

Бранислав Кецић

Мастер студије, Православни богословски факултет, Универзитет у Београду

Позитивно вредновање процеса секуларизације у политичкој теологији Јохана Баптист Меца

Сажетак: Преузимајући поставку о секуларизацији, која се развила шездесетих година прошлог века, Јохан Баптист Мец, немачки римокатолички богослов, покушава да одреди однос између Цркве и савремених друштвених токова својом *иполиитичком теологијом*. У раду ће, након дефинисања појма *иполиитичка теологија*, бити изложена богословска делатност Меца, најпре у његовим раним радовима, а затим у каснијем периоду, који ће се одликовати извесним заокретом у теологији. Мец ће на почетку секуларизацију окарактерисати као теологију света, теологију која је лицем окренута према свету. У вези са овим, упутиће критику тенденцији за приватизацијом религије. У каснијем периоду, Мецову теологију ће окупирати страхоте холокауста, због чега ће он инсистирати на потреби спомињања патње других, која је уперена против растуће културалне амнезије у друштву. Ово ће за Меца бити примарни задатак Цркве и теологије.

Кључне речи: Политичка теологија, теологија света, деприватизација религије, *memoria passionis*, Аушвиц, анамнетички ум, теодицеја.

Појам секуларизације, иако познат као процес који се јавља завршетком верских ратова крајем XVII века, своју теоријску и теолошку позадину и објашњење добија тек код мислилаца после Другог светског рата. Најпре схватан негативно, касније добија своје теолошко позитивно оправдање у теологији секуларизације (Гогартен, Кокс, Бонхефер), где се он схвата као процес иманентан хришћанству, тј. произилази из суштине хришћанске вере, природна је последица хришћанства, док се секуларизам схвата као појам супротан овом ставу, односно изопачење секуларизације.

Дакле, расправа о теми секуларизације развија се у позитивном дискурсу, где се секуларизација третира као хришћанска појава и процес човековог осамостаљивања у односу на свет. Најдаље у позитивном вредновању процеса секуларизације одлази Јохан Баптист Мец (Johann Baptist Metz, 1928–), немачки римокатолички богослов. Мец се образовао под менторством Карла Ранера¹. Читавих тридесет година, од 1963. до 1993. године ради као редовни професор фундаменталне теологије на Вестфалиан Вилхелмс Универзитету у Минстеру (Westfälische Wilhelms-Universität, Münster), а затим као гостујући професор на Институту за философију Универзитета у Бечу. Био је оснивач чувеног богословског часописа *Concilium*, у коме је дуги низ година био уредник рубрике посвећене догматици. На теологију Меца велики утицај су имали трагично искуство Другог светског рата, Аушвиц и холокауст, конфесионална припадност римокатоличкој Цркви, анамнетичка култура јудаизма.

¹ Блiska веза Меца са Ранером у периоду преко тридесет година, најпре као студента, а онда као сарадника и пријатеља, оставила је велики утисак у Мецовом теолошком програму. Метју Ешли сматра да се у Мецовој теологији скоро увек, у појединачним примерима, може пронаћи утицај Ранерове теологије. За више погледати: Matthew Ashley, James, „Johann Baptist Metz“ у: *The Blackwell Companion to Political Theology* (eds. Scott, Peter, Cavanaugh, William T.), Blackwell Publishing Ltd, Malden — Oxford — Carlton 2004, 241–255.

1. Појам *йолиџичка ѿеолоџија*

Меџ је, учествујући са својим ментором Карлом Ранером у разговорима које је организовала *Paulusgesellschaft*, у више наврата употребио израз *йолиџичка ѿеолоџија*. Овај израз означавао је прву верзију (1965–1968) новог теолошког сагледавања и схватања које Меџ открива и објављује у тексту свог предавања одржаног на Међународном теолошком конгресу у Торонту, августа 1967. године, а који ће се затим наћи и у његовом делу *О ѿеолоџији светиња*² и означаваће оквир односа између Цркве и света, који је схваћен као друштвена стварност у свом историјском постојању. По Меџу, *йолиџичка ѿеолоџија* је „многозначан појам и стога је тешко разумљив“³. На ову констатацију Меџа наводи разнолик однос Цркве и друштва у историји⁴, а и употреба израза *йолиџичка ѿеолоџија* од стране Карла Шмита⁵ (Carl Schmitt, 1888 — 1985), немачког теоретичара права. *Полиџичка ѿеолоџија* није у првом реду (као код Карла Шмита) државна, правна или друштвена теорија, него управо богословље, теологија „с лицем према свету“, говор о Богу „у овом времену“⁶. По Меџу, *йолиџичка ѿеолоџија* се јавља, у првом реду, као критички коректив екстремној тенденцији за приватизацијом која је била својствена дотадашњој теологији (мисли се на теологију која се развила после доба просветитељства).⁷ Као друго, она је усмерена на обликовање есхатолошке поруке хришћанства у савременим друштвеним околностима. Као треће, *йолиџичка ѿеолоџија* захтева схватање Цркве као уставне друштвено-критичке слободе вере, која има свој задатак да ослободи човека, уз помоћ своје есхатолошке усмерености, од некритичког идентификовања са друштвеним напретком. Политичка теологија садржи покушај *ѿеолошке ерминевџије* у савременом *друшћивеном конџекстџу*.

Можемо разликовати два периода у теолошком дискурсу Меџа. То је рани период шездесетих година, када Меџ развија своју тезу политичке теологије и каснији период који је уследио након расправе о политичкој теологији, која се водила углавном због употребе самог термина.

² Metz, Johann Baptist, *Zur Theologie der Welt*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1973 (прво издање 1968).

³ Исто, 99.

⁴ По Молтману (Jürgen Moltmann), корени политичке теологије сежу у период касне античке мисли, пре свега код стоичког филозофа Панетија, који је у свом филозофском систему разликовао три класе божанства: *genus phisikon* — моћи природе, *politiken* — богове државне религије, *mythiken* — митске богове. Види: Moltmann, Jürgen, *Raspeti Bog*, Ex libris, Rijeka 2005, 359. Затим, Августиново разликовање *земаљској* и *божанској* града, комплексни односи Цркве и државе у Византији, однос људског и божанског права код Томе Аквинског наводе савремене теологе на констатацију да у историји имамо различите облике постојања *йолиџичке ѿеолоџије*.

⁵ По Шмиту, *йолиџичка ѿеолоџија* означава везу између политичке организације друштва и религиозне свести коју то друштво поседује. По њему, верска убеђења одређеног друштва увек се рефлектују у политичкој активности друштва, па чак и ако је секуларно, оно неизбежно имплицира одређену форму грађанске религије. Карл Шмит је поставио основну тезу, која осликава његову *йолиџичку ѿеолоџију* и уједно је одређена дефиниција исте: „Сви значајни концепти модерних теорија државе су секуларизовани теолошки концепти, не само због њиховог историјског развоја — током којег су они из теолошких прешли у концепте теорије државе, и у којима свемогући Бог постаје свемогући законодавац — већ и због њихове системске структуре, које је битно препознати због социолошког разматрања самих ових концепата.“ Види: *Political Theology, Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, University of Chicago Press, Chicago 2005, 36. Међутим, подршка нацистичком режиму тридесетих година, антисемитизам, озлоглашена позиција 'врховног правника' Трећег Рајха, дају Шмитовом тумачењу појма *йолиџичка ѿеолоџија* апсолутистичке импликације и историјску оптерећеност.

