

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE  
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

**Bůh a utrpení – problém teodicey  
v teologii J. B. Metze**

Bakalářská práce

Autor:	Tomáš Hartman
Vedoucí práce:	Doc. Ivana Noble, PhD.
Studijní program:	Teologie křesťanských tradic
Obor práce:	Systematická teologie
Rok odevzdání:	2008

### **Čestné prohlášení**

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci s názvem *Bůh a utrpení – problém teodicey v teologii J. B. Metze* napsal samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů.

V Brně dne 30. května 2008

Tomáš Hartman

## **Anotace**

*Bůh a utrpení – problém teodicey v teologii J. B. Metz*

Práce se zabývá dílem německého katolického teologa Johanna Baptisty Metz se zaměřením na otázku teodicey. Sleduje provázanost Metzovy biografie s tématem teodicey a zkoumá teologické a filozofické vlivy na Metzovo myšlení v této otázce. Práce představuje Metzův přístup k otázce teodicey včetně jeho kritické konfrontace s jinými přístupy (Augustin, trinitární teologie), dále jeho pojetí „teologie po Osvětimi“ a koncept teologie citlivé k problému teodicey (mystika „protrpění se k Bohu“, „compassion“).

### **Klíčová slova:**

Johann Baptist Metz, teodicea, teologie po Osvětimi, compassion

## **Abstract**

*Gott und das Leid – das Theodizeeproblem in der Theologie von J. B. Metz*

Die Arbeit befasst sich mit dem Werk des deutschen katholischen Theologen Johann Baptist Metz mit Fokussierung auf die Theodizeefrage. Im Bezug auf das Theodizeethema werden biographische, theologische sowie philosophische Einwirkungen auf das Metzsche Denken in dieser Frage verfolgt. Die Arbeit stellt die Auffassung der Theodizeefrage bei Metz vor, einschließlich seiner kritischen Auseinandersetzung mit anderen Ansätzen (Augustin, Trinitätstheologie), und weiterhin seine Auffassung von „Theologie nach Auschwitz“ und sein Konzept der theodizee-empfindlichen Theologie (Mystik des „Leidens an Gott“, „Compassion“).

### **Schlüsselwörter:**

Johann Baptist Metz, Theodizee, Theologie nach Auschwitz, Compassion

# Obsah

Úvod .....	5
1. J. B. Metz – existenciální biografie .....	7
2. J. B. Metz – intelektuální biografie .....	8
3. Otázka teodicey .....	10
3.1 Krajina výkřiků .....	13
3.2 Umlčení teodicey v rámci teologické antropologie: klasická pozice sv. Augustina .....	15
3.3 Umlčení teodicey v rámci trinitární teologie: aktuální pozice .....	19
4. Teologie po Osvětími .....	21
4.1 Židovsko-křesťanský dialog v kontextu Osvětími .....	22
4.2 Křesťanská teologie po Osvětími .....	23
5. Teologie citlivá k problému teodicey .....	28
5.1 Jazyk citlivý k problému teodicey – „výkřik jako modlitba“ .....	28
5.2 Zkušenost Boha citlivá k problému teodicey – „protrpění se k Bohu“ .....	31
5.3 Praxe citlivá k problému teodicey – „compassion“ .....	32
Závěr .....	39
Použitá literatura .....	41

## Úvod

*„Hospodine, Bože, má spáso, ve dne i v noci před tebou úpím; kéž vstoupí moje modlitba k tobě, nakloň ucho k mému bédování! Samým zlem se sytí moje duše, k podsvětí spěje můj život. Jsem počítán k těm, co sestupují v jámu, jsem jako muž, který pozbyl síly. Jsem odložen mezi mrtvé jako skolení, co leží v hrobech, na které už ani nevzpomeneš, kteří jsou zbaveni ochrany tvých rukou. Odložils mě do nejhlubší jámy, do temnoty hlubin. Leží na mně tíha tvého rozhořčení, všemi svými příboji mě trýzníš. Znamé jsi mi vzdálil, zhnusils mě jim, jsem uvězněn, nemám východiska. Oči mám zkalené utrpením, po celé dny jsem tě, Hospodine, volal, vztahoval jsem k tobě dlaně. Což pro mrtvé budeš konat svoje divy? Povstanou snad stíny a vzdají ti chválu? Což se o tvém milosrdenství vypráví v hrobě? O tvé věrnosti v říši zkázy? Což jsou známy v temnotě tvé divy, tvoje spravedlnost v zemi zapomnění? Hospodine, pomoz, k tobě volám, ráno má modlitba přichází k tobě. Hospodine, proč jsi na mě zanevřel a svou tvář přede mnou skrýváš? Jsem ponížěn a od mládí hynu, snáším tvé hrůzy, nevím si rady. Přehnala se přese mne výheň tvého hněvu, děsuplné rány tvé mě umlčely, ze všech stran se na mě denně hrnou jako vody, všechny najednou mě obkličují. Přítele a druha jsi mi vzdálil, jenom temnoty se ke mně znají!“ (Ž 88, 2-19)*

Jak může dobrý a spravedlivý Bůh připustit utrpení? Proč se utrpení vyskytuje tak nespravedlivě? Existují lidé, kterým Boží přikázání vůbec nic neříkají a daří se jim skvěle, a jiní, kteří jsou plni lásky k bližním, smrtelně onemocní a zemřou. Proč Bůh připouští utrpení? Jak to jde dohromady s jeho všemohoucností a dobrotou? Proč existuje ve světě tolik bezpráví? Proč Bůh nezasáhne, proč se neprosadí?

Asi jen málokterý z křesťanů si v životě nepoložil nějakou z těchto nebo podobných otázek. Také biblická tradice obsahuje svědectví o utrpení, o vnitřních bojích trpících, kteří se obrací ve svém zoufalství na Boha, tak jako výše uvedený žalm, jedno z nejtemnějších míst Bible. Jako křesťané věříme v Boha, který vykonal a stále koná mnoho zázraků. Často se ale zázrak nedostavuje právě tehdy, když bychom nějaký potřebovali. A tak se zdá, že věřící člověk bude vždy trpět Bohem, toto utrpení Bohem nelze od života víry oddělit.

Otázka teodicey („*Jak je možné věřit v dobrého a všemohoucího Boha tváří v tvář utrpení a zlu ve světě?*“) zaměstnávala od počátku křesťanských dějin nespočet teologů a filozofů, kteří se snažili přijít s nějakou odpovědí nebo

návrhem řešení. Ukázalo se však, že na otázku teodicey neexistuje žádná uspokojivá teoretická odpověď. Vypořádání se s utrpením je vždy osobní záležitostí. Každý trpící se musí probojovat ke své osobní odpovědi. Chtít dávat nějakému utrpení smysl zvnějšku, jako třetí osoba, není možné, nechceme-li se vydat nebezpečí cynismu.

Cílem předkládané práce není představit jeden z teoretických pokusů řešení otázky teodicey. Práce si klade za cíl přiblížit osobní myšlenkový zápas německého katolického teologa Johanna Baptisty Metzke s tímto tématem. Na počátku jeho teologie stojí hrůzný zážitek z konce 2. světové války, který ovlivnil celý jeho život, kněžskou službu i jeho teologické myšlení. Druhou trhlinou v Metzově biografii a následně centrem jeho myšlení se stala Osvětim. Vražda milionů židů a neutuchající hrůza z ní byla Metzovi jasnou výzvou ke zpochybnění dosud známých teologických přístupů. Teologie po Osvětimi nemůže podle Metzke zůstat stejná jako před Osvětímí. Práce se tedy pokusí především vystihnout a shrnout Metzovo pojetí „teologie po Osvětimi“ a jeho koncept „teologie citlivé k otázce teodicey“.

## 1. J. B. Metz – existenciální biografie

Johann Baptist Metz se narodil 5. srpna 1928 v malém bavorském městečku Auerbach, v prostředí s téměř neporušenou katolickou religiozitou a silnou tradicí. Své dětství a mládí prožíval v době Třetí říše. Uzavřený svět katolického venkova pro něho však záhy skončil. Jeho středoškolská studia přerušila válka a nástup na frontu v roce 1944. Krutý zážitek z války trvale poznamenal jeho pozdější teologické myšlení a znamenal první „trhlinu“ v jeho biografii: *„Koncem války jsem byl donucen odejít do armády. Když už Američané pronikli přes Rýn hluboko do vnitrozemí, musel jsem s rotou chlapců, kterým bylo skoro všem jako mně šestnáct, vytáhnout do války. Jednoho večera mě velitel roty poslal zpět do centrálního stanoviště praporu. Druhý den ráno, když jsem se mezi hořícími domy a statky propletl zpět a dorazil zase k mé rotě, byli všichni mrtví. Mohl jsem spatřit už jen jejich vyhaslé obličej. Vzpomínám si (...) na těžko popsateľný, oněmělý křik, s nímž jsem pak bloudil lesem. Už nikdy jsem na to nezapomněl, nikdy to pro mě nebylo dobrodružství, nýbrž něco, co jsem později pojmenoval jako „nebezpečnou vzpomínku“. Výkřik. Poprvé do mého náboženského života vstoupilo něco nesmířeného.“<sup>2</sup> Metz sám osvětluje význam této biografické „trhliny“ pro jeho teologii následovně: *„Dnes bych chtěl ve víře a ve vážně míněné a napjaté naději, o které mluvíme, vrátit tuto nesmířenost do teologie, do církve nebo do křesťanství – a ne dělat, jako kdybychom měli jen zpívat a ne také křičet.“<sup>3</sup>**

Kromě bezprostředního otřesu vlivem osobních zkušeností z války existuje druhá „trhlina“ v Metzově teologické biografii, a ta nese jméno Osvětim. Vražda milionů židů a nesmířitelné zděšení z této události se stane centrem jeho myšlení. Metz vzpomíná na svůj katolický domov, ležící jen „48 kilometrů od místa, které se nazývá „Flossenbürg“. Flossenbürg byl pověstný koncentrační tábor, v němž koncem války přišel o život také jeden z našich velkých teologů: Dietrich Bonhoeffer. Já o tom tehdy nevěděl. Modlili jsme se,

---

<sup>1</sup> METZ; SÖLLE, *Welches Christentum hat Zukunft?*, s. 21.

<sup>2</sup> Tamtéž, s. 21n; srov. METZ, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie*, s. 207n.

<sup>3</sup> Tamtéž, s. 22.

*slavili jsme liturgii zády k tomuto násilně skrytému utrpení. Modlili jsme se za vůdce, národ a vlast, vedeni farářem, který nebyl žádný nacista. Podivuhodná bezcitnost, apatie, vysoký stupeň netečnosti vůči tomu, co se nás bezprostředně týká, pronikly hluboko do jazyka našich modliteb. A teprve až mnohem později jsem si uvědomil, že to vlastně byl můj domov, kde se to vše odehrálo.“<sup>4</sup>*

Toto zděšení nad slepotou křesťanství vůči dějinným katastrofám nedává Metzovi jinou možnost, než začít zpochybňovat dosud známé myšlenky a cesty teologie. Později začíná klást kritické otázky i svému velkému a váženému učiteli Karlu Rahnerovi: „Proč jste nám vlastně v teologii nikdy o těchto katastrofách nevyprávěli? Proč působí propasti utrpení, kterým čelíme, jen jako dozvuk hromu, vzdalující se bouře, jako kdybychom už to vše přestáli? Proč na naší teologii nejsou skoro vůbec vidět dějiny lidského utrpení?“<sup>5</sup> Raná konfrontace s násilím, utrpením a smrtí se pro Metzera stala impulzem k teologickému úsilí, kterým se zasazuje o citlivější vnímání zkušeností utrpení v dějinách a společnosti. Hrůza označovaná souhrnně pojmem Osvětim, resp. její neviditelnost v tradiční teologické reflexi byla podnětem pro vznik tzv. „teologie po Osvětimi“, která by měla být radikálně jinou teologií křesťanství tvářící v tvář dějinám lidského utrpení. V Metzových teologických úvahách se nepochybně odráží jeho biografické zkušenosti. Sám nazývá tento přístup „teologie jako biografie“<sup>6</sup>.

## **2. J. B. Metz – intelektuální biografie**

Poté, co se Metz v roce 1946 vrátil jako voják německé armády z amerického zajetí, pokračoval ve středoškolských studiích v Ambergu. Po maturitě v roce 1948 začal studovat filozofii a teologii na univerzitách v Bambergu, Innsbrucku a v Mnichově.

---

<sup>4</sup> METZ; SÖLLE, *Welches Christentum hat Zukunft?*, s. 28n.

<sup>5</sup> Tamtéž, s. 23.

<sup>6</sup> METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, s. 195-203. V tomto textu rozvíjí Metz program teologie jako biografie s odkazem na Karla Rahnera.

