

JÜRGEN MOLTSMANN

Kaj je in kaj hoče "politična teologija"?

Lutrov nauk o dveh kraljestvih se je porodil iz reformacije. Ta reformacija pred 400 leti se je zgodila po sili novo odkritega evangelija in se sklicevala na srednjeveški *Corpus Christianum*. Imela je neposredne posledice za odnos cerkvenih in posvetnih institucij med seboj in za življenje kristjanov v obojih.

Novi nauk o Kristusovem gospostvu je nastal iz odpora pričevalske cerkve [Bekennende Kirche]*. Ta odpor se je napajal iz moči evangelija in se nanašal na novoveško sekularizirano državo in njeno protikrščansko, totalitarno državno ideologijo.

Toda v povojni Nemčiji je obnovitev starih odnosov "pričevalsko cerkev" spravila ob njene učinke. Na mestu "svobodne Cerkve" v svobodni državi je nastalo novo institucionalizirano partnerstvo med cerkvami in državo, ki so ga zagotavljale cerkvene pogodbe in konkordati. Cerkve so uresničevale s strani države in družbe želene stabilizirajoče in ideološke funkcije "državlanske religije", v zameno pa sta država in družba cerkve privilegirali. Romantična ideja o "krščanskem zahodnem svetu" je zaobsegala tako cerkve in državo kot tudi šole in družbo. Ta utopija je bila v Zvezni republiki privlačna v času od 1945 pa vse do začetka šestdesetih let, ker so številni ljudje po doživetem kaosu razumljivo iskali zgolj še red in varnost. Novi koncept "politične teologije" je izšel iz globokega, teološkega, pa tudi praktičnega

nezadovoljstva nad to obnovitvijo zastarelih odnosov v Nemčiji. Drugače kot pri Barthu se je začela s kritiko in novo določitvijo socialnih in političnih funkcij Cerkve pod pogoji novega obdobja.

V Nemčiji ta koncept nadalje pomeni prvi poskus družbeno naravnane teologije, pri kateri so katoliški in evangeličanski teologi udeleženi na enak način. Zato ima nova politična teologija nadkonfesionalen značaj. Ekumenska je tudi v tem, ker obe cerkvi danes stojita pred enakimi problemi naraščajoče irelevantnosti svojih nauk za moderno življenje in ker v svojih tradicijah različnih veroizpovedi ne najdeta ključa za razrešitev težav novega obdobja.²

Nova politično-kritična teologija za Cerkev in krščansko življenje pod pogoji evropskega novega veka ima dve navezni točki:

1. Proces sekularizacije še vedno ni bil deležen zadostne teološke interpretacije in odziva. "Politična teologija" je spričo tega procesa privzela marksistično kritiko religije.³ Kot je znano, ni slednja nikakršna stvarna kritika vsebin verskega prepričanja in krščanske teologije, marveč funkcionalna kritika socialne, politične in duševne relevantnosti religije in Cerkve. Ne gre več za teoretično vprašanje, ali je teološki nauk resničen ali neresničen, temveč le še za praktičen preizkus, ali učinkuje obremenilno ali osvobajajoče, se oddaljuje ali približuje človeku. Tako postane praksa kriterij resničnosti. To pa ne velja le za Marxa. Usmerjenost k praksi je od Kanta do Sartra temeljna značilnost modernega duha sploh. Moderni človek je zadobil nič več intuitivno kontemplativen, marveč operativen in v tem samokritičen odnos do realnosti.

Teologija, ki se v to spušča, mora zato skupaj s svojim interesom vedno kritično pretresti tudi svoje praktične funkcije. Cerkev, ki se spušča v to, naj se po odnosu Cerkve in politike nič več ne sprašuje abstraktno, kot da bi šlo za ločeni kvaliteti, ki ju je moč zložiti skupaj, ampak naj prične s kritičnim ozaveščenjem svojega lastnega političnega obstoja in svojih dejanskih socialnih funkcij.

"Politična teologija" ni nikakršna nova dogmatika, ampak želi fundamentalno-teološko zbuditi politično zavest sleherne krščanske teologije: obstaja teologija, ki se zaveda svoje lastne politične funkcije. Imamo pa tudi naivno ter politično tako rekoč neangažirano teologijo. Apolitična teologija ne obstaja – ne na Zemlji ne v nebesih. Obstajajo cerkve, ki svoje politične "umeščenosti v življenje" svoje družbe nočejo javno razkriti. Zamolčujejo, zastirajo in prikrivajo jo in zavoljo tega zatrjujejo, da so politično "nevtralne", kar *de facto* nikoli niso. Imamo krščanske skupine, ki kot krščanske skupine bivajo zavedno politično. Toda apolitične cerkve ni – niti v zgodovini niti v Božjem kraljestvu. Namen "politične teologije" ni zamenjati dogmatičnih vprašanj s političnimi kot osrednjimi temami teologije, ampak, prav nasprotno, biti krščanska ravno v

političnih funkcijah same dogmatike. Cerkev ne želi "spolitizirati", marveč pokristjaniti cerkveno politiko in politični angažma kristjanov. V ta namen posega po funkcionalni kritiki religije novega veka in teži od ortodoksije prepričanja k ortopraksi Hoje za Kristusom.

