

Nenad Hardi - Vitorović

MOLTMANNOVA »POLITIČNA TEOLOGIJA«

Jürgen Moltmann sodi med najvplivnejše protestantske teologe druge polovice dvajsetega stoletja. Velja za utemeljitelja »teologije upanja«, očeta »politične teologije« in »deda vseh 'teologij osvoboditve'« (Volf, 1996:105), držijo pa se ga tudi nazivi dialektičnega teologa, teologa eshatologije, teologa križa in teologa Trojice. Je profesor emeritus sistematične teologije na evangeličanski fakulteti univerze v Tübingenu, na kateri sta v zadnjih desetletjih 20. stol. predavala tudi Eberhard Jüngel in pred kratkim preminuli Ernst Käsemann. Moltmannov prispevek k temeljnim teološkim temam je pri nas v zborniku *Protestantizem in protestantsko načelo* predstavil Ciril Sorč.¹ Tukaj bomo obravnavali predvsem nekatere bolj sociološke in politološke, oziroma kar politične aspekte njegove teološke misli, s poudarkom na kritiki »politične religije«. Svoje napore na tem področju sta z Johannom Baptistom Metzom poimenovala »politična teologija«.

KAJ JE IN KAJ HOČE »POLITIČNA TEOLOGIJA«?

Politična teologija za Moltmanna ni neka nova smer v teologiji niti ni kaka posebna teološka disciplina, temveč *zavest o politični razsežnosti sleherne teologije* (Moltmann, 1984:9). Pravi, da apolitičnih

¹ Ciril Sorč, *Pomen protestantske teologije za katoliško teološko misel s poudarkom na prispevku Jürgena Moltmanna*, Poligrafi, letnik 6, št. 21/22, Ljubljana, 2001, str. 229-248. Glej tudi: isti, *Soočenje z Moltmannovo teologijo upanja*, Vipava, 1980; in Jürgen Moltmann, *Kaj nam Kristus pomeni danes?* Mohorjeva družba, Celje, 1996.

teologij ni, ne na zemlji ne v nebesih. Obstajajo kvečjemu teologije, ki se ne zavedajo svojih lastnih političnih funkcij. Obstajajo cerkve, ki svoj *Sitz im Leben* prikrivajo, zakrivajo, ga zamolčijo in zagrnejo. Mislijo in/ali trdijo, da so politično »nevtralne«, kar *de facto* nikoli niso. Apolitična cerkev tako ne obstaja ne zgodovinsko ne v Božjem kraljestvu (153). Zato Moltmann lahko reče, da politična teologija »noče spolitizirati cerkve, temveč pokristjaniti cerkveno politiko in politični angažma kristjanov« (153-154). Ne gre ji za to, da bi za središčno temo teologije namesto dogmatskih postavila politična vprašanja, marveč narobe: ravno kot krščanska teologija skuša »prežeti politične funkcije dogmatike« (153). Namen politične teologije je namreč »pokristjaniti politično bit cerkve in kristjanov po meri hoje za Kristusom«, kot je isto misel povzel nekaj let pozneje (Moltmann, 1997:54). Pri tem pa noče biti nova dogmatika, temveč v zavestni razmejivti do Karla Bartha² (Moltmann, 1984:152), čeprav izhajajoč iz Barthove teologije, daje t. i. »ortopraksiji« prednost pred »ortodoksijo« (154).

Začetna gesta »politične teologije« je namreč »kritika in ponovna opredelitev družbenih in političnih funkcij cerkve v pogojih novega veka« (152) oziroma »analiza politične in praktične situacije, znotraj katere teološko mislimo in diskutiramo«. (9) Pri tem Moltmannu ne gre za teorijo, ki bi klicala k praksi, temveč za refleksijo prakse v luči evangelija. In pravi: »Razmerja med teorijo in prakso si ne predstavljamo več premočrtno idealistično, temveč v dialektični sprepletenosti. To seveda ne pomeni, da bi nam zdaj praksa premočrtno materialistično določala teorijo. V luči osvobajajočega evangelija se praksa in teorija vzajemno korigirata.« (9) Pozneje izvemo tudi natančneje, kako si to konkretno predstavlja: »Kritična teorija nas distancira od dosedanje prakse in spodbuja k novi. Kritična praksa sledi teoriji, ki pa jo novo izkustvo spet postavi pod vprašaj.« (161)

Če nas Moltmannova opredelitev politične teologije navzlic centralnem mestu, ki ga podeljuje križanemu Kristusu, močno spominja na Horkheimerja, Adorna in druge predstavnike kritične teorije,

² Barthovo teološko misel vključno z njenimi političnimi implikacijami je v monografiji *Vstop v krščanstvo drugače: protestantska teologija (Karla Bartha) v našem času in prostoru* obravnaval Marko Kerševan (Cankarjeva založba, 1992).

ter na Ernsta Blocha, ne gre za naključje. Politična teologija je po njegovih besedah »prva pomarksistična teologija«, kar mu pomeni teologijo, ki je sprejela marksistično kritiko religije in tudi skuša odgovoriti na izziv marksistične kritike družbe z »aktualizacijo Jezusovega trpljenja za ubogo ljudstvo« (Moltmann, 1997:54), tj. s solidariziranjem z izkoriščanim in zatiranim delom človeštva. Moltmann namreč meni, da marksistična kritika religije – pri čemer misli na kritiko religije »od Feuerbacha prek Marksa do Freuda in njihovih naslednikov« (Moltmann, 1984:38) – ni vsebinska kritika krščanske vere in teologije, temveč funkcionalna kritika družbene, politične in psihološke vloge religije in cerkve (153).

