

” *Teologia polityczna w rozumieniu Johanna Baptisty Metza powołana jest zatem przede wszystkim do tego, by ująć na nowo relacje pomiędzy religią a społeczeństwem, pomiędzy Kościołem a społeczną opinią publiczną, pomiędzy wiarą eschatologiczną a praktyką społeczną. Nowe ujęcie tej relacji polegać ma zaś w pierwszym rzędzie na refleksji krytyczno-wyzwoleńczej.* ”

Andrzej Gniazdowski

Mistyka otwartych oczu Johanna Baptisty Metza

Andrzej Gniazdowski

Mistyka otwartych oczu Johanna Baptisty Metz

Johann Baptist Metz, Teologia polityczna, przełożyła Agnieszka Mosurek, WAM, Kraków 2000.

Johann Baptist Metz (1928) – jeden z najwybitniejszych współczesnych teologów – nie jest w Polsce postacią powszechnie znaną. Uczeń innego słynnego teologa, jezuitę Karla Rahnera, wydawca – obok m.in. Y. Congara, H. Künga i E. Schillebeeckxa – międzynarodowego czasopisma teologicznego „Concilium”, przez trzydzieści lat (od 1963 do 1993 roku) wykładał teologię fundamentalną na Wydziale Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Münster. Obecnie emerytowany, jest zarazem wykładowcą w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Wiedeńskiego. W swoim nauczaniu w śmiały sposób rozwija idee II Soboru Watykańskiego, postulującego większe otwarcie Kościoła katolickiego na świat i jego bardziej bezpośrednie odnoszenie się do kluczowych problemów współczesności. W tym też szerokim kontekście należy sytuować łączoną z nazwiskiem Metz koncepcję teologii politycznej, w istotnie nowy sposób przez

niego teoretycznie ugruntowanej dyscypliny teologicznej. Podejmując krytyczny wysiłek chrześcijańskiej interpretacji zasadniczych wyzwań politycznych dzisiejszego świata, teologia uzyskuje w jego ujęciu nowy praktyczny sens: wezwana zostaje do tego, by krytycznie określać nie tylko praktykę jednostki, lecz również społeczeństwa i jego instytucji. Przedstawieniu swojego rozumienia sensu i zadań teologii politycznej – nazywanej przez niego niekiedy również „mystyką polityczną” lub „mystyką otwartych oczu” – Metz poświęcił szereg książek, artykułów i polemicznych rozpraw, w których pojęcie stopniowo ewoluowało oraz doznawało istotnego pogłębienia. Najważniejsze z nich to: *Zur Theologie der Welt; Glaube in Geschichte und Gesellschaft; Jenseits bürgerlicher Religion; Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge* oraz *Kirche nach Auschwitz*. Na język polski przetłumaczony został zbiór jego tekstów *Zum Begriff der neuen politischen Theologie: 1967–1997*, prezentujący główne fazy rozwojowe koncepcji Metz, opublikowany w 2000 roku przez krakowskie wy-

Mistyka otwartych oczu Johanna Baptisty Metza

Andrzej Gniazdowski

dawnictwo WAM pod tytułem *Teologia polityczna*¹.

Dla wielu kontrowersyjna już z racji samej swej „polityczności” teologia Johanna Baptisty Metza posiada przy tym charakter szczególny i wyraźnie określony. Niezwykle otwarty ekumenicznie, stwierdzający wprost, że po holokaucie teologia nie może być uprawiana w taki sposób, jak dotychczas, wrażliwy na problemy polityczne Trzeciego Świata i poszerzający się obszary biedy w świecie globalnej gospodarki, wchodzący w otwarty dialog z marksizmem oraz wprowadzający do języka teologii linie argumentacyjne filozofii Kanta, Hegla oraz Szkoły Frankfurckiej, jest Metz często uznawany za teologicznego rewolucjonistę, bliskiego w swym nauczaniu koncepcjom teologów wyzwolenia. Kamieniem węgielnym jego teologii pozostaje przekonanie, że współczesny katolicyzm oraz teologia neoscholastyczna w niedostateczny sposób mierzą się z teoretyczną oraz polityczną ambiwalencją nowoczesności i nie potrafią teologicznie określić płaszczyzny spotkania nowożytnej interpretacji historii jako historii wolności oraz jej wizji eschatologicznej jako historii zbawienia. Jednym z głównych zadań rozwijanej przez Metza koncepcji teologii politycznej staje się tym samym zdefiniowanie na nowo relacji pomiędzy teologiczną teorią a praktyką, mające przeciwdziałać wycofywaniu się współczesnego Kościoła do wewnątrz oraz kształtowaniu się w jego obrębie „mentalności sekty”, sprzecznej z jego powołaniem do powszechności.