⁶ Metz, Johann Baptist, *Politička teologija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2004, 5.

⁷ Наиме, дотадашња теологија, после просветитељства, није развила друштвену димензију хришћанске поруке, свет је сматрала нечим небитним и пролазним и њена оријентација је била трансцендентална, егзистенцијална и персоналистичка и задржавала се само на ја-ти односу, а није развијала ширу друштвену димензију.

2. Рани Мец

Први део Мецовог нацрта политичке теологије садржи два кључна мотива. То су теологија света и деприватизација религије. Његово већ споменуто дело *О теологији света*, које је настало у овом првом раздобљу бављења политичком теологијом, садржи студије и чланке настале у периоду од 1961. до 1968. године. Мец ће овде следити поставку о секуларизацији, коју ће он радије називати ‘посветовњачење света’. Теологија и Црква нису приватна ствар, већ јавна, као што је и Христов долазак, смрт, васкрсење, спасење, јавни догађај. Неопходно је да Црква изађе из тог приватизованог подручја и постане јавна, односно, почне да делује јавно.

2.1 О теологији света

Световност света, која је израсла из савременог процеса посветовњачења (*Verweltlichung*) и која се у свом пуном облику данас нама показује, свој корен налази у хришћанству. Иако не можемо рећи да она у свим појединачним случајевима представља плод хришћанског корена, свакако није његова супротност; она је изворно хришћански догађај и показује стога унутаристоријску растућу моћ ‘времена Христовог’ у нашем временском контексту.⁸ Код Меца световност света има христолошко утемељење које се огледа у догађају утеловљења. Оваплоћење је доказ да је Христос прихватио наше тело и наш свет; учествовао је и постао део наше историје. „Да је Син Божији био аполитичан или политички неутралан, не би никада био разапет!“, наводи Мец.⁹ Црква је у свом друштвено-историјском појавном облику увек деловала као политичка величина и као таква још увек делује. Црква није ван овога света, она не егзистира ‘поред’ или ‘изнад’ нашег секуларизованог друштва, већ у њему, као заједница оних који испуњавају Божија обећања која су у Христу предодређена и на крају потврђена, која стога наш друштвени саживот увек изнова подстиче, а затвореност и тоталитарност заједнице критикује.¹⁰ Јер, по Мецу, религија — барем библијска, јудео-хришћанска религија — има унутрашњу политичку димензију коју може само лажно порицати. То значи да она јесте и делује политички још и пре него што изричито заузме политички став. Питање политике у Цркви и није питање треба ли се Црква умешати (и ако се умеша, зашто, ради чега, с којим гледиштима и критеријумима) или не треба. Теологија, која се данас озбиљно суочава са проблемима критике идеологије и социологије знања, не може апстинирати од друштвених проблема, те, у том уопштенем смислу, мора по свом полазишту и по својој суштини бити политичка теологија. Та конкретна политичка тематика се не може искључити ни приликом говора о хришћанској есхатологији¹¹, иако се поводом овога постављају бројна питања. *Политичка теологија* је, стога, „покушај да се есхатолошка хришћанска порука, у приликама Новог века, изрази као облик критичко-практичног ума“.¹²

Из наведеног се могу уочити три аспекта Мецове теологије света: а) христолошки аспект: догађајем утеловљења свет је прихваћен као свет, тако да му је дата самосталност у његовој световности; б) антрополошки аспект: световни свет јесте свет у настајању, свет у историјском току, поверен човековој одговорности; и на

⁸ Metz, Johann Baptist, *Zur Theologie der Welt*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1973, 16–17.

⁹ Metz, Johann Baptist, *Politička teologija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2004, 131.

¹⁰ Metz, Johann Baptist, *Zur Theologie der Welt*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1973, 85.

¹¹ Види: Metz, Johann Baptist, *Politička teologija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2004, 94.

¹² Исто, 114.

крају в) политичко-есхатолошки аспект: овде долази до изражаја Мецов нацрт *йо-лийичке йеолоије*, која жели да развије јавне и друштвене димензије есхатолошке хришћанске поруке.

Мец је временом, како то сам неколико пута наглашава, изашао из „егзистенцијалног и трансценденталног зачараног круга теологије“¹³ и, благовремено, своју богословску рефлексију мењао према дијалектичкој и политичкој теологији, која је до данашњих дана остала карактеристична за његов богословски дискурс. Ћибелини, тумачећи настанак политичке теологије, наводи да ако се хришћанска Црква налази у служби Царства Божијег које долази, онда се ни теологија не може ограничити на то да саму себе схвата само као науку о хришћанској вери, као црквену догматику или као граматику вере. Ако узима Цркву озбиљно, теологија треба постати, једнако као и Црква, служитељ Царства Божијег у овоме свету. И у тој служби Царства Божијег теологија залази такође у подручја политичког, културалног, државног и еколошког живота неког друштва. У свакоме од тих окружења теологија Царства Божијег је јавна теологија, дакле она која има удела на *res publica* друштва, те се уплиће у њега критичким и пророчким терминима, јер види јавну стварност у перспективи надолазећег Царства Божијег.¹⁴

2.2 Деприватизација религије

Мец је својим нацртом политичке теологије, пре свега, хтео да утиче и укаже на ново сагледавање суштине теолошке мисли, а то је критика приватизације религије, „која је својствена савременој теологији“¹⁵. Она се својом метафизиком полако удаљила од света, и под притиском просветитељства, а затим марксизма, религију гурнула у поље приватности. Просветитељство ломи јединство и везу између религије и друштва, између религијског живота и друштвеног живота. Марксизам критикује религију као идеолошку надградњу одређене друштвене праксе и одређених односа моћи. Теологија је одговорила повлачењем у подручје приватног.¹⁶ „Разни облици савремених трансценденталних, егзистенцијалних и персоналистичких теологија имају изгледа једно заједничко: тренд према приватизацији“, сматра Мец.¹⁷ „Секуларизација и процеси који су започети са ером просветитељства јесу до одређене мере приватизовали религију, међутим, процеси секуларизације нису априори штетни, већ отварају нови простор за редефинисање односа Цркве и друштва, те гарантују слободу појединца“¹⁸. Политичка теологија управо жели да конфронтира библијску религију изласка, пророштво и апокалиптику с модерном грађанском религијом, у којој је религија постала приватном ствари, а промашене су јавна димензија и друштвена важност вере. Битан захтев политичке теологије управо је у томе да у смислу деприватизације истакне јавно-политичко усмерење хришћанске вере. У политичкој теологији ради се о политичкој присут-

¹³ Види: Metz, Johann Baptist, *Politička teologija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2004, 313: „Искусства у *Paulusgesellschaft* које се већ у раним шездесетим годинама посветило дијалогу хришћана и марксиста, а онда нарочито Ернст Блох и Франкфуртска школа су ме такорећи политички изабацила из егзистенцијалног и трансценденталног зачараног круга теологије.“

¹⁴ Gibellini, Rosino, „Strast za kraljevstvo — Putovi teologije u XX. stoljeću“ у: *Teološke perspektive za XXI. stoljeće* (ур. Gibellini, Rosino), Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2006, 18.

