

Paměť jako břemeno a paměť jako dar: teologický pohled na přístup k minulosti v post-komunistických zemích¹

Ivana Noble

Memory as a burden and memory as a gift: a theological view of the attitude to the past in the post-communist countries. This article applies a theological analysis of memory, as presented by J. B. Metz, to the situation of the churches in the post-communist countries, where forgetting about the past or remembering it in a distorted way often hinders reconciliation and the acceptance of a responsible approach to life choices. In this connection it also considers the issue of the construction of an identity of a “victim” and an identity of “those who did not fail”. The author shows in what ways both these constructions are lacking in an eschatological viewpoint and messianic hope, and why there is a danger that the supporters of these positions will continue to participate in mechanisms of violence. She comes to the conclusion that remembering in a reconciled way presupposes that we abandon the desire to dominate our memory by our own guilt or our own justification. It is only if we do this that we allow God to mend and heal our memory and we will learn what it means to remember the past in a positive way, in other words so that our plans for the present and the future are appreciative and generous – and not motivated by a lack of love for others, for ourselves, and for God.

Doba komunismu – břemeno v naší paměti?

Postkomunistická společnost i postkomunistické církve stále zápasí s tím, jak se vyrovnat s minulostí – která často není příznivá a může nad námi mít moc jako jakýsi nečistý duch. Snažíme se vyhnout extrémním polohám těchto problémů:

- když se budeme snažit vymazat selhání z této doby z naší paměti – budou nad námi mít i nadále moc;
- zakládat vlastní „identitu“ – konstrukci sebe sama – na části minulosti, o níž lze říci „my jsme na rozdíl od druhých neselhali“;
- nahrazovat smíření a uzdravení tím, že se trvale usadíme v roli oběti a zřekneme se odpovědnosti za svůj osobní život – a nebo za život našich církevních společenství či naší společnosti jako celku.

¹Tato studie je výsledkem badatelské činnosti v rámci výzkumného záměru MSM 0021620802 – Hermeneutika křesťanské, zvláště české protestantské tradice v kulturních dějinách Evropy.

Ale přes to nemůžeme říci, že bychom již uměli s komunistickou minulostí zacházet, že by nás čas od času nedržela jako rukojmí, že by nebyla buď pro nás nebo pro ty, jimž ji připomínáme, břemenem.

V této studii se nejprve soustředím na teologii paměti tak, jak ji rozvíjí J. B. Metz, a pak se s její pomocí zaměřím na následující problémy: proč nejen pro společnost jako celek, ale i pro církve je obtížné přijmout odpovědnost za to, čím jsme prošli; a jaké klíče ke svobodě a k novému životu skrývají obtížné součásti naší paměti.

Teologie paměti u J. B. Metz

Podle J. B. Metz je celá křesťanská teologie na rozpomínání se. Duch, který jedná v dějinách zároveň umožňuje kontinuitu, a to tím, že ožívuje paměť – čímž spojuje minulost s přítomností a budoucností, brání před ztrátou dějin – a tedy i ztrátou „identity“, která je dějinami nesena.² Dějiny tu však nejsou jako jeden metapříběh, ale jako nesčetná mnohost příběhů, které usilují o nemožné: zachytit a předat minulost tak, jak byla.³ Pro teologii jsou dějiny jako rozpomínání se na minulost zakotveny nejen v tom, co se otisklo do lidských zkušeností, ale jsou zakotveny v Boží paměti, která se odkrývá mocí Ducha. Boží paměť zde má dvojitý význam – jako všechno to, co si pamatuje Bůh; ale i jako dar našeho pamatování na Boha a jeho jednání, v němž Bůh znovu a znovu dává a obnovuje život. Toto pamatování můžeme vidět v biblických příbězích vyjití, obrácení, až po příběh Ježíše Krista.⁴ Zde se předává paměť i otevírá budoucnost. Metzovo chápání dějin jako Duchem oživené paměti v sobě nese eschatologické očekávání. Je ale zároveň subverzivní, nebezpečné, v tom jak vyvádí z nesvobody do nové země, jak narušuje ustálené struktury, převrací vztahy moci a bezmoci, je překvapující, ale někdy i děsivé.⁵ Bible nezastírá ani tuto stranu paměti. Připomeňme si izajášovský text:

„Byl trápen a pokořil se, ústa neotevřel; jako beránek vedený na porážku, jako ovce před stříhači zůstal němý, ústa neotevřel. Byl zadržen a vzat na soud. Kdopak pomyslí na jeho

²Metz mluví o „anamnetické konstituci Ducha“. Viz J. B. Metz, „Anamnetic Reason: A Theologian's Remark on the Crisis in the *Geisteswissenschaften*“, in *Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, eds. A. Honneth, T. McCarthy, C. Offe a A. Wellmer, MIT, Cambridge, Massachusetts – London, 1992, 189–194; zde 190.

³Viz L. von Ranke, *Geschichten des romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514*. Dunker und Humboldt, Leipzig, 1874 (první vydání 1824), viz zvláště jeho dodatek „Kritik neuerer Geschichtschreiber“.

⁴Viz J. B. Metz, *Úvahy o politické teologii*, Oikoumené, Praha, 1994, 55.

⁵Viz J. B. Metz, *Faith, History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*. Burns and Oates, London, 1980, 202.

pokolení? Vždyť byl vyřazen ze země živých, raněn pro nevěrnost mého lidu. Byl mu dán hrob se svévolníky, s boháčem smrt našel, ačkoli se nedopustil násilí a v jeho ústech nebylo lsti.“ Iz 53,7–9

Ale ani touto stranou paměti nekončí:

„Spatří potomstvo, bude dlouho živ a zdárně vykoná vůli Hospodinovu. Zbaven svého trápení spatří světlo, nasytí se dny. Tím, co zakusí, získá můj spravedlivý služebník spravedlnost mnohým; jejich nepravostí on na sebe vezme.“ Iz 53,10–12

Metz se ve svém přístupu k paměti snaží ukázat, že cesta ke vzkříšení a k novému životu není možná bez utrpení. Staví do popředí ohroženou stranu paměti, která je tak nepřijemná, že jsme v pokušení ji zakrýt nebo zapomenout. Zdůrazňuje, že ale právě v ní se rodí naděje, právě ona je klíčem ke svobodě. V tomto smyslu je paměť darem. Metzovi bývá vytýkáno, že zdůrazňuje víc kříž než vzkříšení, že jeho *theologia crucis* dominuje nad *theologií gloriae*.⁶ A Jakub Trojan by mohl dodat, že jeho teologie kříže nezahrnuje dostatečně Ježíšův život.⁷ Metz zdůrazňuje, že paměť utrpení a paměť vzkříšení jsou navzájem spojeny. Pravdou ovšem zůstává, že se soustředí více na extrémní momenty Ježíšova života, a to patrně proto, že je konfrontován s extrémní zkušeností našich dějin, s holocaustem.

Metz si mnohokrát klade otázky, zda je možno se modlit po Osvětimi, a jaká křesťanská teologie je možná po této dějinné tragédii na níž křesťané měli podíl. Zdůrazňuje, že pokud bychom se k této paměti utrpení otočili zády, otočí se Bůh zády k nám.⁸ Modlitba po Osvětimi je podle něj možná proto, že se lidé modlili i v Osvětimi. Naše modlitba je pak zároveň rozpomínáním se na jejich modlitbu.⁹ Naše spojení s Bohem v sobě nese utrpení světa i naše vlastní utrpení.¹⁰ V modlitbě, má-li být pravdivá, vyslovujeme rozpory, které zakoušíme, říkáme Bohu ano, ale nezavíráme oči nad násilím, nepokoušíme se harmonizovat obraz světa či vlastního života a škrtnat to, co je v něm nesnesitelné. Kdybychom to dělali, nebyla by pravdivá ani naše naděje.¹¹ Obdobně je teologie pravdivá jen tehdy, pokud bude uchovávat tuto nebezpečnou paměť, pokud neztratí eschatologický

⁶Viz B. T. Morrill, *Anamnesis as Dangerous Memory: Political and Liturgical Theology in Dialogue*. Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 2000.

⁷Viz J. S. Trojan, *Ježíšův příběh – výzva pro nás*, Oikúmené, Praha, 2005.

⁸J. B. Metz, “Facing the Jews: Christian Theology after Auschwitz,” in *The Holocaust as Interruption, Concilium* 175 (1984), p. 28.

