

Rafał Czekalski

Teologia polityczna i jej krytyka na przykładzie dwóch wielkich teologów J. B. Metza i J. Ratzingera

Seminare. Poszukiwania naukowe 26, 85-96

2009

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.

KS. RAFAŁ CZEKALSKI

TEOLOGIA POLITYCZNA I JEJ KRYTYKA NA PRZYKŁADZIE DWÓCH WIELKICH TEOLOGÓW J. B. METZA I J. RATZINGERA

Prekursorem teologii politycznej w teologii katolickiej jest J.B. Metz. Dzięki rekomendacji J. Ratzingera otrzymał on katedrę teologii fundamentalnej w Münster. Razem z J. Ratzingerem pracowali na Soborze Watykańskim II. W pewnym momencie ich drogi się rozeszły. Ratzinger, już jako arcybiskup Monachium, zapobiegł otrzymaniu przez Metza katedry w tym mieście (1979 r.). W obronie Metza wystąpił leciwy już wtedy K. Rahner, który do swojej śmierci (1984 r.) pozostał w konflikcie z J. Ratzingerem¹. Między Ratzingerem a Metzem doszło w latach dziewięćdziesiątych do ponownego zbliżenia². Co spowodowało oziębienie relacji między Ratzingerem a Metzem w latach siedemdziesiątych? Nie ulega wątpliwości, że J. Ratzinger bardzo obawiał się schizmy Kościoła latyno-amerykańskiego, w którym intensywnie rozwijała się teologia wyzwolenia, mająca swoje korzenie właśnie w teologii politycznej Metza i luterńskiego teologa J. Moltmanna.

W niniejszym artykule zostaną ukazane poglądy zarówno Metza, jego wpływ na teologię wyzwolenia, jak też poglądy i zastrzeżenia J. Ratzingera, adwersarza Metza. W ostatniej części, już jako pewnego rodzaju uzupełnienie i ciekawostka, zostanie przedstawiona – na przykładzie D. Sölle – teologia polityczna protestancka.

1. TEOLOGIA POLITYCZNA WEDŁUG J.B. METZA

J.B. Metz nie uznaje teologii politycznej za nową dyscyplinę teologiczną, rozumie ją bardziej jako krytyczny korektyw skierowany przeciwko tendencjom prywatyzacji wiary. Od strony pozytywnej, J.B. Metz ujmuje ją jako próbę przełożenia obietnicy eschatologicznej na warunki współczesnej społeczności, okre-

¹ Tekst K. Rahnera skierowany do J. Ratzingera w obronie Metza znajduje się w: John L. Allen JR, *Papież Benedykt XVI. Biografia Josepha Ratzingera*, tłum. R. Bartold, Poznań 2005, s. 166.

² Ratzinger był gościem Metza na uroczystości w Ahaus z okazji 70-jej rocznicy jego urodzin. Por. tamże, s. 167.

ślenia na nowo relacji: świat – Kościół, wiara – *praxis*; próbuje odkryć całą społeczno-krytyczną potencję naszej wiary³. Tym samym, Metz staje się krytykiem teologii zbudowanej w oparciu o pojęcia i kategorie metafizyczne⁴. O wiele wydajniejsza wydaje się mu być teologia zbudowana na założeniach filozofii transcendentnej, egzystencjalnej i personalistycznej. Niestety, niesie ona jednak w sobie zagrożenie prywatyzacji wiary⁵. Dlatego, pierwszym zadaniem teologii politycznej jest walka z prywatyzacją wiary (*Entprivatisierung*)⁶. W przeciwnym razie, zostanie odjęta wierze cała siła jej eschatologicznego zastrzeżenia (*Vorbehalt*).

Nie ignorując osobistego i indywidualnego charakteru wiary, Metz pragnie przywrócić to, co zostało zasłonięte w teologii posługującej się jedynie kategoriami egzystencjalnymi i personalistycznymi⁷. Zadanie teologii politycznej polega zatem na tym, aby przywrócić tę „siłę zbawienia” (*Heil*), która stanowi krytyczny, wyzwalający element społecznego świata i jego historycznego procesu. Metz przestrzega przed identyfikacją tych obietnic (*Verheissungen*) z jakimkolwiek systemem społecznym. „Die Verheissungen (...) sind nicht ein leere Horisont religiöser Erwartung, sie sind nicht bloss eine regulative Idee, sondern ein kritisch befreiender Imperativ für unsere Gegenwart, sie sind Ansporn und Auftrag, sie unter gesellschaftlichen Bedingungen der Gegenwart wirksam zu machen und sie so bewahrheiten”⁸. Stąd też Metz postuluje, aby każda eschatologiczna teologia stała się teologią polityczną w znaczeniu teologii społeczno-krytycznej⁹. Nie może się ona przerodzić w jakąś nową dyscyplinę teologiczną. Przeciwnie, powinna ona odkryć pewien nowy nurt (*Grundzug*) w świadomości teologicznej, ewentualnie nową wrażliwość (*compassion*). Teologia ta nie może przechodzić obojętnie obok tematu cierpienia, które tak mocno dotknęło wiek XX. Metz wspomina w tym miejscu o pewnej „kulturowej amnezji”, która nie pozwala na przywołanie

³ „(...) Sie [polityczna refleksja w teologii – RC] hat nichts zu tun mit einer reaktionären Neopolitisierung des Glaubens; sie hat aber alles zu tun mit der Entfaltung der gesellschaftskritischen Potenz dieses Glaubens”. J.B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, Mainz-München 1968, s. 104.

