

MEMORIA PASSIONIS

K roli paměti v politické teologii J. B. Metz

Petr Kratochvíl

MEMORIA PASSIONIS. On the role of memory in the political theology of J. B. Metz This article deals with the role of memory as the key category in the political theology of Johann Baptist Metz and reveals some shortcomings in his interpretation of it. The article follows the three steps of Metz's own argumentation: In the first, memory allows Metz to criticise the subject of Enlightenment, the subject bereft of memory. Such an understanding of the subject leads to a distorted picture of the world as the place for the subject's dominance over nature and others. This general critique of ideology is concretised in the second step by being transformed into a critique of Christianity which repudiates its traditions, its memories and its past and which thus becomes a bourgeois religion. The third step connects the critique of the modern world with the critique of bourgeois Christianity – Metz undertakes an anthropological turn from the rational, universal subject to the subject of suffering. And it is precisely the memories of the past suffering that can be considered as the fundament of Metz's interpretation of Christianity, Christianity built of concrete manifestations of solidarity with the suffering. The text concludes with a critical discussion.

*Při nejmenším i největším štěstí jde vždy o totéž,
čím se štěstí stává štěstím: umění zapomínat.* F. Nietzsche¹

*και ευχαριστησας εκλασεν και ειπεν, τουτο μου εστιν το σωμα το υπερ
υμων: τουτο ποιειτε εις την εμην αναμνησιν.* 1 Kor 11, 24

1. Úvod

Johann Baptist Metz je i v českém prostředí dobře znám jako vůdčí představitel tzv. nové politické teologie. Avšak ze tří klíčových termínů, které tvoří základ Metzovy politické teologie – utrpení, solidarity a paměti –

¹ Nietzsche, F. (1988) *Unzeitgemäße Betrachtungen II*, vydání Schlechta I, citováno podle Metz, J. B. (1997) *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie. 1967–1997*. Mainz: Grünewald. str. 150

jsou obvykle rozebírány jenom první dva. Je tomu tak proto, že jak Metzovo spojení s Frankfurtskou školou, tak i souvislost jeho činnosti s teologií osvobození svádějí k představě levicově orientované, anti-konzervativní, nebo dokonce přímo „progresivní“ teologie, která hledí kupředu a odmítá staré církevní tradice. Pro Metz je ovšem konceptualizace paměti, tedy důraz na minulost, stejně důležitá, ne-li důležitější než důraz na přítomnost a budoucnost, který zprostředkovávají další dva pojmy. Cílem této práce je proto osvětlit, jakým způsobem Metz činí z paměti ústřední koncept svého díla. Zaměřím se především na to, jakým způsobem paměť coby paměť nebezpečná vytváří konzistentní přemostění mezi Metzovou kritikou subjektu buržoazního náboženství a jeho důrazem na solidaritu s trpícími jako základním křesťanským postojem. Zároveň se ale pokusím ukázat, že historicita paměti, tradice i křesťanství samotného zůstává pro Metz velkým problémem, který v žádné ze svých prací nedokázal uspokojivě vyřešit.

Struktura práce sleduje takto vytyčený cíl. Po krátkém úvodu a stručném shrnutí Metzovy teologické činnosti budu sledovat tři základní argumentační kroky, s jejichž pomocí Metz buduje ústřední roli paměti ve své práci: V prvním mu paměť umožňuje kritizovat osvícenské pojetí subjektu, které podle něj vede k pokřivenému chápání světa jako prostoru pro dominanci subjektu nad přírodou i nad ostatními. Tato obecná ideologická kritika, při níž se Metz silně opírá o Frankfurtskou školu, je v druhém kroku konkretizována a přetvořena v kritiku křesťanství, které odvrhuje svou tradici, své vzpomínky a svou minulost a které se tak stalo buržoazním náboženstvím. Třetí krok spojuje tuto obecnou kritiku moderního světa s kritikou buržoazního křesťanství – Metz podniká antropologický obrat od racionálního, univerzálně chápaného subjektu k subjektu trpícímu. Přitom právě vzpomínky na minulá utrpení jsou základem Metzovy interpretace křesťanství, založené na konkrétních projevech solidarity s trpícími. Celý text pak uzavírá kritická diskuse, v níž poukážu na některé slabiny Metzova přístupu.²