⁹Viz J. B. Metz, “Facing the Jews: Christian Theology after Auschwitz,” in *The Holocaust as Interruption, Concilium* 175 (1984), 29, 75.

¹⁰Drea Fröchtling, “Re-membering Christ crucified and living” in <http://www.warc.ch/pc/capetown/03.html#4>.

¹¹J. B. Metz and K. Rahner, *The courage to pray*, Burns & Oates, London, 1980, 26, 11.

výhled, mesiášskou nadějí, pokud její politická a mystická dimenze zůstávají v samotném středu spojeny.¹² Metz se k tomuto tématu znovu vrací ve své poslední studii *Memoria Passionis*¹³ a znovu zdůrazňuje, že paměť utrpení a paměť vzkříšení jsou navzájem spojeny. Jeho provokující, nebezpečná paměť, se soustředí na to, jak doufat ve spásu v nejtemnějších zákoutích dějin, společnosti a našeho života. Hravost, tvořivost, vtip nebo radost z teologie nejsou u něj zrušeny, ale dostávají se ke slovu zřídka. V jeho teologii je hloubka, vážnost a někdy možná až smutek podobný tomu, který najdeme na východních ikonách. Nevyslovitelné zůstává nevyřčeno. Ještě nevíme, jaká bude mesiášská hostina, jak bude vypadat obnovené lidství.

Otázkou pro nás ale zůstává, jak žít a zacházet s minulostí, které částečně rozumíme a částečně nerozumíme, která může představovat řetězy podobné těm, jimiž byl spoután posedlý v Gerase,¹⁴ nebo majetek, s nímž se nedokázal rozloučit člověk, který chtěl, ale nedokázal následovat Ježíše.¹⁵ Zde se však už dostáváme k problému nejen toho, co si pamatovat, ale jak si pamatovat, aby rozpomínání se nevedlo k dalšímu násilí na nás nebo na druhých lidech.¹⁶ A právě tímto problémem se budeme zabývat na následujících stranách.¹⁷

Odpovědnost za to, čím jsme prošli

K tomu, abychom mohli nést odpovědnost za to, čím jsme prošli, je třeba, abychom minulost přijali jako součást toho, kým jsme, a abychom se jí učili rozumět. A paradoxně platí, že je třeba se učit rozumět i tomu, čemu

¹²J. B. Metz, "Theology in the Struggle for History and Society", in *Faith and the Future: Essays on Theology, Solidarity, and Modernity*, eds. J. B. Metz a J. Moltmann, Orbis, Maryknoll, NY, 1995, 49–56; 51f.

¹³J. B. Metz, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Herder, Freiburg, 2006.

¹⁴Srovnej Mk 5,1–20.

¹⁵Srovnej Lk 18,18–23.

¹⁶Tímto problémem se detailně zabývá Miroslav Volf ve své knize *The End of Memory: Remembering Rightly in a Violent World*, Eerdmans, Grand Rapids – Cambridge, 2006.

¹⁷V této stati se nebudu zabývat analýzou doby komunistického režimu, kterému jsem se věnovala v jiných studiích, viz I. Noble, „Memory and Remembering in the Post-Communist Context“ připravováno k vydání in *Political Theology* 1 (2008); „Czech Churches in Transition“, in K. Kunter and J. H. Schjørring (eds), *Die Kirchen und das Erbe des Kommunismus*. Martin Luther Verlag, Erlangen, 2007, 67–81. I. Dolejšová, „Fundamentalism and Liberalism: Churches Before and After the Velvet Revolution“, *Epworth Review*, 1999, vol. 26, no. 3, p. 76–84; The Velvet Revolution: Ten Years On. *The Month*, 1999, vol. 32, nos. 9,10, p. 361–365.

lze rozumět jen těžko nebo nelze vůbec rozumět, jako tomu, čemu lze jen těžko nebo nelze vůbec rozumět. Chorvatský teolog Miroslav Volf upozorňuje, že zapomenout obtížné věci, které jsme zažili, na nichž jsme se aktivně nebo pasivně podíleli, je nemožné. Maximálně můžeme tyto věci vytlačit do nějaké zakázané zóny, kde pak budou žít dál svým syrovým životem. Pro to, aby společnost a kultura mohly fungovat zdravě, je třeba, aby v nich převládalo zacházení s pamětí, kde nejsou nepříjemné události vytlačovány, kde se nebagatelizují, ani jim není dáno právo odvety, ale kde je skrze ně společnost a kultura vedena ke smíření a k uzdravení, jakkoli dlouhá tato cesta bude. Volf píše, že si nestačí pamatovat to, co je pravdivé a správné, ale že je třeba si pamatovat pravdivě a správně,¹⁸ tedy tak, aby uzdravující proces mohl alespoň začít.

