

Inkluzywne nurty dojrzałej teologii politycznej Jürgena Moltmanna

ZBIGNIEW DANIELEWICZ

DR HAB., PROF. PK

ORCID: 0000-0002-1782-6875

Politechnika Koszalińska, Wydział Humanistyczny

e-mail: zbigniew.danielewicz@tu.koszalin.pl

Słowa kluczowe: teologia polityczna, podejście integralne, kryzys ekologiczny, katastrofa

Abstrakt

W artykule przybliżono trwającą ponad siedem dekad twórczą drogę niemieckiego protestanckiego teologa Jürgena Moltmanna. Teksty – tworzone przez niego *explicite* bądź *implicite* i związane z różnorodnymi, zdawałoby się pozapolitycznymi zagadnieniami – zinterpretowano z perspektywy teologii politycznej.

Integralny wykład teologii politycznej Moltmanna to obraz zaangażowania chrześcijańskiej refleksji w różnorodne wymiary życia społeczeństw i świata pozaspolecznego. Moltmann w oryginalny sposób podejmuje kwestie nie tylko klasycznie powiązane z filozofią i teologią polityczną, jak np. prawa człowieka, wolność, godność, równość czy sprawiedliwość, ale odnosi je do pozaludzkiej części świata natury, i to znajdującej się na skraju globalnej katastrofy zagrażającej systemowi ludzkiemu oraz pozaludzkiemu życiu na ziemi – apokaliptycznej katastrofy w sposób ewidentny wywołanej przez człowieka.

Inclusive currents of the mature Jürgen Moltmann's political theology

Keywords: political theology, integral approach, ecological crisis, catastrophe

Abstract

The paper follows the development of academic activity of a German protestant theologian Jürgen Moltmann covering the period of seven decades and interprets it from the perspective of political theology that he has been creating in an explicit or more implicit way, integrating it with various and seemingly non-political issues. Such integral and cohesive shape of Moltmann's political theology unveils a picture of committed Christian reflection involved in various areas of social and natural life. In an original way, Moltmann picks up not only the subjects typically associated with political philosophy and theology, such as human rights, freedom, dignity, equality or justice, but refers all of them to non-human part of the natural world – the world that is on the brink global catastrophe that endangers the whole human and non-human system of life on earth. It is an apocalyptic catastrophe undoubtedly caused by humans.

Wprowadzenie

Jeśli przyjmiemy, że teologia polityczna narodziła się w XX wieku, to zaraz musimy dodać, że właściwie istniała od zawsze, może nie jako dyscyplina akademicka, ale jako idee i wierzenia, które stały za tworzeniem swoistej *Realpolitik*, dając jej uzasadnienie i nadprzyrodzony mandat. Przywołajmy tylko niektóre zwyczajowo wymieniane procesy jak np.: średniowieczne spory o inwestyturę między namaszczonymi władcami sakralnymi i świeckim o pierwszeństwo władzy, późniejsze krucjaty, dalej poreformacyjne wojny religijne, czy w końcu Święte Przymierze po wojnach napoleońskich. W rzekomo świeckiej epoce nowożytnej wpływ teologii politycznej być może zszedł na drugi plan, ale bynajmniej znacznie nie osłabł. „Nowoczesna polityka – w opinii Johna Graya (2009, s. 9) – to rozdział w dziejach religii. Największe z rewolucyjnych wstrząsów, które ukształtowały przeważającą część historii ostatnich dwóch stuleci to epizody z dziejów wiary”. A u podłoża poświeceniowych ideologii legła teologia. W podobnym tonie na temat niejako podpowierzchniowego, acz silnego oddziaływania myślenia teologiczno-politycznego, wypowie się Carl L. Becker w odniesieniu do oświecenia – epoki, którą mimo jej autodeklaracji Becker postrzega jako „ostatni akt średniowiecza”. *Philosophes* bowiem „zburzyli Państwo Boże św. Augustyna, by własnoręcznie je odbudować, wszelako przy użyciu bardziej nowoczesnego budulca” (Becker, 2008, s. 44). Nie będzie więc dużą przesadą stwierdzenie, że nowoczesna polityka łakomie spoglądała na model władzy średniowiecznego monarchy, który jako *persona mixta*, niczym papież, był „głową mistycznego ciała rzeczypospolitej” (*corpus rei publice mysticum*): „cesarz oprócz korony nosił mitrę i papież oprócz mitry nosił tiarę-koronę” (Kantorowicz, 2007, s. 387). Dziś, po wydarzeniach z 11 września 2001 roku i pewnym zauważalnym odwróceniu sekularyzmu dekad powojennych, religia w życiu publicznym nadal jest istotną, a nawet „może być niebezpieczną siłą w polityce” (Micklethwait, Wooldridge, 2011, s. 420). Współczesna teologia polityczna i jej powojenna postać w projekcie Jürgena Moltmanna, choć określana jako „nowa”, nie wzięła się więc znikąd.

Działalność twórcza Moltmanna, niewątpliwie jednego z najbardziej płodnych i szeroko dyskutowanych XX-wiecznych teologów trwa już niemal siedem dekad; bibliografia jego prac, z licznymi reedycjami i tłumaczeniami na kilkanaście języków, obejmuje ponad 1200 pozycji. Wydania angielskie, które stały się też podstawą tego opracowania, można traktować jako równoważne z niemieckimi bez uszczerbku dla meritum problematyki. Zasadę porządkującą nawigację po tak ogromnym materiale wskażą nam pytania – jak rozwijała się teologia polityczna Moltmanna, a także, jakie wątki tematyczne wplatała i czy ostatecznie, w późnym okresie, da się odnaleźć jakiś temat przewodni, wokół którego można zogniskować inne zagadnienia tej teologii politycznej? Celem niniejszego tekstu jest próba syntetycznego spojrzenia na całość tego dzieła rozumianego właśnie jako teologia polityczna tworzona *implicite* lub *explicite* oraz odnalezienie odpowiedzi na powyższe pytania. Zakładamy, że po wczesnym okresie tworzenia tzw. nowej teologii politycznej *explicite*, twórczość kolejnych dekad nic nie straciła z tematycznego uwrażliwienia właściwego dla tej dyscypliny i dopisała jej kolejne rozdziały, choć już w postaci bardziej *implicite*.