¹⁵ Metz, Johann Baptist, *Zur Theologie der Welt*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1973, 99.

¹⁶ Gibellini, Rosino, *Teologija dvadesetoga stoljeća*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1999, 301–302.

¹⁷ Metz, Johann Baptist, *Zur Theologie der Welt*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1973, 101.

¹⁸ Metz, Johann Baptist — Matthew Ashley, James, *A Passion for God: the Mystical-Political Dimension of Christianity*, Paulist Press, New Jersey 1998, 35.

ности хришћана и о њиховом суделовању у друштвеним разрачунавањима и борбама за праведност и солидарност.¹⁹ У супротном, „теологија са својом склоношћу према приватизацији долази у опасност да веру препусти некритички и неконтролисано модерним друштвено-политичким идеологијама“.²⁰

Овај задатак политичке теологије се може окарактерисати као негативни, јер му је сврха критичка корекција дотадашњег теолошког схватања религије. „Деприватизација је примарни теолошки задатак политичке теологије“²¹, сматра Мец, и њему се овај задатак чини исто тако важан као и програм демитологизације²².

Позитивни задатак политичке теологије је покушај да се „поново одреди однос између религије и друштва, између Цркве и друштвене јавности, између есхатолошке вере и друштвене праксе — не предкритички, са намером нове идентификације обе стварности, него посткритички, у смислу ‘групе рефлексије’“.²³ Политичка теологија наглашава темељни карактер есхатологије и на нов начин ставља поруку о есхатолошком Божијем царству у средиште теолошке свести.²⁴ Хришћанска порука мора бити јавна, јер су и Христова пресуда, крст, смрт били јавни. Говором о политичкој теологији настоји се означити повезаност Христове есхатолошке поруке и друштвено-политичке стварности.²⁵ Политичка теологија покушава, обазирјући се на ситуацију просвећеног и секуларног друштва, да на нови начин промишља однос према јавности, који је иманентан новозаветној поруци о спасењу, праштању и помирењу.²⁶

На овај начин рађа се извесни критички задатак Цркве. Мец Цркву види као *друштвено-критичку инстинкцију* која није ‘покрај’ или ‘изнад’ ове друштвене стварности већ унутар ње.²⁷ Мец предлаже двоструку критику коју Црква треба да упути: *Ad extra critique* — која наглашава потребу да хришћанство мора да носи бремене социјалних и политичких промена и активно учествује у решавању кризних друштвено-политичких питања. *Ad intra critique* — која има за циљ да покаже да Црква није лишена политичке одговорности и самокритике.

2.2.1 Ad extra critique

Критичко-ослободитељска функција Цркве састоји се у следећем: а) својим есхатолошким сагледавањем сваке апстрактне замисли напретка и хуманитета, Црква штити човека појединца који се посматра само као материјал и средство за изградњу једне технолошке и рационалне будућности; б) Црква мора, због политичких система, управо данас, увек, изнова, критичко-ослободитељски наглашавати да читава историја стоји под Божијом есхатолошком задршком; в) Црква мора покренути ону политичку снагу која се налази у средишњој традицији хришћанске љубави. Та љубав се не сме ограничити само на међусобно *ja-iii* подручје. Она се, такође, не сме схватити као нека врста харитативне помоћи суседу, него се мора

¹⁹ Види: Arens, Edmund, „Noviji razvitci političke teologije“ у: *Teološke perspektive za XXI. stoljeće* (ur. R. Gibellini), Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2006, 73–74.

²⁰ Metz, Johann Baptist, *Zur Theologie der Welt*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1973, 102.

²¹ Исто, 101.

²² Деприватизација — *Entprivatisierung* — израз и подсећа на Бултманов програм демитологизације — *Entmythologisierung*.

²³ Metz, Johann Baptist, *Zur Theologie der Welt*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1973, 103.

²⁴ Metz, Johann Baptist, *Politička teologija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2004, 38.

²⁵ Metz, Johann Baptist, *Zur Theologie der Welt*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1973, 105.

²⁶ Metz, Johann Baptist, *Politička teologija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2004, 39.

²⁷ Metz, Johann Baptist, *Zur Theologie der Welt*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1973, 107.

тумачити и вредновати у својој друштвеној димензији, а то значи: љубав се мора схватити као безусловна одлучност за правду, слободу и мир других. По том схватању љубав добија друштвено-критичку снагу.²⁸ Политичка теологија, уопштено, захтева да буде „*темељна црџа у изградњи критичке теолошке свесџи*“.²⁹ Она нас непрестано тера на критичко-ослободитељску позицију према постојећим друштвеним односима који нас окружују. Тако су нпр. Христове параболе о Царству Божијем истовремено параболе које нас стављају у један критички однос према нашој околини. ‘*Свака есхаџолошка теологија мора, стога, џосџаџи џолиџичка теологија као једна (друштвено-) критичка теологија*’, сматра Меџ³⁰.

Политичка теологија својим истицањем јавне структуре хришћанске поруке показује да се хришћанство и његова порука не могу једноставно идентификовати са одређеном политичком институцијом, тј. ниједна политичка странка се не може искључиво показати носиоцем такве критике. Задатак Цркве није систематска наука, него — социјална критика. Црква као друштвено-партикуларна институција може формулисати универзални став према друштву само онда када га представља и вреднује као критику, у противном би се претворила у пуку идеологију.³¹ Тзв. темељни херменеутички проблем теологије није заправо у односу систематске и историјске теологије, догме и историје, него у односу између теорије и праксе, разумевања вере и друштвене праксе. Тиме је, укратко, назначен задатак политичке рефлексije у теологији, онако како се она запажа у тренутној ситуацији, како је истакао Меџ.³² „Тражено јединство мистике и политике разуме Цркву, у том смислу, као ‘институцију друштвено-критичке слободе вере’, те у еклисиолошком обрту, након традиционалне народне Цркве и грађанске сервисне Цркве, значи прелаз према ‘Цркви народа’ (Црква базичних заједница) која се треба потврдити и обистинити у новој глобалној хришћанској дијаспори. Јер криза хришћанства није примарно криза његових садржаја, него криза његових субјеката и њихове праксе“, истиче Меџ.³³

Овим долазимо до другог битног задатка Цркве као институције друштвено-критичке слободе вере, а то је самокритика. Црквена критика друштва ће бити на дужи период веродостојна и делотворна само онда када је у додатној мери ношена „*критичком јавношћу унутар саме Цркве*“³⁴.

2.2.2. Ad intra critique

Критички задатак Цркве у односу на друштво одражава се и на саму Цркву, стварајући нову свест унутар Цркве и утичући на преображај односа Цркве са модерним друштвом. Меџ као један од задатака политичке теологије наглашава задатак да се Црква заштити од менталитета секте. Црква може мирно прихватити да буде у мањини, али не може никада прихватити да буде секта у теолошком смислу, односно да преузме менталитет секте. У том би случају изгубила свој идентитет, који даје ‘јавно’ обележје спасења које Црква проповеда.

У свом првом нацрту политичке теологије, када говори о унутрашњој критици хришћанства, Меџ се руководи идејом о деприватизацији хришћанства у одно-

²⁸ Види: Исто, 109–111.