⁴ Por. tamże, s. 100.

⁵ „Die in dieser Theologie vorherrschenden Kategorien des Intimen, des Privaten, des A-Politischen. Die Liebe, wie alle Phänomene des Zwischenmenschlichen, werden zwar emphatisch herausgestellt, sie kommen jedoch von vornherein und wie selbstverständlich nur in ihrer privaten, entpolisierten Gestalt zur Geltung: als Ich-Du-Beziehung, als interpersonales Begegnungsverhältnis oder als Nachbarschaftsverhältnis”. Tamże, s. 100 n.

⁶ Metz przyrównuje „odprywatyzowanie” do innego zadania, które wcześniej miała teologia do wypełnienia, mianowicie do „odmitologizowania” (*Entmythologisierung*) przesłania Biblii.

⁷ „Natürlich gibt es in der Botschaft des neuen Testaments eine legitime Individualisierung, eine Individualisierung des einzelnen vor Gott, die als Grundpointe der neutestamentlichen Botschaft – vor allem in ihrer paulinischen Tradition – betrachtet werden kann”. Tamże, s. 102.

⁸ Tamże, s. 106.

⁹ Por. tamże.

tych momentów ludzkiej historii, które wołają o sprawiedliwość. Dlatego uważa, że teologia powinna być „wmyśleniem się” (*Eingedenken*) w cierpienie innych.

Postulowana *compassion* zawiera w sobie uniwersalny program chrześcijaństwa, a uniwersalizm ten wypływa z uniwersalności cierpienia¹⁰. Temat cierpienia jest nieodłącznie związany z pytaniem o Boga: gdzie był Bóg? Temu tematowi, jak powinno się uprawiać teologię po Auschwitz, Metz poświęcił oddzielną pozycję. Metz krytykuje bardzo częste próby usprawiedliwiania Boga, które są projekcjami, jakie można było spotkać już wcześniej. Sposób przedstawiania Boga jest uzależniony od dominujących modeli panowania w społeczeństwie¹¹. Nie można cierpienia tłumaczyć słabością, apatią Boga, czy Jego – jak to interesująco wyraził Metz – ontologiczną pozycją bezruchu (*onthologischer Ruhestellung Gottes*). Być może, że to właśnie w takich projekcjach niezbyt poważnie bierze się realność cierpienia. Metz odróżnia cierpienie Boga (*Leiden Gottes*) i cierpienie o Bogu (*Leiden an Gott*). Metz broni w ten sposób transcendencji Boga w Jego cierpieniu.

Inne interesujące rozróżnienie, które proponuje nam Metz to, czy my wierzymy w Boga (*glauben wir an Gott*) albo, czy my wierzymy, że wierzymy w Boga (*glauben wir an unseren Glauben...*). Kiedy wierzymy w Boga, wtedy nie wszystko daje się sprowadzić do naszego doświadczenia, naszej immanencji, musimy jeszcze czegoś oczekiwać, pozostaje jeszcze jakiś powód do krzyczenia, jakiś brak odpowiedzi. Tymczasem wierzenie, że wierzę (*geglaubte Glaube*) nazywa on fideizmem, który jest wiarą w siebie samego i jest w niej niewiele miejsca na Transcendencję¹².

Przedstawiona w skrócie teologia polityczna winna – zdaniem Metza – mieć wpływ na odnowę całej teologii. Winna ona stać się zasadą hermeneutyczną każdej teologii i każdej dyscypliny teologicznej. Chce ona zaadaptować eschatologiczno-przyszłościowy charakter przepowiedni Nowego Testamentu do społeczno-krytycznej funkcji wiary. Wielu autorów zarzuca Metzowi, że całe społeczne

¹⁰ Analizę pojęcia (programu) *compassion* bardzo wnikliwie przedstawił Hille Haker. Odwołał się on do czterech słów kluczowych: *anamnetische Vernunft*, negatywny uniwersalizm, określony (ograniczony) czas (*befristete Zeit*), ortopraktyka. Na uwagę zasługuje szczególnie pierwsze słowo: *anamnetische Vernunft* (anamnetyczny rozum). Habermas nazwał to wkroczeniem historycznego myślenia do filozofii i teologii. Chodzi tu o niebezpieczne przypomnienie. Metz dokonuje tu zapożyczenia z filozofii Waltera Benjamina. Drugie słowo jest sprzeciwem wobec egalitarnego uniwersalizmu. Trzecie przypomina o tymczasowości naszego działania wobec eschatologii, która w przypadku teologii Metza jest zabarwiona apokaliptycznie. Czwarte słowo przypomina o konieczności uwierzytelnienia się wiary poprzez właściwe, prawidłowe działanie (ortopraksję). Por. H. Haker, „*Compassion*” als Weltprogramm des Christentums?, *Communio* 32(2001)4, s. 436-444.

¹¹ „Ich frage mich aber, ob die Rede von einem Gott, der solidarisch mit uns leidet, nicht im Grunde genommen nur eine menschenfreundlichere Projektion ist, so wie man früher, in feudalistischen Zeiten, Gott als den projiziert hat, der als oberster Kriegsherr, als Allmächtiger herrschliche Macht ausübt. So projiziert man in brüderlichen, demokratischen oder sozialistischen Zeiten den solidarischen Gott”. *D. Sölle und J.B. Metz im Gespräch mit Karl-Josef Kuschel*, w: *Welches Christentum hat Zukunft?*, red. K.J. Kuschel, Stuttgart 1990, s. 34.