W osiągnięciu sformułowanego powyżej celu pomoże nam krytyczna analiza twórczości myśliciela z Tybingi dokonana w porządku chronologicznym oraz diachroniczna analiza porównawcza z teologicznymi i pozateologicznymi głosami w dyskusjach kolejnych dekad. Taka

metoda, jak się wydaje, będzie pomocna w osiągnięciu postawionych celów, tym bardziej, że sam teolog systematycznych badań nad swą twórczością nie ułatwia – kwestie metodologiczne traktował bowiem dość nieszablonowo i mało rygorystycznie, na co często zwracali uwagę jego komentatorzy. Uprawiał teologię „w drodze”, z metodami dynamicznie zmieniającymi się zależnie od tego ku czemu wiodła go poznawcza pasja. Przyznaje, że w jego przypadku metoda mieści się w nurcie pod nazwą „teologia jako biografia” (2000, s. xv.xix).

Sylwetka Moltmanna

Jürgen Moltmann (ur. 1926), emerytowany profesor teologii systematycznej na uniwersytecie w Tybindze, to zapewne ostatni z wielkich żyjących niemieckich protestanckich teologów XX wieku, których twórczość kształtowała się nie tylko w ogniu akademickich dyskusji, ale przede wszystkim na bazie doświadczeń najbardziej traumatycznych zwrotów historycznych i politycznych ubiegłego stulecia. Jego ewolucja intelektualna wiodła od Goethego, niemieckich romantyków i Nietzschego – autorów czytanych w liberalnej hamburskiej rodzinie, skąd pochodził – przez nieortodoksyjnych filozofów marksistowskich (Ernst Bloch), do jego przełomowych koncepcji teologicznych, które w tej chwili już uznawane są za klasykę. Wyjaśnienie, dlaczego twórca teologii nadziei i tzw. nowej teologii politycznej (razem z katolickim teologiem Johannem Baptistą Metzem) należy do najważniejszych i najbardziej oryginalnych „egzegetów XX wiecznej historii” wymaga uświadomienia sobie formacyjnej roli jego wczesnej biografii.

W 1943 roku Moltmann jako siedemnastolatek, z planami na podjęcie studiów w zakresie matematyki i fizyk nuklearnej, został wcielony do armii, dość szybko jednak oddał się do niewoli i następne cztery lata spędził w obozach jenieckich w Belgii i Szkocji. To był jego czas nawrócenia i spotkania z nieznanym dotąd Bogiem, dzięki Biblii ofiarowanej mu przez amerykańskiego kapelana. Po powrocie do Niemiec odbył studia teologiczne na uniwersytecie w Getyndze, założył rodzinę i w latach 50. rozpoczął pracę jako pastor i teolog, z czasem zadomowiając się na uniwersytecie w Tybindze. Doświadczenia wojenne, trudy pobytu w obozie jenieckim oraz upadek wcześniejszych przekonań przywiodły go do znalezienia nowej nadziei w wierze chrześcijańskiej. Było to dla niego ocalenie fizyczne i duchowe (Moltmann¹, 2004, s. 33–35; 1991, s. 166). Siła i świeżość znalezionej wiary w połączeniu z doświadczaniem świata, który wraz z II wojną światową stanął po raz pierwszy na krawędzi zagłady, „zaowocowały” teologią, która chciała zmienić świat. Choć tak ambitnie sformułowany program brzmi nader ogólnie, to w już przełożeniu na postulatory tworzonej przez Moltmanna teologii politycznej zyskiwał na konkretności i świeżości.

Warto nadmienić, że w powojennych dekadach postulat zbliżenia orędzia chrześcijańskiego do życia i problemów charakterystycznych dla ówczesnych czasów wybrzmiał nie tylko u Moltmanna, równoległe jego głośnym wyrazem był Sobór Watykański II zwołany przez papieża Jana XXIII w 1962 roku. Hasłem dla nowego soboru było uwspółcześnienie, dostosowanie do dzisiejszych potrzeb (*aggiornamento*) oraz otwarcie się na świat współczesny, co znalazło ostateczny wyraz

¹ W pracy korzystano z angielskich przekładów dzieł Moltmanna, których pierwsze wydania pojawiły się niemal równoległe z niemieckimi, i z jednego przekładu polskiego. Niektóre pozycje są zbiorami artykułów teologa, opublikowanymi wcześniej w czasopiśmie naukowych.

w jednym z najważniejszych dokumentów soborowych – *Konstytucji dogmatycznej o Kościele w świecie współczesnym*, będącej dojrziałym owocem myśli na temat stanowiska Kościoła, również wobec politycznych i społecznych problemów współczesności (*Sobór watykański II*, 1986). Innym nurtem współczesnej teologii otwierającej się na nowoczesny świat jest rozwijana od lat 60., w dużej mierze w świecie anglojęzycznym, teologia publiczna (*public theology*). Choć jej definicyjne rozumienie ciągle spotyka wiele ujęć, to ma ona wiele miejsc wspólnych z teologią polityczną w jej wyjściu ku politycznym i społecznym problemom naszych czasów (Breitenberg, 2003, s. 55–56). Sam Moltmann (1999, s. 5) termin ten przywoływał i ściśle jego znaczenie ze swoją teologią polityczną wiązał, bowiem teologia szukająca królestwa Bożego „musi być teologią publiczną”.

