

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

**Metzov pojem *nebezpečnej pamäti*
a jeho aplikácia na dejiny
skrytej cirkvi na Slovensku**

Bakalárska práca

Autor: Jozef Murín
Vedúca práce: Doc. Ivana Noble, PhD.
Študijný program: Teologie křesťanských tradic
Obor práce: Systematická teológia

Rok odovzdania: Praha 2008

Čestné vyhlásenie

Vyhlasujem, že som túto bakalársku prácu s názvom *Metzov pojem nebezpečnej pamäti a jeho aplikácia na dejiny skrytej cirkvi na Slovensku* napísal samostatne a výhradne s použitím uvedených prameňov.

Súhlasím s tým, aby práca bola zverejnená pre účely výskumu a súkromného štúdia.

V Prahe dňa 6. januára 2008

Bibliografická citácia

Metzov pojem nebezpečnej pamäti a jeho aplikácia na dejiny skrytej cirkvi na Slovensku [rukopis] : bakalárska práca / Jozef Murín; vedoucí práce: Ivana Noble. -- Praha, 2007. – 101 s. (včetně přílohy)

Anotácia

Metzov pojem nebezpečnej pamäti a jeho aplikácia na dejiny skrytej cirkvi na Slovensku

Práca sa zaoberá teológiou nemeckého katolíckeho teológa Johanna Baptistu Metza, predovšetkým jeho pojmom nebezpečnej pamäti a dejinami skrytej katolíckej cirkvi na Slovensku v období druhej svetovej vojny, komunistickej totality i v období po nežnej revolúcii roku 1989.

V perspektíve Metzovej teológie, so stálym zreteľom na jeho pojmami pamäti a dejín, sa snaží interpretovať dejiny skrytej cirkvi ako nebezpečnú pamäť pre slovenskú spoločnosť i pre slovenskú katolícku cirkev samotnú.

Príloha obsahuje osobné svedectvá niekoľkých tajne vysvätených kňazov a aktivistov skrytej cirkvi i niektoré dobové dokumenty tajnej polície.

Kľúčové slová

Johann Baptist Metz, politická teológia, nebezpečná pamäť, komunistická diktatúra, skrytá cirkev

Summary

Metz's notion of dangerous memory and its application on the history of the Catholic underground church in Slovakia

This Bachelor's thesis introduces the work of the German Catholic theologian Johann Baptist Metz, especially his notion of dangerous memory, and the history of the Catholic underground church in Slovakia during the Second World War, the communist regime and after the Velvet revolution of 1989.

From the perspective of Metz's theology and his notion of dangerous memory, it tries to interpret the history of the underground church as a dangerous memory for the Slovak society and for the Catholic Church itself.

The appendix contains several interviews with secretly ordained priests and underground church activists, as well as a sample of original documents of the state secret police.

Keywords

Johann Baptist Metz, political theology, dangerous memory, communist regime, underground church

PodĀkovanie a venovanie

Moje poĀkovanie patrĀ predovšetkĀm dvom ĀuĀom. Ivane Noble Āakujem za cennĀ rady, postrehy, trpezlivĀ konzultĀcie a za celkovĀ vedenie pri prĀci. Pavlovi Hradilkovi z PraĀskej obce Āakujem za jeho osobnĀ svedectvo, kontakty a odporuĀania na Ālenov *Ecclesia silentii*, množstvo Āasu, ktorĀ venoval moĀĀm otĀzkam a v neposlednom rade za jeho dĀveru.

Āakujem tieĀ Janovi Konzalovi, biskupovi a Eduardovi KoĀuchovi a VendelĀnovi Lacovi, kĀazom ES, kĀazovi Milanovi BednĀrikovi a FrantiĀkovi MikloĀkovi za ich osobnĀ svedectvĀ, Āas a dĀveru.

TĀto prĀcu venujem svojim rodiĀom.

Obsah

Úvod	8
1 J. B. Metz: teológia <i>ex memoria passionis</i>	12
1.1 Nová politická teológia.....	13
1.2 Kritický rozmer Metzovej teológie	15
1.2.1 Kritika novovekého pojmu náboženstva	15
1.2.2 Strata tradície a authority.....	16
1.2.3 Smrť Boha.....	16
1.2.4 Zmena pojmu času a dejín	17
1.2.5 Mýtus pokroku.....	18
1.3 Praktická fundamentálna teológia	18
1.3.1 Znamenie času: utrpenie	19
1.3.2 Apokalyptická eschatológia a dejiny	20
1.4 Pamäť ako teologická kategória.....	22
1.4.1 Vplyv Waltera Benjamina na J.B. Metza.....	22
1.4.2 Rehabilitácia pamäti	24
1.4.3 Nebezpečná pamäť	25
1.4.4 Dogma ako nebezpečná spomienka	26
1.4.5 Cirkev ako prenášač nebezpečnej pamäte.....	27
1.4.6 Anamnetický charakter kresťanskej viery	28
1.5 Recepčia a rozvinutie novej politickej teológie.....	28
2 Skrytá cirkev na Slovensku v pamäti kresťanov.....	30
2.1 Slovenská republika a obnova Československa (1939–1947)	31
2.2 Tvrdé represie (1948 – 1966)	34
2.3 Politické uvoľnenie (1967 – 1969)	38
2.4 Normalizácia (1972 – 1984).....	39
2.5 Rozklad moci (1985 – 1989).....	43
2.6 Cirkev víťazná, cirkev umlčaná (po novembri 1989)	44
3 Dejiny skrytej cirkvi ako nebezpečná pamäť	48
3.1 Jedna cirkev?.....	48
3.2 Tajné svätenia	51
3.3 Eucharistia ako prejav solidarity otrasených	53
3.4 Pamäti skrytej cirkvi.....	55
Záver	58
Zoznam prameňov	60
Prílohy	63

Úvod

„Vtedy vo veľrade vstal istý farizej menom Gamaliel, učiteľ zákona, ktorého si vážil celý národ, a rozkázal vyviesť tých ľudí na chvíľu von. Potom im povedal: Muži Izraela! Dobre si rozmyšľajte, čo chcete urobiť s týmito ľuďmi. Veď prednedávnom povstal Teudas a hovoril o sebe, že je niekým výnimočným. Pridalo sa k nemu asi štyristo ľudí, no keď ho zabili, všetci, čo mu uverili sa rozprchli a nikto z nich neostal. Po ňom, v dňoch súpisu, povstal Júda Galilejský a strhol so sebou ľud. Aj on zahynul a rozprchli sa všetci, čo sa mu dali presvedčiť. Preto vám hovorím: Nechajte týchto ľudí a prepustite ich, lebo ak tento zámer a toto dielo pochádza od ľudí, rozpadne sa, no ak je od Boha, nebudete ich môcť vyhubiť; aby sa nedokázalo, že bojujete aj proti Bohu.“ Sk 5, 34-39

V dejinách kresťanstva nachádzame množstvo prípadov, kedy sa kresťania dostávajú do nebezpečenstva prenasledovania a útlaku. Prvým prenasledovaním, s ktorým sa mladé kresťanské spoločenstvo muselo vyrovnáť, bolo neprijatie medzi vlastnými. Kresťanstvo, spočiatku nový smer vo vnútri židovského spoločenstva, sa dostalo do konfliktu s vlastnými náboženskými autoritami, až bolo nakoniec z tohto spoločenstva vylúčené. Svedectvom o tomto procese je aj vybraná pasáž zo Skutkov apoštolov. Gamaliel, farizej a učiteľ Zákona, pri ktorom sa v rabínskej učenosti vycvičil aj apoštol Pavol, sa podľa novozákonného svedectva snažil vznikajúce napätie tmiť. Pravdu ľudských ideí a ich tvorcov dokáže niekedy preveriť iba čas.

Prenasledovania kresťanov v Rímske ríši, s politickým (Nero) či náboženským (Domitianus) pozadím, prvýkrát zahnali cirkev do podzemia. Posledné prenasledovanie kresťanov, ktoré mnohí z nás majú ešte v živej pamäti, priniesol nástup komunistickéj diktatúry v roku 1948. Aj keď bola náboženská sloboda formálne zabezpečená Ústavou, kresťania boli vystavení permanentnému prenasledovaniu, ktoré nadobúdalo rôzne podoby, od obmedzovania občianskych práv a slobôd až po fyzickú likvidáciu. Opäť sa museli stiahnuť do podzemia a z cirkvi slobodnej sa stala „cirkev v podzemí“.

Podzemie je slovo nesúce príchut' tajomstva a dobrodružstva. Pre niekoho aj ilegality. Túto auru okolo seba vytvárajú aj pojmy tajná cirkev, podzemná cirkev, cirkev mlčiaca. Iste, pre kresťanov je Cirkev vždy iba jedna, svätá, všeobecná a apoštolská. Zmienené pomenovania nám ale odkrývajú niečo z toho, v akej situácii sa táto cirkev nachádzala a aká bola perspektíva toho, kto k nej takto vyjadruje svoj vzťah. Ktoré pomenovanie budeme vo svojej práci používať? Ilegálna cirkev určite nie, pretože ilegálny bol skôr spoločenský

system, v ktorom žila. Ani tajná nie, pretože tajná bola iba pre toho, kto v nej chcel vidieť nepriateľa. Mlčiaca tiež nie, pretože ústami svojich členov burcovala dosť. Najčastejšie sa jej hovorilo cirkev podzemná, ale ani s tým niektorí neboli spokojní. Jozef Zvěřina mal napríklad tvrdiť, že jediná podzemná cirkev, ktorú pozná, je tá na cintoríne. Zostáva nám teda cirkev skrytá, cirkev v skrytosti. Cirkev, ktorá žije skryte, pretože verejne sa prejaviť nesmie. Jej pôsobenie bolo, podobne ako pôsobenie Ježiša z Nazaretu pred tridsiatym rokom jeho života, skrytým životom, *vita abscondita*.

Krv mučeníkov je semenom kresťanov, hovoril Tertulián už v druhom storočí. Ale nemusí ísť hneď o položený život. Veď *martyr* je každý, kto vydáva svedectvo. Tak aj kresťania, ktorí podali v dobe komunistickej diktatúry *svedectvo viery*, sú zdrojom pre život budúcich generácií. A ak má ich *martyria* priniesť svoje plody, je v prvom rade dôležité, aby zostala živá v pamäti kresťanskej cirkvi. Zachytiť aspoň čiastočne túto pamäť je prvým cieľom našej práce. Jej časovým ohraničením bude obdobie od konca druhej svetovej vojny až po súčasnosť. Jej miestnym ohraničením je územie Slovenska. Pritom je jasné, že toto vymedzenie je skôr orientačným bodom, než neprekročiteľnou hranicou. Ako uvidíme, dejiny skrytej cirkvi majú svoje korene už v období druhej svetovej vojny. A aj keď je povojnový dejinný vývoj cirkvi na Slovensku vo veľkej miere autonómny, v rámci spoločného štátu existovalo medzi oboma národmi Československa množstvo kontaktov.

Dejinami skrytej cirkvi, aj keď stále nie je možné označiť túto tému za vyčerpanú, sa už zaoberalo niekoľko autorov. V čom má byť táto práca novou? Z hľadiska obsahu je cieľom tejto práce podať široký prehľad o aktivitách skrytej cirkvi na Slovensku. Pritom venujem zvláštnu pozornosť tej časti skrytej cirkvi, ktorá sa pri svojom „výstupe z podzemia“ stretla so značnými ťažkosťami a dodnes si hľadá svoje miesto. Tejto skupine sa podľa mojich vedomostí dodnes nevenovala špecifická pozornosť. Pokúsim sa uviesť dôvody, ktoré k tejto skutočnosti mohli viesť. Nekladám si však za cieľ vytvoriť nejakú „vlastnú“ či „novú“ verziu dejín skrytej cirkvi. Ide tu predovšetkým o zachytenie pamätí, ktorých prameňom mi budú predovšetkým osobné svedectvá, získané osobným rozhovorom, z knižných, rozhlasových či televíznych rozhovorov alebo autobiografií.

Dejiny skrytej cirkvi v Česku a na Slovensku už boli zhodnotené z cirkevno-historickej, sociologickej i politologickej perspektívy. V tejto práci pôjde o pokus interpretovať ich význam z perspektívy fundamentálno-teologickej. Táto práca má byť kombináciou fundamentálno-teologického a historického prístupu, pričom je môj záujem hlavne teologický, až následne historický. To samozrejme neznamená snahu podriaďiť históriu teológii, má sa tým iba vyjadriť to, že viac ako dopátrať sa k tomu, ako sa určitá udalosť

„skutočne stala“, ma zaujíma, akú stopu zanechala táto udalosť v pamäti kresťanov.

Samotná téma vzťahu pamäti a dejín sa vo filozofii a teológii 20. storočia tešila veľkému záujmu a v jeho strede zostáva doposiaľ. Jedným z tých, ktorí sa najviac zaslúžili o teologické rozvinutie kategórií pamäti a dejín, je nemecký katolícky teológ Johann Baptist Metz (nar. 1928), zakladateľ a vedúca osobnosť *novej politickej teológie*.

Metz, s odkazom k stredovekému rozlíšeniu viery na *fides qua creditur* a *fides quae creditur*¹, chápe kresťanskú vieru ako pamäť v jej dvojakom význame. Na jednej strane pamäť v zmysle schopnosti zapamätať si, spomenúť si (*Gedächtnis*) a na strane druhej v zmysle spomienky (*Erinnerung*) ako obsahu pamätania resp. spomínania. Kresťanské vyznania viery a dogmy u Metza vystupujú ako „kolektívna pamäť prevedená do poučiek“ a cirkev chápe ako „verejného nositeľa, prenášača pamäti“. Kresťanská pamäť pre neho nie je žiadnou do minulosti obrátenou spomienkou, ktorou by sa bolo možné nostalgicky utešovať. Práve naopak, kresťanská pamäť je podľa Metza predovšetkým „pamiatkou utrpenia, smrti a vzkriesenia Ježiša Krista“. Je ohrozujúcou, *nebezpečnou pamäťou*, ktorá vznáša nárok minulosti na prítomnosť a je obranou pred akoukoľvek politickou, ekonomickou či duchovnou totalitou. O tom, že Ježišov príbeh môže byť pre tento svet skutočne nebezpečný a ohrozujúci, sa mohli kresťania na Slovensku presvedčiť počas štyridaťročného „exilu“ v komunistickej totalite. Po páde tohto totalitného režimu niektorí z nich museli bohužiaľ zistiť, že tento príbeh môže byť nebezpečný a ohrozujúci aj v cirkvi samotnej.

Metzov autorský štýl, jeho preferencia kratších, špecificky zameraných prác a jeho metodologická orientácia na subjekt sťažujú podanie krátkej charakteristiky jeho teológie. Prvá skutočnosť má odraz v určitej fragmentárnosti jeho diela a druhá v určitej „nesystematickosti“. Uvedme preto aspoň tri body pre základnú orientáciu. Metzovým preferovaným teologickým žánrom je *fundamentálna teológia*, jeho základným teologickým problémom je *teodicea* a za svoje doktrínálne centrum považuje *eschatológiu*². Výkladu Metzovho teologického prístupu, so zameraním na jeho pojem nebezpečnej pamäti, sa budem dôkladne venovať v prvej kapitole tejto práce.

Môj záujem o Metzov teologický prístup však nie je samoučelný. Posledným cieľom tejto práce je pokus podať dejiny skrytej cirkvi na Slovensku ako dejiny prameniace z pamäti utrpenia a zhodnotiť význam týchto dejín

¹ *Fides qua creditur*, „viera, ktorou sa verí“, tu značí osobný aspekt viery, vieru ako osobný postoj, akt dôvery. *Fides quae creditur*, „viera, v ktorú sa verí“, označuje obsahový, dogmatický aspekt viery.

² Cf. Ashley, Johann Baptist Metz, in: Blackwell companion to political theology, s. 241

z perspektívy Metzovej teológie a za použitia pojmu nebezpečnej pamäti ako hlavného interpretačného kľúča.

1 J. B. Metz: teológia *ex memoria passionis*

Konečným cieľom našej snahy je predstavenie dejín skrytej cirkvi na Slovensku ako dejín prameniariach z utrpenia. Teológia kríža a problém utrpenia majú v teológii 20. storočia, hlavne po udalostiach druhej svetovej vojny, svoje pevné miesto. S ohľadom na teológiu Johanna Baptistu Metza³ je možné práve tieto udalosti považovať za centrálny impulz jeho práce. Citlivosť k problému utrpenia, hlavne vyhladeniu miliónov európskych Židov, ho priviedla k problému teodiceji v modernej teológii: „Vďaka spôsobu, akým bol či nebol Osvienčim prítomný v teológii, som si pomaly začal uvedomovať vysoký obsah apatie teologického idealizmu a jeho neschopnosť konfrontácie historickej skúsenosti, napriek jeho plodnému diskurzu o historicite. V celom svete nebolo teológie, ktorá by hovorila o historicite v takej miere, ako teológia nemecká. Ale o historicite sa iba rozprávalo, nezmieňoval sa Osvienčim. Je pritom jasné, že neexistuje žiaden zmysel dejín, ktorý by sa dal zachrániť chrptom k Osvienčimu; žiadna pravda, ktorá by sa dala brániť chrptom k Osvienčimu a žiaden Boh, ktorý by sa dal uctievať chrptom k Osvienčimu.“⁴ Otázka, ktorú si podľa Metza musí každá povojnová teológia položiť, znie: Akým spôsobom je po udalostiach druhej svetovej vojny možná teológia ako *zmysluplná reč o Bohu*? Zdá sa, že práve preto je Metzov teologický prístup vhodným interpretačným kľúčom, ak sa rozhodneme vyložiť dejiny, ktoré nie sú písané ako dejiny víťazov, ale trpiacich.

V nasledujúcej kapitole sa budem venovať historickým koreňom a následne výkladu Metzovej teológie, ktorá bude predstavená vo svojom kritickom i pozitívnom aspekte. Jadro tejto kapitoly spočíva v objasnení Metzovho prístupu k dejinám a jeho pojmov nebezpečnej pamäti a nebezpečného príbehu, ktoré v jeho teologickom rozvrhu predstavujú základné kategórie dejinného vedomia.

³ Johann Baptist Metz, žiak Karla Rahnera a jeden z najplyvnejších nemeckých teológov po Druhom vatikánskom koncile, je známy ako zakladateľ „novej“ *politckej teológie*.

Narodil sa 5. augusta 1928 v Auerbachu, ako šestnásťročný nütene nastúpil ako vojak do druhej svetovej vojny. Teológiu a filozofiu študoval v Bambergu, Innsbrucku a Mníchove. Roku 1954 bol ordinovaný. V rokoch 1963-1993 pôsobil ako profesor fundamentálnej teológie Katolíckej teologickej fakulty Wilhelmovej univerzity v Münsteri. V rokoch 1968-1973 bol konzultorom „Pápežského sekretariátu pre neveriacich“ a 1971-1975 poradcom synody nemeckých biskupov a hlavným autorom synodálneho dokumentu „Unsere Hoffnung“. Metz je spoluzakladateľom a spoluvydávateľom časopisu „Concilium“.