Choć traktuje się go dość powszechnie jako

właściwego twórcę teologii politycznej w jej współczesnym znaczeniu, on sam pozostaje całkowicie świadomy głębokiego zakorzenienia swojej interpretacji jej sensu w tradycji, również filozoficznej i politycznej. Jak wskazuje w opracowanym przez siebie artykule leksykalnym „Teologia polityczna” z 1969 roku, terminologicznie pojęcie to wywodzi się jeszcze ze stoicyzmu i jego podziału teologii na mityczną, naturalną i właśnie polityczną. Tradycyjny sens teologii politycznej – do którego nawiązywał przede wszystkim jej najbardziej znany kontynuator Carl Schmitt – ukształtował się

Teologia, która w milczący sposób akceptuje oświeceniowe określenie sensu religii jako praktyki neutralnej politycznie, zdradza tymczasem, w przekonaniu Metza, swój sens jako teologii. Zaś „politycznie nieświadomy Kościół – dzisiaj sugeruje się to wręcz często pod hasłem obrony »neutralności Kościoła« – jest polem pobudzającym do tego, by napływały do niego przeróżne ideologie polityczne.”

jednak dopiero na gruncie doświadczenia politycznego starożytnego Rzymu oraz jego chrześcijańskiej reinterpretacji. W epoce konstantyńskiej teologia polityczna stała się bowiem, stwierdza Metz, bezpośrednią spadkobierczynią rzymskiej ideologii państwowej, a co za tym idzie: ponowną formą teologicznego usankcjonowania prymatu polityki, teologicznej legitymizacji władzy. W jej nurcie Metz sytuuje w związku z tym również filozofie polityczne Machiavellego i Hob-

besa, a przede wszystkim – będące odpowiedzią na fenomen Rewolucji Francuskiej – romantyzm polityczny oraz koncepcje francuskich tradycjonalistów, jak de Maistre i de Bonald (a później w Hiszpanii Donoso Cortez), występujących z ideą restauracji „państwa chrześcijańskiego” podporządkowanego autorytetowi papieża.

Koncepcja teologii politycznej rozwijana przez Johanna Baptistę Metza sytuuje się w wyraźnej opozycji wobec jej tak rozumianej, tradycyjnej wersji. Jest on bowiem przekonany, że „klasyczna” teologia polityczna w warunkach

¹ J. B. Metz, *Teologia polityczna*, przeł. Agnieszka Mosurek, WAM, Kraków 2000.

współczesnego społeczeństwa masowego w sposób nieunikniony nabiera cech restauracyjno–decyzyjonistycznych lub – jak w przypadku Carla Schmitta – wyraźnie decyzyjonistycznych. Jego zdaniem dochodzi w niej w ten sposób do niebezpiecznej polityzacji chrześcijańskiego przesłania, traci ona z oczu swój wymiar eschatologiczny, określający jej sens jako teologii. Chcąc odciąć się od takiego jej rozumienia, własną koncepcję Metz przedstawia w związku z tym często jako „nową teologię polityczną”, przeciwstawiającą się negatywnemu oddziaływaniu jej dotychczasowej formy, blokującej, jego zdaniem, politycznemu sensowi chrześcijaństwa dostęp do opinii publicznej. Nie ma być ona więc w jego ujęciu konserwatywnie zorientowaną, odwołującą się do regulatywnej idei „rzymskiego katolicyzmu jako politycznej formy” (Schmitt) teorią państwa, prawa lub społeczeństwa, lecz – jak ujmuje to Metz – teologią „z twarzą zwróconą ku światu”, „słowem Boga głoszonym w tych czasach”². Kościół bowiem, stwierdza Metz, nie tylko nie może być wykorzystywany politycznie, lecz także sam nie powinien „realizować swych celów za pomocą metod i środków związanych z władzą polityczną. Jego zadaniem nie jest mianowicie potwierdzenie swej własnej egzystencji, lecz świadczenie przez całe dzieje świętości, otwartej dla wszystkich ludzi”³.

