

Izvorni članak UDK 27:32(045)

doi: [10.21464/fi38402](https://doi.org/10.21464/fi38402)

Primljeno: 11. 6. 2018.

Zoran Grozdanov

Sveučilište u Zagrebu, Sveučilišni centar za protestantsku teologiju »Matija Vlačić Ilirik«,
Ivana Lučića 1a, HR-10000 Zagreb
zoran.grozdanov@tfmvi.hr

Križ kao političko sredstvo?

Jürgen Moltmann i politička relevantnost kršćanskoga identiteta

Sažetak

U ovome radu želimo ukazati na korijene Moltmannove »nove političke teologije« koje je izgradio uz J. B. Metza krajem 1960-ih i početkom 1970-ih godina s posebnim naglaskom na značenje križa u političkom i društvenom angažmanu kršćanskih vjerskih zajednica i vjernika. Moltmannova koncepcija »nove političke teologije« u velikoj se mjeri oslanja na poimanje smrti Boga koje crpi kako iz povijesti Isusa iz Nazareta, tako i iz Hegelova razumijevanja spekulativnog Velikog petka. Postavljajući veliki naglasak na smrt Boga, Moltmann je u mogućnosti križ postaviti kao radikalnu kritiku bilo kakvih obogotvorenja kolektivnih identiteta koje nameće društvo, politika i religija, pri čemu revolucionarnost križa vidi u neprestanoj kritici tih identiteta.

Ključne riječi

Jürgen Moltmann, križ, nova politička teologija, vjerski identiteti, smrt Boga

»Teologija mora analizirati svaku svoju riječ kako bi uvidjela govori li o Bogu raspetoga Krista ili o Baalu naroda ili o idolima srca.«

Jürgen Moltmann

Govoriti o krizi teološkog govora u suvremenim društvima, a također i u hrvatskom kontekstu, znači pridružiti se mnogim glasovima suvremene teologije koji na Zapadu tu krizu prepoznaju već nekoliko desetljeća. Ta je kriza uzrokovana sekularizacijom, sve većom pluralizacijom društvenoga krajobraza, pri čemu teološki govor ustraje na ustaljenim resursima nemogućnosti prihvaćanja tih procesa. Također, ukoliko želimo pogledati dalje u prošlost, utoliko je upravo prosvjetiteljstvo uzrokovalo ozbiljnu krizu sveg teološkog govora jer je u središte postavilo pitanje subjekta čime je, kako će to njemački teolog Johann Baptist Metz ustvrditi, »bezsujekti um metafizike izgubio svoju (političku) nedužnost u svjetlu koje je bacilo prosvjetiteljstvo, čime je pod sumnju pala ta uporaba apstraktnoga uma kako bi legitimirao svoje univerzalne tvrdnje«. ¹ Posljedica takve kritike i takve upotrebe uma, nastavit će Metz, dovela je do mnogostruke kritike religije i teološkoga govora kakvi se

ogledaju u nekoliko dimenzija: privatizaciji vjere, krizi autoriteta, krizi tradicije, krizi metafizičkoga uma te krizi religije.²

Privatizacija religije, kao nužna posljedica prosvjetiteljskoga naglaska na subjekt, kao i sukoba Crkve i države u razdoblju prije prosvjetiteljstva, u bitnome je odredila i politička društva, ali i okvire same teologije, sve do druge polovice 20. stoljeća i pojavom onoga što je spomenuti Metz, zajedno s Moltmannom, nazvao »novom političkom teologijom«. Za razliku od velikoga broja suvremenih rasprava o mjestu, značenju i ulozi teološkoga i crkvenoga govora u javnome prostoru, koje se vode unutar postojećega okvira danoga političkoga uređenja, predstavnici »nove političke teologije« pokušavali su pronalaziti korijene mogućega teološkoga govora u suvremenim društvima u samoj kršćanskoj tradiciji, točnije rečeno, na izvorima kršćanske vjere – u povijesti, mucu i uskrsnuću Isusa Krista. Time su se Metz i Moltmann odmaknuli od mogućega opravdanja određenog političkog sustava u kojemu se treba dovesti do riječi teološki govor te su izvor kršćanskoga govora u javnome prostoru premjestili u samu srž teologije i crkvenoga navještaja, neovisno o mogućem političkome okviru unutar kojega ili kojemu se taj teološki govor ostvaruje. Drugim riječima, njih dvojica su pokušavali doprijeti do samih uvjeta mogućnosti govora o Bogu kao političkoga.

U ovome ćemo članku pokušati pokazati korijene nove političke teologije u odnosu na političku i društvenu revolucionarnost kršćanskoga govora, odnosno govora o Crkvi koja »ne živi ‘pokraj’ ili ‘iznad’ ove društvene stvarnosti, nego u njoj kao *društveno-kritička institucija*. Ona kao institucija posjeduje u ovom društvenom svijetu, i za njega, jednu *kritičko-osloboditeljsku funkciju*«. ³

Dakle, potrebno je pokazati koji su korijeni razmatranja i tvrdnje o Crkvi kao društvenoj kritičkoj instituciji i, posljedično tome, na koji način Crkva nastupa kao društveno-kritička institucija u suvremenim pluralnim društvima. Naposljetku, pokušat ćemo iz osnovnih postavki nove političke teologije pokazati koja je uloga i mjesto religijskih argumenata u liberalno-demokratskim, sekularnim državama, iako se Moltmann, ali i Metz, ne bave granicama religijskih argumenata u pluralnim društvima, nego iznose snažnu viziju teološkoga govora u javnosti iz resursa kršćanske teologije. Tu ćemo analizu učiniti ponajprije istraživanjem osnovnih točki rane teologije Jürgena Moltmanna, jednoga od glavnih predstavnika promatranja srznoga teološkoga govora kao političkoga. Također, na kraju ćemo pokušati pokazati na koji način Moltmann raskida s tradicijom tumačenja religije kao kohezivnog čimbenika u suvremenim društvima, tzv. građanskom religijom, čime se u njegovu ranom djelu približava i zagovara teologiju revolucije, neovisno o političkome poretku u kojemu se Crkva nalazi.