Zřejmě nikdo jiný neměl tak silný vliv na Metzovo myšlení jako jeho učitel a přítel Karl Rahner. Jejich cesty se spojily už v 50. letech, kdy byl Metz Rahnerovým žákem v Innsbrucku. U Rahnera Metz také v roce 1962 promoval.<sup>7</sup> Společně pak vyučovali na univerzitě v Münsteru, Rahner od roku 1968 jako řádný profesor dogmatiky a dějin dogmatu a Metz od roku 1963 nejprve jako odborný asistent a později jako profesor fundamentální teologie. „*Téměř vše v mé teologii s ním nějak souvisí*“<sup>8</sup>, přiznává Metz Rahnerův vliv na svou teologii. Jejich kontakt nebyl omezen pouze na akademické prostředí, nýbrž přesahoval i do osobní oblasti, takže měl pro Metze existenciální rozměr. Rahnera tak označuje v jistém smyslu za „otce“ své víry a spojuje s ním chápání „*teologie jako způsobu života*“<sup>9</sup>. Jedním z významných motivů Rahnerovy teologie je jednota Boží lásky a lásky k bližním, která se u Metze vrací pod názvem „*mystika a politika*“<sup>10</sup>. Hluboké stopy u Metze zanechává především pojetí Boha v Rahnerově teologii. Bůh jako „*absolutní tajemství*“<sup>11</sup>, nepochopitelný, nemanipulovatelný, v jezuitské teocentrice obhajovaný jako „*Deus semper Maior*“. U Metze se toto pojetí hlásí ke slovu v řeči o „*protrpění se k Bohu*“<sup>12</sup>, jednom z hlavních pojmů jeho pojetí negativní teologie s jejími neutišenými zpětnými otázkami na Boha. „*Samozřejmě se zde opět prozrazuje Rahnerův žák, který není schopen chápat teologii jinak než jako 'reductio in mysterium', jako neustálý (...) pokus udělat z každé odpovědi hned zase otázku.*“<sup>13</sup> Postupně se však Metz od Rahnerovy transcendentální teologie odvrací a razí si cestu ke své politické teologii a mystice. Zlomovým bodem mezi Rahnerem a Metzem se stala Osvětim. „*Uvědomil jsem si, že být křesťanem pro mě znamenalo být křesťanem tváří v tvář Osvětimi, tváří v tvář holokaustu, a že věnovat se teologii pro mě znamenalo věnovat se teologii tváří*

---

<sup>7</sup> Srov. METZ, *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin. Mit einem einführenden Essay von Karl Rahner*, München 1962.

<sup>8</sup> SCHUSTER; BOSCHERT-KIMMIG, *Trotzdem hoffen*, s. 24.

<sup>9</sup> Tamtéž, s. 24.

<sup>10</sup> NEUHAUS, *'Erinnerung' als Brückenkategorie*, s. 52.

<sup>11</sup> Srov. např. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, s. 54nn.

<sup>12</sup> V němčině „*Leiden an Gott*“. Břetislav Horyna překládá jako „*protrpění se k Bohu*“, srov. METZ, *Úvahy o politické teologii*, s. 93. Do angličtiny překládá J. Mathew Ashley jako „*suffering unto God*“, aby vyjádřil, že tu jde o formu vztahu k Bohu a že je to aktivní, dynamický stav, ne jen pasivní snášení (srov. <http://www.jstor.org/pss/1343852>).

<sup>13</sup> PETERS, *Johann Baptist Metz*, s. 151.

v tvář Osvětimi, tváří v tvář holokaustu.“<sup>14</sup> Ve vztahu k Rahnerovi Metz poněkud zklamaně konstatuje: „Ani u něho se Osvětím, holokaust nevyškytoval! Odsud vychází moje kritické otázky, tady je zřejmě důvod mého odklonu od transcendentální teologie.“<sup>15</sup>

Metz začal z perspektivy teologie po Osvětimi formulovat směrem k Rahnerovi kritické dotazy. Ptá se ho např. na dějiny, především dějiny utrpení lidstva, a připadá mu, že Rahnerova teologie je „nedějinná nebo příliš dějinám vzdálená“<sup>16</sup>, než aby se nechala zasáhnout a přerušit dějinnými katastrofami jako byla Osvětím. I přes tyto kritické dotazy a odlišné pohledy zůstává Metz zavázán teologii svého učitele, jemuž „vděčí za to nejlepší“<sup>17</sup>.

Z dalších vlivných teologických osobností můžeme jmenovat Hanse Urse von Balthasara, který Metz fascinoval na počátku studia teologie. Obdivoval jeho jazyk připomínající místy Nietzscheho a prolínání hranic mezi teologií, filozofií a literaturou v jeho díle. Obsahově ale zůstával Metz vždy blíže Rahnerovi.<sup>18</sup>

U Rahnera implicitně obsaženou myšlenku teologie zakotvené v praxi života Metz zvýraznil a postavil na první místo. Podle něho nejde jen o rozjímání nad Ježíšovým příběhem, ale o jeho praktické následování – za chudými, trpícími a zotročovanými v současném světě. Metz kritizuje církevní zaslepenost vlastní pravdou a staví proti ní koncept hermeneutické kultury, založený na rozumění a uznání jiných v jinakosti jejich bytí. Z krize, vyvolané důsledným domýšlením dnešní světové situace útlaku a vykořisťování, sociální, politické a hospodářské nespravedlnosti a přinejmenším pasivního podílu křesťanství na ní, pomáhaly Metz vyvést impulzy filozofie Ernsta Blocha, kritické teorie frankfurtské školy (Benjamin, Adorno, Habermas), myšlenky Druhého vatikánského koncilu a zejména reflexe dědictví židovského myšlení v křesťanství.<sup>19</sup>

---

<sup>14</sup> METZ, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie*, s. 95.

<sup>15</sup> Tamtéž, s. 96.

<sup>16</sup> SCHUSTER; BOSCHERT-KIMMIG, *Trotzdem hoffen*, s. 25.

<sup>17</sup> METZ, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie*, s. 95.

<sup>18</sup> Srov. SCHUSTER; BOSCHERT-KIMMIG, *Trotzdem hoffen*, s. 25n.

<sup>19</sup> Srov. METZ, *Úvahy o politické teologii*, s. 10.

### 3. Otázka teodicey

Křesťanství jako „náboženství s tváří ke světu“<sup>20</sup> se nemůže jen tak jednoduše vypořádat s jednou otázkou, a sice s otázkou, která konfrontuje jeho naději s lidskými dějinami utrpení. Návrat otázky teodicey, otázky vztahu Boha a utrpení, je zároveň spojen s otázkou spravedlnosti a budoucnosti člověka.

V souvislosti s ranými biografickými zkušenostmi z konce 2. světové války a zvláště s pozdějším uvědoměním si své teologické situace jako situace „po Osvětimi“ se Metzovi vynořovala otázka po Bohu v její nejstarší a nejkontroverznější verzi, a sice v podobě otázky teodicey. Nechápal ji v existencialistickém, ale spíš v jistém smyslu politickém pojetí: řeč o Bohu jako volání po záchraně druhých, nespravedlivě trpících, obětí a poražených v našich dějinách. „Řeč o Bohu je buď řečí o vizi a o zaslíbení velké spravedlnosti, která se dotýká také těchto minulých utrpení, nebo je prázdná a nic nepřináší – ani současným lidem. Otázka, která je imanentně přítomná v řeči o Bohu, je od začátku a v první řadě otázkou po záchraně nespravedlivě trpících.“<sup>21</sup>

Metz opakovaně zdůrazňuje, že jeho angažované zasazování se o větší citlivost vůči problému teodicey v teologii neznamena nějaký pokus o dodatečné teologické „ospravedlnění Boha“ tváří v tvář zlu a utrpení ve světě. Každý druh doktrinní teodicey s křesťanskými argumentačními a myšlenkovými figurami a každou řeč o „smyslu“ ve vztahu k Osvětimi, která vychází z vnějšku, považuje Metz za „blasfemii“<sup>22</sup>. Jde mu výlučně o otázku, jak vůbec ještě o Bohu mluvit ve vztahu k dějinám utrpení ve světě. Zkrátka řečeno, jde o možnost teologie jako takové.<sup>23</sup> Pro Metze je otázka teodicey jednou z nejdůležitějších otázek v teologii. Eschatologická otázka, na kterou nemá teologie žádnou vše usmiřující odpověď, ale pro niž musí stále znovu hledat nový jazyk, aby tato otázka neupadla v zapomnění.

---

<sup>20</sup> METZ, *Memoria passionis*, s. 3.

<sup>21</sup> METZ, *Die Rede von Gott angesichts der Leidensgeschichte der Welt*, s. 44.

<sup>22</sup> METZ, *Jenseits bürgerlicher Religion*, s. 32.

<sup>23</sup> Srov. METZ, *Plädoyer für mehr Theodizee-Empfindlichkeit in der Theologie*, s. 126.

Teologická otázka po Osvětimi ale nezní jen: Kde byl Bůh v Osvětimi? Zahnuje také otázku: Kde byl člověk v Osvětimi? V situaci po Osvětimi Metz znepokojovalo zoufalství těch, kteří tuto katastrofu přežili. „*Tolik tichého neštěstí, tolik sebevražd!*“<sup>24</sup> Mnoho lidí ztratilo víru v člověka. Jak také věřit v člověka nebo lidstvo poté, co se v Osvětimi ukázalo, čeho je člověk schopen? Osvětim hluboko srazila hranici studu mezi člověkem a člověkem. Něco takového podle Metz překonají jen lidé zapomnětliví. Nebo ti, co už úspěšně zapomněli, že něco zapomněli.<sup>25</sup>

Před lety hlavně mezi mladými křesťany koloval módní slogan: Ježíš ano – církve ne. Metz by současnou výchozí situaci pro teologii charakterizoval spíše heslem: Náboženství ano – Bůh ne. Podle něho žijeme v době „*náboženství bez Boha*“, v jakémsi druhu „*bezbožnosti, která je náboženství docela přátelsky nakloněná*“<sup>26</sup>. Také např. teolog Urs Baumann z Tübingenu pozoruje, že dramaticky mizí tradiční představy o osobním „Ty“ Boha a božském „Ty“ v člověku Ježíši Kristu. „*Raději se mluví anonymně o božstvu, božské prasíle, která všechno drží pohromadě a všechno proniká, nebo o kosmické energii.*“<sup>27</sup> Tento postřeh je pro pojednávané téma teodicey docela důležitý. Dokud jde totiž v obecném a neurčitým smyslu o náboženství, žádný problém teodicey vlastně neexistuje. Náboženství podle Metz slouží v tomto smyslu k potlačování a vytěšňování otázky teodicey. S Bohem se ale do náboženství riziko a nebezpečí otázky teodicey opět vrací. Biblická tradice každopádně zná také postoje nepřijetí životních situací, zná různá vyjádření odporu, obžaloby, volání. Najdeme je např. v prorocích, v tradicích exodu, v mudroslovné literatuře. Nejde v nich přitom o odmítání teodicey nebo její řešení, otázka teodicey se zde klade jako eschatologická otázka.<sup>28</sup>

Teologické odpovědi nemají charakter řešení problému teodicey, tak jako ani Bůh není jednoduše odpovědí na naše otázky. Odpovědi, které teologie přináší, neodstraňují ani neumlčují dané otázky. Jejich úkolem je spíše

---

<sup>24</sup> METZ, *Memoria passionis*, s. 5.

<sup>25</sup> Srov. Tamtéž, s. 6.

<sup>26</sup> Tamtéž, s. 6.

<sup>27</sup> Cit. in: RÖSER, *Syn člověka je Syn Boží. Teologické texty 3* (2004).

<sup>28</sup> Srov. METZ, *Die Rede von Gott angesichts der Leidensgeschichte der Welt*, s. 44.

formulovat je jako kritické zpětné otázky na Boha. Kdo např. formuluje řeč o Bohu Abraháma, Izáka a Jákoba tak, že v ní už není slyšet Jóbův povzdech „Jak dlouho ještě?“, ten nepěstuje teologii, ale mytologii. Kdo naslouchá teologické řeči o Ježíšově vzkříšení tak, že už v ní není slyšet křik Ukřižovaného, ten neslyší evangelium, nýbrž mýtus o vítězi.<sup>29</sup> Ten, kdo se snaží porozumět Bohu, se podle Metzeho nemůže opírat o vymyšlené obrazy Boha, které nesnesou žádnou negativitu, žádnou neutišenou bolest, ale měl by se opřít o Boží obraz uchovaný v biblických tradicích. Když dnes posloucháme tu někdy tak pozitivní metaforiku řeči o Bohu v církevním zvěstování, kde se mluví už jen o Boží „lásce“, vyvstává Metzovi otázka, jak moc skutečně vážně bereme onu bolestnou dialektiku Božího obrazu v biblickém podání. Sám život nám někdy překládá také temný obraz Boha a zralá víra by se ho neměla snažit maskovat, ale měla by mu čelit. Co je to za víru, ptá se Metz, která chce tvář v tvář neštěstí a utrpení ve světě, v Božím stvoření, znát jen radostný jásot a žádný křik před temnou Boží tvář?<sup>30</sup> Křesťanská víra není jen zpěv, ale i křik. Křesťanství podle Metzeho obsahuje „přídech nesmířenosti“. Odhánět ho by nebylo výrazem víry, ale malověrnosti. Metz postrádá v křesťanské teologii více christologie Bílé soboty. Jako by se z christologie vytratila cesta a čas mezi Velkým pátkem a Velikonoční nedělí. Ke christologii patří také zkušenosti a jazyk Bílé soboty, který není čistě jazykem vítězů, jak tomu bývá v mýtech.<sup>31</sup>

### 3.1 Krajina výkřiků

To, že otázka teodicey nebyla dosud v teologii dostatečně reflektována, je podle Metzeho způsobeno potlačováním a opomíjením židovských duchovních tradic v křesťanské teologii. Helenizace křesťanství, tedy dlouho trávající recepce řecké filozofie patristickou teologií, měla za následek „rozpuštění ducha“<sup>32</sup>. Řecké myšlenkové prostředky sice umožnily rozvinout dogmatickou

---

<sup>29</sup> Srov. METZ, *Theodizee-empfindliche Gottesrede*, s. 84.