Ker se večina teologij teh vlog (oziroma politične relevantnosti sleherne teologije) ne zaveda, sta sredi šestdesetih let dvajsetega stoletja Metz³ in Moltmann pričela eksplicitno govoriti o »politični teologiji«. Pri tem sta zavestno uporabila pojem, ki ga je po svoje uveljavil Carl Schmitt, z namenom, da ta termin obrneta proti njemu samemu, čeprav s tem obratom nista zgolj reafirmirala antičnega pojma,⁴ ampak sta mu dala tudi nov pomen *družbenokritične* politične teologije. Z njim pa, pravi Moltmann, nikakor nista nameravala razsežnosti političnega povišati v »totalno« kakor Schmitt⁵ niti političnih vprašanj povzdigovati na raven osrednjih teoloških problemov, temveč predvsem označiti področje, na katerem mora krščanska teologija *zavestno* delati, če naj bo njeno početje odgovorno (Moltmann, 1984:39). Krščanstvo je za Moltmanna od samega svojega začetka

³ Johann Baptist Metz. (Moltmann, 1984:9; 1997:53). Tu imenuje še nekatere druge zgodnje predstavnike politične teologije. To so: Helmut Gollwitzer, Dorothee Sölle in Jan Lochmann.

⁴ Že Platon je v *Državi II*, 379a kritiziral mitično teologijo pesnikov s stališča »utemeljiteljev države«, stoik Panaitios pa je razlikoval med metafizično teologijo filozofov (poosebljene naravne sile), mitično teologijo pesnikov (mitološki bogovi) in politično teologijo državnikov, ki je učila, katere bogove je porebno priznavati zavoljo države in s kakšnimi simboli in obredi jih je treba častiti. S tem je bila utemeljena *tripertita theologia*, ki se je uveljavila zlasti v racionalistični rimski teologiji. Pojem prvič eksplicitno uporabi Terrentius Varro, s katerim se ukvarja Avguštin v svojem delu *O Božjem mestu*, IV,5ff; 12 (Moltmann, 1984:42-43).

⁵ Carl Schmitt, *Politische Theologie*, 1922/1934, Vorbemerkung zur zweiten Auflage (Moltmann, 1984:39).

hočeš nočeš vpeto v sfero političnega, celo utemeljeno je v nekem izjemnem »teološko-političnem dogodku«, zato sta edini možni opciji to dejstvo upoštevati ali ignorirati in se delati, da je kot zazrtost v večno Božje kraljestvo lahko usmerjeno le stran od minljivosti političnega dogajanja. Moltmann namreč izpostavi samo križanje Jezusa kot »teološko-politični dogodek«, zato lahko to izvorno vpetost podkrepi s klicem: »Kar je Bog v Kristusu združil, naj človek ne ločuje metafizično!« (41)

Ker sta torej teorija in praksa v dialektični sprepletenosti in so teološke resnice neločljivo povezane s področjem političnega, mora – tako sklepa Moltmann – družbenokritična politična teologija v področje političnega povzeti in v njem premisliti tudi temeljne koncepcije krščanske etike (9). Moltmanna so pri tem zanimale predvsem temeljne »kristološke odločitve«, ki so rezultirale v zelo različnih pojmovanjih zgodovine in nato tudi v povsem nasprotujočih si političnih odločitvah. Znotraj evangelijskega krščanstva sta bili takšni opciji zlasti luteranski nauk o dveh kraljestvih (regimentih) in kalvinski nauk o Kristusovi vladavini. Moltmann ugotavlja, da se je nauk o dveh regimentih tekom stoletij razvil v obliko, ki spodbuja konformizem, in tej njegovi popačeni obliki očita, da je prispevala k pasivni drži velike večine nemških evangeličanov do zločinov, ki jih je izvajal nacistični režim.