2. Zgodovine "novega veka" ni mogoče razumeti, če nanjo gledamo teološko samo negativno in govorimo o moderni "emancipaciji tradicije" ali o "sekularizaciji Svetega" ali o "zatonu Božjega sveta". Še več, novoveška zavest kritizira preteklost in izvirne tradicije zato, ker je usmerjena v prihodnost in želi ljudi organizirati za projekt zgodovine.⁴ Kritika pretekle resničnosti se vrši v imenu preteklih in sedanjih obojev za prihodnost. Kritika izvora hoče služiti prihodnosti. Kritika tradicije in institucije odpira prosto pot novostim. Zato je Kant kot prvi zastavil moderno vprašanje veri: "Kaj smem upati?" Izkusstvo transcendentalnega se s tem vprašanjem premakne iz metafizike v eshatologijo.

Po primatu ljubezni v srednjeveški teologiji in Cerkvi in po primatu veroizpovedi v reformatorski teologiji in Cerkvi je novi vek razvil prvenstvo upanja. Svojega bistva več ne doživlja kot minljive zemlje pod neminljivimi nebesi, marveč kot odprt proces življenja in kot zgodovino neke še nepoznane prihodnosti.

Teologija in Cerkev celih 150 let nista razumeli tega novoveškega primata prihodnosti in modernega boja za resnico upanja. Ker sta se obe z njo najprej srečevali v obliki cerkvene kritike in socialne revolucije, sta se čutili potisnjeni v defenzivo in sta se zvezali s protirevolucionarnimi silami in konservativnimi ideologijami. Prihodnost novega veka sta videli zgolj v liku Antikrista in njegovo upanje zgolj v duhu bogokletja. Šele v najnovejšem času smo se naučili razumeti, da nas situacija v novem veku "sprahuje za razlog upanja, ki je v nas" (1 Pt 3,15). Ta klic k odgovornosti nima teološko nič več opraviti s kratkim traktatom "O krepostih", v katerem je upanje tradicionalno slabo obravnavano, temveč zgolj z novo

eshatološko usmeritvijo celotne krščanske teologije, da bi svetopisemsko zgodovino obljube lahko zagovarjal v moderni zgodovini prihodnosti. Nova "politična teologija" je zato razlagala sicer le apokrifno obravnavano eshatologijo kot temelj in sredstvo krščanske teologije. Krščansko teologijo je zasnovala kot mesijansko teologijo. "Politična teologija" ima korenine v "teologiji upanja"⁶.

2. TEMELJNA DOGMATSKA ODLOČITEV: ESHATOLOŠKA KRISTOLOGIJA⁷

Kadar govorimo o kristologiji, zveni to sicer specifično krščansko, a v resnici sploh ni. Nauk o Kristusu je nauk o maziljenem Mesiji, nadejanem Osvoboditelju in pričakovanem božjem Odrešeniku. Kristologija ni nič drugega kot mesijanologija. Obstajata judovska in islamska mesijanologija. Ima jo sleherni odrešenjski nauk in vsaka osvobodilna ideologija. Novi vek je razvil politično mesijanstvo: nacionalizem je za mesijo razglasil nacijo. Italijanski fašizem je govoril o "dučeju" konca sveta, nemški nacionalsocializem je častil "firerja" "Tretjega" ali "tisočletnega rajha". Saint-Simon je za mesijo imenoval "stroj", ker naj bi nas osvobodil truda in dela. V zgodnjem marksizmu je proletariat, ki osvobodi samega sebe, postal "odrešeni odrešenik" sveta. Vseposvobod, kjer so v novem veku razpoznali primat prihodnosti in so se ljudje organizirali za konec zgodovine, so nastajale oblike političnega in socialno-revolucionarnega mesijanstva. Če je mesijanologija kristologija, potlej posebno in specifično krščansko še ni v naravnosti za prihodnost in ne le v sedanji rešitvi iz bede, marveč v določitvi subjekta: kdo je Kristus? Kdo je Mesija? Krščanska kristologija verjame, da Kristus ni nacija, vodja, ljudstvo ali duh, ampak Jezus iz Nazareta, poslan z evangelijem kraljestva ubogim, pod Poncijem Pilatom na križ pribit, od Boga obujen od mrtvih, tisti, ki bo prišel soditi žive in mrtve. Ni kristologija tisto, kar je specifično krščansko, ampak Jezus.