¹² Por. tamże, s. 41.

nauczanie sprowadza do tej ważnej, ale nie jedynej funkcji społeczno-krytycznej. Metz zarzuca Kościołowi, że w przeszłości zbyt często zachowywał się resentymentalnie, kontrrewolucyjnie, stając się w ten sposób nadbudową ideologiczną dla niektórych układów i sił politycznych. Zarzuca także to, że Kościół tak często nie słyszał krzyku cierpiących.

W rozmowie z D. Sölle przypomina swoje wydarzenia biograficzne związane z drugą wojną światową, kiedy zobaczył swoich, tak samo jako on młodych towarzyszy, wszystkich zabitych. W takich momentach człowiek nie jest zdolny do niczego innego jak do krzyku. Patrząc z perspektywy takich wydarzeń, jak Oświęcim, ubóstwo, cierpienie, głód, w Kościele nie można tylko śpiewać, ale trzeba krzyżeć¹³. „Warum sieht man unserer Theologie die Leidensgeschichte der Menschen so wenig oder überhaupt nicht an? Wir können um Gottes wille nicht mehr Theologie treiben mit dem Rücken zu solchen Leidensgeschichten”¹⁴. Dlaczego człowiek uprawia teologię plecami do cierpienia? W odpowiedzi na ten zarzut Metz postuluje teologię z twarzą zwróconą do świata, teologię, która by była *intellectus amoris*, poznaniem z miłości (*Erkennen aus Liebe*).

W przypadku takiej teologii ważne są wątki osobiste, biograficzne, bo one są konkretne, są apelem i wezwaniem do działania. Dlatego też Metz bardzo często odwołuje się do swojej własnej historii, która wydarzyła się na tle ważnych wydarzeń dziejowych XX wieku. Jakże często w życiu człowieka towarzyszą sobie cierpienie i radość, zdrowie i choroba, głód i obfitość. Metz przypomina sytuację z wojny, kiedy będąc w wojsku, modlił się wraz z kolegami za *Vaterland*, za *Führera*, a tuż za plecami we Flossenbürgu, w obozie koncentracyjnym oddalonym o ok. 48 kilometrów, swoje życie tracił wybitny protestancki teolog, który w przeciwieństwie do wielu innych Niemców, potrafił popłynąć pod prąd zabójczej ideologii. Mowa tu o D. Bonhoefferze. To wszystko wydarzyło się w tym samym kraju, *Widerstand* (opór) i *Ergebung* (poddanie, uległość, poległość). Metz zadaje bardzo ważne pytanie: jak do tego mogło dojść? Jego odpowiedzią jest: zabrakło *Aufmerksamkeit* (wrażliwości, spostrzegawczości). W tym miejscu przywołuje on przypowieść o Samarytaninie, który wykazał się spostrzegawczością i wrażliwością, który odpowiedział na wyzwanie chwili. Potrzeba zatem nowej mistyki, mistyki otwartych oczu, potrzeba także nowej *praxis* Kościoła.

F. Furger, wybitny moralista szwajcarski, uważa, że samo powstanie teologii politycznej jest rezultatem braku takiej wrażliwości społecznej w Kościele¹⁵.

¹³ W odpowiedzi D. Sölle stwierdziła, że śpiew o tyle jest możliwy, o ile staje się krzykiem. „Wir können nur singen, wenn wir auch schreien. Die schreienden Sänger, die singen ein Epos vom Himmel, wie Heinrich Heine das genannt hat, die singen überhaupt kein Lied”. Tamże, s. 24.

¹⁴ Tamże, s. 23 i 28.

¹⁵ Zbawienie ma zawsze odniesienie także do naszej codziennej praktyki: „Die Herrschaft Gottes muss gerade auch im zeitlichen Fortschritt wachsen und nicht bloss auf das Ende der Tage aufgespart werden”. Por. F. Furger, *Christ und Gesellschaft. Elemente zu einer christlichen Sozialethik*, Freiburg Schweiz 1978, s. 81.

Winna się ona wyrażać przede wszystkim – z racji nowego naukowo-technicznego postępu, który uwolnił tak jakby nowe siły w społeczeństwie, nadał nową dynamikę rzeczywistości społecznej – obroną człowieka przed tymi koncepcjami postępowo-humanistycznymi (*Fortschritts- und Humanitätskonzeptionen*), które instrumentalizują człowieka, czynią z niego jedynie tryb w wielkiej maszynie społecznej.

Drugim wyrazem tej nowej *praxis* Kościoła winno być postawienie całej historii pod tym zastrzeżeniem eschatologicznym. Jest to, wydaje się, jedyny skuteczny rodzaj obrony przed ideologiami narzucającymi swoją interpretację całej historii¹⁶.