Politička teologija kao oznaka cjelokupne teologije

Iako postoji već poprilično veliki vremenski odmak od prvih publikacija Jürgena Moltmanna, kapitalnih djela *Teologija nade* i *Raspeti Bog*, teško je procijeniti koliki je danas njihov utjecaj jer se rađaju i razvijaju mnogi teološki pokreti nadahnuti Moltmannovom teologijom, napose tim prvim dvoma njegovim djelima koja su obilježila krajobraz teologije druge polovice 20. stoljeća.⁴

Razlozi su takvoga utjecaja mnogobrojni. Da bi ga ukratko prikazali, ograničit ćemo se na same Moltmannove navode u mnogim njegovim ranim djelima u kojima je

»... kršćanska teologija danas suočena s dvostrukom krizom. Ubrzana društvena i kulturalna promjena dovela ju je do krize svojega smisla za svijet. I što više teologija pokušava biti relevantna društvenim krizama svojega društva, to je dublje uvučena u krizu svojega vlastitoga kršćanskog identiteta. Ta dvostruka kriza naziva se 'dilema uključivanja identiteta' [*identity-involvement dilemma*].«⁵

U ovome se ogleda prvotni i temeljni Moltmannov interes u njegovu ranu razdoblju, interes kojim on završava prethodnu rečenicu pišući da »ova dilema nije proizvod dvadesetog stoljeća niti je, u stvari, dilema. To je srž kršćanske teologije od njezina začetka i ona uvijek iznova istražuje svoju važnost za svijet i svoj identitet u Kristu.«⁶

U toj dilemi, Moltmann će se kretati između dva pōla – Crkve koja se zatvorila u svoj moral i dogmu i time postala irelevantna za društvo te Crkve koja je odustala od svojega sržnoga identiteta u Raspetome i postala tek još jedna od organizacija civilnog društva. Polazeći od ove »identity-involvement dilemma«, Moltmann je započeo svoj teološki put na kojemu je izgradio svoju prvenstveno *političku* teologiju, s njezinim posljedicama na tradicionalne kršćanske doktrine o utjelovljenju te na nauk o Trojedinom Bogu. U ovome tekstu ostavit ćemo po strani raspravu o tome je li njegova izgradnja navlastito političke teologije ishodila iz kristologije i trinitarne teologije ili se kristologija i trinitarna teologija iščitavaju iz njegove političke teologije. Također, usmjerit ćemo se samo na jednu dimenziju Moltmannove teologije – tumačenje teologije kao alata društvene i političke promjene.

Uz jedan odmak i objašnjenje. Politička teologija, prema Moltmannu, ali i prema Johannu Baptistu Metz, njegovom kolegi i sudrugu u kreiranju »nove političke teologije« nakon Drugoga svjetskog rata,⁷ nije samo tek još jedna od teologija genitiva dvadesetog stoljeća. Naprotiv, po Moltmannu i Metz sva teologija *jest* politička,⁸ a njezina se političnost nalazi u samoj srži kršćanske teologije – utjelovljenju i križu.

2
Ibid., str. 47–59.

3
Johann Baptist Metz, *Politička teologija 1967.–1997.*, preveo Željko Čekolj, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2004., str. 19. Važno je ovdje spomenuti kako Metz i Moltmann, usprkos svim njihovim sličnostima u posljedicama izgradnje nove političke teologije, kako za Crkvu tako i za društvo, stoje na suprotnim obalama. Ta se njihova, rekao bih suprotnost, a ne samo različitost, najviše ogleda u prilaženju problemu teodicejskoga pitanja (koje je za obojicu jedno od temeljnih pitanja teologije), gdje Metz patnju temporalizira, dok je Moltmann eternizira, što utječe i na njihovu izgradnju političke teologije.

4
O utjecajima njegovih djela na razne teološke pokrete diljem svijeta, vidi Moltmannov novi predgovor novome hrvatskom izdanju *Raspetoga Boga*: Jürgen Moltmann, *Raspeti Bog: Kristov križ kao temelj i kritika kršćanske teologije*, 2. izdanje, preveo Željko Pavić, Ex libris, Rijeka 2018., str. 11–14; Jürgen Moltmann, »The Crucified God in Context«, u: Zoran Grozdanov (ur.), *Theology: Descent into the Vicious Circles of Death: On the Fortieth Anniversary of Jürgen Moltmann's The*

Crucified God, Wipf & Stock, Eugene, OR 2016., str. 1–19.

5
Jürgen Moltmann, »Christian Theology and Its Problems Today«, u: Jürgen Moltmann, *The Experiment Hope*, preveo M. Douglas Meeks, Wipf & Stock Publishers, Eugene, OR 2003., str. 1.

6
Ibid.

7
O nastanku i razlozima nove političke teologije, vidi npr. Jürgen Moltmann, »Political Theology and Hermeneutic of the Gospel«, u: Jürgen Moltmann, *On Human Dignity: Political Theology and Ethics*, preveo M. Douglas Meeks, Fortress Press, Minneapolis 2007., str. 97–100.

