

„NEPOLITICKÁ POLITIKA“ POLITICKEJ TEOLÓGIE J. B. METZA

GITA GEREMEŠOVÁ

Inštitút politológie
Katedra občianskej náuky
Prešovská univerzita v Prešove
Email: gita.geremesova@unipo.sk

Abstract:

This study analyzes one of the aspects of J. B. Metz's political theology, more precisely its anthropological aspect; it contrasts the means and objectives of the political theology with the "non-political politics". Political theology itself is one of the unofficial branches of the present-day Catholic theology; theology after the Second Vatican Council. It distinguishes itself critically from the neo-tomistic interpretation of the world – from the neo-tomistic metaphysics which depicts the world in the dichotomy of the good God and the evil human. Political theology at the background of Kant's criticism of ontotheology emphasizes „sinful“, ordinary people and their world. It aims to construct a unified world without the superstructure of the religious supernatural; it treats man as a subject that thinks god and is his partner at the transformation of the world. According to J.B. Metz, the anamnestic reason, memoria passionis, is the tool for the transformation of the world = the uncompleted Enlightenment project.

Keywords:

Political theology, Neo-tomistic metaphysics, Enlightenment, J. B. Metz.

J. B. Metz (*1928), teológ z nemeckého Münsteru, v početných verejných vystúpeniach, publikačnej činnosti, na prednáškach ako hosťujúci profesor viedenskej univerzity, neustále „vylepšoval“ svoj projekt (novej) politickej teológie. Závažnou súčasťou tvorby či „inovácie“ pôvodného bolo i jeho kritické vzťahovanie sa, vymedzenie voči oficiálnym i neoficiálnym katolíckym filozoficko-teoretickým, resp. filozoficko-teologic-

kým rozvrhom sveta a spoločnosti. V 90. rokoch 20. storočia tak v priestore katolíckej teológie diferencuje medzi tromi vzájomne si konkurujúcimi paradigmami; je to „neoscholastická paradigma teológie, transcendentálno-idealistická paradigma a (...) postidealistická paradigma“ (1994, s. 78). Ku posledne menovanej – postidealistickej – okrem jeho vlastnej politickej teológie priradil i latinsko-americkú teológiu oslobodenia.¹

¹ Aktuálnosť a v istom zmysle „popularita“ teológie oslobodenia latinsko-americkej proveniencie bola nám len nedávno pripomenutá v súvislosti s voľbou nového pápeža, teda pontifika Františka z Buenos Aires. Teológia oslobodenia – forma politickej teológie – v jej najradikálnejších variantoch prichádza s novou definíciou kresťanskej praxe, novým poňatím dejín a novým chápaním Písma. Nová definícia kresťanskej praxe je založená na aplikácii spoločenských vied v politických a spoločenských pomeroch Latinskej Ameriky. Trvá na tom, že biblické kategórie nemôžu byť aplikované bez spoločenskej analýzy, odkazuje na existenciu spoločenských tried a spoločenských bojov. Teológia oslobodenia ponúka taktiež nové chápanie dejín, t. j. kritický dynamizmus čerpá z marxistického poňatia dejín. G. Gutiérrez, M. Bonino i H. Assman otvorene kritizovali kapitalizmus a odmietajú politickú evolúciu, reformizmus či „tretiu cestu“ medzi marxistickým socializmom a kapitalizmom. G. Gutiérrez vyhlasoval, že „cieľom teológie oslobodenia nie sú iba lepšie životné podmienky, radikálna zmena štruktúr či sociálna revolúcia; je ním omnoho viac: trvalý tvorivý proces, nekončiaci a radikálne nový spôsob ľudstva, permanentná kultúrna revolúcia“. Nový spôsob porozumenia Písmu je najzreteľnejší v christologických a eschatologických myšlienkach teológie oslobodenia; zámerne vychádza z biblického textu, nie z dogmatických tvrdení cirkvi, snaží sa zamerať na historického

Postidealistická paradigma, resp. teológia je náukou o bohu, ale po smrti boha, mienime samozrejme abstraktného boha metafyziky. J. Vattimo „zabil“ boha týmito slovami: „(...) vo svetle našej postmodernej skúsenosti (...) už Boha nemožno považovať za posledný základ všetkých vecí, za absolútnu metafyzickú štruktúru skutočnosti, je opäť možné v neho veriť. Pravda, už to nie je Boh, akého sme poznali z metafyziky či stredovekej scholastiky. Ale biblického Boha, Boha z Písma, toho moderná racionalistická a absolutistická metafyzika nezničila...“ (cit. podľa Zabala, 2007, s. 29). Obidve (politické) teológie prezentujú (aj) rozchod teológie s myšlienkou jej spoločenskej a politickej neangažovanosti (akoby paradigmou „nevinnosti“), balansujú medzi „mystikou“ a politikou, axiómou týchto dvoch odnoží teológie je biblický Boh a kresťanská eschatológia (nádej), ktorá nerezignovala na sociálnu zodpovednosť, solidaritu a odvahu; reč o Bohu je rečou o vízii a o zasľúbení spravodlivosti, opierajúc sa o minulé utrpenie. Ak chýba teológii rozmer spomienky na utrpenie, solidarity s hriechom-ludským „tohto“ sveta, ak chýba súcitiť a nádej „vykúpenia“, je reč o bohu a teológia osobitne prázdna a slepá, neustále zdôrazňuje J. B. Metz.

J. B. Metz v dvojvtednej úlohe profesora fundamentálnej teológie a kňaza zároveň, silou svojej teológie revoltoval vo vlastnej cirkvi a zároveň nastavil kritické zrkadlo dehumanizovanému, odľudštenému svetu, ktorý akoby pozabudol na jedinečne ľudský, teda Kristov príbeh, slovami: „Skutočnosť, že kresťania veria v porazenie utrpenia smrti a hriechu v Kristovi, neznamená, že ich to zbavuje záväzku čoraz väčšími sa podieľať solidárnou angažovanosťou na prekonaní utrpenia zapríčineného utláčaním, nespravodlivosťou a nemožnosťou – už či ešte – existovať ako subjekt“ (Metz, 2007, s. 308).

Uvedený citát z obsiahleho diela J. B. Metza možno predostrieť i otázkou, či ide o „politické miesto pre Boha“ alebo o „politiku príliš blízko pri oltári“. Tieto „extravagantné“ formulácie „požičali“ sme si od autorov, z ktorých jeden – K. Moravčík – v praxi rímskokatolícky kňaz, publicista i teoretik je stúpencom politickej teológie J. B. Metza.¹ Zatiaľ ten druhý, bavorský profesor katolíckej sociálnej náuky, B. Sutor, vystríha kresťanov i laikov pred „pokušením“ „umiestniť politiku príliš blízko ku oltáru“ (1996, s. 140), a to v súvislosti s tým, že do priestoru prísnej cirkevno – katolíckej kontroly dogmatickej „čistoty“ a identity viery vstúpil na prelome 60. a 70. rokov 20. storočia myšlienkový libera-

lizmus (aj) v podobe novej politickej teológie a jej radikálnej súputnice – teológie oslobodenia. Pristaviť sa pri nonkonformnom teologickom myslení á la politická teológia a jej autorovi Johannovi Baptistovi Metzovi² znamená vysloviť viacero súvislostí, spojených so vznikom tohto druhu teologizovania a Metzovým prostredníctvom tak trochu provokovať tých, ktorí vidia Boha ako „nadprirodzenú bytosť“ kdesi za kulisami viditeľného sveta, sú poplatní literarizmu, často „uvádzajú do pokušenia“ vykladať Písmo triviálnym, abecedným spôsobom, utiekajú sa ku patriarchálnym časom v štruktúrach teológie, resp. cirkvi a náboženstva, niekedy i mimo nich. A nielen to. Provokáciou môže byť i pripodobnenie politickej teológie, resp. jej tvorcu, stúpencom a praktických realizátorov ku „nepolitickej politike“ či antipolitickej politike“. Ako uvádza M. Havelka (1998, s. 455), problém „nepolitickej politiky“, teda tézy o „konci politiky“, má dlhšie dejiny, než sú dejiny českého disentu. Jeho vývoj je potrebné vidieť v širších historicko-sociologických a historicko-politologických súvislostiach procesov racionalizácie, modernizácie a globalizácie súčasného sveta; existujú rozdiely medzi starším českým (masarykovským) poňatím „nepolitickej politiky“ a medzi neskorším poňatím disidentským (V. Havel). Svoj teoretický zdroj má v existenciálnom poňatí politiky u J. Patočku, resp. M. Heideggera.