Rozumienie teologii politycznej i jej wczesna postać

Teologię polityczną Moltmanna (Danielewicz, 2012)² winniśmy odróżniać od teologii polityki tworzonej wcześniej przez Carla Schmitta – twórcy terminu teologia polityczna – oraz Erica Voegelina i Leo Straussa, dla których była dyscypliną wkraczającą w obszar nauk o polityce, historii idei i historii filozofii. Teologia polityczna, w ich rozumieniu, odnosiła się do zagadnień z obszaru wspólnota polityczna – Bóg – autorytet moralny – prawodawca. Rozważane w jej ramach były kwestie źródeł i zakresu porządku społecznego (*ordo*) oraz władzy. Teologia polityczna tworzona przez wspomnianych myślicieli to wiedza o rzeczywistości polityczno-społecznej uprawiana w świetle objawienia (Strauss, 1998). „Stara” teologia polityczna Carla Schmitta z lat 20. XX wieku – powie Moltmann – wychodziła z założenia, że znane historii koncepcje polityczne wspierające państwo były w istocie zsekularyzowanymi koncepcjami teologicznymi. Dla Schmitta to Hobbesowski Lewiatan pozostawał wzorcem – choć do przepracowania – i pojmowanym jako utopia państwa bezpieczeństwa, które jednoczy w sobie duchowe i świeckie oraz polityczne i ideologiczne siły i jednocześnie nie dopuszcza w przypadku żadnej z nich prawa do oporu (Moltmann, 1999, s. 25; 1991, s. 178; 2008, s. 157).

Polityczna teologia Moltmanna formowała się pod wpływem Karla Bartha i opozycyjnego wobec Adolfa Hitlera – *Bekennende Kirche*. Natomiast kontekst zewnętrzny jej powstania tworzyły takie wyzwania nowożytności jak np.: sekularyzacja, rozwój nauk ścisłych, rewolucje polityczne i idea postępu, obejmujące wymiary społeczny i polityczny. W takim kontekście moltmannowska „polityczna teologia jest pozytywną chrześcijańską recepcją nowoczesności” (Rasmusson, 1986, s. 89). Warto również odnotować inne istotne cechy, które odróżniają moltmannowską teologię polityczną od wcześniejszych ujęć. Moltmannowi nigdy nie był bliski konserwatyzm ani tradycjonalizm, raczej cechowała go społeczna, „oddolna” wrażliwość. Mocno obecny jest też w jego podejściu pewien praktycyzm, niewychodzący od założeń teoretyczno-filozoficznych, choć posiada umiejętność podejmowania nowych zagadnień w szerokim interdyscyplinarnym spectrum, wywodzącym się z doświadczenia zniewolenia i ucisku. Co do metodologicznych podstaw swojej koncepcji, to wyprowadza je bezpośrednio z Ewangelii.

² Szerzej o wczesnym rozumieniu teologii politycznej u Moltmanna, pisałem w przywołanym w odnośniku opracowaniu. Z omówienia niektórych zagadnień korzystam w niniejszym tekście.

Ważnym wczesnym dziełem Moltmanna była wydana w 1964 roku *Teologia nadziei*, która stała się wydarzeniem nie tylko teologicznym, ale i ważnym głosem w burzliwych przemianach społeczno-politycznych lat 60. i te wątki warto tu przywołać. W ocenie teologa chrześcijaństwo zbyt często było zwrócone ku przeszłości i kultywowaniu tradycji. Podjął więc rękawicę rzuconą przez marksizm zarzucający chrześcijaństwu głoszenie ucieczki od świata. Już na pierwszych stronach napisał, że wprawdzie oczekujemy eschatycznego spełnienia, ale już „na ziemi i pośrodku walki o słusność i Bożą sprawiedliwość, żadna teologia nie może być wolna od pewnej dozy pełnego pasji ekstremizmu” (Moltmann, 1993, s. 11). Przywołując znane zawołania Karola Marksa zapisane w *Tezach o Feuerbachu*: „Filozofowie dotychczas jedynie interpretowali świat, a chodzi o to by go zmieniać” (teza XI), Moltmann (1993, s. 84) stwierdził: „teolog nie troszczy się po prostu o to, by nieść nową interpretację świata, historii i ludzkiej natury, ale o to, by przekształcić je w oczekiwaniu na boską transformację”. „Tak więc teologia chrześcijańska – podsumuje analityk twórczości Moltmanna – ma wymiar polityczny, bowiem czuje się solidarna z tymi, którzy starają się przeobrazić społeczeństwo” (Winling, 1990, s. 273). Moltmann zerwał w ten sposób symbolicznie z powojenną apolityczną postawą niemieckich Kościołów protestanckich, uważając że kościół misyjny nie może być obojętny politycznie (Bauckham, 1995, s. 120–121).

Teologia polityczna późnych lat 60. szybko stała się nurtem wykraczającym poza granice Europy, ku krajom Trzeciego Świata. W autobiografii pisał o tym czasie:

Burzliwe lata 1968–1972 w Tybindze zwieńczam nagłówkiem „Teologia Polityczna”. Nie było to oczywiście jedyne pole mojego zaangażowania w ciągu tych lat, ale niewątpliwie była ona centrum dysput z protestującymi studentami; w tych też latach teologia polityczna była tematem moich wyjazdowych wykładów i referatów na konferencjach (Moltmann, 2008, s. 147).