Přestože se Metzova teologická pozice postupně poměrně radikálně proměňovala, zejména s tím, jak se Metz vymaňoval z vlivu Karla Rahnera, nelze tvrdit, že tři výše načrtnuté kroky odpovídají chronologicky vývoji Metzova myšlení. Posloupnost Metzových prací, které zde cituji,

² Rozdělení na tři fáze používá i Rebecca S. Chopp (1986) *The Praxis of Suffering*. Orbis Books. Její analýza se ovšem jednak nezaměřuje na roli paměti, ale primárně na subjekt, a jednak mluví o odlišných fázích (zkoumání historického vědomí subjektu, vztah subjektu k Bohu a konečně rekonstrukce subjektu).

by sice mohla vyvolávat dojem, že mezi nimi skutečně lze najít lineární časovou posloupnost, ale mnohem blíže pravdě je ta interpretace, která takto konzistentní argumentační linii vidí teprve v jeho posledních dílech. Obzvláště patrné je to v případě, kdy měl Metz možnost starší příspěvky sám seřadit tak, aby tuto logickou linku podtrhly.³ Právě kvůli tomuto rysu Metzových novějších prací je proto největší pozornost věnována pracím z posledních dvou dekad. Náznaky jeho přístupu jsou ale patrné např. již v jeho známém díle ze 60. let *K teologii světa*⁴ a v celé řadě dalších, a proto se zabývám i jimi.

2. Představení J. B. Metz

Johann Baptist Metz je bezesporu jedním z největších žijících katolických teologů, který svou prací ovlivnil nejen další směřování teologie, ale i celou řadu dalších disciplín. Metz se narodil 5. srpna 1928 v hornofalckém Wellucku. Po ukončení gymnázia v Ambergu se věnoval studiu teologie a filozofie na několika německých a rakouských univerzitách, mj. v Mnichově nebo Innsbrucku. Na počátku 60. let se stal doktorem teologie a následujících třicet let přednášel fundamentální teologii na katolické teologické fakultě v Münsteru. V roce 1993 začal hostovat na filozofické fakultě vídeňské univerzity, kde také obdržel roku 1994 čestný doktorát.

Od konce 60. let se Metz v souladu se svou teologií výrazně angažuje jako poradce v nejrůznějších církevních orgánech. V letech 1968–1973 působil například jako poradce kardinála Franze Königa v papežském sekretariátu pro nevěřící. Ještě markantnější byl ovšem jeho vliv na německé biskupské synodě v letech 1971–1975. Často zmiňováno je i jeho názorové sepětí s latinskoamerickou teologií osvobození, jež se projevilo mj. v tom, že se roku 1988 stal členem předsednictva Latinskoamerického centra univerzity v Münsteru.

Zatímco Metzova nejstarší vlivná práce je ještě vzdálená pozdějšímu důrazu na vztah křesťanství, paměti a solidarity a pojednává o metafyzice v Heideggerově filozofickém systému,⁵ práce, které následují, už Metzovo základní zaměření nemohou popřít: V 60. letech vychází jeho *Chudoba v duchu* (1962)⁶ a v témže roce je publikován *Křesťanský antropocent-*

³ Metz, J. B. (1997) *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie. 1967-1997*. Mainz: Grünewald.

⁴ Metz, J. B. (1969) *Zur Theologie der Welt*. München: Kaiser.

⁵ Metz, J. B. (1953) Heidegger und das Problem der Metaphysik. *Scholastik* 28 (1953), str. 1–22.

