

Marcin Hintz

Zbawienie świata - zbawienie człowieka : chrześcijańskie przesłanie nadziei

Rocznik Teologiczny 53/1-2, 137-159

2011

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Zbawienie świata – zbawienie człowieka. Chrześcijańskie przesłanie nadziei

Perspektywa ogólna

Początek XXI wieku przyniósł mieszkańcom ziemi tyleż nadziei, co i obaw czy wręcz lęków. Pod koniec roku 2011 ma się narodzić 7 miliardowy człowiek, co oznacza, że liczba mieszkańców ziemi podwoiła się w ciągu zaledwie 50 lat¹. Owe narodziny siedmiomiliardowego mieszkańca miały mieć miejsce, według wyliczeń niektórych demografów, dokładnie 31 października 2011 roku, czyli w kolejną rocznicę ogłoszenia przez Marcina Lutra *95 Tez przeciw odpustom*, w święto obchodzone przez ewangelików na całym świecie jako Pamiątka Reformacji. W 2017 roku cały protestancki świat obchodził będzie 500. rocznicę Reformacji, trwa tzw. dekada Reformacji, zasadnym wydaje się więc powiązanie tych dwu wydarzeń: narodzin siedmiomiliardowego człowieka oraz rocznicy Reformacji, i w związku z tym, możemy sformułować pytanie o chrześcijańskie posłanie dla świata, w którym chrześcijanie stanowią dzisiaj, zdecydowaną mniejszość a zwolennicy nauki Lutra, należący do Kościołów zrzeszonych w Światowej Federacji Luteranckiej zaledwie 70 milionów², czyli 1% ludzkiej populacji.

* Bp dr hab. Marcin Hintz jest biskupem Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP., profesorem nadzw., kierownikiem Katedry teologii systematycznej Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej.

¹ 7 miliardów ludzi... Czego im zabraknie?, red. wprost24, <http://www.wprost.pl/ar/268041/7-miliardow-ludzi-Czego-im-zabraknie> (dostęp: 02.11.2011).

² *Annual Report 2010-2011. The Lutheran World Federation – a Communion of Churches*, Geneva 2011, Cover, s. 2.

Warto przypomnieć, że na początku XVI wieku kulę ziemską zamieszkiwało zaledwie około 500 milionów ludzi, czyli mniej niż 1/10 obecnej populacji³. Marcin Luter swoją działalność reformatorską rozpoczął w Wittenberdze, prowincjonalnym miasteczku saskim, liczącym wówczas około 2000 mieszkańców. Stamtąd popłynęło w świat przesłanie dotyczące potrzeby dyskusji na temat kondycji zachodniego chrześcijaństwa. Luter i jego zwolennicy kilka lat później przedstawili kompleksowy program odnowy Kościoła katolickiego, który odrzucony przez papieża i większość biskupów, stał się początkiem nowej tradycji konfesyjnej, jaką stanowi protestantyzm a w znaczeniu węższym wystąpienie Lutera doprowadziło, wbrew pierwotnym intencjom zwolenników naprawy Ciała Chrystusowego, do powstania Kościoła luterskiego, który jako jedyny wyprowadza swoją nazwę od nazwiska Reformatora⁴. W Polsce oraz kilku innych krajach, Kościół ten używa świadomie nazwy ewangelicko-augsburski, w nawiązaniu do najważniejszej księgi konfesyjną, jaką jest *Wyznanie Augsburskie* z roku 1530.

Pierwotną troską augustiańskiego mnicha, wittenberskiego profesora teologii biblijnej, ks. Marcina Lutera, była kwestia zbawienia własnej duszy, która w pewnym okresie zaważadnęła jego wszelkimi myślami i doprowadziła do sformułowania odpowiedzi na pytanie: jak mam znaleźć łaskawego Boga⁵. Kwestia zbawienia stanowiła priorytet refleksji teologicznej wczesnoreformacyjnego Kościoła ewangelickiego i doprowadziła do wypracowania kompletnej koncepcji soteriologicznej, określanej mianem *theologia crucis*, teologia krzyża, stanowiącą oryginalny wkład Lutera w dzieje myśli chrześcijańskiej⁶. Zbawienie duszy i lęk przed śmiercią wieczną stanowiły jedno z najważniejszych problemów nie tylko natury teoretycznej, lecz w równej mierze praktycznej, nie tylko Marcina Lutera, ale większości ludzi jego epoki, schyłku wieków średnich, czy jak nazwał to obrazowo Johann Huizinga (1872-1945) jesieni średniowiecza⁷.

³ US. Census Bureau, *International Data Base Historical Estimates of World Population*, <http://www.census.gov/population/international/data/idb/worldhis.php> (dostęp: 29.10.2011).

⁴ K. Karski, *Symbolika. Zarys wiedzy o Kościołach i wspólnotach chrześcijańskich*, Warszawa² 2003, s. 143.

⁵ B. Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995, s. 66.

⁶ Tamże, s. 49.

⁷ J. Huizinga, *Jesień średniowiecza*, tłum. T. Brzostowski, Warszawa 2005.

Od tamtego czasu, już niemal przez 500 lat, trzecia wielka tradycja konfesyjna chrześcijaństwa przekazuje w swojej odrębnej formie, oryginalnej strukturze kościelnej i we własnej tradycji teologicznej, orędzie o zbawieniu człowieka i świata w Jezusie Chrystusie, głosząc ekskluzywną zasadę soteriologiczną *solus Christus*. Oznacza ona, że człowiek otrzymuje zbawienie tylko w Jezusie Chrystusie, Bożym Synu, z łaski przez wiarę. Ta nauka stanowi protestanckie *prioprium*.

W epoce dialogu ekumenicznego a zwłaszcza coraz intensywniej prowadzonego dyskursu interreligijnego, tak skrajnie sformułowany ekskluzywizm zbawczy chrystocentrycznego protestantyzmu i postulat misyjny chrześcijaństwa może stanowić wielki problem⁸, z drugiej strony wskazuje na wyraźny profil danej formacji religijnej. Protestantyzm tak silnie podkreślając zbawienie w Bożym Synu, Jezusie Chrystusie, a z drugiej strony, zwłaszcza w swojej bardziej liberalnej wersji, tak wyraźnie akcentujący wartość tolerancji i rozmowy, jest otwarty na wszelki dialog z innymi ludźmi, gdyż to sam Bóg otwarty jest na dialog z człowiekiem, wsłuchuje się w jego pytania i problemy. Ta otwartość dotyczy nie tylko innych chrześcijan, przedstawicieli innych systemów religijnych, ale dotyczy też dialogu z ludźmi niewierzącymi.

Punktem wyjścia rozmowy z innymi ludźmi, możliwą płaszczyzną dialogu może być we współczesnej debacie humanistycznej antropologia. W teologicznej pracy chodzi nie tylko o Boga, lecz w równej mierze o człowieka. Teolog chce wyjść od konstatacji zdziwienia nad światem poprzez zachwyt nad nim; od sformułowania hipotezy przez logiczny wywód dojść do ukazania określonych prawd; do sformułowania tez na temat człowieka i jego świata; jakiegoś jego wycinka, fragmentu lub coś powiedzieć o nim jako całości⁹.

Różne nauki humanistyczne starają się ukazać kolejne elementy naszej *conditio humana*, ludzkiej egzystencji. Teologia stawia sobie również konkretne cele. Teo-logia i teo-logowie patrzą na człowieka jako na całość, wizja teologiczna zgłasza holistyczne roszczenie, jako teologowie ukazujemy *homo sapiens* z perspektywy wiary, wskazujemy, że nie jest on

⁸ P. Schmidt-Leukel, *Interkulturelle Theologie als interreligiöse Theologie*, [in:] *Evangelische Theologie*, 1/2011, s. 5.