Teologia polityczna w rozumieniu Johanna Baptisty Metz powołana jest zatem przede wszystkim do tego, by ująć na nowo relacje pomiędzy religią a społeczeństwem, pomiędzy Kościołem a społeczną opinią publiczną, pomiędzy wiarą eschatologiczną a praktyką społeczną. Nowe ujęcie tej relacji polegać ma zaś w pierwszym rzędzie na refleksji krytyczno–wyzwoleńczej, na pozbawionej reakcyjnego resentymentu krytyce społeczno–politycznej, wymierzonej przeciwko tym historycznie ukształtowanym stosunkom społecznym oraz ich ideologicznym racjonalizacjom, które stają na drodze społecz-

nej emancypacji wiary. Nawet to najogólniejsze zdefiniowanie sensu nowej teologii politycznej – o czym świadczy szereg skierowanych przeciwko koncepcji Metz polemik – nie jest jednak w stanie rozwiązać najbardziej fundamentalnej wątpliwości, formułowanej zarówno z perspektywy wewnątrzkościelnej, jak i ze strony środowisk liberalnych: Czy teologia jako taka może być w ogóle polityczna? Czy jej jakkolwiek „polityczność” nie podważa jej sensu jako teologii?

Odpowiedź, jakiej Johann Baptist Metz udziela na to pytanie, w najpełniejszy sposób zdaje sprawę z wewnętrznego sensu jego wizji. Jej punktem wyjścia okazuje się bowiem pewna określona diagnoza relacji pomiędzy religią i społeczeństwem we współczesnych liberalnych demokracjach, zaś głównym, negatywnym punktem odniesienia – liberalna, prywatyzująca religię interpretacja tej relacji, która zdobyła dla siebie rację bytu we współczesnej teologii. Jak stwierdza bowiem Metz, we wczesnym oświeceniu załamała się – do tej pory nie podważana – jedność oraz wzajemne zobowiązanie religii i społeczeństwa. Teologiczna reakcja na oświeceniową krytykę religii, dostrzegającą w niej jedynie ideologię, nadbudowę konkretnych zachowań społecznych, zorientowana egzystencjalnie i personalistycznie, w nieuprawniony sposób zgodziła się na prywatyzację chrześcijańskiego przesłania, na redukcję praktyk religijnych do poziomu pozbawionych jakichkolwiek odniesień do świata i społeczeństwa decyzji jednostki. Teologia, która w milczący sposób akceptuje oświeceniowe określenie sensu religii jako praktyki neutralnej politycznie, zdradza tymczasem, w przekonaniu Metz, swój sens jako teologii. Zaś „politycznie nieświadomy Kościół – dzisiaj sugeruje się to wręcz często pod hasłem obrony »neutralności Kościoła« – jest polem pobudzającym do tego, by napływały do niego przeróżne ideologie polityczne”⁴.

² Tamże, s. 9.

³ J. B. Metz, *Problem „teologii politycznej”* (1967), w: *Teologia polityczna*, wyd. cyt., s. 28.

⁴ J. B. Metz, *Czego chce „teologia polityczna”?* (1970), w: *Teologia polityczna*, wyd. cyt., s. 100.