*risimus*⁷ a Metzova nejvýznamnější práce tohoto období *K teologii světa*.⁸ Zásadní pro Metzovu publikační činnost, ale i celkově pro jeho pojetí teologie je fakt, že byl zprvu žákem a později spolupracovníkem Karla Rahnera.⁹ Např. v roce 1966 společně s ním a ještě s R. Garaudym zveřejnil práci o vztahu křesťanství a marxismu nazvanou *Dialog*.¹⁰ Převážná většina jeho prací ze 70. let se zabývá znovu a znovu otázkou postavení člověka v dnešním, otrěseném světě a postojem, jaký by k nespravedlivému sekulárnímu uspořádání měl zaujmout křesťan a církev obecně. Do této kategorie Metzových prací patří např. *Bůh po Osvětlení* (1979),¹¹ *Oči pro druhé* (1991)¹² nebo *K pojmu nové politické teologie* (1997).¹³ Od 70. let se také datuje Metzův postupný odklon od Karla Rahnera a naopak užší spolupráce s dalšími teology, zejména J. Moltmannem. Zcela centrální se v tomto období stává otázka, jak pojmout vztah mezi utrpením a vykoupením, vzpomínkou na minulé zlo a nadějí na osvobození.

3. Paměť jako zdroj kritiky osvícenského pojetí subjektu

Metz se pod vlivem představitelů Frankfurtské školy (zejména Benjamina, Blocha nebo Adorna) velmi intenzivně zabýval otázkou, zda osvícenství můžeme chápat jako cestu, která je schopna nabídnout člověku prostřednictvím postupné emancipace úplné naplnění jeho svobody. Mnozí z představitelů Frankfurtské školy nebo jejich následovníci jako Jürgen Habermas odpovídají víceméně kladně. Poukazují přitom na to, že osvícenská myšlenka byla teprve později pod vlivem kapitalismu pokřivena a nahradila skutečnou racionalitu (např. pro Habermase se jedná o ratio-

⁶ Metz, J. B. (1962) *Armut im Geiste*. München: Ars sacra.

⁷ Metz, J. B. (1962) *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin*. München: Kösel.

⁸ Metz, J. B. (1969) *Zur Theologie der Welt*. München: Kaiser.

⁹ Metzův teologický vztah k Rahnerovi popisuje zajímavě James Matthew Ashley (*Interruptions: Mysticism, Politics, and Theology in the Work of Johann Baptist Metz*. Studies in Spirituality and Theology 4. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1998).

¹⁰ Garaudy, R.; J. B. Metz; K. Rahner (1966) *Der Dialog oder Ändert sich das Verhältnis zwischen Katholizismus und Marxismus?* München: Rowohlt.

¹¹ Kogon, E.; J. B. Metz (ed.) (1989) *Gott nach Auschwitz. Dimensionen des Massenmordes am jüdischen Volk*. Freiburg: Herder.

¹² Metz, J. B.; H. E. Bahr (1991) *Augen für die Anderen. Lateinamerika – eine theologische Erfahrung*. München: Kindler.

¹³ Metz, J. B. (1997) *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie. 1967–1997*. Mainz: Grünewald.

nalitu směřující k lepší komunikaci) racionalitou instrumentální, jež vede k dominanci a vytváření nerovných vtažů mezi lidmi i mezi člověkem a přírodou. Proto také mohou volat po dokončení projektu modernity.¹⁴

Metz ale takové rozlišení odmítá a tvrdí, že snaha po ovládní, která je pro něj základním problémem moderního myšlení, z osvícenství přímo vyvěrá. Tato snaha je pro Metz základem moderní vědy (cituje přitom Baconovu explicitní formulaci *scientia et potentia humana in idem coincidunt*)¹⁵ a proniká tak celé moderní myšlení. Důležitým důsledkem této snahy o ovládní je dvojnásobek zevšeobecnění, které moderní myšlení charakterizuje: Jednak zevšeobecněje subjekt, který přestává být konkrétním jedincem, ukotveným ve specifickém místě a čase, a místo toho se stává moderním, racionálním subjektem, který ovládá a přetváří své okolí, aby maximalizoval svůj užitek. A jednak zevšeobecněje i dějiny. Ty pak chápe buď jako bezčasí, které nemá počátek ani konec, protože koneckonců časovost ztrácí pro moderní subjekt význam; anebo jako jednosměrný pokrok od minulosti, která je zaostalá a proto hodná zapomení, k dokonalé společnosti budoucnosti.