⁹ W. Joest, *Fundamentaltheologie. Theologische Grundlagen- und Methodenprobleme*, Stuttgart³ 1988, s. 220.

jedynym myślącym bytem we wszechświecie, ale również wyrażamy swe tezy z przekonaniem, że nasza egzystencja jest przygodna i zależna od bytu wyższego. Wierzymy, że człowiek jest stworzony przez Boga i jemu podlega. To doksologia jest więc nierozłącznym etapem roboty teologicznej, gdyż pokora nas specjalnie nie wyróżnia – to powinno być stałym elementem warsztatu każdego naukowca.

To zdanie o zależności człowieka od Boga stanowi punkt wyjścia do różnych badań prowadzonych w ramach jedności teologicznego namysłu nad rzeczywistością, w ramach rozmaitych dyscyplin teologicznych¹⁰. Teologowie zajmują się słowem pisanym, historią, dokonują syntezy i formułują wskazówki natury praktycznej. Jako badacze Słowa, rozpoznajemy ze świadectwa pism Starego i Nowego Testamentu, ludzką niedoskonałość, niesamoistność, przypominamy o *hybris*, mówimy o błędach, czyli ujmujemy *pars humana* całościowo pod pojęciem: grzeszność rodzaju ludzkiego i widzimy, że o własnych siłach ów człowiek choćby jako *homo religiosus* czy nawet *sanctus* nie jest w stanie się wyzwolić *ex statu corruptionis*.

Stąd możemy też całkiem poważnie postawić pytanie o zbawienie świata i zbawienie człowieka. Odpowiedź na to pytanie można formułować z różnych perspektyw i w ramach różnych tradycji konfesyjnych. Można też starać się odpowiedź budować ekumenicznie.

Takim forum wspólnych poszukiwań teologicznych odpowiedzi jest Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie. ChAT jest uczelnią ekumeniczną, szkołą tolerancji i dialogu, forum otwartym i poszukującym tego, co łączy, przy świadomości tego, co różni¹¹. Tym samym wciąż praca teologiczna w warszawskiej Akademii, w przeważającej większości prowadzona jest w ramach określonej tradycji konfesyjnej i również w obszarze soteriologii, czyli nauki o zbawieniu wciąż obok szerokiego konsensu, są kwestie sporne, teologiczne dyssensy, których jednak dzisiaj już nikt nie nazywa herezją, sekciarstwem czy kacerstwem. Możemy wskazać na obszary, w których teologowie próbują formułować odpowiedzi wspólnie i w duchu ekumenicznym.

¹⁰ G. Sauter, *Evangelische Theologie an der Jahrtausendschwelle*, Leipzig 2002, s. 98nn.

¹¹ *50 lat Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej 1954-2004*, pr. zbiorowa, Warszawa 2005.

Zadaniem teologa systematyka w ewangelickiej tradycji konfesyjnej, jest dążenie do pewnej teologicznej syntezy: dogmatycznej, fundamentalnej lub etycznej. W tradycji hermeneutycznej, która ma dzisiaj trwale miejsce na mapie teologii protestanckiej w Europie, jednym z celów refleksji i pracy w obszarze doktryny chrześcijańskiej jest pomoc w rozumieniu świata i miejsca człowieka w tym świecie. Na świat patrzymy z perspektywy biblijnej, zgodnie z reformacyjną zasadą *sola scriptura*. W dziejach potomków Abrahama – narodu wybranego i dalej w historii Nowego Izraela szukamy prawdy o nas samych. Jak dobitnie wyraził to Rudolf Bultmann (1884-1976): *każde zdanie zapisane w Biblii o Bogu, jest zarazem zdaniem o człowieku* (tłum. własne)¹².

Bóg narodu wybranego, Bóg Abrahama, Izaaka, Jakuba jest Bogiem historii i spotyka człowieka w jego dziejach. Bóg spotyka także mnie, jak każdego innego członka rodzaju ludzkiego, w mojej historii, w przebiegu mego życia, którego kresem jest zawsze doczesna śmierć. Od zarania dziejów aż po czasy całkiem niedawne, kwestia zbawienia czy też, jak to ujmowano popularnie, zbawienia duszy, uchodziła za najważniejszą lub za jedną z najważniejszych trosk człowieka, obok trosk przedostatecznych, czyli doczesnych, inaczej codziennych, stanowiła przedmiot troski ostatecznej (*ultimate concern*), jak ujął to Paul Tillich (1886-1965)¹³. Wiara według tego teologa i filozofa religii stanowiła akt zintegrowany i integrujący.

Tak było do całkiem nieodległych czasów: przez całą starożytność, w sposób szczególny pytanie o zbawienie człowieka trapiło, jak wspomniano, ludzi czasów średniowiecza, zaś w epoce nowożytnej, czasach coraz większej sekularyzacji i odczarowywania świata, schodziło coraz bardziej na plan dalszy, by wreszcie w epoce ponowoczesnej tzw. zagadnienie zbawienia człowieka przez Boga przestało być czymś co spędza ludziom, jak przed wiekami, sen z oczu. Dzisiejsze pytania i troski człowieka, jakże różne są od głównego motoru działania Marcina Lutera, który starał się odnaleźć łaskawego Boga, znaleźć swoje i innych zbawienie.

¹² R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1977, s. 192.

¹³ P. Tillich, *Dynamika wiary*, Poznań 1987, s. 31. Wiara definiowana jest właśnie jako troska ostateczna.

Współczesny człowiek jest zatroskany tylko o swą doczesność, gubiąc horyzont wieczności. Pytania współczesne o kondycję natury ludzkiej, o *conditio humana*, tak jak odnajdujemy to chociażby w słynnej książce niemieckiego filozofa Helmuta Plessnera (1892-1985) i jego zasadzie ekscentryczności, dotyczą wyłącznie spraw ziemskich. Rozważania jednego z najważniejszych przedstawicieli antropologii filozoficznej XX wieku, adherenta nurtu neokantowskiego, uznanego przez historyków za ostatniego przedstawiciela szkoły badeńskiej, w najmniejszym stopniu nie dotyczą kwestii zbawienia czy pytań o życie wieczne, lecz ukazują człowieka zwłaszcza jako istotę biologiczną. Plessner próbuje nade wszystko interpretować w języku tradycyjnej filozofii wielkie odkrycia biologii i medycyny XX wieku¹⁴, odkrycia doprawdy imponujące, fascynujące, lecz niewyczerpujące tajemnicy człowieka. Pytania ostateczne są dla filozofa nienaukowe, nieracjonalne a więc w akademickiej, naukowej filozofii nie powinno się ich w ogóle formułować, nie mówiąc już o próbie odpowiedzi na nie¹⁵.

Podobnie rzecz ujmował również Ludwig Wittgenstein (1889-1951) na początku lat 20. XX wieku, w pierwszej fazie swojej filozoficznej pracy (tzw. wczesny Wittgenstein) gdy głosił, że w filozofii nie ma miejsca dla metafizyki a o tym, co niejasne, nienaukowe należy najzwyczajniej milczeć¹⁶. Dla wielu współczesnych filozofów ten paradygmat racjonalności wciąż jest obowiązujący, choć w epoce postmodernizmu coraz rzadziej formułowany jest tak radykalnie, jak u wczesnego Wittgensteina czy Plessnera.