Trzecim wyrazem tej nowej *praxis* winna być mobilizacja miłości jako społeczno-krytycznej zasady. Miłość nie może być sprowadzona jedynie do relacji ja-ty, czy też do działalności charytatywnej, musi ona być odkryta w jej wymiarze społecznym, jako decyzja bezwzględnego opowiedzenia się za sprawiedliwością, wolnością i pokojem¹⁷. Kościół, wierny Ewangelii, winien głosić miłość nieprzyjaciół, zrezygnować z myślenia schematami przyjaciół-wróg. Możliwe to będzie tylko pod warunkiem rezygnacji Kościoła z pozycji jednej z sił społecznych: „Die Kirche selbst kann und darf sich nicht machtpolitisch durchsetzen wollen”¹⁸. Zadanie Kościoła polega zatem jedynie na odważnym potępianiu wszelkich niesprawiedliwości, walce z systemami, które pogardzają człowiekiem, ale zawsze w poszanowaniu także tych, którzy popełniają niesprawiedliwość. Rewolucja miłości, do jakiej wzywa Kościół, nie może niszczyć niesprawiedliwych systemów, posługując się tymi samymi niesprawiedliwymi metodami¹⁹.

Funkcja społeczno-krytyczna Kościoła wpływa także na samo-zrozumienie Kościoła, które winno prowadzić do krytycznej jawności (*Öffentlichkeit*) wewnątrz Kościoła. Samo to, że Kościół, wypowiadając się na tematy społeczne, musi korzystać z nieteologicznych źródeł informacji, prowadzi do nowej sytuacji przepowiadania, które staje się mniej „doktrynerskie”: „Sie fordern den Mut zum kontingent-hypothetischen Sprechen”²⁰. Metz sprzeciwia się budowaniu systematycznej nauki społecznej i bardziej opowiada się za formułowaniem społecznej krytyki, która tym samym byłaby wyrazem profetycznej misji Kościoła: „Als gesellschaftlich partikulare Institution kann die Kirche ihren universalen Ans-

¹⁶ „Denn es gibt kein innerweltlich angebbares Subjekt der Gesamtgeschichte, und wo immer eine Partei, eine Gruppe, eine Nation oder eine Klasse sich als dieses Subjekt zu verstehen sucht und damit das Ganze der Geschichte zum Horizont ihres politischen Handelns machen will, muss sie zwangsläufig ideologisch totalitär werden”. J.B. Metz, *Theologie der Welt*, dz. cyt., s. 110.

¹⁷ Por. tamże, s. 111.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ W tym miejscu uwidacznia się różnica w stosunku do teologii wyzwolenia, która nie abstrahowała od terroru i środków siłowych.

²⁰ Tamże, s. 113.

pruch gegenüber der Gesellschaft nur dann ohne Ideologie formulieren, wenn sie ihn als Kritik darstellt und zur Geltung bringt”²¹.

Ten nowy sposób wyrażania się obecny jest także w teologii protestanckiej, która również wykazała się wielką wrażliwością na kwestie społeczne (J. Moltmann, D. Sölle).

2. RATZINGERA KRYTYKA TEOLOGII POLITYCZNEJ I TEOLOGII WYZWOLENIA

J. Ratzinger poddaje krytyce sam termin „teologia polityczna”: „Teolog powinien wiedzieć, że Nowy Testament zna ‘etos’ społeczny czy polityczny, ale nie godzi się na jakąś teologię społeczną czy polityczną. W oparciu o Nowy Testament można rozwijać teologię, tego co polityczne (*Theologie des Politischen*). Jednak taka teologia bynajmniej nie jest równoznaczna z teologią polityczną (*Politische Theologie*), która bezpośrednio wiąże politykę, gospodarkę czy życie społeczne z metafizyką wiary, aż do niebezpiecznych granic ‘teokratycznej rozciągłości’ (*theokratischer Ausdehnung*)”²².

Zdaniem Ratzingera należy unikać wykorzystania orędzia ewangelicznego do konkretnych celów politycznych. Można sobie przypomnieć, że podobne zakusy spotykamy już w otoczeniu Pana Jezusa. Rzesza uczniów, chcąc niezależności Palestyny od Rzymu, chciała wykorzystać popularność Pana Jezusa do doraźnych celów politycznych²³. Tymczasem Kościół, w swoim nauczaniu, ma wskazywać na to Królestwo, które przyjdzie, a które w formie zaczątkowej jest już obecne tutaj na ziemi. Wiara chrześcijańska, choć uznaje boskie pochodzenie władzy, relatywizuje porządek doczesny (państwowy). Państwo nie jest ojczyzną chrześcijanina, bo jego ojczyzna jest w niebie (Flp 3,20).

Broniąc wiary i teologii przed takim pomieszaniem, J. Ratzinger przypominał o tym, „(...) że polityka, nie należy do sfery teologii lecz etosu, którego ostatecznym uzasadnieniem może być, co prawda, tylko teologia”²⁴. Przy tworzeniu etosu nieocenioną pomoc stanowi wiara znajdująca się w nieustannym dialogu z rozumem. To ona budzi sumienie i stanowi podstawę etosu, nadaje treść praktycznemu rozumowi i wskazuje mu drogę. Tymczasem, we współczesnym świecie do-

²¹ Tamże, s. 115.

²² H. Juros, *Katolicka nauka społeczna contra teologia (moralna) społeczna*, w: *Europejskie dylematy i paradygmaty*, red. H. Juros, Warszawa 2003, s. 24. Autor odwołuje się w tekście do J. Ratzinger, *Vom Widerauffinden der Mitte. Grundorientierungen, Texte aus vier Jahrzehnten*, red. vom Schülerkreis, Freiburg 1997.

²³ J. Ratzinger przypomina także jasną postawę Pana Jezusa wobec kuszenia Szatana, który obiecał Mu wszystkie dobra ziemskie. Na tym samym polega pokusa Kościoła, który pragnie czasami wypowiadać się na każdy temat, czy rozszerzać granice swoich wpływów. Nie należy podnosić Królestwa Bożego do rangi programu politycznego. Por. tenże, *Kościół – Ekumenizm – Polityka*, tłum. J. Kruczyńska, Poznań-Warszawa 1990, s. 253.