Jinak řečeno, pro Metz je to právě absence paměti, vzpomínek na vlastní tradici, na to, odkud přicházíme, co jsme prožili a protrpěli, co činí naši současnou společnost indferentní k potřebám druhých. Jenom „kultura zapomení“ (*Kultur der Amnesie*)¹⁶ nám umožňuje ignorovat jak varování, které nám přináší naše vlastní minulost, tak i volání našich současníků, kteří nežijí v tak dobrých materiálních podmínkách jako my.¹⁷ Je možno dokonce říct, že popíráme-li vlastní minulost a zatlačujeme-li vlastní vzpomínky, nejsme skutečnými křesťany: Teprve když „vzpomínáme, vytváří se naše identita“, identita křesťanů.¹⁸

Metz ale, zejména ve své klíčové práci *K teologii světa*, zároveň zdůrazňuje, že z odmítání určitých rysů sekularizace světa, jež je spojena

¹⁴ Habermas, J. (1981) *Kleine politische Schriften I–IV*, Frankfurt a.M., str. 444nn.

¹⁵ Bacon, R. *Novum Organum*, <http://www.thelatinlibrary.com/bacon/bacon.liber1.shtml>.

¹⁶ Tento termín se vyskytuje v celé řadě Metzových prací, např. v Metz, J. B. (1998) *Gottesgedächtnis im Zeitalter kultureller Amnesie*, in: T. Faulhaber/B. Stillfried (ed.): *Wenn Gott verloren geht – Die Zukunft des Glaubens in der säkularisierten Gesellschaft*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1998, str. 108–115.

¹⁷ Srov. Metz, J. B. (1995) *Za hranice buržoazního křesťanství*. In Kuschel, K.-J. (ed.) *Teologie 20. století*, Praha: Vyšehrad, str. 256–266.

¹⁸ J. B. Metz (1995) 1492 – *Through the Eyes of a European Theologian*. In J. B. Metz a J. Moltmann. *Faith and the Future. Essays on Theology, Solidarity, and Modernity*. Maryknoll: Orbis, str. 66–71.

právě s osvícenstvím, bychom neměli odvozovat, že křesťanství jako takové stojí v protikladu ke světu. Ovšem stejně tak pro Metzze neplatí, že by křesťanská víra měla světu zcela přitakat. Svět a proces jeho sekularizace jsou totiž bytostně dvojznačné. A to především proto, že Bůh tím, že na svět poslal svého Syna, ke světu, který je přece jeho stvořením, zcela unikátním způsobem přitakává: Jednak po formální stránce – Bůh sám koná uvnitř dějin, a jednak po stránce obsahové – ve svém Synu svět trvale přijímá. Zároveň ovšem, jak se ukazuje na vztahu světa a církve, zůstává svět zdrojem odporu k Bohu, a jako takový není pro křesťany beze zbytku přijatelný.¹⁹

4. Kritika buržoazního náboženství jako náboženství bez dějin a paměti

Dehumanizace subjektu spojená s kulturní amnézií je podle Metzze typickou charakteristikou buržoazního náboženství.²⁰ Metz se domnívá, že právě křesťanství na bohatém Severu se již z větší části v buržoazní náboženství proměnilo. Na formální rovině sice zůstává náboženstvím, které vyzývá k solidaritě a obrácení, ale prakticky již ztratilo veškerou svou sílu. Věřící již nepřicházejí do kostela, aby došlo k jejich vnitřnímu obratu, aby hlásání Božího slova proměnilo jejich srdce i jejich budoucnost. Buržoazní křesťané totiž mají jasnou představu o tom, jak jejich bohatá, zabezpečená budoucnost má vypadat. Od církve, i od náboženství obecně, potom požadují pouze to, aby jejich vlastní představy o budoucnosti potvrdila, tedy bonhoefferovskou *lacinou milost*, „laciné zboží, laciné odpuštění, lacinou útěchu, lacinou svátost“.²¹