K jeho významnejším prácam patria: *Zur Theologie der Welt* (1973), *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* (1977), *Jenseits bürgerlicher Religion* (1980), *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997* (1997) a *Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluraler Gesellschaft* (2006).

⁴ Metz, *Communicating a Dangerous Memory*, s. 41

1.1 Nová politická teológia

Meno Johanna Baptistu Metza je v súčasnej teológii spojené predovšetkým s konceptom tzv. novej politickej teológie⁵, ktorá sa od svojich začiatkov v 60. rokoch snaží o dialóg so súdobým myslením. Tento moderný teologický prúd sa hlási k viacerým zdrojom. V európskej protestantskej teológii sú to napríklad kresťanskí socialisti Leonhard Ragaz, Fritz Lieb, Helmut Gollwitzer a Georges Casalis. V podaní teológie Dietricha Bonhoeffera, Jürgena Moltmanna a Dorethee Sölle politická teológia nadväzuje a kriticky sa vyrovnáva s Karlom Barthom a Rudolfom Bultmanom. V severnej Amerike je badateľný silný vplyv Reinholda Niebuhra a hnutia *social gospel*. Korene politickej teológie v katolíckom prostredí možno vysledovať už u Josepha Maréchala⁶ a jeho snahe prekonať prístup apologetickej konfrontácie s duchom doby. Svoju teológiu stavia na transcendentalite subjektu, na jeho otvorenosti pre transcenciu. Preto podľa jeho názoru musí na počiatku každého teologického myslenia stáť človek, subjekt, a od neho a jeho praxe vo svete je potrebné vychádzať.⁷ Maréchalov žiak a Metzov učiteľ, Karl Rahner, ide ešte ďalej. Tradičná teológia sa podľa neho príliš vzdialila od problémov, ktorými žije človek neskorej moderny, od jazyka, ktorým hovorí, a od sveta, do ktorého patrí. Rahner odmieta teológiu vopred pripravených vieroučných odpovedí, ktoré sa mňajú s civilizačnou situáciou, odmieta predstavu Cirkvi ako servisného strediska, kam človek zavíta, až keď zlyhajú všetky ostatné dostupné „terapie“. Do stredu stavia človeka a jeho svet ako základ, *antropologický základ* teológie.

Metz nadväzuje v tomto bode na svojho učiteľa a úlohe teológie rozumie ako „*pokusu o priblíženie dedičstva klasických patristických a scholastických tradícií pomocou presného a smelého dialógu s výzvami moderného európskeho sveta*“⁸. Keď sa Metz v roku 1963 dostáva na katedru v Münsteri, začína sa vzdalať transcendentálnemu tomizmu svojho učiteľa a od reflexie Kantovej

⁵ Politický v tomto kontexte znamená princíp pre konanie. Pojem politickej teológie ako takej nie je samozrejme Metzov objav. To je zrejmé už z toho, že sa hovorí o „novej“ politickej teológii. Ak sa pohybujeme v antickom kontexte, už rímsky polyhistor Marcus Terentius Varro (116 - 27) hovorí o „*theologia civilis*“ (občianskej teológii) legitimizujúcej kult cisára a stojacej vedľa „*theologia mythica*“ (mystickej teológie) a „*theologia naturalis*“ (prirodzenej teológie). Stredoveké a novoveké koncepty politickej teológie sa v rôznej miere vracajú k „*theologia civilis*“, pritom viac než o skutočnú teológiu tu ide o legitimovanie daného politického usporiadania teologickými prostriedkami. V 20. storočí tento pojem ako prvý použil nemecký právny vedec Carl Schmitt vo svojom projekte absolutistického štátu s dirigistickými funkciami.

⁶ Joseph Maréchal (1878-1944), belgický jezuita a novotomistický filozof. Študoval zoológiu, psychológiu, filozofiu a teológiu. Konfrontoval novotomizmus s Kantom a filozofiou nemeckého idealizmu.

⁷ Cf. Horyna, *Theologie oživlé paměti*, in: Metz, *Úvahy o politické theologii*, s. 8

⁸ Metz, *A passion for God*, s. 32

Kritiky čistého rozumu sa posúva ku *Kritike praktického rozumu* a k filozofii dejín⁹.

Dôsledné domýšľanie sociálneho, kultúrneho, ekonomického útlaku a otázka podielu kresťanstva na ňom priviedla Metza ku kritickej teórii *Frankfurtskej školy* (Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor Adorno) a filozofii nádeje Ernsta Blocha. Teológia sa podľa neho má „obrátiť k svetu“ tak, ako sa vtelením obracia k svetu Boh. Nejde iba o to, rozjímať nad Ježišovým životom, ale ho aj nasledovať: za chudobnými, trpiacimi, za novodobými otrokmi. Obrat k subjektu, ktorý v teológii ohlásil Rahner, má podľa Metza vyústiť v seba prekročenie subjektu k novým sociálnym formám kresťanskej existencie.

Metz teologicky adaptuje program „osvietenia osvietenstva“ Frankfurtskej školy: starosť o autentickú existenciu človeka pod tlakom síl moderny (ekonomických, vedeckých, technologických a politických) a hľadanie útočiska v hudbe, umení, literatúre či náboženstve. Metz nechce odmietnuť osvietenstvo ako také, ale oslobodiť modernu od jej vlastnej sebazničujúcej dynamiky. Zároveň odmieta inštrumentalizáciu náboženstva, i keby sa mala diať za účelom sociálneho pokroku, pretože dôsledkom by bola domestikácia, paralyzácia náboženstva¹⁰. *„Politická teológia je korektívom individualistických tendencií v teológii (transcendentalizmus, personalizmus, existencializmus, náboženstvo chápané ako súkromná vec s cirkvou ako servisným podnikom meštiackej spoločnosti) a chce rozvinúť verejnú a spoločensko-kritickú povahu obsahov viery“*,¹¹ poznamenáva k povahe politickej teológie Metz. Z toho je zrejmé, že politická teológia tu vystupuje v definícii negatívnej a pozitívnej. Politická teológia chce byť programom deprivatizácie náboženstva (odkazuje na Bultmannov program demytologizácie). Zdroje novovekej privatizácie náboženstva vidí Metz v osvietenskom rozlomení jednoty kresťanstva a spoločnosti a v kritike náboženstva ako ideológie, po ktorej sa teológia stiahla z verejného priestoru¹². Kresťanská viera tým dostala výraz intímneho, súkromného a nepolitického postoja.

V pozitívnom aspekte chce Metzova politická teológia obnoviť zmysel pre nárok kresťanského posolstva na spoločnosť. Osobu chápe v jej konštitúcii historickými tradíciami a sociálnymi štruktúrami, v sieti interpersonálnych vzťahov. Metzovi leží na srdci, aby sa kresťanské spoločenstvo presadzovalo predovšetkým tam, kde identitu človeka ako osoby najviac ohrozujú sociálne a politické krízy histórie. Úlohou kresťanov je byť pripravení čítať znamenia

⁹ Cf. Ashley, Johann Baptist Metz, s. 243

¹⁰ Cf. Ashley, Johann Baptist Metz, s. 244

¹¹ Metz, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie*, s. 163

¹² Cf. Gibellini, *Teológia XX. storočia*, s. 233

doby: „kresťanská viera, pokiaľ ju chápem správne, je schopnosťou prijať a žiť ohrozenú identitu. Toto je práve ten bod, v ktorom sa spája viera a dejiny.“⁴³

1.2 Kritický rozmer Metzovej teológie

Rozvinutie politickej teológie v jej kritickom momente je pre Metza snahou poukázať na jednostrannosti predchádzajúcich teologických prístupov a svojím prístupom vyvážiť zistenú nerovnováhu. Vo svojej kritickú úlohu je Metzova teológia akýmsi poukazom na slepé miesta dobovej teológie, ale aj celej západnej spoločnosti, kresťanské cirkvi nevynímajúc. Východiskom Metzových úvah je analýza novovekého subjektu. Nazdáva sa, že hlavným problémom teológie je, že si neuvedomila zmenu, ktorú novovekému subjektu prináša osvietenstvo a ktorá má hlboké dôsledky na jeho vzťah k náboženstvu¹⁴: „náboženstvo už viac nepatrí k sociálnej konštitúcii identity subjektu, ale je skôr k nemu pridané.“¹⁵ Metz preto venuje veľkú časť svojej práce kritike náboženskej praxe „strednej triedy“, jej meštiackemu náboženstvu¹⁶. V nasledujúcom odstavci si predstavíme hlavné body Metzovej analýzy a kritiky novovekého subjektu. Robíme tak preto, aby nám problém, ktorý sa Metz snaží riešiť konceptami nebezpečnej pamäti a nebezpečného príbehu, vystúpil v celej svojej naliehavosti.

1.2.1 Kritika novovekého pojmu náboženstva

Prvým krízovým momentom, ktoré prinieslo osvietenstvo, je podľa Metza privatizácia náboženstva. Osvietenský rozum, stojaci tvárou v tvár konfesným vojnám a nepokojom, rezignoval na snahu postaviť jednotu štátu na náboženstve a štát od náboženstva emancipoval. Takto došlo k oddeleniu verejnej a súkromnej sféry života, a tým čiastočne k vzniku humannejšej spoločnosti. Problém prišiel s prechodom od feudalizmu k novému regulačnému princípu – princípu výmeny a na nej založenému kolobehu produkcie, obchodu a spotreby. Všetko, čo nepodlieha „zákonom trhu, t.j. zákonom zisku a úspechu“, ako napríklad hodnoty, za ktoré človek nedostáva okamžitú protihodnotu (priateľskosť, vďačnosť, úctu k zomrelým), sa presúva do sféry súkromného, do sféry individuálnej slobody a pomaly mizne. Pri náboženstve to znamená, že už nie je vnímané ako výraz primárnej potreby, ale „... sa stáva ‚súkromnou záležitosťou‘, ktorou je možné sa ‚obslúžiť‘ podľa kultúrnych kritérií potreby a užitočnosti, ktorá ale už (viac) nie je potrebná k bytiu subjektu“.¹⁷

¹³ Metz, Politische Theologie und die herausforderung des marxismus, in: In: Rottländer, Peter. (ed.) Theologie der Befreiung und Marxismus.

¹⁴ Typickým príkladom novovekého subjektu je Metzovi „buržo“, „malomeštiak“.

¹⁵ Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, s. 30

¹⁶ Metz používa termín „bürgerliche Religion“.

¹⁷ Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, s. 32

Osvietenstvo prichádza s kritikou náboženstva ako ideológie. Oproti „zjavenému náboženstvu“ stavia predstavu „*religio naturalis*“, prirodzeného rozumového náboženstva. Kant, ktorého víziu osvietenstva Metz často kritizuje, zredukoval náboženstvo na morálku¹⁸. Úlohou takto pochopeného náboženstva je mravné zdokonaľovanie človeka. Preto sa osvietenská etika zaoberá prevažne nerestami, napríklad lenivosťou a zbabelosťou. Lenže adresátmi takto chápanej etiky sú výlučne vzdelaní a majetní. Výsledkom je potom nová elita a nová aristokracia a ignorovanie otázky zlepšenia situácie tých, ktorí ležia pod touto spoločenskou triedou.

1.2.2 Strata tradície a autority

Spolu s emancipáciou štátu od náboženstva, prinieslo osvietenstvo aj emancipáciu od pojmov tradície a autority. Metz kritizuje tento pohyb tam, kde vedie až k tomu, že tradícia stráca svoju určujúcu a orientujúcu silu.¹⁹

Keďže je na tradíciu viazaná aj autorita, aj u nej dochádza k radikálnej premene. Predovšetkým je to Kantova vízia osvietenstva, t.j. používanie vlastného rozumu bez cudzieho vedenia, ktorá ohrozuje postavenie tradície i autority. Osvietenský rozum vníma autoritu ako princíp nerovnosti a podriadenia, ako relikv feudalizmu²⁰. Preto autoritu, ktorá nie je bezprostredne vyvoditeľná z rozumu, odmieta. Tým ju redukuje na kompetenciu.

Osvietenstvo vo filozofii odmieta „*tyranské formy metafyziky*“, ktoré zakrývajú sociálne a politické skutočnosti. Zároveň však podľa Metza redukuje „rozum“ (*Vernunft*) na „rozumnosť“ (*Vernünftigkeit*). Ale nevšíma si už, komu je novo definovaná rozumnosť prístupná a kto zostáva mimo jej záujmu. Nastupuje tak pojem inteligencie, ktorá nezabúda a teda nepozná ani pamäť. Výsledkom je človek ako neosobná inteligencia bez vnímavosti k utrpeniu, bez morálky, pretože bez pamäti neexistuje ani vina.

1.2.3 Smrť Boha

Po kríze náboženstva, tradície a autority prichádza kríza Boha. Metzov postreh znie: dnešný subjekt hovorí áno viere, ale nie cirkvi, áno spiritualite, ale nie Bohu²¹. Týmto sa Metz dostáva od reflexie Kantovej filozofie k Friedrichovi Nietzschemu. Základným východiskom neskorších Metzových analýz je výrok Nietzscheho proroka Zarathustru: „*Boh je mŕtvy!*“ Prítom skutočnosť „smrti Boha“ je pre Metza všeobecne kultúrnym, nie výlučne kresťanským problémom.

¹⁸ Cf. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, s. 39

¹⁹ Cf. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, s. 34

²⁰ Cf. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, s. 37

²¹ Cf. Metz, Memoria passionis, s. 69

Ako hovorí, problém smrti Boha nie je zvestovaním príchodu ateizmu²². Zvestovaním *smrti Boha* prichádza kríza ľudskosti, pretože „*Boh je buď témou ľudskosti, alebo nie je vôbec žiadnou témou*“.²³ Preto sa Metz obáva toho, že sa slovo „Boh“ v jazyku stáva prázdnu metaforou, ktorá môže podľa potreby a typu diskurzu (psychoterapia, umenie, legitimizácia politických požiadaviek) nadobudnúť takmer ľubovoľný význam²⁴. Tým sa stráca komunikatívny obsah tohto slova, naša reč stratí subjekt, nebude antropomorfskou, ale stane sa „technomorfskou“.

Kríza Boha sa dnes podľa Metza prejavuje v prvom rade ako kríza morálneho univerza, ako kríza „spoločnej morálky“. Dokladá to dnešnou podozrievavosťou voči univerzalistickým pojmom, namiesto ktorých sa vo zvýšenej miere objavujú mýtické a romantické motívy, a tým akoby nastáva prechod od morálky k estetike.

Po kríze morálky prichádza kríza kultúry. Metz si znovu všíma význam zvesti „prvého postmoderného proroka pokresťanskej doby“ Friedricha Nietzscheho: „*Boh je mŕtvy! Ale čo, je, ak Boh je mŕtvy? Kde nie je Boh, tam je zabúdanie jedinou podmienkou ľudského šťastia*“.²⁵ Metz sa nazdáva, že trhové princípy výmeny a uspokojovania potrieb statkami prerástli oblasť hospodárstva a dostali sa do duchovných základov spoločnosti.²⁶ Následkom toho je kríza dlhodobých alebo celoživotných záväzkov. Dnešný človek sa nezaviazal, pokiaľ mu nebude garantované „právo na výmenu“, „právo na reklamáciu“. Medziľudské vzťahy sa stali prostriedkom uspokojovania potrieb. Rýchlosť, akým plynie život, nám podľa Metza berie *nadhľad* a tak nám zostáva iba *pohľad*. Hlavnou Metzovou výčitkou západnej kultúre je to, že sa podľa neho stále viac stáva kultúrou zabúdania a prepadá sa do kultúrnej amnézie.

1.2.4 Zmena pojmu času a dejín

Veľmi výraznou zmenou, ktorá sa udiala medzi koncom stredoveku a príchodom osvietenstva, je zmena vo vnímaní času. S reformáciou prichádza myšlienka, že minulosť je ukončenou, uzatvorenou a dokončenou skutočnosťou a nie je v žiadnom zmysle ovplyvniteľná súčasnosťou. Medzi minulosťou a súčasnosťou je v istom zmysle obojstranne nepriepustná hradba²⁷. Dokončenie

²² „Smrťou Boha“ predsa zomiera aj ateizmus, pretože o Bohu, ktorý nikdy „nebol“, sa nedá priniesť zvešť o jeho smrti!

²³ Metz, *Memoria passionis*, s. 70

²⁴ Cf. Metz, *Memoria passionis*, s. 71

²⁵ Metz, *Memoria passionis*, s. 74

²⁶ Cf. Metz, *Memoria passionis*, s. 79

²⁷ Dokladom tejto premeny vo vnímaní času môže byť odmietnutie mnohých prvkov dobového kresťanského učenia či praxe reformáciou: učenie o očistci a možnosť intervencie za zomrelých, vrcholiace spory o povahe prítomnosti Krista v eucharistických živloch a o obetný charakter eucharistie a nakoniec i princíp *sola scriptura* ako prejav presvedčenia o nepotrebnosti tradície ako ekleziálneho sprostredkovania interpretácie Písma.

premeny vo vnímaní času ohlasuje podľa Metza Nietzsche. Po „smrti Boha“ tak zostáva čas, ktorý je teraz „večnejší“ a „nesmrteľnejší“ než bol „Boh“.

Metz tvrdí, že dnes proti sebe stoja dve protichodné koncepcie času: „termínovaný čas“²⁸, „čas ktorý má koniec“ a *bezčasový čas*²⁹, „čas bez konca“, „večný čas“. Všimá si, že pokiaľ mal archaický človek strach z náhleho konca svojho života, svojho času, dnešný človek sa bojí, že nič ku koncu nespeje a nedospeje. V tomto postoji k času neexistujú žiadne očakávania, žiadna identita. Porozumenie skutočnosti, ktoré vyrástlo z vedecko-technickej snahy ovládnuť prírodu, stojí na predstave prázdneho času, nekonečného kontinua, do nekonečna rastúceho času.³⁰ Tento životný pocit je nebezpečný, pretože rozbije každú životnú víziu, a z človeka robí pútnika bez cieľa, nomáda bez cesty.³¹

1.2.5 Mýtus pokroku

Metzova kritika „osvietenského programu“ vrcholí v tom, čo nazýva „mýtus pokroku“. Trhový princíp výmeny, ktorý vo forme „mentality výmeny“ prerastá všetky oblasti ľudského života a presadenie sa „rozumnosti“ vo forme „inštrumentálneho rozumu technológie a vedy“ majú spoločný základ v predstave času ako nekonečného a prázdneho kontinua.³² Toto všetko nazýva Metz „*optikou pokroku*“, pod ktorou sa inak javia vzťahy človeka k prírode, dejinám (času), blížnym a nakoniec i k sebe samému. Všetko sa môže stať *predmetom* vedeckej analýzy a explanácie. Všetko je možné vnímať ako prostriedok užitočný k určitému cieľu. Svet sa stáva sumou problémov, ktoré má (a môže) vyriešiť veda. Všetko je možné a všetko je zameniteľné. Ľudia sú súčasťou bezčasového, anonymného priestoru. Otázka, ktorú si Metz neustále kladie, je: Čo má teológia dnes proti zotročujúcim silám hospodárstva, vedy a politiky?