Perspektywa teologiczna

Jakże inaczej ukazują tajemnice człowieka tradycyjne teologiczne traktaty, kamienie milowe antropologii. Reformator Kościoła Zachodniego, ks. dr Marcin Luter próbując opisać kondycję człowieka tak ujął to w roku 1517 w dziele, które zostało uznane za manifest Reformacji, czyli *95 tezach przeciw odpustom: Piekło, czyściec i niebo, są względem siebie tak różne,*

¹⁴ H. Plessner, *Pytanie o conditio humana. Wybór pism*, wybrał Z. Krasnodębski, Warszawa 1988.

¹⁵ Tamże, s. 80.

¹⁶ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, (1921), tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 1997. Teza 7: „O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć”.

jak rozpacz, bliskość rozpaczcy i pewność zbawienia¹⁷. Niebo to pewność zbawienia, zbawienie to całkowita bliskość Boga, to usprawiedliwieni grzesznika z łaski przez wiarę. Tak zostało to zagadnienie ujęte przez szesnastowiecznych Reformatorów. I wizja ta z dużym powodzeniem przez stulecia tłumaczyła szerokim kręgom wierzącym, jak też teologom specjalistom, największe tajemnice ludzkiej egzystencji, ludzkie troski i nadzieje. Wydawało się, że ta interpretacja losu ludzkiego, tak sformułowana chrystocentrycznie antropologia, może być czymś wiecznie obowiązującym niczym, określona tak przez neoscholastyków myśl, tak nielubianego przez Lutra, św. Tomasza z Akwinu (1225-1274): *philosophia perennis*. Przez kilkaset lat po wydarzeniach reformacyjnych, w kręgach teologii ewangelickiej, głęboko i pewnie wierzone, że Reformacja XVI wieku w sposób właściwy, trwałe i pełny ujęła biblijne prawdy i ewangelicyzm w swej istocie rozumiał siebie jako powrót do chrześcijaństwa czasów apostołskich czy poapostołskich.

Tak było aż po schyłek XVIII stulecia, gdy podjęto próby racjonalizacji wiary i zastosowano oświeceniowe metody wyjaśniania niektórych dogmatów chrześcijańskich, a metody krytyki literackiej odniesiono do pracy egzegetycznej nad tekstami Starego i Nowego Testamentu. Coraz większa liczba ludzi kręgu cywilizacji europejskiej formułowała zasady swego życia bez używania hipotezy roboczej Boga, szukając tym samym samospelnienia bez transcendentnego odniesienia. Coraz więcej zjawisk nowożytna nauka tłumaczyła bez odwoływania się do metafizycznych założeń, aż Friedrich Nietzsche (1844-1900), syn ewangelickiego duchownego, ogłosił śmierć Boga i upodmiotowienie *homo sapiens* w formule nadczłowieka.

W wieku XIX a zwłaszcza w XX, już znaczna część teologów zaczęła rozpoznawać kryzys tradycyjnych formuł dogmatycznych, w tym dotyczących soteriologii, czyli kwestii zbawienia. Niektórzy, jak F.D.E. Schleiermacher (1768-1834) w nowy sposób starali się zdefiniować religię, widząc w niej sferę autonomiczną, niezależną od metafizyki czy

¹⁷ M. Luter, 95 tez, teza 16, za: A. Rondthaler, *Ksiądz doktor Marcin Luter*, Warszawa 1993, s. 48.

moralności, rozumiejąc ją jako uczucie prostej, nieredukowalnej zależności od *Uniuersum*¹⁸.

Na początku dwudziestego stulecia ery chrześcijańskiej, teologię kryzysu sformułował szwajcarski teolog ewangelicko-reformowany Karl Barth (1886-1968), ale w swym jądrze była to teologia neoscholastyczna, mówiąca o kryzysie dziewiętnastowiecznej teologii, wyrażająca protest przeciw teozom teologii liberalnej duchowych nauczycieli autora *Kirchliche Dogmatik*, kontynuujących paradygmat zapoczątkowany przez autora *Mów o religii*.

Tak naprawdę, dopiero dzieła kolejnych teologów, kontynuatorów a zarazem oponentów Bartha: Dietricha Bonhoeffera (1906-45), Friedricha Gogartena (1887-1967) czy Rudolfa Bultmanna a później też wspomnianego już Paula Tillicha oraz znacznie młodszego od nich Jürgena Moltmanna, wyznaczyły nowe paradygmaty ewangelickiej antropologii: teologicznej refleksji nad człowiekiem i jego światem. Teologia ewangelicka, a później i katolicka, podjęła dialog z człowiekiem nowoczesnym, a później i z tym żyjącym w epoce określanej mianem ponowoczesności. Różnymi drogami przebiegał ten dialog teologów z pytania formułowanymi przez człowieka nowoczesnego.

Pytania filozofów XX wieku – odpowiedź teologów

W latach 60. ubiegłego wieku, dzieło niemieckiego filozofa Ernsta Blocha (1885-1977), niemalże rówieśnika Bultmanna, Bartha i Gogartena, monumentalne *Das Prinzip Hoffnung*¹⁹, pisane podczas pobytu w Stanach Zjednoczonych pod pierwotnym tytułem *The dreams of a better life (Sen o lepszym życiu)*, wywarło wielki wpływ na ówczesne elity intelektualne Niemiec, w tym na wielu ewangelickich niemieckich teologów, poszukujących nowego miejsca teologii we współczesnej debacie, próbujących nadać teologicznemu dyskursowi nową dynamikę.

Bloch odwoływał się wprost do dziedzictwa myśli twórcy materializmu dialektycznego i historycznego, Karola Marksa (1818-1883), który twierdził, że religia jest złem samym w sobie, ma charakter konserwatywny

¹⁸ F.D.E. Schleiermacher, *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą*, (1799), tłum. J. Prokopiuk, Kraków 1995. Mowa I.

¹⁹ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Bd. I-V, Frankfurt am Main 1954-1959.

i konserwujący zastany bieg rzeczy. Wyobrażenia religijne odciągają człowieka od jego rzeczywistych problemów, zabijają chęć do zmian. Religia, a zwłaszcza chrześcijaństwo, proponuje człowiekowi *ersatz*, paliatywy czy surogaty, jest prawdziwym opium ludów a w gruncie rzeczy, religia oszukuje człowieka, mając ułudą, zwaną zbawieniem pozadoczesnym²⁰. Marksistowska filozofia we wszelkich swoich późniejszych postaciach pozostaje programem krytyki świata i wołaniem o jego zmianę, w tym tkwi też jej nieustająca atrakcyjność²¹.

Innym źródłem utopistycznej wizji Blocha, był radykalny przywódca ruchu chłopskiego, oponent Lutra, Tomasz Müntzer (1468-1525), któremu filozof poświęcił jedną ze swoich wczesnych prac badawczych²². Utopia stała się jednym z kluczowych pojęć koncepcji filozoficznej Blocha. Radykalne chrześcijaństwo z postulatem natychmiastowej zmiany świata stało się drugą, bardziej praktyczną niż teoretyczną inspiracją przyszłego duchowego przywódcy ruchu rewolty studenckiej 1968 roku. Ateizm był – według Blocha, myśliciela wychowanego w tradycji judaistycznej – jedyną drogą rozumienia świata dla myślącego racjonalnie człowieka.