Mistyka otwartych oczu Johanna Baptisty Metz

Andrzej Gniazdowski

Choć chrześcijaństwo jako religia nie jest więc żadną polityczną ideologią, mogącą stać się podstawą politycznego programu jakiegokolwiek politycznego ugrupowania, posiada ono jednak wyraźny polityczny sens, który najpełniej wyraża się w głosie sprzeciwu. Liberalna wersja teologii nowożytnej, akceptująca bezkrytycznie oświeceniowe kryteria racjonalności i odbierająca chrześcijaństwu prawo występowania w imię miłości przeciwko pragmatycznej instrumentalizacji ludzkiej egzystencji, nie jest tymczasem w przekonaniu Metz niczym więcej, jak czysto apologetyczną figurą dostosowawczą chrześcijaństwa do tendencji „progresywnej”. Rezygnując w imię wąsko pojmowanej racjonalności ze stawiania eschatologicznych pytań o uniwersalny sens historii, jedynie pozornie racjonalizuje ona i wyjaśnia praktykę społeczną oraz polityczną. W rzeczywistości wspiera zaś nowy irracjonalizm tej praktyki, nie rozwijając żadnych kryteriów dla rozumu praktycznego. Zapominając o skumulowanym w historii cierpieniu, kierując się krytycznym lękiem przed heteronomią respektu wobec historii cierpienia, „niszczy nawet autorytet człowieka cierpiącego w interesie abstrakcyjnej autonomii rozumu”⁵.

Teologia nowożytna, która akceptuje podstępną oczywistość liberalnej interpretacji religii i polityczności, czyni w efekcie z chrześcijaństwa religię mieszczańską, „wytwór obywatela i ukonstytuowanych w jego naturze lęków przed

czymś absolutnym, jego historycznie dającego się dokładnie uzasadnić dystansu wobec religii”⁶. W przemówieniu wygłoszonym w 1981 roku na Uniwersytecie w Chicago Metz stwierdził dobitnie, że w tej wersji teologii religia traci swój charakter mesjański, przestaje być religią, w której działa Bóg, zredukowany do roli „martwej figurki” religii obywatelskiej. Co więcej, uchodząc za sprawę prywatną i politycznie neutralną, religia obywatelska również nie jest w stanie uciec od swego politycznego

sensu. Również ona okazuje się „opium”, choć w innym sensie, niż ten używany przez krytykę marksistowską. „W tej konfiguracji bowiem „opium” nie spełnia funkcji, ukojenia i pocieszenia dla tych, którzy nic nie posiadają, dla biedaków, lecz dla posiadaczy, właśnie dla tych, którzy mają dobre widoki na przyszłość”⁷. Religia obywatelska staje się w ten sposób w ujęciu Metz „ideologią bezpieczeństwa”, ponosząc wspólną winę za ukształtowanie takiego społeczeństwa, które nie pragnie się zmieniać.

Relacji pomiędzy religią a polityką nie można więc

jego zdaniem opisywać dziś za pomocą rzekomego „apolitycznego zarządzania sprawami świętości po jednej stronie i religijnie neutralnej administracji dobrami państwa i społeczeństwa po drugiej”⁸. Teologię eschatologiczno-polityczną przedstawia w tym kontekście Metz jako próbę interpretowania i mobilizowania przekazanych przez tradycję treści chrześcijaństwa jako „niebezpiecznych” wspo-

W tym sensie religia – przede wszystkim żydowsko-chrześcijańska – okazuje się dla Metz polityczna nie mimochodem, lecz z samej swej istoty: „religia w swym jądrze jest politykowniem; nie nadbudową ponad historycznymi walkami identyfikacyjnymi ludzkości, lecz atakiem na nie”. Ma ona w jego przekonaniu wewnętrzny wymiar polityczny, którego może wyrzec się tylko z przyczyn oportunistycznych lub wskutek samoszukiwania się: „Syn Boży, postrzegany jak osoba apolityczna lub politycznie neutralna, nigdy nie zostałby ukrzyżowany!”

⁵ J. B. Metz, „Teologia polityczna” jako fundament teologii świata, w: *Teologia polityczna*, wyd. cyt., s. 128.

⁶ J. B. Metz, *Religia i polityka w czasach przełomu*, w: *Teologia polityczna*, wyd. cyt., s. 138.

⁷ Tamże, s. 139.