1.3 Praktická fundamentálna teológia

Po analýze hlavných človeka ohrozujúcich tendencií, ktoré boli predstavené v prechádzajúcom odstavci, prejdeme k pozitívnemu aspektu Metzovej teológie. V nej si predstavíme spôsoby, ktorými chce Metz čeliť zmieneným deštruktívnym tendenciám.

Metz prijíma myšlienku, implicitne obsiahnutú už u jeho učiteľa Rahnera³³, o nutnosti zakotvenia teológie v praxi života a kladie ju na prvé

²⁸ *befristete Zeit, Zeit mit Finale*

²⁹ *zeitlose Zeit, Zeit ohne Finale*

³⁰ Cf. Metz, *Memoria passionis*, s. 132; Dnes tak požadovaná flexibilita je to isté čo bezcieľnosť!

³¹ Cf. Metz, *Memoria passionis*, s. 124

³² Cf. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, s. 150

³³ Cf. Horyna, *Theologie oživlé paměti*, in: Metz, *Úvahy o politické teologii*, s. 10

miesto, keď explicitne hovorí o „primáte praxe“³⁴. Svoju novú politickú teológiu chce teda založiť ako praktickú fundamentálnu teológiu. Akú prax má na mysli?

Kresťanská prax je pre Metza spoločenskou praxou, je *eticky* určenou praxou. Berie ohľad na „spoločenskú konšteláciu“ a preto nemôže viesť k popretiu subjektu, ale k jeho reštaurácii. Kresťanská prax je podľa Metza rovnako *dejinne* určená. Nie je bezprostredne odvodená od aktuálne „vládnucej spoločenskej totality“³⁵. Tu má, pre svoj nebezpečný, podvrtný moment, hermeneutický význam *pamäť*. Každá osloboditeľská utópia, ktorá spochybňuje vládnuce vedomie, pramení zo spomienky, ktorá nie je jednoduchým odrazom spoločensko-hospodárskych daností. Ničenie pamäte je preto systematickým potlačovaním identity subjektu.³⁶ Vedľa pamäte stojí *rozprávanie*, ktoré určuje kresťanskú prax na základe „nebezpečných príbehov“³⁷. Kresťanská prax je však určená nielen činne, ale i trpne³⁸.

Dôležitou otázkou pre teológiu pod „primátom praxe“, ktorej sa Metz nevyhýba, je otázka pravdivosti. Nezamieňa Metz pravdu pod „primátom praxe“ jednoducho za relevanciu? Nepodriaďuje pravdu praxi? Na to Metz odpovedá, že snaha o pravdu môže síce udržať kresťanskú prax, niekedy sa tak ale deje za cenu bezduchého tradicionalizmu, vzniku mentality ghetta a strate relevantnosti pre svet. Na druhej strane, snaha o relevantnosť kresťanskej praxe udržuje síce silné zaniepanie pre oslobodenie človeka, niekedy však za cenu vzniku množstva vzájomne bojujúcich skupín a následnej straty ich kresťanskej identity. Metzovi ide o syntézu pravdivosti a relevancie³⁹. Preto sa bráni pojmu pravdy, ktorá by nemala svoj subjekt, bráni sa teológii čiste argumentatívnej, neutrálnej a nesubjektivej. „*Pravdivé je to, čo je relevantné pre všetky subjekty – i pre zomrelých a porazených*“⁴⁰, tak Metz.

1.3.1 Znamenie času: utrpenie

„*Čo je znamením času 20. storočia? Na čo budú ľudia 21. storočia spomínať, ak budú ešte vôbec spomínať?*“⁴¹ pýta sa Metz. Pre neho je touto udalosťou *Osvienčim*. V istom zmysle je Metzova teológia založená na otázke teodicej. Pritom u neho nejde o to, ako Boha „vy-viniť“ zo zla alebo ho

³⁴ Cf. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, s. 47

³⁵ Cf. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, s. 53

³⁶ Cf. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, s. 63. Metz uvádza príklad otrokov. Deportácia otrokov z ich domova slúžila ako nástroj potlačenia identity a upevnenia otroctva. Identita sa naopak udržuje, či začína vytvárať vyvolávaním spomienok.

³⁷ Cf. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, s. 54

³⁸ Utrpenie je formou odporu proti apatii, tak ako je smútok formou odporu proti spoločnosti orientovanej výlučne na výkon a úspech, tak ako je radosť formou odporu proti neschopnosti oslavovať zmysel, ktorý sa nechce podriaďiť diktátu účelovosti.

³⁹ Cf. Gibellini, Teológia XX. storočia, s. 243

⁴⁰ Cf. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, s. 57

⁴¹ Metz, Memoria passionis, s. 36

„obhájiť“, ale ide tu o to, ako robiť teológiu – chápanú ako zmysluplnú reč o Bohu – „tvárou k utrpeniu sveta“ ako Božieho sveta⁴². Metz ukazuje, prečo je otázka teodicey tak dôležitá: ak sa tvárou k hrôzám 20. storočia pýtame: „*Kde bol Boh, keď sa dial Osvienčim?*“, treba sa tiež spýtať: „*A kde boli ľudia?*“ Pochybovanie o Bohu je totiž vždy súčasne pochybovaním o človeku. Preto Metzova *teodicea* je súčasne i *antropodiceou*.

Čo znamená pre možnosti teológie (ako reči o Bohu) Osvienčim? Zdá sa, že po ňom už nebude možná teológia: podľa Adorna sa „po Osvienčime už nedá písať poézia“ a Machovec sa pýta, či sa kresťania po Osvienčime ešte dokážu modliť.⁴³ Metz odpovedá: „Môžeme sa po Osvienčime modliť, pretože sa modlilo aj v Osvienčime.“ Tým pripomína, že v čase krízy reči o Bohu je dobré pripomenúť si, odkiaľ reč o Bohu bytostne pramení: nie z dogiem, nie z článkov viery, ani nie z „Bible“. Reč o *Bohu* pramení z reči *k Bohu*, z modlitby.

1.3.2 Apokalyptická eschatológia a dejiny

Kresťanskej viere rozumie Metz ako „*praxi v dejinách a spoločnosti, ktorá si rozumie ako solidárna nádej v Ježišovho Boha ako Boha živých i mŕtvych, ktorý všetkých volá k tomu, aby sa pred jeho tvárou stali subjektmi.*“⁴⁴ Metz tu predstavuje vieru ako solidárnu nádej. Jeho bohom je Boh živých i mŕtvych, Boh nároku na súčasnosť. Jeho viera má „apokalyptický osten“. Preto môže Metz tvrdiť: „*Kríza kresťanstva nie je krízou vieroučných obsahov a zaslúbení viery, ale v prvej rade krízou subjektov a inštitúcií, ktoré odmietajú pristúpiť na požiadavky viery.*“⁴⁵

Metz presvedčivo ukazuje, že biblická apokalyptika, ktorá nesie zvesť o konci sveta, je predovšetkým výpoveďou s puncem časovosti.⁴⁶ Nesie zvesť o čase, ktorý má svoju lehotu, je ohraničený.⁴⁷ Podľa Metza biblická apokalyptika nenesie správu o nadchádzajúcej katastrofe (*Katastrophenbotschaft*) ale zvesť o povahe času (*Zeitbotschaft*). Apokalyptický pohľad si všíma obetí, chce „dať ich výkriku pamäť a ich času lehotu“.⁴⁸ Veď Ježiš blahoslaví plačúcich, nie zabudlivých, ako to robí Nietzsche. Jeho nespútaná časovosť večného času vedie k zrýchľovaniu životného tempa, ale nemá smer, určenie. Preto Nietzschovský mýtus *večného návratu toho istého* môže podľa Metza odzbrojiť iba ohrozujúca spomienka.⁴⁹

⁴² Cf. Metz, *Memoria passionis*, s. 5

⁴³ Cf. Metz, *Memoria passionis*, s. 37; Metz spomína na filozofickú debatu na univerzite v Münsteri v 60. rokoch, ktorej sa zúčastnil spolu s Milanom Machovcom a Karlom Rahnerom.

⁴⁴ Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, s. 70

⁴⁵ Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, s. 73

⁴⁶ Cf. Metz, *Memoria passionis*, s. 129

⁴⁷ Cf. Metz, *Memoria passionis*, s. 137

⁴⁸ Metz, *Memoria passionis*, s. 139

⁴⁹ Cf. Metz, *Memoria passionis*, s. 128

V pamiatke utrpenia Ježiša odhaľuje Metz dejiny utrpenia ako dejiny slobody. „Vo viere uskutočňujú kresťania *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi*.“⁵⁰, píše Metz. Eschatologická pamäť anticipuje prislúbenú budúcnosť utlačovaným. Vo svojich Tézach k apokalyptike ide ešte ďalej: „Najkratšia definícia náboženstva: prerušenie. (VI) Prvé kategórie tohto prerušenia: láska, solidarita, ktorá si nájde čas; spomienka, ktorá pamätá nielen to, čo sa podarilo, ale aj to, čo bolo zničené, nie len to uskutočnené, ale aj to stratené, a tak sa stavia proti víťaznosti toho, čo sa stalo a pretrváva: nebezpečná spomienka, ktorá práve takto zachraňuje ‚kresťanské kontinuum‘ (VII)“⁵¹.

Ježišov príbeh poskytuje Metzovi kritiku každého teleologického zdôvodňovania ekonomického profitu a technologickej efektivity alebo ideologickej moci a dáva nádej na boj proti týmto silám. Naratívna pamäť je nebezpečná kvôli solidarite, ktorú je schopná oživiť. Takto dochádza Metz k politicky senzibilnej teológii, ktorá je nakoniec viac naratívna, než politická.

Pre Metza sú kresťania „spoločenstvom pamätania a rozprávania v nasledovaní Ježiša Krista“⁵². Vášnivosť pre Boha sa zjavuje ako vášnivnosť pre ľudí. Dejiny ľudstva sa mu javia ako dejiny utrpenia (*Passionsgeschichte*). Metz sa bráni modernému pojmu dejín ako neobmedzeného pokroku a postmodernému pojmu dejín (v pluráli) bez vzájomného vzťahu, pretože takto pochopené dejiny stabilizujú spoločenskú amnéziu – nezaujmom o minulé utrpenie alebo jeho relativizáciou.

Dejiny utrpenia nie sú „predstupňom“ k dejinám slobody, ale predstavujú ich vnútorný moment. Obraz budúcej slobody je živý pamäťou trpiacich. Zároveň sa Metz bráni tomu že by sústredenie sa na *memoria passionis* malo umenšovať *memoria resurrectionis*⁵³. Pamäť utrpenia a pamäť vykúpenia sa nedajú od seba oddeliť. Pamiatka zmŕtvychvstania, videná skrze pamiatku utrpenia, nám pripomína, že je tu stále prítomný zmysel, patriaci mŕtvym, porazeným a zabudnutým. Zmysel nie je kategóriou, ktorá by bola rezervovaná víťazom, pretože teológia, ktorá by sa stala teológiou v službe víťazov, sa mení na politické náboženstvo. Viera musí trvať pevne na nádeji, prameniacej z dejinne navrhnutého utrpenia.⁵⁴ Takto chce Metz zachrániť dejiny spásy, ktoré nestoja mimo dejín sveta. Kresťanská myšlienka nasledovania (kristológia) a apokalyptická idea očakávania (eschatológia) patria k sebe, ináč by sa kristológia bez apokalyptiky stala ideológiou víťazov.

⁵⁰ Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, s. 79

⁵¹ Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, s. 151

⁵² „Erinnerungs- und Erzählungsgemeinschaft in der Nachfolge Jesu“, Metz, Memoria passionis, s. XII

⁵³ Cf. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, s. 99

⁵⁴ Cf. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, s. 100

1.4 Pamäť ako teologická kategória

Predchádzajúca kapitola ukázala, že Metzova teológia rastie z dejín utrpenia, z pamäti utrpenie. Proti antihumánnym silám neskorej moderny sa Metz chce postaviť návratom k praxi. Táto prax má mať svoj individuálny a spoločenský rozmer. Vieru kresťanov chápe ako oblasť ľudskej činnosti v kontexte dejín a spoločnosti, ktorá nasledovaním Ježiša svedčí o nádeji na univerzálne a neodvolateľné uskutočnenie spravodlivosti, slobody a pokoja pre všetkých ľudí i celé stvorenie. To je to, čo Nový zákon označuje ako „život v plnosti“, ako príchod kráľovstva Božieho.

Ako ale fixovať tento „život v plnosti“? Ako zabrániť, aby sa mu dával ľubovoľný obsah, politicky irelevantný obsah? Metz nachádza riešenie v negatívnom sprostredkovaní, sprostredkovaní skrze kategóriu pamäti ako pamäti utrpenia, *memoria passionis*. Skrze toto spomínanie na minulé a súčasné utrpenie sa k slovu dostáva stále platný nárok zomrelých a obetí dejín na spravodlivosť, slobodu, pokoj a zmysel. To je pre Metza súčasne centrálny zmysel tajomstva zmŕtvychvstania. V dejinnom pamätaní na utrpenie a smrť Krista sa kresťania upomínajú na väčšiu moc života nad smrťou ako Boží eschatologický prísľub pre všetkých.

1.4.1 Vplyv Waltera Benjamina na J.B. Metza

Pre pochopenie spôsobu, akým Metz pristupuje k pojmu dejín a pamäti, je dobré, ak sa najprv letmo oboznámime s niektorými postrehmi Waltera Benjamina⁵⁵. Jeho chápanie pamäti je späté z jeho filozofiou histórie. Založenie tejto filozofie je možné osvetliť na jeho obraze „chaosu spomienok“⁵⁶. Sediac vo svojom novom byte sa pozerá na krabice so svojimi knihami, čakajúcimi na vybalenie a zoradenie na poličky. Knihy tu môžu predstavovať spomienky, udalosti v živote človeka alebo spoločnosti. Ako zoradiť tieto knihy, tieto pamäti na prázdne poličky? Tak, aby zoradenie dávalo zmysel? Aby sa dali knihy ľahko a pohodlne vyhľadávať? Aby v nich bol poriadok? „Zberateľská vášeň hraničí s chaosom spomienok“⁵⁷ „...pretože čím iným je táto zbierka než neporiadkom, ktorý bol natoľko pohltený zvykom, že sa javí ako poriadok? ... Život zberateľa ukazuje dialektické napätie medzi pólmi chaosu a poriadku“⁵⁸ Preto existuje napätie medzi pamäťami a ich nositeľmi, medzi pamäťami a tým, kto sa ich snaží zachytiť a pretvoriť do podoby histórie („uložiť knihy na

⁵⁵ Walter Bendix Schönflies Benjamin (1892–1940). Nemecký filozof, teoretik spoločnosti, literárny kritik a prekladateľ (Balzac, Baudelaire, Marcel Proust) židovského pôvodu. Býva spájaný s frankfurtskou školou. Inšpiroval ho marxizmus Bertolta Brechta a židovský mysticizmus Gershoma Scholema.

Jeho myslenie kombinuje rôzne myšlienky historického materializmu, nemeckého idealizmu a židovského mysticizmu.

⁵⁶ Cf. Benjamin, *Unpacking My Library*, in: *Selected Writings*, vol. 2, s. 486.

⁵⁷ Benjamin, *Unpacking my library*, s. 486

⁵⁸ Benjamin, *Unpacking my library*, s. 487

policu“). A preto sa Benjamínovi tiež zdá, že najdôležitejším momentom v živote pamäti je jej zachytenie historikom⁵⁹.

K Metzovej inšpirácii Benjamínovým pojmom ohrozujúcich spomienok je možné uviesť tento úryvok z jeho spomienky z gymnázia⁶⁰, hovorí: „vo svojej pamäti nachádzam tvrdo fixované slová, výrazy, verše, ktoré vo mne ako mäkká masa, ktorá sa neskôr ochladila a stvrdla, uchovávajú stopu zrážky medzi väčšou kolektívnou myslou a mnou“, v ktorej „jednotlivé slová zostali na svojom mieste ako znaky katastrofického stretu“. V Benjamínovom myslení je to „katastrofa“, ktorá plodí spomienky s tvrdými a drsnými hranami, znemožňujúcimi hladké usporiadanie príbehu, ktorý by predstavoval jednoduchý spôsob vyrovnania sa s minulosťou. Sú to znepokojujúce spomienky podobné snom: prekračujú prah normálneho stavu.

Tieto spomienky „spútavajú“ myšlienky: „Myslenie zahŕňa nielen tok myšlienok, ale aj ich pozastavenie [spútanie]. Keď sa myslenie zrazu zastaví v konštelácii plnej napätia, dá tejto konštelácii šok, ktorým sa kryštalizuje do monády“⁶¹. Slovo konštelácia je pre pochopenie Benjaminovho pojmu dejín mimoriadne dôležité. Konštelácia mimo iné označuje konfiguráciu hviezd. Hviezdy sú od seba rôzne vzdialené, niektoré sú bližšie a iné vzdialenejšie. Až vplyvom našej perspektívy tu a teraz utvárajú tieto hviezdy zmysluplnú konfiguráciu. To je nový pohľad na dejiny: nie večný obraz minulosti, ale sprostredkovanie jedinečnej skúsenosti s dejinami.

Benjaminov vplyv na Metza je zrejмый z Metzovho popisu nebezpečných spomienok. „Sú tu spomienky, ktorými sa predchádzajúce skúsenosti prelamujú skrze stredobod nášho života a odkrývajú našej súčasnosti nové a nebezpečné vhľady.“⁶² Spomienky, ktoré opisuje Benjamin i Metz sú nebezpečné tým, že ohrozujú každý pokus o ovládnutie minulosti zostavením historického príbehu. V kontexte nebezpečných spomienok sa história stáva katastrofou. Toto chápanie dejín ilustruje obraz z deviatej z Benjaminových téz o histórii: „Existuje jedna Kleeova maľba, zvaná *Angelus Novus*. Zobrazuje anjela, ktorý sa pripravuje na odlet od niečoho, na čo sa sústredene díva. Jeho oči uprene hľadia, jeho ústa otvorené, jeho krídla rozťahnuté. Takto musí vyzeráť anjel histórie. Jeho tvár je obrátená smerom k minulosti. Tam, kde my vnímame reťazec udalostí, on vidí jednu jedínú katastrofu, ktorá hromadí trosky na trosky a vrhá ich k jeho nohám. Ten anjel by rád zostal, prebudil mŕtvych, a poskladal dohromady to, čo sa roztrieštilo. Ale z Raja prichádza veterná smršť, ktorá sa mu zachytila do krídel; je tak silná, že ten anjel si ich nemôže stiahnuť. Smršť ho neodolateľne ťahá do budúcnosti, ku ktorej je otočený chrbtom a hromada

⁵⁹ „Získanie starej knihy je jej znovuzrodením.“

⁶⁰ Benjamin, *A Berlin Chronicle*, in: *Selected Writings*, vol. 2, s. 602.