8
»Političku teologiju stoga zamišljamo kao novu perspektivu čitave kršćanske teologije.« Vidi: Jürgen Moltmann, »The Cross and Civil Religion«, u: Jürgen Moltmann i dr., *Religion and Political Society*, uredio i preveo The Institute of Christian Thought, Harper & Row, New York 1974., str. 19.

I tu se nalazi ishodište ovoga rada, ukazivanje na tu dilemu i na politički potencijal teologije koja ne skončava u, kako će Moltmann napisati, »potvrđivanju svojega identiteta u tradicionalnim dogmama, obredima i moralnim predodžbama«,⁹ ali ni u identificiranju poslanja Crkve s načinom rješavanja problema suvremenosti kakvo se nadaje suvremenim politikama i suvremenim društvenim pokretima i neumorne potrage za njezinom relevantnošću u suvremenom svijetu.

Da bismo uopće mogli razumjeti pozadinu Moltmannove rane teologije, nije potrebno tek razložiti što ta politička teologija jest, nego se potrebno osvrnuti na dugačak tijek moderne i suvremene protestantske teologije te filozofije da bismo došli do mogućega odgovora na Moltmannovu tvrdnju, ali i Metzovu, da je sva teologija politička i da se Kristov križ, kao unutarnji kriterij da teologija uopće može postati kršćanska, razumije u političkome, a ne u soteriološko-individualističkom, pijetističkome, kultnome, mističkome ili identitarnome smislu. Jer sva ova značenja križa nisu bila samo obilježje kršćanske povijesti nego opterećuju taj križ i u današnje vrijeme, kada pitanje kršćanskoga identiteta u javnom prostoru sve više zauzima prostora u suvremenome društvenome i političkom krajobrazu. Također, politička je dimenzija kršćanske vjere doživjela svoje uskrснуće u suvremenom dobu povratkom religije na javnu scenu¹⁰ i deprivatizacijom kršćanskoga identiteta u suvremenim društvima.

Pri tome, ključno pitanje ne nalazi se samo u tome je li kršćanska teologija po sebi politička nego i na koji način ona razumije političku dimenziju, a u skladu s tim i političko djelovanje u suvremenim društvima.

Moltmann je svoju teologiju, a radi se o šezdesetima i sedamdesetim godinama 20. stoljeća, gradio u kontekstu nekoliko važnih društvenih i teoloških smjernica. S jedne strane, bilo je to, kako će Moltmann reći, »buđenje nade« u promjenu društva, Crkve i svijeta koju su donijeli Drugi vatikanski koncil i studentski nemiri u Europi,¹¹ ali i posljedično gušenje nada u promjenu početkom 1970-ih godina. S druge strane, vrijeme 50-ih i 60-ih godina prošloga stoljeća bilo je obilježeno teološkim pokretom pod nazivom »teologija Božje smrti« te naglaskom na sekularizaciju kršćanske poruke, odnosno, riječima Harveyja Coxa iz 1965. u njegovu klasiku *Sekularni grad*:

»Napor prisiljavanja sekularnih i političkih pokreta našega vremena da budu 'religiozni', kako bi se osjećali opravdani u hvatanju za našu religiju, u konačnici predstavlja izgubljenu bitku. Sekularizacija traje i nastaviti će se, a ako želimo razumjeti i komunicirati s našim dobom, moramo ga naučiti voljeti u svojoj nepovratnoj sekularnosti. Moramo se, kako je to Bonhoeffer napisao, naučiti govoriti o Bogu na sekularni način te pronaći nereligiozno tumačenje biblijskih pojmova. Nećemo ništa postići ako se hvatamo za naše religijske i metafizičke verzije kršćanstva u nadi da će se jednoga dana religija ili metafizika vratiti. One zauvijek nestaju, a to znači da se moramo pustiti i utonuti u novi svijet sekularnoga grada.«¹²

Upravo su ti konteksti, s jedne strane, buđenja Crkve i prepoznavanja da se ona mora otvoriti novim paradigmatima suvremenoga svijeta, pojavom novih pokreta koji su stremili k oslobođenju čovjeka od sprega autoritarijanizma na društvenom i političkom planu 1960-ih (te njihovim gušenjem krajem 1960-ih), a s druge strane, novih teologija koje su polako odustajale od distinktivno kršćanskoga govora i prepuštale se »novome svijetu sekularnog grada«, u bitnome utjecali na Moltmannovo razumijevanje srži kršćanske poruke i uloge i položaja crkve u suvremenome, sekularnom društvu. *Identity-involvement dilemma* upravo je to sadržavala – kako izbjeći dogmatizam ili, Coxovim rječnikom, »hvatanje za religijske verzije kršćanstva«, a da se kršćanski jezik i njegova poruka ne utopi u 'babilonski govor' suvremenoga svijeta. Da bi to

učinio, Moltmann je teologiju izgradio na Lutherovu načelu *crux est sola et nostra theologia*, na načelu koje je od Lutherove teologije križa, usmjerene prema vjeri i crkvi, proširio na njegove društvene i političke implikacije, a duh je novovjekovlja izravno iščitavao iz Hegelova (ali i Nietzscheova) proglašenja o smrti Boga kao dijagnozi novoga vremena.