Če pa želi krščanska teologija Jezusa razumeti kot resničnega Kristusa, potem mora, ravno nasprotno, njega in njegovo zgodovino pojmovati eshatološko. Zgodovino Jezusa Kristusa mora brati v okviru starozavezne zgodovine obljube, da bi zapopadla svoj konflikt s postavo in svojo izpolnitev starozavezne obljube. Njegovo smrt in njegovo obujenje od mrtvih mora razlagati v luči upanja na Boga, ki mora priti, da bi ga dojemala kot od Boga poslanega osvoboditelja sveta. Jezusa bomo zgodovinsko razumeli šele takrat, ko bomo njegovo zgodovino brali v luči ponotranjene obljube Stare zaveze ter obujenega upanja na Božje kraljestvo. Takrat šele ga bomo razumeli kot Božjega Kristusa.

Judovsko vprašanje Kristusu se je tedaj glasil: "Si Ti Tisti, ki mora priti, ali naj čakamo drugega?" Novoveško vprašanje vere se glasi: "Kaj smem upati?" in je judovskemu vprašanju na moč podobno. "Tisti, ki mora priti" je tu pomenilo šifro za mesijanskega odrešitelja in hkrati šifro za samega Boga. Jezusov odgovor na to vprašanje Janeza Krstnika se, kot je znano, glasi: "Pojdite in sporočite Janezu, kar slišite in vidite: slepi spregledujejo, hromi hodijo, [gobavi so očiščeni], gluhi slišijo, mrtvi so obujeni, ubogim se oznanja evangelij; in blagor tistemu, ki se ne spotakne nad menoj" (Mt 11,4-6). Podobno Jezusovo mesijansko oznanilo povzame Luka: "Duh Gospodov je nad menoj, ker me je mazilil, da prinesem blagovest ubogim. Poslal me je, da oznamim jetnikom prostost in slepim vid, da pustim zatirane na prostost, da oznamim leto, ki je ljubo Gospodu" (Lk 4,18s.). Splošno vpraševanje po prihodnosti se tu skoncentrira na vpraševanje po "Tistem, ki mora priti", ki vodi od pogube k zveličanju, od zatiranja k osvobojenju.

Če se Jezus spričo svojega evangelija ubogim, svojega ozdravljenja bolnih in svojega odpuščanja grehov izkaže kot tale "Tisti, ki mora priti", in prizadeti verujejo in izpovedujejo, da je on "Tisti, ki mora priti", potem si od njega resnično morajo obetati vso prihodnost zveličanja in kraljestvo prostosti. Kjer ubogim oznanja blagovest,

kjer slepi z njegovo pomočjo spregledujejo, kjer hromi hodijo, zatrti odhajajo na prostost in kjer se grehi odpuščajo, tam se on razode ne kot Kristus, ker izpričuje svojo resnično prihodnost.

Če torej Jezusovo oznanilo in delovanje povzamemo skozi predstavo mesijanske predpostavke: po Njem in na Njegov način "se je uresničilo Božje kraljestvo", tako da lahko že sedaj skusimo njegove zdravilne, osvobodilne in odrešujoče učinke. Po Njem in v Njem je konec zgodovine na skrivnostni način pričujoč že sredi zgodovine. Zatorej lahko povzamemo različne novozavezne visokostne naslove, rekoč: "Jezus – Anticipator regni Dei"⁸.

Toda če Jezus je Božji "predpostavljalec", potem naj obenem neizogibno postane simbol ugovora proti silam Bogu nasprotujočega in postavam pred prihodnostjo zaprtega sveta. Ker je ubogim oznanil Božje kraljestvo, je prišel v konflikt z bogatimi. Ker je grešnikom dodelil Božjo milost, je oporekal postavi pobožnih, farizejev in zelotov. Ker je ponižanim in zatiranim razodel Božje gospostvo, ga je dal Pilat križati v imenu rimskega boga – cesarja. Mesijanska predpostavka ustvarja zgodovinsko protislovje. Drugače zveličanje ne more prodreti v stanje pogubljenega in osvoboditev ne v svet zatiranja.