²⁹ Metz, Johann Baptist, *Politička teologija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2004, 37.

³⁰ Metz, Johann Baptist, *Zur Theologie der Welt*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1973, 106.

³¹ Исто, 115.

³² Исто, 104.

³³ Metz, Johann Baptist, *Politička teologija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2004, 244.

³⁴ Metz, Johann Baptist, *Zur Theologie der Welt*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1973, 113.

су на друштво и савремена кретања која повлаче Цркву у приватну сферу. Међутим, касније он развија тезу о другој фази деприватизације, наиме о превладавању самоприватизујућих тенденција црквеног хришћанства уопште³⁵. Два су симптома те црквене самоприватизације: с једне стране, тенденција ка Цркви 'малог стада', а с друге стране, квазилибералистичка тенденција према грађанској Цркви-сервису.

Склоност ка Цркви као 'малом стаду' Мец схвата фундаменталистички. Наиме, та тенденција одређивања црквеног идентитета у смислу строге искључивости, која је вођена жељом да се увек буде само међу истомишљеницима, неретко је праћена и зилотским понашањем. Овакав начин постојања Цркве, сматра Мец, није у складу са хришћанском објавом, јер Бог Аврамов, Исаков и Јаковљев, Бог Исуса Христа није приватно власништво Цркве, нити било чије приватно власништво. Црквена порука о Богу, која треба да се шири и, ради ког задатка, је и Христос послао апостоле по свету да крштавају, не подноси никаква еклисиолошка затварања.

Као други начин самоприватизације Цркве, Мец наводи квазилиберализовану тенденцију за Црквом-сервисом, приватном Црквом која пружа услуге. У постмодерном свету све више расту приватне потребе у обликовању властитог живота. Црква на одређени начин, задовољавајући потребе својих верника, учествује у обликовању и уоквиривању тог приватног живота. Али, каква је шанса Цркве да она буде представница у обликовању живота у широј плуралистичкој јавности, пита се Мец.³⁶

Како би објаснио начин на који Црква у новој плуралистичкој јавности треба да прошири и потврди концепт деприватизације, који је развила нова политичка теологија, Мец нарочито упућује критику Римокатоличкој Цркви,³⁷ критикујући позицију и ставове Римокатоличке цркве и њен однос према савременим околностима и друштвеним кретањима.³⁸

3. Каснији Мец

Први нацрт политичке теологије, настао шездесетих година, подстакао је расправу која се тичала највише употребе самог термина *йолиийичка йеолоијија*. Постојали су, наиме, приговори да сам израз *йолиийичка йеолоијија* није адекватан, будући да носи са собом двосмислености. Као одговор на ову расправу, Мец наглашава да се програм његове политичке теологије мора схватити као програм нове политичке теологије³⁹, да би се разликовао и од 'античке политичке теологије' и од 'класичне политичке теологије хришћанства', а нарочито од 'Шмитове политич-

³⁵ Ова теза о другој деприватизацији развила се тек касније, у Мецовом концепту *memoria-e passionis*. О овоме ће детаљније бити речи у наредном поглављу које ће приказати изванредан заокрет у Мецовој теологији. Али, будући да се Мец у погледима који следе у наредним редовима надовезује на ову своју првобитну поставку о деприватизацији и критици *ad intra* — унутрашњој критици Цркве, наводи мо овде нека његова размишљања.

³⁶ Види: Metz, Johann Baptist, *Memoria passionis*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2009, 243.

³⁷ Како Меџу Ешли сматра, Мец је схватао да је његов задатак да помогне Римокатоличкој цркви да направи пут од Старог-Католичког света у секуларизовани, мултикултурални свет постмодерне. (Меџу Ешли користи паралелу овог пута са путем који је Мец, како сам наводи у једном свом раду, прошао од Аубербаха, малог места у Баварској у којем је рођен, па све до урбаног света који он у свом детињству није познавао и о којем је морао да учи). Видети: Matthew Ashley, James, „Johann Baptist Metz“ у: *The Blackwell Companion to Political Theology* (eds. Scott, Peter, Cavanaugh, William T.), Blackwell Publishing Ltd, Malden — Oxford — Carlton 2004, 242.

³⁸ Види: Metz, Johann Baptist, *Memoria passionis*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2009, 243–251.

³⁹ Да би се учинила препознатљивом битна разлика, ону политичку теологију која је била развијена средином шездесетих година Мец почиње да означава као *нову йолиийичку йеолоијију*.

ке теологије, која је као „непријатељ Вајмарске републике и уопште парламентарне демократије ишла у прилог стриктно децизионистичком развијању државне политике“⁴⁰. Мец, пак, признаје да је расправа коју је његова поставка подстакла ипак показала да је ту разлику одредио сувише апстрактно и да је потценио историјску тежину тог појма.⁴¹

Три су основна Мецова појма која развија на почетку своје *нове* политичке теологије: а) Успомена — али не успомена у носталгичном сећању на прошлост, већ успомена у смислу есхатолошке усмерености, сећања на будућност. Хришћанска вера је догматска вера, везана за одређене садржаје — садржаје библијских традиција и доктринарних тврдњи и, будући да они имају критичку, ослободитељску и откупитељску моћ, а које би индивидуалистичко (приватно) поимање вере могло поништити, политичка теологија има задатак да их оделотвори и поново уведе у културну расправу; б) Приповедање (Erzählung) — ако је Црква заједница која врши спомен, она врши и приповедање. Наративна теологија је у Мецовој теоретизацији нужна димензија политичке теологије; в) Солидарност — практична апологија хришћанске наде је солидарност. Успомена и приповедање постају делатне преко солидарности.⁴²

Седамдесетих година дешава се одређени заокрет у Мецовој мисли. Есхатолошко усмерење политичке теологије, уз наглашавање спомена, сада задобија апокалиптички нагласак. Мец посебно развија прву категорију његове политичке теологије: успомену, спомен — памћење, и то на основу два изазова који се све више уцртавају у његову политичку теологију. Мец све више инсистира на нужности успомене на историју патње Јевреја, и у вези са тим, кривице хришћана која се не сме ни по коју цену потиснути нити заборавити и која је нераскидиво повезана са именом „Аушвиц“.

Осамдесетих година, како сам наглашава у чланку „Од трансценденталне до политичке мистике хришћанства“, код Меца долази до изражаја пут од трансценденталне према политичкој теологији. Променама у философској позадинској сцени, Мец прелази од трансценденталног Канта и Хајдегера према Канту који тематизује примат практичног ума, до Маркса, Блоха, Бенцамина, Франкфуртске школе и даље, до јудејске мисли и јудејске месијанске мудрости. Теолошки су му постала важна имена као Кјеркегор и Бонхефер, али се никада није хтео удаљити од духа и инспирације онога којег је критиковао, а коме ипак највише захваљује, свога ментора Карла Ранера.⁴³

Боув (Boeve) наглашава да је приметно да након 1985. године, за разлику од ранијег периода када је развијао своју политичку теологију, Мец скоро потпуно „*престаје са ујућивањем на савремену кријичку теорију и остале мислиоце као саговорнике*“⁴⁴ у развијању његове политичко-теолошке рефлексије. Он свој нужни појам спомена сада базира, пре свега, на јудејској апокалиптичкој традицији. „Хришћанству је потребна дехеленизација, односно обнављање веза са јудејском традицијом која вреднује културу спомена, коју је хеленизација хришћанске вере занемарила.“⁴⁵

⁴⁰ Metz, Johann Baptist, „Zweierlei Politische Theologie“ у: *Politische Theologie — Neure Geschichte und Potenziale*, (Hg. Welker, Michael и др.), Neukirchener Theologie, Neukirchen 2011, 13.