„Nową” teologię polityczną współtworzył z J.B. Metzem (uważanym za ojca tej doktryny) i z Dorotheą Sölle. Sam termin dla ich nowej aktywności zaproponował Metz, natomiast sam Moltmann (1997, s. 25) sformułowania „teologia polityczna” nie lubił. W każdym razie, w jego projekcie nie chodziło o upolitycznianie Kościoła ani chrześcijaństwa, ale o krytykę sprzężenia władzy świeckiej i duchowej – państwa i Kościoła. Jego zamiarem była chrystianizacja polityki kościelnej i polityki tworzonej przez chrześcijan. „Moją troską – powie teolog – był profetyczny chrześcijański krytycyzm idoli religii politycznej i arogancji władzy; a także nadzieja dla ofiar” (Moltmann, 2008, s. 155).

Na początku lat 70. Moltmann zapoznał się z *Teologią wyzwolenia* Gustavo Gutierrez, którą przyjął z uznaniem i zainteresowaniem, ponieważ dostrzegł pokrewieństwo swojej teologii politycznej z teologią wyzwolenia. Nazwa „teologia wyzwolenia” wydawała mu się bardziej odpowiednia do politycznego teologizowania. Miał nadzieję na bliższą współpracę, ale południowoamerykańscy teologowie wyzwolenia odebrali zainteresowanie swoją teologią jako próbę jej zawłaszczenia przez teologów europejskich, w taki sam sposób jak całą kulturę i cywilizację Ameryki Południowej i Środkowej zawłaszczono kilka wieków wcześniej.

Następnym ważnym wątkiem teologii politycznej Moltmanna z lat 70. były prawa człowieka – gdzie za podstawę należy przyjąć godność człowieka stworzonego na obraz Boży – godność

pojmowaną jako „jakość bycia człowiekiem”. W konsekwencji oznacza to, że „godność istot ludzkich jest jedna i niepodzielna, prawa człowieka są również jedną całością, i nie mogą być dowolnie rozszerzane lub zawężane” (Moltmann, 1999, s. 116). Troska o uznanie praw człowieka to jedno z centralnych kryteriów działań każdej społeczności politycznej. Prawa człowieka, o których pisał teolog nie są inne niż te zapisane w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka ONZ z 1948 roku czy w Międzynarodowych Paktach Praw Człowieka. Powyższa nazwa obejmuje dwa paktów praw, które zostały uchwalone przez Zgromadzenie Ogólne ONZ 16 grudnia 1966 roku – są to: Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych oraz Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Socjalnych i Kulturowych. W odniesieniu do często tragicznych doświadczeń XX wieku oraz wcześniejszej historii, można te prawa podzielić na kilka grup – indywidualne, ekonomiczne i socjalne oraz prawo do życia. Innymi słowy są to prawa chroniące (życie, bezpieczeństwo); prawo do wolności (religii, opinii, zgromadzeń); prawa socjalne (do pracy, wyżywienia, posiadania miejsca zamieszkania); prawa do aktywnego uczestnictwa (w życiu politycznym, gospodarczym, społecznych) (Moltmann, 1999, s. 117–119). W powojennych dekadach XX wieku obserwowano swoiste odkrycie praw człowieka, mimo że wiele z nich bezpośrednio nawiązuje do zdobyczy europejskiej myśli oświeceniowej. Jeszcze bezpośrednio przed II wojną światową w stosunkach międzynarodowych panowało przekonanie, że każde państwo traktuje obywateli według własnych suwerennych zasad – nie było uzasadnienia dla interwencji humanitarnych. Dopiero tragiczne doświadczenia obu wojen światowych oraz zagrożenie zagładą nuklearną pomogły wzbudzić poczucie globalnej solidarności całej ludzkości jako jednego podmiotu.

Proces ten Moltmann opisuje w trzech fazach. Najpierw (do około roku 1960) trwała dysputa nad prawami związanymi z wolnością religijną, co doprowadziło do przekonania, że dopiero wtedy będą one realizowane, gdy inne prawa jednostki będą przestrzegane. Następnie na plan pierwszy wybiły się prawa socjalne i ekonomiczne (po roku 1960), w związku z częściowo nowymi i właściwymi dla nich zagrożeniami takimi jak np.: rasizm, kolonializm, dyktatury i walka klas – panowało przekonanie, że wolności gospodarczej nie zdobędzie się w świecie rażącej politycznej niesprawiedliwości i gospodarczej nierówności. Ostatnia faza wiąże się z wyłanianiem się poczucia globalnej wspólnoty losu całej ludzkości (od końca lat 70.), kiedy zwrócono baczniejszą uwagę na zagadnienia ekologiczne, przede wszystkim na głęboką dewastację i nadmierną eksplorację zasobów środowiska naturalnego, co w konsekwencji sprowokowało pytania o prawa świata naturalnego.

Rozwój teologii politycznej myśliciela z Tybingi można postrzegać w ramach pewnej sekwencji – obok już wyłonionych i kontynuowanych wątków powstają nowe, jak np. teologia polityczna o nastawieniu socjalistycznym, pokojowym, ekologicznym, dotyczącym praw człowieka i feministyczna. Z tą ostatnią silnie utożsamiała się jego małżonka – Elisabeth Moltmann-Wendel (Moltmann, 1999, s. 51–57). Coraz to nowe i bogatsze wątki i nurty swojej teologii politycznej Moltmann zawsze widział jako powiązane ze sobą i wzajemnie się uzupełniające: polityczne wyzwolenie i eschatyczne zbawienia, prawa ziemi i prawa człowieka, krańcowo różne od siebie apokalipsa świecka i biblijna, polityka eksploatacji natury i teologia ratowania dzieła stworzenia (Moltmann, 1999, s. 92–116; 46–70; 117–134).