Pre naše potreby postačí charakteristika V. Bělohradského, podľa ktorého „výraz „politika nepolitic-ká“ označuje boj o režim, kritiku pravidiel hry, spôsob, ktorým vidíme svet a veci v ňom. Nositelia „antipolitickej politiky“ sú obyčajne intelektuáli a umelci. Títo

² Ako uvádza predseda Združenia Teologického fóra – spoločenstva teológov a záujemcov o teológiu a filozofiu, pričom teológiu chápu ako tvorivý a kritický prejav viery, ktorý je potrebné žiť v dialógu so súčasnou vedou, politikou, kultúrou – rímskokatolícky kňaz K. Moravčík v predslove ku slovenskému vydaniu Metzovho diela *Viera v dejinách a spoločnosti*, s podtitulom Štúdie k praktickej fundamentálnej teológii (2007), J. B. Metz (*1928) študoval filozofiu a teológiu v Bambergu, Innsbrucku a Mníchove. V r. 1952 získal doktorát z filozofie a r. 1961 z teológie. V r. 1954 bol vysvätený za kňaza. V r. 1963 – 1993 pôsobil ako profesor fundamentálnej teológie na univerzite v Münsteri, istý čas hosťoval ako profesor v Bostone a po r. 1993 na univerzite vo Viedni. Od r. 1969 bol poradcom vatikánskeho Sekretariátu pre neveriacich, počas synody biskupstiev SRN vo Würzburgu v r. 1971 – 1975, ktorá mala závery 2. vatikánskeho koncilu preniesť do života katolíckej cirkvi v Nemecku, bol hlavným poradcom synody a zostavovateľom záverečného dokumentu *Naša nádej – vyznanie viery v tejto dobe*. Je spoluzakladateľom medzinárodného teologického časopisu *Concilium*. Dodnes žije v Münsteri. K 70. narodeninám mu prišiel osobne zablahoželať budúci pápež Benedikt XVI., vtedy prefekt Kongregácie pre náuku viery, jeho krajan Joseph Ratzinger, ktorý vo vatikánskej kúrii túto funkciu zastával od r. 1981.

Ježiša a poskytnúť tým základ aktivite kresťanov. (Bližšie pozri McGrath, 2001. s. 454 – 455, s. 511 – 516).

¹ Zovšeobecňujúcu charakteristiku, ciele a zameranie politickej teológie, resp. jej historické typy možno nájsť napr. v týchto publikáciách: Gibellini, 2008, s. 279 – 299, Haťapka, 1998.

kritici „politickéj politiky“ alebo „iba politiky“ ale sami nechcú vládnuť. Musí preto prísť okamih, keď sa režim ustanoví, stane sa zdieľanými pravidlami hry, a tak sa otvorí priestor pre „politickú politiku“ (Bělohradský, 1992, s. 3). Ak „nepolitická politika“ oplýva týmito parametrami, rezignuje na pocity mať, vládnuť, rozdeľovať a panovať, namiesto „mať“ jej postačí adresné a kritické „byť“, potom nami daný prívlastok bude vhodnou adresou aj pre politickú teológiu J. B. Metza. K takémuto humánnemu, nanajvýš „božskému“, a teda i ľudskému zámeru sa J. B. Metz prihlásil hneď na začiatku dráhy akademika i kňaza v prednáške pre Paulusgesellschaft v roku 1965, kde povedal: „Teológia sveta nie je ani výhradne teológiou kozmu, ani výhradne transcendentálnou teológiou osobnej existencie, ale skôr a nadovšetko *politickou teológiou* – pripúšťam, že tomuto výrazu môže byť zle porozumené. Tvorivá bojovná nádej, ktorá vládne tejto teológii, sa podstatne týka sveta ako spoločnosti a síl v spoločnosti, ktoré ju pretvárajú. Taká teológia sa musí zaoberať veľkými politickými, sociálnymi a technickými utópiami, modernými sľubmi všeobecného mieru, všeobecnej spravodlivosti a všeobecného oslobodenia človeka, po ktorých naša spoločnosť túži“ (cit. podľa Hanuš, 1997, s. 66).

Neprajníci, alebo skôr kritici, o novej politickej teológii tvrdia, že podobne ako teológia oslobodenia má svoje lepšie časy už za sebou. Nebudeme to komentovať. Celkom iste tento koncept sociálnej, prakticko-politickej dimenzie zjavenia a viery sa Metzovou zásluhou objavil v priebehu rokov 1967 – 1968. Ak by sme mali viac času a priestoru venovať sa tomuto dátumu, tak by sme museli ono štvorčísle dať do súvislosti s dňom na pôde katolicizmu i v priestore profánneho „zla“. Z celej sumy udalostí prvých piatich dekád 20. storočia – popri „hriechu“ dvoch svetových vojen – tu celkom iste patrí „rozpačité“ prijatie encykliky Leva XIII. *Rerum novarum* z r. 1891 ako základného sociálneho dokumentu katolíckej cirkvi moderných čias. Pontifikom a okružným listom, ktoré prichádzajú po tomto dátume – až do čias II. vatikánskeho koncilu – sa vyčíta málo bojovný, kritický postoj ku kapitalizmu liberálnej éry. S takouto kritikou sa prezentujú poväčšine ľavicové kruhy, ktoré spolu so širšou demokratickou verejnosťou pozitívne prijali a v istom zmysle sa zúčastňovali hnutia katolíckeho modernizmu ako pozitivisticky determinovaného „útoku“ na resentimenty stredoveku – tomistického svetonázoru. Encyklika Pia X. *Pascendi dominici gregis* (1907), ako i kongregáciou vydaných 65 „bludných téz“ modernistov, odsúdila modernizmus, ktorý sa potom triumfálne vrátil na 2. koncilové zasadnutie Vatikánu.

Pre väčšinu katolíckych teológov druhej polovice 20. storočia (a sprostredkovane i pre laických veriacich) významným medzníkom na ich životnej ceste, ktorá vždy bola viac verejná ako súkromná, stalo sa vatikán-

ske zasadnutie II. všeobecného koncilu. Aintegralistickí a modernému svetu otvorení cirkevní otcovia – medzi ktorými bol aj učiteľ J. B. Metz, peritus pápeža Jána XXIII., resp. Pavla VI., sám K. Rahner – konštatujú, že „koncil je tak na počiatku novej doby. Je to začiatok začiatku, ktorý musí uskutočniť pokoncilová cirkev. Koncil je otázka adresovaná kresťanom, (...) nová nastupujúca epocha je doba zjednocovania sveta (...). Je to doba, ktorá volá po spoločenskej organizácii ľudstva, v ktorej jeden národ zodpovedá za druhý“ (Dokumenty II. vatikánskeho koncilu, 1995, s. 19).

Nemožno sa preto čudovať, že Metzova nová politická teológia, napriek katolíckemu pôvodu svojho autora, spochybnil oficiálnu neotomistickú metafyziku (ontológiu) boha a dostane sa do zložitejších vzťahov so sociálnou doktrínou cirkvi, presnejšie praxou predkoncilovej cirkvi. Dopustí sa aj ďalšej herézy: popri protestantskom teológovi J. Moltmannovi či filozofovi náboženstva E. Blochovi ocitne sa jeho dielo medzi „teológmi inšpirovanými Marxom“ (Míčka, 2004, s. 70).

Od roku 1969 J. B. Metz teda priebežne pracuje na diele, ktoré niekde býva zaradené ku „teológiám nádeje“, inde sa ocitá pod heslom „naratívna teológia“. Ide o spojenie označujúce prístupy, ktoré z rôznych dôvodov v teologickej reflexii pracujú metódou (teóriou) literatúry alebo rôznych literárnych žánrov. Po inšpiráciu si naratívna teológia zašla ku K. Barthovi a H. R. Niebuhrovi. Obaja si boli vedomí, že teológia neposkytuje priestor na objektivitu podľa prímeru exaktných vied, a tak sa uchýlili k naratívite a s jej pomocou formulovali svoje teologické názory. J. B. Metz, ako sme sa presvedčili, zariadil sa podobne a médiom kontaktu človeka s biblickým posolstvom utrpenia je spomienka i rozprávanie (pospolu so solidaritou) na úrovni pojmu, kategórie i ich zvecnenia, teda jednotlivej spomienky, prerozprávaneho príbehu, spomínania.

Nech už patrí Metzovo teologizovanie „kdekoľvek“, istotne platí jeho zámer z roku 1995, podľa ktorého politická teológia chce (či vlastne chcela, veď teológ už mohol bilancovať svoju životnú púť) byť súčasťou postmoderného diskurzu o politike a demokracii; chce vrátiť (revitalizovať) kresťanstvo do verejného priestoru, z ktorého sa vytratili také hodnoty, ako solidarita, spolupatričnosť, morálnosť a zodpovednosť medziľudských vzťahov, rešpekt a úcta, tolerantnosť, zmysel pre autoritu. Aj naratívna teológia má povzbudiť verejný priestor politiky ku zodpovednejšiemu prerozdeľovaniu materiálnych a duchovných (morálnych) hodnôt. Tie druhé síce nepodliehajú procesu distribúcie a redistribúcie, ale politika môže urobiť niečo preto, aby sa societa mohla správať humánnejšie a zodpovednejšie s vedomím „nejakej“ budúcnosti.