⁶¹ Benjamin, *On the Concept of History*, XVII, in: *Selected Writings*, vol. 4, s. 396.

⁶² Metz, *The Future in the Memory of Suffering*, s. 15.

*trosiek pred ním rastie až do neba. Pokrok je touto veternou smršťou.*⁶³ Takýto obraz dejín je iste nočnou morou. Úloha pamäte je poskytovať otrasy vedúce k precitnutiu.

Nebezpečné spomienky so sebou nesú chápanie historického času v tradícii židovských mesianistických a mystických tradícií. Čas sa tu chápe ako čas eschatologický. Nebezpečné spomienky spútavajú tok času, prerušujú dejinné príbehy, predstavujú mesiášske pozastavenie diania, osvetlenie prítomnosti ako „plnej úlomkov mesiánskej doby“, v ktorej je „každá sekunda úzkou bránou, ktorou by mohol prísť Mesiáš“. História je teda eschatologická a nie teleologická, pretože na jej konci nie je *telos* ale *eschaton*.⁶⁴ Metz vidí v Starom zákone skúsenosť boha ako Boha dejín. Biblická história nie je prázdny časom historizmu ani časom pokroku dialektickej filozofie, je to história ako *prísľub*. Boží prísľub nie je vyjavením nadhistorickej reality alebo akési vloženie dejín spásy do inak prázdneho času, je to pretvorenie dejín. Z tohto dôvodu Metz odmieta „dualizmus dejín spásy“. Dejiny spásy neexistujú niekde vedľa či nad svetovými dejinami, ony sú svetovými dejinami poznačenými nepokoriteľnou nádejou v univerzálnu spravodlivosť. Prísľúbená spravodlivosť zahŕňa aj zomrelých a teda má anamnetický charakter a tento ju robí nebezpečnou.

1.4.2 Rehabilitácia pamäti

Ako je už zrejmé z prechádzajúceho výkladu, Metz vníma dejiny ako ožvlú pamäť, *anamnesis*. *Anamnesis* ako rozpomínanie stojí ako zdroj poznania v strede Platónovej filozofie. Je základom, ktorý umožňuje poznanie vôbec. Je to poznanie ako vopred známa pravda, ktorá sa poznáva rozpomínaním.⁶⁵ Podľa Metza však Izrael prichádza s niečím novým, meditatívnym myslením na základe dejinnej pamäti. Toto pochopenie poznania z pamäti oproti Platónovmu konceptu nestojí mimo čas a dejiny, ale vníma čas a dejiny vo svetle eschatológie. Tento pojem *memoria* stojí v napätí „už“ a „ešte nie“.

⁶³ Benjamin, On the Concept of History, IX, in: Selected Writings, vol. 4, s. 392. Obraz v prílohe.

⁶⁴ Benjamin, On the Concept of History, IX, in: Selected Writings, vol. 4, s. 391; História preto nie je ani neustálym pokrokom. Snaha vystavať filozofiu histórie na pokroku orientovanom do budúcnosti končí fiaskom, pretože sa tento základ dostane do konfliktu s nebezpečnými spomienkami, stelesňujúcimi katastrofy. Minulosť sa nedá ovládať mýtom pokroku, pretože nebezpečné spomienky prerušia každý ovládajúci príbeh. Benjamin sa stavia proti historizmu: pre historizmus je čas prázdna nádoba, ktorá sa má naplniť „objektívnymi faktami“ ktoré pozitívne určí historicko-kritická metóda. Benjamin odmieta túto „aditívnu metódu“ zhromažďujúcu masu dát k naplneniu prázdneho času. Formulovať minulosť historicky neznamena poznať ju „tak ako sa skutočne stala“ a zakryť tak vlastnú neochotu k sociálnej či politickej zmene. Znamená to uchopiť spomienku tak, ako sa rozžiarí v momente nebezpečenstva.

⁶⁵ Cf. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, s. 164

Kresťanský pojem *memorie* vzniká v spoločenstve pamätania a rozprávania, pamäť je naviazaná na dejinnú udalosť, ktorou je ohlásená neodvolateľná udalosť eschatologického vykúpenia a oslobodenia. Stáva sa „pamiatkou dopredu“, hermeneutickou kategóriou k odhaleniu zmyslu vlastného života pre tvárou Božou.⁶⁶

Metz sa domnieva, že platónsky koncept *anamnesis* a eschatologická *memoria* kresťanstva sa stretávajú v Heglovej filozofii. Odvolávajú sa na Benjamina je toho názoru, že „dejiny utrpenia sveta“ sa stávajú prostriedkom uskutočnenia rozumu a slobody, ktoré sa stavajú proti nedialektickému „pokroku rozumu“⁶⁷. „V jej praktickom úmysle je pamäť slobody primárne pamäťou utrpenia (*memoria passionis*). Ako taká prostredkuje podobu praxe slobody...“ „deje sa v „nebezpečných príbehoch“, v ktorých sa záujem slobody uvedie sám v rozprávaní, identifikuje sa a – sprítomní.“⁶⁸ Metz hovorí o „kognitívnom primáte“ rozpravanej spomienky, ktorá kladie nárok na spájanie naratívneho a argumentatívneho prístupu vo filozofii.⁶⁹

1.4.3 Nebezpečná pamäť

Pojmom, okolo ktorého sa v tejto kapitole pohybuje môj výklad, je pojem nebezpečnej pamäti, resp. spomienky. Jedna z najplodnejších Metzových formulácií ho opisuje takto: „Sú tu pamäti, ktorými sa predchádzajúce skúsenosti prelamujú skrze stredobod nášho života a odkrývajú našej súčasnosti nové a nebezpečné vhlady. Na chvíľu ostrým stálym svetlom objasnia neistú povahu vecí, s ktorými sme sa už zrejme vyrovnali a ukážu banálnosť nášho predpokladaného ‚realizmu‘. Prerazia kánonom všetkého, čo je prijímané ako evidentné a ako klam odhalia istotu tých, pre ktorých ešte je stále vhodný čas‘ (J 7,6). Podkopú naše konštrukcie vierohodnosti. Takého spomienky sú ako nebezpeční a nevypočítateľní návštevníci z minulosti.“⁷⁰

Metzova nebezpečná pamäť je vo svojom prvom účinku rozvratná. Ohrozuje aktuálne vedomie, spoločenské či duchovné. Nebezpečná pamäť nie je spomienkou, ktorá by chcela minulosť zapečatiť v jej „bytí minulou“. Nebezpečná pamäť nechce všetko nebezpečné či provokujúce uhladiť. „Myslí sa tá nebezpečná pamäť, ktorá nalieha na prítomnosť a sponchyňuje ju, pretože pripomína stále neukončenú budúcnosť.“⁷¹ Preráza kruh vládnuceho vedomia, pripomína nevyriešené, potlačené konflikty a stále živé nádeje. „Proti vládnucim náhľadom stavia zažitú skúsenosť a berie istotu samozrejmostiam

⁶⁶ Cf. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, s. 164

⁶⁷ Cf. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, s. 171

⁶⁸ Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, s. 173

⁶⁹ Cf. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, s. 174

⁷⁰ Metz, The Future in the Memory of Suffering, s. 15

⁷¹ Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, s. 176

prítomnosti.⁷² Spomienka na minulosť môže viesť k nebezpečným náhľadom a zdá sa, že sa etablovaná spoločnosť rozvratných obsahov pamäte bojí. Pripomínanie je spôsob, ako sa od daných faktov odpútať, je to spôsob „sprostredkovania“, ktorý na krátke okamihy všadeprítomnú moc daných faktov prelamuje.

1.4.4 Dogma ako nebezpečná spomienka

Metz zdôrazňuje, že kresťanská viera je dogmatickou vierou, ktorá je zviazaná s určitým obsahom, je to *fides quae creditur*. Tu vidí dôležitú úlohu *memorie* pre dynamické porozumenie dogmatickej viery. Dogmy mu vystupujú ako formulácie nebezpečnej spomienky.⁷³ Viera ako *fides qua creditur*, viera vyznávajúca je viera ako akt, viac-menej bezobsažný. Je nepredmetným rozhodnutím človeka. Metz uznáva, že takto interpretovaná viera môže byť primeraná našej dobe, ale súčasne upozorňuje, že nedostačuje. Pretože je v nebezpečenstve, že stratí svoju spoločensko-kritickú úlohu, prameniáciu práve z jej obsahov. Tým by sa viera stala parafrázou súčasného myslenia, bez akéhokoľvek pokusu o jeho zmenu.⁷⁴ Viera ako *memoria* ukazuje dôvod, prečo je viera „viazaná na obsah“.

Biblické tradície a nich prameniácie vyznania viery a dogmatické články sú formy *memorie*, v ktorých sa nárok minulej žitej nádeje znovu sprítomňuje a oslobodzuje subjekt od pút „vládnuceho vedomia v jeho inštrumentalite a jednostrannosti“. Metz považuje za dôležité hlavne pre dnešok, aby jednotlivec v spoločnosti nebol vydaný napospas *bez-pamäti* a spoločnosť neupadla do kultúrnej amnézie. Dogma ako formulovaná kolektívna pamäť môže hrať novú úlohu: núti v prítomnosti pamätať na niečo, čo na základe osobných a individuálnych skúsenosti nemôžem pojať a realizovať. Dogmatická viera, viera kréda (*Glaubensbekenntniss*) je väzbou na články viery, ktoré je nutné chápať ako formy potlačovaných, nezvládnutých, podvratných a nebezpečných spomienok ľudstva.

Jeden príklad za všetky: kresťanské učenie o vzkriesení mŕtvych a poslednom súd chápe Metz nie ako „ospravedlnenie práve sa dejúceho zla“ ale ako stále živú výčitku, otvorené volanie po spravodlivosti nespravodlivo trpiacich. „Mŕtvymi, nič nehovoriac, prázdnyimi, t.j. neprimeranými pridelenými úlohe záchrany kresťanskej identity a tradície vo formulovanej kolektívnej pamäti, sa takéto vyznania a dogmatické formulácie stávajú vtedy, ak v nich zvnútornené obsahy nepreukazujú nič viac zo svojej nebezpečnosti – pre spoločnosť a cirkev!“⁷⁵ Ak táto nebezpečnosť pod mechanizmami ich sprostredkovania vyhasne, slúžia už iba seba-udržaniu a seba-reprodukcii

⁷² Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, s. 176

⁷³ Cf. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, s. 162

⁷⁴ Cf. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, s. 177

⁷⁵ Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, s. 178

autoritárskej cirkevnej inštitúcie.⁷⁶ Kritická a oslobodzujúca sila kresťansko-dogmatickej pamiatky nemá nikdy čisto teoretický postoj, dogmatická viera a prax nasledovania považuje Metz za neodlučiteľne spojené.⁷⁷ Marginalne hnutia, okrajové skupiny, „sekty“ často v cirkevnom či spoločenskom živote pôsobia ozdravný kultúrny šok.

1.4.5 Cirkev ako prenášač nebezpečnej pamäte

Vráťme sa ešte raz k Metzovej charakteristike nebezpečných spomienok, „ktoré provokujú. Spomienky, v ktorých sa predchádzajúce zážitky zablsnú a nechajú vyvstať novému náhľadu na prítomnosť. Prenikavo a prudko osvetlia na okamih pochybnosť toho, s čím sme sa dávno uspokojili...“⁷⁸ Metzovi je jasné, že takýto druh pamäte potrebuje vlastný spôsob tradovania. Nebezpečná pamäť si uchováva názornosť v tom, že sa nedá redukovať na abstraktný pojem, je tradovaná naratívnym spôsobom v „nebezpečných príbehoch“, v ktorých sa záujem o slobodu sám vo forme rozprávania uvedie, identifikuje a prezentuje.⁷⁹ Sprostredkovanie pamäte sa deje naratívne, v nebezpečných a oslobodzujúcich príbehoch, nie argumentáciou.⁸⁰

Tradície sa predávajú skoro výhradne inštitúciami, žiť bez inštitúcie znamená stratiť kontakt s tradíciou. Proces pamätania, t.j. aktualizácie *memorie* dnes nemôže byť nesený jednotlivcom. Miestom, kde sa podľa Metza uskutočňuje toto verejné tradovanie, je cirkev, tzn. kresťanské spoločenstvo - spoločenstvo spomínania a rozprávania v nasledovaní Ježiša Krista: „Cirkev musí sama seba chápať a osvedčiť sa ako verejný svedok a prenášač nebezpečnej pamäti slobody v ‚systémoch‘ našej emancipačnej spoločnosti.“⁸¹ „Vo viere uskutočňujú kresťania *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi*.“⁸²

Ak má cirkev slúžiť ako verejný prenášač pamäti, musí existovať výchova k cirkevnej spiritualite, skorá bude slúžiť ako „oslobodená sloboda, ktorá sa stále nanovo osvedčuje šírením spoločensko-kritickej slobody“⁸³. Svedomie má byť formované nie len vedomím toho, čo robíme či nerobíme pre blížneho, ale aj vedomím toho, čo dopúšťame aby sa mu dialo, a tak má vzrastať pripravenosť podieľať sa na znášaní utrpenia.⁸⁴

Metz sa vracia k apokalypticky interpretovanej kristológii: „Kristológia bez apokalyptiky sa stáva ideológiou víťazov.“⁸⁵ Ďalej sa pýta: „Nebola

⁷⁶ Cf. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, s. 178

⁷⁷ Cf. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, s. 180

⁷⁸ Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, s. 96

⁷⁹ Cf. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft s. 173

⁸⁰ Cf. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, s. 96

⁸¹ Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, s. 78

⁸² Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, s. 79

⁸³ Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, s. 82

⁸⁴ Cf. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, s. 83

⁸⁵ Metz, Memoria passionis, s. 59

kristológia vždy v nebezpečenstve premeny v triumfalistickú teológiu dejín? Neočistila a nevyžehlila kresťanská teológia v mene víťazstva Krista dejiny príliš rýchlo od všetkých rozporov a protirečení?“⁸⁶

1.4.6 Anamnetický charakter kresťanskej viery

„Kresťanskej viere je treba rozumieť ako takému správaniu, v ktorom sa človek upamätáva na vynesené prisľúbenia a vzhľadom k nim žitú nádej a necháva si nimi určovať svoj život.“⁸⁷ Metzova interpretácia viery odsúva do pozadia „intelektualistický model“ viery ako súhlasu s článkami viery, tak aj existenciálny model bezprostredného existenciálneho rozhodnutia, v prospech obrazu eschatologickej pamäti.

Kresťanstvo nie len že má pamäť, ono je pamäťou, poznamenáva Metz.⁸⁸ Táto pamäť je kulticky udržiavaná. Kulticky slávené krédo má anamnetický charakter, pretože hovorí o historických udalostiach⁸⁹. Preto Metz vyzýva k pestovaniu kultúrneho upomínania a za príklad dáva Ellieho Wiesela (snaha o živú pamäť Osvienčimu) a Alexandra Solženicyna (snahu o pamiatku gulagov). Tradícia sa sprostredkováva naratívnu rečou. Kultúra, ktoré nechce prepadať amnézii, musí mať kultúru rozprávania príbehov.⁹⁰

Pamiatka Kristovho utrpenia, smrti a vzkriesenia je „prisľubom budúcej slobody pre všetkých“. Nie je to ale individualizovaná sloboda, že by bolo možné k už existujúcej socioekonomickej slobode pridať nejakú duchovnú slobodu a bolo by to vyriešené. Je to princíp, kde veriaci rozumie svojej slobode ako prepojenej na budúcu slobodu všetkých. To vyžaduje premýšľať o spásе, ktorá nie je čisto osobná, ale odohráva sa v medziach ľudských dejín. Platí aj pre tých, ktorí sú mŕtvi.

1.5 Recepčia a rozvinutie novej politickej teológie

Dielo Johanna Baptistu Metza našlo svoj celosvetový ohlas. Teológia sa v pojmoch novej politickej teológie vzdáva zdania spoločenskej, historickej a politickej neutrality, vzdáva sa svojho eurocentrizmu (politická teológia a ňou inšpirované teológie sú kontextuálne). Spočiatku sa šírila v západnej Európe a Latinskej Amerike, medzi katolíckymi i protestantskými teológmi. Inšpirovala vznik teológií oslobodenia, v ktorých sa ohlasuje prechod od ľudovej či meštiackej servisnej cirkvi k Cirkvi božieho ľudu. Gustavo Gutiérrez, jeden zo zakladateľských postáv latinskoamerickej teológie oslobodenia, hovorí o teológii ako o „kritickej reflexii praxe“, ktorá musí vždy vychádzať

⁸⁶ Metz, Memoria passionis, s. 59

⁸⁷ Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, s. 176

⁸⁸ Cf. Metz, Memoria passionis, s. 238

⁸⁹ „v noci, v ktorej bol zradený“; „trpel za vlády Poncia Piláta“; „tretieho dňa“

⁹⁰ Cf. Metz, Memoria passionis, s. 240

z politického kontextu veriacich. Gutiérrez rozpracováva Metzove impulzy vo svojej naratívnej sakramentológii (Sviatosti života, 1974).

Ak Metz a Moltmann dochádzajú k politickej teológii kritikou transcendentálneho tomizmu či na základe inšpirácie myšlienkami Frankfurtskej školy a Ernsta Blocha, nemecká teologička Dorothee Sölle (Politická teológia, 1971) považuje politickú teológiu za uskutočnenie existenciálneho prístupu Rudolfa Bultmanna. Podľa nej nejde iba o demytologizáciu Nového zákona, potrebná je tiež „de-ideologizácia“ histórie ako vlastného predporozumenia a sebaepochopenia⁹¹.

Keďže je Metzovo dielo pomerne fragmentárne (vyjadroval sa radšej kratšími prácami než hrubými monografiami) a jeho primárnym záujmom je eschatológia, často sa mu vytýka, že nedostatočne rozpracováva soteriológiu a kristológiu. Isté rozpracovanie kristológie na Metzovskom fundamente je možné nájsť i u Jona Sobrina⁹² a v naratívnej kristológii Edwarda Schillebeeckxa⁹³ (Ježiš: príbeh žijúceho, 1974).