Metzovský důraz na paměť jako dar zde získává rozměr navíc. Paměť je darem, byť i těžkým darem, za toho předpokladu, že se při naslouchání jejímu hlasu vyhneme dvěma slepým ulicím: té, která končí vinou toho druhého, i té, která končí mou vlastní vinou. Obě cesty musí zůstat průchozí, jinak naše pamatování (se všemi jeho krásnými metzovskými důrazy) bude buď sadistické nebo masochistické.¹⁹

Volfova analýza správného pamatování je samozřejmě ovlivněna zkušeností rozpadu bývalé Jugoslávie a války. V těchto souvislostech si uvědomuje, jak paměť toho, co jsem vytrpěla jako jednotlivce nebo co jsme jako národnostní či náboženská skupina vytrpěli, může snadno ospravedlňovat to, čeho se jako oběti nyní „právem“ dobírám nebo dobíráme – a činit mě/nás slepými k pokračování násilného života, nyní na úkor nových obětí. Když se nyní přesuneme do našeho českého kontextu, co pro nás z Volfovy adaptace metzovského tématu může být užitečné?

Zde bych chtěla zmínit dvě věci: (i) komplex oběti, který nám brání nejen odpovědně jednat, ale také odpovědně smýšlet o sobě i o druhých; (ii) praxi pacienta, který, pokud se vůbec léčí, léčí se sám, na základě toho, co mu přijde pod ruku. Tyto dva aspekty, dle mého názoru, přispívají ke skutečnosti, že se u nás většinou o obtížných aspektech naší společné paměti buď nemluví nebo mluví tak obecně, aby se nikoho netýkala, nebo mluví tak, aby bylo jasné, že ten, kdo neměl stoprocentní svobodu se rozhodovat, neboť možnosti jeho volby spoluurčovalo to, čím hrozili nebo co slibovali jiní, nemůže přece nést žádnou vinu. Polský autor Mariusz Szczygieł upozorňuje na neosobní jazykovou formu, kterou čeština propůjčuje pro situace, v nichž je třeba smazat osobní účast: „V situaci, kdy by někdo

¹⁸Viz Volf, *The End of Memory*, 10–11.

¹⁹Viz Volf, *The End of Memory*, 34.

měl říct: ‚O tom jsem se bál mluvit, ‚Na to jsem neměl odvalu se zeptat, ‚O tom jsem neměl tušení, říká: ‚O tom se nemluvalo, ‚To se nevědělo, ‚Takové otázky se nedávaly.“²⁰ Dále píše: „Neosobní formu slyším často, když se mluví o komunismu. Jako by lidé neměli na nic vliv a nechtěli na sebe vzít žádnou osobní odpovědnost. Jako by zdůrazňovali, že jsou jen částí většího celku, který má na svědomí nějaký hřích z opomenutí.“²¹ Otázkou ovšem zůstává, zda je tato neochota něco si pamatovat osobně angažovaným způsobem zapříčiněna strachem nebo lhostejností nebo vypočítavostí. Szczygieł říká, že pro lidi, kterým je dnes kolem osmdesáti a kteří jako dospělí zažili dobu stalinismu, je doba po sametové revoluci příliš krátká na to, aby měli jistotu, že se tato epizoda politické svobody znovu nezvrátí zpátky.²² Ale jak vysvětlit, že podobným způsobem o době komunismu mluví také ti, pro něž doba od sametové revoluce představuje třetinu jejich života?