Smrt Boga kao uvjet govora o Bogu

Polazište Moltmannove rane teologije, iz koje on izvodi političku i proročku snagu kršćanstva, nalazi se u, od Moltmannovih tumača prečesto zanemarenoj, Moltmannovoj tvrdnji:

»U svojoj sam knjizi [*Teologija nade*, op.a.], preuzeo Hegelovo značenje spekulativnog Velikog petka i stoga sam, kako bih univerzalni smisao povijesnoga Velikog petka učinio razumljivim, morao poduzeti povratno istraživanje – iz iskustva i pogleda, kojega obuhvaća pojam ‘spekulativnog Velikog petka’, utemeljiti i radikalizirati Kristov ‘povijesni Veliki petak’. To je moj povratni put nasuprot Hegelu. Ako se želi Veliki petak, koji je ‘nekoć bio samo povijesni’ (Hegel), univerzalizirati u noć bogonapuštenosti i u ‘bezdan Ništa u koji tone sav bitak’ (Hegel), moramo kršćanski preuzeti/prevladati [*aufheben*] taj Veliki petak koji je univerzalan i historizirati ga.«¹³

Moltmann u ovome pasusu jasno ukazuje na to da polazište suvremene kršćanske teologije treba stajati u znaku ‘smrti Boga’, pri čemu on ovdje ‘smrt Boga’, smrt Krista na križu, usko povezuje s njegovim značenjem kakvo je dano kod Hegela za čiji stav smatra da stoji »u fundamentima novovjekovnog iskustva svijeta«.¹⁴

Polazeći od Hegelove koncepcije ‘spekulativnog Velikog petka’, Moltmann gradi svoju teologiju Raspetoga za suvremeni svijet, pri čemu smrt Boga stoji kao polazišna točka govora o Bogu.¹⁵

Hegelova koncepcija spekulativnog Velikog petka, prvotno izražena u spisu *Vjera i znanje* iz 1802. godine, posljedica je Hegelove mladenačke filozofije i kritike pozitivne religije i tematiziranja odnosa vjere i znanja u idealističkoj filozofiji njegova vremena – one Schellinga, Jacobija, Kanta i Fichtea – odnosa filozofije i teologije te nemogućnosti uma da spozna Apsolut, pri čemu je spoznaja Boga premještena u vjeru. Hegel tu kritiku idealističke filozofije,

9
J. Moltmann, *Raspeti Bog*, str. 21.

10
O tome vidi npr. uvod u knjigu Marka Lille: Mark Lilla, *The Stillborn God: Religion, Politics, and the Modern West*, Vintage Books, New York 2008., str. 3–13; Jean Grondin, »Spektakularan povratak Boga u filozofiju. Očitovanja i razlozi jednoga fenomena«, *Concilium* 4 (2010), str. 123–133.

11
O tom kontekstu vidi: Jürgen Moltmann, *Weiter Raum: Eine Lebensgeschichte*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2006., str. 104–106. O ulozi studentskih nemira 1968. godine u Tübingenu i Moltmannovu odnosu prema studentskim nemirima, kao i o odnosu profesora katoličke i protestantske teologije prema tim nemirima, vidi: Hans Küng, *Sporna istina: sjećanja*, prevela Marija Barić, Ex libris, Rijeka 2012., str. 147–195.

12
Usp. Harvey Cox, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, Princeton University Press, Princeton, Oxford 2013.

13
Jürgen Moltmann, »Antwort auf die Kritik der Theologie der Hoffnung«, u: Wolf-Dieter Marsch (ur.), *Diskussion über die Theologie der Hoffnung*, Christian Kaiser Verlag, München 1967., str. 224.

14
Ibid., str. 174.

15
O utjecaju Hegela na Moltmannovu koncepciju smrti Boga, vidi: Zoran Grozdanov, *Odbojna riječ: smrt Boga kod ranoga Hegela i ranoga Moltmanna*, Fabrika knjiga, Beograd 2016., pos. str. 199–209.

koja je posljedično, putem Kanta, vjeru postavila u subjektivnost prepoznaje kao formu svjetskoga duha koja obilježava protestantizam:

»Ta velika forma svjetskoga duha, koja se spoznala u ovim filozofijama, princip je Sjevera i, religiozno promatrano, protestantizma – to je subjektivnost u kojoj se ljepota i istina prikazuju u osjećajima i uvjerenjima, u ljubavi i razumu. Religija gradi u srcu pojedinca svoje hramove i oltare, a uzdisaji i molitve traže Boga, čije zrenje pojedinac sebi uskraćuje jer je prisutna opasnost razuma da se to što se nazire spozna kao stvar, da se lug spozna kao drveće.«¹⁶

Kantovu kritiku uma koji mora »ograničiti znanje kako bi dopustio prostor za vjerovanje«, kako je to slavno izrekao u predgovoru 2. izdanju *Kritike čistoga uma*, Hegel kritizira ponajprije zbog toga što je dihotomijom uma i vjere opet filozofiju učinila sluškinjom teologije jer je spoznaju Apsoluta izručila vjeri, nečemu čemu razum nema pristupa zbog svoje ograničenosti na ono prostorno-vremensko.¹⁷ Spoznaja Boga, odnosno Hegelova Apsoluta u tim filozofijama, izručena je čistoj subjektivnosti, osjećajima, uvjerenjima, dok je Apsolut postao 'nespoznatljivi pojam'. Ili, drugim riječima,

»... u kontekstu problema subjektivnosti vjera je, prema Hegelu, toliko usmjerena na beskonačnog Boga da su njegove manifestacije u konačnom obliku isključene, bez obzira na to radi li se o instituciji kao što su država, obitelj, crkva ili ljudski rad.«¹⁸

Takav nespoznatljivi pojam, »praznu Kantovu vjeru«, Hegel prepoznaje kao smrt Boga, »fiksiranje beskonačnosti u nespoznatljivo«, a time i pojmovno i sadržajno prazno. Filozofiju prosvjetiteljstva Hegel koristi da bi ukazao na nužnost smrti Boga jer je nespoznatljiv, a ta se smrt Boga uprisutnila u smrti Isusa na križu, »Golgoti apsolutnog duha« iz spisa *Fenomenologija duha*.