Krédom J. B. Metza, vysväteného kňaza, profesora v odbore fundamentálna teológia a autora konceptu (novej) politickej teológie, podľa niektorých aj dôkazu

pluralitnej hermeneutiky božieho posolstva, stalo sa tvrdenie, že „(...) každá situačne nepodmienená reč o Bohu sa javí ako prázdna a slepá“ – a na inom mieste – „(...) dnešná kríza kresťanstva nie je prvotne krízou vieroučných obsahov a zasľúbenia viery, ale v prvom rade krízou subjektov a inštitúcií, ktoré odmietajú prísť na požiadavky viery“ (Metz, 1994, s. 85, s. 31). Metz nás teda presvedča, že relígia, „funkčné“ náboženstvo pôsobí vždy kontextuálne v sociokultúrnych súvislostiach, že evanjelium a kresťanské tajomstvo spásy je možné (nutné) vykladať politicko – osveto-vým, emancipujúcim spôsobom bez toho, aby sme z kresťanstva robili politikum pre jednu stranu či instrumentalizovali ho na propagáciu nostalgicko – romantickej vízie „kresťanskej ríše“. Ide o projekt politicky senzibilnej teológie, nanovo nastrojújúcej problém teodicey a eschatológie vôbec; v protiklade ku argumentatívne neutrálnemu, neosobnému vedeniu teologických narácií stavia na ľudskej osobnosti, na subjekte pred bohom – patickým bohom, „ktorý nelegitimizuje bolesť iných“, ale prijíma cudzie utrpenie (Moravčík, 2003a, s. 8). Spochybňuje minulé, mocenskú a autoritatívnu minulosť cirkvi i zlovestného boha biblického Jóba a zároveň prejednáva budúce otázky: „Kde má nárok kresťanov zasadzovať sa o všeobecnú, nedeliteľnú spravodlivosť svoju historickú a sociálnu bázu? Kde sú v rámci kresťanstva konkrétne dejiny oslobodzovania?“ (Metz, 1994, s. 31). Sám autor súc v koži kritika spoločnosti, ktorá produkuje „inteligenciu bez dejín, bez schopnosti trpieť a bez morálky“ a prežívajúc ako vojak nemeckej armády koniec 2. svetovej vojny v americkom zajatí, nabáda viesť „reč o Bohu ako volanie na záchranu iných, nespravodlivo trpiacich, obetí a porazených (...)“ (Metz, 1994, s. 46, s. 85).

Sociálne tak vstupuje do prvého plánu teologických aktivít, teológia akoby chcela „hrešiť“, „rúhať sa“ socio – teizmom; odborná literatúra náboženskej proveniencie sa preto hemží komentármi na tému sociálnej kontextualizácie teológie. A ako konštatuje jeden z osnová-torov teológie oslobodenia L. Boff – pričom ona sama vďaka za svoj vznik aj J. B. Metzovi – „bohatstvo teoló-gie a sakrálnych moci sa socializuje“. Socializuje sa aj tým, že biskup L. Boff je jedným z rešpektovaných účastníkov alterglobalistického Svetového sociálneho fóra, ktoré v ekonomickom neoliberalizme vidí svojho hlavného ideologického protivníka.

Zľudštiť a poľudštiť, socializovať a antropologizovať často neosobnú, abstraktnú teológiu, prekročiť kruh teológie „z úradu“, teológie z povolania, a tak chcieť naplniť svet idealitou / spravodlivosťou „kráľovstva božieho“, sa učil J. B. Metz priamo u K. Rahnera a sprostredkovane u I. Kanta.

Domnievame sa, že politická teológia – v našej optike prezentácie Metzových filozoficko – teologických názorov – naznačuje a hlavne uprednostňuje späťnosť hodnôt a inštitúcií, ideálov a činu, explikuje stav, kde

neplatí, že by „človek svoju vlastnú povahu subjektu prenášal na Boha, a zvlášť tvárou v tvár smrti ju zdvojoval v bezpečí „iného sveta“ (...)“ (Metz, 1994, s. 26)

Fundament politickej teológie – ako sme už boli spomenuli – dostáva svoju základnú osnovu na konci šesťdesiatych rokov minulého storočia. Jej autor sa teda pohybuje, či skôr naráža na svet modernej sekularity, plurality a prepriatej individualizácie bytia, spôsobu života, mravov, viery. J. B. Metz nechce predostrieť „mestu a svetu“ teóriu, reflexiu viery, hermeneutiku Písma a zjavenia, za abstrakciou ktorej by sa črtala reštruktúracia spoločnosti Západu na spôsob akéhosi cirkevno – politického teokratického monštra čias konštantínovskej cirkvi. V profesii teológa a kňaza nemôže ani kriesiť dobový „jakobínsky“ liberálny recept vzťahu cirkvi a štátu, ktorý sa snaží vytesniť kresťanstvo z verejného priestoru a nahradiť ho pseudonáboženstvom „spasiteľských hnutí“ či kvázi náboženstvom moderných sekulárnych a politických hnutí. Nepochybne hľadá cestu medzi dvoma extrémami – kresťanským triumfalizmom alias „fundamentalizmom“ a militantným sekularizmom. V aktuálnych súvislostiach politickej teológie či politickej filozofie je to akési „prázdne miesto moci“, „prázdne miesto pre sakrálnu“, ktoré je popri procedurálne legítimných rozhodnutiach neoficiálnym fundamentom legality štátu, politiky a ich mocenských rozhodnutí.¹

Ak J. B. Metz vyhlási, že „náboženstvo sa ničím nepreviňuje viac než pokusom zaistiť si politickú bezúhonnosť neúčastou na dejinných zápasoch o možnosť byť subjektom pre všetkých“ (Metz, 1994, s. 28), len konštatuje, že náboženstvo v teoretickej reflexii politickej teológie nie je gargantuovským nástrojom uzurpácie moci svetského náboženským, akýmsi celoplošným krstom... Politická teológia „iba“ pobáda veriaceho, cirkev, kresťana, i toho anonymného, politickú stranu s náboženským svetonázorovým pozadím, resp. politiku ako takú, aby počítali s tým, že spravodlivosť, solidárnosť, „súciť“ pri riešení sociálnych patológií sú žitým rozmerom viery, nestačí ich deklarovať predvoľbnými televíznymi spotmi, urobiť z nich dojímavý

¹ J. B. Metz sa s obľubou vracia ku dielu Ágnes Hellerovej *Politik nach dem Tod Gottes* (Politika po smrti Boha), resp. jej konštatovaniu, že politika na pôde moderny si zachováva aj napriek smrti boha formálny dejinnoteologický rámec. Maďarská filozofka hovorí: „Prázdna stolička čaká na Mesiáša. Ak sa na túto stoličku niekto posadí, možno si byť istý: ide o nepravého, alebo podvodníckeho mesiáša. Ak však stoličku niekto odstráni, je po predstavení a Duch z takého spoločenstva odíde. Politika túto neobsadenú stoličku nemôže použiť. Pokiaľ ju však nechá na jej mieste – práve tam v strede, kde zostáva zafixovaná vo svojej varovnej a snád patetickej prázdnote – musia sa politici za svoj život stále ešte zodpovedať. Prinajmenšom majú túto možnosť. Všetko ostatné je pragmatizmus“ (cit. podľa Metz, 2000, s. 661).

sentiment kazateľníc, spovedí a pútí a za ich vrcholné naplnenie vydávať aktivity charít, či už svetských alebo náboženských. A teda – povedané slovami katolíckeho kňaza, „politického“ teológa K. Moravčíka, vo verejnom živote „ide o kresťanstvo v odkaze na text Matúšovho evanjelia, kde sa pravá spravodlivosť identifikuje s obyčajným človekom (...)“ (Moravčík, 2003b, s. 5).

Politická teológia manifestuje obavy z oslabenia a zúženia základne kresťanskej viery a súčasne má záujem na jej funkčnej prítomnosti vo svete sociálnych problémov. Pohľad na ideovú panorámu kresťanstva ukazuje, že teológie, jednostranne zamerané na „zjavenie“, „sväté“, „nadprirodzené“, „zásvetné“ strácajú svoju apologetickú účinnosť a spoločenskú kredibilitu. Teocentrický „egocentrizmus“ teológií zahľadených „hore“ a spoliehajúcí sa na automatizmus dedičného odovzdávania viery sa ukazuje ako disfunkčný a neudržateľný. Majestáť tohoto – zvyčajne neoscholastického, neotomistického – konzervativizmu pre každodennosť kresťana nie raz priniesol „neprirodzenú“ bipolaritu prirodzeného a nadprirodzeného, matérie a ducha, manichejsky formulovaného dobra a zla, „neprirodzenú“ zbožnosť, ba až teatrálnosť viery, „modloslužobníctvo“, pretváрку, moralizátorstvo.

Nové teológie – vrátane novej politickej teológie – sa pri kritike stredovekého metafyzického konceptu boha s dichotómiou večného, dokonalého a pozemského, hriešneho spoľahli na Kanta; o sile kantovského agnosticizmu sa profesor evanjelickej teológie K. Nandrásky vyjadril takto: „(...) bol nástrojom borenia „nadprirodzena“ metafyzického realizmu (...), scholastická stavba supranaturalizmu bola zborená, aby sám Boh biblických prorokov a Ježiš Kristus mohol byť vyslobodený zo svojho nadprirodzeného zajatia, v ktorom prebýval od doby tomizmu (...), aby nemohol prirodzene a denne pôsobiť v našom prirodzenom svete. Tomistická metafyzická interpretácia „vyvýšila“ Boha nad naše prirodzené kultúrne dejiny (...). Tomistická metafyzika priestorovým dualizmom neba a zeme odsunula nielen Boha, ale i jeho kráľovstvo do nedohľadna „nadprirodzenosti“, spásu do záhrobia a prorokmi oznamovanú dobu spásy sveta do situácie „po skončení dejín“ (Nandrásky, 1997, s. 573).