<sup>30</sup> Srov. METZ, *Memoria passionis*, s. 7n.

<sup>31</sup> Srov. Tamtéž, s. 8.

<sup>32</sup> METZ, *Anamnetische Vernunft*, s. 733.

podobu křesťanství a argumentativně podložily jeho univerzální nárok, zároveň však s sebou recepcí řeckého myšlení přinesla potlačení způsobu řeči o Bohu Izraele, který je citlivý k času a fenoménu utrpení. Metz se proti řeckému duchovnímu monopolu snaží upozornit na originální a opomíjenou anamnetickou kulturu židovství, která myšlení chápe jako vzpomínání a dějinnou památku.<sup>33</sup> Řecké myšlení svou ahistoričností znečitlivělo teologii vůči volání trpících a jejich touze po spravedlnosti. Teprve rozum, který vnímá svou anamnetickou hlubinnou strukturu, může podle Metz vyvést křesťanství z krize.<sup>34</sup>

Biblický Izrael je pro Metz ztělesněním národa se zvláštní citlivostí vůči problému teodicey. Nejenom u Jóba nacházíme v rámci biblické tradice příklady autentické teodicey. Izrael nedisponoval bohatstvím filozofických myšlenek, které by mu umožnilo povznést se pomocí mytologizace a ideologizace nad vlastní strachy a obavy, nad tíhu exilu a stále znovu se objevující příběhy utrpení. Byl a zůstával v biblickém smyslu „*chudý v duchu*“<sup>35</sup>. Nedal se utěšit ahistorickými mýty a idejemi. Vůči dobovým vyspělým kulturám v Egyptě, Persii a Řecku zůstával Izrael eschatologickou „*krajinou výkřiků*“ – řečeno slovy Nelly Sachs, krajinou vzpomínání a očekávání. Jako ostatně i rané křesťanství, jehož počáteční fáze končí jak známo také výkřikem, a sice Ježíšovým výkřikem na kříži. Neměla by tedy být otázka teodicey i dnes centrální otázkou křesťanské teologie? Podle Metz byla tato otázka v dějinách křesťanství postupně umlčována a její závažnost je dnes v křesťanských kruzích mizivá. Existuje mnoho chytrých odpovědí na otázku: Kdo je Bůh? Ale příliš málo přichází ke slovu stará biblická otázka v podobě výkřiku a volání: Kde zůstává Bůh?<sup>36</sup> Aby bylo možné překonat velký podíl apatie v křesťanské teologii, vyzývá Metz naléhavě k novému navázání na biblické tradice modlitby nářků, obnovení řeči o Bohu ve formě otázky teodicey, a sice v její politické verzi jako výkřiku po záchraně druhých, nespravedlivě trpících.

---

<sup>33</sup> V tomto postoji vidí Metz shodu u tak odlišných myslitelů jako jsou W. Benjamin, Th.W. Adorno, F. Rosenzweig, E. Levinas, H. Jonas a E. Bloch (srov. METZ, *Anamnetische Vernunft*, s. 735).

<sup>34</sup> Srov. METZ, *Anamnetische Vernunft*, s. 735.

<sup>35</sup> METZ, *Plädoyer für mehr Theodizee-Empfindlichkeit in der Theologie*, s. 129.

<sup>36</sup> Srov. Tamtéž, s. 129.

V tomto kontextu Metz opakovaně hovořil o mystice „*protrpění se k Bohu*“, která se nechává znepokojoval katastrofami a vyjadřuje se v modlitbách. V této linii interpretuje Metz také Ježíšovu mystiku Boha, jež našla svůj nejsilnější výraz v opuštěnosti na kříži. Svou poslušnost vůči Bohu si Ježíš uchoval i v „*situaci radikální beznadějnosti a rozporuplnosti*“<sup>37</sup>. Takovou zbožnost, která neredukuje Boha na „*ozvěnu našich přání nebo odpověď na naše otázky*“<sup>38</sup>, se Metz pokouší blíže popsat pojmem „*Gottespassion*“<sup>39</sup>, který má spojovat oba momenty „*protrpění se k Bohu*“ a „*vášnivou kritickou otázku na Boha*“<sup>40</sup>. Tato zbožnost by se měla projevat v teologii citlivé k otázce teodicey, v jazyce modliteb a v praxi. V této souvislosti Metz představuje dva přístupy, které vedou k potlačování a umlčování otázky teodicey. Jedním z nich je Augustinova nauka o svobodě, která Boha zbavuje zodpovědnosti za utrpení ve světě tím, že tuto zodpovědnost přenáší na svobodu člověka. A dále jsou to novější trinitárně-teologické pokusy umlčet žalobu řečí o trpícím Bohu, jelikož Bůh, který sám je vůči svému stvoření bezmocný, už nepřipadá v úvahu jako adresát zpětných kritických otázek.

### **3.2 Umlčení teodicey v rámci teologické antropologie: klasická pozice sv. Augustina**

Nejenom v tradicích katolické teologie, ale také a především v protestantismu (podle Metz zde Luther myslí stejně jako Augustin)<sup>41</sup>, se stala Augustinova pozice klasickým modelem teologického přístupu k otázce teodicey. Chceme-li tuto Augustinovu pozici nějakým způsobem hodnotit, je dle Metzova názoru třeba přihlídnout k tomu, že křesťanství provází od jeho počátků dva základní problémy, které jeho teologii stále znovu svádí

---

<sup>37</sup> METZ, *Kampf um jüdische Traditionen in der christlichen Gottesrede*, s. 18.

<sup>38</sup> Tamtéž, s. 19.

<sup>39</sup> METZ, *Kirche nach Auschwitz*, s. 115.

<sup>40</sup> „*Používám často slovo 'Gottespassion'. Chápu ho jako genitivus objectivus, tzn. jako nadšení pro Boha a protrpění se k Bohu, ale ne jako genitivus subjectivus, tedy ne jako utrpení Boha samotného*“ (METZ, *Lob der negativen Theologie*, s. 308.).

<sup>41</sup> Srov. METZ, *Plädoyer für mehr Theodizee-Empfindlichkeit in der Theologie*, s. 131.

k dualistickým konceptům řešení. Jedním problémem je otázka teodicey („*Jakým způsobem je utrpení ve světě, utrpení nevinných, slučitelné s ideou všemohoucího a dobrotivého Boha?*“) a druhým problémem je vztah mezi příslibem vykoupení a časem, zkomplikovaný oddálením paruzie, druhého příchodu Krista na konci věků („*Proč nepřichází?*“).<sup>42</sup>

Markionův gnostický dualismus přichází s nabídkou teologické argumentace, která se snaží oba problémy překonat. Proti rozpačitosti vzniklé oddálením paruzie nabízí gnostický axiom o nečasovosti spásy a nevykoupenosti času. A problém teodicey, který v podobě nářků, volání a neutišeného očekávání provází celou biblickou tradici řeči o Bohu, se pokouší vyřešit gnostickým dualismem Boha Stvořitele a Boha Vykupitele.<sup>43</sup> Zodpovědnost za zlo ve světě deleguje na starozákonního Boha Stvořitele, což s sebou přináší zdánlivě strategickou výhodu, že otázku zla ve světě lze zodpovědět, aniž by bylo nutné zatížit dobrého Boha Vykupitele. Tímto dualismem sice Markion utišil otázku teodicey, rozbil však zároveň jednotu pojmu Boha a pro biblické chápání Boha důležitou kontinuitu stvoření a vykoupení. Proto církev jeho učení odsoudila.

Augustin žil a vyučoval v církvi, která byla zaměřená proti Markionovi.<sup>44</sup> Augustinův návrh k otázce teodicey nalezneme v jeho traktátu o svobodě „*De libero arbitrio*“. V něm připisuje Augustin tíhu zavinění a zodpovědnost za zlo a utrpení ve světě výlučně lidstvu a jeho vzepření se proti Bohu. Bůh sám, zvláště Bůh Stvořitel, je tedy při otázce teodicey mimo hru. Tváří v tvář lidskému utrpení pro Augustina neexistuje zpětná kritická otázka na Boha. Taková otázka existovat nemůže, protože by vedla přímo k Markionovi a jeho dualismu mezi stvořením a vykoupením. Augustinovu koncepci lze tedy chápat jako protikoncepti k manicheismu a jistému druhu gnóze. Zřetelnou snahou Augustina je apologie Boha Stvořitele. Metz se kriticky ptá, jestli zde Augustin nepředpokládá na Bohu nezávislou, takřka „bezbožnou“ autonomii lidské svobody, jakou známe jen ze sekularizované moderny. Neboť svoboda,

---

<sup>42</sup> Srov. METZ, *Memoria passionis*, s. 11.

<sup>43</sup> Srov. METZ, *Plädoyer für mehr Theodizee-Empfindlichkeit in der Theologie*, s. 131.

<sup>44</sup> Srov. METZ, *Memoria passionis*, s. 12. Metz se zde odvolává na Adolfa von Harnacka.

kteřá by Boha zbavovala zodpovědnosti za původ zla, by musela vyrůst z „na Bohu nezávislého kořene“<sup>45</sup>.

Augustin rozvíjí s odvoláním na list Římanům nauku o dědičném hřích, kteřá z lidstva udělala „massa damnationis“, tedy množství propadlé peklu. Z tohoto množství zavržených omilostní Boží milosrdenství jen některé vyvolené. Ostatní jsou predestinováni neboli předurčeni k trvalé smrti a k trvalému zániku. V tomto tématu zůstává podle Metz Augustin temný, jistým způsobem rozporný. A tak i jeho pojetí teodicey obsahuje řadu aporií.<sup>46</sup> Metz se podobně jako německý filozof Hans Blumenberg domnívá, že Markionův teologický dualismus Boha Stvořitele a Boha Vykupitele se u Augustina vrací jako antropologický dualismus. Jako dualismus mezi menšinou Bohem vyvolených a zachráněných a onou massou damnationis, kteřá nakonec zůstává zodpovědná za zlo ve světě, za zkažení dobrého Božího stvoření. Takový postoj samozřejmě Metz jakožto žáka Karla Rahnera, kteřý byl pevně přesvědčen o univerzální spásné Boží vůli, velmi dráždí.<sup>47</sup>

Podle Metz Augustin sdílí s Markionem jeden předpoklad, a sice že Bůh sám nesmí být do otázky teodicey v žádném případě zatahován. Jinými slovy, že teodicea nesmí být. Zde ale Metz namítá, že takový postoj odporuje základům teologické nauky o svobodě. Jelikož lidská svoboda není autonomní, nýbrž teonomní, tzn. Bohem umožněná a lidem svěřená, nemůže být hlavní měrou zodpovědná za dějiny utrpení ve světě. Kritická otázka tak zůstává a směřuje zpět na Boha a jeho suverenitu. Proč vůbec vznikl hřích? Proč vznikla vina? Metz vyzývá k tomu, aby se teologie těmito otázkami stále znovu zabývala<sup>48</sup>.

Řeč o Bohu v rámci biblických tradic obsahuje příslib spásy spojený s příslibem univerzální spravedlnosti, kteřá se spásně dotýká i minulých utrpení. Naproti tomu u Augustina je „spása“ chápána výlučně jako „vykoupení“, jako vykoupení z hříchů a viny, vysvětluje Metz<sup>49</sup>. Mimo

---

<sup>45</sup> Srov. METZ, *Plädoyer für mehr Theodizee-Empfindlichkeit in der Theologie*, s. 132.

<sup>46</sup> Srov. METZ, *Memoria passionis*, s. 13.

<sup>47</sup> Srov. METZ, *Plädoyer für mehr Theodizee-Empfindlichkeit in der Theologie*, s. 133.

<sup>48</sup> Srov. Tamtéž, s. 133.

<sup>49</sup> Srov. METZ, *Memoria passionis*, s. 15.