Hegel je ovim izričajem spekulativnog Velikog petka ne samo izrekao kritiku tzv. »refleksivnih filozofija« nego je te filozofije prikazao kao dio procesa ozbiljenja svjetskoga duha koji u tim filozofijama prepoznaje jednu od temeljnih kršćanskih doktrina, onu o smrti Isusa na križu. Isto tako, apsolut doživljava »golgotu apsolutnog duha«, smrt i uskrsnuće u život zajednice. Teološki protumačeno, čega se poduhvatio Moltmann te mnogi drugi suvremeni protestantski teolozi, Hegel je u sam Božji bitak upisao smrt, istinu koja pripada samome Bogu i zbog toga »suvremenu teologiju nije moguće zamisliti bez Hegela.«¹⁹

Preuzimajući Hegelovu koncepciju spekulativnog Velikog petka kao dijagnozu njemu suvremene filozofije, ali i 'duha vremena', Moltmann kao zadatak teologije postavlja da »teologija mora prihvatiti 'križ sadašnjosti' (Hegel), njezinu bezbožnost i napuštenost od Boga te u njemu teorijski i praktično dokazati 'duh uskrsnuća'«.²⁰

Za Moltmanna to ponajprije znači da suvremeni čovjek više ne živi u svijetu »religijske i metafizičke verzije kršćanstva«, pri čemu bi se on i složio s Harveyjem Coxom te da, weberovskim rječnikom, živi u »raščaranom« svijetu, lišenom konkretnih manifestacija božanskoga u političkim i društvenim institucijama. Za suvremeni je svijet upravo u tom smislu Bog 'mrtav' jer su sve njegove objektivne manifestacije u novovjekovlju minule, on je postao »čisti pojam ili beskonačnost kao bezdan Ništa«²¹ te je premješten u čovjekovu nutrinu. Budući da je premješten u nutrinu, izvanjski svijet, onaj društveni i politički, prepušten je zakonitostima koje više nisu podložne religijskim normama, uz jasno razdvajanje teoloških i političkih sustava, ali ne samo kao institucionalnih sustava nego i kao područja ingerencija – vjersko je usmjereno isključivo prema pojedincu u njegovu privatnom životu, dok je društveno i političko usmjereno prema građaninu sa svojim zakonitostima. Time će, reći će Moltmann, crkva prestati imati ikakvu relevantnost za društvo kojemu vjernik

pripada, a vjerske se zajednice zbog bezbožnosti takvoga svijeta zatvaraju u dogmatizam koji »zamrzava živu kršćansku tradiciju«, gdje »uobičajeni religijski konzervativizam čini liturgiju nepokretnom, a kršćanski moral postaje smrtonosnom zakonitošću«. ²² No postoji tu još jedna dimenzija bogonapuštenosti svijeta, koju Moltmann ne preuzima tek kao »prilagodbu novonastalim okolnostima novovjekovlja«, nego je ona utemeljena na samome činu raspeća Isusa iz Nazareta. Slijedeći Lutherovu teologiju križa, kojom se, kako tvrdi Moltmann, razbija prirodna analogija, koja ishodi iz metafizike, Boga i svijeta, a samim time religijskoga i političkoga poretka, on će za raspeće tvrditi da predstavlja »potpuni napad na samo postojanje vjerske države«, ²³ pri čemu Moltmann ne pledira samo na razdvajanje Crkve i države nego i na demitologizaciju odnosa religije i društva, metafizičkoga okvira čiji pojmovi i kategorije, pridružiti će mu se Metz u ovoj kritici, »pretpostavljaju da je odnos između religije i društva, vjere i društvene prakse načelno neproblematičan«. ²⁴

U tome je smislu njegova teologija u potpunosti ikonoklastična, kako naspram eklezijalnoga, tako i naspram političkoga područja.

Na koji način u tom kontekstu uopće govoriti o političnosti kršćanstva, a da se političnost ne razumije kao pridruživanje kršćanskoga govora mnogim govorima prisutnima u kakofoniji društva ili kao stvaranje, na suprotnome pōlu, kako bi Stanley Hauerwas nazvao kršćansku zajednicu, »kolonije nastanjenih stranaca [*resident aliens*]«, ²⁵ ili, Metzovim rječnikom, »samoprivatizacije Crkve u pluralističkoj javnosti«, ²⁶ sa svojim skupom političkih i društvenih normi s kojima se izdvajaju iz svijeta? Jer upravo se u ovome nalazi njegova *identity-involvement dilemma* na kojoj kršćanska Crkva stoji ili pada prema Raspetome.

Upravo se iz smrti Isusa na križu, shvaćene ne samo kao smrti pojedinca Bogočovjeka nego i kao univerzalne smrti teističkih koncepcija Boga, ili tek kao

16

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, u: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, sv. 2: *Jaener Schriften 1801–1807*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1970., str. 289–290.

17

Tako će Hegel tu jalovu 'pobjedu' uma nad vjerom proglasiti »pobjedom barbarskih naroda nasuprot pobijeđene slabosti obrazovanih naroda: u izvanjskoj vladavini se zagospodarilo, ali se, glede duha, podleglo nadjačanom«. Vidi: G. W. F. Hegel, *Glauben und Wissen*, str. 289.