Če Kristusovo zgodovino beremo v luči njegovega vstajenja in Boga, ki mora priti, potlej to sprevidimo še jasneje: Bog ga je obudil "od mrtvih". Torej se je vsesplošno "obujanje mrtvih" začelo že pri njem. Konec sveta je napočil. Prihodnost novega stvarstva je že nastopila. S tem ko ljudje verjamejo v od mrtvih vstalega Mesijo in ga razpoznavajo, se Božje ljudstvo konca sveta zbere za Božje kraljestvo, ki ima priti. Jezusovo obujenje od mrtvih je treba razumeti kot eshatološko predpostavko in kot resnični začetek apokaliptičnega procesa vstajenja ter apokaliptičnega ponovnega stvarjenja sveta (Rim 8,11). To je razlog, zakaj je od mrtvih vstali Kristus v Novi zavezi naveden kot "prvenec tistih, ki so zaspali" in kot "vodja življenja".

Dvoumno in negotovo pričakovanje obuditve mrtvih, da bodo sojeni, postane z obuditvijo Jezusa nedvoumno in gotovo upanje na Božje kraljestvo in večno življenje. Iz neke čakajoče drže se porodi praktična strast, da bi sedaj že v duhu vstajenja obnovili življenje in se več ne enačili s sistemom tega smrtnega sveta.

Vendar je tudi ta predpostavka velike noči povezana s protislovjem, in sicer s Kristusovim križem in s križem, ki ga morajo nositi kristjani.

Koga je Bog obudil od mrtvih? Obsojenega bogokletnika, križanega upornika, zapuščenega Božjega sina. Božja in zveličavna prihodnost – kraljestvo Božje – kraljestvo svobode – ni zategadelj za nas vidno in uresničeno nikjer drugje kot v ubogem, izključenem in za nas križanem Jezusu. Kar pomeni: s svojim trpljenjem odreši trpeče, s svojo nemočjo zadobi moč na svetu, spričo svoje zapuščenosti od Boga prinese Boga zapuščenim, s svojo smrtjo zveliča na smrt obsojene. Kristusovo gospostvo ni nikakršno "kraljevo" gospostvo (Barth), marveč gospostvo poslušnega Božjega služabnika (Ph 2), sodruštvo Jagnjeta. Kristusovo gospostvo ni "religiozno" gospostvo⁹, odmaknjeno od kraljestva sveta, ampak gospostvo sredi tega sveta pri živem telesu Križanega. Ki vlada s služenjem. Ki odrešuje s trpljenjem. Ki osvobaja večne smrti z umiranjem namesto drugih. Enosti Vstalega in Križanega ni moč zapopasti ne z naukom o dveh kraljestvih niti z naukom kraljevega gospostva Kristusovega, temveč edinole z eshatološko kristologijo, s "kristologijo od začetka".

In že smo pri kritiki Lutra in Bartha.

a) Luther je svojo teologijo križa kritično in odrešensko navezal na Cerkev in vero. Socialne in politične posledice je prepustil Karlstadtu, Münzerju in ostalim, ki so jih razglasili za "sanjače" in zavrnil. To je v protestantizmu privedlo do tega, da so gospostvo Križanega razlagali zgolj za notranje upravičevanje srca vernikov.

Politična teologija izhaja – z besedami J. B. Metza – iz tega, da njegov križ ni v

najzasebnejšem individualno-osebnega okvirja niti na področju versko-svetega, ampak "zunaj", kakor pravi Pismo Hebrejcem¹¹, pred vrati mesta¹². Zveličanje, ki se ga vera v upanju oprijemlje, zato ni zasebno, marveč javno, ne zgolj duhovno, ampak ravno tako tudi telesno, ne izključno religiozno, marveč tudi politično zveličanje. Ne smemo ga deliti na dve kraljestvi, marveč moramo lik križa tega Zveličarja in njegovega zveličanja razpoznavati na vseh področjih življenja.

b) Barth je s svojim naukom o Vsemogočnem Kristusu zašel v entuziazem. Oblika križa gospostva Kristusovega pa na tem svetu ne pogoltne upanja, marveč ga pušča odprtega. "Zdaj sicer še ne vidimo, da mu je vse podvrženo", pravi Pismo Hebrejcem

(2,8). Ernst Käsemann je tale "še ne" pri Pavlu poimenoval "eshatološki pridržek".¹² Najsi je Križani že Gospod, je kot tak vendarle šele na poti do svojega gospostva nad vsem. Vernike priteguje na svojo pot k popolnosti. Slednja eshatološka začasnost zaznamuje zgodovinsko pojavnost gospostva Križanega in krščanskega obstoja. *Theologia crucis* je *theologia viatorum* in obratno, *theologia viatorum* je *theologia crucis*. Zato krščansko upanje privede do izpodbijanja, ugovarjanja in trpljenja in šele v tem boju postane prepričano v svojo zmago, ne da bi se mu odpovedalo in tudi ne, da bi pred njim skušalo zbežati. Posledično naj vsaka resnično eshatološka teologija postane politična teologija, tj. družbeno-kritična teologija.