⁴¹ Metz, Johann Baptist, *Politička teologija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2004, 47.

⁴² Види: Arens, Edmund, „Noviji razvitci političke teologije“ у: *Teološke perspektive za XXI. stoljeće* (ur. R. Gibellini), Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2006, 78.

⁴³ Metz, Johann Baptist, *Politička teologija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2004, 141–142.

⁴⁴ Boeve, Lieven, „The Interruption of Political Theology“ у: *The Future of Political Theology — Religious and Theological Perspectives*, eds. P. Losonczy, Ashgate 2012, 58.

⁴⁵ Исто.

3.1. Memoria passionis

Развијајући прву категорију своје политичке теологије — успомену, спомен, Мец уводи појам *memoria passionis* — спомен трпљења, саосећања. За Меца, хришћански спомен Бога је у свом средишту спомен трпљења, *memoria passionis*: спомен и памћење трпљења за која нико није био кажњен и која се ничим не дају умирити.⁴⁶ Оптерећен страхотама холокауста и Аушвица, Мец сматра да теологија не може, а да не буде упућена на муку и трпљење недужних. Као основа за развијање *memoria passionis* Мецу је послужила и апокалиптичка јудејске традиције. Заједнице код којих се развија апокалиптичка књижевност биле су прожете изразитом патњом. Такође, „апокалиптика је ‘откривање’ свих лица жртава, које је уперено против амнезије победника“.⁴⁷

Када говори о сећању, Мец не мисли на сећање „које се у нама једноставно односи на историју, сећање у којем ми све прошло видимо у преображеном и дивном светлу; не мисли се на сећање којим све прошло запечаћујемо у његовом прошлом постојању тако да смо се са свим опасним и изазовним у њему измирили. Такође, не мисли се на сећање у којем ми нашу прошлу ‘срећу’ и ‘спасење’ сваки пут само индивидуално примењујемо. Овде се мисли на један други облик сећања, односно спомена: на оно опасно сећање које доводи у теснац и у питање нашу садашњост“⁴⁸, јер се у њој сећамо и спомен држимо од заборавља, али не само у садашњости; спомен треба да се протеже и у будућности, јер нас култура сећања чува од нових катастрофа. Вера као *memoria* одговара на питање о којем теолози одувек расправљају, а то је: посредовање између оног ‘већ’ и оног ‘још не’ који се тиче есхатолошког спасења датог нам по Исусу Христу;⁴⁹ у оваквом разумевању вере не даје се пука констатација тих двеју одредница, већ оне изражавају напету везу и нераздвојиву корелацију.⁵⁰

3.1.1. Дух са-патње

Да би објаснио елементарну осетљивост за трпљење и чињеницу да се Христов први поглед тицао управо туђег трпљења, Мец користи реч ‘Compassion’⁵¹ — у значењу са-патње, милости, сажаљења, саосећања. Ту са-патњу Мец не схвата као неко неодређено саосећање или као саосећање које долази одозго или изван, него управо као са-патничку страст за другог патника, као партиципирајуће и обавезујуће опажање туђега трпљења, као делатан спомен трпљења других. Са-патња је природна последица хришћанске љубави, она је природно стање и деловање бића, део начина на који хришћанин живи. Та са-патња унапред захтева спремност за промену погледа и то за ону промену погледа на коју увек изнова позивају библијске традиције; оне нас такође позивају да сами себе гледамо очима других, у првом реду

⁴⁶ Види: Metz, Johann Baptist, *Memoria passionis*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2009, 117.

⁴⁷ Види: Metz, Johann Baptist, „Bog i vrijeme — Teologija i metafizika na razmeđima moderne“ у *Religija, moderna, postmoderna*, (Dethloff, Klaus и др.), Hegelovo društvo i hrvatski studiji — Studia Croatica, Zadar 2006, 54–55.

⁴⁸ Metz, Johann Baptist, *Politička teologija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2004, 70–71.

⁴⁹ *Memoria* је за Меца средишњи појам хришћанства. Овај појам се појављује у најбитнијој тајни наше вере, евхаристији. По Мецу, међутим, овај појам се сузио само на евхаристију, те претпоставља такво разумевање евхаристије које нема везе са оним што би он желео да изрази тим појмом спомена.

⁵⁰ Види: Metz, Johann Baptist, *Politička teologija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2004, 72.

⁵¹ Мец сматра да немачка реч ‘Mitleid’ не може у потпуности да искаже његову жељу, а да не звучи превише емоционално, превише удаљено од праксе и премало политички. Она стоји под сумњом да деполитизује стање ствари у друштву тако што превише морализује, те да сентименталношћу прекрива владајуће неправде. Сматрамо да наша реч са-патња може одговарати Мецовом разумевању овог појма. Види: Metz, Johann Baptist, *Memoria passionis*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2009, 218.

очима оних који трпе и који су угрожени, те да у том погледу себе вреднујемо и да тај поглед барем мало дуже издржимо, него што нам то допуштају наши спонтани самоодбрамбени рефлекси.⁵²

Овај дух са-патње Мец види као одређену политичку мистику. У савременом свету дух са-патње постаје надахнуће и мотив за нову *йолийику мира*. Опажање туђега трпљења, а понајвише опажање трпљења наших непријатеља и узимање тога у обзир при властитоме деловању, претпоставка је обећавајуће мировне политике у нашим глобализованим односима. Мец као пример за ову своју поставку наводи ратове који су се деведесетих година догодили на нашим просторима. Он сматра да до сукоба не би дошло да су се народи, било хришћански или муслимански, послужили императивом са-патње. Да су се они у својим етничким сукобима подсетили, не само на властита трпљења него и на трпљења других, на трпљења дотадашњих непријатеља. Само ако у Европи буде расла култура коју надахњује дух са-патње, онда ће расти и изгледати да ће Европа једног дана бити простор културе и мира, а не простор разорног насиља у коме ескалирају грађански ратови.

Дух са-патње вреди и као подстицај за нову политику *йризнавања*. У глобалним политичким односима данашњице не може се радити само о односу једних партнера према другим, и то у симетричним односима. Односи морају бити темељнији и безусловни. Однос једних према угроженим и искљученим другима, према друштвеним и културним жртвама глобализације. Строго симетрични односи који владају на тржишту, у размени и у конкуренцији, не могу се применити у међуљудским односима. Само несиметрични односи признавања, обраћање једних према другима који су остављени и заборављени, надилази логику тржишта, тј. тржишног интереса и конкуренције. На овај начин постиже се 'морална импликација' политике која је савременом друштву преко потребна. Без ње савремена политика и политичка јавност била би онаква каква се и показује: талац економије и технике у доба тржишта које не познаје границе.

Затим, дух са-патње вреди и као начело елементарне *једнакости* свих људи. Једнакост која је основна одлика свих демократских друштава је библијски заснована.