²⁴ Tamże, s. 253.

szło do zawężenia rozumu do tego, co obliczalne. „Próba ustabilizowania lub wyzwolenia człowieka i spraw ludzkich z zewnątrz, z pozycji tego, co kwantytatywne i wykonalne, nie może się powieść z samej swej istoty. Zgodnie ze swoimi założeniami oznacza podporządkowanie tego, co duchowe, temu, co kwantytatywne, podporządkowanie wolności przymusowi”²⁵.

Można by było tu jeszcze dodać podporządkowanie ortodoksji ortopraksji, prawdy ideologii itd. Tymczasem prawda jest tą siłą wyzwalającą i jednocześnie transcendentną, która nie może służyć czyjś interesom. Rolą Kościoła jest obrona tego świata. Radykalna polityzacja twierdzeń wiary, jaka ma miejsce w teologiach wyzwolenia, podporządkowuje niestety całą naukę wiary kryterium politycznemu, uzależnionemu od zasady walki klas jako motoru historii²⁶. Wiara staje się w ten sposób ideologią polityczną. Polityka wchłonęła wiarę²⁷. Ratzinger krytykuje również sposób, w jaki teologowie wyzwolenia posługują się Pismem świętym: „Nowy Testament jest ponownie zagarniany w obręb Starego; zbawienie staje się politycznie interpretowanym Exodusem, światowym działaniem wyzwoleniczym, a Królestwo Boże produktem ludzkiego czynu wyzwoleniczego”²⁸.

Krytykując próby tworzenia teologii politycznej, przyszły Papież, nie chce umniejszać politycznej roli, jaką Kościół powinien odgrywać w pluralistycznym społeczeństwie. Dlatego też, do zadań Kościoła należą: pomoc w wychowaniu, tworzenie odpowiednich przekonań, kształtowanie sumień, tworzenie odpowiedniej przestrzeni dla pokoju, bycie doradcą pokoju, obrońcą i interpretatorem praw człowieka. Jednocześnie J. Ratzinger przestrzega przed przekraczaniem swoich kompetencji: „(...) powinien on [tj. Kościół – RC] uświadomić sobie, że to jego pieczy powierzone zostały same źródła prawa i że nie dysponuje żadnym szczególnym oświeceniem odnośnie do konkretnych zagadnień politycznych”²⁹.

Co to jest zatem teologia wyzwolenia? W swoim *Raporcie o stanie wiary* Ratzinger przedstawia tę teologię w następujący sposób: Teologia wyzwolenia „(...) uważa się za nową hermeneutykę wiary chrześcijańskiej, to znaczy za nową formę pełnego dogłębnego zrozumienia i urzeczywistnienia. Przeto zmienia wszelkie formy życia kościelnego: ustrój kościelny, liturgię, katechezę, a nawet

²⁵ Tamże, s. 254.

²⁶ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o niektórych aspektach „Teologii wyzwolenia”*: „*Libertatis nuntius*” (6 sierpnia 1984), nr 6.

²⁷ Por. J. Ratzinger, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2001, s. 63. To spłylenie rozumienia prawdy widać chociażby w pracach Juana Luisa Segundo: „Jedyną prawdą jest prawda, która skutecznie służy wyzwoleniu. Praktyka staje się kryterium oceny słuszności doktryny”. Tenże, *Theology for Artisans of a New Humanity* (Teologia dla rzemieślników nowej ludzkości), cyt. za: John Allen, *Papież Benedykt XVI*, dz. cyt., s. 189.

²⁸ J. Ratzinger, *Czas przemian w Europie...*, dz. cyt., s. 64. H. Assman w 1976 roku napisał: „Biblia! Ona już nie istnieje. Jedyną Biblią jest Biblia socjologiczna tego, co dzieje się na moich oczach, tu i teraz”. Cyt. za: J. Allen, *Papież Benedykt XVI*, dz. cyt., s. 189.

²⁹ J. Ratzinger, *Kościół – Ekumenizm – Polityka*, dz. cyt., s. 315.

wybory moralne chrześcijaństwa³⁰. Dochodzi w niej do takich przejawów, w których Pana Jezusa przedstawiano z karabinem, misterium paschalne stanowiło symbol rewolucji, Eucharystia była świętem wyzwolenia w sensie obietnic polityczno-mesjanistycznych. To odchodzenie od eschatologii ku religii dnia dzisiejszego, stało się przyczyną odchodzenia wielu katolików do Kościołów protestanckich, w których wiara w nowe niebo, w nowe Jeruzalem była o wiele bardziej żywa.

W tym sprzeciwie wobec teologii wyzwolenia trzeba podkreślić, że J. Ratzinger nie był przeciw *aggiornamento*, otwarciu się na świat, był natomiast przeciwny bezkrytycznemu przejmowaniu pewnych idei i filozofii obcych chrześcijaństwu. To otwarcie się na nowe idee, zawsze niesie ze sobą nowe zagrożenia, często nie do końca przewidywalne. Analiza marksistowska stosowana przez teologów wyzwolenia „spłaszcza” całe dziedzictwo wiary. Biblią w takiej koncepcji staje się życie, *praxis*. W tym nowym kluczu interpretacyjnym dokonuje się analizy wszystkich ważniejszych wydarzeń historii zbawienia.