3. POLITIČNA HERMENEVTIKA

A) MESIJANSKA HERMENEVTIKA ZGODOVINE

S hermenevtiko razumemo umetnost razlaganja besedil. Vsaka razlaga ima zgodovinsko in preroško plat. Obsega zgodovinsko eksplikacijo in preroško aplikacijo. Zgodovinsko-kritično moramo ugotoviti, kaj so besede, stavki, zgodovina in simboli svojčas pomenili. S preroškega vidika moramo razumeti, kaj ta pomeni dandanašnji. Hermenevtika je potemtakem veščina prevajanja iz preteklosti v sedanost.

Toda čemu naj bi preteklo sploh predočevali? V čem je motiv, ki vodi takšno spoznanje? Že zavoljo njene lastne preteklosti preteklosti ne kaže predočevati. Če želimo sedanosti dati trdno podlago tradicije, je prav tako ne smemo ponavljati. Le kadar tiči v preteklosti nekaj, kar nase opozarja v prihodnosti, se je tega smiselno spominjati. Neuresničeno, kažoče v prihodnost in začeto v preteklosti se vsiljuje sedanosti, ker išče svojo izpolnitev in popolnost. Hermenevtika se vrača k pričevanjem preteklosti, ker v tej preteklosti išče prihodnost¹³. Predstavlja "upanje v modusu spominjanja".

Krščanska hermenevtika bere Sveto pismo kot pričevanje zgodovine Božje obljube in človeške zgodovine upanja. Njen v spoznanje usmerjeni interes je interes po sili prihodnosti, kot se razodeva v Božjih obljubah in je zaobsežena v upih ljudi. Ker je zgodovina Božje obljube, o kateri Sveto pismo v osnovi govori, ljudi pač vedno znova osvobodila iz njihove notranje in zunanje ječe – Izrael iz Egipta, Jezusa smrti in Cerkev narodov – je spominjanje te zgodovine za vsako sedanost tako tvegano kot osvobajajoče; tvegano za mogočne, osvobajajoče za nemočne. Če se torej iz sedanosti vrnemo v to zgodovino, se obenem naučimo gledati kritično glede lastne sedanosti.

S tem pa smo že pri preroški plati hermenevtike. "Preteklo priklicujemo v spomin zato, da bi napovedovali prihodnost" (Avguštin). Karl Löwith je zgodovinarja imenoval za

nekakšnega vzvratno obrnjenega preroka.

Lahko pa to dopolnimo in imenujemo preroka za nekakšnega naprej obrnjenega zgodovinarja. Če zgodovinar odkriva upanje tako, da se spominja, potem si prerok zamišlja spomin tako, da upa. Kajti tista moč prihodnosti, ki jo predvideva svetopisemska zgodovina obljube, sega daleč onkraj sedanosti in njenih možnosti. Oprijeti se je v upanju pomeni osvoboditi se. Potem razumemo zgodovino v celoti kot element prihodnosti. Čemur pravimo "preteklost", so predvidevanja prihodnosti, ki so pred nami. Če svojo sedanost usmerimo k tej prihodnosti, bo postala nova fronta te prihodnosti. Zgodovina ne bo takrat nič več doba smrti in preteklosti, marveč obdobje prihodnosti.

Kadar na neki tako absoluten in dominanten način govorimo o "tej" prihodnosti, ki določa vso zgodovino in zaradi tega celo ne izgine, mislimo s tem Boga kot "moč prihodnosti". Moč njegove prihodnosti na ljudi vselej učinkuje tako, da so prosti nujnega ponavljanja preteklosti in navezanosti na obstoječe. Govoriti o zgodovini te prihodnosti zato pomeni govoriti o zgodovini človeškega odrešenja. To so temeljne ideje hermenevtike zgodovine mesijanske usmeritve.

B) POLITIČNA HERMENEVTIKA: PREPOZNATI V ZGODOVINI NAVZOČO ZGODOVINO

Politična hermenevtika se nanjo navezuje. Prejšnja hermenevtika je navadno ostala na neki ravni: od spisa do spisa, od razumevanja do razumevanja, od prepričanja do prepričanja. Kadar pa gre za zgodovino obljube, tedaj pot prevoda poteka od obljube do izpolnitve. Če obravnavamo zgodovino upanja, tedaj pot razlage teče od pričakovanja do uresničitve. Kadar gre za ponotranjenje odrešitve, pa gre pot od zatiranja do svobode. To torej pomeni, da hermenevtika ne vztraja na duhovno-zgodovinski ali teoretični ravni, ampak želi od ponotranjenega upanja privedi preko razumevanja k neki novi praksi upanja. Politična hermenevtika upanja s tem na svoj

način sledi tezi Karla Marxa o Feuerbachu: "Filozofi so svet le različno razlagali, bistveno pa je, da ga spremenimo".