V buržoazním náboženství se obzvlášť patrně ukazuje, jak účinně jsou křesťané schopni potlačit vlastní vzpomínky. V tomto případě ovšem primárně nejde o vzpomínky na vlastní utrpení, z něhož se konstituuje narativní struktura vlastní identity křesťana, ale o vzpomínky na utrpení, které v minulosti i v současnosti právě moderní společnost bohatého Severu způsobovala a způsobuje. Zevšeobecnění subjektu totiž maskuje skutečnost, že tento moderní subjekt je fakticky identický s buržoazním křesťanem. Naopak subjekt zotročený a marginalizovaný v takovém pojetí křesťanství nemá žádné místo, protože se stává pouhým objektem. Pokud

¹⁹ Srov. Metz, J. B. (1969) *Zur Theologie der Welt*. München: Kaiser, str. 17–18.

²⁰ Srov. Metz, J. B. (1995) *Za hranice buržoazního křesťanství*. In Kuschel, K.-J. (ed.) *Teologie 20. století*, Praha: Vyšehrad.

²¹ Bonhoeffer, D. (1937) *Nachfolge*. München: Kaiser, str. 13.

by se mu totiž dostalo sluchu jako rovnocennému subjektu, celá koncepce církve jako servisu pro buržoazní křesťany by se totiž okamžitě zhroutila.

Metz je přesvědčen, že fungování buržoazního náboženství podporuje i určitý typ teologie. Je to teologie, která křesťanství přizpůsobuje modernímu myšlení, zbavuje je jakéhokoliv tajemství a činí plně podřízené moderní vědě. Jinak řečeno, buržoaznímu náboženství slouží liberální teologie. Metz říká, že tato teologie „používala příliš silné kategorie, kategorie, které příliš rychle skrývaly všechna dějinná zranění, všechny zející rány, všechna zhroucení a katastrofy a které ve své řeči o Bohu zamlčovaly bolest vzpomínání.“²² Proti takto pojaté teologii ale Metz staví svou politickou teologii, která obrací pozornost zpět od kultury zapomnění k paměti a zejména k uvědomění si utrpení jako nedílné součásti vlastní minulosti.

5. Obrat ke vzpomínkám na utrpení

Na cestě od obecné kritiky ideologie osvícenství přes kritiku buržoazního křesťanství pak Metz činí poslední krok, kterým je proměna subjektu usilujícího o dominanci v subjekt, který je ukotven v historii. Aby ovšem subjekt mohl prožívat vlastní identitu, vyprávět vlastní příběh, musí znát vlastní historii – a to jak historii svého společenství, tak i s ní spojený příběh vlastní.

I když se na první pohled může zdát, že takto chápaný subjekt přece také usiluje o dosažení svobody, tj. o emancipaci v osvícenském duchu, Metz tvrdí, že pro skutečnou svobodu a pro skutečnou naději je klíčová nikoliv racionální abstrakce, ale vědomí konkrétního utrpení.²³ Teprve zkušenost s vlastním utrpením totiž zakládá naději, že jednou dosáhneme svobody. Teprve vědomí utrpení, vědomí násilí, které jsme sami učinili i které bylo činěno na nás, zakládá možnost jeho překonání. Nikoliv tedy popření utrpení, jeho vytěsnění, které slibuje buržoazní křesťanství, ale jeho akceptace je základem.

Metz ale jde ještě o krok dál – právě trpící je skutečným subjektem křesťanství. A zde dochází k propojení Metzových antropologických úvah s úvahami soteriologickými. Celé dějiny spásy jsou pro Metzeho dějinami utrpení. Křesťanství nejenže nemá pomíjet utrpení, ale to, že připomíná

²² Metz, J. B. (1997) *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie. 1967–1997*. Mainz: Grünewald, str. 151.

²³ Srov. např. J. B. Metz a J. Moltmann (1974) *Leidensgeschichte – zwei Meditationen zu Markus 8,31–38*, Freiburg; nebo J. B. Metz (ed.) (1995) *Landschaft aus Schreien. Zur Dramatik der Theodizeefrage*. Mainz: Grünewald.

*memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi*²⁴ je dokonce jeho základní charakteristikou. Vzpomínka na toto utrpení se však pro buržoazní křesťanství stává nebezpečnou vzpomínkou – podkopává totiž každou sebejistotu, zejména přesvědčení o zajištěné vlastní budoucnosti a o vlastní morální nadřazenosti. Buržoazní křesťanství jistě také přichází se vzpomínkami, ale to jsou vzpomínky, které mají umrtvit svědomí, které – použijeme-li s Metzem marxistickou terminologii – vytvářejí falešné vědomí, jež má bránit v přístupu ke skutečnosti a nevyhnutelnosti lidského utrpení.

Křesťané, obzvláště jsou-li křesťany z bohatých zemí Severu, jsou přitom vyzýváni zejména k tomu, aby si přiznali, že jejich blahobytný život nese skryté oběti. Že za jejich šťastným a spokojeným životem stojí staletí utrpení těch, kteří byli připraveni o vlastní hlas a kteří dodnes stojí na pokraji zájmu světa. Důležitější než vědomí vlastního utrpení se tak jeví pochopení, že křesťané a jejich společnost často také utrpení působí. Jenom toto vědomí může vést k solidaritě s trpícími i k vlastní svobodě.

Nebezpečná paměť tak není jenom předstupněm lidské svobody, ale přímo její součástí. Kristovo vzkříšení pro Metz je možné právě jenom po jeho ukřižování a smrti. I vzkříšený Kristus ukazuje učedníkům své rány, jeho plná svoboda se nevyznačuje zapomenutím utrpení, ale jeho přiznáním a přijetím.

6. Kritická diskuse

Ve výše nastíněném myšlenkovém schématu, které je základem Metzova chápání paměti jako jednoho ze základů křesťanství, se objevuje několik slabých míst, jež se stala předmětem tu ostřejší, tu mírnější kritiky.²⁵ Přestože to může znít poněkud překvapivě, zdá se mi, že nejslabší stránkou Metzova přístupu je paradoxně právě vztah mezi tolik zdůrazňovanou historickou imanencí utrpení a paměti na straně jedné a historií transcendentujícími aspekty Metzovy teologie na straně druhé. Někdy se jedná o kolísání mezi historicitou spásy a soteriologickým univerzalismem, jindy mezi historicitou utrpení a jeho překonáním v eschatonu.

Z tohoto pnutí pak vzniká celá řada nejasností jako např. otázka, zda Metzův důraz na existenci utrpení a na jeho odstranění až v eschatologic-

²⁴ Nejkompaktněji o nebezpečné paměti pojednává J. B. Metz (2006) *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*. Freiburg: Herder.

²⁵ Uvést lze např. Maier, H. (1970) *Kritik der politischen Theologie*, Johannes Verlag; Chopp, Rebecca S. (1986) *The Praxis of Suffering*. Orbis Books; nebo Morrill, T. B. (2000) *Anamnesis as Dangerous Memory*. Liturgical Press.

kém horizontu neoslabuje centrální význam Kristova ukřížování a zmrtvýchvstání pro soteriologii i křesťanství obecně. Skutečně, pokud je utrpení v minulosti vztaženo k eschatologické naději na spásu a svobodu, nebo pokud je zdůrazňována spása jako spása zaslíbená, nikoliv již uskutečněná, jako tomu je u Metz často, pak se nad významem historických činů Ježíše Krista vznáší otazník. To je o to paradoxnější, že Metz sám v jiné souvislosti historicitu tak důrazně privileguje proti pokusům o univerzální chápání subjektu a jeho spásy.²⁶

Metz se ovšem snaží této kritice čelit dvojím způsobem: Jednak se pokouší objasnit, jak je vzpomínka na utrpení spojená s Kristovým vzkříšením. Ti, kteří trpěli, ale nedočkali se na tomto světě osvobození a spásy, mají přesto naději: Naději, kterou křesťané spojují právě s Kristovým zmrtvýchvstáním, protože i ti, kteří zemřeli a jsou lidmi zapomenuti, nejsou zapomenuti zcela; jejich utrpení je uchováno v Boží paměti. Tato naděje se pro Metz zakládá v *memoria resurrectionis*. Kristovo vzkříšení tak zůstává ústředním křesťanským symbolem, bez něhož nemá smysl uvažovat o konečné svobodě ani nyní, ani na konci věků.²⁷