W swoim *Raporcie* Ratzinger szczególną uwagę zwrócił na sposób rozumienia Zmartwychwstania, które jest podstawowym dogmatem wiary chrześcijańskiej: jeśli Chrystus nie zmartwychwstał daremna jest nasza wiara, mówi św. Paweł. Zmartwychwstanie, u teologów wyzwolenia, w pierwszym rzędzie dotyczy tych, którzy tutaj na ziemi poprzez złe warunki życia są krzyżowani: „(...) to te wszystkie miliony, którym niesprawiedliwość struktur narzuca się jako długie krzyżowanie. Jednakże wierzący partycypuje jednocześnie we władztwie Jezusa nad historią przez budowanie królestwa, to znaczy przez walkę klas o sprawiedliwość i wyzwolenie całościowe, przez przekształcenie struktur niesprawiedliwych w struktury bardziej humanitarne³¹. W tym ujęciu bogiem staje się historia. Można powiedzieć – jak twierdzi J. Ratzinger – że idea tak pojętej historii wchłania koncepcję Boga i Objawienia³².

Uznając zatem społeczną odpowiedzialność wiary, nie można jej mylić z programem politycznym: „Wiara w Niego wykracza poza obszar socjologii czy polityki i właśnie jako taka wiara jest wiarą w obszarze odpowiedzialności społecznej³³. Ta odpowiedzialność, pisze Ratzinger, wymaga zapośredniczenia rozumu i woli. Rozum i wola muszą podejmować próby konkretyzacji i urzeczy-

³⁰ Tenże, *Raport o stanie wiary. Z ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, tłum. Z. Oryszyn, Kraków-Warszawa-Struga 1986, s. 152.

³¹ Tamże, s. 160.

³² Por. tamże, s. 158. Swoje zastrzeżenia wobec takiego „okrajania” chrześcijaństwa zgłosiła również Międzynarodowa Komisja Teologiczna w dokumencie *o stosunku pomiędzy ludzkim postępowaniem a chrześcijańskim zbawieniem* (30 czerwca 1977). Czytamy w niej: „(...) wiara jako praktyka nie może być rozumiana w taki sposób, jakby zaangażowanie polityczne miało objąć i prowadzić w sposób totalitarny i ‘radykalny’ wszystkie działania człowieka”, w: *Od wiary do teologii, Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, pkt. B., s. 75.

³³ J. Ratzinger, *Czas przemian w Europie ...*, dz. cyt., s. 69.

wistniania przygotowanej przez wiarę miary Bożego *mispat* (prawa) w zmieniających się sytuacjach historycznych³⁴.

W podobny sposób należy bronić istoty Kościoła, który bardzo często przez teologów wyzwolenia utożsamiany jest z siłą polityczną. W cytowanym już dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej, na którego kształt duży wpływ miał także J. Ratzinger, czytamy: „Nie powinno się mylić Kościoła... ze względu na jego pochodzenie, nadprzyrodzoną istotę, religijne przesłanie i eschatologiczną nadzieję z żadnym systemem społeczno-politycznym, a także nie powinien być z jakimkolwiek innym w sposób konieczny i ostateczny identyfikowany. O ile Kościół nie powinien pozwolić wplątywać się w sieć politycznych dążeń do władzy, o tyle nie powinien się przeciągać czystym naturalizmem i indyferentyzmem oraz cofać w obszar apolityczny”³⁵. Istnieje zatem przestrzeń publiczna, w której Kościół rozumiany jako Lud Boży, winien być obecny i odpowiedzialny za dobro wspólne społeczności. Przypominanie o pewnych podstawowych zasadach życia społecznego nie jest uzurpacją władzy Kościoła, ale jego podstawowym zadaniem ewangelizacji. Nauka społeczna Kościoła jest – o czym wielokrotnie przypominał Jan Paweł II – częścią ewangelizacji.

3. TEOLOGIA POLITYCZNA PROTESTANCKA

Teologia polityczna ma swoich zwolenników także wśród teologów protestanckich. Zaliczyć do nich można: R. Rentdorffa, J. Moltmanna³⁶, D. Sölle. Rentdorff uważa na przykład „teologię polityczną” za teorię nowożytnego chrześcijaństwa i że zasada subiektywności, która dopiero tak naprawdę w reformacji ujrzała światło dzienne, winna stać się zasadą decydującą w całym chrześcijaństwie. Wraz z odkryciem tej zasady, chrześcijaństwo wchodzi w etyczny i światowo–historyczny wiek (*weltgeschichtliches Zeitalter*). Demokracja, zdaniem tego autora, jest polityczną egzystencją chrześcijańskiej wiary³⁷. W takim ujęciu dochodzi zatem do zjednoczenia się wpływów oddziaływania Ewangelii z duchem czasu, który kształtuje konkretne struktury życia społecznego.

Na uwagę zasługuje także zmarła przed kilkoma laty teolog D. Sölle. Wychodzi ona od konkretnego cierpienia, sytuacji, doświadczenia. Pytanie o cierpie-

³⁴ Por. tamże, s. 68n.

³⁵ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Deklaracja*, pkt. C.