18

Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt: Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Mohr Siebeck, Tübingen 2010., str. 94–96.

19

Ibid., str. 96.

20

Jürgen Moltmann, *Teologija nade: istraživanja o utemeljenju i posljedicama kršćanske*

eshatologije, preveo Željko Pavić, Ex libris, Rijeka 2008., str. 92.

21

G. W. F. Hegel, *Glauben und Wissen*, str. 432. O tome vidi i: Z. Grozdanov, *Odbojna riječ*, str. 108–113.

22

J. Moltmann, *Raspeti Bog*, str. 16.

23

J. Moltmann, »The Cross and Civil Religion«, str. 34.

24

J. B. Metz, *Politička teologija*, str. 10.

25

Stanley Hauerwas, *Resident Aliens: Life in the Christian Colony*, Abingdon Press, Nashville 2014.

26

Johann Baptist Metz, *Memoria passionis: provokativni spomen u pluralističkom društvu*, preveo Stjepan Kušar, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2009., str. 243ff. i na drugim mjestima.

događaja koji govori nutrini pojedinca,²⁷ očitava mogućnost proširenja toga soteriološkoga, ali i individualističkoga, personalističkoga i idealističkoga shvaćanja te smrti, toliko vlastitoga suvremenome razumijevanju kršćanske poruke, na onu političku dimenziju koja je za Moltmanna jedino valjana u govoru o križu.

Međutim, smrt Boga kakvu Moltmann preuzima od Hegela, u smislu univerzalne smrti Boga, on ne iščitava samo religijski i teološki nego i društveno i politički. Smrt Boga u novovjekovlju predstavlja i smrt poimanja Boga kao kohezivnoga čimbenika jedne političke zajednice. Moltmann će taj prijelaz označiti Hegelovim označavanjem društva kao sustava potreba:

»Zapadnim društvima bio je, od antike naovamo, svojstven jedan određeni, čvrsto omeđeni pojam religije. No s nastankom 'građanskog društva' i 'sustava potreba' u industrijskom društvu, moderno se društvo emancipiralo od antičkog pojma religije. Kršćanska Crkva ne može se stoga tom društvu više prikazati kao religija društva.«²⁸

No prije no što se osvrnemo na teološke korijene govora o smrti Boga u povijesnom procesu Isusa Krista koji je prethodio raspeću, potrebno je napomenuti na koji način Moltmann prihvaća, kako on kaže, smrt Boga kao »stava koji počiva u fundamentima novovjekovnog iskustva svijeta, kao i njegova samoiskustva«,²⁹ te činjenice da suvremeni čovjek »stvarnost doživljava kao povijest, a ne više kao kozmos«. ³⁰ On, naime, prihvaća tu činjenicu ne samo kao izazov prema kojemu se teologija mora apologetski postaviti nego i kao iskustvo koje Boga izmješta iz područja klasične metafizike i smješta ga u budućnost, što prema njemu i predstavlja biblijski utemeljeno iskustvo Boga.³¹

Križ kao politički događaj?

U središtu rane Moltmannove teologije, a time i njegove izgradnje političke teologije, kako smo rekli, stoji poimanje smrti Boga kao univerzalnog događaja bogonapuštenosti čitave zbilje u kojoj i ta zbilja, kao i društveno-politički odnos prema toj zbilji zadobivaju posve novo značenje. Važno Moltmannovo pitanje, koje prožima čitavo njegovo rano djelo, dobro oslikava potrebu za obradom naravi angažmana na tim područjima:

»Ako je društveni i politički angažman nužan zbog naše vjere, što je onda specifično kršćansko u tom angažmanu? Ne društvena kritika jer nju iznose i socijalisti i marksisti. Ne osobni rizik jer se i nekršćani bune, često bolje nego kršćani. Ako se kršćanstvo združi s društvenim i političkim pokretima sve dok se s njima u potpunosti ne poistovjeti, onda će Crkva opet postati ono što se naziva religijom društva – svakako ne konzervativnom religijom, nego progresivnom religijom budućnosti, a možda i boljega društva. No može li Crkva raspetoga čovjeka iz Nazareta ikada postati političkom religijom, bez da ga zaboravi i izgubi svoj identitet?«³²

Da bi odgovorio na ovo pitanje, Moltmann eshatologiju postavlja u samo središte kršćanske teologije:

»Kršćanstvo je u potpunosti, a ne tek dodatno, eshatologija, nada, pogled i usmjerenost prema naprijed.«³³

No u Moltmannovoj teologiji sadržaj eshatologije u potpunosti je prožet s *memoria passionis*, mukom i smrti Isusa iz Nazareta. Iz tog razloga, u *Raspetom Bogu* naš autor veliku pozornost pridaje 'Isusovu povijesnom procesu'.

Tako će Moltmann u svojem ekskursu o tom povijesnom procesu iznijeti tri razloga njegova pogubljenja. Kao prva dva razloga navodi povijesne razloge njegova smaknuća: Isusovu smrt kao bogohulnika i buntovnika, što je bila posljedica njegova djelovanja zbog kojega je došao u sukob s religijskim i po-

litičkim vlastima njegova vremena. Kao treći razlog, onaj teološki, Moltmann navodi njegovu smrt kao onoga 'od Boga napuštenog', što predstavlja »pravu unutarnju muku njegove patnje i umiranja«. ³⁴