Bloch, podążając za Marksem, nawołuje do upodmiotowienia człowieka. Upodmiotowiony człowiek, według twórcy materializmu dialektycznego, Karola Marksa, może dążyć do samospełnienia na ziemi, ujmując to w największym uproszczeniu, budując ustrój wiecznej szczęśliwości, czyli komunizm. Marks jako niekwestionowany przywódca ruchu komunistycznego, potrafił dać milionom ludzi w dziewiętnastowiecznej Europie nadzieję, jakiej nie mogli czy nie byli w stanie im dać dziewiętnastowieczni teologowie liberalni. Etyka marksistowska była w swej istocie nie teorią, lecz przyszlą praktyką moralną, z której wyrosła moralność rewolucyjna²³. Praktyczną konsekwencją i realizacją tej teorii była rewolucja sowiecka, a w kolejnych

²⁰ W. Schulz, *Grundprobleme der Ethik*, Pfullingen 1989, s. 177. Autor ten podkreśla motyw samowyzwolenia człowieka w koncepcji etyki Marksa. Ważną rolę w tym procesie odgrywa praca.

²¹ Tamże, s. 185.

²² E. Bloch, *Thomas Müntzer als Theologe der Revolution*, München 1921.

²³ V. Bourke, *Historia etyki*, tłum. A. Białek, Warszawa 1994, s. 227. Moralność jest zjawiskiem historycznym i wyrasta z dialektycznego rozwoju świata społecznego człowieka, nie ma więc charakteru absolutnego. Stąd możliwe było późniejsze hasło Lenina, że to jest moralne, co służy rewolucji.

latach program realnego socjalizmu, wdrażany w krajach bloku wschodniego.

Bloch głosił jednak program społeczno-polityczny adresowany do mieszkańców zachodniej części Europy, choć do roku 1961 pozostawał obywatelem Niemieckiej Republiki Demokratycznej i początkowo został nawet uznany za czołowego filozofa nowego systemu. Po wydarzeniach węgierskich roku 1956 a następnie wybudowaniu muru berlińskiego nie powrócił z podróży zagranicznej do NRD, został profesorem filozofii na uniwersytecie w Tybindze. Nim to nastąpiło, w połowie XX wieku, Bloch zaproponował „konkretną utopię”, możliwość przekucia *Tagträumen* (marzeń dziennych) myślącego człowieka, żyjącego po doświadczeniach II wojny światowej, w konkret spełnienia. W realizacji postulatów komunizmu, filozof widział realną szansę na samorealizację człowieka, a jako centralny motyw swej filozofii wybrał nadzieję. Celem filozofii jest dawać ludziom nadzieję na lepszą przyszłość.

Jeszcze przed szczytem popularności ateistycznej utopii Blocha, czołowy teolog sekularyzacji Friedrich Gogarten, kontynuator myśli Dietricha Bonhoeffera, wskazał, że sekularyzacja jest szansą, a nie przekleństwem chrześcijaństwa²⁴. Autor *Der Mensch zwischen Gott und Welt*²⁵ z roku 1952, wskazuje na zawieszenie egzystencji człowieka pomiędzy tymi dwoma wymiarami: Bogiem i światem (doczesnym). Konstatacja faktu, że relacyjny charakter człowieka ma nie tylko implikacje poznawcze dla jego samorozumienia, lecz niesie ze sobą również etyczne implikacje, jest zdaniem Gogartena, pierwszym krokiem w kierunku realnej przemiany świata. Człowiek żyjąc pomiędzy *sacrum* a *profanum*, bierze na siebie zobowiązanie do odpowiedzialności za świat, zobowiązanie podejmowane w obliczu Boga, który obdarza go zbawieniem. Teoretyczne rozważania Gogartena nie niosły za sobą jednak praktycznych implikacji rewolucyjnych i nie motywowały chrześcijanina do koncentracji na przyszłości, tak jak będzie to miało miejsce u przedstawicieli teologii politycznej po stronie protestanckiej, czy teologów wyzwolenia w Kościele rzymskokatolickim.

²⁴ B. Milerski, *Gogarten, Friedrich*, [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerski, wyd. elektroniczne, Warszawa 2003.

²⁵ F. Gogarten, *Der Mensch zwischen Gott und Welt*, Heidelberg 1952.

Ten impuls dał myśli protestanckiej II połowy XX wieku Jürgen Moltmann. To właśnie nadziei, zdaniem Moltmanna, najbardziej brakowało współczesnej, powojennej teologii ewangelickiej. Autor „teologii mesjańskiej” przedstawił chrześcijańską interpretację nadziei w programowej dysertacji z roku 1964: *Teologia nadziei (Theologie der Hoffnung)*. Dzieło to, jak mało która rozprawa teologiczna, rozpoczyna się nie od zagadnień natury metodologicznej, lecz od medytacji nad nadzieją a następnie autor przedstawia biblijną i systematyczną interpretację tego pojęcia, by w końcu przedstawić program dla współczesnego chrześcijaństwa. Tybindzki teolog w dziejach biblijnego Izraela podkreśla szczególnie wymiar obietnicy. W religii potomków Abrahama, teolog nadziei odnajduje motyw znany z dzieła Blocha a mianowicie: *exodus*–wyjście, jest to paradygmat pielgrzymowania powiązanego z wymiarem obietnicy, którą żyły całe pokolenia narodu wybranego²⁶.

W dziele zbawczym Jezusa Chrystusa teolog nadziei wyróżnia dwa istotne momenty: ukrzyżowanie i zmartwychwstanie jako właściwe punkty odniesienia chrześcijańskiego poselstwa. Krzyż jest krytyką wszelkich bożków, idoli i ideologii, zmartwychwstanie zaś kreśli perspektywę nadziei²⁷. Nadzieja to nie abstrakcyjne pojęcie nakierowane na przyszłość, ale postawa życiowa, którą należy realizować w teraźniejszości.

Nadzieja, by nie przeobrazić się w utopię, jak ma to miejsce w systemach wywodzących się od Marksa, potrzebuje, zdaniem Moltmanna, solidnego oparcia, stałego fundamentu. Wiara staje się fundamentem i gwarancją nadziei. Nadzieja na przyjście zmartwychwstałego Chrystusa powinna określać działanie chrześcijan w świecie teraźniejszym, gdyż teologia zbytnio oddzieliła się od życia, co wyraża słynne hasło programowe sformułowane kilka lat później: *Nowym kryterium teologii i wiary jest praktyka*²⁸. Konotacje z hasłami marksizmu są nieprzypadkowe. Zaznaczyć jednak należy, że Moltmann dość szybko porzucił pozycje radykalne, kojarzone z teologią rewolucji i z czasem zaczął głosić, że teologia polityczna nie ma być nową etyką czy dogmatyką, lecz ma

²⁶ J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlicher Eschatologie*, München 1964, s. 92.

²⁷ Tamże, s. 300.

²⁸ J. Moltmann, *Gott in der Revolution*, [w:] *Diskussion zur Theologie der Revolution*, hg. von E. Feil und R. Weth, 1969, s. 73.

uświadomić teologii ewangelickiej jej polityczny kontekst, czyli chce być polityczną hermeneutyką²⁹.

Z czasem teolog wskazał na inne aspekty wiary chrześcijańskiej, które są odpowiedzią na pytania współczesnego człowieka o sens jego życia. Wiara w zmartwychwstanie Jezusa staje się, dla Moltmanna, jak wyraził to w dziele *Bóg ukrzyżowany (Der gekreuzigte Gott)* z 1972 roku, pewnością a nie tylko subiektywnym przekonaniem. Moltmann reinterpretuje tradycyjną naukę o zbawieniu, czyli soteriologię, mówi że Bóg cierpi razem z cierpiącym człowiekiem, po to by to cierpienie raz na zawsze pokonać. Warto w tym miejscu przypomnieć, że Katolicki Uniwersytet Lubelski obdarzył tego ewangelickiego teologa godnością doktora *honoris causa*.