K tomu těžkému v naší paměti se obtížně dostává a ještě obtížněji vyjadřuje z několika důvodů. Jednak proto, že osoby, jichž se tyto naše zkušenosti dotýkají, mohou být stále naživu. To, co bude řečeno, bude tedy porovnáváno s jejich zkušeností či s jejich obrazem o tom, jaká jejich zkušenost byla či měla být. Minulost, která je v naší paměti zachycena, ještě neminula v tom smyslu, že by v ní přestaly být zachyceny životy druhých dosud žijících lidí. Tento problém se netýká jen přímých vztahů např. mezi vyšetřovateli a vyšetřovanými, udavači a udávanými, ale také situací, kde není tak jednoduše zřejmé, kdo je oběť a kdo je násilník. Anamnetická moc takové paměti může oživit nejrůznější druhy úzkosti a zloby, ale zároveň je to také moc, skrze niž Duch Pravdy, Duch Utěšitel koná své uzdravující dílo.

Církvě v naší zemi jsou zachyceny v prostoru, kde se jich bytostně týkají všechny problémy, jaké se týkají společnosti, která prošla komunismem, jako celku, a zároveň nároky a zaslíbení Božího osvobození, které stojí ve středu jejich zvěstování a liturgického slavení. Problémy se jich týkají možná ještě o to intenzivněji, že v církvích v dobách komunismu byla mnohem méně početná šedá zóna než v celku společnosti. Větší procento křesťanů bylo pronásledováno, a se změnou státní politiky vůči církvím se do nich dostalo nebo z nich rekrutovalo větší množství lidí, kteří s režimem kolaborovali.²³ Potřeba naučit se s touto pamětí zacházet je tedy

²⁰M. Szczygieł, *Gottland*, Nakladatelství Dokořán, Praha, 2007, 84.

²¹Szczygieł, *Gottland*, 84.

²²Szczygieł, *Gottland*, 85.

²³Viz např. S. P. Ramet, *Nihil Obstat: Religion, Politics and Social Change in East-Central Europe and Russia*. Duke University Press, Durham – London, 1998, 53–144; P. Bock, “Protestantism in Czechoslovakia and Poland”, in *Protestantism and Politics in Eastern Europe*

o to intenzivnější. Navíc je dlouhodobě obtížné dosvědčovat Božího životodárného Ducha a přitom se bránit jeho dílu. Tato paměť je zahrnuta do paměti Ukřížovaného, jak Metz zdůrazňoval, a má v sobě nejen potenciál k destrukci, ale také ke skutečně novému životu. Jako taková patří tato paměť k hlubinným strukturám pravdy křesťanské víry.²⁴ Ji oživuje Boží Duch a skrze ni otevírá nové možnosti života.

Tam, kde se setkáme s církevní neochotou k odpovědnému, osobně angažovanému vztahu k minulosti, může hrát roli ještě další kořen problému. Ten spočívá v přesvědčení, že my jako křesťané se na životě společnosti nepodílíme. Že jsme jakási alternativní „omilostněná“ společnost, svolání „vyvolených“, které se o „věci tohoto světa“ nestará.²⁵ Tento postoj nedůvěry ke „světu“ byl navíc často doprovázen také nedůvěrou k ostatním církvím. Komunistický režim z této nedůvěry profitoval. Neboť když začal v roce 1950 pronásledovat nejprve římskokatolickou a řeckokatolickou církev, ostatní církve, pokud přímo nesouhlasily, přinejmenším neprotestovaly.²⁶ Tato nedůvěra se dostala také dovnitř jednotlivých církví, kde od sebe oddělovala legální a ilegální skupiny, a dusila solidaritu s pronásledovanými. Je třeba říci, že od roku 1968 k tomuto rozdělení účinně přispívaly tzv. mírové organizace, ze strany církví sdružených v Ekumenické radě to byla Křesťanská mírová konference,²⁷ která se stala asociací

and Russia: The Communist and Post-Communist Eras. Ed. S. P. Ramet, Duke University Press, Durham – London, 1992; *Prague Winter: Restrictions on Religious Freedom in Czechoslovakia Twenty Years after the Soviet Invasion.* Puebla Institute, Washington D. C., 1998.

²⁴Viz např. J. B. Metz, „Anamnetic Reason: A Theologian's Remark on the Crisis in the *Geisteswissenschaften*“, in *Cultural/Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, A. Honneth, T. McCarthy, C. Offe a A. Welmer, MIT, Cambridge, Massachusetts – London, 1992, 189–194.