Ekologiczna teologia katastrofy i nadziei jako zwornik teologii politycznej

Począwszy od początku lat 80. zagadnienia ekologiczne, czyli etymologicznie – dotyczące „nauki o domu” (Moltmann, 2019, s. 24) stają się powoli jej zwornikiem i pryzmatem interpretacyjnym dla pozostałych zagadnień jego teologii politycznej, dzieje się tak wraz z palącą potrzebą zajęcia się tymi zagadnieniami. Przełomowe jest tu wydanie pracy *Bóg w stworzeniu. Ekologiczna doktryna stworzenia* (I wyd. niemieckie 1985), będącej zapisem prestiżowych Gifford’s Lectures (1984/1985) wygłoszonych w Uniwersytecie w Edynburgu, w których dużo miejsca poświęcono naturze i źródłom obecnego kryzysu ekologicznego i to w czasie, gdy ekologia nie przebijała się jeszcze na pierwsze strony gazet. Odniesienia do kryzysu ekonomicznego w oficjalnym nauczaniu katolickim można dostrzec w tekście Pawła VI (encyklika *Pacem in terris* z 1971 roku), czy nauczaniu Jana Pawła II, szczególnie z ostatnich lat jego pontyfikatu, kiedy wyraźnie nawoływał do nawrócenia ekologicznego – współbrzmiąc tym samym z poglądami Moltmanna. Jednak dopiero papież Franciszek zdobył się na mocne i jednoznaczne stwierdzenie, szczególnie w encyklice *Laudato si* (2015, s. 26–28), gdzie podkreślił dramatyczną powagę i pilność tematyki kryzysu środowiska ekologicznego czy szerszej środowiska życia człowieka, obejmującego wymiary społeczne, ekonomiczne i polityczne.

Dla Moltmanna (1995a, s. 63–144, 524) już wtedy był to kryzys na miarę apokaliptycznego śmiertelnego, globalnego i dotyczącego ludzkości jako całości. Jest to „kryzys całego systemu naszego nowoczesnego, zindustrializowanego świata” (Moltmann, 1995a, s. 67), bo dotyczy systemu życia na ziemi. I jako w pewnym sensie nadrzędny kryzys staje się pryzmatem interpretacyjnym dla innych zagadnień z dziedziny teologii politycznej tego myśliciela. Motyw teologii ekologicznie wrażliwej ujęty w programie teologii politycznej wyprowadził Moltmann z oryginalnej reinterpretacji teologii stworzenia i mocno ugruntował go w kontekście pozateologicznych zagrożeń, które przyniósł XX wiek. Warto przy tym zauważyć, że przeniesienie przez Moltmanna pod koniec lat 70. uwagi z kwestii dialogu chrześcijańsko-marksistowskiego na zagadnienie dotyczące środowiska naturalnego można odczytać w szerszym kontekście przemian ideologicznych dokonujących się w tym czasie w Niemczech Zachodnich. Na przykład neomarksizm, któremu w swoim czasie nieobce były nawet terrorystyczne eskcesy, ustąpił miejsca ideologii ekologicznej (Reinhard, 2009, s. 231). Najpierw więc inspiracją dla jego politycznej teologii ekologicznej była interpretacja nowożytniej historii globalnej dominacji państw europejskich i ekspansjonizmu, która realizowana była według schematu: eksploatacja, dominacja, marketing. Za europejskim podbojem kolejnych regionów świata szła antropogenna ogólnoswiatowa katastrofa ekologiczna (Moltmann, 2000, s. 225–226). Ten podbój, zdaniem wielu autorów (Lynn White, Carl Amery, Douglas L. Meadows, Arnold Toynbee i Karl Loewith), miał podstawę w interpretacji opacznie odczytanego nakazu panowania z Ks. Rodzaju 1,28³, odbieranego jako wezwanie do podbijania ziemi, panowania nad naturą i rządzenia nią, ale także w antropocentrycznej filozofii,

³ „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi” (Biblia Tysiąclecia).

według której człowiek jest „panem i właścicielem natury” (Kartezjusz, 1981, s. 72). Według Kartezjusza człowiek, jako *res cogitans* należy do innego, wyższego porządku bytowego niż cały świat natury (*res extensa*), natomiast zdobywana przez niego wiedza daje moc i władzę (Francis Bacon – *knowledge is power*) – domyślnie – nad naturą w każdym jej wymiarze. Rozdział między *res cogitans* i *res extensa* w istocie wyłączał człowieka ze świata materialnego. W ten sposób, jak podkreśla Moltmann, naukowo zobiektywizowana i skwantyfikowana natura stała się wyłącznie przedmiotem eksploatacji.