Nasploh je po besedah samega Moltmanna prav »dolga senca zgodovinske krivde« za nacionalsocializem, Auschwitz in holokavst tvorila *locus theologicus* tako obeh ustanoviteljev »politične teologije« kot tudi drugih njenih zgodnjih predstavnikov.⁶ Politična teologija je tako predvsem tudi teologija »po Auschwitzu«. Pri tem jim »Auschwitz« ni bil le simbol moralne in politične krize nemškega naroda, temveč še zlasti teološke krize krščanstva. Kot kristjane jih je mučilo vprašanje, kako je mogoče, da so – z izjemo gibanja Veroizpovedne cerkve – kristjani in njihovi voditelji v Nemčiji lahko o čem takem molčali. Moltmann med dejavniki takšne drže izpostavi npr. meščansko miselnost, da je vera privatna stvar in da nima nič opraviti s politiko. Takšna miselnost je kristjanom, ki so se sicer zgražali nad Hitler-

⁶ Med njimi so npr. Helmut Gollwitzer, Dorothee Sölle in Jan Lochmann (Moltmann 1997:53).

jevimi zločini in jih potihoma obsojali, omogočala nekakšno »notranjo emigracijo«. Nauk o dveh kraljestvih/regimentih pa je zaradi svoje dvoumnosti to ločitev političnega področja od vere še dodatno podkrepil. S tem je lahko nastalo teološko stališče, ki dopušča, da se vera in vest povsem omejeta na cerkev, družbo pa prepustita brezvestni politiki moči. Tako je, pravi Moltmann, že Bismark dejal, da se s pridigo na gori ne da vladati državi, in je Nemcem namesto nje obljubljal »kri in jeklo« (Moltmann, 1997:54). Toda najbolj nezasišano pri vsem tem je, da so v prvo svetovno vojno šli za »Boga in cesarja«, v drugo pa za Arijsca, torej za nek, sicer ne več »krščanski«, pa vendar še kako religiozen cilj. S tem je postalo očitno, da so etablirane krščanske cerkve, tudi ko niso izključne nosilke religioznosti neke družbe v poljubni dobi, funkcionalno prilagojene njeni politični religiji. Moltmann opozori, da sta do istega sklepa prišla tudi Berger⁷ in Bellah⁸ pri svojih raziskavah ameriške politične religije. Pri tem je Berger za njo uporabljal izraz »*religious establishment*«, Bellah pa jo je na sledi Rousseaujevega razlikovanja med človekovo religijo in religijo državljana (*religion civile*) poimenoval »*civil religion*« (Moltmann, 1972/1974:324). Če je ta njegov koncept »državljske« oz. »meščanske religije« primeren za novoveško oz. sodobno obliko tega pojava, pa Moltmann, ki mu sledi od začetkov krščanstva, uporablja tudi splošnejši pojem »politične religije«. Z njim lahko zajame tako nek antični državni kult kot tudi samopodobe sodobne meščanske družbe.

TEOLOŠKA KRITIKA POLITIČNE RELIGIJE

Moltmann opazi, da kadarkoli krščanska teologija prične razmišljati o svoji politični razsežnosti, vselej odkrije, da to področje že zasedajo politične religije in politične teologije, pri katerih politični interesi prevladujejo nad religijo, teologijo in cerkvijo. Že od samega svojega začetka v *politično križanem* Jezusu se je krščanstvo moralo

⁷ Peter Berger, *The Noise of Solemn Assemblies: Christian Commitment and the Religious Establishment in America*, New York, 1961

⁸ Robert Bellah, *Civil religion in America*, Daedalus, New York, 1967.

zoperstavljeni političnim religijam družb, znotraj katerih se je širilo. Ker je namreč antični nauk o državi izhajal iz podmene, da je najvišji smoter države izkazovanje časti bogovom očetnjave, od katerih je odvisno blagostanje skupnosti, je religija postala poglavitna družbena vez. Tudi triada religije, avtoritete in izročila izhaja nenazadnje iz rimske politične religije. Politična religija s svojo formulacijo v politični teologiji tako ni izum krščanstva, temveč je bistvo antičnih poganskih religij.⁹ Zato so kristjani, ki se niso hoteli udeleževati državnih kultov antičnih družb, veljali za »ateiste« in »sovražnike človeštva«. Tako rimske oblasti kot poganski filozofi so jih obtoževali za *crimen laesae religionis* in mnogi so umrli kot »bogokletniki« in sovražniki države. Krščanski apologeti so zato vneto dokazovali, da je krščanstvo pravzaprav koristno za državo. Tako je (še pred Konstantinom) pričela nastajati imperialno-krščanska politična teologija, ki se je nato tudi eksplicitno izrazila pri Konstantinovem sodobniku Evzebiju. Ko pa je s Teodozijem in Justinijanom krščanstvo bilo povzdignjeno na raven državne religije (*religio licita*), je obtožba političnega ateizma doletela Jude, pogane in heretike.

Imperialno-krščanska politična teologija je skušala utrditi avtoriteto krščanskega cesarja in zagotoviti duhovno enotnost cesarstva. Cesarjevo oblast je utemeljevala tako v hierarhično monoteistični ideji eno(tno)sti: en Bog – en Logos – en nomos – en cesar – ena Cerkev – eno cesarstvo, kot tudi v hiliastični ideji sovpadanja *Pax Romana* s *Pax Christi* v poslednjih časih, po Božji previdnosti. Moltmann se sklicuje na Petersona¹⁰ in Berkhofa,¹¹ ki naj bi pokazala, kako je krščanstvo samo vseskozi od znotraj najedalo takšno politično teologijo. Tako naj bi nauk o Trojici spodnašal monoteistično politično idejo eno(tno)sti. Ker hkrati noben cesar ne more zagotoviti takšnega miru, »ki presega vsak um« (Flp 4,7), ne more rimski imperij biti tisočletno kraljestvo.