²⁵Na takovéto pojetí křesťanství si stěžuje v 60. letech např. F. M. Davídek. Viz „Konkrétní spirituální práce“, manuscript, c. 1964, in P. Fiala a J. Hanuš, *Skrytá církev: Felix M. Davídek a společenství Koinótés*. CDK, Brno, 1999, 236–239. O podobném problému mluví v 70. letech Jakub Trojan, viz „Christian Existence in Socialist Society or the Theology of Conflict“, *Religion in Communist Dominated Areas* 16, nos. 10–12 (1977), 162–163.

²⁶Viz *Církevní komise Ústředního výboru Komunistické strany Československa v letech 1948–1953*, Ústav pro soudobé dějiny, Brno, 1994; K. Kaplan, *Stát a církev v Československu v letech 1948–1953*. Doplněk, Brno, 1993 (*Staat und Kirche in der Tschechoslowakei: Die kommunistische Kirchenpolitik in den Jahren 1948–52*. München, 1990); V. Vaško, *Církevně-politický vývoj Československa (1938–1989)*, in *Pražské arcibiskupství 1344–1994*. Eds. Z. Hledíková a V. Polc, Zvon, Praha, 1994, 277–293.

²⁷Světová rada církví a zejména naše Ekumenická rada církví zde hrály velmi problematickou roli. Je třeba ovšem podotknout, že tato byla založena v roce 1955, kdy stát přísně kontroloval, komu dovolí církev zastupovat. V roce 1958 ERC společně s Komenského bohosloveckou fakultou v Praze a se Slovenskou evangelickou fakultou v Bratislavě svolaly zasedání, které postupně vedlo k ustavení Křesťanské mírové konference v roce 1959. Tato organizace sdružovala představitele křesťanských církví v komunistické Evropě, a v počátečních

pro-komunisticky jednajících křesťanů, a na straně římskokatolické církve to bylo kněžské sdružení *Pacem in terris*, založené v roce 1971.²⁸ Členství v těchto organizacích se ve většině případů překrývalo se spoluprací s STB. Křesťané, kteří proti komunistickému režimu bojovali, tak byli vystaveni nejen útisku ze strany státního aparátu, ale také, pokud ne přímému útisku, tak přinejmenším nezájmu ze strany svého vlastního církevního vedení a v horším případě i svých místních společenství.²⁹ Toto rozdělení se snad nejmarkantněji projevilo v reakcích na Chartu 77,³⁰ ale také ve vztahu k podzemní církvi, a to jak před rokem 1989 tak po něm.³¹ Všechny tyto formy odmítnutí odpovědnosti patří k obtížné paměti a je třeba učit se pamatovat na ně tak, aby tato paměť svou pravdivostí vedla k pokoji a k uzdravení.

Přestože generace, která zažila celou dobu komunismu ve své dospělosti, odchází, a ti, kdo si coby dospělí pamatují rok 1968 nebo 1977, se pomalu přesunují ze střední generace do starší generace, nedá se říci, že paměť jejich postojů, zahrnující celé spektrum hodnot, odvahu i strach a všechny další ctnosti a nectnosti, postupně zmizí spolu s dominantním podílem těchto generací na životě společnosti a církvi. Naopak, možná, že tento generační posun nám dává nové možnosti tuto paměť uchopit jako naši vlastní. Jako minulost, která utvářela naše možnosti a omezení, formovala naše postoje, hodnoty, ctnosti a nectnosti. Bez neosobní jazykové formy³² a bez projekce viny na předchozí generace.³³ Ale jak říkal Metz, takové pamatování nesmí zároveň ztratit eschatologický výhled, mesiášskou naději, a cestu, která vede s pamětí minulosti za její opakování.³⁴

stádiích také západoevropské mírové aktivisty, pro něž byla jedinou oficiální platformou k setkávání s kolegy z komunistických zemí, až do invaze v roce 1968, kde bylo ještě více patrné, že agenda KMK je určována sovětskou mírovou propagandou. Viz Bock, "Protestantism in Czechoslovakia and Poland", 83–84.