Ponadto, powyższy antropocentryzm wspierał się, zdaniem Moltmanna, na nowym obrazie Boga, zaproponowanym przez Ockhamowski nominalizm, a potem renesans i myśl protestantyzmu – Bóg jest wszechmocny i jest to podstawowy atrybut Jego boskości. Transcendentny Bóg staje się daleki i różny od świata. Stworzony na obraz Boży człowiek odzwierciedla Stwórcę właśnie jako podmiot mocy, władzy i zdobywanej wiedzy (Moltmann, 1995, s. 27–35, 63–77). Do czego jednak jest mu bliżej: do bycia Bogiem czy jednak częścią natury? Tu myśl Moltmanna wydaje się ewoluować i z ostatniej pracy wyłania się dość markotna wizja człowieka maszyny, choć nie w naiwnej oświeceniowej wersji Juliána de La Mettrie, ale podmiotu, który posiadał boskie przymioty władzy i podporządkowania sobie natury. Bogiem jednak się nie stał, a z natury się wyalienował. Między transcendentnym i pozaświatowym Bogiem, a światem jako maszyną „ludzie jakimi ich znamy już nie istnieją”, ponieważ stali się w gruncie rzeczy maszynami. I ta transformacja jest dla teologa zatrważająca (Moltmann, 2019, s. 21–22). Inaczej w przypadku Yuvala N. Harariego, którego napawa optymizmem, a przynajmniej dumą. Harari swój drugi międzynarodowy bestseller poświęcił właśnie opisu i konsekwencjom zmiany, jakiej jesteśmy świadkami – człowiek staje się bogiem, choć nie w sensie transcendentnej istoty, bo ta jego zdaniem nie istnieje, ale istoty która już posiada przymioty tradycyjnie przypisywane bóstwu i będące pochodnymi prawdy wynikającej z realizacji twierdzenia *knowledge is power*. Dzięki postępom medycyny i nauk ścisłych dziś i w najbliższych dekadach człowiek staje się niemal nieśmiertelny, praktycznie wszechmocny i właściwie – w przededniu opracowania *universal AI* – wszechwiedzący. Proces ubóstwienia będzie postępować za sprawą inżynierii biologicznej, tworzenia organizmów cybernetycznych i inżynierii bytów nieorganicznych (Harari, 2016, s. 43–49). Natomiast J. Gray (2019, s. 157–158), odnosząc się do takich nowych postaci ateizmu, podsumowuje: „Bóg monoteizmu nie umarł, On tylko opuścił scenę na chwilę”, aby ponownie pojawić się jako ludzkość, lub inne surogaty: nauka, technologia, transhumanizm. „Współczesny ateizm jest kontynuacją monoteizmu, tylko innymi metodami”. Gdy kilka dekad temu Martin Heidegger, programowy ateista, krótko przed śmiercią wyznał, że „tylko jakiś bóg (*ein Gott*) może nas jeszcze uratować”, chyba nie przypuszczał, że szybko pojawi się ów „bóg”, który owszem – według jednych będzie ratunkiem, ale dla innych synonimem zagłady.

Wystarczyło tylko kilka wieków ekspansji i dominacji, aby doprowadzić świat natury do poziomu śmiertelnego kryzysu wyrządzonego ludzkimi rękami, kryzysu przemysłowo-technologicznej cywilizacji, a co za tym idzie kryzysu społecznego i politycznego, podłoża u którego leży ostry kryzys wartości (Moltmann, 1995, s. 63). Stąd pytanie, jakie wartości przyświecały

rozwojowi nowożytnej cywilizacji. Społeczeństwa i kultury przednowożytne bazowały na równowadze i harmonii między człowiekiem a naturą, natomiast „nowożytna cywilizacja, po raz pierwszy, postawiła na rozwój, ekspansję i podbój” oraz na „dążenie do szczęścia” (Moltmann, 1995, s. 72–73). Właśnie poprzez naświetlenie apokaliptycznego, a więc globalnego wymiaru kryzysu ekologicznego Moltmann otwiera nowy etap swojej teologii politycznej. Jak na nowo uporządkować życie społeczeństw w ich *polis*? Czy współczesne społeczeństwo ma jakąś przyszłość przed sobą? – sam formułuje odpowiedź – jego przyszłością jest nawrócenie (Moltmann, 1995b, s. 174–177). Kryzys cywilizacyjny będący kryzysem polityki kierowania rozwojem społeczeństw był efektem opacznie rozumianej hierarchii wartości uprzywilejowującej eksploatację i niepohamowany wzrost. By wyjść z tej zapaści, póki nie jest za późno, „potrzebujemy ponad wszystko wypracowania nowej postawy szacunku dla całego świata natury opartego na harmonii współistnienia” (Moltmann, 1995b, s. 174–177). Innymi słowy nawrócenie, do którego teolog nawołuje to w dużej mierze nawrócenie ekologiczne (dobrą inicjatywą idącą w kierunku nawrócenia ekologicznego może być opracowanie i przyjęcie na forum ogólnoświatowym Powszechnej Deklaracji Praw Natury, dokumentu na wzór Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka z 1948 roku. Właściwym krokiem było opracowanie Światowej Karty Natury przyjętej przez ONZ w 1982 roku, przyznającą jej własne prawa i uznającą ją za podmiot prawny (Moltmann, 1995a, s. 532).

Jako alternatywa wobec braku nawrócenia ekologicznego, czyli rewolucyjnej zmiany paradygmatu naszej relacji do natury, lub konieczności „ekologicznej reformacji teologii i duchowości chrześcijańskiej” (Moltmann, 2019, s. vii. 5–7) pojawia się tylko świecka apokalipsa – świecka, ponieważ w odróżnieniu od teologicznej nie niesie nadziei, wieszczy tylko zagładę, jako ostateczny koniec. O tym pisze Moltmann (2019) w najnowszej pracy opatrzonej podtytułem „teologia dla świata w niebezpieczeństwie”. Czym są te bezprecedensowe w skali, zasięgu i liczebności zagrożenia? Nawet tak poważne niebezpieczeństwa jak pogłębiające się ubóstwo miliardów ludzi i ich prekaryzacja – jako nikomu do niczego niepotrzebnych – nikną na tle dwu największych zagrożeń: katastrofy ekologicznej i katastrofy nuklearnej, Moltmann (2019, s. 5–8) mówi o nich jako o samobójstwach ludzkości.

Patrząc z perspektywy siedmiu dekad swojej twórczości na XX wiek, który „był stuleciem masowych eksterminacji i masowych egzekucji” (Moltmann, 2019, s. 4) przytacza powojenną obserwację Alberta Camusa: „oto tajemnica Europy: życie nie jest już kochane”. Brzmi przynębiająco, ale teolog stawia niemal obrazoburczo brzmiące pytanie – czy ludzkość w ogóle powinna istnieć? A nawet – czy nie jest zbyt liczna? Nikt nie przetrwa nuklearnej zimy, a inne z zagrożeń, z ekologicznymi na czele, nie są ani trochę mniej poważne. Stąd dziś, jak nigdy wcześniej możemy mówić o realności i obecności w naszych dniach poczucie czasu końca. Znaleźliśmy się na końcu ery nowoczesności i jednocześnie na początku tego, co musi być początkiem ekologicznej przyszłości naszego świata, o ile nasz świat ma przetrwać. Nowy paradygmat właśnie jest tworzony, paradygmat, który łączy ludzką kulturę i naturę w inny sposób niż to miało miejsce w ramach paradygmatu czasów nowożytnych, który był definiowany przez zdobycie władzy nad naturą i jej mocami (Moltmann, 2019, s. 9–11, 14–15).