⁹ Moltmann se tu (1984:42) opira na M. Pohlenza: *Die Stoa I*, 1948, in Hannah Arendt, *On Revolution*, 1962.

¹⁰ Erik Peterson, *Monotheismus als politisches Problem*, 1935, v: Theologische Traktate, 1951.

¹¹ Hendrik (Hendrikus) Berkhof, *Kirche und Kaiser. Eine Untersuchung der Entstehung der byzantinischen und der theokratischen Staatsauffassung im vierten Jahrhundert*, 1947.

V praksi se je skoraj istočasno z nastankom imperialno-krščanske politične teologije in religije pričel tudi boj za svobodo cerkve in njeno neodvisnost od krščanskega cesarja. To je na Zahodu pozneje vodilo tudi v značilne napetosti med papeži in cesarji. Upiranje krščanstva vlogi državnega kulta, upiranje instrumentalizaciji, ki jo je ta vloga terjala, je torej spremljalo tako samo genezo kot tudi nadaljnji razvoj krščanstva kot politične religije.

Krščanstvo kot politična religija družbe je sicer res povsod vsaj na zunaj pokristjanilo obstoječe državne religije, vendar je to obenem pomenilo, da se je vselej samo spolitiziralo v skladu z vsakokratnim *raison d'état*. Ostanke te krščanske politične religije so do danes preživeli tako v elementih ljudske religije kot v sodobnih državljskih/meščanskih religijah. Tako npr. verska vzgoja ponekod uživa državno podporo in je vpeljana v šole. Pri tem gre za poskus integrirati religijo v družbo, pri čemer mora religija s svoje strani zadovoljiti potrebe te družbe, kar predvsem pomeni, da mora nastopiti kot dejavnik družbene integracije. Nove meščanske/državljske religije pa lahko nastanejo tudi tam, kjer je dosledno izpeljana demokratična ločitev cerkve od države. Nacionalizem devetnajstega stoletja je priklical domoljubne religije, ki so proizvajale lastne simbole, žrtve in oltarje. Te nacionalne religije so se izrazile v državnih praznikih, spomenikih, učbenikih in predsedniških govorih, s čimer so prispevale k simbolni in obredni integraciji različnih družbenih skupin – ljudstev in razredov. Tu so tudi imperialistične politične religije, politične religije večvrednosti bele krščanske civilizacije, kapitalizma in socializma. Imperialistične religije so popolnoma monoteistične, saj jim gre za to, da bi religiozno podprle centralno avtoriteto. Domoljubne religije so politeistične, ker ima vsaka očetnjava svoje posebne bogove. V socializmu se politične religije nagibajo k materialističnem panteizmu, kapitalizem pa kaže poteze primitivnih oblik fetišizma.

In vendar Moltmann ne meče vseh nekrščanskih političnih teologij v isti koš političnih religij. Pri novoveških nekrščanskih političnih teologijah razlikuje med politično teologijo, ki je osnova politične religije, in politično teologijo, ki sicer tudi ni krščanska, je pa od biblične teologije prevzela princip upanja in emancipacije. Prva tako prispeva k simbolični integraciji in homogenizaciji ljudstev in raz-

redov v nacionalne države. Z mistificiranjem izvora posameznega naroda in povečevanjem njegove zgodovine služi nacionalističnemu samopotrjevanju ter zakriva in izkrivlja resnico odnosov izkoriščanja in dominacije. Lahko bi rekli, da je naslednica teologije državnih kultov. Druga je prispevala najprej k formulaciji tolerančnih ediktov, nato človekovih pravic in končno prek »sna« o svobodi, enakosti in bratstvu oziroma sreči vseh ljudi k razvoju demokratičnih institucij nasploh. Nastala je v času vojn, ki so sledile reformaciji, na podlagi politizacije naravne teologije in se razširila med francoskim, nizozemskim in angleškim meščanstvom. Navdihnjena je s preroško teologijo obljubljenega Božjega kraljestva in izvoljenega ljudstva. Pri konkretnih političnih religijah se ponavadi prepletata obe, tako tudi pri ameriški »civil religion«. Pri tem lahko posamezni elementi ene prehajajo v drugo. Zlasti mesijanska ideja in ideja izvoljenosti sta lahko zlorabljeni za imperialistične namene državne religije.