K ďalším autorom, ktorí sa voľne hlásia k programu, vyhlásenému Metzom patria napr. severoamerickí teológovia J. Matthew Ashley, M. Shawn Copeland, John K. Downey, Rebecca S. Chopp, Matthew L. Lamb, Bruce T. Morrill a Steven T. Ostovich a nemecký hovoriaci teológovia Jürgen Manemann, Tiemo Rainer Peters, Johann Vento, Johann Reikerstorfer a Bernd Wacker.

Na Slovensku našli Metzove myšlienky pozitívny ohlas hlavne v prostredí Teologického fóra (Karol Moravčík, Ján Krstiteľ Balázs), kde vznikol aj preklad Metzovo diela *Viera v dejinách a spoločnosti* (2007).

⁹¹ Cf. Gibellini, Teológia XX. storočia, s. 235

⁹² Cf. Ashley, Johann Baptist Metz, s. 253

⁹³ Historickým východiskom pre Schillebeeckxovu kristológiu je život a smrť Ježiša z Nazaretu, nie jeho zmŕtvychvstanie. Snaží sa dať do vzťahu vieru a históriu: kristológia je rozvinutím vyznania viery kresťanského spoločenstva v Krista, chce ho ale založiť na činnosti a osude Ježiša. Jeho život je dôležitý. Schillebeeckx trvá na tom, že Ježiš uviedol do pohybu niečo, čo pokračuje dodnes a aj dnes je možné na to odpovedať vierou či odmietnutím. Ježiš histórie dáva autenticitu dogmám, nie naopak. Kristológia predpokladá soteriológiu, tá ale predpokladá skúsenosť oslobodenia od hriechu, smrti, zákona i zatratenia. Toto je veľkonočnou skúsenosťou Ježišových učeníkov.

2 Skrytá cirkev na Slovensku v pamäti kresťanov

„Nesmierne dôležité je, komu je dovolené mať svoje dejiny, a komu nie. Tí, ktorí nemajú žiadne spomienky a príbehy, totiž nemajú život.“⁹⁴

Dejiny skrytej cirkvi v období neslobody sú pre teológiu zaujímavé z mnohých dôvodov. Cirkev v období útlaku sa musí rozhodnúť, ktoré jej rysy sú takpovediac esenciálne. Čo je nutné ochrániť, zachovať a predať ďalšej generácii, bez čoho by cirkev musela rezignovať na toho pomenovanie. Toto rozlíšenie sa však nedeje teoreticky a abstraktne, na úrovni akademickej teológie ani cirkevného úradu. Deje sa prakticky, na úrovni osobného života každého, kto sa sám za kresťana považuje. Zachytiť dejiny skrytej cirkvi znamená zachytiť pamäti mnohých ľudí, ktorí sa v jej rámci pohybovali. Ťažko je hovoriť o faktoch a dátach tam, kde všetko prebieha v skrytosti, v podzemí, mimo dohľad, preto sú to dejiny podané predovšetkým ako dejiny ústne. Súčasne sú to dejiny útlaku, dejiny utrpenia. Ako každé dejiny utrpenia, aj dejiny skrytej cirkvi skrývajú v sebe zárodok nádeje pre budúcnosť a predstavujú nárok pre súčasnosť.

Práca historika, ktorý čelí dejinným katastrofám, nespočíva podľa Benjamina v ovládnutí minulosti použitím zdanlivo kritickej a objektívnej metódy. Jeho úlohou je vykreslať iskru tým, že privedie k sebe minulosť a prítomnosť do vhodnej konštelácie. Tým vytvorí prerušenie, ktorá minulosť zachraňuje. Prácou historika je „vyberať smetné koše“, prehrabávať sa v troskách histórie, hľadajúc to, čo bolo odhodené, odvrhnuté, a nachádza sa v nebezpečenstve stratenia. Úlohou historika sú dejiny, ktoré „idú proti srsti“⁹⁵.

Čo znamená toto „ísť proti srsti“? Metz hovorí, že byť dnes človekom znamená žiť vo svete, kde vládne „antropológia nadvlády“, kde sa človek stáva človekom skrze podmaňovanie. Čnosti, v ktorých jadre nie je snaha o dominantnosť, ustupujú do pozadia.⁹⁶ Videnie dejín skrze túto logiku z nich robí dejiny víťazov (*Siegersgeschichte*). Sú to dejiny triumfu písané víťazmi, v ktorých sú spomienky utlačovaných vytesnené. Útlak víťazov robí spomienky utlačovaných nebezpečnými. Tieto nebezpečné spomienky žijú vedľa oficiálnych dejín, udržujú históriu utrpenia (*Leidensgeschichte*) a volajú po „spätnej solidarite“ či „anamnetickej solidarite“ so zomrelými, s obeťami neprávosti. V nasledujúcej kapitole sa budem snažiť podať a vyložiť dejiny skrytej cirkvi na

⁹⁴ Sheldrake, *Spiritualita a historie*, s. 64

⁹⁵ Cf. Benjamin, *On the Concept of History*, VII, in: *Selected Writings*, vol. 4, s. 392.

⁹⁶ Cf. Metz, *The Emergent Church: The Future of Christianity in a Postbourgeois World*, s. 35.

Slovensku skrze Metzove kategórie nebezpečnej pamäti a dejín utrpenia. Pôjde o dejiny teologicky komentované – ale môj záujem bude primárne historický.

Dejiny skrytej cirkvi na Slovensku je možno rozdeliť do niekoľkých etáp⁹⁷, z ktorých každá je čímsi špecifická. V nasledujúcom texte budem sledovať príbeh skrytej cirkvi (1) v období vojnovnej Slovenskej republiky a obnovy Československa až po „vítazný február“ roku 1948, (2) v období proticirkevného boja a tvrdých represíí, (3) v období politického uvoľňovania a „Pražskej jari“, (4) v období normalizácie až po (5) obdobie rozkladu moci. Skrytá cirkev v tomto celom období vystupuje ako nechcená pamäť spoločnosti, resp. nositeľov štátnej moci, ktorá ohrozuje štruktúry komunistického režimu. Po období neslobody prichádza rok 1989 a s ním koniec proticirkevného boja zo strany štátu.

Príbeh skrytej cirkvi sa nekončí pádom komunizmu, pretože mnohé následky útlaku trvajúceho desaťročia, je cítiť ešte dnes. Jednou z prvých otázok ponovembrového vývoja, otázkou, ktorá dodnes nie je úplne zodpovedaná, je spôsob, akým sa vyrovnáť s rozdelením cirkvi. Po novembri 1989 sa v spoločnom priestore cirkvi vedľa seba ocitli rôzne okruhy ľudí: kolaboranti štátnej moci, ľudia „pasívneho odporu“ a vyznávači, teda ľudia z rôznych vetví podzemných aktivít. V tomto období nastáva konflikt pamätí rôznych skupín vo vnútri jednej cirkvi. Dejiny skrytej cirkvi sa stávajú nechcenou pamäťou pre mnohých členov oficiálnej cirkvi.

2.1 Slovenská republika a obnova Československa (1939–1947)

Ak chceme hovoriť o aktivitách skrytej cirkvi na Slovensku, prvá otázka, ktorá nás možno napadne je: Kde sú jej korene? Kde máme z historického hľadiska začať? Pomôcť nám pri tom môže výrok cirkevného historika Václava Vaška: *Málokto ovplyvnil povojnový slovenský a český katolicizmus tak ako chorvátsky kňaz, jezuita Tomislav Kolakovič. Pre niekoho bol „svätcom“ (Silvester Krčméry), pre iného „veľký a záhadný“ (Ivo Sečkar), „fenomén doby, kedy Slovensko prechádzalo z jednej totality do druhej“ (Jozef Jablonický), tiež „dobrodruh a megaloman“ (František Vnuk), „zakuklený komunistický agent“ (Mirko Vesel), „agent Vatikánu“ či „špión svetového formátu“ (Štátna bezpečnosť), „partizán“ (Gretta Palmerová), „politik“ (Pavol Čarnogurský) a ešte pre iných „teologický experimentátor“ (kňazi, ktorí sa báli prievanu v Cirkvi). Pre nás, čo sme mu boli blízki, bol „pánom profesorom“...⁹⁸* Z uvedeného citátu je zrejmé, že pôvod skrytej cirkvi na Slovensku je nutné hľadať už počas druhej svetovej vojny, v rámci Slovenskej republiky. Vojnová republika bola štátom

⁹⁷ Toto rozdelenie vychádza voľne z periodizácie v: Novotný, Teologie ve stínu, s. 39

⁹⁸ Vaško, Profesor Kolakovič – Mýty a skutočnosť.

s autoritatívnym režimom, v kontexte druhej svetovej vojny však do roku 1944 miestom relatívneho pokoja. Aj to bolo dôvodom, prečo si ho Stjepan Tomislav Poglajen-Kolakovič⁹⁹ vybral ako základňu pre svoju misiu do Ruska. Kolakovič od začiatku rozvinul širokú prednáškovú činnosť, dával kurzy filozofie a teológie pre široký okruh poslucháčov. Medzi jeho poslucháčmi boli hlavne vysokoškolskí študenti, medzi nimi niektoré výrazné postavy skrytej cirkvi ako napr. Silvester Krčméry a Vladimír Jukl. Jeho žiak Anton Neuwirth na Kolakoviča spomína takto: „Kolakovič sa stal v našich očiach priekopníkom sociálneho učenia cirkvi. Ako prvý označil cirkev za sociálny faktor a sociálnu otázku za jej prioritu. Dovtedy nebolo efektívneho zásahu do sociálnych štruktúr, čo bolo natoľko nové, že mnohí, vrátane prezidenta Tisu, ho začali považovať za ‚červeného agenta‘ a veľmi ťažké bolo presvedčiť ich, že ním nie je.“¹⁰⁰

Kolakovič upozorňoval na problematickosť toho, že sa o Slovenskej republike hovorilo ako o katolíckom, či dôrazne kresťanskom štáte. Tým sa kresťanstvo a najmä katolicizmus v spojení s hitlerovským Nemeckom dostával do podozrivého svetla. Nebezpečenstvo videl aj v tom, že sa štátnici, ktorí sa ostentatívne ku kresťanstvu hlásili, dostávali do podozrenia, že sa dopúšťajú činov, ktoré sú v rozpore s jeho náukou. Druhým nebezpečenstvom, na ktoré upozorňoval, bola hrozba zavedenia komunizmu na Slovensku po páde Hitlerovho Nemecka. Dňa 27. augusta 1944, niekoľko dní pred vypuknutím Slovenského národného povstania, zasadala v Banskej Bystrici Konferencia slovenských biskupov¹⁰¹. Na pozvanie biskupa Škrábika predložil Kolakovič memorandum *Pastorácia pre ťažké časy*, v ktorom už v tej dobe navrhoval

⁹⁹ Stjepan Tomislav Poglajen (Kolakovič). Narodený v Podgoraci 8. septembra 1906, zomrel v roku 1990 v Paríži. Šestnásťročný vstúpil do jezuitskeho juvenátu v Bašbunare. Arcibiskupské gymnázium vedené jezuitami absolvoval roku 1926 v Travniku. Filozofiu študoval vo Valse près de Puy vo Francúzsku. V tridsiatych rokoch sa v Záhrebe stal redaktorom jezuitami vydávanej revue *Život*. Jeho články polemizujúce s fašizmom, nacizmom, komunizmom, ale aj s liberálnym kapitalizmom vzbudzovali už vtedy pozornosť. Teológiu študoval v belgickej Lovani, v roku 1935 bol vysvätený na kňaza. Postgraduálne študoval potom filozofiu, sociológiu a spiritualitu východných kresťanov v Paríži, v Lille a na pápežskom Orientálnom ústave v Ríme. Pracovné a osobné priateľstvo ho spojilo so zakladateľom hnutia kresťanskej robotníckej mládeže *Jeunesse ouvriere chrétienne* (JOC) abbé Josephom Cardijnom, neskorším kardinálom. Začiatkom roku 1943 bol prinútený opustiť Chorvátsko. Rozhodol sa odísť na Slovensko, kde pobýval až do skončení vojny. Po odchode z ČSR 1. augusta 1946 pôsobil Kolakovič v mnohých, najmä krízových krajinách, napr. Číne a Indii.

¹⁰⁰ Kolakovičov zápal pre sociálnu spravodlivosť bol značný: „pre katolíkov je hanbou, že mohlo vzniknúť niečo takého, ako je komunizmus. Je našou hanbou, že do čela boja, ktorý sme mali viesť my, sa postavili iní. Priekopníkmi sociálnej spravodlivosti musíme byť my, pretože vieme, že každý človek je druhý Kristus, má božskú hodnotu. (...) Každé telo je Kristovým telom. Ako môžeme dopustiť, aby sa Kristova hostia váľala v blate nezdravého bytu, špinavého zariadenia. Ako môžeme dovoliť, aby sa s telom ničila duša človeka. (...) Komunizmus redukuje človeka len na hmotu, nástroj. (...) My chceme človeka zameraného na Nekonečno. Kresťanstvo je jedinou ochranou človeka, jedinou záchranou jeho dôstojnosti.“ Vaško, Profesor Kolakovič – Mýty a skutočnosť.

¹⁰¹ Cf. Vaško, Neumlčená, s. 83

zriadiť popri oficiálnej duchovnej správe aj duchovnú správu tajnú a vyčleniť pre ňu k tomu ochotných kňazov, nenašiel však pre svoj plán pochopenie.¹⁰²

Kolakovičova práca spočívala podľa Vaška v dvoch úrovniach. Na úrovni organizačnej sa vytvárali predpoklady pre úspešnosť druhej, podstatnej, formačnej časti. Slovenské prostredie oboznámil so zásadami hnutia kresťanskej robotníckej mládeže (Jeunesse ouvriere chrétienne – JOC)¹⁰³. Kolakovič okolo seba vytvoril úzky kruh spolupracovníkov, o ktorých si myslel, že sú ochotní pracovať na svojom duchovnom prehĺbení a sú schopní a ochotní venovať sa plne apoštolátu aj v časoch očakávaného prenasledovania Cirkvi¹⁰⁴. Spočiatku existovalo spoločenstvo Rodina v Bratislave, neskôr, keď odišli Jukl a Krčméry študovať do Prahy aj v nej. Postupne sa skrze vysokoškolákov šírila po celej republike.

Vedúca postava pražskej Rodiny Josef Zvěřina o pôsobení Jukla a Krčméryho tvrdil: „Obidvaja rozpútali v Prahe skutočnú Katolícku akciu, mali totiž skúsenosť so slovenskou Katolíckou akciou z dôb Slovenského štátu, a my sme sa od nich veľmi museli učiť.“ Pod vplyvom Zvěřinu a profesorky Karlovej univerzity Růženy Vackovej („mater Familiae“) dostala však pražská Rodina podobu ako „slovenská“.

Rekolekciami, homíliami či nedeľnými konferenciami, pri ktorých mal každý možnosť vyjadriť sa k diskutovanej otázke, sa Kolakovič snažil priviesť svojich poslucháčov k hlbšiemu prežívaniu svojej viery¹⁰⁵. Hovoril, že kresťan, ak chce byť naozaj kresťanom, sa nemôže uzavrieť do svojho meštianskeho súkromia a pohodlia, musí cítiť zodpovednosť za všetko, čo sa okolo neho deje, a vnášať Krista späť do už odkresťančeného prostredia.

Počas Slovenského národného povstania sa dostal na povstalecké územie a snažil sa skrze ruských partizánov dostať sa do Moskvy. V roku 1945 pobýval

¹⁰² Cf. Vaško, Profesor Kolakovič.

¹⁰³ JOC charakterizovali tri heslá: prvé, „formation par action“ (človek sa formuje aktivitou), druhé „voir, jugé, agir“ (vidieť, súdiť, konať). „Vidieť“ znamená poznať samého seba, poznávať prostredie, v ktorom žijem. „Súdiť“ znamená uvažovať, čím môžem prispieť k zlepšeniu seba a prostredia, ktoré ma obklopuje. „Konať“ znamená nezostávať len pri úvahách a slovách. To ďalej znamená angažovať sa v Cirkvi, kultúre, hospodárstve, politike. Za vynikajúce sme tiež považovali, že jocisti vytvárali malé spoločenstvá, krúžky, bunky, v ktorých každý prikladá ruku k dielu. Tak sa stáva, že členovia krúžkov sa stávajú priekopníkmi vytvárajúcimi okolo seba ďalšie, sekundárne a terciárne krúžky.

¹⁰⁴ Vaško, Neumlčená, s. 97 „Od členov rodiny sa vyžadovala samostatnosť v myslení a rozhodovaní. Podľa svojho zamerania a schopností boli od samého začiatku poverení rôznymi úlohami v praktickom apoštoláte: starostlivosťou o chorých, zarmútených, chudobných, liturgickou službou, vedením krúžkov Katolíckej akcie, prednáškovou činnosťou, katechézami atď.“

¹⁰⁵ Vaško, Neumlčená, s. 100; Kolakovič: „Proti nepredstaviteľnému nebezpečenstvu, ktorému stojíme tvárou v tvár musíme rozvinúť náuku o cene a dôstojnosti ľudskej osobnosti. Namiesto zdedenej viery musí prísť viera uvedomelá. Nestačí len k vereniu predkladať dogmy a katechetické pravdy. Vieru zjavenú Ježišom Kristom musíme podávať spôsobom, akým by ju dnes podával vzdelanému človeku sám Kristus.“

Kolakovič niekoľko týždňov v Debrecíne v Maďarsku, kde organizoval „Malé spoločenstvá“. Na tom sú položené dodnes živé základné obce.¹⁰⁶

Rozmer budúcich represálií voči cirkvi sa začal ukazovať už počas SNP, kedy sa niektorí partizáni dopúšťali násilia voči kňazom a došlo k niekoľkým vraždám¹⁰⁷. Gustáv Husák v roku 1945 píše do Moskvy ohľadom postupu voči cirkvi: „Po tejto stránke budú potrebné – podľa môjho názoru – ostré zásahy do mnohých katolíckych ustanovizní (semináre, školy, tlač, spolky), ktoré sú semeniskom protidemokratickej koncepcie a protidemokratického vplyvu na široké masy“.¹⁰⁸

Katolícka cirkev bola na Slovensku po skončení druhej svetovej vojny v neľahkej situácii. Potvrdila sa Kolakovičova predpoveď, že slovenský katolicizmus doplatí na prílišnú klerikalizáciu Slovenského štátu. Došlo k prvému konfliktu pamäti. Komunistická ľavica, predovšetkým jej časť s kontaktmi na Mosku, považovala Katolícku cirkev na Slovensku za svojho hlavného nepriateľa. Prišlo zoštátnenie školstva, ktoré malo mať v prvom rade charakter zlomenia tradície pamäti. „Každý odpor proti komunizmu na Slovensku, ktorý by sa hlásil k národným tradíciám, režim hneď označoval za pokračovanie Slovenskej republiky z r. 1939-45 a za prejav klérofašizmu.“¹⁰⁹ V roku 1947 sa začala doba tvrdých domových prehliadok, začal fyzický a psychický nátlak na vedúce osobnosti nekomunistického zmýšľania.