V kolikor ponotranjena obljuba sili k osvoboditvi ljudi in k počlovečenju njihovih odnosov, velja teza Karla Marxa tudi obratno: Bistveno je, da spremembe vselej razlagamo kritično. Pot politične hermenevtike ne more iti enostransko po poti od razglabljanja do dejanja. To bi bil čisti idealizem. Dejanje bi oslepelo. Razglabljanje in dejanje mora povezati dialektično in pripeljati do razglabljanja v dejanju kot tudi k dejanju v razglabljanju.

Hermenevtična metoda, ki navaja k temu, se v ekumenski razpravi imenuje "action-reflexion-method". Krščansko upanje spodbuja upajoče k osvobajajočemu dejanju ljubezni. Zgodovinsko prakso osvoboditve pa je treba vselej premišljati v luči tega upanja in jo kritično pretehtati v njenih učinkih in posledicah.

Povedano drugače: brez osebne udeležbe pri apostolatu in brez sodelovanja pri Božjem kraljestvu Svetega pisma ne boste razumeli. In če Svetega pisma ne boste razumeli, na svetu ne more priti do apostolata in ne do sodelovanja pri Božjem kraljestvu.

Politično hermenevtiko je potrebno izkusiti v krščanskem pasijonu in dejanju. V političnem delovanju in bolečini se lahko začne Sveto pismo brati z očmi ubogih, zatiranih in za krive spoznanih – in ga razumeti. Tovrstna teologija "se več ne omejuje na to, da bi svet dognala po miselni plati, ampak skuša sama veljati za trenutek v procesu, skozi katerega se spreminja svet, ... zakaj odpira se prihodnosti Božjega kraljestva"¹⁴.

Politična hermenevtika zato zavrača izključno teorijo v teologiji ravno tako kot slepi akcionizem v etiki. Njen model je diferenciran odnos med teorijo in prakso, v katerem se teorija in praksa med seboj vzajemno spodbujata. Teorija in praksa ne spadata v dva različna svetova. Tudi sicer nista nikoli popolnoma skladni. Do skladnosti ravno tako ne prideta v zgodovini. Pač pa stalno sovpadata v tem, da mora teorija nadomeščati prakso in praksa teorijo: v kritični teoriji se osvobajamo

dosedanje prakse in težimo k novi. V kritični praksi sledimo teoriji in jo skozi novo izkušnjo ponovno postavimo pod vprašaj.

Politična hermenevtika je pravzaprav teologija za aktivne laike in nobena posebna teologija duhovnikov in pastorjev, kakor večina dozdašnje teologije. Njen subjekt ni hierarhija, marveč Božje ljudstvo, ki živi na svetu skupaj z ljudstvom ubogih, slepih, zatiranih in apatičnih ljudi ter kriči po odrešitvi.

4. ETIKA UPANJA: MED ODPOROM IN PREDVIDEVANJEM

Politična etika, ki sledi iz luteranskega nauka o dveh kraljestvih, je poudarjeno sekularna, realistična in konservativna etika. Obstoječe redove v državi in družbi želi sprejeti "kot Božje redove" in v njih uvajati ljubezen (CA 16). Njen cilj je ohranjanje sveta "za ljubi sodni dan" proti grozečemu kaosu, ne pa udejanjanje Božjega kraljestva na Zemlji.

Politična etika, ki izhaja iz Barthovega nauka o Kristusovem kraljévu gospostvu, nasprotno išče med strogo ločitvijo med svetom in Božjim kraljestvom in plehko identifikacijo sveta in Božjega kraljestva s prispodobami, namigi in zgodovinskimi znamenji tega kraljestva.

Politična etika, ki sledi politični teologiji, izvira od Bartha in ga presega. Barthove politične metafore, odslikave in analogije v občestvu državljanov so odgovori na že dovršeni proces zveličanja v Kristusu in vzgled krščanskega občestva. Če pa izhajamo iz predstavljene eshatološke kristologije in zgodovino razumemo kot zgodovino Božje prihodnosti, potlej tiste politične metafore in socialne analogije po značaju niso samo v preteklost zazrti odgovori, ampak hkrati v prihodnosti usmerjene predpostavke. S tem, da občestvo v političnem in socialnem delovanju skuša biti v skladu s Kristusom, sočasno vnaprej sprejema Božje kraljestvo. Ta predvidevanja še ne pomenijo samega Božjega kraljestva. So pa realne posredovalnice slednjega v omejenih možnostih zgodovine. S

Pavlovimi besedami – so vnaprejšnja prednost Božjega kraljestva sredi zgodovine.