Дух са-патње вреди и као подстицај за нову *йолийику спомена* у временима културалне амнезије, као отпор против заборавности модерне слободе.⁵³

3.1.2. Рефлективни монотеизам — монотеизам способан за плурализам

Говор о Богу Аврамовом, Исаковом и Јаковљевом, који је такође Бог Исуса Христа, није израз неког апстрактног, метаисторијског монотеизма, него 'слабог', повредљивог, емпатијског монотеизма; у својој сржи он је такав говор о Богу у којем се одражава осетљивост за трпљење. Овај монотеизам Мец назива 'рефлективни монотеизам'. То је монотеизам који је праћен ликом библијског просветитељства, који иако садржи мотиве старозаветног, архаичног монотеизма, ипак познаје и забрану прављења ликова, радикалну критику митова као и негативну теологију митова. Овај монотеизам је такође оптерећен и питањем на које се не може одговорити и које је незаборавно — то је питање о трпљењу у добром Божијем створењу. Овај говор о Богу може се осведочити само кроз питање о трпљењу, преко *memoria-e passionis*, преко спомена трпљења, преко трпљења других — све до трпљења не-

⁵² Види: Исто, 219.

⁵³ Види: Исто, 221–225.

пријатеља. Тај говор може бити универзалан, тј. за све људе значајан, само ако је у својој суштини такав говор који је осетљив за туђе трпљење. Такав универзализам није тоталитаран у свом полазишту, већ је отворен за плурализам. Такав монотеизам има данас, за Меца, пресудно значење код великих расправа које се воде у сукобу култура, нпр. између политичке културе Запада и политичке културе исламских земаља. Искључивање религије и, са њом у вези, монотеистичког начела из оваквих расправа за Меца је неприхватљиво. Управо се треба позвати на монотеизам који је осетљив за трпљење које се налази у традицијама све три монотеистичке религије — код Јудеја, хришћана и муслимана.⁵⁴

3.2. Аушвиц

Промена која се десила у Мецовој мисли осамдесетих година била је условљена једним догађајем, који он схвата као извесни 'контингентни шок' савременог доба, а то је Аушвиц — холокауст⁵⁵. Нова ситуација и ново искуство које је проузроковало и оправдало промену, јаз и пут од трансценденталне до политичке теологије и мистике хришћанства јесте Аушвиц⁵⁶. Мец за себе каже да он припада нараштају Немаца који је поступно учио разумевати себе самог као нараштај 'након Аушвица' те је, у начину на који се бавио теологијом, о томе настојао да води рачуна.⁵⁷ За Меца бити хришћанин значи: бити хришћанин под видом Аушвица и холокауста; и бављење теологијом за њега значи: бавити се теологијом под видом Аушвица и холокауста⁵⁸. За њега Аушвиц означава грозоту која надилази сву познату теологију, грозоту наспрам које се „сваки неутемељени говор о Богу чини испразним и слепим“⁵⁹. Мец се пита каква је то теологија којом се можемо бавити леђима окренути Аушвицу. Ово питање Мец не налази ни код свога ментора, Карла Ранера, којег сматра за највећег послератног теолога. Меца је занимало, пре свега, узнемирујуће питање: зашто се та катастрофа и уопште људска патња тако мало помиње у теологији? Њега забрињава упадљиво апатични удео теологије, њена запањујућа отпорност на запрепаштење и њена, како се он стручним жаргоном изражава, „мањкава

⁵⁴ Види: Исто, 218.

⁵⁵ У намери да истакне истинитост, величину и ужас страха у Другом светском рату, Мец просторно одређује холокауст и увек га наводи егзактно именом логора Аушвиц. Конкретним навођењем места и имена страдалих избегава се културална амнезија коју Мец, између осталих, узима за узрок настајања његове теологије.

⁵⁶ Овакав развитак политичке теологије за Меца је биографски условљен. Он сам пише: „Пред крај Другог светског рата извукли су ме из школе и, као шеснаестогодишњака, гурнули у војску. Након кратке војничке обуке у вирицбуршким касарнама дошао сам на фронт који се у то време већ био помакао преко Рајне у Немачку. Чета је била састављена све од младих људи, било нас је преко сто. Једне вечери командир чете послао ме је да пренесем једну поруку у команду батаљона. Ноћу сам лутао разореним селима и фармама, а када сам се пред јутро вратио месту на којем сам оставио своју чету, нашао сам још само мртваце: чету је прегазиио комбиновани напад ловаца-бомбардера и тенкова. Свима њима, са којима сам само дан раније делио дечачке муке и младачки смех, сада сам могао гледати само мртво лице. Не сећам се ничега, само једног немог крика. И данас још видим самога себе тако, а иза спомена на то распали су се снови мога детињства.“ Metz, Johann Baptist, *Memoria passionis*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2009, 124.

⁵⁷ Види: *Krajolik od krikova — o dramatici teodicejskog pitanja*, Metz, Johann Baptist, Ex libris, Rijeka 2011, 85.; Metz, Johann Baptist, *Politička teologija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2004, 142, 221: „Припадам оној генерацији Немаца који су се полако — сувише полако — научили схватати као генерација 'након Аушвица' и покушао сам то, колико је у мојој моћи, узети у обзир у мом начину бављења теологијом. Аушвиц је за мене сигнализовао ужас са оне стране све мени познате теологије, ужас који чини да се сваки ситуацијски говор о Богу покаже као празан и слеп.“

⁵⁸ Мец своје гледиште наводи као посебно битно за хришћане и теологе у Немачкој, али ипак не само ексклузивно за њих; јер холокауст није само Немачка, он је — тачније гледано — хришћанска катастрофа.

⁵⁹ *Krajolik od krikova — o dramatici teodicejskog pitanja*, Metz, Johann Baptist, Ex libris, Rijeka 2011, 85.

осетљивост за теодицеју“.⁶⁰ Мец поставља питање „да ли је хришћанска теологија после катастрофе Аушвица претрпела управо онај контингентни шок који јој забрањује говорити о Богу апстрактним појмовима, шок који јој, такође, забрањује сваку врсту говора, имуног на конкретне људске патње?“⁶¹

Аушвиц је већ многим одавно ишчезао за хоризонт сећања, али безимене последице такве катастрофе остају. Аушвиц је, такође, дубоко срзао метафизичку и моралну границу стида између једног човека и другог.⁶² Меца мучи узнемирујуће питање зашто се у теологији тако мало, или никако, не види и не чује таква катастрофа, као и уопште историја људске патње. Он је био зачуђен очигледном апатијом хришћанске теологије и њеном зачуђујуће великом збуњеношћу због холокауста. Од тада Мец почиње да се бави хришћанском теологијом свестан ситуације ‘након Аушвица’, не са намером теолошког давања смисла или можда чак хришћанског присвајања и искоришћавања те катастрофе, него се бавити ‘теологијом након Аушвица’ пре свега као критиком теологије.⁶³