2.2 Tvrdé represie (1948 – 1966)

Komunistickej strane sa postupne podarilo získať rozhodujúci vplyv v štáte. Obsadila dôležité pozície v polícii, armáde a robotníckych organizáciách. V posledných slobodných voľbách 26. mája 1946 na Slovensku síce presvedčivo zvíťazila Demokratická strana, integrujúca v sebe rôzne nekomunistické prúdy politického spektra, na nasledujúci politický vývoj štátu táto skutočnosť už vplyv nemala. Februárovým prevratom, ktorý sa uskutočnil medzi 17. a 25. februárom 1948, nastal v Československu prechod od krehkej povojnovej demokracie k totalitárnemu systému jednej politickej strany. Dňa 9. mája tak mohla byť prijatá nová ústava vyhlasujúca ľudovodemokratickú republiku a zákon č. 231/48 zo dňa 16. októbra 1948 zaviedol pojem triedneho nepriateľa a legalizoval triedny boj. Kto bude hlavným triednym nepriateľom, to je vidieť už z §28, hovoriacom o zneužití duchovného úradu¹¹⁰.

¹⁰⁶ Cf. Liška, Církev v podzemí a společenství Koinótés, s. 47. Tieto *basisgemeinden*, dnes známe ako hnutie Bokor, fungovali v skrytosti a proti vôli štátnej moci a niektorých maďarských biskupov.

¹⁰⁷ Cf. Vaško, Neumlčená, s. 38

¹⁰⁸ Mikloško, Nebudete ich môcť rozvrátiť, s. 10

¹⁰⁹ Čarnogurský, J. Odpor proti komunizmu.

¹¹⁰ Cf. Vaško, Neumlčená II S50

V tomto čase už bolo jasné, že katolícku cirkev čaká ťažké obdobie, prípadne že môže byť ohrozená jej samotná existencia. Na svojej návšteve v Ríme v roku 1948 získal biskup Trochta organizačné, disciplinárne a liturgické výnimky z cirkevného práva a inštrukcie, podľa ktorých mohli byť určité právomoci, vyhradené podľa kódexu kánonického práva pápežovi alebo biskupom, prenesené na biskupov resp. kňazov.¹¹¹ Tieto zvláštne oprávnenia dostali pomenovanie *mexické fakulty*, podľa podobných oprávnení, použitých začiatkom 20. storočia pri prenasledovaní Katolíckej cirkvi v Mexiku. Ich súčasťou bola aj smernica umožňujúca vytvorenie utajenej alternatívnej cirkevnej hierarchie. Vedľa verejne pôsobiaceho biskupa mal byť „v zálohe“ aj biskup tajný.

Zákonom č. 217/1949 bol zriadený Štátny úrad pre veci cirkevné, ktorým sa cirkvi dostali pod dozor a kontrolu štátu, a zákonom č. 218/1949 o hospodárskom zabezpečení sa cirkvi dostali aj do hospodárskej závislosti na štáte. Začal sa program boja štátnej moci proti Katolíckej cirkvi. Jedným z jeho prvých bodov bola tzv. *Akcia klin*. Jej cieľom bol vnútorný rozkol v cirkvi, oddelenie biskupov od rímskeho centra, vytvorenie skupiny „vlasteneckých kňazov“ a následné utvorenie národnej, štátom kontrolovanej cirkvi. Dňa 10. júna 1949 bola ustanovená štátna „Katolícka akcia“. Ďalším bodom na programe likvidácie cirkvi boli *akcia K*, zrušenie rušenie kláštorov a rádov, ktoré prebehlo počas „Bartolomejskej noci“ 13-14. 4. 1950 a rušenie ženských reholí 27-28. 4. toho istého roku. Pod *akciou P*, „návrat k pravoslávii“ prebehla likvidácia gréckokatolíckej cirkvi, ktorá mala v roku 1950 asi 305 tis. členov¹¹².

Vatikán reagoval zákazom Katolíckej akcie a dekrétom, v ktorom sa pod hrozbou exkomunikácie zakazovalo katolíkom hlásiť sa k doktríne komunizmu. V roku 1951 Pius XII. vydal dekrét, ktorým sa vysvätenie biskupa bez kanonického poverenia trestalo exkomunikáciou svätiteľa i svätenca. Cieľom tohto dekrétu bolo zabrániť komunistickému režimu mať „vlastných biskupov“ a v krajnej situácii umožniť svätenia s dodatočným schválením. Medzi prvými tajne vysvätenými biskupmi na základe mexických fakúlt boli v Čechách a na Morave Kajetán Matoušek, vysvätený Antonínom Eltschknerom¹¹³, František Tomášek, Ladislav Hlad a Karel Otčenášek. Tieto ssa vätenia ale veľmi rýchlo

¹¹¹ Vaško, Neumľčená II, s. 54

¹¹² Vrchol *Akcie P* nastal 28. 4. 1950. V Prešove sa zišiel nelegitímny snem – sobor. Tento nereprezentatívny orgán navrhol zrušiť úniu a odporučil prestup gréckokatolíckych veriacich do pravoslávnej cirkvi. Nasledovala internácia biskupov Gojdiča a Hopka, zatýkanie kňazov a bohoslovcov.

¹¹³ Je možné, že biskup Eltschkner vysvetil ešte Františka Tomáša Smrčinu, okolo sa vytvoril skupina činná aj po roku 1989 (J. Smola?) a Fiala uvádza meno Miloša Václava Dočekala, zomrelého v polovici 80. rokov, ktorého skupina podobne odvodzuje jeho biskupské svätenie od biskupa Eltschknera. Vyjadruje ale podozrenie, že táto skupina bola pod kontrolou ŠtB. Cf. Fiala, , Skrytá cirkev, s. 118

dostali k štátnej bezpečnosti¹¹⁴ a títo biskupi strávili niekoľko nasledujúcich rokov vo vezení či internácii. Na Slovensku biskup Ján Vojtaššák konsekroval profesora dogmatiky spišského seminára Štefana Barnáša. V roku 1951 získal tajné svätenia od Róberta Pobožného jezuita Pavol Hnilica, od ktorého vnikla v rámci jezuitského rádu vlastná línia. Hnilica krátko po svojom vysvätení dostal strach z prezradenia a s vedomím predstaveného jezuitov, ale bez predchádzajúceho schválenia Vatikánu, vysvätil dňa 24. augusta 1951 Jána Korca a následne emigroval. Keďže pravidlo pre tajných biskupov znelo „jeden biskup aktívny, jeden utajený“, počas zatvárania príslušníkov jezuitského rádu v roku 1955, vysvätil Korec na biskupa jezuitu Dominika Kaľatu a ten po Korcovom uväznení vysvätil Petra Dubovského. Kaľata bol napriek svojej nečinnosti odhalený a emigroval do SRN. Keďže ŠtB vždy po čase tajne svätených biskupov odhalila, skupiny v skrytej cirkvi okolo biskupa Korca nevideli v ďalších biskupských sväteniach zmysel.

Najznámejším znakom komunistického režimu 50. rokov, aj vzhľadom na situáciu katolíckej cirkvi, bola celá rada vykonštruovaných procesov proti „nepriateľom režimu“. Komunistická diktatúra začala najprv procesmi s katolíckymi biskupmi a inteligenciou, presne podľa biblického: „*Udriem pastiera a stádo oviec sa rozprúchne*“ (Mt 26, 31). V roku 1951 začal proces so slovenskými biskupmi Vojtaššákom, Buzalkom a Gojdičom. Neskôr sa do väzenia dostali vedúce osobnosti Rodiny: Zvěřina, Mádr, Vaško, Jukl, Krčméry. Ladislav Hanus vo svojich pamätiach popisuje atmosféru doby takto: „*Vtedy sa procesy vyrábali vo veľkom. To bola akási hlavná agenda režimu. Vyrábali sa veľkoproceny a vyrábali sa systematicky, v takých veľkých celkoch, v tých veľkých rámcoch. Vtedy to bolo jeden proces za druhým. ‚Zelená internacionála‘ bol proces s agrárnikmi, ‚červená internacionála‘ bol proces so sociálnymi demokratmi, ‚biela internacionála‘ s hierarchiou, teda s Cirkvou, s klerikálmi. Ďalej to boli ešte i skupinové, akosi s každou diecézou zvlášť, každá rehoľa bola súdená zvlášť. Jezuiti mali svoj proces, saleziáni mali svoj proces, františkáni mali svoj proces, potom premonštráti. Tie súdy sa brali svojho času kolektívne. Čiže vtedajšia agenda alebo starosť režimu bola – súdiť, súdiť, súdiť.*“¹¹⁵

Paradoxne, vo vezení sa tak mohli vedúce osobnosti katolíckeho života vzájomne stretnúť. To, čo by bolo možné vnímať ako veľkú životnú prehru, prijali mnohí ako životnú šancu. Aj vo vezení fungovali rôzne „podzemné“ univerzity, improvizované prednášky, duchovné cvičenia, utajované liturgie. Niektoré príbehy naberajú rozmery hagiografickej legendy: „*Josef Zvěřina behom samoväzby vyťukal svojmu spoluväzňovi cez múr morzeovkou a latinsky kurz dogmatickej teológie a tak mu pomohol doplniť vzdelanie potrebné*

¹¹⁴ Čiastočne za ich vyzradenie môže aj neopatrnosť vatikánskych úradov, ktoré ich mená uviedli v pápežskej ročenke.

¹¹⁵ Hanus, Pamäti svedka storočia, s. 436

k vysväteniu.¹¹⁶ Jáchymov, Mírov, Valdice, Ilava... Najmä v Jáchymovských baniach sa podľa Hanusa sústredila elita každej diecéze, každej rehole: „*To bolo meradlo, že ako je ktorá v krimináli zastúpená, to bolo meradlo pre výšku každej rehole. Keď bola daktorá zastúpená slabo, to bolo veľmi zlé vysvedčenie.*“¹¹⁷ V pamätiach mnohých, ktorí boli režimom väznení za svoje náboženské presvedčenie, nachádzame veľmi často spomienky na skryté slávenie eucharistie, ktoré boli zakázané a prísne stíhané. Väzňov spoločné utrpenie spájalo a búralo rozdiely¹¹⁸. „*V prípade, že som chcel celebrovat' svätú omšu, páter Zvěřina mi dal flaštičku, kde bolo trochu vína. Ja som si pripravil zápalkovú škatuľku, priniesol rožok, ktorý som pokrájal na malé štvorčeky, podobne ako majú gréckokatolíci. ... víno obstarávali tí najspoľahlivejší z hrozienok. Hrozienka sa pokrájali žiletkou, zaliali trochu vody a do rána bol už z toho normálny mok, niečo ako mušt.*“¹¹⁹ Podobne svedčí aj Hanus: „*Tak ako chlieb boli rožky, biele cesto. No rožky tu a tam boli. To nebola ťažkosť, ale víno. Aj to sa zadovážilo. Hrozno od návštev či sušené hrozienka. ... Potom tichučko v izbe, voľakde v kúte sa slúžilo alebo voľakto sám pre seba, niektorí okolo neho.*“¹²⁰ Mikloško hovorí podobne o tom, ako spoločný útlak vo väzení všetkých spojil, „*brúska ako obetný stôl, brusiareň skla do lustrov ako chrám. Pašovali sa suché hrozienka, a z nich sa vyrábalo omšové víno. Po kvapkách.*“¹²¹ Hanus ďalej popisuje ako niektorí starší kňazi mali dostatok odvahy a vnútornej sily, aby na útlak vo väzení iróniou, ako napr. páter Metod Nečas: „*Náčelník ho prekvapil otázkou: ‚Proč se neženíte?‘ – to ako kňazi. Metodko sa vynašiel: ‚Pane náčelníku! To nevíte? Znáte Makarenka?‘ On: ‚Znám, proč?‘ Páterko: ‚Vždyť Makarenko říká, že manželství umenšuje revolučnost.*“¹²²

Z pohľadu Metzovej teológie je možné celé obdobie 50. rokov až do postupného uvoľňovania režimu v druhej polovici 60. rokov označiť ako zápas o pamäť a identitu. Skrytú cirkev v tomto období tvoria tie aktivity, ktoré sa stali podľa štátneho práva nelegálnymi alebo sa ich štátna moc rozhodla

¹¹⁶ Liška, *Církev v podzemí a společenství Koinótés*, s. 26

¹¹⁷ Hanus, *Pamäti svedka storočia*, s. 531

¹¹⁸ Cf. Mikloško, *Nebudete ich môcť rozvrátiť*, s. 79; „*Solidarita medzi nimi [väzňami] bola perfektná. Všetci mali vysoké tresty a držali pohromade. Spoločné utrpenie ich spájalo a búralo všetky rozdiely. Aj náboženské – na sviatok sv. Cyrila a Metoda si robili katolíci ekumenické stretnutie s evanjelikmi.*“

¹¹⁹ Osobné svedectvo Vojtecha Kováčika, in Bačíková, *Pod' a nasleduj ma*, s. 30

¹²⁰ Hanus, *Pamäti svedka storočia*, s. 535

¹²¹ Mikloško, *Nebudete ich môcť rozvrátiť*, s. 94

¹²² Hanus, *Pamäti svedka storočia*, s. 535; Samozrejme väzenia neboli žiadnou idylou, aj keď v mnohých rozprávaniach tí, ktorí ich prešli, spomínajú skôr na tých pár príjemných momentov. Jedným z rozšírených problémov bolo aj udavačstvo, takže si každý musel dávať pozor, čo sa kde hovorí, s kým a kedy. Hanus hovorí o istom právnikovi, ktorý tak často chodil na výsluchy, až sa stal k svojim trýzniteľom apatický: „*Jedného starého advokáta si raz zavolali na výsluch: ‚Tak s kým se stýkáte?‘ On povedal: ‚Se samýma kněžima.‘ – A to bolo to najhoršie, čo povedať, hned: ‚O čem mluvíte?‘ On povedal: ‚O Nejsvětější Trojici.‘ Třetí otázka: ‚Proč to děláte?‘ Advokát: ‚Jsem bigotní katolík.‘*

eliminovať. Štát a jeho výkonné orgány sa začínajú voči kresťanom (a nie len im) prejavovať ako utláčateľ, ktorý sa systematicky snaží potlačiť ich identitu. K tomu mu slúži manipulácia pamäti („monsterprocesy“), kradnutie pamäti (snaha štátnej moci o dosadenie „vlasteneckých“ biskupov a kňazov, obsadzovanie ordinariátov vlastnými ľuďmi) alebo jej ničenie (zrušenie gréckokatolíckej cirkvi a deportácia jej kňazov z východného Slovenska do českého pohraničia, obmedzovanie práce i osobnej slobody biskupov, zrušenie a uväznenie rehoľníkov, ktorých existencia v spoločnosti je viditeľnou pripomienkou nechcenej pamäti). Manipulácia a ničenie pamäti mali viesť k upevneniu bezmocnosti a úplnému podrobeniu cirkvi štátnej moci. Snaha o ničenie pamäti sa nevyhla ani vládnucej moci samej. Ako príklad je možné uviesť časté retušovanie fotografií a vymazávanie postáv v období stalinizmu. Na druhej strane je vidieť stabilizujúcu silu spomienok napr. u uväznených kňazov a rehoľníkov, ktorá nadobúdala formu snahy o udržanie cirkevných štruktúr (z ktorých najviditeľnejší je úrad biskupa) a náboženského rituálu do najmenších možných detailov (rožky, sušené hrozienka používané pri eucharistii) a ústila do solidárnej „nádeje otrasených“.

2.3 Politické uvoľnenie (1967 – 1969)

Mierna liberalizácia z konca 60. rokov, spojená s nástupom Alexandra Dubčeka sa preniesla aj do života kresťanov. Bolo krátko po II. vatikánskom koncile, niektorí biskupi sa vrátili z internácie a obsadili svoje biskupstvá. Znovu povolená bola gréckokatolícka cirkev. Niektorí tajne svätení kňazi zverejnili svoju činnosť a uplatnili sa v pastorácii, dokonca boli niektorým roky strávené v podzemí započítané do rokov pastorácie. Nadšenie z týchto rokov nezdieľali všetci rovnako. Brnenský kňaz Félix Maria Davídek¹²³ sa po návrate z väzenia v roku 1964 snažil o obnovu podzemného štúdia, vyhľadával mužov, ktorých vyhodili pre náboženskú činnosť zo štátom kontrolovaných seminárov alebo zažili zrušenie reholí ako novici a snažil sa im ponúknuť možnosť

¹²³ Felix Maria Davídek (12. 1. 1921 Chrlice – 16. 8. 1988 Brno). Kňaz a neskôr tajne vysvätený biskup, zakladateľ jednej vetvy skrytej cirkvi. Hneď po svojej ordinácii v roku 1945 sa vedľa pastorácie venoval ďalšiemu štúdiu a svojmu vzdelávaciemu systému pre dospelých Atheneumu. Snažil sa vybudovať podzemnú katolícku univerzitu. V roku 1952 bol odsúdený na 24 rokov väzenia, z ktorých si 14 odsedel. Podľa Václava Vaška (Neumlčená, s. 59) sa celú dobu vo väzení venoval intenzívnej práci na svojich plánovaných filozofických a teologických projektoch. Ostatných povzbudzoval k nejakej intelektuálnej činnosti a dokázal im dodávať nádej. Pre svoju tvrdosť a neoblomnosť bol v neustálom konflikte s vedením tábora. V roku 1964 bol počas amnestie prepustený.

V 60. rokoch sa v jeho okruhu rozvinul systém tajného teologického štúdia (pre kandidátov kňazstva i laikov, čo bolo v tej dobe neobvyklé). Organizované štúdium zahŕňalo študijné večery a víkendy (na Slovensku napríklad v mestách Košice, Prešov, Modra, Spišská Nová Ves, Poprad, Šurany). Teologicky bol silne ovplyvnený Chardinom a jeho spiritualitou parusiálnej eschatológie (snaha robiť veci rýchlo, hneď ako je tu presvedčenie, že nadišiel správny čas – kairos).

doštudovať a získať prístup ku kňazskej ordinácii. Keď sa možnosti dávať kandidátov svätiteľ domácimi či zahraničnými biskupmi stále zmenšovali, začal uvažovať o potrebe biskupskej služby pre vlastný okruh. Sám ako kňaz bez štátneho súhlasu a pod dozorom ŠtB nebol vhodným kandidátom, preto sa o získanie biskupského svätenia snažili dvaja z jeho spolupracovníkov, Jan Blaha a František Mikeš, ktorí mohli služobne cestovať do zahraničia¹²⁴. Vďaka kontaktu s jezuitom Pavlom Hnilicom Blaha skutočne získal na jednej zahraničnej ceste od Pavla VI. príslušné fakulty a v roku 1967 bol jezuitom Petrom Dubovským¹²⁵, jedným z dvoch neverejne pôsobiacich biskupov na Slovensku, svätený na biskupa. Jan Blaha následne vysvätil aj samotného Davidka a predal mu fakulty získané u Pavla VI¹²⁶. Toto svätenie ale nebolo so slovenskými jezuitami konzultované a to môže byť jeden z dôvodov, prečo sa k Davidkovým aktivitám stavali zdržanlivo až odmietavo.