Ta etika je kristološko utemeljena, eshatološko naravnana in se pnevmatološko uresničuje. Ta svet ni nikakršna čakalnica na Božje kraljestvo. Ta svet tudi še ni Božje kraljestvo samo. Je bojišče in gradbišče za kraljestvo, ki od samega Boga prihaja na zemljo. Že sedaj lahko z novo pokorščino in ustvarjalnim posnemanjem živimo v duhu tega kraljestva. Toda dokler so mrtvi še vedno mrtvi in jim ne moremo zagotoviti nobene pravičnosti, tako dolgo ostaja ljubezen tu samo blede senca. Vsa njena dela še naprej potrebujejo odrešitev.

In še na nekaj drugega velja tukaj opozoriti: pavlinska etika je kot etika celotnega zgodnjega krščanstva spodbuda h krstu in obhajilu. Zatorej je etika zakramentov. Predhodno sestoji iz procesa poklicanosti za krst v veri in občestvenega dogodka evharistije. Kadar Karl Barth v *Etiki* govori o prispodobah, znamenjih in analogijah za Božje kraljestvo, je to prav tako zakramentalen govor. Kajti posredovanje prihodnjega kraljestva v zgodovino se v krščanstvu odvija onkraj zakramentov. Cerkev, oznanilo in evharistija same zase še niso Božje kraljestvo, a kraljestvo na zakramentalen način predočujejo. Zato tudi krščanska etika predočuje prihodnost kraljestva, in sicer na sebi ustrezen način. Če krščansko etiko razumemo tako, potem kakopak ne zadošča, da v osvobajajočem in zveličavnem ravnanju tukaj vidimo le prispodobo, le znamenje in le namig za svobodo in zveličanje tamkaj. Stopiti moramo korak naprej in brezpogojno odkriti v pogojnem, zadnje v predzadnjem in eshatološko v etičnem – prav kakor verjamemo, da sta Kristusova kri in telo pričujoča v kruhu in vinu evharistije. Potem šele bo resnična zgodovina postala zakrament krščanske etike. Krščanska praksa bo nato slavila in vršila skrivno Božjo pričujočnost v zgodovini.

Tomaž Akvinski je dejal, da je zakrament znamenje obuditve spomina na Kristusovo trpljenje in smrt (*signum commemorativum passionis et mortis Christi*), hkrati pa, da je predznak (*signum prognosticon*) prihodnje

čudovitosti, in da je v sovpadanju obeh milostni znak (*signum gratiae*) pričujočnosti. Skladno s tem hoja za Kristusom postavlja pred oči spomin na Kristusovo trpljenje in upanje na njegovo kraljestvo ter v enosti spomina in upanja ponazarja pričujočo svobodo. V teh usmeritvah krščanska etika postane mesijanska etika.

Človek ni nikakršno enorazsežno bitje. Zmerom živi in trpi v več različnih razsežnostih hkrati. Zatorej tudi krščansko, tj. mesijansko delovanje ne more napredovati enorazsežno, temveč se mora razviti v povezan proces v različnih razsežnostih človeka. Tu razlikujemo take razsežnosti, ki jih ni moč izpeljati zapovrstjo¹⁵. Mesijansko delovanje se potemtakem danes vrši:

1. v boju za ekonomsko pravičnost proti izkoriščanju človeka s strani človeka,
2. v boju za človeško pravico in svobodo proti političnemu zatiranju človeka s strani človeka,
3. v boju za človeško solidarnost proti kulturni, reistični in seksistični odtujitvi človeka od človeka,
4. v boju za ekološki mir z naravo proti industrijskemu uničevanju narave s strani človeka,
5. v boju za gotovost proti apatiji v osebnem življenju.

Te razsežnosti so medsebojno tako povezane, da ni ekonomske pravičnosti brez politične svobode ter da ne obstaja izboljšanje socialno-ekonomskih pogojev brez preseganja kulturne odtujitve in brez osebnega obrata od apatije k upanju. Kdor tu zveličanja ne razume dobesedno zaobseženo in stremi po mreži zveličavnih predpostavk na raznoterih poljih opustošenja, zveličanja celote ne razume.