⁸ Tamże, s. 140.

mniej o wolności w nowożytnych procesach emancypacji, sekularyzacji i oświecenia⁹. Bóg pojmowany jest w tej wizji nie jako martwa „wartość”, lecz „apokaliptyczny rewolucjonista wszystkich stosunków”¹⁰. W tym sensie religia – przede wszystkim żydowsko-chrześcijańska – okazuje się dla Metza polityczna nie mimochodem, lecz z samej swej istoty: „religia w swym jądrze jest politykowaniem; nie nadbudową ponad historycznymi walkami identyfikacyjnymi ludzkości, lecz atakiem na nie”¹¹. Ma ona w jego przekonaniu wewnętrzny wymiar polityczny, którego może wyrzec się tylko z przyczyn oportunistycznych lub wskutek samooszukiwania się: „Syn Boży, postrzegany jak osoba apolityczna lub politycznie neutralna, nigdy nie zostałby ukrzyżowany!”¹²

W tej perspektywie również samo pojęcie „teologii politycznej” okazuje się w ujęciu Metza pleonazmem, zaś odsunięcie się teologii od polityki świadczyć może dla niego jedynie o tym, że „zapomniała ona o Bogu”. Teologia polityczna nie sprowadza się zatem do „teologii politykującej”, do pewnej tylko regionalnej „stosowanej dyscypliny teologicznej”, odniesionej do konkretnych fenomenów politycznego świata: to teologia jako taka musi zostać pojęta według Metza jako teologia zorientowana na działanie. Przedmiotem tego działania powinno zaś stać się w jego przekonaniu kształtowanie odpowiedzialnej opinii publicznej oraz przezwyciężanie instytucjonalnego kryzysu Kościoła, mające współcześnie – tj. w czasie, który Johann Baptist Metz określa jako „czas przełomu” – na celu przeciwdziałanie nadciągającej historyczno-politycznej katastrofie. Teologia polityczna winna stać się przy tym w swym działaniu teologią rewolucyjną, ponieważ katastrofa, którą zwiastują takie zjawiska, jak eksplozja biedy i ucisku w świecie, eksplozja

produkcji broni i uzbrojenia, rabunkowa eksploatacja środowiska naturalnego, nastąpi w jego przekonaniu właśnie wtedy, gdy sytuacja rozwijać się będzie dalej w tym samym kierunku. I to dlatego Metz stwierdza, że „pod naciskiem legitymacji znalazły się dzisiaj nie te nowe elementy, których wciąż poszukujemy, lecz te, do których nabraliśmy już zaufania”¹³.

Teologia polityczna Johanna Baptisty Metza naraża się w ten sposób na zarzut dokonywania pewnej tendencyjnej politycznej identyfikacji politycznej – historii wolności i historii świętości. Zarzuca się jej, że dochodzi w niej tym samym do odrodzenia się klasycznej teologii politycznej, tyle, że tym razem nie w pravicowym, lecz w lewicowym wariacie politycznym. Metz odpiera ten argument, podkreślając uniemożliwiający taką identyfikację eschatologiczny wymiar chrześcijaństwa, który polega na lokowaniu sensu historii poza samą historią i wykluczeniu możliwości jej wewnętrznego wypełnienia się. Swoją teologię polityczną określa w związku z tym również mianem politycznej mistyki, wykraczającej poza wszelki polityczny uniwersalizm: chodzi w niej, bowiem o „coś ostatecznego, koniecznego, o coś, czego nie da się ująć wewnątrz systemu”¹⁴. Bowiem po katastrofie Auschwitz, stwierdza Metz, „system przestał być dla mnie miejscem prawdy teologicznej”¹⁵. Po doświadczeniu tej katastrofy jedynie przejście od transcendentalnej do politycznej mistyki chrześcijaństwa umożliwi zatem, według Metza, taki rodzaj spirytualizmu, który nie byłby „spirytualnym narcyzmem”, który otwarty byłby na milczące cierpienie. To właśnie ów otwarty na cierpienie każdego ubogiego spirytualizm, mający wyzwolić chrześcijaństwo ze szczególnego rodzaju ospałości i przekształcić je w swoistą „szkołę patrzenia” Metz proponuje nazywać – w od-

⁹ Por. J. B. Metz, „Teologia polityczna” jako fundament teologii świata, w: *Teologia polityczna*, wyd. cyt., s. 118.

¹⁰ J. B. Metz, *Religia i polityka w czasach przełomu*, w: *Teologia polityczna*, wyd. cyt., s. 136.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże, s. 138.

¹³ Tamże, s. 142.