Krátko trvajúce uvoľnenie trvalo do začiatku normalizácie v roku 1972 a predstavovalo etapu, počas ktorej sa kresťania mohli trochu otriast' z predošlých hrôz a „nabrať nový dych“. Z väzení bola prepustená značná časť ľudí, ktorí si zo sebou niesli svoje spomienky, ale aj rozdielne vízie, ako sa má v nadchádzajúcom období útlaku napredovať. Nazdávam sa, že pre ďalší vývoj skrytej cirkvi na Slovensku je dôležitá diferenciácia pamätí, ku ktorým v tomto období došlo. Pamäť skrytej cirkvi teraz tvoria rôzne skupiny veriacich, ktoré svoj duchovný život musia z väčšej časti prežívať v skrytosti. Na Slovensku ich predstavujú dva okruhy aktivít, jeden sa sústreďí okolo aktívneho tajného biskupa Korca, ktorý sám seba chápe ako hlavného koordinátora podzemných aktivít, druhý okruh predstavujú ľudia rôznym spôsobom naviazaní na biskupa Davidka. K tomu je nutné pridať ešte silnejúcu skupinu emigrantov a pamäť, ktorú predstavujú vatikánske úrady. Pamäť cirkvi je ešte doplnená o tých biskupov a kňazov, ktorí svoju prácu vykonávajú verejne a ktorých časť spolupracuje s utláčajúcou komunistickou mocou.

2.4 Normalizácia (1972 – 1984)

Normalizácia znamenala pre katolícku cirkev zmenu prístupu štátnej moci. Po hrubom násilí 50. rokoch sa postupne prešlo k „administratívne teroru“ a snahe uväzniť kresťanov v ich vlastných kostoloch. Neustály teror, prehliadky, výsluchy mali vyvolať strach a vytvoriť v kresťanoch autocenzúru. Väčšia časť náboženského života sa musela opäť diať v skrytosti. Štátna moc sa už nesnažila nechcenú pamäť spoločnosti likvidovať, ale skrotiť, domestifikovať

¹²⁴ Cf. Liška, *Církev v podzemí a společenství Koinótés*, s. 76

¹²⁵ Blaha nebol vysvätený Hnilicom, tiež tajným biskupom, podľa svedectva Pavla Hradilka preto, lebo zvláštne právomoci - fakulty platili iba na území Československa.

¹²⁶ K nim malo patriť podľa svedectva Pavla Hradilka aj právo ordinariátu.

a tak ju zbaviť jej sily k zmene. Napriek tomu odhodlanie ľudí prijať a žiť ohrozenú identitu neslablo.

Obnovené represie viedli k väčšej vynaliezavosti a invenciám, rehoľné rády rozvinuli vlastné štúdium a tajný noviciát – niektoré typy štúdiá boli iba pre členov rádu, niektoré aj pre laikov. Saleziáni sa najviac orientovali na neverejnú činnosť. Organizovali niekoľkodňové prázdninové pobyty pre mládež. Niektoré skupiny, ako napríklad pražský kruh združený okolo Václava Dvořáka (Spoločenstvo Ducha svätého a Matky Božej Panny Márie) malo od svojho vzniku vlastnú spiritualitu, spojenie kňazstva s civilným povoláním, ktoré nebolo vnímané ako vynútené, ale vítané¹²⁷. Félix Maria Davídek a okruhy ľudí na neho napojené rozvinuli v 70. a 80. rokoch širokú pastoračnú, formačnú i konsekráčnú činnosť. Hlavne posledná zmienená činnosť pôsobí dodnes mnohé kontroverzie.

Jednou z oblastí, ktorej sa Davídek hneď po svojom príchode z väzenia snažil venovať, bola pomoc gréckokatolíckej cirkvi – katolíkom východného obradu¹²⁸. Spoločenstvo Koinótés, ktoré okolo neho a jeho spolupracovníkov vzniklo, usilovalo o vytvorenie „východnej vetvy“ a skrze nej o pomoc katolíkom východného obradu. Tento program pomoci bol nazvaný O.V.E.S – *Opus vocationem ecclesiae silentii*. V rámci neho ešte v roku 1967 udelil Davídek biskupskú vysviacku gréckokatolíckemu kňazovi Eugenovi Kočišovi, ktorý bol pre svoju príslušnosť k tejto cirkvi nútený k pobytu v Čechách. Davídkovou myšlienkou bolo, aby kňazi, svätení ako ženatí pre východný ritus, mohli slúžiť aj katolíkom západného, latinského ritu. Toto riešenie, známe ako biritualizmus, mu umožnil jeho kontakt na Ivana Ljavinca. Ivan Ljavinec bol jedným zo štyroch ľudí, ktorí dostali od biskupa Hopka právomoci, ktoré za normálnych okolností vykonáva iba biskup¹²⁹. Gréckokatolícka cirkev bola v roku 1968 obnovená a z tohto dôvodu sa ich vzájomné kontakty prerušili. Starostlivosť o kňazov z okruhu Koinótés prešla potom na Bedřicha Provazníka, biskupa vysväteného Eugenom Kočišom.

Po obsadení Československa vojskami Varšavskej zmluvy v roku 1968 niektorí členovia Koinótés emigrovali. Davídek počítal s najhorším variantom, likvidáciou cirkvi. Z toho dôvodu sa rozhodol zvýšiť počty biskupov. Vysvätil

¹²⁷ Kruh okolo Václava Dvořáka si nechával svojich kandidátov svätiť vo východnom Nemecku. Davídek pre toto spoločenstvo vysvätil asi 6 ženatých mužov a 2 biskupov.

¹²⁸ V ekleziológii rímskej teológie nastal v tejto otázke po Druhom vatikánskom koncile dôležitý, aj keď nie vždy docenený posun. Od predstavy jednej Katolíckej cirkvi s viacerými obradmi – rítami (pričom bol latinský liturgický ritus priznane či nepriznane považovaný za ostatným nadradený) došlo k prechodu k modelu viacerých cirkví, každej s vlastným liturgickým poriadkom i kanonickým právom, ktoré sú v jednote s biskupom Ríma – pápežom. Z historických dôvodov sa v tejto otázke blíži Davídkov ekleziologický prístup skôr prvému prípadu. Preto ani ja nebudem v rámci tejto práce dôsledne hovoriť o „Gréckokatolíckej cirkvi“ ale skôr o katolíkoch východného obradu s vedomím, že sa dopúšťam nepresnosti.

¹²⁹ V roku 1968 aj Ljavinec Davídek vysvetil na biskupa.

Stanislava Krátkeho, potom Josefa Dvořáka, Jiřího Pojera a Dobroslava Mariana Kabelku, premonštráta. Potom slovenského kňaza Matina Hrbču a v roku 1970 Josefa Blahníka.¹³⁰

V roku 1970 zvolal do Koberíc synodu, na ktorej mala Koinótés riešiť pastoračné otázky. Jednou z nich mala byť podľa Davídka aj možnosť kňazského svätenia žien¹³¹. Jeho skúsenosť so 14-ročným väzením a ťažký údel rehoľníč, ktoré vo väzení nemali prístup k sviatostiam, ho presvedčili, že je treba jednať. Jeho návrh sa nestretol s jednoznačnou odozvou, traja z ním svätených biskupov¹³² sa proti tejto možnosti postavili a Davídek ich následne suspendoval a v Koinótés došlo k rozkolu. Hlasovanie sa na synode nakoniec udialo a dopadlo nerozhodne. Davídek sa tak rozhodol diakonské a kňazské svätenia niekoľkým ženám udeliť¹³³.

Napojenie Davídkových aktivít na Slovensku¹³⁴ sa dialo skrze benediktína Přemysla Coufala (ktorý bol prostredníkom k Pavlovi Hnilicovi), jezuitu Oskara Formánka, kňazov Olivera Oravca a Františka Šimka a lekárku Magdalénu Záhorskú¹³⁵. Oskar Formánek zoznámil Davídka s Dušanom Špinerom, vtedy diecéznym kňazom.¹³⁶ Suspendovaní biskupi sa svoju suspendáciu snažili anulovať u biskupa Dubovského a uspeli, pričom iba jeden z nich¹³⁷, Bedřich Provazník, pokračoval ďalej v činnosti a na biskupa vysvätil Fridolína Zahradníka a Jána Krajňáka. Táto skupina ďalej pokračovala nezávisle na Davídkovi.

Zahradník, ako biskup svätený pre katolíkov východného obradu, sa rozhodol pokračovať v starostlivosti o ženatých kňazov a rozvinul však rozsiahlu pastoračnú činnosť po celej republike. Fridolín Zahradník pôsobil na niekoľkých miestach. V Prahe pri skupine, ktorá svoju činnosť odvodzuje od saleziána Václava Komárka. Ten v 70. rokoch vytvoril spoločenstvo, ktoré sa rozrástlo a postupne prerástlo v obec o niekoľko desiatkach členoch, činných dodnes. Na západnom Slovensku bol jeho kontaktnou osobou podnikový právnik Vendelín Laca. Často chodil na faru v Ludaniciach pri Topolčanoch. Jedným z jeho blízkych spolupracovníkov na východnom Slovensku bol Ján

¹³⁰ Cf. Fial, Hanuš, Skrytá církev, s. 94

¹³¹ Cf. Liška, Církev v podzemí a společenství Koinótés, s. 95

¹³² Provazník, Pojer a Dvořák

¹³³ Číselné údaje sa rozchádzajú, asi 4-5 žien prijalo kňazské svätenie a asi 18 diakonské. Tieto svätenia vykonal Davídek v utajení, väčšina ľudí z jeho okruhu sa o tom dozvedela až po roku 1989. Cf. Fiala, Hanuš, Skrytá církev, s. 102

¹³⁴ Cf. Fiala, Hanuš, Skrytá církev, s. 127

¹³⁵ Davídkom svätenú diakonisu.

¹³⁶ Špinera chcel Davídek pre diplomatické misie. V roku 1979 ho vysvätil za biskupa. Špiner nadviazal kontakt s poľským arcibiskupom Wyszyńskim a prostredníctvom neho posielal Davídek do Vatikánu správy. Sám vykonal niekoľko kňazských svätení počas misie do Ruska.

¹³⁷ Pojer emigroval do Švajčiarska. V Ríme informoval o podzemnej cirkvi, ale odmietli ho uznať ako biskupa. Dvořák podobne rezignoval na biskupské a kňazské aktivity. Cf. Fiala, Hanuš, Skrytá církev, s. 117

Krajňák, ktorý udržiaval kontakt s administrátorom prešovskej eparchie (biskupstva) Jánom Hirkom, neskorším prešovským sídelným biskupom. Od neho získali v roku 1974 fakulty na prevod kňazov zo západného do východného ritu a jeho uistenie, že sa postaví aj za tých ženatých kňazov, ktorý boli svätení pred týmto rokom¹³⁸.

Skrytá cirkev tvorila v 80. rokoch širokú paletu aktivít rehoľných spoločenských, krúžkov, malých a širších komunít okolo nejakého ohniska, ktoré medzi sebou podľa svojich možností komunikovali (či nekomunikovali). Komunikácia bola značne sťažená neustálou konšpiráciou a tak vznikali rôzne fámy o jednotlivých kútoch Ecclesia Silentii (ES). Nitriansky biskup Pásztor napísal pastiersky list, v ktorom varoval pred činnosťou Davidka, Zahradníka a nimi svätenými kňazmi ako ľuďmi, ktorí nemajú kanonické oprávnenie. Veriaci boli na pochybách o sviatostiach a to pôsobilo rozruch a neistotu. Aj v samizdatoch a zahraničnom vysielaní (v rádiu Slobodná Európa, Anton Hlinka) boli zverejnené mená tajných biskupov a pochybnosti o ich pôsobení. Zahradník bol označený za pseudobiskupa nastrčeného štátnou bezpečnosťou a Davídek za duševne chorého človeka. Po zverejnení svojho mena sa Zahradník začal obávať, že bude čoskoro zatknutý. Preto v roku 1982 vysvätil na biskupa ženatého Jana Konzala a Pavla Hájka. Uistil svojich kandidátov, že sa to deje podľa pravidiel východného ritu a že podliehajú prešovskému ordinárovi. Jeho zatknutie prišlo v roku 1983.

Jan Konzal popisuje svoje pastoračné cesty na východné Slovensko takto: „Cez deň sa pracovalo na strechách, to boli Frídove zákazky, natierali sa veže, a večer sa zišli gréckokatolícke domácnosti spolu s rímskymi katolíckymi a rozprávalo sa, Frída pritom vo vedľajšej miestnosti svedčil. Väčšinou som mával nejakú prednášku... ..V noci okolo druhej hodiny bývala omša. V priebehu stretnutia sa tiež riešili manželské veci, cirkevnopolitické záležitosti a v nedeľu ráno sme išli domov.“¹³⁹ Po Zahradníkovom zatknutí Konzal navštevoval Zahradníkových svätencov¹⁴⁰. Neskôr zmenil štýl teologického štúdia, na ktorú tiež kládol väčší dôraz. Spoluorganizoval študijné krúžky v okolí Prešova a v Bratislave.

Rozširujúce sa aktivity cirkvi v skrytosti neušli pozornosti štátnej moci, ani vatikánskej východnej politike. Celé 60. a 70. roky prebiehali rokovania medzi vedením štátu a rímskou kúriou o „modus vivendi vel moriendi“ cirkvi. Kroky Vatikánu a jeho snaha o kompromisy s komunistickou mocou boli v podzemí vnímané vždy s nevôľou. Cieľom komunistov bolo cirkev „domestikovať“ a z pohľadu skrytej cirkvi bol kompromis práve jedným zo spôsobov tejto domestikácie. Štátny sekretár Agostino Casaroli docielil, že

¹³⁸ Cf. Liška, *Cirkev v podzemí a společenství koinótés*, s. 109

¹³⁹ Cf. Konzal, *Zpověď tajného biskupa*, s. 49

¹⁴⁰ Cf. Konzal, *Zpověď tajného biskupa*, s. 53

v roku 1972 bola dosiahnutá dohoda, na základe ktorej boli menovaní obojstranne vyhovujúci biskupskí kandidáti Jozef Feranc (Banská Bystrica), Július Gábris (Trnava) a Ján Pásztor (Nitra). Niektorí z nich boli členmi kolaborantskej organizácie Pacim in Terris, založenej 31. 8. 1971 ako pokračovateľke Mierového hnutia katolíckeho duchovenstva a od roku 1982 Rímom zakázanej.

Jedným z ústupkov vaticánskej Ostpolitik bol aj zákaz svätení, ktorý tlmočil Casaroliho emisár Ján Bukovsky pri svojej návšteve Československa tajným biskupom v roku 1976.¹⁴¹ Vyzeralo to, akoby sa Vatikán zriekol skrytej cirkvi. V roku 1978 bol zákaz zrušený, takže Vatikán takto priznal, že ústupkami ničoho nedosiahol a svoje rozhodnutie zmenil.

Pre ľudí z prostredia Kolakovičovej Rodiny, Vladimíra Jukla a Silvestra Krčméryho boli 70. roky rokmi tichého budovania malých spoločenstiev, hlavne medzi univerzitnou mládežou, neskôr i stredoškolskou a medzi mladými rodinami. Ako prelomovú udalosť hodnotí Mikloško zvolenie Karola Wojtyla za pápeža: „Pápež začal oslovovať Slovákov a Slováci začali odpovedať. Začali samizdaty, začali podpisové akcie, posielali sa správy do Hlasu Ameriky, začali obrovské púte, nočné adorácie.“¹⁴²

Vznikom Charty '77 sa zvýšila nervozita štátnej moci a začala aj nová vlna útlaku. Tá mala formu tlaku na biskupov a kňazov, aby sa angažovali v prorežimnom združení katolíckych duchovných Pacem in terris. Ale rovnako narastal i verejný odpor. Na Bohosloveckej fakulte v Bratislave došlo v roku 1980 k protestnej hladovke všetkých bohoslovcov proti tlaku štátu zaviesť hnutie Pacem in terris aj na fakultu. Vyše 10 bohoslovcov bolo vylúčených zo štúdia a táto udalosť získala pozornosť svetových médií. V tomto období je možné vysledovať dva javy: dochádza k vnútorným rozkolom v rámci skrytej cirkvi, ale zároveň sa ukazuje, že pamäť, ktorú skrytá cirkev uchováva ako celok, je už dostatočne silná, aby vyvolala verejný odpor proti útlaku štátnej moci. Medzi tajne sväteným ale neskôr Vatikánom verejne uznaným biskupom Korcom a režimom tolerovanými sídelnými biskupmi vzniká vzájomná dohoda o neútočení: on verejne neútočí na nich a oni verejne nepotierajú jeho aktivity. Pamäť ktorá nekladie nároky, ani neohrozuje. Zároveň však pamäť skrytej cirkvi pôsobí v tomto období ako kotva, ako tichá výčitka, ktorá nedovolí prorežimným biskupom a kňazom pristupovať na neúnosné kompromisy s režimom.