Takšno razločevanje Moltmannu omogoča, da pozitivno vrednoti prizadevanja humanistov na prehodu iz srednjega v novi vek in nekatere posledice sekularizacije, čeprav ne misli, da bi takšna (od krščanske teologije »navdihnjena«, toda hkrati od nje »emancipirana«) teologija lahko bila trajna rešitev. Nekateri, med njimi tudi Bellah, namreč vidijo problem predvsem v partikularnosti obstoječih državljanskih religij, zato tudi rešitev vidijo v »svetovni državljanski religiji« prihajajoče svetovne družbe, ki bi s svojim univerzalizmom presegla sebične interese posameznih držav – tudi ali predvsem Amerike. Povrhu to sploh ne bi pomenilo propada »ameriških sanj«, temveč nasprotno, njihovo izpolnitev. Bellah namreč poudarja, da je takšen razvoj že od vsega začetka eshatološko upanje ameriške civilne religije.¹² Moltmann je glede tega bolj skeptičen: »Na tak idealističen način ne bomo prišli do svetovne religije, ki bi združevala človeštvo, če bi ta kot takšna sploh lahko bila cilj univerzalnega krščanskega upanja. Problem radikalnega zla (Kant) bi namreč zgolj spregledala in nikakor ne odpravila. Na vprašanje teodiceje, ki se ob njem vsiljivo zastavlja, pa ni mogoče odgovoriti s socialno-političnimi rešitvami,

¹² R. Bellah, *Civil religion in America*, Daedalus, New York, 1967. Ponatis z ugovori v *The Religious Situation 1968*, Boston 1968, 354 (Moltmann, 1984:54).

niti z utopijo ne, in se ga tudi ne da kot vprašanje spraviti s sveta, celo z rezignacijo ne.« (Moltmann, 1984:55.) Optimizem mesijanstva, ki si mesijo predstavlja enkrat kot tehnološki napredek, drugič kot nacija oziroma kot takšno ali drugačno politično rešitev, bo na koncu vselej razočaral, ker je že v osnovi zgrešen. Mesija je samo Jezus iz Nazareta.

Med krščanskimi teologi, ki so se ukvarjali neposredno s problemom ameriške državljanske religije, Moltmann navaja tudi Bergerja, ki jo je že leta 1961¹³ opisal podobno kakor Bellah, s svojega takratnega neoortodoksnega stališča pa je nalogo kristjanov videl v ločitvi od logike države in (meščanske) religije. Tako »brumne ameriške dušebrižnike« spomni na dejstvo, da je bil Jezus iz Nazareta križan. Eshatološki značaj krščanske vere zoperstavi tostranosti ameriške religije, opravičenje po veri vseprežemajočemu legalizmu, smisel križa kulturi, ki povečuje uspeh in srečo. Moltmannu je vse to zelo blizu, ugovarja pa »težnji po ločitvi« – barthovski govor o »povsem Drugem« se mu zdi preradikalen, ugovarja takšnemu krščanskemu »velikemu Ne«, s katerim bi se po njegovem mnenju sami izločili iz pomembnih dogajanj: »Če Bellah pod obzorjem svetovne religije, za katero se spleča prizadevati si, vidi vsaj relativno upravičenost in opravičilo za ameriško *civil religion*, je pri Bergerju v ospredju krščanski *disestablishment* s pomočjo teologije križa. Kakor lahko prvo stališče v imenu prihodnosti vsaj delno upravičuje obstoječe, tudi drugo lahko prav tako pelje k upravičevanju obstoječega na osnovi usmeritve k 'povsem-Drugem' oziroma krščanskega 'velikega Ne'. Teološko bo odločilno skupaj misliti eshatologijo in teologijo križa. Praktično bo odločilno univerzalnost upanja združiti s konkretno dialektiko v tem trenutku potlačenih in izkoriščanih, če hočemo, da bi krščanske cerkve ne bile več ne religija ne ločina družbe.« (Moltmann, 1984:55.)

Moltmann torej izhaja iz prepričanja, da zaradi potrebe po simboli enotnosti tudi sodobne družbe nujno potrebujejo in bodo še naprej potrebovale in zato proizvajale politične religije, in če to ne

¹³ Peter Berger, *The Noise of Solemn Assemblies, Christian Commitment and the Religious Establishment in America*, New York, 1961 (Moltmann, 1984:54).

bo mogoče s pomočjo etabliranih cerkva, pač brez njih in/ali proti njim. Tu po njegovem tiči tudi dilema političnega teologa: Naj potlači subverzivni spomin na politični značaj Jezusove smrtne obsodbe in se pomeščani ali naj se umakne s prizorišča družbenih zadev, ki ga zaseda meščanska religija, in postane irelevantno sektaško gibanje na robu družbe, ki je svoje mesto prepustilo drugim? Moltmann vidi rešitev v napadu. Politična teologija mora zasesti mesto meščanske religije, njene malike pa, kot odvečne, uničiti. Namesto ritualne integracije ljudstev, ras in razredov, namesto simbolne samopotrditve¹⁴ mora razviti odprtost za pripoznavanje drugih in človečnost, osvobojeno strahu in prisilne potrebe po pozitivni samopodobi. Na mesto meščanske religije morajo stopiti cerkve kot institucije, ki svobodno kritizirajo družbo in so zato tudi same do sebe disfunkcionalne. To v teoriji pomeni kritiko malikov, tabujev, karikatur »sovražnikov« in samopotrjevanja (samo-opravičevanja in samoopravičevanja) v politični religiji, v praksi pa pomoč tistim »drugim«, ki so žrtve trenutno prevladujoče politične religije.