¹⁴ Tamże, s. 143.

¹⁵ J. B. Metz, *Od transcendentalnej do politycznej mistyki w chrześcijaństwie*, w: *Teologia polityczna*, wyd. cyt., s. 151.

Mistyka otwartych oczu Johanna Baptysty Metza

Andrzej Gniazdowski

różnieniu od spirytualizmu dalekowschodniego – mianem „mistyki otwartych oczu”¹⁶. Jedynie ona jest w jego przekonaniu zdolna realizować dziś chrześcijańskie przesłanie kultury uznania innego: miarodajnym dla tego przesłania pozostaje bowiem, według Metza, nie hellenistyczne myślenie identyfikacji i dostosowania, lecz „biblijna myśl solidarnościowa, zgodnie z którą nie jest uznawany nierówny przez równego, lecz uznają się nawzajem nierówni, odmienni”¹⁷.

W perspektywie politycznej mistyki Johanna Baptysty Metza również pojęcie rewolucji ulega daleko idącej reinterpretacji. Podobnie jak biblijne prorocтва, które nie były prorocत्वami dalszego rozwoju, lecz przełomu, nie postępu, lecz nawrócenia, również mesjańska „rewolucja antropologiczna”, do której wzywa Metz, nie ma stać się kolejną marksowską „lokomotywą dziejów”, przyspieszonym postępowaniem, ewolucją przyspieszoną przy użyciu przemocy, lecz raczej – za wielokrotnie cytowanym przez Metza Walterem Benjaminem – „uchwytem hamulca bezpieczeństwa w pociągu, w którym pędzi cały rodzaj ludzki”, najbardziej radykalnym rodzajem rewolucji, polegającym na mesjańskim „nawróceniu serc”¹⁸. Warto jednak zauważyć, że niezależnie od jego interpretacji, samo pojęcie rewolucji stawia teologię polityczną Johanna Baptysty Metza wobec istotnego – nie tyle już „teologicznego”, co „politycznego” właśnie – problemu. Powstaje bowiem pytanie o polityczny „podmiot” tej rewolucji, o to, skąd powinna ona wychodzić i jak się politycznie dokonywać. Kwestia ta sytuuje teologię polityczną Metza w nieusuwalnym konflikcie z treścią papieskiego nauczania, a być może i z istotą katolicyzmu jako takiego. Metz otwarcie stwierdza, że „kryzys chrześcijaństwa dzisiaj nie jest zasadniczo związany z jego na-

uczaniem, jest to raczej kryzys jego podmiotu i jego praktyki”¹⁹. Praktyka chrześcijańska nie jest oczywiście „tylko” praktyką, jest ona – jak stwierdza Metz – synonimem wiary, zaś wiara w tym ujęciu to „naśladowanie, podążanie za ubogim, cierpiącym i posłusznym Jezusem”²⁰. Konieczne okazuje się w związku z tym postawienie kluczowego pytania, „kto w Kościele jest reprezentantem tej politycznej mistyki naśladowania?”²¹

Przyznając, że nie jest w stanie „podążyć tokiem papieskiego rozróżnienia pomiędzy mistycznymi i politycznymi zadaniami duchownych w najuboższych i najbardziej udręczonych Kościołach tej ziemi”²², Johann Baptist Metz wskazuje na drogi swoich poszukiwań tego rodzaju reprezentacji. Dążąc do przezwyciężenia „czysto estetycznego radykalizmu” teologii politycznej, która sytuowałaby podmiot odnowy Kościoła i jego praktyki wśród *Professores Crucifixi* (jak za Kierkegaardem Metz określa teologów), przywołuje on swe doświadczenia współpracy z Powszechnym Synodem Biskupów Niemieckich oraz swoje nadzieje związane z wielkimi zakonami jako możliwymi podmiotami tej odnowy. Istotą teologii politycznej Metza, na którą sam wskazuje, pozostaje jednak sytuowanie reprezentacji politycznej mistyki naśladowania przede wszystkim w Kościele wspólnot podstawowych, funkcjonujących głównie w najuboższych Kościołach Ameryki Południowej i Afryki. Choć ów model reprezentacji nie daje się w jego przekonaniu w prosty sposób przenieść w warunki, w których funkcjonują Kościoły tzw. Pierwszego Świata, to właśnie w nich chce Metz dostrzegać zaczątki mesjańskiego przełomu: „mistyka polityczna musi się przemienić z elitarnej mistyki zakonnej w wulgarną mistykę wspólnoty podstawowej i zapuścić korzenie w Kościele”²³.