Moltmann ne spominje ove *causae crucis* da bi biografski pristupio povijesnome Isusu, nego da bi prikazao posljedice Isusova navještaja kraljevstva Božjeg za samoga Isusa i, ponajprije, da bi ukazao na tumačenje eshatološke nade kršćanske vjere. Naime, po našem autoru, raspeće je naličje uskrsnuća. Sadržaj eshatološke nade upravo je to sjećanje na muku i smrt, kao i razlozi muke i smrti. Napetost između eshatoloških obećanja budućnosti Boga i sadašnjosti prolaze upravo kroz tumačenje križa kao eshatološkoga događaja, pri čemu križ, kao događaj s eshatološkom dimenzijom, predstavlja i »sjećanje budućnosti«, ³⁵ odnosno prisjećanje na sadržaj križa predstavlja sadržaj obećane budućnosti. Ovime se postavlja pitanje je li Moltmann pretvaranjem križa u društveno i politički relevantan događaj otvorio Pandorinu kutiju suvremenih zahtjeva za oblikovanjem društvene i političke stvarnosti u skladu s kršćanskim razumijevanjem stvarnosti? Jer, ako križ nije događaj relevantan samo za privatni nego i za politički identitet pojedinca, na koji način omeđiti političku relevantnost križa, a da se ne zapadne u oblikovanje političke zajednice prema kršćanskom razumijevanju uloge vjernika i Crkve?

Upravo na ovome mjestu počinje rad na određenju i tumačenju uloge Crkve, ali i vjernika u suvremenim pluralnim društvima. Moltmann čitavo vrijeme u svojim tekstovima izbjegava smještanje religije (poglavito kršćanske) u okvire koje joj je suvremeno društvo dalo – u privatizaciju vjere ili u »rasterećenje« od društvenih i političkih prisila. ³⁶ Mjesto kršćanstva također se ne nalazi u tradiciji određene zemlje u kojoj se nalazi određeni politički i društveni sustav upravo stoga što je, po njemu, Raspeti radikalna kritika bilo kakvog određenja identiteta pojedinca ili nacije. Iako kršćanska vjera nije identitarni faktor u suvremenim društvima, naprosto stoga što je ona eshatološka vjera, vjera onoga »još ne«, potrebno je upitati se na koji način vrednote eshatona, a time i vrednote Raspetoga, mogu biti društveni i politički relevantne, a da pri tome ne zapadnu u normiranje određenih društava i politika prema slici

27

»Nastaviti danas teologiju križa znači prijeći preko brige za osobno spasenje i pitati o oslobođenju čovjeka i njegovom novom odnosu prema stvarnosti vražjih krugova u njegovu društvu.« Vidi: J. Moltmann, *Raspeti Bog*, str. 12.

28

J. Moltmann, *Teologija nade*, str. 314.

29

Ibid., str. 174.

30

Jürgen Moltmann, »Hope and History«, u: Jürgen Moltmann, *Religion, Revolution, and the Future*, preveo M. Douglas Meeks, Charles Scribner's Sons, New York 1969., str. 204–205.

31

O tome vidi: ibid., str. 203ff. Uz ovu dimenziju Moltmannova smještanja Boga u budućnost, u eshatologiju, a ne u metafizički pojam transcencije tomističke ontologije, Hegelov spekulativni Veliki petak utjecao je i

na mnoge druge dimenzije teološkog govora o Bogu. O utjecaju Hegelova spekulativnog Velikog petka kao smrti Boga samoga na suvremenu, poglavito protestantsku teologiju, vidi: E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, str. 63–100.

32

Jürgen Moltmann, »Christian Theology and Its Problems Today«, str. 3.

33

J. Moltmann, *Teologija nade*, str. 21–22.

34

J. Moltmann, *Raspeti Bog*, str. 168.

35

J. Moltmann, »Christian Theology and Its Problems Today«, str. 8.

36

O odnosu društva i funkcija religije u suvremenim društvima, vidi: J. Moltmann, *Raspeti Bog*, str. 359ff.

kršćanski razumljenog Kraljevstva Božjega? Moltmann, kako smo rekli, ne ulazi u rasprave o utjecaju kršćanskih uvjerenja na zakonodavstvo, koje se vode u suvremenim političkim teologijama i filozofijama politike,³⁷ iako će u svome programu političke teologije naznačiti da »politička teologija ne želi politička pitanja učiniti središnjom temom teologije, ali ni političkim sustavima i pokretima dati vjersku podršku«. ³⁸ Umjesto toga, on govori o kršćanskoj zajednici koja se nalazi u onoj spomenutoj *identity-involvement dilemma* – ili razumijevanje križa kao identiteta koji je određen dogmama i obredima zajednice, a time i društveno i politički irelevantan ili napuštanje razumijevanja križa jer, zbog njegove irelevantnosti za probleme suvremenoga svijeta, on ne može pružiti smjernice za djelovanje vjernika u suvremenom pluralnom svijetu. Ta dvostruka dilema razumijevanja identiteta u proteklim je desetljećima dopunjena trećim polôm – razumijevanjem križa kao identiteta koji iz svojih dogmatskih i obrednih resursa čini križ društveno i politički relevantnim događajem, tj. razumijevanjem križa kao identiteta vjernika i Crkve koji je teološki i ideološki fiksiran u dogmama i obredima zajednice. Križ tako postaje ideologijom zajednice, a što je još važnije za našu raspravu, postaje identitetom vjernika i Crkve kojim se pokušava utjecati i oblikovati društvenu i političku stvarnost u kojemu se ta zajednica nalazi.