Moltmann poudarja, da se ne bi smeli zadovoljiti zgolj z idejnimi rešitvami. Tako so nekateri iz Petersonove ugotovitve, da nauka o Trojici in o eshatonu krščansko teologijo nespravljivo ločujeta od sleherne politične teologije in je zato krščanstvo pravzaprav povsem neuporabno za upravičevanje vsakokratne politične realnosti, prehitro sklepali, da je dovolj opozarjati na njuno trajno aktualnost.¹⁵

¹⁴ Dekaloško prepoved izdelovanja rezanih podob z namemom čaščenja Moltmann ne razume le kot osvoboditev od popredmetenega dojemanja sveta, temveč kot osvoboditev političnega življenja od malikovanja, oziroma dobesedno »služenja malikom« [*Götzendienst*]. Tu se neposredno navezuje na Froma, ki je sodobne malike odkril v »voditeljih, ustanovah (zlasti državi), naciji, proizvodnji, pravni ureditvi [*law & order*], in sleherni stvari, ki jo je človek ustvaril« (Moltmann, 1984:58). Moltmann temu doda tudi ves človeški napor v smeri dobrega: »Če je bilo malikovanje Izraelov največji greh, je Pavel v Rim 1,18 isl. to kritiko povzel in v svoji analizi pravičnosti po delih celo obrnil na glavo. Ne gre zgolj za to, da si človek 'dela' podobe Boga in tako služi stvaritvam namesto Stvarniku, ampak tudi za to, da pod prisilo samozagovarjanja in samoopravičevanja 'umaliči' vse, kar 'dela' za to, da bi bil videti pravičen in bi pravično živel« (Moltmann, 1984:59).

¹⁵ Moltmann pri tem navaja H. Maierja in R. Spaemana (Moltmann, 1984:48).

In vendar živeti v prepričanju, da je krščanska teologija nad sleherno politično logiko, slednje prav v ničemer ne ovira. Prej nasprotno. Sploh pa Moltmann tudi že Petersonu očita, da v svoji kritiki Schmittovega pojma politične teologije¹⁶ poleg nauka o Trojici in eshatologije ni izpostavil tudi zgodnjekrščanske teologije križa (*theologia crucis*), čeprav jo v drugih spisih omenja. Res pa je, da jo Peterson najde predvsem v zapisih o mučenikih in njihovem mučeništvu, kar kaže na drugačno razumevanje bistva teologije križa, ki je za Moltmanna neločljiva od nauka o Trojici.

TEOLOGIJA KRIŽA/TROJICE KOT POLITIČNA TEOLOGIJA

Tudi sam Moltmann je namreč odločen kritik ne-trinitarnih pojmovanj Boga. V knjigi *Križani Bog* (Moltmann, 1972) pokaže, da imata »metafizični teizem« in to, čemur pravi »protestni ateizem«, skupno premiso. Tako je za »metafizičnega teista« svet odslikava višjega bitja: osebnega, monoteističnega boga, ki je zaradi svoje popolnosti (misel, ki misli samo sebe) do vsega ravnodušen. Takšnega Boga predpostavlja tudi ateist (primer Ivana Karamazova), le da ga zaradi protislovnosti, ki jo v njegovo stvarstvo vnaša trpljenje, zavrača, in namesto njega divinizira človeštvo (zato »protestni ateizem«). Bog, ki je Trojica, pa se je razodel v križanem Jezusu, pri čemer je tudi Oče trpel, le drugače kakor Sin. Oče je trpel zaradi svoje ljubezni do Sina, ki je moral umreti pod njegovo jezo. Ta za Moltmanna ni neko primitivno čustvo ali stanje duha, ki ga Bogu v skladu s filozofskim (stoičnim) idealom ne bi smeli pripisati. Jeza sploh ne nasprotuje ljubezni. Še več, jeza ravno je ranjena ljubezen, njeno nasprotje pa je ravnodušnost – *apatheia*. Bog, ki lahko zares trpi in se zares jezi, lahko tudi zares ljubi. Ravnodušni, aristotelški bog, ki se je prek stoikov z zgodnjekrščansko apologetiko prikradel v krščansko teologijo in v njej do Luthra nereflektirano vztrajal pod krinko *theologia gloriae*, ni Bog, ki je Trojica, in ki se je razodel na križu. Tako lahko prepričljivo povzame: »Zor trinitarnega pojma Boga je križ«

¹⁶ Predvsem za to gre po Moltmannu v omenjeni Petersonovi študiji.

in »teološki pojem zora križanega Kristusa je nauk o Trojici« (Moltmann, 1972/1974:240-41). Zaradi vsega tega je Moltmann v tej točki kritičen tudi do Petersona, ki je svojo kritiko Carla Schmitta zastavil kot poskus »dokazati nemožnost sleherne politične teologije«,¹⁷ medtem ko je za Moltmanna križanje Jezusa ravno *politični* dogodek *par excellence*.