Augustinovu pozornost zůstávají příběhy utrpení, které právě nelze odvodit z viny nebo hříchu a které tvoří větší část zkušeností utrpení ve světě. Biblická představa spásy se však nevztahuje pouze na vykoupení z hříchu a viny, nýbrž také na záchranu lidí z těžkých situací utrpení.<sup>50</sup>

U Augustina je eschatologická otázka Boží spravedlnosti a záchrany z nespravedlivého utrpení nahrazena antropocentrickou otázkou lidského hříchu a vykoupení z něho. Tímto způsobem je teodicea umlčována.

Augustinův přístup má podle Metzova názoru dva fatální důsledky. Jelikož teologie tváří v tvář dějinám utrpení ve světě nepřipouštěla kritickou zpětnou otázku na Boha a postavila se v jistém smyslu před všemohoucího a dobrého Boha, aby za utrpení učinila zodpovědným pouze provinilého člověka, a protože tím vyvolala dojem, že se za zády nevinně trpících pokouší smířit a domluvit se všemohoucím Bohem, právě proto se lidé postavili proti tomuto Bohu teologů a právě proto se otázka teodicey stala kořenem moderního ateismu.<sup>51</sup>

Jako nepřímý důsledek tohoto augustinovského paradigmatu se Metzovi jeví extrémní vystupňování myšlenky viny, tzv. „*křesťanský absolutismus hříchu*“<sup>52</sup>. Církevní zvěstování je podle Metzeho často extrémně moralizující. Na některé rozporuplné poměry v rámci stvoření odpovídá jen napomínajícími otázkami směrem k lidskému chování a eschatologické kritické otázky na Boha v podstatě nezná. Přitom by měly tyto zpětné otázky na Boha proměněné v modlitby i velmi humánní a humanizující následky, je přesvědčen Metz. Všechna náboženství mají sklon k projekcím, a to především tehdy, když zkušenosti všedního dne příliš odporují nábožensky zabarvenému očekávání smyslu života. Kdo potom s těmito rozpornými zkušenostmi a souvisejícími otázkami „obtěžuje“ také samotného Boha, ten nehledá žádné pozemské obětní beránky pro svá zklamaná očekávání smyslu. V době neustálých nábožensky motivovaných konfliktů a občanských válek má toto podle Metzeho velký význam. Kde monoteistická náboženství nepřipouští žádné kritické

---

<sup>50</sup> Srov. METZ, *Memoria passionis*, s. 15.

<sup>51</sup> Srov. Tamtéž, s. 16.

<sup>52</sup> METZ, *Plädoyer für mehr Theodizee-Empfindlichkeit in der Theologie*, s. 134.

zpětné otázky na Boha, tam se zklamání a frustrace jednoduše přenáší na druhé, na jiné konfese, na lidi jiného náboženství nebo na nevěřící.<sup>53</sup>

### 3.3 Umlčení teodicey v rámci trinitární teologie: aktuální pozice

Zdá se, že teodicea je jedním z nejobtížnějších teologických témat. Nedaří-li se utišit tuto otázku s pomocí Augustinova přístupu, nabízí se moderní teologické přístupy trinitární teologie. Od Karla Bartha po Eberharda Jüngela, od Dietricha Bonhoeffera po Jürgena Moltmanna, na katolické straně především u Urse von Balthasara, ve filozofii náboženství např. u Petra Koslowskeho, nacházíme výroky o (spolu)trpícím Bohu, o utrpení mezi Bohem a Bohem, o utrpení v Bohu. Podle Metz je to „specificky křesťanský“ přístup k otázce teodicey. Snažit se ji zodpovědět a utišit trinitárně teologickými motivy, tedy vnímat lidské utrpení jako „ukončené“ v samotném Bohu.<sup>54</sup>

Naděje křesťanů se podle Metzova názoru nemůže definitivně vyrovnat s jednou otázkou, totiž právě s touto nezodpověditelnou a nezapomenutelnou otázkou teodicey. Křesťanskou naději neustále provokují dějiny utrpení ve světě. Metz se však nikdy nepokoušel vyrovnat se s touto provokací řečí o trpícím Bohu nebo o utrpení v Bohu. Křesťanská naděje pro něho zůstává obsažená v mystice „*protrpění se k Bohu*“ (Leiden an Gott), v níž se shromažďují naše rozporuplné zkušenosti utrpení a brání se tak jejich zapomenutí.<sup>55</sup> Zatímco řeč o trpícím Bohu vždy hledá nějakou uklidňující odpověď, přináší jazyk „*protrpění se k Bohu*“ vždy nějakou zneklidňující otázku. Jistě je možné tyto otázky zatajovat ve stylu dnes vládnoucí kulturní amnézie a slavit umění zapomenout jako vítězství lidského sebepotvrzení. Metz je však přesvědčen o tom, že tyto znepokojující otázky je možné také chápat jako znak víry, jak tomu bylo ostatně po staletí, a proměňovat je v modlitbu a liturgii.<sup>56</sup>

---

<sup>53</sup> Srov. METZ, *Memoria passionis*, s. 17.

<sup>54</sup> Srov. Tamtéž, s. 17.

<sup>55</sup> Srov. Tamtéž, s. 18.

<sup>56</sup> Srov. Tamtéž, s. 18.

Na základě tohoto postoje se Metz nemůže připojit k současným trinitárním přístupům k otázce teodicey a uvádí několik důvodů a kritických otázek: Není zde příliš spekulativního a gnózi blízkého smíření s Bohem za zády lidských dějin utrpení? Bereme vážně negativní teologii a negativní mysterium lidského utrpení, které se nedá vysvětlit žádnou teorií? Není řeč o trpícím Bohu přece jen spíše zdvojením lidského utrpení a lidské bezmoci? Není řeč o solidárním Bohu, který s námi trpí, jen projekcí, zdvojením pod anonymním tlakem společensky převládajícího ideálu solidarity? Podobně jako byl Bůh v dřívějších feudálních společnostech představován jako vzdálený král a pán, tak máme podle Metzova názoru nyní pod tlakem ideálu solidarity spolu 's námi' trpícího Boha. Nevede řeč o utrpení v Bohu nebo o utrpení mezi Bohem a Bohem ke zvěčnění utrpení? Nedochází při řeči o trpícím Bohu ke skryté estetizaci veškerého utrpení?<sup>57</sup>

Při řeči o trpícím Bohu existuje podle Metzova názoru nebezpečí, že utrpení lidí bude od počátku teologicky zbavováno významu. „*Když Bůh trpí, tak už utrpení není vlastně žádnou námitkou proti Bohu*“<sup>58</sup>, cituje Metz například kardinála Kaspera. Ale není silná zkušenost utrpení problémem právě pro věřící lidi, možná tím rozhodujícím problémem, tou vše rozhodující otázkou, která po tisíciletí provází dějiny náboženství a víry? Jak jinak bychom měli podle Metzeho rozumět jazyku krize a utrpení, smutečnímu jazyku, vzdychání a výkřikům ve velkých biblických tradicích? V utrpení, které nás přivede k výkřiku a nakonec k žalostnému umlknutí, není podle Metzova názoru žádná vznešenost. Není to nic velkého. Je to ve svých kořenech všechno jiné než silné nebo dokonce vítězné solidární spoluutrpení. Není to také jednoduše znamení a výraz lásky, ale spíš znamení toho, že už také nedokážeme milovat. Je to takové utrpení, které vede do nicoty, pokud to není protrpění se k Bohu.<sup>59</sup> „*Kdo chce Boží nepřítomnost, jeho vzdálenost ve zkušenosti utrpení překlenout tím, že Boha samotného nechá také trpět, nevytváří blízkost, nýbrž znásobuje utrpení ve světě.*“<sup>60</sup>

---

<sup>57</sup> Srov. METZ, *Plädoyer für mehr Theodizee-Empfindlichkeit in der Theologie*, s. 135n.

<sup>58</sup> METZ, *Memoria passionis*, s. 20.

<sup>59</sup> Srov. METZ, *Plädoyer für mehr Theodizee-Empfindlichkeit in der Theologie*, s. 136.

<sup>60</sup> METZ, *Memoria passionis*, s. 21.

Řeč o trpícím Bohu se dnes často chápe jako kritické odmítnutí představy všemohoucího Boha Stvořitele, vysvětluje Metz. Teologové už se neodvažují mluvit o Boží všemohoucnosti tváří v tvář do nebe volajícím poměrům v jeho stvoření. Jak jinak by ho bylo možné chápat, je-li všemohoucí, než jako apatického bůžka?<sup>61</sup> Avšak ti, kteří mluví o trpícím nebo spolutrpicím Bohu, přesto podle Metze předpokládají určitou formu Boží všemohoucnosti, a sice všemohoucnost a neporazitelnost jeho lásky. Protože jak by mohl být a zůstat Bohem, jak by mohl být něčím jiným než jen beznadějným zdvojením našeho vlastního utrpení a naší vlastní lásky, pokud by jeho láska v tomto utrpení a spoluutrpení mohla také ztroskotat? Metz se ale v takovém případě ptá, zda tu nemáme co do činění se sémantickým podvodem, pokud se ve vztahu k bezmocnému (spolu)trpicímu Bohu zavrhuje pojem Boží všemohoucnosti a zároveň se u Boha předpokládá utrpení, které vlastně nemůže ztroskotat nebo být poraženo? Metz zde vyjadřuje své pochybnosti.<sup>62</sup>

Pokud jde o přístup christologie, Metz se domnívá, že christologie teologii nenutí ani nelegitimuje k tomu, aby mluvila o trpícím Bohu nebo o utrpení v Bohu. Spolu s Karlem Rahnerem se Metz důrazně brání vůči tomu, aby se vědomí synovství Ježíše z Nazareta ve vztahu k jeho božskému Otci chápalo ve stejném významu jako výpovědi o věčném Synu zrozeném uvnitř Boha.<sup>63</sup>

#### 4. Teologie po Osvětimi

Motivace zabývat se v rámci teologie Osvětimi vychází u Metze z dvojího zděšení. Základním podnětem mu je skutečnost, že se osvětimská katastrofa odehrála uprostřed křesťanské Evropy a že ji nacisté uskutečnili s byrokratickou důsledností a technickou dokonalostí bez většího odporu církví. Druhým podnětem bylo zjištění, že teologie se po dlouhá léta chovala,

---

<sup>61</sup> Srov. METZ, *Memoria passionis*, s. 19.

<sup>62</sup> Srov. SCHUSTER; BORSCHERT-KIMMIG, *Trotzdem hoffen*, s. 52n.

<sup>63</sup> Srov. METZ, *Plädoyer für mehr Theodizee-Empfindlichkeit in der Theologie*, s. 136.

jako by tento dějinný otřes vůbec neexistoval. „Byl jsem znepokojen: Proč je tato katastrofa – a vůbec dějiny utrpení ve světě – na teologii tak málo vidět nebo není vidět vůbec? Může, resp. smí teologický diskurz postupovat podobně distancovaně jako třeba ten filozofický? Byl jsem znepokojen nápadnou netečností teologie, její podivuhodnou apatií.“<sup>64</sup>

Toto znepokojení Metzova nová politická teologie zohledňuje tak, že se chápe vědomě jako „teologie po Osvětimi“ a snaží se udržovat vzpomínku na vraždu milionů Židů. Podle Metz se Osvětim dotýká nás všech. To nepochopitelné na Osvětimi nejsou jen nacističtí kati a jejich přísluhovači, nejenom mlčení Boha. Nepochopitelné je mlčení lidí, mlčení všech těch, co přihlíželi nebo odvraceli zrak, a nechali tak židovský národ v jeho smrtelném zápase osamocen.<sup>65</sup> Metz se přimlouvá za morální pojetí tradice, které získává z historie měřítko pro vlastní jednání jen tehdy, postaví-li se katastrofickému rozměru dějin a zaujímá perspektivu obětí, nepopírá vlastní porážky a nezastírá katastrofy. Nikdy bychom se neměli vzdát nebo opovrhovat „*autoritou trpících*“<sup>66</sup>. Důležité je překonat neutrální stanovisko distancovaně postupující a objektivizující historické vědy. Smutek z nepochopitelnosti minulých událostí a pokání vedené vědomím spoluviny jsou požadované přístupy přiměřené dějinám.<sup>67</sup> Jedinečnosti Osvětimi jako „*atentátu na vše, co by i křesťanům mělo být svaté*“<sup>68</sup>, se politická teologie snaží odpovídat tím, že se bezvýhradně staví na stranu obětí a pokouší se oživit a rozvíjet kulturu vzpomínání.

#### 4.1 Židovsko-křesťanský dialog v kontextu Osvětimi

Proto je důsledné, že Metz usiluje o nový vztah mezi církví a synagogou, tedy o ekumenu mezi židy a křesťany v kontextu památky Osvětimi. Zasazuje

---

<sup>64</sup> METZ, *Theologie als Theodizee?*, s. 103.

<sup>65</sup> Srov. METZ, *Jenseits bürgerlicher Religion*, s. 29.