³⁶ Urodzony w roku 1926, pierwszą Biblię otrzymał od kapelana amerykańskiego w niewoli, profesor teologii systematycznej w Wuppertal, Bonn, Tybindze. Istotnym dla niego tematem była nadzieja. Cała teologia jest dla niego eschatologią (*spes quaerens intellectum*). Aby nadzieja nie przekształciła się w utopię, potrzebuje solidnego fundamentu (Hbr 11,1). Dla Moltmanna wiara poprzedza nadzieję, ale jej nie przewyższa. Teologia nadziei znajduje dopełnienie w teologii krzyża. Moltmann wielokrotnie zajmował się kwestiami społecznymi (sprawiedliwość, pokój, prawa człowieka, godność kobiety). Zaliczany jest wraz z Metzsem do twórców teologii politycznej.

³⁷ Por. T. Rentdorff, *Christentum zwischen Revolution und Restauration*, Claudius-Verl 1970, s. 116n.

nie jest dla Sölle ściśle związane z pytaniem o współczesną kulturę, która, stosując środki uśmierzające ból, ucieka przed cierpieniem. Aby uniknąć cierpienia człowieka rozwija przemyślane strategie unikania (*Vermeidungsstrategien*), a tym samym ucieka od rzeczywistości życia³⁸.

Warto zwrócić uwagę także na sam styl pisania Dorothee Sölle, która wprowadziła nową jakość, nie tylko w teologii protestanckiej³⁹. Celem pisania D. Sölle, nie jest podanie gotowej formuły wiary, ale zaciekawienie, zwrócenie uwagi na problem, zainteresowanie, wejście w kontakt, czy zachłysłenie się tajemnicą. Najlepszym gatunkiem literackim do tego jest esej, choć sama Sölle pisze także wiersze. Styl Dorothee Sölle zaprasza do myślenia i budzi nową wrażliwość. *Theologia experimentalis*, w jej wydaniu, ma być próbą (*Versuch*), ma być tym, co Brecht chciał widzieć na swoim własnym grobowcu: tu leży ten, który propozycje przedstawiał (*Hier liegt einer, der Vorschläge gemacht hat*). Teologia, którą proponuje D. Sölle, rozwija się w rozmowie, dialog jest formą teologii (*Theologie als Kommunikationsgeschehen*). Teologia ta, aby wyrazić to słowami K. J. Kuschela, rozbrojona jest z całej „nadkompleksywności”, która ją obciąża i czyni z niej bardziej środek walki niż sposób mówienia o Bogu. Jakie są zatem zalety eseju? Esej, jako teologiczna forma, zwraca się ku faktom naszej egzystencji, na poważnie bierze to, że nasze życie jest projektem (*Entwurfcharakter des Lebens*), że nasza wiara nigdy nie jest czymś ukończonym, gotowym i nie jest zabezpieczona wobec paradoksów, które niesie ze sobą życie.

Teologia, którą proponuje nam D. Sölle, przeskakuje granice do literatury. To, co pisze, nie ma być formą hermetycznego odizolowania (*Selbstabkapse-lung*), artystycznego szyfrowania, lecz formą wezwania, nowiny, podniesienia, publicznej medytacji, a także szkołą widzenia (*Sehschule*) i dialogicznego uczestnictwa⁴⁰. Jest to teologia narratywna, która przypomina bardziej żydowską kulturę opowiadania. W ten sposób Dorothee Sölle sytuuje się w opozycji do katolickiego stylu uprawiania teologii: „Die systematische Theologie, die Annahme, dass die Rede vom Gott zum Dogma drängt, zum festen Lehrsatz, fast ein römisches Rechtsgebäude herstellen muss, um glaubhaft zu werden, und sich anpasst an die imperiale Denkstruktur, haben die Juden nie vollzogen. (...) Nicht der Satz, der

³⁸ Por. D. Sölle und J.B.Metz..., dz. cyt., s. 44.

³⁹ „Von der ‘Systematischen Theologie’ zu bescheidenen ‘Beiträgen’, von der ‘Kirchlichen Dogmatik’ zu Gebrauchstexten, kurz: von der Systematik zur Empirie, von der Dogmatik zu den religiösen Erfahrungen, von der kirchlichen Institution zur Basiskirche der Kämpfenden, Glaubenden, Hoffenden, von der theoretischen Konstruktionen zur ‘Sympathie’. Hier wird Theologie schon der Form nach in der Weise der Abrüstung betrieben, der Abrüstung von abstrakter theologischer Überkomplexität”. W ten sposób wkład D. Sölle w zmianę stylu w teologii opisuje Karl-Josef Kuschel, *Von Formen und Stillen einer Theologie: Dorothee Sölle, w: Welches Christentum hat Zukunft?*, dz. cyt., s. 10

⁴⁰ Por. tamże, s. 14 i 16.

dogmatische, richtige und der falsche häretische Satz ist entscheidend, sondern zunächst die Erfahrung, die Geschichte"⁴¹.

Tematem, który w sposób szczególnie inspirował Sölle, było cierpienie, które prowadzi od razu do następnego pytania: gdzie był wtedy Bóg, i czy jest On Wszechmogący, jeżeli dopuszcza cierpienie niewinnych? D. Sölle skłania się w tym miejscu ku nauczaniu teologów żydowskich, którzy rozpatrywali tę kwestię w perspektywie Holocaustu (H. Jonas, Abraham Heschel, Harold Kushner). Jeżeli Bóg jest miłością, to nie możemy jednocześnie przyjąć, że jest On *All-Macht* (Wszechmocny)⁴². Odkrycie tej słabszej strony Boga ma duże znaczenie także dla teologii feministycznej. Kobieta nie musi już się starać, żeby być u władzy, być realną siłą, mieć decydujący głos, naśladować mężczyzn. Bóg ma jakby drugą stronę, którą kobiety, wydaje się, mogłyby naśladować⁴³.