Teologija križa kot nauk o Trojici zavzema pri Moltmannu centralno mesto, njene implikacije za Moltmannovo politično teologijo so nepogrešljive, čeprav ima tudi resne hibe. Prikaz njenih pridobitev in pomanjkljivosti bi presegel okvire pričujočega teksta. Tu lahko zgolj izrazim prepričanje, da je (poleg močnega vpliva liberalne teologije) med razlogi¹⁸ za to, da se Moltmann, kljub zelo dragocenim pridobitvam svoje teologije križa/Trojice, tudi z njo pravzaprav oddaljuje od krščanske ortodoksije, gotovo ravno *primat*, ki ga daje ortopraksiji. Interesi in potrebe njegovega političnega angažmaja mu zato določajo politično teologijo in celo nauk o Trojici. Čeprav Moltmann ni prvi, ki je zanikal hierarhičnost med osebami Trojice, je to pri njem simptomatično: Skuša namreč izpodbiti *sleherno* točko,

¹⁷ Erik Peterson, *Theologische Traktate*, 1951, str. 147 (Moltmann, 1984, str. 55).

¹⁸ Če naj zgolj naštejemo nekatere izmed problematičnih momentov: Moltmannov »hiperdialektični« pristop, to je (poleg upravičene odprave abstraktno-metafizičnih konstruktov in afirmacije konkretno-razodetega) že kar heglavska *Aufhebung* vsega transcendentnega in redukcija na imanentno, se na ravni doktrine o Trojici kaže npr. kot redukcija Duha na neosebni učinek križa kot dogodka, ki spočenja ljubezen do zapuščenih, in redukcija vloge Sina na zgled, ki je novemu človeštvu utrl pot. Kot tak sicer je predstavnik novega človeštva, toda ne v smislu substitucijske smrti. Kristus po Moltmannu ni umrl namesto nas, temveč se je v dogodku križa Bog le solidariziral s smrtnim človeštvom. Za Moltmanna je Bog povsod v trpljenju. Od tod lahko izpelje Božjo solidarnost z zatiranimi in ubogimi, ne pa tudi odrešenja brezbožnikov. Odrešenje ni doseženo s strani križanega Kristusa, ampak ga dosegamo s tem, da ljubimo, kakor ljubi Bog. Na ravni politične teologije je glavna implikacija te »hiperdialektike« skorajda nietzschejevsko dojetje onstranskosti. Zato je prisiljen oblube evangelija »aktualizirati« kot tostransko emancipacijo ljudstva. Prizadevanje za pravičnejšo družbo in nasploh solidarnost tako pri Moltmannu nista nekaj, kar je (tudi kristjanova) dolžnost (npr. Barth), temveč sta pravzaprav uresničenje Božjega odrešenja.

za katero se mu zdi, da bi se je strukture politične oblasti in družbene moči *lahko* polastile in jo uporabile za svoje (samo)utemeljevanje oziroma utrjevanje. Tako Moltmannovo branje *Pisma* poudarja zgolj solidarnost, ignorira pa vse zapovedi glede podrejanja in spoštlivega odnosa do svetnih gospodarjev, četudi so ti slabi (npr. 1 Tim 2,1-4; Rim 3,1-7; Jud 1,8-10; 1 Pt 2,18), ter prisotnost koncepta vodstva/podrejanja nasploh (npr. Kol 3,18).¹⁹ Pristop, kakršnega ima liberalna teologija do bibličnih tekstov, mu namreč omogoča, da takšna mesta ali kar cele spise odpravi kot poznejše interpelacije in psevdoepigrafe, nastale pod vplivom imperialne politične teologije. A zato zanika tudi sleherno subordinacijo in monarhičnost v odnosih oseb Trojice.²⁰

Podobno tudi očita Barthu, da je padel v zanesenjaštvo, ker je vztrajal na razumevanju, da je Jezus Kristus že zdaj vesoljni vladar (*pantokrator*), ki so mu podrejene vse sile in oblasti, in da kristjani že zdaj na nek način z njim sovladajo (Moltmann, 1984:158). Moltmann poudarja nevarnost instrumentalizacije takšnega razumevanja, ki ga imenuje »triumfalizem«, kot klerikalnega pokroviteljstva nad družbo. Seveda tudi sam ne more povsem zanikati, da Kristus že vlada, vendar govori o »eshatološkem pridržku«. S tem pa ne misli zgolj nekega »še ne«, saj bi v tem primeru šlo le za kvantitativno in časovno razliko, ki bi onemogočala legitimiranje oblasti tu in zdaj, vendar ne tudi načelno. Moltmannu pa gre ravno za načelno onemogočanje sleherne oblasti. Zdi se mu, da podporo za svoje stališče najde v Pavlovem Pismu Korinčanom: »Anti-entuziastični 'še ne' je pri Pavlu hrbtna stran besede o križu, ki jo je pridigal Korinčanom.« (41) Zato naj bi šlo za kvalitativno razliko, ki »ni v onstranstvu krščanskega upanja, temveč v 'križupodobnosti' njegovega tostranstva«. Šlo naj bi namreč za način, kako Kristus vlada. Temu seveda na eni ravni ni mogoče ugovarjati, z Moltmannom se preprosto moramo strinjati. Sporočilo o tem, da se je tisti, ki je edini pravi

¹⁹ Sam sem prepričan, da našete vrstice nikakor ne legitimirajo svetnih oblasti in moškega šovinizma, toda tukaj ni prostora, da bi to dokazovali in raziskovali, kakšne implikacije imajo za držo in ravnanje kristjanov.