Križ ovakvim razumijevanjima prestaje biti sadržaj obećane budućnosti, a postaje pitanjem identiteta u pluralnim društvima.³⁹ Moltmann će takvo razumijevanje križa smatrati polugom političke religije koja se »nalazi na svakom onom mjestu gdje se društvo integrira pomoću simbola i gdje nacija predstavlja njegov izvor, njegovu borbu za postojanje, sudbinu i time njegovu samosvijest u mitološkim slikama«. ⁴⁰ U takvoj političkoj religiji i kršćanski identitet, zajedno s razumijevanjem križa, pruža potporu takvim simbolima integracije društva koji, po njemu, nemaju nikakvoga eshatološkoga predznaka, ali se ni ne pozivaju na identitet kršćanstva u Raspetome.

Drugim riječima, kod Moltmanna uopće se ne uvodi u raspravu teza da bi kršćani svojim javnim angažmanom trebali utjecati na političke i društvene procese uvođenjem »kristijaniziranih« zakona jer takvi zakoni smjeraju k integraciji društva na temelju identiteta određene, u ovom slučaju kršćanske, skupine toga društva. Moltmann o ulozi Crkve i vjernika na javnom prostoru uopće ne govori načelima i granicama religijskih uvjerenja na javnom prostoru,⁴¹ pri čemu je važno poštovati sve one procedure i načela potrebna za uvjete mogućnosti pretvaranja religijskih uvjerenja u zakonodavne i društvene norme jer takvim djelovanjem križ postaje izvorom stvaranja »građanske religije društva« određene identitetom vjerske ili etničke skupine u društvu.

Zaključak: što je političko u Raspetome?

Što je onda u kršćanstvu političko i što je onda u politici kršćansko, ako je Raspeti kriterij političkoga djelovanja vjernika i vjerskih zajednica? Moltmann nam ovdje ne daje cjelovit odgovor. U njegovim tekstovima može se pronaći motivacija i resursi za političko razumijevanje križa, no ne i procedure unutar liberalnodemokratskih država. No to ne znači da je Moltmannov govor o izrazitoj političnosti križa, nastao unutar one ranije spomenute *identity-involvement dilemma*, neprimjenjiv. Kao što smo naveli, naš autor polazi od smrti Boga kao normativnog okvira. Taj normativni okvir ne odnosi se samo na govor o Bogu i na značenje smrti Isusa na križu za samoga Boga, nego, što je za naš tekst mnogo značajnije, i na smrt Boga kao smrt one instance koja govor o političkim i građanskim religijama društva izmiče iz domene religijskoga.

Prema Moltmannu, smrt Boga predstavlja radikalni zahtjev za potpunom demokratizacijom političke zajednice, gdje religijski identiteti prestaju biti kohezivnim čimbenikom određenoga društva te ulaze u prostor ikonoklazma naspram »prisila društva«⁴² – nacije, religije, tržišta. Moltmann će takav stav naglasiti:

»Hoće li kršćanska nada učiniti konkretnim svoj univerzalizam samo onda kada, zarad Raspetoga, uđe u kritički ikonoklazam protiv postojećih građanskih religija i istovremeno uđe u solidarnost s onima koje ta građanska religija društva ugnjetava te bivaju prisilno isključeni?«⁴³

Time dolazimo do same srži kršćanske poruke kako je Moltmann tumači. Križ, kao političko sredstvo, nije još jedno sredstvo prisile identiteta u pluralnome društvu, nego radikalna kritika svih identiteta jer, ako je Raspeti »kriterij (...) i dokazuje sve što se zaslužuje nazivati kršćanskim«,⁴⁴ onda, posljedno tome, crkva i vjernici pronalaze svoj identitet u onome koji je pogubljen u ime svih identiteta što čine faktore kohezije određene zajednice i predstavlja radikalnu kritiku istih.

Zoran Grozdanov

The Cross as a Political Instrument?

Jürgen Moltmann and the Political Relevance of Christian Identity

Abstract

In this paper, we want to point to the roots of Moltmann's "new political theology" which he initiated along with J. B. Metz at the end of the 1960s and the beginning of 1970s, with special emphasis on the meaning of the cross in the political and societal engagement of Christian communities and believers. Moltmann's conception of "new political theology" is mainly relying on his conception of the death of God which he draws from the history of Jesus of Nazareth, but from Hegel's understanding of the speculative Good Friday as well. Mainly emphasising the death of God, Moltmann was able to posit the cross as a radical critique of the divinization of collective identities that the society, politics and religion push forward. Along those lines, he sees the revolutionary potential of the cross in the critique of these identities.

Key words

Jürgen Moltmann, the cross, new political theology, religious identities, the death of God

37

Usp. primjerice takvu raspravu u: Nicholas Wolterstorff, Robert Audi, *Faith in a Public Square*, Rowman & Littlefield, Lanham 1997.

38

J. Moltmann, »Political Theology«, str. 102.

39

Pitanjem razumijevanja križa kao pitanjem identiteta vjernika i zajednice Moltmann se bavio u poglavlju »Otpor križa njegovim tumačenjima«, u: *Raspeti Bog*, str. 47–100.

40

Vidi: J. Moltmann, »Political Theology«, str. 105.

41

O tome, primjerice, vidi: Miroslav Volf, *Javna vjera: kršćani i opće dobro*, preveo Zo-

ran Grozdanov, *Ex libris*, Rijeka 2013., str. 143–164.

42

»Politička teologija želi pokušati tumačiti opasno sjećanje na mesijansku poruku Krista u uvjetima suvremenog društva kako bi praktički oslobodila čovjeka od prisila društva i pripravila put za eshatološku slobodu novoga čovjeka.« Vidi: J. Moltmann, »Political Theology«, str. 103.

43

Ibid., str. 109–110.

44

J. Moltmann, *Raspeti Bog*, str. 15.