Krščanska etika slavi in vrši pričujočnost Boga v zgodovini. Brezpogojno želi izvajati v pogojnem in zadnje v predzadnjem. To pa pomeni: v ekonomski razsežnosti je Bog pričujoč v kruhu in kot kruh, v zdravljenju in kot zdravje. V politični razsežnosti je Bog navzoč kot človeško dostojanstvo in svoboda. V kulturni razsežnosti je pričujoč v solidarnosti;

na ekološkem področju kot mir in v miru z naravo. Na osebнем področju pa doživljamo njegovo pričujočnost v gotovosti; prav vsaka oblika njegove pričujočnosti je skrivna in zakramentalna. Božja prisotnost sreča človeka v konkretni obliki njegove osvobojenosti lakote, zatiranja, odtujitve, sovražstva in dvomljivosti. Obenem pa te oblike preko sebe opozorijo na višjo navzočnost in nazadnje na tisto navzočnost, v kateri bo Bog "prisoten celostno". Za te zgodovinske predočitve in prebivališča Boga velja: "Deus semper maior".

Stvarne pričujočnosti Boga, kot so kruh, svoboda, skupnost, mir in gotovost imajo zato značaj eksplozivne, preraščajoče pričujočnosti. Etično, obravnavano v krščanskem smislu, pomeni, da pri tej Božji zgodovini sredi svoje zgodovine deležimo ter se vključujemo v ta obsežen proces odrešitve sveta in v njem odkrivamo svoje lastno poslanstvo in talent. Krščanska etika je imela doslej prepogosto Boga le za sabo in pred sabo zgolj sovražen svet. Mesijansko usmerjena etika pa ljudi preobraža v "sodelavce" pri Božjem kraljestvu. Pri tem predpostavlja, da Božje kraljestvo v konkretni, četudi prikriti obliki že je tukaj. Krščanska etika zato trpeče in dejavne ljudi vključuje v zgodovino Boga s tem svetom in v njem in se spolnjuje z upanjem na dovršitev Božje zgodovine na svetu po Bogu samem. Krščanska etika preobraža vsakdanje življenje v praznik Božjega gospostva, kakor je delal Jezus. Mesijanski praznik tako spreminja v vsakdanje življenje¹⁶. Nič drugega ne želi kot bogoslužje vsak dan na svetu (Rim 12,1).

Prevedel: David Prajnc

* Pričevalsko cerkev (tudi "Cerkev pričevalcev") so med drugo svetovno vojno tvorili duhovniki in verniki, ki niso soglašali z nacizmom.

1. J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, Mainz 1968; J. Moltmann, *Theologische Kritik der Politischen Religion*, v: J. B. Metz/J. Moltmann/W. Ölmüller, *Kirche im Prozeß der Aufklärung*, Mainz 1970; J. M. Lochman, *Perspektiven politischer Theologie*, Zürich 1971; D. Sölle, *Politische Theologie. Auseinandersetzung mit R. Bultmann*, Stuttgart 1971.
2. Prim. Fr. Oudenrijn, *Kritische Theologie als Kritik der Theologie*, Mainz 1972.
3. J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, 80 ss.
- *** Izvirno besedilo v Svetem pismu na tem mestu se glasi "/.../ za razlog upanja, ki je v vas".
4. J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München 1973⁹. Razen tega J. B. Metz, n.n.m. 106: "Zatorej mora vsaka eshatološka teologija postati politična teologija kot (družbeno) kritična teologija."
5. Zastran eshatološke kristologije prim. J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, München 1973², 78 ss.
6. Prim. k temu W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, 1964. Vendar je Pannenberg pri svojem poudarjanju predvidajočega značaja oznanila in obuditve Jezusa od mrtvih zanemarljivo protisloven značaj tega oznanila in Jezusov križ. Iz tega sledi nagnjenost k nedialektični kristologiji in konservativni etiki.
7. H. Küng, *Die Kirche*, Freiburg 1967, 64: "Božje gospostvo za Jezusa ni ... zemeljsko-nacionalna in religiozno-politična teokracija, marveč je povsem religiozno gospostvo."
- *** Heb 13,12.
8. J. B. Metz, n.n.m. 104.
9. E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, Göttingen 1964, 105: "O temi praksi krščanske apokaliptike."
10. J. Moltmann, *Existenzgeschichte und Weltgeschichte. Auf dem Wege zu einer politischen Hermeneutik des Evangeliums*, v: *Perspektiven der Theologie*, 1968, 128-148; W. Pannenberg, *Hermeneutik und Universalgeschichte*, v: *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1967, 91-122. Nadalje: J. Moltmann, *Die Kategorie Novum in der christlichen Theologie*; W. Pannenberg, *Der Gott der Hoffnung*, oboje v: Ernst Bloch zu ehren, Frankfurt 1965, 243 ss in 209 ss.
11. G. Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*, Mainz 1973, 21.
12. Natančneje razloženo v: *Der gekreuzigte Gott*, pogl. VII.: *Wege zur politischen Befreiung des Menschen*, 293 ss.
13. Prim. z razmerjem praznika in odrešitve, etike in estetike. J. Moltmann, *Das befreiende Fest*, CONCILIUM 10, 2, 1974, 118-124.