Moltmann w trzecim dziele z tzw. „pięcioksięgu”, czyli w chrystologii z 1989 roku³⁰, ukazuje Chrystusa dynamicznie jako wkroczenie Boga w ludzką historię, krytykując tradycyjne ujęcia Jezusa jako jednej osoby w dwóch naturach (ujęcie kosmologiczne) oraz rozumienie Jezusa wyjątkowej Osoby (ujęcie antropologiczne, charakterystyczne np. dla Paula Tillicha). Twórca teologii nadziei odrzuca również ujęcie esencjalne, jak też protestancką koncepcję *triplex munus Chisti*. U Moltmanna Jezus Chrystus ukazany zostaje jest jedynie w mesjańskiej posłudze. Moltmann wskazuje w swojej chrystologii, że chrześcijaństwo powinno rozwijać się w dwóch wymiarach: wertykalnym, rozumianym jako wiara i horyzontalnym, który spełnia się poprzez miłość bliźniego.

Poglądy Moltmanna, jednego z najbardziej wpływowych teologów końca XX wieku ewoluowały w kierunku eko-teologii. W dziele z roku 1985 teolog formułuje odpowiedź na żywiołową dyskusję toczącą się w niemieckim społeczeństwie, w tym i w Kościele ewangelickim lat 80. XX wieku. Teolog formułuje społeczną naukę o Trójcy Świętej jako *Ausgangspunkt* (punkt wyjścia) dla refleksji na temat Bożej obecności w stworzeniu³¹. Szczególną rolę w tej koncepcji pełni osoba Ducha Świętego, stąd wizja ta zostaje określona jako pneumatologiczna nauka o stworzeniu.

²⁹ M. Hintz, *Moltmann Jürgen*, [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Miłerski, wyd. elektroniczne, Warszawa 2003, T. 10.

³⁰ J. Moltmann, *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*, München 1989.

³¹ J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München 1985 (tłum. polskie: *Bóg w stworzeniu*, tłum. Z. Danielewicz, Kraków 1995).

Bóg jest Panem wszelkiego stworzenia, czyli tym, który troszczy się o wszystkie żywe istoty, a nawet zamieszkuje jako Duch w stworzonym przez siebie świecie, Duch jest rozumiany jako afirmacja życia³².

Niemalże w tym samym czasie co Moltmann, a mianowicie w roku 1965, do myśli eschatologicznej Blocha odnosi się Gerhard Sauter³³. Boński teolog wskazuje, że element eschatyczny był zawsze obecny w chrześcijaństwie i stanowił o jego sile. Orędzie chrześcijańskie jest nakierowane na przyszłość, a pojęcie obietnicy zbawienia stanowi jego myśl centralną. Sauter jednak nie wyprowadził ze swej teologii asumptów do sformułowania teologii politycznej, jak uczynił to Moltmann³⁴, a swoje zadanie jako teologa widzi w hermeneutyce, wyjaśnianiu świata z perspektywy wiary. Tę wizję teologii będzie konsekwentnie realizował w kolejnych latach, nie tak spektakularnie i zmiennie jak Moltmann.

W latach 60. XX wieku oryginalną koncepcję teologii dziejów sformułował Wolfhart Pannenberg. Jego próba jest odpowiedzią na pytania dotyczące sensu historii. Rozumienie dziejów, to jeden z głównych motywów humanistyki XX wieku, formułowany zwłaszcza w kontekście holocaustu, mroków stalinizmu, czy grozy obozów koncentracyjnych.

Pannenberg wraz z kręgiem przyjaciół tworzy nową szkołę teologiczną, dla której głównym przedmiotem badań jest właśnie historia. Programowe dzieło ukazuje się w roku 1961 pod tytułem *Offenbarung als Geschichte*, czyli *Objawienia jako historia*³⁵. Bóg objawia się człowiekowi w całości dziejów, co wyraża biblijny, historyczny opis: od aktu stworzenia po rzeczy ostateczne, wyrażone najpełniej w chrystologii³⁶. Teolog ten, podobnie jak wcześniej głosił to Friedrich Gogarten, zauważa, że aktualna sekularyzacja nie jest czymś antychrześcijańskim, lecz wyrasta wprost z idei reformacyjnych. Pannenberg ostrzega jednocześnie, że niebezpieczeństwem współczesnego ewangelicyzmu jest całkowita prywatyzacja i subiektywizacja życia religijnego, czego konsekwencją jest skrajny,

³² Tamże (wyd. polskie), s. 443.

³³ G. Sauter, *Zukunft und Verheißung. Das Problem der Zukunft in der gegenwärtigen theologischen und philosophischen Diskussion*, Göttingen 1965.

³⁴ J. Moltmann, *Gott in der Revolution*; tenże, *Politische Theologie - politische Ethik*, München-Mainz 1984.

³⁵ *Offenbarung als Geschichte*, in Verbindung mit T. Rendtorff und U. Wilckens, hg. von W. Pannenberg, Göttingen 1961.

³⁶ W. Pannenberg, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen 1972, s. 50.

izolacyjny subiektywizm religijny, a tym samym odrzucenie dyskusji ze współczesną filozofią ateistyczną³⁷. Teologia powinna pozostawać w nieustannym dialogu z naukami empirycznymi i humanistycznymi, poszukiwać prawdy obiektywnej. Dla twórcy teologii historii, właściwym zadaniem teologii ewangelickiej w końcu dwudziestego stulecia ery chrześcijańskiej, jest znalezienie racjonalnych podstaw wiary chrześcijańskiej, tak by być człowiekiem wiary, żyjącym zgodnie z dorobkiem nauk empirycznych.

Według Pannenberg, dopiero w całości historycznego przekazu Biblii możliwe jest odkrycie jego uniwersalnego przesłania. Pannenberg sięga do dziedzictwa Hegla i jego próby zrozumienia człowieka poprzez dzieje. Dla monachijskiego teologa, objawienie jest historią.

Bez wątpienia nowatorskie ujęcie Moltmanna, bardziej klasyczne Sautera, jak też teologiczna propozycja historiozoficzna Wolfharta Pannenberg, nawiązująca do koncepcji filozofii dziejów Hegla, ukazują człowieka i jego zbawienie poprzez historię i w odniesieniu do historii Jezusa. Czy kryzys historii a wręcz koniec historii oznaczałby koniec sensu formuł dotyczących zbawienia człowieka?

Pytania aktualne filozofów

Francis Fukuyama w swym błyskotliwym eseju opublikowanym w przełomowym roku 1989 a zatytułowanym *Koniec historii?* (polskie tłum. 1991), sformułował kontrowersyjną tezę o końcu historii w jej dotychczasowym kształcie³⁸. Amerykański filozof ogłosił, że wraz z upadkiem realnego socjalizmu, czyli komunizmu i rozpowszechnieniem się idei liberalnej demokracji, mamy do czynienia z końcem historii w jej dotychczasowym kształcie, której kamieniami milowymi był wojny i rewolucje. Gospodarka wolnorynkowa i społeczny liberalizm, zdaniem amerykańskiego filozofa, są urzeczywistnieniem dotychczasowych dążeń człowieka i tym samym najdoskonalszym z możliwych systemów politycznych, wieszcząc upadek innych form przejściowych.

³⁷ W. Pannenberg, *Thesen zur Theologie der Kirche*, München 1970, s. 25.

³⁸ Na kanwie eseju powstała książka: F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, tłum. polskie fragmentów książki: *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń, M. Wichrowski, Poznań 1996.

Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z 1948 roku jest, zdaniem tego myśliciela, spisem uniwersalnych, ogólnoludzkich praw. Ludzka historia osiągnęła więc swój kres, obecnie będziemy mieli do czynienia globalizacją prowadzącą do konwergencji, czyli upodobniania się kultur.

Jak utopijna czy wręcz naiwna była to wizja pokazał 11 września 2001 roku, gdy symbole liberalizmu amerykańskiego i globalnej gospodarki zostały tak brutalnie zniszczone. Atak na *World Trade Centre* pokazał również, że dla wielu milionów, jeśli nie nawet miliardów ludzi, to wciąż symbole i wartości religijne mają silniejszą moc niż symbole i ikony globalizacji.

Od 10 lat liberalny świat Zachodu wchodzi w coraz większą konfrontację z wartościami Islamu, co starał się poddać analizie w tak wymowny sposób oponent Fukuyamy, Samuel P. Huntington (1927-2008) w kontrowersyjnym dziele *Zderzenie cywilizacji*³⁹. Książka amerykańskiego politologa spotkała się z wielkim zachwytem środowisk konserwatywnych, jak też z druzgocącą krytyką wielu antropologów, zarzucających Huntingtonowi, że próbuje teoretycznie usankcjonować amerykańską agresję zwróconą przeciwko państwom islamskim, jak też Chinom. Jesteśmy świadkami, zdaniem harwardzkiego politologa, przemiany świata XXI wieku w arenę walki między głównymi cywilizacjami, co nieuchronnie prowadzić będzie do globalnego konfliktu natury militarnej. Huntington, nazwany przez redakcję „New York Times” *prorokiem zderzenia cywilizacji*, wymienia 8 głównych paradygmatów cywilizacyjnych (Polska należy do strefy Zachodniej), które znajdują się obecnie w permanentnym konflikcie⁴⁰. Owe fundamentalne różnice kulturowe wywodzą się w głównej mierze z podziałów religijnych, a tożsamość religijna, zdaniem badacza, jest główną składową tożsamości narodów. Huntington znany jest również jako autor słynnego, niespełnionego już zresztą proroctwa, że ziemia w roku 2010 zamieni się w wielką arenę wojny światowej.

Przywołana książka czołowego przedstawiciela amerykańskiego neokonserwatyizmu, jest egzemplifikacją stanów lękowych sporej części ludzi zamieszkujących tereny Europy i Ameryki Północnej. Jesteśmy

³⁹ S. P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 2008 (oryg. amerykański: *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order*, New York 1996).

⁴⁰ Tamże, s. 23.

świadkami obawy o przyszłość, niepewności o losy światowej gospodarki, o zasoby naturalne.

Bieżący rok 2011 również przyniósł nowe neurozy. Rok ten charakteryzuje się od dawna niespotykanym wzrostem niepokoju i napięć społecznych w bogatych państwach Europy Zachodniej. Następnie wymienić należy kryzys euro – europejskiej waluty, związany ze stanem finansów i generalnie całej gospodarki Grecji, a to powoduje niepewność kierunków rozwoju europejskich społeczeństw. Oznaki kryzysu walutowego dotknęły również Włochy i Hiszpanię. Znakami lęku przed nieznanym jest także wszechobecna kontrola, której doświadczamy w niemalże wszystkich miejscach publicznych, nie tylko latając samolotami czy biorąc udział w imprezach masowych. Wszechobecny monitoring, wkraczający również do kościołów i uczelni, jest tego najlepszym dowodem.

W tym miejscu przywołać należy jeszcze jedno wydarzenie, które miało miejsce w roku 2011 i wstrząsnęło opinią publiczną nie tylko w spokojnej, zamożnej Norwegii, lecz w całej Europie. Zostało ono określone jako najbardziej krwawa zbrodnia dokonana bezpośrednio przez jednego człowieka⁴¹. 32-letni Norweg, zwolennik skrajnej prawicy Anders Behring Breivik, dokonał na norweskiej wyspie Utoya w dniu 22 lipca 2011 morderstwa 69 uczestników obozu młodzieży, w wyniku zamachu bombowego dokonanego przez ekstremistę w Oslo zginęło 8 osób. Breivik stanął przed sądem, przyznając się do dokonanego czynu, ale nie przyznał się do przestępstwa⁴². To straszne wydarzenie, które miało miejsce w protestanckiej Norwegii, kraju nieprawdopodobnego dobrobytu, a zarazem tak bardzo otwartego i tolerancyjnego, pokazuje, że wbrew Huntingtonowi, to niekoniecznie obce religie są zagrożeniem dla europejskich społeczeństw. Tak samo wielkim niebezpieczeństwem jest skrajny, narodowy radykalizm budowany na ksenofobii i lęku przed innością. Może on prowadzić do nieprawdopodobnego wręcz fanatyzmu, a w skrajnej postaci może skutkować działaniem zbrodniczym. Na podobnych lękach

⁴¹ *Najkrwawsza zbrodnia dokonana przez jednego człowieka*, w: <http://www.tvn24.pl/-1,1711641,0,1,najkrwawsza-zbrodnia-dokonana-przez-jednego-czlowieka,wiadomosc.html> (dostęp: 08.11.2011).

⁴² *Norwegia. Breivik przyznaje się przed sądem do zabicia 77 osób*, [w:] *Gazeta Wyborcza*, 15.11.2011, s. 7.

budowany był sukces narodowego socjalizmu w Niemczech w końcu lat 20. minionego wieku. Jak zauważył to inny krytyk Fukuyamy, Robert Kagan, od historii nie da się uciec, trzeba jednak z niej wyciągać wnioski⁴³. Utopia nadziei na konwergencję kultur jest fałszywą drogą, która nie prowadzi do prawdziwego rozwiązywania współczesnych napięć i konfliktów, a jedynie je tuszuje, co może prowadzić do nieprzewidywalnych w skutkach zjawisk. Zdaniem czołowego przedstawiciela neokonserwatyizmu amerykańskiego początku, XXI wieku, świat zawsze będzie pełen rywalizacji i antagonizmów, będą one wyrażać się na nowe sposoby, trzeba je zrozumieć, by kształtować swoją historię a nie być tylko jej świadkiem⁴⁴.

Przywołane powyżej zjawiska i próby ich analiz, to tylko niektóre wyznaczniki obecnego stanu kryzysu, czy zmęczenia dotychczasowym kierunkiem rozwoju cywilizacji Zachodu. Można by je w tym miejscu mnożyć i dopisać kolejne, nie jest to jednak konieczne i nie wniesie nic do bieżącej narracji i analizy.

Sformułować należy w tym miejscu raczej pytania: Czy chrześcijańska wizja świata i człowieka może coś wnieść w obecny dyskurs? Czy my – chrześcijańscy teologowie – mamy jakieś antidotum na owe lęki? Czy mamy lek na współczesne psychozy zbiorowe i indywidualne? Czy też w naszych zasobach znajduje się tylko „teologiczne placebo” lub jak nazwał to Karol Marks „opium dla ludów”? Co współczesne chrześcijaństwo jest w stanie zaproponować lękliwym mieszkańcom państw europejskiego dobrobytu w przebudowie?

Przemiana mentalności w życiu obywateli Unii Europejskiej, innych krajów Starego Kontynentu, jak Ameryki Północnej jest faktem. Tradycyjne życie religijne ukształtowane przez Kościoły chrześcijańskie ma coraz mniejszy wpływ na podejmowane przez ludzi decyzje. To kierunek, który zdiagnozowało wielu teologów sekularyzacji (Bonhoeffer, Tillich, Gogarten), widząc w nim dopełnienie działań podjętych przez szesnastowieczną Reformację Zachodniego Chrześcijaństwa. Czy jest więc alternatywa?