Мец поставља Аушвиц у средиште своје теологије, он у њему види онај ‘знак времена’, о којим се знаковима након Другог концила у Римокатоличкој цркви све више говори и које треба распознавати и у светлу вере обрађивати.⁶⁴ Мало ко повезује са Аушвицом данашње кризе људскости, попут недостатка солидарности, прилагодљиве понизности, растуће глувоће на општа и велика вредновања и захтеве, све чешће одбијање да се људском Ја уопште припишу моралне перспективе. „Нису ли то све и гласови неповерења човеку и његовом моралу? Јер, људски род нема тек површинску, већ и дубинску историју, наизглед тешко израђавану том и потоњим катастрофама (као у бившој Југославији). Да то није почетак слома сваког универзалног морала? Није ли то стадијум моралног исцрпљења Европе, о којем се толико чује у данашње време? Данас би нам, хитније него икад, било пожељно и потребно хришћанство свесно теодицеје и стога осетљиво на патњу“, наводи Мец.⁶⁵

Узрок заборављања Аушвица Мец види у растућој културалној амнезији. Аушвиц је за многе хришћане, који су опчињени културалном амнезијом, већ одавно нестао из сећања. Међутим, нико не може измакнути анонимним последицама те катастрофе, ни они заборавни, ни они који су већ успешно заборавили да су нешто заборавили. Ми се хришћани никад више нећемо вратити натраг пре или иза Аушвица; прекорачити пак Аушвиц, ако се добро сагледа, нећемо моћи сами, него само још у друштву са жртвама Аушвица. То је у очима Меца цена за континуитет хришћанства поред Аушвица. Мец се пита: „Да ли се ми према Аушвицу опходимо тако несигурно и несложно јер нам недостаје анамнетички дух који би био потребан да се примерено запази и изрекне оно што се у овој катастрофи догодило, такође и са нама — и са оним што називамо ‘дух’?“⁶⁶

⁶⁰ *Krajolik od krikova — o dramatici teodicejskog pitanja*, Metz, Johann Baptist, Ex libris, Rijeka 2011, 85.

⁶¹ Metz, Johann Baptist, „Bog i vrijeme — Teologija i metafizika na razmedima moderne“ у *Religija, moderna, postmoderna*, (Dethloff, Klaus и др.), Hegelovo društvo i hrvatski studiji — Studia Croatica, Zadar 2006, 51.

⁶² „Теолошко питање након Аушвица не гласи само: Где је био Бог у Аушвицу? Оно такође гласи: Где је био човек у Аушвицу? У ситуацији након Аушвица узнемиравао ме управо очај оних који су преживели катастрофу. Колике ли неме несреће, колико самоубиства! Многи су се сломили из очаја над човеком. Како се може веровати у човека или — велике ли речи! — у човечанство, ако се у Аушвицу морало доживети оно што је ‘човек’ у стању учинити.“ Metz, Johann Baptist, *Memoria passionis*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2009, 15.

⁶³ Metz, Johann Baptist, *Politička teologija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2004, 221–222.

⁶⁴ Metz, Johann Baptist, *Memoria passionis*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2009, 52.

⁶⁵ *Krajolik od krikova — o dramatici teodicejskog pitanja*, Metz, Johann Baptist, Ex libris, Rijeka 2011, 102.

⁶⁶ Metz, Johann Baptist, *Politička teologija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2004, 226.

3.3. Анамнетички ум

Мец сматра да се савремени човек налази у простору заборав. Карактеришући савремено друштво као постмодерно, човек све више улази у свет у којем заборав постаје култ. „Ми живимо све више у времену културалне амнезије“, констатује Мец⁶⁷. Потпуно умрежено информатичко друштво, у које ми данас све више урастамо, по Мецовом мишљењу, не може се одупрети забораву.

Трагови културалне амнезије у хришћанској теологији сежу далеко унатраг — све до времена разилажења са јудејском традицијом. По Мецу, у хришћанској теологији прерано и пребрзо је дошло до стратегије институционалног и интелектуалног кидања везе са јудејском баштином. С једне стране, хришћанство се разумело као ‘нови Израил’, ‘нови Јерусалим’ и ‘прави народ Божији’. Пребрзо је било потиснуто коренско значење Израила за хришћане. Он је посматран као застарела претпоставка историје спасења које доноси хришћанство. У исто време је у процесу настанка хришћанства дошло до, како то Мец назива, „преполовљавања хришћанског духа“⁶⁸. Позивало се на верску традицију Израила, али се дух узимао искључиво из Атине, односно из јелинистичких традиција, „из безсубјектне и од историје удаљене мисли о идентитету и битку, за које су идеје увек темељније него сећања и код које време не познаје рокове“⁶⁹. Као одговор на растућу културалну амнезију и nihilizam постмодерне, Мец истиче јудео-хришћанске основе хришћанске вере или, боље речено, позива на повратак дехеленизованој хришћанској вери, како формулише Боув.⁷⁰ Међутим, исти овакву Мецову поставку и критикује. Повратак 1800 година уназад и повезивање са јудејским коренима, не би ли се одговорило на изазове постмодерног времена, чини се као иста херменеутичка грешка коју је Мец замерао другима, као нпр. Ј. Рацингеру.⁷¹

Као противтежа културалној амнезији, која хоће да заборави Аушвиц те оставља друге изван свога видокруга, залаже се политичка теологија за културу спомена и бори се за анамнетички, тј. ‘споменски’ ум (*Anamnetischeunft*). „Анамнетички ум је присећајем обдарен ум с његовом априорном патњом, присећање на патњу ‘другога’, помен на туђу патњу“, дефинише Мец⁷². Наиме, „давање гласа туђем трпљењу претпоставка је свих универзалистичких захтева“⁷³.

Мец духовну ситуацију нашег времена означава као време које је обележено фундаменталном кризом. Он је назива ‘кризом Бога’. Проживљавамо неку врсту кризе Бога у религиозном руху, доба религије без Бога. Како Мец наводи, гесло нашега доба могло би гласити: „Религија — да; Бог — не“⁷⁴. То ‘не’ не мисли се, опет, категорички, у смислу великих атеизама, јер њих више нема. Бог нам тако данас може стално бити на језику, а да уопште не мислимо на Њега: „као слободнолебећа метафора салонског чаврљања, психоаналитичког кауча, естетског дискурса или чега већ“, наводи Мец⁷⁵. На основу библијских сведочанстава о Богу можемо закључити

⁶⁷ Исто, 222.

⁶⁸ Исто, 225.

⁶⁹ Исто.

⁷⁰ Bovee, Lieven, „The Interruption of Political Theology“ у: *The Future of Political Theology — Religious and Theological Perspectives*, eds. P. Losonczy, Ashgate 2012, 58–59.

⁷¹ За више видети: Исто, 60–61.

⁷² Metz, Johann Baptist, „Bog i vrijeme — Teologija i metafizika na razmedima moderne“ у *Religija, moderna, postmoderna*, (Dethloff, Klaus и др.), Hegelovo društvo i hrvatski studiji — Studia Croatica, Zadar 2006, 57.

⁷³ Metz, Johann Baptist, *Politička teologija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2004, 158.

⁷⁴ *Krajolik od krikova — o dramatici teodicejskog pitanja*, Metz, Johann Baptist, Ex libris, Rijeka 2011, 86.

⁷⁵ Исто, 86–87.