<sup>66</sup> Tamtéž, s. 30.

<sup>67</sup> Srov. TÜCK, *Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz*, s. 159.

<sup>68</sup> METZ, *Kirche nach Auschwitz*, s. 115.

se o odhalení fatálních vytěsňujících strategií vůči Izraeli, které provázejí dějiny křesťanství, a požaduje, aby křesťanstvo přiznalo svůj podíl na událostech předcházejících holocaust.<sup>69</sup> Kritériem pro mezináboženské přibližování by podle Metz měla být na křesťanské straně diskrétnost a zdrženlivost, ochota nechat nejprve mluvit oběti a nová kultura naslouchání. My křesťané nemáme mít první slovo, nejsme těmi, kdo by měli otvírat tento dialog. „*Obětem se nenabízí dialog*“<sup>70</sup>. K rozhovoru může dojít, jen když oběti samy začnou hovořit. A potom je podle Metz naší první křesťanskou povinností naslouchat, „konečně jednou naslouchat“, co židé sami o sobě říkají<sup>71</sup>.

Pro dialog mezi židy a křesťany neexistují žádné hotové vzory, které by bylo možné si vypůjčit z repertoáru křesťanské ekumeny. „*Vše se musí měřit Osvětím*“<sup>72</sup>. I otázka pravdy, která zde znamená především nevyhýbat se pravdě Osvětím a upřímně odkrývat omlouvající mýty a zlehčující mechanismy vyskytující se už dlouhou dobu mezi křesťany. S Osvětím podle Metz definitivně skončila éra teologických systémů, které nezohledňují konkrétní subjekty a situace. Křesťanská teologie nemůže být po Osvětím stejná jako před ní.<sup>73</sup>

#### 4.2 Křesťanská teologie po Osvětím

Metz je přesvědčen o tom, že by Osvětím měla být podnětem pro radikální zpětné kritické otázky, které by si mělo křesťanství a teologie klást. Nechápal se křesťanství v průběhu dějin příliš jako teologicky vítězné náboženství s nadbytkem odpovědí a odpovídajícím nedostatkem vášnivých otázek? Nebyla jobovská otázka v christologii často příliš potlačována či snižována, takže byl obraz Syna, který trpěl Bohem a jeho bezmocí ve světě,

---

<sup>69</sup> Srov. TÜCK, *Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz*, s. 159.

<sup>70</sup> METZ, *Jenseits bürgerlicher Religion*, s. 33.

<sup>71</sup> Srov. Tamtéž, s. 33.

<sup>72</sup> Tamtéž, s. 34.

<sup>73</sup> Srov. Tamtéž, s. 35.

vybaven příliš vítěznými rysy? Nevykazoval náš křesťanský postoj typické rysy apatie a necitlivosti vítězů?<sup>74</sup>

Dále se Metz ptá, zda křesťanstvím stále znovu neproniká nebezpečný triumfalismus, který dostávají zvláště pocítit právě židé. Je však tento triumfalismus nevyhnutelným důsledkem křesťanské víry v definitivně přislíbenou spásu v Kristu? Nemají křesťané spíše také ještě co očekávat a čeho se obávat – ne pro sebe samotné, ale pro svět a dějiny jako celek? Nemusí také křesťané pozdvihnout hlavu a očekávat druhý příchod Páně? Toto očekávání a důvěra v Mesiáše není totožná s často mezi křesťany panující euforií smyslu, která je činí nevnímavými vůči apokalyptickým hrozbám a nebezpečím v rámci našich dějin a která jim dovoluje reagovat na cizí utrpení s apatií vítězů. Neexistuje něco jako typická křesťanská netečnost vůči katastrofám? A neplatí to zvláštním způsobem ve vztahu k průměrnému křesťanskému a teologickému postoji vůči Osvětlení?<sup>75</sup>

Křesťanství výrazně chybí dějiny politického odporu. Podle Metz je v křesťanských dějinách přemíra politického přizpůsobování. V historických počátcích křesťanství byli židé i křesťané pronásledováni společně. Pronásledování křesťanů brzy skončilo, pronásledování židů však pokračovalo i v dalších staletích a vystupňovalo se až do nezměrnosti. Metzovi se tak vnučuje znepokojivá otázka, zda křesťanství příliš striktně nezvnitřnilo a neindividualizovalo mesiášskou spásu, kterou zvěstoval Ježíš. A zda to stále častěji nestavělo křesťanství do pozice, kdy se bylo schopné více či méně bez odporu smířit s danými politickými poměry a shodnout s vládnoucí politickou mocí. Nedalo se v dějinách křesťanství vlastně počítat s více konflikty s politickou mocí? A není to nakonec tak, že křesťané můžou na dějinách utrpení židovského národa objevovat onen konkrétní osud, jaký Ježíš předpovídal svým stoupencům, spíš než na skutečných dějinách křesťanství? Proto Metz začal propagovat tzv. politickou teologii, která má svým

---

<sup>74</sup> Srov. Tamtéž, s. 36n.

<sup>75</sup> Srov. METZ, *Jenseits bürgerlicher Religion*, s. 37n.

programem působit proti nebezpečí nekritického smířování se křesťanství s vládnoucí politickou mocí.<sup>76</sup>

Často slýcháme názor, že židovské náboženství se primárně zaměřuje na praxi a méně se zajímá o jednotu učení, naproti tomu křesťanství je podle tohoto názoru primárně učením víry, a z tohoto rozdílu pak vyplývají značné problémy pro židovsko-křesťanskou ekumenu. Ale ani křesťanství není v první řadě doktrínou, kterou je třeba zachovávat v co možná nejčistší podobě, nýbrž praxí, kterou je třeba radikálněji žít, zdůrazňuje Metz. Tato mesiášská praxe následování, obrácení, lásky a utrpení se nepřidává ke křesťanské víře dodatečně, ale je reálným výrazem této víry. Ke křesťanské víře musí podle Metze rozhodně patřit také praxe následování. Bohužel v dnešní době existuje často křesťanství jen jako vyznávaná víra, křesťanská nadstavba k našim vlastním zájmům, „*křesťanství jako občanské náboženství*“: křesťanství, které nenásleduje, nýbrž věří v následování a pod rouškou vyznávaného následování kráčí vlastními cestami. Křesťanství, které nesoucí, nýbrž věří v soucit a pod rouškou vyznávaného soucítění si udržuje onu apatii, která nás křesťany nechala zády k Osvětím dále věřit a dále se modlit. Metz se domnívá, že zde leží jeden z rozhodujících kořenů pro křesťanské selhání v židovské otázce.<sup>77</sup>

V této souvislosti s otázkou křesťanské teologie po Osvětím přichází Metz s několika tezemi. Podle první teze se musí křesťanská teologie konečně nechat vést přesvědčením, že „*křesťané mohou svou identitu utvářet a dostatečně pochopit jen ve vztahu k židům*“<sup>78</sup>. Ne ve vztahu k „židovství“, ale ve vztahu k „židům“, konkrétním lidským tvářím a osudům. S tímto lingvistickým rozlišením se pojí Metzova výzva proti používání systémových pojmů v teologii. Prosazuje naopak používání pojmů vztahujících se k subjektu a „*dějinné vědomí*“ v teologii<sup>79</sup>. Při pohledu na Osvětím nejde jen o revizi křesťanské teologie židovství, ale o revizi křesťanské teologie jako takové. Ta by se měla naučit citlivosti vůči konkrétní zodpovědnosti a konkrétní krizové situaci, v níž se současná křesťanská teologie nachází a snaží se o hledání a

---

<sup>76</sup> Srov. Tamtéž, s. 39n.

<sup>77</sup> Srov. METZ, *Jenseits bürgerlicher Religion*, s. 41.

<sup>78</sup> METZ, *Im Angesicht der Juden*, s. 382.

<sup>79</sup> Tamtéž, s. 383.

dosvědčování pravdy evangelia – po Osvětimi. Podle Metz s Osvětím nastal konec křesťanství, které se brání utvářet svou identitu společně s dějinami židovské víry. Jak významným fenoménem se Osvětím stala pro Metz a jeho teologii dosvědčují následující výroky: *„Tak už pro mě neexistuje žádná pravda, kterou bych mohl hájit zády k Osvětimi. Neexistuje pro mě žádný smysl, který bych mohl chránit zády k Osvětimi. A neexistuje pro mě žádný Bůh, kterého bych mohl uctívat zády k Osvětimi.“*<sup>80</sup> Když si toto Metz uvědomil, začal se pokoušet o teologii, která se nestaví zády k utrpení chudých a utlačovaných ve světě. To byl pro Metz osobní podnět pro rozvinutí tzv. politické teologie.

V rámci druhé teze zostřuje Metz větu „křesťané mohou svou identitu utvářet a dostatečně pochopit jen ve vztahu k židům“ do výpovědi: *„Křesťané si mohou uchovat svou identitu jen před dějinami židovské víry a spolu s nimi“*<sup>81</sup>. Osvětím chápe Metz jako konec toho typu křesťanství, které se brání utvářet svou identitu tváří v tvář židům a společně s nimi. Co osobně míní oním koncem a obratem pro nás křesťany, dokresluje Metz vzpomínkou na rozhovor, který se odehrál už v roce 1967 v Münsteru při panelové diskuzi mezi českým filozofem Milanem Machovcem, Karlem Rahnerem a jím samotným: *„Na konci rozhovoru připomněl Machovec Adornův výrok: ‘Po Osvětimi už nelze psát verše’ a zeptal se mě, jestli se my křesťané po Osvětimi ještě můžeme modlit. Nakonec jsem odpověděl, jak bych odpověděl i dnes: Po Osvětimi se modlit můžeme, protože i v Osvětimi se lidé modlili. My křesťané se už nikdy nevrátíme zpátky před Osvětím; z Osvětimi už nevyjdeme sami, ale jen s oběťmi Osvětimi. To je v mých očích kořen židovsko-křesťanské ekumeny.“*<sup>82</sup> Obrat ve vztahu mezi židy a křesťany odpovídá radikalitě osvětimské tragédie. Tuto souvislost vysvětluje Metz také svými poznámkami k úryvku z proslulého textu Elie Wiesela „Noc“: *„Velení tábora odmítlo sloužit v roli katů. Roli tedy převzali tři příslušníci SS. Během chvilky měly tři osoby smyčku na krku. ‘Ať žije svoboda!’, křičeli dospělí. Dítě však mlčelo. ‘Kde je Bůh? Kde je?’, zeptal se jeden muž za mnou. Tři židle se převrátily k zemi (...) Když jsme pochodovali kolem, ti dva*

---

<sup>80</sup> Tamtéž, s. 384.

<sup>81</sup> METZ, *Im Angesicht der Juden*, s. 385.

<sup>82</sup> Tamtéž, s. 385.

dospěli už nežili, ale chlapec byl lehčí a ještě žil. Více než půl hodiny tam visel a bojoval před našimi zraky svůj zápas mezi životem a smrtí. (...) Ten samý muž za mnou se znovu zeptal: 'Kde je Bůh teď?' A já uvnitř uslyšel hlas, který mu odpověděl: 'Kde je? Tady je – visí na šibenici.' Tu noc chutnala polévka po mrtvolách.<sup>83</sup> Metz si při konfrontaci s tímto textem klade otázku, kdo se vlastně smí pokusit dát zmíněnou odpověď na otázku po Bohu – „Kde je Bůh? – Tady je. Visí na šibenici.“? Kdo něco takového, pokud vůbec, může říct? Metz je přesvědčen, že to smí říct jen onen žid ohrožený smrtí stejně jako všichni ostatní židé v Osvětimi. Jen on může mluvit o „Bohu na šibenici“, ne my křesťané mimo Osvětim, kteří jsme židy tak či onak do této zoufalé situace poslali nebo v ní ponechali. Zde podle Metz ne fungují žádné jiné „identifikace“ Boha, jak se o ně pokouší např. Jürgen Moltmann nebo Dorothee Sölle. Zde neexistuje žádný „smysl“, který bychom mohli dosvědčit bez židů.<sup>84</sup> Čelit Osvětimi rozhodně neznamená ji pochopit. Vyhýbá se každému pokusu se s ní pokojně smířit a vypustit ji poté z našeho vědomí. Ve vztahu k Osvětimi se nelze jen tak vzdát hlasování, nelze k ní nezaujmout nějaký postoj.<sup>85</sup>

Podle třetí Metzovy teze musí „křesťanská teologie po Osvětimi znovu začít uplatňovat židovský rozměr v křesťanském způsobu víry a musí překonat násilnou blokádu židovského dědictví v křesťanství“<sup>86</sup>. Pojmem „způsob víry“ rozumí Metz spojení subjektu a objektu, teorie a praxe víry. Víra jako důvěryplné otevření se Boží vůli je zde především cestou, bytím na cestě, následováním. Kristus je pravda a cesta. Taková christologie se neutváří v nějakém neosobním pojmovém systému, ale v příbězích následování. Nese zřetelné narativní rysy. Christologie následování se staví proti křesťanství, které se chápe jako občanské náboženství nebo jako vítězné náboženství s přemírou odpovědí a odpovídajícím nedostatkem vášnivých otázek. Vyprávění a vzpomínka jsou kognitivní formy, které patří k víře, jež se chápe jako bytí na cestě. Význam těchto forem si Metz uvědomil především díky židovským autorům jako byl např. Gerchon Scholem, Walter Benjamin, Martin

---

<sup>83</sup> Tamtéž, s. 386.