¹⁶ J. B. Metz, „...by wykluczyć logikę panowania i wyrównywania w wielokulturowym eksperymencie chrześcijaństwa” (1992), w: *Teologia polityczna*, wyd. cyt., s. 214.

¹⁷ J. B. Metz, *Wytrzymać oblicza ludzkich twarzy*, w: *Teologia polityczna*, wyd. cyt., s. 208.

¹⁸ J. B. Metz, *Religia i polityka w czasach przełomu*, w: *Teologia polityczna*, wyd. cyt., s. 146.

¹⁹ J. B. Metz, *Od transcendentalnej do politycznej mistyki w chrześcijaństwie*, w: *Teologia polityczna*, wyd. cyt., s. 153.

²⁰ Tamże, s. 154.

²¹ Tamże, s. 155.

²² Tamże, s. 160.

²³ Tamże, s. 158.

Przyjmując, że mogąca stać się podstawą rewolucji antropologicznej wewnętrzna reforma Kościoła dokonać się musi „z dołu” a nie „z góry”, Johann Baptist Metz staje przed problemem wewnętrznej demokracji w Kościele. Zmuszony jest postawić sobie pytanie, czy „katolicka zasada reprezentacji”, tak jak to się dzieje w klasycznej teologii politycznej, pozostaje wobec tej demokracji nieusuwalnie wroga, czy też daje się ona pogodzić z rozwijaną przez Metza jeszcze w latach sześćdziesiątych wizją Kościoła jako „instytucji krytycznej wolności wiary”. Pytanie to dotyczy tego, czy Kościół jako instytucja może być przedstawicielem radykalnej krytyki społeczeństwa i zarazem swojej własnej w nim roli oraz czy wewnątrzkościelna demokracja nie podważa sensu Kościoła jako instytucji. Przedstawiając w 1967 roku po raz pierwszy „problem teologii politycznej” Johann Baptist Metz przyjmuje, że nie tylko jednostka, lecz właśnie Kościół może być przedstawicielem krytyki, że instytucje i instytucjonalizm nie pojawiają się jako wyraz represji, lecz właśnie jako warunek umożliwiający rozwój krytycznej świadomości. Przy czym przede wszystkim specyfiką religijnej instytucji Kościoła – a nie np. zinstytucjonalizowanej filozofii, nauki czy politycznej krytyki – jest zdaniem Metza to, że powinna być ona reprezentantem krytycznej wolności. Nadzieja, którą Kościół głosi, nie jest bowiem nadzieją na jego wieczne trwanie, lecz „na przyjście Królestwa Bożego”. Kościół jako instytucja żyje, więc w jego ujęciu o tyle, o ile stale głosi swą własną przemijalność i eschatologiczną znikomość.

Istotnym elementem teologii politycznej Metza staje się w ten sposób krytyka współczesnego rozumienia instytucji kościelnych oraz wezwanie do przemyślenia go na nowo. Metz stoi tu na stanowisku, że „kościelna krytyka będzie tylko wtedy wiarygodna i skuteczna, jeśli tworzona będzie w przeważającej części przez

krytyczną opinię wewnątrz Kościoła”²⁴. Jedynie Kościół policentryczny i wewnętrznie zdemokratyzowany może więc w jego przekonaniu pełnić w społeczeństwie funkcję krytyczno–wyzwoleńczą, „nie zaniedbywać momentów, kiedy powinien wygłosić słowo krytyki lub wygłaszać je zbyt późno”²⁵. Jedynie „wewnątrzkościelna krytyczna opinia publiczna” jest zdaniem Metza w stanie przeciwdziałać tendencji Kościoła do bezwładności i stabilizacji, do tego, by umacniać jedynie to, co powstało i istnieje, by trzymać się tego, co wypróbowane i z rezerwą oraz nieufnością odnosić się do nowości. Jak stwierdza, w Kościele, który pragnąłby zlikwidować i oczyścić powstałe w ten sposób napięcia i wykluczyć je jako heretyckie, „rozbrzmiewałyby jedynie cisza cementarnego życia”²⁶.