да је свету преко потребан један облик глобалне одговорности. Притом се универзализам те одговорности не односи, у првом реду, на универзализам људског греха, већ на универзализам трпљења у свету. Христов први поглед није био усмерен на грех других, него на трпљење других. За Христа је грех био ускратити удео у трпљењу других, не изаћи изван оквира властитог трпљења. „Свој просветитељски значај и своју легитимну универзалност анамнетички ум добија тиме што он зна да га води један сасвим одређени спомен, наиме, спомен патње, *memoria passionis* — и то не у облицију спомена аутореференцијалне патње (то је корен свих сукоба!), него у облицију спомена патње других, у облицију спомена туђе патње“, закључује Мец.⁷⁶

3.4. Теодицеја

Мец питање теодицеје⁷⁷, које је у теологији скоро заборављено, поново враћа на поље теолошке расправе. За Меца теодицејско питање је, како он наводи, биографски условљено и оно се показало најпре на туђем трпљењу, на трпљењу других.⁷⁸ Питање теодицеје, за Меца, базирано је на квалификацији времена ‘након Аушвица’, као најбитније карактеристике за стварање његовог теолошког концепта, сматра Хофмајер.⁷⁹ Мец поставља питање: Како је уопште могуће говорити о Богу с обзиром на огромну патњу у историји света, ‘Његовог’ света? По њему је то главно питање теологије које она не сме уклонити. Оно је есхатолошко питање, за које теологија не треба разрадити свепомирујући одговор, већ увек изнова тражити језик којим да га отме заборавау.⁸⁰ Мец сматра да је хришћанство у процесу настанка теологије, изгубило осећај за патњу, или, теолошки речено, свој посебни осећај за теодицеју, узнемиреност питањем о правди за невине патнике.⁸¹

Повратак теодицејског питања, које обележава текућу ситуацију и које се истовремено намеће као драматично заостравање питања о праведности⁸² и будућности људи у њој, Мец објашњава под три вида. Оптерећен периодом након Другог светског рата и након Аушвица, он поставља питање говора о Богу насупрот страдању ‘Његовог’ света. Есхатолошко питање, за које теологија мора увек тражити нови говор како би га учинила незаборавним. Као друго, будући да живимо у добу религије без Бога, у њему се на тај начин избегава теодицејско питање. Повратак Бога, пак, враћа и теодицејско питање у поље расправе. Као треће, одговори

⁷⁶ Metz, Johann Baptist, „Prijedlog univerzalnog programa kršćanstva u doba globalizacije“ у: *Teološke perspektive za XXI. stoljeće*, (ур. Gibellini, Rosino), Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2006, 397.

⁷⁷ *Теодицеја* — термин који је сковао Лајбниц, а односи се на теоријско оправдање Божје доброте у суочавању са присутношћу зла у свету.

⁷⁸ Metz, Johann Baptist, *Memoria passionis*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2009, 40.

⁷⁹ Hofmeyer, Murrey, „Passionate Theology. Desire, passion and Politics in the Theology of J. B. Metz“ у: *Verbum et Ecclesia* Jrg 23, 20/2002, 372.

⁸⁰ *Krajolik od krikova — o dramatici teodicejskog pitanja*, Metz, Johann Baptist, Ex libris, Rijeka 2011, 86.

⁸¹ Исто, 90.

⁸² Види: Metz, Johann Baptist, „Zweierlei Politische Theologie“ у: *Politische Theologie — Neure Geschichte und Potenziale*, (Hg. Welker, Michael и др.), Neukirchener Theologie, Neukirchen 2011, 17: „Deus caritas est, Бог је љубав, наглашава се у првој великој енциклици Бенедикта XVI. Постоји, пак, друго библијско име Божије, које у новозаветној објави налази одјек и потврду и које стога се не сме издацити из памћења хришћана: Deus et iustitia est, Бог је и праведност. За хришћанску веру праведност није само политичка, нити социјалноетичка тема, него стриктно теолошка: Чињеница вере кроз коју познајемо Бога и његовог Христа. Праведност, као име Божије, чини да се говор о платонском идејном Богу сматра непотребним, док се као нужан показује библијски, историјски Бог. Ово име Божије излаже библијске основе говора о Богу увек изнова историјским искуствима човека. Стога мора такав говор о Богу бити временски осетљив, који не само да објашњава, него и доживљава, који не само подучава него и сам учи. На корену овог библијског имена крије се увек једно трпеће питање праведности, питање о праведности за оне који су недужни и који су неправедно патили као жртве нашег историјског живота.“

теологије, у строгом смислу, заправо немају значење одговора који решавају проблеме. Задатак теологије је више да та питања поново формулише као питања упућена Богу и да разради појам временски напетог ишчекивања, како би се сам Бог ‘оправдао’ пред историјом трпљења.⁸³

Теологија, по Мецу, није кадра да у целости реши питање теодицеје. Политичка теологија као теодицеја не жели да одговори на ово питање, већ жели да се задржи на њему, као питању које је директно упућено Богу.⁸⁴ „Хришћанство као религија окренута лицем према свету не може се тек тако решити једног питања, оног питања које се тиче угрожености његове наде, угрожености која долази од мрака људског трпљења у историји. У том питању се суочава библијски спомен Бога са културално и религијским плуралистичким друштвима. Ово је од пресудне важности за хришћанство које своју страст за Богом схвата као ‘сапатњу’, као несентиментални израз оне љубави која зна да је укореењена у нераздвојивом јединству љубави према Богу и према ближњем.“, сматра Мец.⁸⁵

4. Закључак

Мецова политичка теологија имала је широке теолошке, културне, социјалне и етичке импликације. Ако се узме у свом најширем значењу, она је димензија хришћанске теологије која је нашла конкретизацију у разноврсним културним и друштвеним контекстима. Заокрет који је Мец учинио у својој теологији и концепт заснован на *memoria passionis* може да подстакне развијање и истицање хришћанске димензије бриге, саосећања, сапатње, помоћи угроженима, маргинализованима, сиромашнима и напаћенима. Представљање Мецове политичке теологије, као једне врсте контекстуалне теологије, учинило нам се битним и потребним за наше теолошко подручје у циљу подстицања контекстуалног промишљања и развијања друштвених импликација теологије.

Summary: Taking over the thesis of secularization, which was developed in the 60s, Johann Baptist Metz, a German catholic theologian, is trying to define a relation between the Church and contemporary social processes using his concept of the political theology. After defining this notion, the study represents theological work of Metz, first in his early years, and then in his later work, which is characterized by a certain turning point in his theology. In the beginning, Metz qualifies secularization as theology of the world, theology which is facing the world. Regarding this, he criticizes a tendency for privatization of religion. In his later period, Metz's theology is occupied by dreads of the holocaust, which is why he insists on the need for a remembrance of others' sufferings, that is directed toward an increasing cultural amnesia in society. This is a primary task of the Church and theology, according to Metz.

Key words: Political theology, theology of the world, deprivatization of religion, memoria passionis, Auschwitz, amnestic mind, theodicy.

⁸³ Metz, Johann Baptist, *Memoria passionis*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2009, 16–17.

⁸⁴ Hofmeyer, Murrey, „Passionate Theology. Desire, passion and Politics in the Theology of J. B. Metz“ у: *Verbum et Ecclesia* Jrg 23, 20/2002, 372.

⁸⁵ Metz, Johann Baptist, *Memoria passionis*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2009, 11.