PODSUMOWANIE

Przedstawiony powyżej naukowy dialog, jaki miał miejsce pomiędzy J. B. Metzem i J. Ratzingerem, ukazał granice i jednocześnie odpowiedzialność teologii przed społeczeństwem. Teologia ma przypominać o społecznym wymiarze naszej wiary, ale musi się również bronić przed instrumentalizacją dla celów tylko doraźnych i utopijnych. Dialog prowadzony ze światem może przyczynić się także do odnowy samej teologii, która będzie wyrażała się w języku bardziej zrozumiałym i stanie się w większym stopniu odpowiedzią na egzystencjalne pytania człowieka.

POLITISCHE THEOLOGIE UND IHRE KRITIK AM BEISPIEL ZWEIER HERVORRAGENDEN THEOLOGEN DES XX JAHRHUNDERTS: J. B. METZ UND J. RATZINGER

Zusammenfassung

Im ersten Teil dieses Artikels stellt man die politische Theologie nach Metz vor. J.B. Metz gehört zu den wichtigsten Repräsentanten dieser Richtung. Er fordert vom Glauben und der Kirche mehr Offenheit für das wichtigste Anliegen sozialen Lebens. Die Theologie soll schreien nicht nur

⁴¹ Tamże, s. 30. Taki narracyjny sposób pisania teologii spotyka się już w teologii katolickiej. Na uwagę zasługuje tutaj W. Lesch oraz D. Mieth. Por. tego ostatniego: *Dichtung, Glaube und Moral. Studien zur Begründung einer narrativen Ethik*, Mainz 1976.

⁴²Sölle opowiada się za immanencją Boga: Bóg o tyle istnieje, o ile istnieje w nas. „Wir sollten endlich begreifen, dass Gott nur so weit Gott ist, wie er mit uns zusammen ist - in einer echten Beziehunghaftigkeit und Mutualität. Eine absolute Transzendenz, die sich nicht mehr immanent vermittelt, möchte ich kritisieren”, *D. Sölle und J.B.Metz ...*, dz. cyt., s. 39.

⁴³„Eine Frau zu sein kann niemals heißen, sich Macht als das Oberste, Wichtigste, Anbetungswürdigste vorzustellen. (...) Es muss Kritik an dieser Gottesvorstellung geben, die daraus entsteht, dass die Menschheit halbiert ist und nur die eine Hälfte Gott spiegeln, Gott projizieren und Theologie treiben soll”. Tamże, s. 32.

lehren. Als Anliegen gelten für Metz alle Ungerechtigkeiten, Leiden, die besonders im Dritten Welt vorhanden sind. Solche Theologie soll mehr Orthopraxis sein als Ansammlung von lebensfernen Dogmen.

Im zweiten Teil wurde die Antwort von J. Ratzinger vorgestellt, der berühmteste Theologe des XX Jahrhunderts, der 2005 zum Papst gewählt wurde, und den Namen Benedikt XVI angenommen hat. Seine Verhältnis zur politischen Theologie kann man als sehr kalt bezeichnen. Ratzinger wusste schon von früher alle negativen Konsequenzen, die diese Art des theologischen Denkens (Hermeneutik) für die Lebenspraktik der Kirche hat. Man sollte nicht das Gottesreich mit dem Weltreich verwechseln. Die Bibel soll nicht als Waffe benutzt werden, und die Auferstehung gilt nicht nur für Gekreuzigte, das heißt für Unterdrückte der Welt.

Im dritten und letzten Teil, auf dem Beispiel von D. Sölle, wurde das protestantische politische Denken vorgestellt. Es ist sehr interessant auf Grund der Sprache, die mehr poetisch ist, als die dogmatische und deduktionsische Art des katholischen theologischen Denkens. Man nennt diese Theologie narrative Theologie, die sehr viel Gemeinsames mit der jüdischen Erzählkultur hat. Theologie muss Kommunikationsgeschehen und Gespräch sein.

Fazit: Theologie hat auch die öffentliche Aufgabe, die nicht mit direkten politischen Tun verwechselt werden soll. Man soll auch die Argumente die biblisch begründet sind sehr behutsam in die politische Debatte einfügen. Man soll jedoch nicht alles, was auf der Erde passiert, rein politisch aufklären. Die Bibel und Heilsgeschehen sollen kein politisches Programm sein, das konkrete Lösungen bringt.

Nota o Autorze: **KS. DR RAFAŁ CZEKALSKI** jest kapłanem archidiecezji Warszawskiej. Studia teologiczne ukończył w Seminarium Warszawskim im. św. Jana Chrzyciela. Studia specjalistyczne odbył na Uniwersytecie w Lucernie, w Szwajcarii. Doktorat ukończył w roku 2006 w Wydziale Teologicznym UKSW, pod kierunkiem ks. prof. M. Graczyka (SDB). W 2007 doktorat został opublikowany pod tytułem: *Godność osoby ludzkiej*. Obecnie do druku przygotowana jest druga jego publikacja: *Personalistyczne podstawy wychowania*. Wykłada na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie (PWTW). Interesuje się etyką ekologiczną, etyką społeczną i bioetyką.

Słowa kluczowe: teologia, polityka, J. Ratzinger, wyzwolenie, J. B. Metz