Druhým, obecnějším způsobem, kterým se Metz proti této výtce vymezuje, je důraz na to, že celá jeho politická teologie, tzn. i její prvky politické a sociální (které jsou často příčinou utrpení) jsou symbolicky vztaženy ke křesťanství a z něho se rodí. Například svoboda jako základní politický koncept není pochopitelná bez konceptu stvoření jako aktu, kterým se Bůh dobrovolně odděluje od tvorů. Podobně i solidarita s trpícími je myslitelná právě jenom v kontextu Kristova kříže, který je zároveň příkladem utrpení i solidarity. Kristus a jeho spásný čin jsou tak nepřímou přítomnou i ve zcela konkrétním politickém a sociálním jednání.

Problém s takovou argumentací, který si samozřejmě uvědomuje i Metz, ale spočívá v tom, zda můžeme interpretovat všechno utrpení, např. holocaust, prostřednictvím Kristova kříže, když právě křesťanství přispělo nemalou měrou k utrpení ostatních, v tomto případě k antisemitismu, který vedl až k vyhlazovacím táborům. To je otázka, která je pro Metz centrální a kterou neumí zcela zodpovědět. Možná právě proto je Kristův kříž zejména v těch částech Metzova díla, které se zabývají holocaustem (nebo Osvětímí, jak píše Metz), poněkud upozaděn.²⁸

²⁶ To se týká zejména Metzových pozdějších prací, po postupném opuštění původního transcendentálního důrazu, který přejal od Rahnera a jeho nahrazení důrazem na historickou praxi.

²⁷ J. B. Metz (1995) *The Future in the Memory of Suffering*. In J. B. Metz a J. Moltmann. *Faith and the Future. Essays on Theology, Solidarity, and Modernity*. Maryknoll: Orbis.

Dalším problémem, se kterým se Metz střetává v celém svém díle a zejména tam, kde pojednává o paměti jako historickém podkladu pro identitu subjektu, je nejasný vztah mezi jeho ranými pracemi, které – zejména pod vlivem jeho učitele Karla Rahnera – kladou větší důraz na transcendentální argumentaci, a jeho pozdějšími díly, která takový způsob argumentace odmítají. Jasně je toto pnutí přítomné např. v Metzově chápání svobody: Svobodu subjektu, jak již bylo uvedeno výše, vyvozuje Metz obecně z kategorií, jako je stvoření, a tvrdí, že idea stvoření je předpokladem pro možnost myslet svobodu, tj. že je apriorní. Takové pojetí ale sám Metz později odmítá a považuje je za součást jím kritizovaného, historii nerespektujícího buržoazního náboženství.²⁹ Místo toho chce svobodu subjektu nově ukotvit v konkrétním historickém prožitku utrpení a z něj vyrůstající naději na svobodu. Svoboda pak ale není svobodou ve smyslu autonomie, jak ji chápal ve svých starších pracích, nýbrž svobodou ve smyslu plného společenství s Bohem a s lidmi, společenství zbaveného mocenské dominance.

Konečně posledním problémem, který zde chci zmínit, je Metzova zafixovanost v německé zkušenosti. Ta je přirozeně na jednu stranu pro Metzův teologický vývoj velkým přínosem, který sám Metz mnohokrát zdůrazňoval, když mluvil o specifických rysech německého katolicismu, ale který zároveň přináší celou řadu omezení.³⁰ Metz se například domnívá, že – jak už jsem uvedl výše – a) buržoazní náboženství doprovází a legitimizuje liberální teologie, b) že buržoazní náboženství se rodí nejprve v protestantismu a c) buržoazní náboženství v současnosti dosahuje svého vrcholu. Zatímco všechny tyto tři charakteristiky mohly být historicky pravdivé v německém kontextu, jen s obtížemi je můžeme aplikovat na situaci v jiných evropských zemích, nelze je aplikovat na *současnou* německou situaci, už vůbec nemluvě o nezápadním světě. Dnes jistě obecně neplatí, že buržoazní náboženství legitimizuje liberální teologie, která je dnes již z velké části opuštěna. Podobně je navýsost sporné, zda po Barthovi a jeho nové ortodoxii můžeme mluvit o dominanci liberální teologie v protestantismu, ať už německém nebo jiném.