Nowoczesna zsekularyzowana apokaliptyka jest według Moltmanna zjawiskiem kilkupo-staciowym. W późnej fazie zimnej wojny (lata 80. i prezydentura Ronalda Reagana) mówił o „nuklearnej apokalipsie”, nieco później o „apokalipsie ekologicznej”, następnie o „cichej apokalipsie” – określając w ten sposób głód i ubóstwo prawie jednej trzecia ludzkości z krajów Trzeciego Świata. I w końcu najnowsza jej postać to „apokaliptyczny terroryzm”, który nie oczekuje pasywnie końca, ale stara się go przyspieszyć (Moltmann, 1996, s. 202–218; 2004, s. 48–50). Apokaliptyczny i schyłkowy nastrój jest wyraźnie odczuwalny w XX-wiecznej kulturze Zachodu. Po Hiroszimie „nasz czas stał się czasem z ogranicznikiem czasowym. Wiek, w którym żyjemy, jest ostatnim wiekiem ludzkości, ponieważ żyjemy w czasie, gdy koniec ludzkości może zostać spowodowany w każdej chwili” (Moltmann, 1995c, s. 204). Uruchomiony w 1947 roku przez amerykańskich fizyków atomowych symboliczny Zegar Zagłady to dziś jeden z najpoważniejszych interdyscyplinarnych naukowych wskaźników dobitnie o tym przekonujących (zapewne razem z Międzynarodowym Panelem ds. Zmian Klimatycznych – IPCC). W bieżącym roku, jeszcze przed wybuchem pandemii Doomsday Clock podał wskazanie rekordowo bliskie końca – sto sekund do zagłady ludzkości (Mecklin, 2020).

Sekundy dzielące nas od świeckiej, wywołanej przez człowieka apokalipsy, to także czas pozostały do końca polityki i tym samym teologii politycznej. Chrześcijańska wizja transcendentnej przyszłości wiąże się z immanentną obecnością Boga w świecie nowego stworzenia – stąd tak ważna troska o pozaludzką część świata natury, bo i jej udziałem stanie się ta przyszłość. Jest to wizja pozytywna, co wyraża się już w prostym przypomnieniu o właściwym odczytaniu terminu apokalipsa – objawienie, odkrycie w sposób obrazowy rzeczy przyszłych. Tymczasem jednak, w oczekiwaniu rzeczy przyszłych pozostaje nadzieja, która u Moltmanna, w całym okresie twórczości, od *Teologii nadziei* (1964) do *Etyki nadziei* (2012) i *Ducha nadziei* (2019) była pojmowana nie jako oderwanie od problemów doczesności, ale przeciwnie, jako zachęta do aktywnej przemiany politycznych, społecznych i środowiskowych warunków tego świata w oczekiwaniu rzeczy przyszłych. Dobitnie to potwierdzały nie tylko takie wczesne prace spod szyldu teologii politycznej, jak np. *Religion, Revolution and the Future* (1969), ale i najnowsze, nawołujące do zastąpienia światowej polityki polityką ziemi, która zacznie podejmować jej wszystkie ponadnarodowe, ponadreligijne i ponadpolityczne problemy w ich palącej pilności (Moltmann, 2019, s. 34–35).

Podsumowanie

Odpowiadając sobie na pytanie, co w dłuższej perspektywie pozostało z procesu chrystianizacji polityki, a z drugiej strony co w obrębie chrześcijaństwa może zostać upolitycznione, Moltmann wskazuje na dwie fundamentalne i biblijnie ugruntowane zasady dotyczące relacji sfer sacrum i profanum. Jest to ewangelijna wypowiedź Jezusa o oddaniu Bogu, co boskie i cesarzowi, co cesarskie (Mt 22,21), a także implikacja płynąca z opisów stworzenia w Ks. Rodzaju – człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże, co jest podstawą jego godności, bez względu na rasę, płeć, stanowisko czy pochodzenie. W pierwszym przypadku z perspektywy czasu widzimy, że rozdział sacrum i profanum odarł władzę świecką z jej nadprzyrodzonych umocowań.

Natomiast biblijne uzasadnienie godności, także w długiej perspektywie, odnalazło swoje mocne potwierdzenie w Powszechnej Deklaracji Praw człowieka ONZ z 1948 roku (Moltmann, 2012, s. 193–194). Obie zasady są też trwale obecne w całości twórczości myśliciela z Tybingi i z wpływem dekad ciągle na nowo podejmowane.

Ponadto, jeśli szukalibyśmy analogii między podręcznikowymi wykładami filozofii i teologii politycznej, to koniecznie znalazłyby się takie kwestie, jak np. prawa do wolności, równość, godność, rozumienie wspólnoty i sprawiedliwości społecznej (Swift, 2010). Z założenia o tych prawach mówimy w odniesieniu do osoby ludzkiej i ludzkich wspólnot. Moltmann przekracza to założenie i bazując na swojej szerokiej interpretacji teologii stworzenia widzi te prawa jako przynależne nie tylko człowiekowi, ale całemu światu natury stworzonej, której człowiek jest częścią. I to wcale nie częścią nieuprzywilejowaną, jak chciała tradycja teologiczna („korona stworzenia”) czy filozoficzna („pan i posiadacz natury”). Nowożytny antropocentryzm naszej cywilizacji powinien więc być zastąpiony biocentryzmem i koncentracją na całym systemie życia na ziemi (Moltmann, 2019, s. 14).