Truizmem byłoby w tym miejscu analizowanie tezy francuskiego pisarza i polityka Andre Malraux (1901-1976), głoszącej, że wiek XXI

⁴³ R. Kagan, *Powrót historii i koniec marzeń*, tłum. G. Sałuda, Poznań 2009.

⁴⁴ Tamże, s. 119.

będzie wiekiem religii albo wcale go nie będzie, gdyż teza ta jest nieweryfikowalna. Jej wartość heurystyczna jest podobna do wizji Fukuyamy czy Huntingtona.

Równie ślepym kierunkiem jest podążanie poznawcze za słynnym, błyskotliwym postulatem byłego przewodniczącego Unii Europejskiej, czyli propozycją Jacquesa Delorsa, by dać Europie duszę⁴⁵. Wizje te dotyczące miejsca religii w życiu Europy, mogą się sprawdzić lub nie, ale tą religią czy duszą Europy, może być przecież inny system niż dotychczas kształtujące Europę chrześcijaństwo, np. buddyzm czy islam. W nawiązaniu do tego postulatu Delorsa, ale i w pewnej opozycji *Charta Oecumenica* z roku 2001 apeluje, by raczej: „zachować duszę Europy”. W tekście tej ważnej deklaracji ekumenicznej czytamy: „Dlatego pragniemy zachować duszę Europy, gdy kierując się naszą wspólną wiarą, występujemy na rzecz takich podstawowych wartości, jak sprawiedliwość, wolność, tolerancja, współuczestnictwo i solidarność, oraz gdy wspólnie przyczyniamy się do tego, aby wartości te przynosiły pożytek współzyciu ludzi”⁴⁶. To postulat zachowania tego, co Europa i jej kultura wyrosła z chrześcijaństwa, wypracowała w kilku ostatnich wiekach. Patrząc z innej perspektywy, może jest to wręcz rozpaczliwe wołanie o ratowanie tego, co jeszcze jest pozostałością dawnych wartości?

Odwołajmy się do stanu aktualnego, do bieżącej dyskusji humanistów i teologów. Przywołamy w tym miejscu głos polski, przykład analizy stanów lękowych współczesnego świata. Były redaktor naczelny „Jednoty” – miesięcznika wydawanego przez Kościół Ewangelicko-Reformowany w RP, Krzysztof Dorosz w swojej najnowszej książce zatytułowanej *Bóg i terror historii*, pisze o współczesnym, ponowoczesnym świecie porażonym pustką istnienia i próbuje w kolejnych artykułach-medytacjach dokonać swoistej intelektualnej rehabilitacji wiary religijnej. Diagnoza Dorosza ukazuje, że współczesny człowiek nie odczuwa związku pomiędzy historią a transcendencją. Choć dawniej *homo sapiens* mógł nie do końca zrozumieć to, co go dotyka, to jednak cały czas odczuwał, że jest ponad nim siła

⁴⁵ Jacques Delors: *Jeśli w najbliższych dniach nie uda się dać Europie duszy, to nie pożyje ona długo*, [w:] *Nasz Dziennik*, 11 grudnia 2001 r., s. 7.

⁴⁶ *Charta Oecumenica. Wytoczne dla rozwoju współpracy Kościołów w Europie*, tłum. K. Kariski, [w:] *Studia i Dokumenty Ekumeniczne*, 2(48)/2001, p. 7.

wyższa, czyli Bóg⁴⁷. Terror historii narasta od czasu, gdy człowiek przestaje odczuwać więź z transcendencją. Dorosz nie boi się napisać: *Modłę się, więc jestem*, trawestując słowa jednego z ojców nowożytności Kartezjusza⁴⁸. Modlitwa i medytacja stają się środkami walki z narastającym terrorem historii i historyczności.

Przywołajmy jeszcze jednego polskiego myśliciela.

Doktor *honoris causa* Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej, o. prof. Wacław Hryniewicz w słynnym już cytacie, tak ujął sens chrześcijańskiej nadziei: *Przedmiotem naszych rozważań jest nadzieja powszechnego zbawienia. Powszechne zbawienie nie może być doktrynalnym pewnikiem. Powinno pozostać przede wszystkim sferą nadziei, duchowego zmagania i modlitwy. Nie opowiadam się za nauką o apokatastazie, rozumianej jako konieczność zbawienia powszechnego*⁴⁹. Teza ta, podobnie jak postulat Moltmanna, powinna wyznaczać nasze myśli o zbawieniu człowieka i świata.

Zadaniem współczesnej teologii ewangelickiej jest głoszenie nadziei, nawet wbrew nadziei, głoszenie potrzeby związku z transcendencją, tam gdzie wszystko wydaje się być możliwe do zamknięcia w matematycznych, molekularnych formułach, głoszenie prawdy o zależności człowieka od Boga tam, gdzie głosi się wszechmoc genów i DNA. Hryniewicz w najnowszej książce *Mądrość nadziei*⁵⁰ pisze o Bożej życzliwości, która dotyczy nie tylko człowieka, ale i całego świata. Bóg troszczy się o los każdego pojedynczego człowieka, przedmiotem jego troski są wszystkie narody i ludy. Bóg zwraca się do ludzi wszystkich kultur i religii. Tym samym nadzieja na zbawienie wszystkich głoszona z tak głębokim przekonaniem i świadectwem przez lubelskiego teologa staje się niczym głos biblijnego Salomona, mędrca *Veteri Testamenti*.

Inny z honorowych doktorów naszej *Alma Mater*, przywołany już powyżej, Gerhard Sauter pisząc w swoim najnowszym dziele z roku 2011 o teologicznej antropologii, wskazuje na pełne obietnicy działanie Boga względem człowieka, a Jego czujność względem cierpienia człowieka są

⁴⁷ K. Dorosz, *Bóg i terror historii*, Warszawa 2010, s. 14.

⁴⁸ Tamże, s. 289.

⁴⁹ W. Hryniewicz, *Nadzieja zbawienia dla wszystkich*, Warszawa 1989, s. 33.

⁵⁰ W. Hryniewicz, *Mądrość nadziei*, Warszawa 2010.

wzajemnie powiązane⁵¹. Dla Sautera najlepszym zobrazowaniem owej równoczesowej dwutorowości Bożego działania jest polifoniczna muzyka Jana Sebastiana Bacha. Dlatego Sauter ukazuje człowieka w nawiązaniu do Pawłowej formuły: *Życie wasze jest ukryte wraz z Chrystusem w Bogu* (Kol 3,3b). Boński teolog tak formułuje główne zadanie człowieka: *człowiek jest powołany do tego, by w Bogu poznać samego siebie*⁵².

Poznanie samego siebie jako podmiotu zależnego od Boga – to wielkie wyzwanie dla współczesnego człowieka, uznanie przygodności własnego życia, niesamoistności, niezależności, niesamowystarczalności, która tak bardzo jest dzisiaj podkreślana i wielbiona. To pierwszy krok na drodze zbawienia człowieka, który może służyć później światu.

Chrześcijańska teologia ma zadanie we współczesnym dyskursie ukazywać ową niesamowystarczalność człowieka, wskazywać, że życie ukryte w Bogu ma zupełnie inny wymiar niż to zatopione całkowicie w profanicznym wymiarze, spełniając przy tym krytyczną rolę wobec wszelkich idololatrii i ideologii, jak choćby wiara w samoregulację globalnej gospodarki⁵³.