<sup>84</sup> Srov. METZ, *Im Angesicht der Juden*, s. 386.

<sup>85</sup> Srov. METZ, *Jenseits bürgerlicher Religion*, s. 31.

<sup>86</sup> METZ, *Im Angesicht der Juden*, s. 387.

Buber, Ernst Bloch, Franz Rosenzweig, Erich Fromm, Nelly Sachs a Franz Kafka<sup>87</sup>. I křesťanství je ve svých kořenech společenstvím vzpomínek a vyprávění. Podle Metz nám křesťanům ovšem hrozí nebezpečí spiritualizace a zvnitřnění evangelijních obsahů. Nestalo se z našeho následování pouhé myšlenkové následování, z lásky jen láska v myšlenkách, z utrpení myšlenkové utrpení?

Ve čtvrté tezi Metz zdůrazňuje význam židovství pro křesťanskou ekumenu: „*Křesťanská teologie po Osvětí musí pro ekumenické snahy znovu získat biblicko-mesiánskou perspektivu.*“<sup>88</sup> V jednotě mezi křesťany je možné se posunout, pokud nebudeme zapomínat na židovství, které patří k eschatologické výchozí situaci křesťanů. Židovské náboženství, ponižované a pronásledované, je a zůstane náboženským kořenem jak pro křesťany, tak pro muslimy. „Osvětím“ je tedy atentátem na kořeny našich společných náboženských dějin.<sup>89</sup>

V zájmu budoucího židovsko-křesťanského dialogu Metz vyzývá křesťanské teology, aby nepěstovali takovou teologii, která by byla nebo mohla být nedotčená Osvětí. Svým studentům doporučuje, ať se při seznamování s různými teologickými směry vždy ptají, zda by daná teologie mohla zůstat stejná před i po Osvětí. Pokud ano, měli by být ostražiti.<sup>90</sup>

## **5. Teologie citlivá k problému teodicey**

### **5.1 Jazyk citlivý k problému teodicey – „výkřik jako modlitba“**

Metz si klade otázku, jakou jazykovou podobu by měla mít řeč o Bohu, která se nevyhýbá otázce teodicey, nýbrž hledá pro ni stále znovu nový jazyk. Teodicea je krizí teologie, krizí nám známé řeči o Bohu. Odkud ale vlastně pochází naše řeč o Bohu, kde má své kořeny? Podle Metz pochází řeč

---

<sup>87</sup> Srov. Tamtéž, s. 388.

<sup>88</sup> Tamtéž, s. 389.

<sup>89</sup> Srov. METZ, *Im Angesicht der Juden*, s. 386.

<sup>90</sup> Srov. METZ, *Jenseits bürgerlicher Religion*, s. 42.

„o“ Bohu z řeči „k“ Bohu, teologie tedy vychází z jazyka modliteb. „*Začít modlitbami*“<sup>91</sup>, vyzývá Jacques Derrida ve svém pojednání o negativní teologii. A Metz s ním souhlasí. Jazyk modliteb je podle Metze mnohem obsáhlejší než jazyk víry. V něm může člověk také říct, že nemůže věřit. Je to jeden z nejzvláštnějších, ale zároveň nejrozšířenějších lidských jazyků. Jazyk modliteb však není jen univerzálnější, ale také napínavější a dramatictější, více rebelský a radikálnější než jazyk tradiční teologie. Je více znepokojující, více neutěšený, méně harmonický. Za tisíciletí dějin náboženství se toho v jazyce modliteb nashromáždilo mnoho: výkřik i jásot, nářek i zpěv, pochybnost a smutek, jakož i konečné umlknutí. Pokud se křesťané dosud možná až příliš orientovali na církevní a liturgicky spoutaný jazyk modliteb, měli by si všimnout také jiných biblických tradic (např. Jóbův nářek „Jak dlouho ještě?“, Jákobův zápas s andělem, výkřik opuštěného Syna nebo výkřik Maranatha jako jedno z posledních slov Nového zákona). Jazyk modliteb je často také jazykem nepřijetí životních situací, nářků, protestů a výkřiků.<sup>92</sup> Je to jazyk bez jazykových zákazů a zároveň jazyk „*plný bolestné mlčenlivosti*“<sup>93</sup>. Není to dialog nebo komunikace v běžném slova smyslu.

Metz přiznává, že od té doby, co se mu po hrůzném zážitku z konce války rozpadly dětské sny, jsou jeho modlitby dodnes proniknuty němým výkřikem. Jeho teologická práce je charakterizována zvláštní citlivostí pro otázku teodicey a z tohoto postoje vzniklé kritické zpětné otázky na Boha se mu staly modlitbou.<sup>94</sup>

V Lukášovi 11,1-4 podobně jako u Matouše 6,9-13 poučuje Ježíš své přátele o modlitbě a formuluje pro ně tzv. „modlitbu Páně“, kterou se jako „Otče náš“ modlíme dodnes. Jak známo, nejedná se o hymnus nebo děkovnou modlitbu, ale je to sedminásobná prosba, prosebná modlitba. Poté následuje u Lk 11,9 Ježíšovo zaslíbení: „*Proste, a bude vám dáno; hleďte, a naleznete; tlučte, a bude vám otevřeno.*“ Jelikož však zřídka dostáváme, o co prosíme, jelikož většinou nenalzáme, co hledáme, a jelikož se nám neotvírají dveře, na které

---

<sup>91</sup> Cit. in: METZ, *Theodizee-empfindliche Gottesrede*, s. 98.

<sup>92</sup> Srov. METZ, *Theodizee-empfindliche Gottesrede*, s. 98.

<sup>93</sup> Tamtéž, s. 99.

<sup>94</sup> Srov. METZ, *Memoria passionis*, s. 94.

klepeme, není divu, že se nám naše prosebné modlitby stále více rozpadají a svět našich modliteb pustne.<sup>95</sup> Metz ale upozorňuje, že jsme možná jen nepřesně a netrpělivě naslouchali. Ježíš totiž na konci svého poučení o modlitbě vysvětluje své zaslíbení těmito slovy: „*Jestliže tedy vy, ač jste zlí, umíte svým dětem dávat dobré dary, čím spíše váš Otec z nebe dá Ducha svatého těm, kdo ho prosí!*“ (Lk 11,13). Prosit Boha o Ducha svatého, tedy prosit Boha o Boha samotného, to je sdělení, které nám Ježíš o modlitbě dává.<sup>96</sup>

Výkřik, který se často vyskytuje v modlitbách, je tedy podle Metz dramatickým výrazem postrádání Boha. Jazyk modliteb charakterizuje „*patos vzdálenosti*“ a dobrodružství „*Boží přítomnosti v jeho plné nepřítomnosti*“ (S. Weil)<sup>97</sup>. „*Bůh sice mluví, ale neodpovídá*“<sup>98</sup>, také tato stará rabínská moudrost vyjadřuje zmíněné postrádání Boha. Není ale tento výkřik na konci přece jen voláním do prázdna? Metz odpovídá rozhodným „*Ne!*“<sup>99</sup> Podle něho volání po Bohu vyjadřuje zvláštním způsobem blízkost. Je výrazem toho, že Bůh se mi ve svém božství, tzn. ve své nepochopitelnosti a nevyslovitelnosti, přiblížil natolik, že to mohu vyjádřit jen výkřikem, že po něm mohu jen volat. V tomto smyslu by bylo možné samotné volání chápat jako první událost jeho vyslyšení. V tomto výkřiku, a právě v něm, je Bůh přítomen, děje se v něm Boží přítomnost, vyjadřuje své přesvědčení Metz. Toto volání je způsobem, jakým je Bůh ve svém božství u nás, jak je nám ve své nepřítomnosti a vzdálenosti, ve své transcendenci nablízku. V němém výkřiku modlitby se otvírá Boží prostor, odehrává se blízkost, Boží blízkost, která není blízkostí člověka k jinému člověku, nemá žádný ekvivalent v mezilidských vztazích.<sup>100</sup>

---

<sup>95</sup> Srov. Tamtéž, s. 95.

<sup>96</sup> Srov. METZ, *Theodizee-empfindliche Gottesrede*, s. 99.

<sup>97</sup> Cit. in: METZ, *Memoria passionis*, s. 99.

<sup>98</sup> Cit. in: Tamtéž, s. 99.

<sup>99</sup> Tamtéž, s. 100.

<sup>100</sup> Srov. Tamtéž, s. 100n.

## 5.2 Zkušenost Boha citlivá k problému teodicey – „protrpění se k Bohu“

Podle Metz se dnes stále více ukazuje, že mystika modlitby není výsadní záležitostí jen některých nábožensky privilegovaných jedinců, ale že je to rozšířená zkušenost všech lidí, kteří se modlí. Tímto směrem poukazuje zřejmě také Rahnerův známý výrok o tom, že křesťan budoucnosti bude mystikem, tedy „někým, kdo něco zakusil“<sup>101</sup>, nebo nebude vůbec.

Metz v této souvislosti připomíná „chudobu v duchu“, první Ježíšovo blahoslavenství. Tato „chudoba v duchu“ je podle něho základem každé biblické zkušenosti s Bohem. Odlišuje také biblicky inspirovanou mystiku od mýtu, který zná jen odpovědi, ne však znepokojivé otázky. Metz tuto mystiku označuje jako mystiku „*protrpění se k Bohu*“<sup>102</sup>. Setkáváme se s ní především v izraelských modlitebních tradicích: v žalmech, v knize Jób, v žalozpěvech a také v mnoha pasážích prorockých knih. Jazyk těchto modliteb je jazykem utrpení, jazykem krizí, odporu a radikálního ohrožení, jazykem nářků a obžaloby, jazykem výkřiku. Jazyk této mystiky Boha není v první řadě útěšnou odpovědí na prožité utrpení, ale spíše vášnivou zpětnou otázkou na Boha ze situace utrpení, dotazem plným napjatého očekávání.<sup>103</sup>

V Metzově chápání do této tradice patří také Boží mystika Ježíše. Ta je podle něho jedinečným druhem mystiky protrpění se k Bohu. Ježíšův výkřik na kříži je výkřik člověka opuštěného Bohem, který sám Boha nikdy neopustil. A v tom spočívá Ježíšova mystika Boha: Ježíš neochvějně trvá na božství Boha, i v opuštěnosti kříže zůstává věrný Bohu, který je vždy něčím jiným než ozvěnou našich přání, který je vždy víc a něčím jiným než odpovědí na naše otázky, i kdyby byly sebetvrďší a vášnivé, jako např. u Jóba nebo u samotného Ježíše.<sup>104</sup>

Metz se současně ptá, zda taková mystika a zkušenost Boha dokáže vůbec ještě přinášet útěchu. Nechce být ale biblický Bůh právě především útěchou pro lidi zmítané utrpením a existenčním strachem? Co se míní tím, je-

<sup>101</sup> RAHNER, *Schriften zur Theologie VII*, s. 22.

<sup>102</sup> METZ, *Úvahy o politické teologii*, s. 93.

<sup>103</sup> Srov. METZ, *Memoria passionis*, s. 24.

<sup>104</sup> Srov. METZ, *Theodizee-empfindliche Gottesrede*, s. 100.

li Bůh v biblických tradicích popisován jako utěšitel? Znamená být utěšen tolik co uvědomovat si sám sebe bez jakéhokoli strachu nebo žít v harmonii sám se sebou? Neblahořečil Ježíš lidi, kteří v našich očích působí zcela neutěšeně: chudé v duchu, plačící, hladovějící a žíznící po spravedlnosti? Nemáme běžně dojem, že např. smutek je vlastně neštěstí, zklamaná naděje?<sup>105</sup>

A Metz ve svých otázkách pokračuje: „*Byl snad Izrael šťastný se svým Bohem? Byl Ježíš šťastný se svým Otcem? Činí náboženství člověka šťastným? Dělá ho „zralým“? Dává mu identitu? Domov, bezpečí, mír se sebou samým? Uklidňuje strach? Odpovídá na otázky? Naplňuje přání, aspoň ta nejvroucnější?*“<sup>106</sup> Metz o tomto pochybuje.