Sme súčasníkmi – podľa J. B. Metza – hľadania nového „modelu“ vo vzťahu boha a sveta, rovnováhy medzi oboma „veličinami“. Človek si je vedomý svojich hraníc a súčasne sa zbavuje zátarasov slepej poslušnosti voči bohu. Človek sa síce nemôže stať bohom, ale môže a má s ním spolupracovať na premene sveta; v tomto zmysle zdôrazňuje Metz úlohu človeka ako subjektu pred bohom (!). Spolupráca na premene sveta sa uskutočňuje „vo vnútri“ sveta, a nie niekde mimo neho, v „náboženskej oblasti“.

Práve na tomto pozadí sa objavujú teológie, ktorých verifikačné mechanizmy už nie sú zabudované v nich

samých. Nová „reč o bohu“ v ére bez boha hľadá riešenie dilemy doby a boha v kristologicky zakotvenej náboženskej viere. Potreba nového vyjadrenia kresťanstva zosilňovaná negatívnymi javmi povojnovej situácie a nástupom vedeckotechnickej revolúcie vyústila do otázky, čo znamená byť kresťanom uprostred neuduhov a rozporov modernej civilizácie, aká má byť kresťanská existencia v jej každodennom, ateoretickom alebo „školenom“, teologickom sebaapredstavení.

Teologické „zostúpenie boha“ – vzhľadom k jeho majestátu sa dosiaľ javila ľudská náboženská reč ako zadržajúce koktanie (K. Barth) – nemožno pochopiť mimo sociálnych súvislostí. Posilnenie konkurenčných schopností a evanjelizačných vyhládok kresťanstva vo svete sociálnej nespravodlivosti, nacionálnych, rasových a triednych konfliktov nútilo bohoslovné myslenie k závažnému kroku. V priebehu šesťdesiatych rokov minulého storočia teológovia presúvajú ťažisko pozornosti na konceptualizáciu a vypracovanie kresťanskej alternatívy riešenia „otázky sociálnej“. Spolu s novelizáciou sociálneho učenia dochádza k rozvoju sociálnej teológie a paralelne sa objavuje celý rad sociálne zameraných teológií „genitívu“ (teológia politiky, nádeje, revolúcie, oslobodenia, práce).

Podľa slávnej definície Tomáša Akvinského má teológia dve oči, z ktorých jedno je zahľadené do večnosti, druhé do súčasnosti. Metzova teológia hľadá (aj) do súčasnosti, a tak človek komunikuje s Kristom – martýrom, vykupiteľom, hrdinom i obeťou zároveň ako takmer rovnocenným partnerom. Jediniec je oslovený, resp. náboženstvo sa vracia do spoločnosti už „nie ako osobitná teória nebies“, hovorí K. Moravčík a na inom mieste dodáva: „Keď kladíme otázku, o čom je vôbec náboženstvo, niekto by možno odpovedal: O Pánu Bohu. Čo je to za reč? O akom Pánu Bohu? Musíme vychádzať od človeka, ktorý sa pýta, ktorý príde s témou náboženstva ako s témou svojho života a uprostred tohto života sa kdesi rodí skúsenosť, ktorú potom nazývame skúsenosťou s Bohom. Zásadnou témou však zostáva svet a život. Nejaké špekulovanie o nadprirodzených pravdách, o Bohu mimo kontextu sveta je pre mňa nepredstaviteľné“ (Moravčík, 1997, s. 46). Tak teológia mňa horizonty „kozmogónie“ či metafyziky, ohniskom jej záujmu je svet so všetkými jeho „zázrakmi“ a hrôzami, nie iba „svätý“, zásvetný svet, ale prírodná a ľudská pospolitosť v celej svojej rozpornosti, biede a utrpení, vo všetkej ambivalentnosti, kontingencii a premenlivosti. S prihliadnutím k tomu možno zaznamenať príznačné presuny vieroučných akcentov, ako napr. z ľudovej cirkvi na cirkev ľudu, z cirkvi pre chudobných na cirkev chudobných, z Ježiša ako dobrehého pastiera všetkých na Ježiša osloboditeľa, bez eschatológie božieho súdu na spravodlivosť „tu“ a „teraz“, z nedotknuteľnosti súkromného vlastníctva výrobných prostriedkov na jeho sociálno-služobné poslanie, z moralizujúcich požiadaviek premeny ľudské-

ho srdca na požiadavku premien sociálnych štruktúr, z dedičného hriechu na hriech sociálny... V takomto duchu „interpeluje“ K. Moravčík tie politické strany v slovenskom parlamente, ktorých názov sa „honosí“ kresťanstvom a kresťanským: „Politická strana nemôže len opakovať, že je za určitú predstavu o morálke, ale musí sa aj potrápiť nad tým, ako ľuďom pomôcť, aby sa morálne správali (...), pre kresťanov v politike by bolo užitočné, aby svoje kresťanstvo bez veľkej reči zatiahli aj do iných rozhodovaní, ako sú témy intímneho života (...), chýba mi nejaký „kresťanský“ názor na ochudobňovanie strednej vrstvy, zdražovanie literatúry, prístupu ku vzdelaniu (...)“ (Moravčík, 2003b, s. 5).

Predmet našich úvah – teológia v adresnej podobe politickej teológie profesora z nemeckého Münsteru, J. B. Metza, sa vyznačuje aj antropologickou zacielenosťou. Ak by sme mali predstaviť tento teologický novotvar, sfilozofičtenú vieru ešte „ináč“, jednou vetou, snáď by nám dobre poslúžil evanjelista Matúš. Ten popisuje situáciu, keď Ježiš sedel pri stole nielen so svojimi učeníkmi, ale i s mnohými hriešnikmi a mýtnikmi, pričom na otázku farizejov, prečo „obcuje“ s týmito nehodnými ľuďmi odpovedal: „Neprišiel som volať spravodlivých, ale hriešnikov“ (Mt 9, 13). Teológ, hermeneut Písma, v reakcii na Kristove slová by zase povedal, že kresťanské poslanstvo o bohu, ktorý vstúpil do ľudských dejín v konkrétnom ľudskom príbehu a ktorý práve tak kontingentnému, dočasnému dal večný zmysel, je stále oslovujúce a závažné. Pre mnohých kresťanov je totiž doposiaľ nepochopiteľné a neprijateľné, že Ježiš notoricky dáva(l) prednosť colníkom a neviestkam pred mravnými, spravodlivými, zbožnými farizejmi. Podobne politická teológia uprednostňuje „hriech“, individuálny i spoločenský, sociálny hriech chudoby a vydedenia osobitne, pred zbožným úklonom hlavy klerikov i nábožných, už klopajúcich na nebeskú bránu – karikuje T. Halík – lebo i tu platí, že „gratia supponit naturam“, milosť predpokladá prirodzenosť. Povedané ináč, svetsky: politická teológia vo vzťahu ku človeku nechce plniť funkciu ópia, byť bezmocnou ideou zasľúbenou „zemi zasľúbenej“, mieni popisovať a podnecovať prax, vráťane praxe viery v jej mysticko-politickej dimenzii a nasledovaní, hovoriť o Bohu – a teda i človeku – s vedomím priepastných sociálnych rozdielov a utrpenia vo svete, ktorý je (i) jeho svetom.

Sekulárne, „hriešne“, svetské motívy, účely, okolnosti teológie J. B. Metza „nechtiac“ pregnantne vystihol J. Derrida s tým, že je to „vyprázdnený horizont smrti Boha a antropologická reimanentizácia (ľudské práva a právo na ľudský život pred všetkou povinnosťou voči absolútnej a transcendentnej pravde záväzku pred božím poriadkom: Abrahám, ktorý by odmietol obetovať syna a ani by už o tom neuvažoval, čo vždy bolo šílenstvom)“ (Derrida, 2003, s. 62).