²⁸ Jak je velmi patrné např. v J. B. Metz (ed.) (1995) *Landschaft aus Schreien. Zur Dramatik der Theodizeefrage*. Mainz: Grünewald.

²⁹ Chopp, Rebecca S. (1986) *The Praxis of Suffering*. Orbis Books.

³⁰ Srov. např. J. B. Metz (1995) Messianic or „Bourgeois“ Religion. In J. B. Metz a J. Molmann. *Faith and the Future. Essays on Theology, Solidarity, and Modernity*. Maryknoll: Orbis.

Problém zobecnování německé zkušenosti se naplno vyjeví opět při analýze paměti a vzpomínek: Pro Metz se všechno utrpení jaksi koncentruje v Osvětimi. Aniž bych chtěl jakkoliv snižovat děsivé utrpení v nacistických koncentračních táborech, které má obzvláště pro nebezpečné vzpomínky německého křesťanství klíčovou roli, jinde ve světě mohou být ústředními vzpomínkami na utrpení události jiné – např. pro arménské křesťany genocida ze strany Turků, pro rwandské věřící vraždění mezi Hutuy a Tutsii z konce 90. let, atd. Právě historicita utrpení, na kterou Metz poukázal, nám brání v tom, abychom jednu událost, byť sebeděsivější, prohlásili za radikálně jinou, nebo dokonce ne-historickou, a v tom smyslu mytickou.

7. Závěr

Metzova politická teologie je velmi ambiciózním projektem, jenž usiluje o spojení tradice, vyjádřené paměti a narativně sdílenou a předávanou identitou, s aktivním podílem křesťanů při utváření současného a budoucího světa, představovaného solidaritou s trpícími a snahou o co možná nejrozsáhlejší odstranění jejich utrpení. Metzův důraz na sociální aspekty teologie je jeho nesporným přínosem ke zbourání mýtu individualizované spásy nezávislé na vztahu křesťana k bližním a ke světu. Stejně tak je třeba ocenit jeho schopnost pozitivně propojit tradici církve s orientací do budoucna. Zároveň ale tradice, tj. vzpomínky na utrpení podle Metz nikdy nemohou a nesmějí vést k úplné eliminaci utrpení v tomto světě a k jeho zapomnění. A zde se skrývá problém, na který jsem se pokusil poukázat výše: Na jedné straně jistě není možné ani správné zapomenout na utrpení jako takové, ale to neznamená, že bychom si měli neustále připomínat některé jeho minulé projevy. Ty pro současné křesťany nemusí mít tu vypovídací hodnotu, kterou jim Metz přisuzuje.

Skutečně radikální historizace paměti totiž nevyžaduje pouze, abychom odčiňovali dávné křivdy, ale abychom neustále přezkoumávali, zda tady a teď nepůsobíme – byť třeba jen nepřímo – další utrpení. Hrozí totiž, že fixací utrpení na jednu epochu nebo na jednu událost naše vzpomínání přehluší volání těch, kteří trpí v současnosti. Metzova „krajina křiku“ tak není jenom krajinou holocaustu, ale v určitém slova smyslu i krajinou naší současnosti.³¹ Teprve taková historizace paměti, neustále

³¹ J. B. Metz (ed.) (1995) *Landschaft aus Schreien. Zur Dramatik der Theodizeefrage*. Mainz: Grünewald.

aktualizované pohledem mimo sebe, zpochybňováním vlastní identity a vlastní narace, umožňuje skutečné zpřítomnění Kristova ukřižování a zmrtvýchvstání – nikoliv jako vzpomínky, ale jako závanu již zde se uskutečňujícího Božího království.