Naskytá se otázka, k čemu pak ještě slouží náboženství, k čemu jeho modlitby? Prosit Boha o Boha, to je informace o modlitbě, kterou Ježíš zanechává svým učedníkům (Lk 11,13). Jinou útěchu nepřislíbil. Biblická útěcha nás každopádně neunáší do nějaké mýtické říše uvolněné harmonie a neproblematické smířenosti s námi samotnými. Evangelium není žádný „*katalyzátor*“ nebo „*průtokový ohříváč*“<sup>107</sup>, který by měl sloužit k sebenalezení člověka. V tom se také podle Metze mýlili všichni kritici náboženství, od Feuerbacha po Freuda. K „chudobě v duchu“, zdroji veškeré útěchy, patří také mystický neklid zpětných otázek. I křesťanská mystika chce být chápána jako mystika protrpění se k Bohu. A to ne z toho důvodu, že by k naší všednodenní zkušenosti utrpení chtěla přidávat ještě nějakou další mystickou, ale aby vytrhla tuto zkušenost utrpení ze spárů zoufalství a zapomnění.<sup>108</sup>

### 5.3 Praxe citlivá k problému teodicey – „*compassion*“

Metz přiznává, že na základě biografických zkušeností pro něho otázka teodicey vzplanula nejprve v souvislosti s cizím utrpením, s utrpením druhých. A proto nemohl k této otázce přistupovat tak, jak to navrhuje Karl Rahner např.

---

<sup>105</sup> Srov. METZ, *Memoria passionis*, s. 25.

<sup>106</sup> Tamtéž, s. 25.

<sup>107</sup> Tamtéž, s. 25.

<sup>108</sup> Srov. METZ, *Memoria passionis*, s. 26.

ve své stati „Proč nás Bůh nechává trpět?“<sup>109</sup>. Ani Rahner neodpovídá na tuto otázku teologicky, vidí v ní Boží tajemství, které nelze vysvětlit ani zodpovědět. Navrhuje, aby se člověk tváří v tvář této otázce vystavil a s důvěrou poddal Boží nepochopitelnosti. V tomto bodě by Metz se svým učitelem souhlasil, ale jen pokud by takto otázku teodicey formuloval ve vztahu ke svému vlastnímu utrpení. Je ale možné zkušenost cizího utrpení také jednoduše přenechat Boží nepochopitelnosti? Není zde člověk vyzýván, aby „povstal“ k solidární praxi soucítění (compassion), ptá se Metz?<sup>110</sup> Kdo vyznává Boha v Ježíšově smyslu, musí počítat s tím, že neštěstí druhých bude ohrožovat jeho vlastní náboženské jistoty, jak to naznačuje podobenství o milosrdném samaritánovi. Cizí utrpení se stává náboženskou provokací, která znepokojuje tradiční zbožnost vášnivou zpětnou otázkou na Boha. Otázkou, kterou Romano Guardinimu, jak sám přiznává na smrtelné posteli, „nedokázala zodpovědět žádná kniha, ani samotné Písmo, žádné dogma, ani učitelský úřad, ani ‘teodicea’, ba ani vlastní teologie: Proč musí, Bože, vést ke spáse ty strašné okliky přes utrpení nevinných, proč vůbec existuje vina?“<sup>111</sup>

Toto mystické znepokojení otázkou teodicey nesmí být v jazyce teologie potlačováno, zdůrazňuje Metz. Toto znepokojení nevychází z typicky intelektuálního kultu otázek, který je právě trpícím nejvíce vzdálen. Ne tedy nějaké vágní otázky, nýbrž vášnivě zpětné otázky patří ke zkušenosti Boha, které by se měli křesťané stále znovu učit, vyjadřuje své přesvědčení Metz. Mystika, již vyučoval a žil Ježíš, totiž není mystika zavřených očí, ale „mystika otevřených očí“<sup>112</sup>, která zavazuje ke zvýšené vnímavosti k cizímu utrpení.

Vnímavost pro cizí utrpení posouvá křesťanství do Ježíšovy blízkosti, do „atmosféry následování“<sup>113</sup>. Charakterizuje jeho nový způsob života. A je podle Metze nejsilnějším výrazem oné lásky, kterou měl Ježíš na mysli, když hovořil o neoddělitelné jednotě lásky k Bohu a lásky k bližním. Ježíšův první pohled

---

<sup>109</sup> RAHNER, Karl. Warum lässt Gott uns leiden? In: *Schriften zur Theologie* XIV. Einsiedeln; Zürich; Köln 1980, s. 450-466.

<sup>110</sup> Srov. METZ, *Memoria passionis*, s. 26.

<sup>111</sup> RAHNER, *Warum lässt Gott uns leiden?*, s. 465.

<sup>112</sup> METZ, *Memoria passionis*, s. 27. Metaforu „mystiky otevřených očí“ používá Metz od 80.let, aby mimo jiné odlišil biblickou mystiku utrpení od dálnovýchodních forem mystiky utrpení.

<sup>113</sup> METZ, *Theodizee-empfindliche Gottesrede*, s. 101.

nepatřil hříchu druhých, nýbrž utrpení druhých. Hřích byl pro něho odmítáním účasti na utrpení druhých, odmítáním vymanit se z horizontu vlastního utrpení.

Křesťanství mělo velmi brzy problémy se zmíněnou citlivostí pro utrpení druhých. Znepokojující otázka spravedlnosti pro nevinné trpící se příliš rychle změnila v otázku vykoupení hříšníků. Otázka utrpení do dostala do „soteriologického kruhu“ a křesťanská soteriologie podle Metzova názoru umlčela otázku teodicey. Křesťanství se proměnilo z náboženství primárně vnímavého pro utrpení druhých v náboženství primárně citlivé k hříchu a vině. První pohled křesťanství už tak nepatřil utrpení stvoření, ale jeho vině. To ochromilo základní citlivost pro cizí utrpení a zatemnilo biblickou představu velké Boží spravedlnosti.<sup>114</sup>

A tak se Metz přimlouvá za to, aby byl v křesťanství proti přehnané morálce hříchu postaven primát morálky utrpení, v níž by utrpení druhých, cizí utrpení a dokonce utrpení nepřátel vstoupilo do perspektivy vlastní praxe. Takto chápaná morálka utrpení je podle Metzje jediná univerzální morálka, kterou máme dnes ještě k dispozici.<sup>115</sup>

Pro dnešní dobu je charakteristické rostoucí nepochopení vůči utrpení, necitlivost ve vztahu k utrpení, strach před utrpením. Živení iluzí o společnosti zcela zbavené utrpení se nacházíme na útěku před utrpením, analyzuje Metz současnou situaci. Vysoký ideál emancipace už neví nic o utrpení, zná ho jen jako překonanou historii na cestě k vítězství naší svobody. Metz hovoří o nutnosti prolomit tento anonymně vydaný zákaz utrpení v našich „pokrokových“ společnostech. A sice ne nějakým abstraktním protikultem utrpení, ale abychom byli díky vlastní schopnosti trpět schopni trpět také utrpením druhých. Tím se budeme podle Metzje moci přiblížit i tajemství Ježíšova utrpení. A dodává, že bez této schopnosti trpět možná lidstvo dosáhne dalších technických a civilizačních pokroků, ale v otázkách pravdy a svobody se bez této schopnosti nepohne vpřed.<sup>116</sup>

---

<sup>114</sup> Srov. METZ, *Compassion*, s. 12.

<sup>115</sup> Srov. METZ, *Theodizee-empfindliche Gottesrede*, s. 101.

<sup>116</sup> Srov. METZ, *Messianische Geschichte als Leidensgeschichte*, s. 65.

Metz hledal pro tuto zvýšenou citlivost a vnímavost vůči cizímu utrpení v životě křesťana a v jeho jednání vhodný výraz v němčině. Slovo „soucít“ (Mitleid) podle něho příliš poukazuje do čistě citového světa a je vzdálené praxi. Cizí slovo „empatie“ mu znělo málo politicky a sociálně. Nakonec tedy zůstal u používání anglického výrazu „compassion“<sup>117</sup> jako klíčového slova pro světový program křesťanství v době globalizace a pluralismu náboženských a kulturních světů. Metz chápe pojem compassion jako zúčastněné soucítění, jako vnímání cizího utrpení, které zavazuje k jednání, jako aktivní památku utrpení druhých.<sup>118</sup>

Kde se compassion daří, tam začíná novozákonní „umírání sobě samým“ a relativizace našich vlastních přání a zájmů společně s ochotou nechat se cizím utrpením „přerušit“. Mystika compassion je podle Metz typickým biblickým návodem k mystice vůbec, k mystické seberelativizaci, k „opuštění sama sebe“, ale ne jako zmizení subjektu v beztvare prázdnostě neosobního univerza, nýbrž jako stále hlubší vrůstání do mystického společenství mezi Bohem a lidmi. V něm není já mysticky rozpuštěno jako v náboženstvích Dálného východu, ale uplatňuje se v mystice compassion: v nadšení pro Boha, které se vyjadřuje jako aktivní soucítění, jako mystika otevřených očí.<sup>119</sup> Tato mystika compassion není nějaká ezoterická záležitost, která by patřila jen do soukromé sféry, ale patří i do veřejného a politického života, zdůrazňuje Metz.

V compassion se Boží autorita projevuje v autoritě trpících, v jediné autoritě, pod níž staví Ježíš ve známém podobenství z Mt 25 celé dějiny lidstva. Trpící jsou zde pozemským projevem Boží blízkosti: „*Pane, kdy jsme tě viděli hladového, a nasýtli jsme tě, nebo žíznivého, a dali jsme ti pít? Kdy jsme tě viděli jako pocestného, a ujali jsme se tě, nebo nahého, a oblékli jsme tě? Kdy jsme tě viděli nemocného nebo ve vězení, a přišli jsme za tebou?*“ Král odpoví a řekne jim: *‘Amen, pravím vám, cokoliv jste učinili jednomu z těchto mých nepatrných bratří, mně jste učinili.’*“ (Mt 25, 37nn.)

---

<sup>117</sup> Srov. METZ, *Compassion*, s. 13.

<sup>118</sup> Srov. METZ, *Memoria passionis*, s. 166.

<sup>119</sup> Srov. Tamtéž, s. 167.

Zde se buď odehrává nebo neodehrává následování, konstatuje Metz. Toto následování v duchu compassion má svoje vlastní velkopáteční zkušenosti, zkušenosti utrpení tváří v tvář Bohu, který „přebývá v nepřístupném světle“ (1 Tm 6, 16), zkušenosti utrpení v Boží temnotě, která nakonec ústí v Ježíšův výkřik: „Bože můj, proč jsi mě opustil?“, výkřik, ve kterém je Bůh sám přítomen v opuštěnosti svého Syna. Ve výkřik, v němž můžeme podle Metz vidět shrnutí celých dějin utrpení lidstva. Ve výkřik, ve kterém není mystika compassion ničím jiným než přijatou zkušeností protrpění se k Bohu – dokud nebude utišen všechen hlad a žízeň po spravedlnosti (Mt 5,6).<sup>120</sup>

Tak jako může teoretická zvědavost platit za typicky řecký přínos evropské kultuře, státní a právní myšlení jako římský přínos, tak je Metz přesvědčen, že duch compassion může být považován za typicky biblický přínos pro Evropu v éře globalizace a jejího pluralismu náboženských a kulturních světů.<sup>121</sup> Význam compassion směřuje k lidstvu jako celku. Vysílá totiž křesťany na pole politických, sociálních a kulturních konfliktů v dnešním světě. Vnímavost pro cizí utrpení je podle Metz podmínkou pro jakoukoli budoucí mírovou politiku a všechny nové formy sociální solidarity tváří v tvář rostoucím rozdílům mezi chudými a bohatými a všem nadějným snahám o porozumění mezi kulturami a náboženstvími. V této souvislosti se Metz ptá, co by se asi dělo, kdyby například v bývalé Jugoslávii tamní etnika jednala podle tohoto imperativu compassion? Kdyby tedy nevzpomínala jen na své utrpení, ale i na utrpení druhých, třeba i dosavadních nepřátel. Kolik utrpení se tak mohlo předejít? Co by se dělo v severním Irsku nebo v Libanonu, kdyby křesťané nezrazovali a nezapomínali na compassion?<sup>122</sup>

Compassion je také památka minulého utrpení, vysvětluje Metz, a tím také protest proti zapomnětlivosti moderní svobody. Co by se stalo, kdyby se lidé jednoho dne začli bránit proti neštěstí ve světě už jen zbraní zapomínání? Kdyby mohli stavět své štěstí už jen na nemilosrdném zapomínání obětí, tedy na kultuře amnézie, v níž čas zahojí všechny rány? Co by potom bylo zdrojem

---

<sup>120</sup> Srov. METZ, *Memoria passionis*, s. 107.

<sup>121</sup> Srov. Tamtéž, s. 168.