Na druhej strane J. B. Metz si je vedomý toho, že sekularizácia ako metanarácia je pravdepodobne mŕtva. Mŕtve sú populárne interpretácie či výklady M. Webera o dospelosti, zosvetštení, odčarovaní sveta, lebo prehliadajú nové možnosti transcendencie, budúce polyteizmy na (novo)pohanský spôsob a prorokov sakrálnej i profánnej proveniencie, teda aj alternatívne náboženstvá, para a „krypto“ religiozoty. Globalizujúca sa modernita nemôže už vo svojich itinerároch tak jednoznačne, „bezhlavo“ používať pojem sekularizácia.¹ Sekularizácia ako pojem i ako zvecnený, nominalizovaný proces sám, ako diagnostický znak moderny viac alebo menej stráca svoju noetickú a metodologickú hodnotu. Pojmovo uchopil (teoreticky „prikryl“) sumu jednotlivostí a procesov, ktoré prebiehali na úrovni industriálneho veku, boli jeho aspektom, rozmerom, tvorili súčasť optimisticky videného zápasu osvietenecov za emancipáciu človeka od cirkevných väzieb a dištancovania sa vedy od kreacionistických nánosov. V aktuálnej prítomnosti sa heslo sekularizácia takmer dostalo – povedané s trochou irónie a nadsázky – do povestného Syllabu, indexu zakázaných a proskribovaných bludov 21. storočia a použijúc filozofické názvoslovie J. F. Lyotarda možno stratilo „štátut“ meta-príbehu a punc „dôveryhodnosti“. Ak zotrvá, bude – pravdepodobne – jedným z mnohých diskurzov, príbehov, príkladom jazykovej hry zasadené do prostredia vedeckej racionality; v ideologicko-politickom kontexte môže sa stať pojmovou výbavou antiklerikálov, juhoamerických ľavičiarov a možno i revoltujúcich teenagerov... A tak teda: „Mal by byť pojem sekularizácie navždy vymazaný zo sociologického slovníka, alebo naopak, s úctou zaradený do sociologickej „siene slávy““, pýta sa s istým sarkazmom R. Vido (2011, s. 306).

J. B. Metz v súvislosti s postmodernými „inováciami“ v západnom kultúrnom, a teda i náboženskom priestore hovorí: „S metafyzickou nehanebnosťou sa dnes vykorisťuje mystika a spiritualita veľkých ázijských kultúr, alebo skôr to, čo sa u nás za ich mystiku a spiritualitu považuje. Každý si môže vybrať nielen v Európe, ale v celom svete práve to, na čo má „chuť“. Zo sveta sa stáva *nouvelle cuisine* postmodernity (...), nový európsky duch dokáže oceniť, že ho mýtus a rozprávky zbavujú etickej a politickej zodpovednosti“, ibaže, pokračuje J. B. Metz, „kresťanstvo si nesmie a nemôže dovoliť takýto „provincionalizmus“, tak začína intelektuálna príprava politického myslenia apar-

¹ J. Habermas dešifruje slovo „sekularizácia“ s poznámkou, že ho „chápu ako vynulováciu hru medzi kapitalisticky odpútanými výrobnými silami vedy a techniky na jednej strane a trvalými mocnosťami náboženstva a cirkvi na strane druhej. Tento obraz sa nehodí do postsekulárnej spoločnosti, ktorá sa prispôbuje pretrvávaniu náboženských spoločností vo svojom strede, hoci sa sama ustavične sekularizuje“. (<http://www.goethe.de/ms/brl/slphaber.htm>).

theidu v Európe (...)“ (Metz, 1994, s. 83). Pre Metza sa tak moderný človek ako majiteľ „okypťeného“, teda inštrumentálneho, ba až cynického rozumu stal – parafrázujúc F. Nietzscheho – malým človekom s malými cnosťami. Malý človek zabil boha, teraz chceme, aby bol živý nadčlovek. V religióznej podobe má napríklad formu náboženského hnutia pomenovanú ako New Age. Bez ďalších dôkazov a argumentov dodajme, že éra Vodnára svojim synkretizmom, zištnosťou a povrchnosťou reaguje na potreby a podnety globálne rozrôzneného, osirelého ľudstva a v duchu pragmatickosti doby, („strhovelo všetko“ – K. Kosík), rezignuje na hodnoty západnej kresťanskej kultúry, jej duchovnej a ekologickej vyprázdnenosti, na pozabudnuté hodnoty „Atén a Jeruzalemu“, platónsku anamnezis a vieru v Ježiša, pamätanie na umučeného a ukrižovaného Žida, dodáva K. Moravčík.

Politickú teológiu J. B. Metza nie je vlastný pátos, veľká gestá a prepiata miera abstrakcie, akademickosti, ba až nezrozumiteľnosti. Jej tvorca zdôrazňuje, že hodlá využiť biblické dedičstvo, eschatológiu ako rozmer žitej viery pre „potreby“ humanizácie kedysi – v „rajských“ začiatkoch – humánne projektovanej západnej kultúry, dnes práce – podotýka J. B. Metz – na *nedokončenom diele osvietenstva*, akosi *osvietení osvietenstva* v zmysle záchrany trpiacich a sociálne vydedených. Politická teológia je politickou v tom smere, že existenciálne-antropologicky orientovanej teológii „implantuje“ *spoločensko-kritický rozmer*; kým personalisticko-existenciálny prúd súc inšpirovaný K. Barthom rieši rozpory medzi rozumom a vierou, chce zľudštiť náboženskú transcendenciu a obrátiť kresťanstvo pred „pokušením“ racionalizmu či vyvrátiť vedeckotechnické, konzumné a ideologické podoby odcudzenia človeka, pôsobí síce ako určitý korektív tradicionalizmu, avšak abstraktnosť tejto pozície obmedzovala sociálny dosah kresťanstva. Politická teológia usiluje sa prekročiť priepasť medzi vierou a konaním, medzi vierou a praxou, „nadužíva“ pojem „ortoprax“. Naviac, musíme ale zdôrazniť, že jej vzťahovosť s politikou je len sprostredkovaná, ako apel na zodpovednosť zodpovedných alebo, ako to obrazne vyjadrila Á. Helleroová, ide o prázdne miesto moci čakajúce na Mesiáša.

Politická teológia s náboženstvom po „smrti boha“ vstupuje na miesta, ktoré sú dnes zložitejšie ako v aktuálnom čase jej začiatkov – prelomu 60. a 70. rokov minulého storočia, čo autor samozrejme vníma a reflektuje v rozvíjaní a precizovaní svojej teórie. Jeho články a štúdie z konca 90. rokov 20. storočia vznikajú na pozadí sveta s globálnou a exteritoriálnou ekonomikou, ktorá sa zbavuje bremena politickej a sociálnej zodpovednosti, sveta, kde ekonomika korumpuje politiku, kde sa násobí priepasť medzi objemom bohatstva bohatých a chudoby chudobných. H. Jonas to vyjadril tak, že prírodné pohromy sú prototypom, modelom všetkých trápení sveta. V tom zmysle považujeme

„pobyt“ politickej teológie za rovnako beznádejný ako nevyhnutný.

Okrem objektívnych determinantov pôsobili na vznik politickej teológie i momenty „intímne“, subjektívne, ak nimi mienime zmeny v priestore filozofie a samozrejme teológie. Následne sa politická teológia kriticky vymedzuje voči (neo)tomistickej metafyzike, pričom absorbuje nielen Kantovu kritiku ontoteológie, ale jeho osvietenské poslanstvo v širšom zmysle vôbec. Ideovými súputníkmi jeho diela sa tak stávajú myslitelia zo školy neomarxistov (frankfurtská škola), ako i Marx či exmarxista, filozof náboženstva E. Bloch či predchodca kritickéj teórie W. Benjamin. Hovoriť o Nietzsche by v tomto prípade bolo oným nosením sov do Atén. Koniec ontoteológie, scholastického supranaturalizmu, teda pád metafyziky a je abstraktného Boha následne znamenal spochybniť priestorový dualizmus dvoch svetov, večného, posmrtného i toho pozemského. Zároveň inicioval návrat živého Boha Písma, Nádeje, Ježiša Krista do sveta; ideálom Metza sa stáva človek slobodný, rozumom „nadaný“; rozum je nástrojom spomienky na trpiaceho Boha, a teda i na deklasovaného človeka.

Takmer celý „teologický“ život viedol J. B. Metz „konfliktný“ dialóg so svojim učiteľom K. Rahnerom, podobne ho inšpirovala protestantská teológia 20. storočia, jeho generačný druh, autor teológie nádeje ako jednej z tzv. teológií genitívy, J. Moltmann osobitne. *Sumárom Metzovho teologizovania sa napokon stali kategórie praxe (jej primárnosti pred teóriou), subjektu, spomienky, solidarity a rozprávania ako metódy priblíženia a aktualizácie teologickej dogmy i biblického poslania súčasníkom ako "inštrumentom" žitej viery a premeny „zabýrzganej“ praxe.*

