedo, služi kot religiozni nadomestek za astrologijo. Še hujše: velik del te apokaliptike povzroča eshatološko »paralizo«, namreč pasivno odvrčanje od sveta in fatalistični brezup namesto krščanskega upanja, s čimer ogroža etično delovanje in odgovorni angažma, ki bi bil sad zares svetopisemske eshatologije.⁴ Takšno sprevračanje svetopisemskega nauka je teološka herezija z daljnosežnimi posledicami. Preokupacija z apokaliptiko pelje v poskuse deeshatologizacije zgodovine in dehistorizacije eshatologije ter vnaša nesvetopisemski dualizem v domnevno svetopisemski nauk in pri tem razveže eshatologijo od etike. Carl Henry upravičeno kritizira dispencionalistično teologijo, ki v svojih skrajnih oblikah ...

[...] pomete z zajetnim delom Jezusove etike, kot da ni relevantna za današnjo dobo. Eshatologijo priključite, da lahko odloži relevantnost govora na gori in drugih segmentov novozaveznega etičnega nauka za poznejšo »dobo kraljestva«. Dispencionalizem vnaša razcep v svetopisemsko etiko v prid sporne eshatološke teorije. Zatrjuje, da je Kristusovo kraljestvo odloženo do konca dobe Cerkve in da bo etika kraljestva spet zares relevantna šele v prihodnosti. Novozavezna teologija ne bo podpirala tega radikalnega zanikanja sleherne sedanjostne oblike nebeškega kraljestva. (Henry 1957, 551)

Moramo se spomniti/opomniti, da je eshatološka prihodnost z Jezusom Kristusom že vdrla v našo sedanjost. Res je: evangelijci poudarjamo tretje in smo nagnjeni k temu, da zanemarjamo prvo in drugo. Skušani smo, da konec postavljamo na začetek. Uprimo se tej skušnjavi tako, da se posvetimo goreči molitvi za prihod kralj(estv)a in aktivnemu angažmaju v prid njegovega prihoda; poslušnemu življenju in služenju pod Jezusovim kraljevanjem v moči Svetega Duha. Izpovedujmo njegovo vrhovno oblast, bodimo poslušni njegovi vladavini in izvršuj-

4 Za obširnejšo obravnavo prihodnostnega vidika Božjega kraljestva in njegovega pomena za odgovornost kristjanov v sedanjosti glej mojo CRESR-razpravo »Eschatology and Social Responsibility: An Evaluation of Evangelical Views and Attitudes« (v Nicholls 1985, 135–64).

mo njegovo voljo. Naj bo moto Wheaton Collegea moto vseh, ki hodijo za Jezusom: »Za Kristusa in njegovo kraljestvo« – *Christo et regno eius!*

VIRI IN LITERATURA

- Allis, Oswald Thompson. 1945. *Prophecy and the Church: An Examination of the Claim of Dispensationalists that the Christian Faith is a Mystery Parenthesis Which Interrupts the Fulfillment of the Old Testament*. Philadelphia: Presbyterian and Reformed.
- Berkhof, Hendrikus. 1979. *Christian Faith An Introduction to the Study of the Faith*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Berkhof, Louis. 1951. *The Kingdom of God: The Development of the Idea of the Kingdom*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Blackman, Edwin Cyril. 1939. »The Church and the Kingdom of God: Need for Discrimination.« *Expository Times* 47 (8): 369–73.
- Bosch, David J. »Melbourne and Pattaya: The Left Footh and the Right Footh of the Church?« Prispevek je bil avtorju na voljo le v neobjavljeni obliki.
- Braaten, Carl. 1969. *The Future of God*. New York: Harper and Row.
- Brown, Raymond Edward, Karl Paul Donfried in John Henry Paul Reumann. 1973. *Peter in the New Testament: A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars*. London: Geoffrey Chapman.
- Bruce, Alexander Balmain. (1889) 1890. *The Kingdom of God: Or, Christ's Teaching According to the Synoptical Gospels*. Edinburgh: T. Clark.
- Cullmann, Oscar. 1950. *Christ in Time: The Primitive Christian Conception of Time and History*. Philadelphia: Westminster Press.
- . (1952) 1967. *Petrus, Jünger, Apostel, Märtyrer: das historische und das theologische Petrusproblem*. München/Hamburg: Siebenstern.
- . 1956. *The Early Church: Studies in Early Christian History and Theology*. Ur. Angus John Brockhurst Higgins. Philadelphia: Westminster Press.
- . 1967. *Salvation in History*. New York: Harper and Row; London: S. C. M. Press.
- Dayton, Donald W. 1976. *Discovering an Evangelical Heritage*. New York: Harper and Row.
- Dodd, Charles Harold. 1935. *The Parables of the Kingdom*. London: Nisbeth.
- Dunn, James D. G. 1976. »Pentecost.« V *The New International Dictionary of the New Testament Theology* 1–4, ur. Colin Brown, 2:783–88. Exeter: Paternoster.
- Duthie, Charles S. 1968. *Outline of Christian Belief*. Nashville: Abington.