²⁰ Nenazadnje zato tudi rabi izraz monoteizem v zoženem pomenu, ki izključuje možnost, da bi se nanašal na Boga, ki je Trojica.

Gospodar in ki ima edini vso oblast in moč, odločil, da svojih sovražnikov ne pokonča, ampak namesto njih pretrpi prekletstvo smrti, je vsekakor samo srce evangelija. Kralj se je ponižal v služabnika, odkupil svoje sovražnike in zato tudi od njih, ki jih je s tem naredil za podanike in jih celo imenuje prijatelje, pričakuje podobno držo.

Toda Moltmann v nadaljevanju izrecno zatrdi, da »Kristusova oblast ni 'kraljevska' (Barth), temveč oblast poslušnega Božjega služabnika (*Flp* 2), prijateljstvo Jagnjeta« (Moltmann, 1984:158). S tem po eni strani daje Barthovi interpretaciji kalvinovskega nauka o Kristusovi vladavini prednost pred luteranskim naukom o dveh državah, saj gre nenazadnje za eno izmed temeljnih postavk Barmenske teološke deklaracije, ki jo je leta 1934 sprejela Veroizpovedna cerkev, po drugi strani pa v strahu pred možnostjo zlorabe odreka tej vladavini eno celo plat. Po eni strani se Moltmann torej ne bi strinjal, da je Jezusova oblast »čista religiozna vladavina« (Küng),²¹ ločena od področja političnega, po drugi strani pa Jezus vlada *zgolj* s služenjem, tako kot rešuje s trpljenjem in »osvobaja od večne smrti s svojo smrtjo, s tem, da je umrl namesto nas« (Moltmann, 1984:158). Pri tem Moltmann tu zamolči tako vstajenje kot ponovni prihod, ravno tako kakor je maloprej Jezusa identificiral z jagnjetom, ne pa tudi z levom (*Raz* 5,5-6); kakor da naziv Kristus ne bi pomenil ravno Maziljenec, s tem pa Kralj in Sodnik (*Apd* 17,31).

Moltmann se namreč lovi in omahuje med popolnim prevzemom novoveškega spraševanja, ki ni več »kaj je res?«, »katera doksa je resnična, pravilna?«, ampak »kako funkcionira?«, »kakšne posledice za ravnanje ljudi ima lahko poljubna doksa?«, »kakšni doksi pritrjevati, da bo praksa pravilna?«, na eni strani in bibličnim razodetjem na drugi. Toda če je Bog govoril, potem je Barth upravičeno začel s tem, kar je Bog povedal o sebi, ne pa s kritiko krščanske prakse. Zato bi si upal reči, da ravno v tolikšni meri, kolikor Moltmann misli, da njegova in Metzova politična teologija »presega« Bartha (Moltmann, 1984:162), žal pravzaprav pada nazaj za Bartha in zapravlja pridobitve Barthove teologije. In vendar ne smemo prezreti njenih lastnih

²¹ Hans Küng, *Die Kirche*, Freiburg, 1967, str. 64. (Moltmann, 1984:158).

pridobitev. Kakor namreč *ortopraksija* nujno izhaja iz resnične *ortodoksije*, ne sme pa dobiti primata, ker bi s tem spodrezala svoje lastne korenine, je tudi (dialektično-)teološka kritika politične religije in »političnih funkcij« cerkve v osnovi ne le upravičena, ampak tudi nepogrešljiva, le da ne more sama biti merilo in zato ni tisto, s čimer naj bi začeli, kot predlaga Moltmann. Ali drugače: Če je metodo politične teologije opredelil kot dialektično v smislu, da se »v luči osvobajajočega evangelija ... praksa in teorija vzajemno korigirata« (Moltmann, 1984:9), bi morali ta osvobajajoči evangelij razumeti kot sporočilo, ki osvobaja za pripadnost Kristusu in podrejenost Bogu.

LITERATURA, VIRI

- Moltmann, Jürgen (1972/1974): *The Crucified God*. London: SCM Press Ltd. (1974). – Nemški izvirnik: *Der gekreuzigte Gott*. München: Christian Kaiser Verlag (1972).
- Moltmann, Jürgen (1984): *Politische Theologie – Politische Ethik*. München-Mainz: Kaiser/Grünwald.
- Moltmann, Jürgen (1997): *Gott im Projekt der modernen Welt*. Gütersloh: Chr. Keiser/Gütersloher Verlagshaus.
- Volf, Miroslav (1996): *Exclusion and Embrace*. Nashville: Abingdon Press.