Politická teológia J. B. Metza súc transformovaná do svetského diskurzu, jazykovej hry „pohana“ citlivo vníma fakt, že západná kultúra podľahla istej anomálii, keď štiepi svet na hodnotový (ľudský) a racionálny (vedecký). Objavuje sa tu polarita hodnotového rozmeru človeka, zachytená v súradniciach kultúry, civilizácie, humanity ako subjektívneho a racionálneho ako vedeckého, exaktného, objektívneho. Je čas rozbiť vžitý stereotypy tejto dichotómie nielen preto, že humanizmus je vždy výrazne intelektuálny, opiera sa o kritický a rozumový vzťah ku skutočnosti – a teda je v istom zmysle totožný s vedeckým postojom, ale i preto, že humanizmus a jeho „akútna“ potreba sa objavuje vždy medzi miznúcim starým a prichádzajúcim novým. J. B. Metz svojou teológiou usiluje o obnovu dôstojnosti človeka, vznešený zámer, ktorý svetu „naoktrojovalo“ osvietenstvo – a ak opomenieme sakrálny jazyk, resp. filozofické pozadie – i kresťanstvo. Ibaže jedným zo symptómov súčasnej spoločnosti je mnohosť a nesúrodosť javov umocnená viacvrstvovou a postmoderne „solistikovanou“ výrazovou pluralitou. Táto slovná, terminologická a pojmová mnohosť naznačuje stratu základných ľudských hodnôt, priemyselná spoločnosť

premenila sa na postindustriálnu spoločnosť služieb, ktorá opustila prísny racionalizmus. Stráca sa dôvera v realitu, spochybňuje sa poznateľnosť sveta, ignorujú sa reálne príčinné vzťahy, želané sa stotožňuje so skutočným, až k desivému nástupu absurdity a stupidity, kultúra sa už neopiera o žiadne etické princípy, záväzné a zodpovedné voči spoznanej pravde, etika predstavuje „prázdne stavenisko“ (Bondy). Prehlbuje sa pocit neistoty, iracionálna a hoci sa zdanlivo ponúka pluralitná rôznorodosť právd, príbehov, názorov, nastupuje nový, dobre skrytý fundamentalizmus; „myslenie sa zaseklo na verbálnej úrovni jazykových hier“ (Behúnová), kultúra je kultúrou zábavného priemyslu, realizuje sa na „scéne“, či v podobe, kde „pár topánok má rovnakú cenu ako Shakespeare“¹ (Fienkielkraut, 1993, s. 82). Metzovská teológia naproti tomu zostáva prísne monistická a racionalistická, ak uvažíme, že sa dovoľáva subjektu, ktorý myslí jedného Boha, t. j. rešpektuje iné kultúry v ich inakosti, ale ctí jednu ľudskosť, „jeden“ humanizmus, „adoruje“ jednému bohu (osvietenskému rozumu) a vo vzťahu ku svetskej i cirkevnej vrchnosti zavrhol služobnosť, poníženosť, devótnosť.

Zľudštiť a poľudštiť, socializovať a antropologizovať často neosobnú, abstraktnú teológiu, prekročiť kruh teológie „z úradu“, teológie z povolania, a tak chcieť naplniť svet idealitou / spravodlivosťou „kráľovstva božieho“, sa J. B. Metz učil priamo u K. Rahnera a sprostredkovane u I. Kanta. Mienime tým, ako sme už uviedli na inom mieste – metamorfózy v koncepte pochopenia a postavenia *ontoteológie*.

Ontoteológia² je moderný neologizmus, ktorý sa po prvý raz objavil u I. Kanta, kde označuje jednu zo špecifikácií tzv. racionálnej teológie: „Transcendentálna teológia alebo mieni odvodiť existenciu prabytosti zo skúsenosti vôbec (bez bližšieho určenia sveta, ku ktorému patrí) a nazýva sa kozmoteológiou, alebo sa domnieva, že jej existenciu spozná čírymi pojmi bez pomoci akejkoľvek skúsenosti a nazýva sa ontoteológiou“ (Kant, 1799, s. 391). Omnoho známejším sa však výraz ontoteológia stal vďaka M. Heideggerovi.³

¹ „Čo chce postmoderné myslenie? To isté, čo osvietenie: urobiť človeka nezávislým, zaobchádzať s ním ako s dospelým, skrátka, aby sme hovorili ako Kant, vyvieť ho zo situácie nedospelosti, za ktorú je sám zodpovedný. Len s tým drobným rozdielom, že kultúra už nie je chápaná ako nástroj emancipácie, ale ako jedna z poručníckych inšancií, ktoré sa jej stavajú do cesty. V tejto optike urobia ľudia rozhodujúci krok ku svojej plnoletosti vo chvíli, keď myslenie prestane byť najvyššou hodnotou a stane sa práve tak fakultatívnym (a tiež legítimným) ako terno alebo rokenrol: aby sme skutočne vstúpili do éry autonómie, musíme všetky povinnosti autoritárskej doby zmeniť vo *voľby*“ (Fienkielkraut, 1993, s. 85).

² Pozri Schaeffler, 2003, s. 44 – 62.

³ Pozri Heidegger, 1993.

Umožnil mu výslovne tematizovať už scholastikou uvedomovaný problém tzv. ontoteologickej diferenciácie, možnosti a spôsobu vyjadrenia rozdielu medzi súcnom a bytím. Ale ontoteológia ako spôsob myslenia boha ako bytia je však omnoho starší než samotný termín. Stojí hneď na začiatku premien filozofickej argumentácie v (o) náboženstve.

Metafyzická tradícia, náboženská filozofia a teológia do čias Kanta stotožňovali boha ako najvyšší princíp bytia so súcnom samotným. Bola to základná ontoteologická pozícia, korene ktorej siahajú do čias gréckej metafyziky (Aristoteles) a nábožensko-filozofickej (Platón) tradície, popri tom k hebrejskému mysleniu, ktoré pri sebaurčení boha v druhej knihe Pentateuchu hovorí o bohu prostredníctvom kategórie „byť“ (Ex 3, 14). „Zásnuby“ boha filozofov s Bohom Písma, t. j. syntéza pokrsteného aristotelovského myslenia a hebrejského chápania základného ontologického rozmeru Boha vytvorila (i) definičnú základňu pre seba vymedzovanie filozofie náboženstva pestovanej na báze filozofickej teológie až do kantovských čias.

Kantova(e) kritika(y) zasiahla stavbu metafyziky, prekonanie teologického a platónskeho rozlíšenia medzi „večným a dočasným“, „skutočným a zdanlivým“, „bytím a dianím“ znamená, že existuje akási stredná cesta ležiaca medzi dôverou v božského zástupcu a spoľahnutím sa na vlastné individuálne preferencie. Nový, „slabý“ spôsob myslenia otvára alternatívne smery uvažovania, ale tiež obnovuje tradíciu. Vzťah medzi veriacim a bohom nie je chápaný ako niečo zaťažené mocou, ale ako jemnejšie spojenie, v ktorom boh odovzdáva všetku svoju moc človeku. „Konečným cieľom filozofického bádania po páde metafyziky už nie je kontakt s niečím, čo existuje nezávisle na nás, ale skôr *Bildung*, nekonečný proces formovania seba samého“, tvrdí Santiago Zabala, ktorý viedol besedu – v roku 2002 v Paríži – s R. Rortym a G. Vattimom na tému budúcnosti náboženstva po metafyzike (Zabala, 2007, s. 11).

„Boh zhadzuje starú kožu“, takouto priliehavou metaforou komentuje „odchod“ ontoteológie, abstraktného boha metafyziky a vstup živého Boha Písma, Ježiša – v ktorom a prostredníctvom ktorého boh prešiel „mutáciou, zhodil starú kožu pomstiteľa, nacionalistu, moralistu a roztvoril svoju náruč“ – na historickú scénu profesor K. Nandrásky (2007, s. 890). Vysvetliť uvedenú metaforu prísne filozoficky znamená povedať, že boh nie je objektívnou entitou, jednotou dobra, pravdy a krásy, neexistuje ako vec, jednotlivina, nominalita, existuje prinajmenšom v našej reči a myslí (možno ako zabalovský *Bildung*). Pred Kantom bolo myslenie (teda i boh) vo svete, po Kantovi sa svet (teda i boh) nachádza v myslení. Čas, kde sme reč a myslenie považovali iba za nástroje subjektu reflektujúce „objektívny“ svet a nevedeli sme, že sú samy týmto svetom, v ktorom a cez ktorý sa nám všetko ostatné dáva,

je preč. Boh sa premiestnil do subjektu. U Kanta je „mravným zákonom“, ku „nehlasnému hlasu Bytia“ sa prihlásil boh Heideggera, Rádlov boh „nie je, ale platí“, Tillichov boh sa „nás nepodmienenene dotýka“. Napokon – nami „favorizovaný“ boh, boh politickej teológie J. B. Metza takisto ovládol individuálnu (a sociálnu!) myseľ, akurát že o Kristovi vždy musíme myslieť tak, že ho nikdy nemôžeme len myslieť, lebo politická teológia (=) kristológia žije z praxe nasledovania Krista.

Kant rozbil, nahlodil metafyzický konštrukt večnej pravdy božieho rozumu. Ak teda pravdu nevlastníme, ako to hlásala stará metafyzika, musíme ju tvoriť. Naše poznávanie súc poplatné osvieteniskému rozumu musí byť dejinné, musí byť poplatné princípu časovosti, vedomiu i nádeje budúcnosti. Osvietenstvo sa s pravdou metafyziky, resp. náboženstva vysporiadalo svojrázne. Metzova politická teológia sa zase kriticky vyrovnáva s osvieteniským ateizmom i teizmom zároveň, resp. programom prirodzeného, občianskeho náboženstva. Náčrty občianskeho (civilného) náboženstva v klasickej (osvietenskej) proveniencii, teda od čias anglického deistu M. Tindala, „jakobína“ J. J. Rousseaua, po ňom Alexisa de Tocquevilla či moderného Roberta N. Bellaha, sú považované za opozitum „nerozumného“, „tmárskeho“, zjaveného náboženstva „jezuitov“, teda katolíckeho kresťanstva ako jedného z náboženstiev abrahámovskej ekumény. J. B. Metz kriticky reaguje na osvieteniskú „revoltu“ slovami: „Osvietenstvo vytvára niečo ako nové spoločenstvo konsenzu a jeho základom už nie je metafyzický rozum (...), používanie „rozumu“ v metafyzickom chápaní zakrývalo problematiku jeho sociálneho i politického kontextu (...), metafyzický rozum si zjavne uzurpuje istá, v pozadí stojaca moc, fungujúca ako celospoločenský subjekt, konkrétne ide o privlastnenie si všeobecného rozumu cirkevnou mocou na jednej strane a politickou mocou na strane druhej“ (Metz, 2007, s. 80). Následne kritika metafyzického rozumu, empatická reč o „dospelosti“ a „subjekte“ je napokon len presadzovaním novej elity, novej aristokracie...