<sup>122</sup> Srov. METZ, *Compassion*, s. 14.

a motivací k odporu proti nesmyslnosti utrpení ve světě? Co by ještě inspirovalo pozornost pro cizí utrpení a vizi nové větší spravedlnosti?<sup>123</sup>

Duch compassion by v Metzově pojetí mohl být také podnětem k nové politice uznání. Teprve asymetrické uznávání vyloučených, zapomenutých a ohrožených může podle Metze zlomit logiku současných tržních a konkurenčních vztahů. Bez této morální implikace zůstane světová politika jen rukojmím ekonomiky a techniky v době svobodných trhů bez hranic, varuje Metz.<sup>124</sup>

V tomto smyslu duch compassion trvá na zásadě elementární rovnosti všech lidí. Tato rovnost, která patří k základům moderních demokracií, má biblické kořeny. „*Neexistuje utrpení ve světě, které se nás netýká.*“<sup>125</sup> Křesťanství zde poukazuje na autoritu trpících, především nespravedlivě a nevinně trpících. Tato autorita trpících by se podle Metzova přesvědčení mohla stát vnitřní autoritou globálního étosu, světové morálky, kterou by žádná kultura, žádné náboženství ani církve nemohla relativizovat. V současných pokusech formulovat globální étos se často hovoří o mravním univerzalizmu, který má být získán na základě tzv. minimálního nebo základního konsenzu mezi náboženstvími a kulturami. Podle Metze by se právě tato autorita trpících mohla stát autoritou, na níž by se dnes mohla shodnout všechna velká náboženství a kultury světa. Metz se domnívá, že je to jediná univerzální autorita, která nám v našich globalizovaných poměrech zůstala.<sup>126</sup> Uznání této autority trpících je vlastně v negativní formě uznáním nedotknutelné důstojnosti člověka.

Zde také Metz spatřuje šanci a úkol pro nepřímou mezináboženskou ekuménu: primární není přímé srovnávání náboženství a mezináboženský dialog, ale praxe společné zodpovědnosti za svět, společný boj proti příčinám nespravedlivého utrpení ve světě, proti rasismu, proti nenávisti vůči cizincům, proti nacionalisticky nebo čistě etnický zabarvené religiozitě nebo proti společnosti, ve které se člověk stále více ztrácí v systémech ekonomie, techniky

---

<sup>123</sup> Srov. Tamtéž, 14.

<sup>124</sup> Srov. METZ, *Memoria passionis*, s. 170.

<sup>125</sup> Tamtéž, s. 171.

<sup>126</sup> Srov. Tamtéž, s. 173.

a její komunikační technologii. Otázka trpících (ne utrpení!) by mohla být základnou široké koalice náboženství za záchranu a posílení sociálního a politického compassion v našem světě, popisuje svou vizi Metz.<sup>127</sup>

Tato biblická mystika compassion je v jádru politickou mystikou, vybízí k činu, shrnuje Metz. „Její kategorický imperativ zní: *probud' se, otevři oči!*“<sup>128</sup> Ježíš učí na rozdíl od dálnovýchodních náboženských směrů mystiku otevřených očí, která zavazuje ke vnímavosti vůči cizímu utrpení. Počítá přitom ve svých podobenstvích s tím, že jsme mnohdy zaslepení svým narcismem a nedokážeme správně vidět. Proto nás označuje jako ty, „kteří vidí, a přece nevidí“ (srov. Mk 8, 18). Ježíš neutíká, nepovznáší se nad utrpení, jeho mystika ústí do výkřiku. A tak i naše cesty následování musí vést ke compassion, aktivní vnímavosti k utrpení druhých.

---

<sup>127</sup> Srov. Tamtéž, s. 174n.

<sup>128</sup> METZ, *Compassion*, s. 17.

## Závěr

*„Nechat utrpení mluvit je podmínkou veškeré pravdy“<sup>129</sup>*

V této práci jsem se snažil představit teologii německého katolického teologa Johanna Baptisty Metz, přičemž jsem se zaměřil na jednu z centrálních otázek jeho teologického díla, problém teodicey.

Zděšení z dějin utrpení tohoto světa udržuje Metzovo dílo v neustálém neklidu a ovlivňuje také jeho teologické myšlení a jeho styl. Metz píše většinou krátké, působivě formulované texty, nezřídka polemické, vyzývavé a plné otázek. Nepokouší se předložit uzavřený systém, jeho myšlení a dílo je záměrně fragmentární.

Metz se stal známým jako zakladatel takzvané nové politické teologie, teologického směru, který se prosazoval zvláště v 70. a 80. letech 20. století a měl vliv např. na rozvinutí teologie osvobození v Latinské Americe. Ústředním výchozím bodem byl požadavek primátu praxe a priorit ortopraxe před ortodoxií.

Tento primát praxe Metz prosazuje i v kontextu dějin utrpení tohoto světa. Proto nechápe otázku teodicey jako argumentativně řešitelný problém, ale jako eschatologickou otázku, na kterou nemůže teologie dát žádnou uspokojivou odpověď. Otázku teodicey je podle něho třeba formulovat jako ustavičnou zpětnou otázku na Boha. Teologie by si podle Metz měla uchovat „nádech nesmířenosti“ a „eschatologický neklid“, aby se jí podařilo zbavit se nápadné apatie a necitlivosti vůči utrpení ve světě.

Metz tedy neusiluje ve svém teologickém díle o řešení problému teodicey nebo o odpověď na otázku „proč“ ve vztahu k utrpení. Tuto otázku může podle něho zodpovědět pouze Bůh. Uspokojivou odpověď si nelze představit bez Božího jednání, které ukončí všechno nespravedlivé utrpení. Tuto utěšující a zachraňující Boží odpověď, po níž věřící touží, můžeme a měli

---

<sup>129</sup> ADORNO, T., *Negative Dialektik* (Gesammelte Schriften Bd. 6), Frankfurt 1966, s. 29. „Leiden beredt werden zu lassen, ist die Bedingung aller Wahrheit.“

bychom už částečně předjímat a uskutečňovat ve svém vlastním jednání. Podle Metz by měla teologie vybízet k takovému utěšujícímu a zachraňujícímu jednání a ne se snažit utrpení vysvětlit a ukonejšit tak protesty proti Bohu.

Otázku „Proč?“ ve vztahu k utrpení nahrazuje Metz otázkou „Jak dlouho ještě?“. Podle něho není možné a přípustné, aby se teologie domlouvala s Bohem za zády trpících. Řeč o Bohu tváří v tvář utrpení je ve své podstatě „volání po záchraně druhých, nespravedlivě trpících, obětí a poražených v našich dějinách“, a ne snaha o teoretické vysvětlení.

Otázka teodicey se pro mnohé stává důvodem pro ztrátu víry. Bez Boha by ale chyběl tomuto volání po záchraně adresát a protest by tak byl nesmyslný, pokud by zazníval do prázdného vesmíru. Teprve víra v Boha umožňuje v této perspektivě rozhodný protest proti utrpení.

V tomto smyslu jsem se snažil v předložené práci vystihnout akcenty Metzova přístupu k otázce teodicey, k nimž patří „mystika otevřených očí“, vnímavost a citlivost k utrpení druhých, aktivní soucítění („compassion“) a výzva k boji proti kulturní amnézii, zapomínání a vytěsňování problému utrpení z teologie a lidského života vůbec.

## **Použitá literatura:**

ADORNO, T. *Negative Dialektik* (Gesammelte Schriften Bd. 6), Frankfurt 1966.

*Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona*. Praha 1984.

METZ, J.B. Anamnetische Vernunft. Anmerkungen zur Krise der Geisteswissenschaften. In: HONNETH, A. u.a. (Hg.) *Zwischenbetrachtungen (FS J. Habermas)*. Frankfurt/M. 1989, s. 733-738.

METZ, J.B. Compassion. Zu einem Weltprogramm des Christentums im Zeitalter des Pluralismus der Religionen und Kulturen. In: METZ, J.B.; KULD, L.; WEISBROD, A. (Hg.) *Compassion – Weltprogramm des Christentums – Soziales Lernen*. Freiburg 2000, s. 9-18.

METZ, J.B. Die Rede von Gott angesichts der Leidensgeschichte der Welt. In: IRSIGLER, H.; RUPPERT, G. (Hg.) *Ein Gott, der Leiden schafft?: Leidenserfahrungen im 20. Jahrhundert und die Frage nach Gott*. Frankfurt/M. 1995, s. 43-58.

METZ, J.B. Gefährliches Gedächtnis Jesu Christi. In: BEER, U.; KATZMANN, V. (Hg.) *Jesus, für heute geboren: Politiker, Wissenschaftler, Autoren antworten auf d. Frage, was bedeutet mir d. Geburt Jesu?* Tübingen 1979, s. 53-59.

METZ, J.B. *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*. 4. Aufl. Mainz 1984.

METZ, J.B. Im Angesicht der Juden. Christliche Theologie nach Auschwitz. *Concilium* 5 (1984), s. 382-389.

METZ, J.B. *Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums*. München; Mainz 1980.

METZ, J.B. Kampf um jüdische Traditionen in der christlichen Gottesrede. *Kirche und Israel* 1 (1987), s. 14-23.

METZ, J.B. Kirche nach Auschwitz. In: MARCUS, M. u.a. (Hg.) *Israel und Kirche heute. Beiträge zum christlich-jüdischen Dialog*. Freiburg im Breisgau; Basel; Wien 1991, s. 110-122.

- METZ, J.B. „Leiden beredt werden zu lassen, ist die Bedingung aller Wahrheit“. In: LOHRBÄCHER, A. u.a. (Hg.) *Schoa – Schweigen ist unmöglich: Erinnern, Lernen, Gedenken*. Stuttgart; Berlin; Köln 1999, s. 46-51.
- METZ, J.B. Lob der negativen Theologie. In: LUTZ-BACHMANN, M. (Hg.) *Und dennoch ist von Gott zu reden (FS f. H. Vorgrimler)*. Freiburg i. Br. 1994, s. 304-310.
- METZ, J.B. *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*. Freiburg/Brsg. u.a. 2006.
- METZ, J.B. Messianische Geschichte als Leidensgeschichte. In: GNILKA, J. (Hg.) *Neues Testament und Kirche*. Freiburg; Basel; Wien 1974, s. 63-70.
- METZ, J.B. Plädoyer für mehr Theodizee-Empfindlichkeit in der Theologie. In: OELMÜLLER, W. (Hg.) *Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage*. 2. vyd. München 1994, s. 107-137.
- METZ, J.B. Theodizee-empfindliche Gottesrede. In: METZ, J.B. (Hg.) *„Landschaft aus Schreien“ - Zur Dramatik der Theodizeefrage*. Mainz 1995, 81-102.
- METZ, J.B. Theologie als Theodizee? In: OELMÜLLER, W. (Hg.) *Theodizee – Gott vor Gericht?* München 1990, s. 103-118.
- METZ, J.B. *Úvahy o politické teologii*. Přel. B. Horyna, L. Karfíková. Praha 1994.
- METZ, J.B.; SÖLLE, D. *Welches Christentum hat Zukunft?* Stuttgart 1990.
- METZ, J.B. *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997*. Mainz 1997.
- METZ, J.B. Zwischen Erinnern und Vergessen. Die Shoah im Zeitalter der kulturellen Amnesie. *Forum Medienethik* 2 (1999). München 1999, s. 40-45.
- MORRILL, Bruce T. *Anamnesis as dangerous memory: political and liturgical theology in dialogue*. Minnesota 2000.
- NEUHAUS, Peter. *‘Erinnerung’ als Brückenkategorie: Anstöße zur Vermittlung zwischen der Politischen Theologie von Johann Baptist Metz und der Tiefenpsychologischen Theologie Eugen Drewermanns*. Münster 2001.
- PETERS, T.R.; URBAN, C. (Hg.) *Ende der Zeit? Die Provokation der Rede von Gott. Dokumentation einer Tagung mit Joseph Kardinal Ratzinger, Johann Baptist Metz, Jürgen Moltmann und Eveline Goodman-Thau in Ahaus*. Mainz 1999.

- PETERS, T.R. *Johann Baptist Metz. Theologie des vermißten Gottes*. Mainz 1998.
- RAHNER, Karl. *Grundkurs der Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*. Freiburg i. Br. 1984.
- RAHNER, Karl. *Schriften zur Theologie VII*. Einsiedeln; Zürich; Köln 1962.
- RAHNER, Karl. Warum lässt Gott uns leiden? In: *Schriften zur Theologie XIV*. Einsiedeln; Zürich; Köln 1980, s. 450-466.
- RÖSER, Johannes. Syn člověka je Syn Boží [online]. Přel. M. Voplakal. *Teologické texty*. 3 (2004) [cit. 2008-04-15]. Dostupný z WWW: <<http://teologicketexty.cz/index.php?s=clanek&kod=20050831214141&nadpis=Syn-cloveka-je-Syn-Bozi>>
- SCHUSTER, E.; BOSCHERT-KIMMIG, R. *Trotzdem hoffen. Mit Johann Baptist Metz und Elie Wiesel im Gespräch*. Mainz 1993.
- STOSCH, Klaus von. *Einführung in die Systematische Theologie*. Paderborn [u.a.] 2006.
- STOSCH, Klaus von. *Gott - Macht - Geschichte : Versuch einer theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt*. Freiburg im Breisgau [u.a.] 2006.
- TÜCK, J.H. *Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz: Ambivalenz der Neuzeit im Licht der Gottesfrage*. Paderborn; München; Wien; Zürich 1999.