Do tego wątku współczesnej dyskusji o człowieku nawiązał rzymskokatolicki teolog, arcybiskup Monachium, Reinhard Marx, autor pracy o prowokacyjnym tytule: *Kapitał*⁵⁴. Katolicki hierarcha podejmuje polemikę z marksistowską wizją gospodarki, jak również z wiarą w samoregulację rynku wyznawaną przez neoliberalistów. Marx wskazuje na trzecią drogę, określaną w ramach katolickiej nauki społecznej solidaryzmem⁵⁵. Teolog twierdzi, że możliwa jest realna, nieutopijna forma gospodarki pomiędzy liberalnym indywidualizmem a socjalistycznym kolektywizmem, czyli społecznym solidaryzmem. Teolog ten, świadomie robiąc użytek ze swego nazwiska, twierdzi, że zadaniem Kościoła jest dzisiaj polemika ze skrajnym liberalizmem, gdyż teoria marksistowska, w gruncie rzeczy, sama się skompromitowała w praktyce. Marx przywołuje więc słynnego guru ekonomicznego, przeciwnika interwencjonizmu, Friedricha Augusta von Hayeka (1899-1992), liberalnego ekonomistę, który w swoich

⁵¹ G. Sauter, *Das verborgene Leben. Eine theologische Anthropologie*, Gütersloh 2011, s. 360.

⁵² Tamże, s. 369.

⁵³ M. Honecker, *Glaube als Grund christlicher Theologie*, Stuttgart 2005, s. 79.

⁵⁴ R. Marx, *Kapitał. Mowa w obronie człowieka*, tłum. J. Serafin, Kraków 2009.

⁵⁵ Tamże, s. 51.

pracach ostrzegwał również przed fałszywym liberalizmem, który myli wolność z dowolnością⁵⁶. W zakończeniu swojej błyskotliwej książki Marx apeluje: „potrzebujemy globalnej społecznej gospodarki rynkowej”, i dodaje, że to chrześcijaństwo (ewangelickie i katolickie) powinno walczyć w obronie rozwoju osobowej godności wszystkich ludzi. Marx puentuje: „... jeśli się to nie stanie, to spotka nas znów – Karol Marks jako upiór dziejów. Ale dla dobra ludzkości oby się tak nie stało. Niech odpoczywa w pokoju...”⁵⁷. Bogactwo i konsumpcja nie są w stanie dać człowiekowi zbawienia, samorealizacji, spełnienia w jego człowieczeństwie.

Zbawienie świata – zbawienie człowieka: to nie magiczne pojęcia z zamierzchłej epoki, puste terminy, hieroglify niemożliwe już dzisiaj do wyłożenia, ale rzeczywistość, w której możemy się odnaleźć, w której zostaniemy tak naprawdę odnalezieni. Stare chrześcijańskie pojęcia w nowej rzeczywistości nabierają coraz to nowych znaczeń i wymiarów. Teologia współczesna w bogactwie tradycji konfesyjnych wskazuje wciąż na niesamoistność człowieka i potrzebę otwarcia się na transcendencję, na Boże działanie względem człowieka, którego spełnieniem, a nie krańcem czy końcem jest zbawienie. W tym zagubionych świecie wielką misją chrześcijaństwa jest występowanie przeciw beznadziei, zwątpieniu, apatii i wskazanie, że wszystko może być przezwyciężone w tym, którzy przychodzi do człowieka w jego historii jako Zbawiciel i Pan Stworzenia.

Wybrana bibliografia:

- 50 lat Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej 1954-2004*, pr. zbiorowa, Warszawa 2005;
- Annual Report 2010-2011. The Lutheran World Federation – a Communion of Churches*, Geneva 2011;
- Bloch E., *Das Prinzip Hoffnung*, Bd. I-V, Frankfurt am Main 1954-1959;
- Bourke V., *Historia etyki*, tłum. A. Białek, Warszawa 1994;
- Bultmann R., *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1977;
- Diskussion zur Theologie der Revolution*, hg. von E. Feil und R. Weth, 1969;
- Gogarten F., *Der Mensch zwischen Gott und Welt*, Heidelberg 1952;

⁵⁶ Tamże, s. 61.

⁵⁷ Tamże, s. 290.

- Honecker M., *Glaube als Grund christlicher Theologie*, Stuttgart 2005;
- Huntington S.P., *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 2008;
- Huizinga J., *Jesień średniowiecza*, tłum. T. Brzostowski, Warszawa 2005;
- Joest W., *Fundamentaltheologie. Theologische Grundlagen- und Methodenprobleme*, Stuttgart ³1988;
- Kagan R., *Powrót historii i koniec marzeń*, (*The Return of History and the End of Dreams*, New York 2008), tłum. G. Sałuda, Poznań 2009;
- Karski K., *Symbolika. Zarys wiedzy o Kościołach i wspólnotach chrześcijańskich*, Warszawa ²2003;
- Lohse B., *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995;
- Marx R., *Kapitał. Mowa w obronie człowieka*, tłum. J. Serafin, Kraków 2009;
- Moltmann J., *Politische Theologie - politische Ethik*, München-Mainz 1984;
- Moltmann J., *Bóg w stworzeniu*, tłum. Z. Danielewicz, Kraków 1995;
- Moltmann J., *Der Weg Jesu Christi*, München 1989;
- Moltmann J., *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlicher Eschatologie*, München 1964;
- Offenbarung als Geschichte*, in Verbindung mit T. Rendtorff und U. Wilckens, hg. von W. Pannenberg, Göttingen 1961;
- Pannenberg W., *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen 1972;
- Pannenberg W., *Thesen zur Theologie der Kirche*, München 1970;
- Plessner H., *Pytanie o conditio humana. Wybór pism*, wybrał Z. Krasnodębski, Warszawa 1988;
- Sauter G., *Das verborgene Leben. Eine theologische Anthropologie*, Gütersloh 2011;
- Sauter G., *Evangelische Theologie an der Jahrtausendschwelle*, Leipzig 2002;
- Sauter G., *Zukunft und Verheißung. Das Problem der Zukunft in der gegenwärtigen theologischen und philosophischen Diskussion*, Göttingen 1965;
- Schmidt-Leukel P., *Interkulturelle Theologie als interreligiöse Theologie*, EvTh 1/2011, s. 4-16;

- Schleiermacher F.D.E., *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą*, (1799), tłum. J. Prokopiuk, Kraków 1995;
Schulz W., *Grundprobleme der Ethik*, Pfullingen 1989;
Tillich P., *Dynamika wiary*, tłum. A. Szostkiewicz, Poznań 1987.

Salvation of the World - Salvation of the human being. The Christian message of hope

The beginning of the 21st century is stigmatized by the atmosphere of the crisis. We can also observe that the number of members of the Christian Churches in Europe is still decrease. Theology tries on different ways to understand a process of the secularization of the modern and postmodern societies.

The article describes very shortly a recent situation in the Europe (monetary crisis, terrorism, radical right-wing movement) and tries to answer the question if the Christian theology and the Faith have a proper proposition for the modern man. During discussion with the philosophical theory of German Humanist Ernst Bloch (concrete Utopia), the Author shows a perspective of hope as a relevant message to the recent situation. The Theology of hope introduced by Jürgen Moltmann is the best exemplification of the dialog of the Christian heritage with the modern research in the humanistic studies. The problem of the Salvation of the human being as well as the all Creation is still present in the new form of the theological dogmatic. The main purpose of the Christianity and its theology is to give people the message of hope in the World of hopeless.