Z hľadiska historickej retrospektívy dnes už vieme, že onou novou aristokraciou bol majetný meštiak, budúci buržoa, ktorý svoj egoistický triedny záujem vydával za záujem celospoločenský. A keby len to. Z meštiaka v póze „ateistu“, antiklerikála či pohana – bezbožníka sa rodí nový „homo religiosus“, ktorý prijíma obnovené, záväzné, štátom predpísané „minima religiosa“ – náboženstvo civila, náboženstvo občana¹

ako záruku poriadku a postrevolučnej stability, mierneho pokroku v medziach zákona, ak by sme parafrázovali názov politickej strany klasika českej politickej satiry Jaroslava Haška a filozoficko-pozitivistické poňatie spoločenského progresu ako evolučného poriadku drobných krokov a zmien.

V pohľade do minulosti, hlavne minulosti osvietenstva, je Metz rebelom na niekoľko spôsobov. Rovnako ako osvietenenci brojí proti scholastickému rozumu, proti abstraktnému bohu metafyziky, ktorý integroval a zaštitil všetky prírodné a sociálne anómie, ale nielen to. Demaskuje model triedne angažovaného, „rozumového náboženstva“, za ktorým stojí pohodlná, arevolučná póza meštiaka, iba prednedávnom antiklerikálne, občas antiteisticky a opozične naladeného. Vidí analógiu medzi týmto zburžoázneným subjektom a „pohodlnou“ ne-Kristovou cirkvou, ktorá tiež pripúšťa len to, čo je „prirodzené a rozumné“. Metz paradoxne – proklamujúc osvieteniské ciele a potreby politickej teológie – revitalizuje, ponúka náboženstvo biblické (zjavené, pozitívne, „patriarchálne“, „antimoderné“) ako východiskovú platformu svojej politickej teológie, pričom jej najvlastnejšou úlohou na pozadí kritiky meštiackeho princípu individuácie (negatívny aspekt politickej teológie) a „revoltujúceho“ rozmeru biblickej spomienky je „zasadzovanie sa za solidárne subjektové bytie všetkých, proti násilnému utláčaniu a rovnako aj proti karikatúre solidarity (...)“ (Metz, 2007, s. 86). Karikatúrou solidarity boli (aj budú) heslá slobody, rovnosti a solidarity, lebo akonáhle buržoázny subjekt, meštiak siahal po svojom víťazstve, dával tomuto libertinizmu charakter čirej formálnosti a nahliadal na jeho realizáciu priezorom vlastného, sebecky a mocensky determinovaného záujmu.

Politická teológia nechce zašantročiť „revolučný“ aspekt Písma, chce popohnať oportunistického meštiaka i zabrániť občasnemu cirkevno-teologickému (následne ideologickému) zneužitiu, „zneucteniu“ Kristovej smrti na kríži slovami: „Kto (...) počúva teologické reči o vzkriesení Krista, v ktorých prestal byť počutý krik Ukrižovaného, ten nenačúva teológiu, ale mytológiu, nepočuje evanjelium, ale mýtus o víťazovi“ (Metz, 1994, s. 86). Kresťanská zvesť raz na spôsob uplakaného, boľavého, sentimentálneho, dojímavého mýtu, hypertrofie falošného citu, inokedy ako správa o nezdolnom martýrovi, je pre Metza len anestetikom, vhodným na terapeutické účely, neutralizuje strach, smútok, porobu, utieka sa do bezpečia „iného sveta“, kresťanská zvesť v takomto ponímaní, vo funkcii ópia produkuje modly, zástupy prosiacich služobníkov, nedo-

¹ J. B. Metz pokračuje: „Tam, kde sa náboženstvo a metafyzika navzájom podmieniajú, vzniká priestor, kde sa kritika metafyzického rozumu započatá v osvietenstve stáva kritikou náboženstva. Ak totiž bezsubjektový metafyzický rozum stratí vo svetle osvietenstva svoju (politickú) nevinosť, upadá do podozrenia aj náboženstvo, ktoré tento abstraktný rozum považuje za nástroj potvrdenia legitímnosti svojho univerzálneho nároku. Osvietenstvo nie je len ru-

dimentárnou kritikou náboženstva v zmysle kritiky ideológie, ale vedomým budovaním afirmatívneho pojmu náboženstva (...). Ten je však niečím celkom iným než pojem pozitívneho náboženstva v kresťanstve (...)“ (Metz, 2007, s. 82, s. 83).

tknuteľných svätých a sviatostí, ale nemobilizuje, neaktivuje, neoživuje ducha, t. j. revoltujúci rozum jedinca i zástupu, žitú, nielen prežívajúcu vieru vo svete sociálnych a politických nepravostí...

Politická teológia metzovskej proveniencie hodlá emancipovať „hriešne“ ľudstvo, zbaviť ho „hriechu“ osobného a hlavne sociálneho – vychádza preto z „primátu praxe“, pričom „takzvaný vlastný hermeneutický problém teológie nie je vlastne problémom vzťahu medzi systematickou a historickou teológiou, medzi dogmou a dejinami, ale medzi teóriou a praxou, medzi porozumením vychádzajúcim z viery a spoločenskou praxou“ (Metz, 1994, s. 14).

Problém teológie je (aj) problémom hermeneutickým, umením výkladu a interpretácie Písma, podľa Metza porozumieť obsahom viery a ich spoločenským „aplikáciám“. *Maj odvahu používať vlastný rozum, nabádal Kant, maj odvahu „myslieť (premyslieť) vieru“, maj odvahu myslieť Boha, maj odvahu byť pasívnym „služobníkom Božím“, lebo myslieť Boha znamená vedome, kultivovane, so znalosťou „vecí“ používať a „zneužívať“ Kristov príbeh na prospech subjektov viery v podobe metanoie, exodu, nasledovania, nabáda Metz.. Nie sú to len morálne či pedagogické kategórie s patričnou dávkou moralizujúcej melanchólie a sentimentu. Ide jednoznačne o noetické kategórie, ktoré sú nástrojom, metódou prístupu ku „zabrzganej“ praxi a ako hovorí Metz: „Príbehy nasledovania sú samy osebe apelatívne a vládovské; rozprávaním príbehu sa usilujú o obrátenie počúvajúceho subjektu a tým zároveň o jeho disponovanie na nasledovanie“ (Metz, 2007, s. 94).*

Myšlienka boha má praktický ráz, lebo boha nemožno myslieť bez toho, aby táto myšlienka nevzbudzovala a nezasahovala záujem toho, kto sa ju pokúša myslieť. „Myslieť Boha znamená prehodnotiť naše bezprostredné k nám samým obrátené záujmy a potreby“, mieni Metz (1994, s. 13) a zdôrazňuje, že zvlášť zreteľný je praktický ráz myšlienky boha v kristológii, „kristologickej dialektike“, „dialektike nasledovania“. Kristologická dialektika predpokladá kontrast, napätie, protirečenie i partnerstvo medzi subjektom viery – človekom, ktorý „siaha“ po autonómii svojho rozumu, ak chce byť partnerom sebe i bohu – a božským „absolútnom“; slovo boh ale teraz neznamená, ako tomu bolo donedávna v ontologicko-ontomistickom rozvrhu sveta, posledný základ sveta všetkého existujúceho, sveta, ktorý je človeku už dopredu daný, navrhnutý a ako to literárne-metaforicky kdesi vyjadril Milan Kundera, že boh vložil disketu do computeru a viac už sa nemusí starať o svet.

Politická teológia ako variant postmetafyzickej teológie odmieta pasívnu „vrhnutosť“ človeka do sveta naoktrojovaného bohom, človeka, ktorého sme „vdáka“ všemohúcnosti božej pripravili o zodpovednosť a nanútili mu byť viac alebo menej hračkou biologickej a sociálnej determinovanosti, za ktorými takisto sa vy-

níma neviditeľná „ruka boha“. Nebude akceptovať feurbachovsko-marxovský náčrt, že človek svoju vlastnú povahu subjektu prenáša (prenášal) na boha a zvlášť tvárou v tvár smrti „ju zdvojoval v bezpečí iného sveta, ale sa ukazuje, že človek prostredníctvom náboženstva, vo vzťahu ku svojmu Bohu, až teraz získava svoju identitu ako subjekt a stáva sa subjektom svojich dejín“ (Metz, 1994, s. 26).