²⁸Přestože tato organizace byla odsouzena jak Vatikánem, tak pražským kardinálem Tomáškem, do roku 1988 5 % kněží z Čech a Slovenska a 10 % kněží z Moravy bylo jejími členy. Viz Ramet, *Nihil Obstat*, 124.

²⁹Viz např. S. Karásek, *Vino své výborné. Rozhovory se Štěpánem Hájkem a Michalem Plzákem*. Kalich, Praha, 1998.

³⁰Viz Bock, "Protestantism in Czechoslovakia and Poland", 90–93.

³¹Viz např. P. Fiala a J. Hanuš, *Skrytá církev: Felix M. Davídek a společenství Koinótés*. CDK, Brno, 1999, J. Konzal, *Zpověď tajného biskupa*. (Rozhovor s Bobem Fliedrem), Praha, 1998.

³²Viz Szczygieł, *Gottland*, 84.

³³Tento postoj tak výstižně nazval Jeremjáš píšící o znovuvybudování izraelského a judského domu: „V oněch dnech už nebudou říkat: ‚Otcové jedli nezralé hrozny a synům trnou zuby, nýbrž každý země pro vlastní nepravost. Každému, kdo jí nezralé hrozny, budou trnout zuby.‘ Jer 31,29–30.

³⁴Viz Metz, "Theology in the Struggle for History and Society", 51f.

Závěr

V závěru bych se chtěla zastavit u otázky, jaké klíče ke svobodě se skrývají v přijetí odpovědnosti za minulost.

Jak vidíme na příkladu německého přístupu k nacismu, práce s takto těžkou pamětí trvá dlouhou dobu. Tam, kde se podaří porozumět situacím, kde je třeba přiznat vinu a kde je třeba projít dobou smutku, může teprve začít proces, v němž se dějiny nacismu – a v našem případě dějiny komunismu – stanou součástí celku naší paměti, které nebude dáváno neúměrně malé ani neúměrně velké místo, která už nebude sama o sobě interpretačním klíčem k tomu, kdo jsme.

To souvisí s druhou oblastí, již jsem zmiňovala na začátku, totiž s konstrukcí naší/mé vlastní „identity“ porovnávacím způsobem, s důrazem na tu část minulosti, o níž lze říci, že „my jsme na rozdíl od druhých neselhalí“ nebo že jsme svou „obětí“ chránili jiná větší dobra. Je sice stále zarážející slyšet tyto věty od lidí, kteří se přímo podíleli na administrativě komunistického totalitního systému ve společnosti či v církvích. Ale zároveň je nezdravé konstruovat „pozitivní identitu“ na srovnávání se s těmito lidmi a s jejich postoji. Když se takovéto konstrukce zřekneme, neznamená to, že se zbavíme nástrojů na rozlišování mezi spravedlností a nespravedlností, ale že přestaneme sami sebe projektovat na stranu spravedlnosti. A tam, kde se zřekneme snahy ospravedlňovat sami sebe, budeme citlivější ke smíření, ke kterému nás volá Bůh, k tomu, abychom si nepamatovali minulost ani sadisticky ani masochisticky, jak říká Volf,³⁵ abychom skrze ni neopovrhovali ani bližními ani sami sebou.

Nakonec proces, v němž se učíme „pamatovat si dobře“,³⁶ nám pomůže v tom, že nebudeme svůj život chápat jako živoření oběti okolností. Naše vlastní možnosti a mocnosti se tak dostanou více ke slovu. To neznamená, že v nich ubude potřeby rozlišovat duchy. Ale už tím, že toto rozlišování musí být přítomno ve správném a pravdivém pamatování si, dostane se nám přinejmenším jeho potřeba také do rozvrhování a rozhodování se o přítomnosti a budoucnosti. V tomto procesu pak budeme moci znovu najít paradoxní naději, která patří k hlubinným strukturám křesťanské víry,³⁷ totiž že v odpovědnosti poznáváme, že nejsme pouze hybateli, ale že námi pohybuje Duch svatý, který naši paměť, naši přítomnost a budoucnost vrací k Otci a v Kristu ji naplňuje životem.

³⁵Viz Volf, *The End of Memory*, 34.

³⁶Viz Volf, *The End of Memory*, 10–11.

³⁷Viz Metz, „Anamnetic Reason”, 189–194.