- Fairbairn, Andrew Martin. 1936. »Christ in Modern Theology.« *Expository Times* 47 (8): 370.
- France, Richard Thomas. 1984. »The Church and the Kingdom of God: Some Hermeneutical Issues.« V *Biblical Interpretation and the Church: The Problem of Contextualization*, ur. Donald Arthur Carson, 30–44. Eugene, Oregon: Wipf and Stock.
- Harrington, Daniel. 1980. *God's People in Christ: New Testament Perspectives on the Church and Judaism*. Philadelphia: Fortress Press.
- Henry, Carl F. 1957. *Christian Personal Ethics*. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 1980. »Evangelism and Social Action.« *Crux* 16 (3): 27.
- Hofmann, Paul. 1974. »Der Petrus-Primat im Matthäusevangelium.« V *Neues Testament und Kirche: für Rudolf Schnackenburg*, ur. Joachim Gnilka, 94–114. Freiburg: Herder.
- Hort, Fenton John Anthony. 1898. *The Christian Ecclesia: A Course of Lectures on the Early History and Early Conceptions of the Ecclesia, and Four Sermons*. London: Macmillan.
- Komenský, Jan Amos = Johann Amos Comenius. (1650) 1940. *The Bequest of the Unity of Brethren*. English ed. Chicago: The National Union of Czechkoslovak Protestants in America.
- Küng, Hans. 1967. *The Church*. New York: Sheed and Ward.
- Ladd, George Eldon. 1952. *Crucial Questions About the Kingdom of God*. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 1959. *The Gospel of the Kingdom: Scriptural Studies in the Kingdom of God*. London: Paternoster Press.
- . 1964. *Jesus and the Kingdom: The Eschatology of Biblical Realism*. Waco: Word Books.
- . 1974. *A Theology of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Loisy, Alfred. 1902. *L'Évangile et l'Église*. Paris: Alphonse Picard et fils.
- Lovelace, Richard F. 1979. *Dynamics of Spiritual Life: An Evangelical Theology of Renewal*. Downers Grove: InterVarsity.
- Marsden, George M. 1980. *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth Century Evangelicalism, 1870–1925*. New York: Oxford University Press.
- Moberg, David O. 1972. *The Great Reversal: Evangelism Versus Social Concern*. Philadelphia in New York: Lippincott.
- Nicholls, Bruce, ur. 1985. *In Word and Deed: Evangelism and Social Responsibility*. Exeter: Paternoster Press.
- Nicholls, Bruce, in Bong Rin Ro, ur. 1993. *Beyond Canberra*. London: Regnum Books.
- Newbigin, Lesslie. 1953. *The Household of God*. London: SMC

- Otto, Rudolph. 1943. *The Kingdom of God and the Son of Man*. London: Lutterworth.
- Padilla, Rene. 1976. »The Kingdom of God and the Church.« *Theological Fraternity Bulletin* 2 (1–2): 1–23.
- Pannenberg, Wolfhart. 1969. *Theology and the Kingdom of God*. Ur. Richard John Neuhaus. Philadelphia: Westminster Press.
- Quistorp, Heinrich. 1955. *Calvin's Doctrine of the Last Things*. London: Lutterworth Press.
- Ridderbos, Herman Nicolaas. 1962. *The Coming of the Kingdom*. Ur. Raymond O. Zorn, prev. H. de Jongste. Philadelphia: Presbyterian and Reformed.
- Sandeen, Ernest Robert. 1970. *The Roots of Fundamentalism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Schmidt, Karl Ludwig. 1964–76. s. v. »Basileía.« V *Theological Dictionary of the New Testament 1–10*, ur. Gerhard Kittel in Gerhard Friedrich, 1:574–593. Grand Rapids: Eerdmans.
- Schweitzer, Albert. 1906. *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
- Skydsgaard, Kristen Ejner Buhl. 1951. »The Kingdom of God and the Church.« *Scottish Journal of Theology* 4 (4): 383–97.
- Snyder, Howard A. 1977. *The Community of the King*. Downers Grove: InterVarsity.
- Torrance, Thomas Forsyth. 1956. *Kingdom and Church: A Study in the Theology of the Reformation*. Edinburgh/London: Oliver and Boyd.
- . 1957. »The Eschatology of Reformation.« *Scottish Journal of Theology, Occasional Papers* 2: 36–62.
- Visser't Hooft, Willem Adolph. 1948. *The Kingship of Christ: An Interpretation of Recent European Theology*. London: SCM.
- Watson, David. 1978. *I Believe in the Church*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Weber, Timothy Preston. 1979. *Living in the Shadow of the Second Coming*. New York in Oxford: Oxford University Press.
- Weiss, Johannes. (1892) 1900. *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

Iz angleščine prevedel Nenad H. Vitorović