Metzovo proklamovanie človeka ako subjektu pred Bohom znamená, že sa človek v záujme záchrany vlastného i univerzálne-ľudského a prírodného glóbu sám, vedome a zodpovedne rozhodne pre slobodu k bohu, sám a vedome bude nasledovať biblické príbehy ako exemplárne posolstvá, príbehy nasledovania, akoby pozve boha do sveta, aby s ním spolupracoval na diele človečenstva. Biblické príbehy sú mýtmi, rozprávami o ľuďoch „vtedy a tam“, obraznou rečou vyjadrujú bytostné pocity, nálady a túžby ľudí, nie sú objektívne platnými pravdami vedy, takže produkovať čitateľské bestselery na spôsob „Biblia má predsa pravdu“ je znevážením a nepochopením metaforického, obrazného jazyka „Knihy Kníh“. Mýty Starého i Nového Zákona sú symbolickými šiframi; šifry (K. Jasper) je potrebné vedieť čítať tak, že vyjadria (vyjadríme) sebaepochopenie človeka v aktuálnych, jedinečných situáciách.

Ešte jedna poznámka na „tému“ ľudského subjektu pred Bohom: religiózna viera je slobodnou odpoveďou človeka na Božiu výzvu, predpokladá osobnú konverziu, premenu, metanoiu, vieru nemožno zdediť, dediť možno tradíciu, rodinu, autoritu, kolektív, do určitej miery teda formálne znaky a prejavy (aj) zbožnosti. „Fiunt, non nascuntur christiani“, kresťanom sa človek stáva, ale nerodí, napísal v r. 197 v Apologeticu Tertulianus.

Podľa Metza suma nových a nových interpretácií a reinterpretácií interpretácií v kresťanstve samom – zvyčajne mocensko-ideologicky determinovaných (pre niekoho, na prospech niekoho) – devalvovala a znehodnotila, „zneuctila“, zneužila smrť na kríži do tej miery, že ak diagnózou dnešných sekulárnych čias je život v náboženstve bez boha, po smrti boha, jeho alternatívou je návrat kresťanskej mysle i praxe ku Hospodinovi Izraelitov a „nahému“ martýrovi na kríži súc verný Božiemu passio, hlasu bolesti a utrpenia, aby na kríži naozaj neumrel posledný kresťan.¹

¹ F. Nietzsche v Antikristovi svojim „britkým“, „nevyberavým“ jazykom na adresu kresťanstva a kresťanov hovorí: „Už slovo „kresťanstvo“ je nedorozumenie – v podstate bol len jeden kresťan, a ten umrel na kríži. „Evanjelium“ umrelo na kríži. Čo sa od tej chvíle nazýva „evanجليom“, bolo už opak toho, čo on žil: bola to „zlá zvesť“, bolo to dysangelium. Je falošné až do nezmyslu, keď sa vo viere, napríklad vo viere vo vykúpenie Kristom, vidí odznak kresťana: len kresťanská prax, život, aký žil ten, čo zomrel na kríži, je kresťanstvo (...)“ (Nietzsche, 2003, s. 43).

Politická teológia teda vníma biblického boha ako fenomén, ktorý (prostredníctvom ktorého) konštituuje subjekt; biblické dejiny píšu históriu ľudu, ktorý sa stáva subjektom pred tvárou božou – na počiatku sa ním stával starozákonný ľud Izraelitov. Biblické dejiny, náboženstvo, „milosť“ nie sú tak nadstavbou, ktorá prichádza k človeku dodatočne, zvonku. To iba neoscholastický metodologický princíp extrinsecizmu ako intelektualisticko-špekulatívny a substančný prístup k bytiu, pravde a hodnotám ustanovil „milosť“ ako dodatok, nadstavbu či ornament, príkaz, Boží dekrét zhora, lebo prirodzenosť musí prijať nadprirodzeno, nie *vedomé naplnenie ľudskej túžby*.

Ak biblický ľud sa nestratil ako subjekt, moderný „ľud“ – povedané marxovsky – chcel samého seba nájsť, aby vzápätí sám seba stratil. Moderný človek naciellil svoju emancipáciu ako akt slobody z područia autorít, bol ku slobode smerujúcim subjektom. Lenže moderná doba je epochou individualizmu, kde niekdajší človek – subjekt je ovládaný silami produkujúceho systému (ním samým) a stáva sa ich sluhom, zajatcom a objektom. „Úloha sa mení: zo systému, ktorý má slúžiť človeku, sa stáva pán, pseudo-subjekt, degradujúci ľudí na príslušnosť *svojho* fungovania a rozmachu; ľudia sú odsúdení do úlohy bezmocných objektov, pohybujúcich sa vo vnútri chodu rozbehutej mašinerie (...)“ (Kosík, 1997, s. 110). V tomto zmysle je politická teológia protestom a revoltou proti vládnucej dehumanizačnej paradigme.

Literatúra:

- BALLESTREM, K. – OTTMANN, H.: Politická filosofie 20. stoloť. Praha: ISE 1993.
- BĚLOHRADSKÝ, V.: Kapitalismus a občanské ctnosti. Praha: Československý spisovatel 1992.
- Cirkev a spoločnosť. Slovenská mentalita ekumény nepraie. Diskusia o stave, perspektívach a vzájomných vzťahoch cirkví na Slovensku: B. J. Hroboň, P. Mikluščák, K. Moravčík. In: OS. Fórum občianskej spoločnosti, č. 8, 1997, s. 41 – 47.
- DERRIDA, J.: Víra a vědení. Století a odpuštění. Praha: Mladá fronta 2003.
- Dokumenty II. vatikánskeho koncilu. O. Mádr (tr.). Praha: Zvon 1995.
- FINKIELKRAUT, A.: Destrukce myšlení. Esej. Brno: At-lantis 1993.
- HANUŠ, J. : Politická teologie: pokus o společenské pojetí křesťanské naděje. In: FIALA, P. (ed.): Křesťanské alternativy v politice. Brno: CDK 1997, s. 49 – 67.
- HAŤAPKA, P. (ed.): Johann Baptist Metz a My. Zborník prednášok o Johannovi Baptistovi Metzovi. Prešov: Vydavateľstvo M. Vaška 1998.
- HAVELKA, M.: „Nepolitická politika“: kontexty a tradice. In: Sociologický časopis, roč. 34, č. 4, 1998, s. 455 – 466.
- HEIDEGGER, M.: Co je metafyzika? Praha: Oikoy-menih 1993.
- KANT, I.: Kritika čistého rozumu. Bratislava: Pravda 1979.
- KOSÍK, K.: Předpotopní úvahy. Praha: Torst 1997.
- McGRATH, A. E. (ed.): Blackwelova encyklopedie moderního křesťanského myšlení. Praha: Návrat Domu 2001.
- METZ, J. B.: Náboženstvo a politika na pôde moderny. In: Filozofia, roč. 55, č. 8, 2000, s. 659 – 666.
- METZ, J. B.: Úvahy o politické theologii. Praha: Oikoy-menih 1994.
- METZ, J. B.: Viera v dejinách a spoločnosti. Štúdie k praktickej fundamentálnej teológii. Bratislava: Serafín 2007.
- MÍČKA, R.: Církev a její potíže s liberalismem a kapitalismem. In: Studia theologica, roč. 6, č. 4, 2004, s. 70 – 83.
- MORAVČÍK, K.: Politická teológia J. B. Metza. Prednáška pre sympóziu TF a ÚSKI vo Svite 29. 8. 1997. In: HAŤAPKA, P. (ed.): Johann Baptist Metz a My. Zborník prednášok o Johannovi Baptistovi Metzovi. Prešov: Vydavateľstvo M. Vaška 1998, s. 35 – 47.
- MORAVČÍK, K.: Politické miesto pre Boha. In: Slovo. Spoločensko-politický týždenník, roč. 5, č. 47, 2003a, s. 8 – 9.
- MORAVČÍK, K.: Spravodlivosť sa identifikuje s obyčajným človekom. In: Slovo. Spoločensko-politický týždenník, roč. 5, č. 5, 2003b, s. 4 – 5.
- NANDRÁSKY, K.: Boh zhadzuje starú kožu. In: Filozofia, roč. 62, č. 10, 2007, s. 890 – 902.
- NANDRÁSKY, K.: Kalvária katolíckeho modernizmu. (Pri príležitosti 90. výročia jeho odsúdenia). In: Filozofia, roč. 52, č. 9, 1997, s. 561 – 580.
- NIETZSCHE, F.: Antikrist. Pokus o kritiku kresťanstva. Bratislava: Iris 2003.
- SCHAEFFLER, R.: Filosofie náboženství. Praha: Academia 2003.
- SUTOR, B.: Politická etika. Praha: Oikoy-menih 1996.
- VIDO, R.: Konec velkého vyprávění? Sekularizace v sociologické perspektivě. Brno: CDK 2011.
- ZABALA, S.: Náboženství bez teistů a ateistů. In: RORTY, R. – VATTIMO, G. – ZABALA, S.: Budo-ucnost náboženství. Praha: UK 2007, s. 8 – 32.