Co istotne, takie poszerzające się rozumienie teologii politycznej może być też postrzegane jako odzwierciedlenie procesów charakterystycznych dla myśli politycznej kilku ostatnich dekad. Wydaje się, że polegają one na swoistym „rozlaniu się” polityki na inne zdałoby się niepolityczne dziedziny życia publicznego, a nawet rodzinnego i indywidualnego. Stało się tak między innymi za sprawą bezprecedensowego historycznie rozprzestrzenienia się dostępu do mediów, szczególnie w ich elektronicznej postaci – dziś każdy jest politykiem, zdanie każdego zbierającego głos – jako wyborcy – jest równie ważne, bez względu na wiedzę czy stanowisko. Charakterystyczna dla Moltmanna jest wrażliwość na zmiany natężenia i kierunki pól informacyjnych oraz debat publicznych ostatnich kilku dekad. Teologia polityczna w wydaniu Moltmanna – jako teologia publiczna w czasach sekularyzacji i konsekwentnej marginalizacji teologii – chce mieć ponadkonfesyjny charakter i szuka formuły, która nie tylko przemówi językiem współczesności, ale nawet pomoże znaleźć rozwiązania dla problemów, które sama przyniosła (Breitenberg, 2003, s. 82).

Bibliografia

- Bauckham, R. (1995). *The Theology of Jurgen Moltmann*. Edinburgh: T&T Clark.
- Becker, C.L. (2008). *Państwo Boże osiemnastowiecznych filozofów*. Poznań: Zysk i S-ka.
- Breitenberg, E.H. Jr. (2003). To Tell the Truth: Will the Real Public Theology Please Stand Up? *Journal of the Society of Christian Ethics*, 2 (23), 55–56.
- Danielewicz, Z. (2012). Teologia polityczna Jürgena Moltmanna. Od wrażliwości społecznej do ekologicznej. W: Z. Danielewicz (red.), *Z problematyki przemian tożsamości europejskiej. Historia – Religia – Kultura* (s. 67–81). Koszalin: Wydawnictwo Politechniki Koszalińskiej.
- Franciszek (2015). *Encyklika Laudato si. W trosce o wspólny dom*. Częstochowa: Edycja świętego Pawła.
- Gray, J. (2009). *Czarna Msza. Apokaliptyczna religia i śmierć utopii*. Kraków: Znak.
- Gray, J. (2018). *Seven types of Atheism*. Allen Lane: Penguin Random House.
- Harari, Y.N. (2016). *Homo Deus. A Brief History of Tomorrow*. London: Harvill Secker.
- Kantorowicz, E. (2007). *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Kartezjusz (1981). *Rozprawa o metodzie*. Warszawa: PWN.
- Mecklin, J. (red.) (2020). Closer than ever: It is 100 seconds to midnight. 2020 Doomsday Clock Statement. *The Bulletin of the Atomic Scientists*. Pobrane z: <https://thebulletin.org/doomsday-clock/current-time> (10.07.2020).
- Micklethwait, J., Wooldridge, A. (2011). *Powrót Boga. Jak globalne ożywienie wiary zmienia świat*. Poznań: Zysk i S-ka.
- Moltmann, J. (1991). *History and the Triune God. Contributions to Trinitarian Theology*. New York: Crossroads.
- Moltmann, J. (1993). *Theology of Hope. On the Ground and the Implications of a Christian Eschatology*. Minneapolis: Fortress Press.
- Moltmann, J. (1995a). *Bóg w stworzeniu. Ekologiczna doktryna stworzenia*. Kraków: Znak.
- Moltmann, J. (1995b). Has Modern Society any Future? W: J.B. Metz, J. Moltmann, *Faith and the Future. Essays on Theology, Solidarity and Modernity* (s. 167–177). Maryknoll: Concilium Series.
- Moltmann, J. (1995c). *The Coming of God. Christian Eschatology*. Minneapolis: Fortress Press.
- Moltmann, J. (1997). *How I Have Changed. Reflections on Thirty Years of Theology*. Harrisburg: Trinity Press International.
- Moltmann, J. (1999). *God for a Secular Society. The Public Relevance of Theology*. Minneapolis: Fortress Press.
- Moltmann, J. (2000). *Experiences in Theology. Ways and Forms of Christian Theology*. Minneapolis: Fortress Press.
- Moltmann, J. (2004). *In the End – the Beginning. The Life of Hope*. Minneapolis: Fortress Press.
- Moltmann, J. (2008). *A Broad Place. An Autobiography*. Minneapolis: Fortress Press.
- Moltmann, J. (2010). *Sun of Righteousness, Arise! God's Future for Humanity and the Earth*. Minneapolis: Fortress Press.
- Moltmann, J. (2012). *Ethics of Hope*. Minneapolis: Fortress Press.
- Moltmann, J. (2019). *The Spirit of Hope. Theology for a World in Peril*. Louisville: WJK Press.
- Rasmusson, A. (1986). *The Church as Polis. From Political Theology to Theological Politics as Exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas*. University of Notre Dame Press.
- Reinhard, W. (2009). *Życie po europejsku. Od czasów najdawniejszych do współczesności*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Sobór watykański II. Konstytucje – Deklaracje – Dekrety* (1986). Poznań: Pallotinum.
- Strauss, L. (1998). Czym jest filozofia polityki? W: L. Strauss, *Sokratejskie pytania. Eseje wybrane*. Warszawa: Altheia.
- Swift, A. (2010). *Wprowadzenie do filozofii politycznej*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Winling, R. (1990). *Teologia współczesna*. Kraków: Znak.