Johann Baptist Metz wydobywa tu na jaw zasadniczą antynomię wpisaną w instytucjonalny kształt Kościoła, związaną z nieusuwalnym napięciem pomiędzy eschatologiczną treścią jego przesłania, a jego rolą historyczną. W artykule z roku 1997, traktującym o katolickiej zasadzie reprezentacji, Metz otwarcie zarzuca współczesnemu Kościołowi, że zamiast potwierdzić swą tożsamość w łonie demokracji modernistycznej w sposób fundamentalny, „reprezentuje on już tylko samą reprezentację”²⁷. Owo fundamentalne potwierdzenie własnej tożsamości, mogące dostarczyć współczesnym demokracjom autorytetu moralnego, który stałby ponad procesem dyskusyjnym prowadzącym do poszukiwania konsensusu, jest zaś w stanie się dokonać zdaniem Metza jedynie poprzez reprezentację „autorytetu cierpiącego”. Jedynie ten autorytet i jego reprezentacja pozwala w perspektywie mistyki politycznej Metza właściwie określić miejsce i rolę Kościoła w demokracji, kierującej się utopią wolnego od cierpienia społeczeństwa światowego²⁸. Ponieważ, jak za H. Dubielem podkreśla Metz, „współcześnie władza nigdy

²⁴ J. B. Metz, *Problem „teologii politycznej”* (1967), w: *Teologia polityczna*, wyd. cyt. s. 31.

²⁵ Tamże, s. 25.

²⁶ J. B. Metz, *O instytucji i instytucjonalizacji* (1967), w: *Teologia polityczna*, wyd. cyt. s. 40.

²⁷ J. B. Metz, *„O katolickiej zasadzie” reprezentacji*, w: *Teologia polityczna*, wyd. cyt., s. 310 i n.

²⁸ Por. tamże, s. 309.

Mistyka otwartych oczu Johanna Baptisty Metza

Andrzej Gniazdowski

nie może stać się niczyją legalną własnością”²⁹ i nie może już być przez nikogo uosabiana, dla wskazania Kościołowi miejsca, do którego wzywa go jego przesłanie, konieczna okazuje się więc jego zdaniem reinterpretacja katolickiej zasady reprezentacji w perspektywie metafizyki negatywnej oraz ściśle negatywnej teologii. W tej perspektywie zaś reprezentacja autorytetu cierpiącego w zdemokratyzowanym społeczeństwie globalnej gospodarki może jedynie przyjmować postać „pustego miejsca sakralności” (Agnes Heller), „pustego krzesła” pośrodku przestrzeni politycznej (Jacques Derrida)³⁰. Tylko o tyle, o ile to krzesło pozostaje przez politykę niewykorzystane, każąc jednak jej liczyć się z jego istnieniem, demokracja współczesna zachowuje w przekonaniu Johana Baptisty Metza szansę na wyjście poza „terror

pragmatyzmu” i nie pozostawać ślepa na raniące godność człowieka cierpienie w świecie. Mistyka polityczna Metza okazuje się w ten sposób śmiałą mistyką negatywną, wzywającą Kościół do odważnego eksperymentu potwierdzenia swej tożsamości i eschatologicznej znikomości w sposób ostateczny. Natura jednak nie znosi próżni. Czy znosi ją historia?

*Andrzej Gniazdowski,
doktor filozofii, pracuje w Instytucie
Filozofii i Socjologii PAN, członek
Warszawskiego Klubu Krytyki Politycznej,
sekretarz Polskiego Towarzystwa Fenomeno-
logicznego, opublikował książkę *Filozofia
i gilotyna. Tradycjonalizm Josepha
de Maistre'a jako hermeneutyka polityczna.**

²⁹Tamże, s. 311 (por. H. Dubiel, *Ungewißheit und Politik*, Frankfurt am Main 1994, s. 36).

³⁰Tamże, s. 312.