2.5 Rozklad moci (1985 – 1989)

Za psychologický obrat vo vzťahu štátu a cirkvi je možné označiť púť na Velehrad v roku 1985. Tento rok bol vyhlásený ako rok sv. Cyrila a Metoda,

¹⁴¹ Cf. Liška, *Církev v podzemí a společenství Koinótés*, s. 144

¹⁴² Mikloško, *Nebudete ich môcť rozvrátiť*, s. 78

pretože naň pripadlo 1100. výročie smrti sv. Metoda. Púť sa premenila v protirežimnú demonštráciu. Na Velehrade sa zišlo asi 250 tisíc ľudí, čo bolo na tú dobu obrovské množstvo. Komunistická moc sa snažila vydávať náboženskú púť za „mierové zhromaždenie k pocte zakladateľov našej kultúry“. Agentov ŠtB mohli všetci poznať podľa úplne nových spevníkov, v ktorých sa nevedeli orientovať. Po tejto udalosti na Slovensku viditeľne ožili laické hnutia ako Neokatechumenát, Obnova v Duchu Svätom, Fokoláre a pod. Minister kultúry SR Miroslav Válek po tejto púti napísal do Pravdy: „Zaspali sme na vavrínoch a na Velehrade sme dostali pod pás.“¹⁴³

Obnovovanie utlačenej identity sa dialo vyvolávaním pamäti. Konzal spomína na slávenie byzantskej liturgie u gréckokatolíkov, ktorí k tomu nemali vo svojom okolí možnosť: „Oni [gréckokatolíci] boli z toho veľmi šťastní, keď to bolo starosloviensky [...] boli frustrovaní tým, že ak chcú niekedy prežiť Božskú liturgiu, musia ísť k pravoslávny. Boli šťastní, že niekto prišiel, že môžu mať svoju liturgiu, aj keď je to vlastne nemožné. Nemáme kostol, nemáme nič a hľa – liturgiu máme.“¹⁴⁴ Púte ako demonštrácia potlačovanej pamäti dostali v mariánskom roku 1987/88 masový charakter. Mikloško tento rok nazýva zmŕtvychvstaním cirkvi.¹⁴⁵ Od mája 1987 do decembra 1988 sa na Slovensku konalo 30 náboženských púti¹⁴⁶. Na začiatku roku 1988 sa pod vedením kardinála Tomáška začala najväčšia podpisová akcia za slobodu cirkvi v Československu. Jej výsledkom bolo viac ako pol milióna podpisov, z toho vyše 300 tisíc zo Slovenska. 25. marca 1988 sa v Bratislave konala „Sviečková manifestácia“ za náboženské a občianske práva v Československu, voči ktorej štátna moc tvrdo zasiahla. Koncom 80. rokov mala ŠtB situáciu v skrytej cirkvi čiastočne zmapovanú. Mala isté informácie o piatich tajných biskupoch a u ďalších ľudí to predpokladala, rovnako si bola vedomá rozporov, ktoré sa medzi predstaviteľmi skrytej cirkvi objavovali¹⁴⁷.

2.6 Cirkev víťazná, cirkev umlčaná (po novembri 1989)

Názov posledného odstavca tejto kapitoly je zvolený zámerne provokatívne. Odzrkadľuje nejednoznačnosť situácie, v ktorej sa cirkev po roku 1989 ocitla. November roku 1989 priniesol pre kresťanov zásadnú premenu politického a spoločenského prostredia a koniec útlaku. Mnohí začali vystupovať zo skrytosti. Asi najviditeľnejšie to bolo u rehoľných rádov, ktorým

¹⁴³ Mikloško, Príbeh cirkvi na Slovensku

¹⁴⁴ Osobné svedectvo Jana Konzala

¹⁴⁵ Cf. Mikloško, Nebudete ich môcť rozvrátiť, s. 137

¹⁴⁶ Podľa osobného svedectva Františka Mikloška bola v tomto období ŠtB už veľmi „nervózna a dezorientovaná“. Po Sviečkovej manifestácii bol predvedený na výsluch a bolo mu oznámené: „Pán Mikloško, dost! Ak neprestanete, zasiahneme bez milosti!“

¹⁴⁷ Cf. dokumenty ŠtB uvedené v prílohe.

sa počet členov oproti 50. rokom dokonca zväčšil. Pomalšie prebiehala integrácia tajne svätených kňazov a biskupov.

Spočiatku sa zdalo, že integrácia tajne svätených kňazov prebehne bezproblémovo. Hlavne tí biskupi, ktorí činnosť v skrytosti poznali dôverne (biskupi Vlk a Duka v Čechách a biskup Baláž na Slovensku), sa k nim stavali veľmi prajne. Spontánne prijímanie bolo vzápätí pribrzdené až zastavené, pretože pre väčšinu biskupov v biskupskej konferencii a pre vatikánske úrady boli niektoré aktivity skrytej cirkvi podozrivé alebo rovno neprijateľné.¹⁴⁸ Do augusta roku 1990 sa mali všetci tajne vysvätení kňazi (a biskupi) prihlásiť u biskupa diecézy, na území ktorej žili. Ich zoznamy boli zaslané začiatkom roka 1991 do Ríma a mali byť prešetrované Kongregáciou pre náuku viery, na ktorej stál Joseph Ratzinger. Riešením otázky bol poverený Mons. Zlatňanský. O rozmeroch skrytých štruktúr neexistovali presné informácie. Hovorilo sa o desiatkach ženatých biskupov, stovkách tajne svätených mužov i žien. O situáciu sa začali zaujímať zahraničné médiá. „*Objavili sme cirkev mimo zákon*“, „*Rebélia v podzemí*“, zneli novinové titulky.

Postupom času sa ukázalo, že existovali asi štyri skupiny tajne svätených kňazov. Zapojenie do verejnej pastorácie prebehlo bez problémov u tých kňazov, ktorí vyštudovali na jednej z dvoch teologických fakúlt, pracovali nejaký čas v pastorácii a neskôr z dôvodu straty štátneho súhlasu pôsobili v skrytosti. Svätenie v zahraničí¹⁴⁹ tajne ordinovaných kňazov bolo najprv overené a následne boli zaradení do diecéznej pastorácie. Podobne to bolo aj s doma ordinovanými kňazmi, ktorí svätenie získali u verejne pôsobiacich biskupov alebo u biskupov jezuitskej rehole. Posledná skupina, ktorej zapojenie sa stretlo s radou problémov a dodnes nie je uspokojivým spôsobom vyriešené, boli kňazi odvolávajúci sa na svätenia iných domácich biskupov. Na Slovensku to boli predovšetkým okruhy napojené na biskupa Davídka, okruhy okolo biskupov Záhradníka a Konzala a na východnom Slovensku okruh okolo biskupa Kretta¹⁵⁰. Zdrojom odmietavého postoja verejných biskupov mohli byť svätenia ženatých mužov a podozrenia o svätení žien (u Davídka a Kretta), ktoré sa v súvislosti s týmito biskupmi vyskytli. Ukázalo sa tiež, že tieto skupiny majú odlišnú predstavu o spôsobe svojho zapojenia do verejnej pastorácie, aká

¹⁴⁸ Cf. Fiala, Hanuš, *Skrytá cirkev*, s. 186

¹⁴⁹ Najčastejšie vo východnom Nemecku a Poľsku.

¹⁵⁰ Nikodém Mikuláš Krett, OSBM (1912-1983). Po skončení strednej školy vstúpil do kláštora baziliánov na Černečej hore v Mukačeve. Po noviciáte pokračoval v štúdiu byzantského obradu v Bereznom a v Lavrove na Ukrajine. Filozofiu a teológiu študoval v Dobromile a v Kristinojoli. Rehoľné sľuby zložil v roku 1936. Kňazskú vysviacku prijal dňa 17. júla 1938 v Prešove. Počas Slovenského štátu bol krátko vo vezení. Neskôr pôsobil v Medzilaborciach, Prešove a v Prahe ako kaplán u Sv. Klimenta (1947). V 50. rokoch strávil asi 7 rokov vo vezení. Potom pracoval v Košiciach v niekoľkých robotníckych povolaniach. Od roku 1972 bol na dôchodku, venoval sa širokej pastoračnej práci, ktorá zahŕňala celé východné Slovensko. V roku 1975 vysvätení Záhradníkom na biskupa. Pripravoval mladých mužov na prijatie kňazstva, z ktorých viacerých aj vysvätil. Staral sa aj o ženskú vetvu baziliánok.

im bola ponúkaná. Vo svojej práci mimo verejných štruktúr (ale tým predsa nie mimo cirkvi) videli zmysel aj v zmenených spoločenských podmienkach. Podľa okruhu biskupa Korca a vnímania biskupskej konferencie, bolo jediným zmyslom cirkvi byť na verejnosti.¹⁵¹ Posledným dôvodom, prečo sa niektoré skupiny stretli s odmietavým prístupom zo strany verejne pôsobiacich biskupov a kňazov, bola otázka viny: „Na Slovensku bolo medzi biskupmi viac tých, ktorí mali podpísanú spoluprácu s ŠtB. A pre tých sme boli pochodujúcou výčitkou. Oni sa totiž hájili, že podpísali preto, že nechceli, aby bola cirkev vymazaná. A teraz sa tu zrazu objavilo množstvo chlapcov, zďaleka nie českých, ktorí pracovali, aj napriek tomu, že predtým boli v krimináli.“¹⁵²

Na výzvu pre tajne svätených kňazov prihlásiť sa u diecézneho biskupa reagovalo menej ľudí, než sa všeobecne čakalo, preto nasledovala aj druhá výzva. Tá mala už v Čechách a na Morave inú podobu ako na Slovensku. Na Slovensku vyšiel v Katolíckych novinách 11/1992 *Oznam Biskupskej konferencie ČSFR*, ktorý sa na jar tohto roku čítal pri nedeľných bohoslužbách v kostoloch. Tón tohto oznámenia bol prekvapivo autoritatívny a neústretný až výhražný: „kto by ostal aj po tomto termíne v tajnosti, ten si musí uvedomiť, že nekoná apoštolát Cirkvi, ale v skutočnosti Cirkvi škodí a sám sa vyčleňuje z jej spoločenstva“. U veriacich mohol vyvolať pochybnosti odstave, ktorý hovorí o tom, že „je možné predpokladať, že títo kňazi sú neplatne vysvätení, sviatosti vysluhujú prinajmenej nedovolené a veriacich nevedú v duchu Cirkvi“. Doposiaľ „nezačleneným“ kňazom spôsobil napríklad problémy v ich okolí tým, že o ich službe začali pochybovať ich najbližší. Celkovo sa *Oznam* stretol s odporom. Mohol vzniknúť dojem, že títo tajne svätení kňazi predstavujú skôr „problém“ pre cirkev a že ich práca počas komunistického režimu je bezcenná¹⁵³. Dodnes existujú časti skrytej cirkvi, ktoré zostávajú mimo verejných cirkevných štruktúr, prípadne s nimi úplne odmietajú komunikovať¹⁵⁴. Otázkou tajných svätení sa bude hlbšie zaoberať nasledujúca kapitola.

Vystúpenie na verejnosť nebolo ťažké len kvôli otázke zapojenia do verejných štruktúr. Pre mnohých bolo veľmi ťažké meniť zaužívaný štýl práce: „Dať dokopy niekoľkých štyridsiatnikov, ktorí zrazu majú začať viesť spoločný život, to nie je ľahké. Možno aj viaceré odchody, čo nasledovali, boli motivované

¹⁵¹ Cf. Svedectvo Františka Mikloška.

¹⁵² Svedectvo Jana Konzala.

¹⁵³ Milan Bednárík vo svojom svedectve hovorí o spôsobe riešenia svojho zapojenia do pastoraácie ako o „cirkevnej normalizácii“, snahe zatlačiť do pozadia jeho prácu, akoby neexistovala.

¹⁵⁴ Na Slovensku napríklad Davidkom vysvätený kňaz MUDr. Oliver Oravec (1941). V roku 1979 emigroval a na určitý čas sa v Ríme stal členom jezuitskej rehole. Pôsobil v Kanade, kde sa priklonil k tradicionalistickým pozíciám v roku 1988 sa nechal bez povolenia Ríma konsekrovať biskupom Robertom F. McKennom na biskupa. Dnes žije v Poprade-Matejovciach.

*práve tým.*¹⁵⁵ Spomínanými odchodmi sú odchody kňazov z reholí do diecéznej pastorácie a tie postihli viaceré rehole na Slovensku.

Cirkev na Slovensku po roku 1989 získala slobodu a podľa názoru mnohých kresťanov zvíťazila nad komunizmom. Ak kresťania v roku 1989 zvíťazili, stratili tým svojho nepriateľa? Alebo sa v určitom zmysle stali nepriateľmi seba samých a hľadajú strateného nepriateľa vo vlastných radoch? Kresťania sa po roku 1989 zrejme budú musieť učiť zaobchádzať so svojou vlastnou pamäťou. V pamäti cirkvi sa dnes nachádzajú spomienky mučeníkov, vyznávačov ale aj tých, ktorí padli. V tomto chaose spomienok je mimoriadne dôležité *mať* pamäť a vedieť s ňou pracovať. Aby sa z dejín nevytratil pamäti porazených a ich hlas nebol prehlúšený domnelými víťazmi. Lebo nemať pamäť znamená necítiť vinu. Nemať pamäť znamená rezignovať na nerealizované možnosti a tým uzavrieť cestu budúcnosti. Pamäť cirkvi nie len pamäťou ľudského spoločenstva, je aj pamäťou Božou.

¹⁵⁵ Bačíková, *Pod' a nasleduj ma*, s. 263

3 Dejiny skrytej cirkvi ako nebezpečná pamäť

„Na vyznávača, ktorý bol zatknutý pre Pánovo meno, nech sa už nevkladá ruka ani na diakonát, ani na presbyterát. Veď on už má hodnosť presbytera skrze svoje vyznávanie.“

Hypolit Rímsky (?), *Traditio apostolica*, IX Vyznavači

Spis *Traditio apostolica*, ktorý sa objavuje už začiatkom tretieho storočia, nám ukazuje citlivosť kresťanskej obce na dôležitosť predávania svojej pamäti. Obsahuje ustanovenia pre voľbu a svätenie kandidátov cirkevných služieb, liturgické odporúčania i úvod do života obce. Je zaujímavé, ako si cirkevné obce, v ktorých tento spis koloval, cenili prítomnosť vyznávačov – teda tých, ktorí boli „*predvedení pred vládnú moc, alebo potrestaní reťazami, alebo uvrhnutí do väzenia, alebo odsúdení k inému trestu*“. Pamiatka vyznávačov sa mala stať pamäťou celej obce. A keďže obec vyznávačov už liturgicky neuvádzala do úradu presbytera alebo diakona, vnímala zrejme ich pamäť ako prejav pamäti Božej.

V nasledujúcej kapitole sa chcem z perspektívy Metzovej teológie venovať úvahám o tom, ako sa kresťania po roku 1989 postavili k vlastným pamätiam predchádzajúceho obdobia útlaku, ako so svojou pamäťou dokázali či nedokázali pracovať. Ďalej ma bude zaujímať, ako si zo svojej pamäti vytvárali svoje dejiny a pre koho v nich našli či nenašli miesto. Budem sa venovať predovšetkým dvom prejavom toho, ako kresťania pracovali so svojou pamäťou. Jedným je slávenie eucharistie ako centra kresťanského sviatostného života a druhým snaha o ustanovenie alternatívnych cirkevných štruktúr, ktoré by v čase zvýšeného útlaku mali zaručiť neprerušené predanie tradície.

3.1 Jedna cirkev?

Komunistická diktatúra zanechala na živote spoločnosti i cirkvi svoj tieň. Roky otvoreného proticirkevného boja a snahy o infiltráciu a manipuláciu vytvorili mnohé rozdelenia. Kresťania tak čelili nepriateľskej štátnej moci ale i vlastnému rozdeleniu na vyznávačov a *lapsi*¹⁵⁶. K tomu sa neskôr pridalo aj

¹⁵⁶ Už počas prenasledovaní za cisárov Decia (249–251) i Diokleciána (284–305) neboli kresťania, žijúci predtým dlhší čas v období pokoja, pripravení znášať štátny útlak a mnohí mu podľahli a odpadli. Zachovali sa dokonca katalógy týchto *lapsi*, odpadlých kresťanov: *thurificati* – tí, ktorí pálili kadidlo na oltároch pohanských bohov; *sacrificati* – tí, ktorí obetovali bohom, *libellatici* – tí, ktorí podvodne získali potvrdenie, *libellus*, že poslúchli cisársky rozkaz a *traditores* – tí, ktorí vydali posvätné knihy alebo zoznamy svojich bratov a sestier kresťanov.

vnútorné rozdelenie skrytej cirkvi: väzenia 50. a 60. rokov viedli u mnohých k novým predstavám o tom, čo je cirkev a aká je jej úloha v spoločnosti.

Podľa Waltersa¹⁵⁷ mohol byť konflikt kresťanov s komunistickou mocou motivovaný dvomi zásadne odlišnými predpokladmi. Tento fakt mal svoj vplyv na to, akým spôsobom sa prejavoval odpor kresťanov voči štátnej moci počas prenasledovania a po revolúcii sa prejavil v rozdielnom hodnotení významu pádu komunizmu a rozdielných víziách budúcej perspektívy pre úlohy cirkvi v spoločnosti. Podľa prvého predpokladu je komunizmus plodom osvietenstva, jeho krajného racionalizmu. Komunizmus pre kresťanov mohol predstavovať určitý druh náhradnej náboženskej viery. Kresťanstvo predstavovalo prirodzeného nepriateľa totalitným nárokom komunistického režimu. Hlavným problémom takto pochopeného komunistického režimu bolo pre jednu skupinu kresťanov to, že to bol systém ateistický. Bohužiaľ, v tomto prípade sa kresťanstvo redukovalo samými kresťanmi na jednu ideológiu medzi mnohými. Boj proti komunizmu bol preto bojom za „vlastnú pravdu“ a jeho pád je zákonite vnímaný ako víťazstvo tejto pravdy. Vlastná pamäť je vnímaná ako norma, ako skutočný stav vecí. Vidiac dejinný vývoj po roku 1948 z tejto perspektívy, stávajú sa udalosti roku 1989 lákavým dôvodom pre ustanovenie dejín cirkvi ako dejín víťazov (Metzove *Siegersgeschichte*). Tým pre kresťanov vzniká nebezpečenstvo, že teraz to budú oni, kto bude potlačovať alternatívne prúdy v spoločnosti a z utláčaného sa stanú utláčateľom.

Podľa druhého predpokladu, ktorý motivoval odpor kresťanov proti komunizmu, nie je hlavným koreňom odporu proti komunizmu jeho bojovný ateizmus, ale jeho totalitné nároky. Odpor kresťanov potom nie je na prvom mieste motivovaný nesúhlasom s ateizmom, ale nesúhlasom so štruktúrami moci, ktorá si činí absolútny, totalitný nárok na človeka. Myslím, že takto pochopené obdobie komunistického režimu dáva nádej, že pamäť skrytej cirkvi bude čítaná ako pamäť rastúca z utrpenia a že dejiny skrytej cirkvi sa stanú príkladom dejín s utopickým nábojom (Metzove *Leidensgeschichte*). Riešením konfliktu pamätí potom nebude nahradenie jednej totality inou, ale presadenie princípu pluralizmu a desakralizácia politiky.

Iným problémom, s ktorým sa cirkev musí vyrovnáť, je konflikt pamätí vyznávačov i pamätí *lapsi*, pamäti solidarity i pamäti odcudzenia, a najšť riešenie, ktoré je spravodlivé ale pritom nejaví známky donatizmu. Po skončení prenasledovania v Československu sa vedľa seba ocitli tí, ktorí padli, tí, ktorí vyznali aj tí, ktorí sa ocitli niekde medzi tým. V slovenskej časti Biskupskej konferencii ČSFR (neskôr KBS) tak vedľa seba zasadli tí, ktorí získali tento úrad pred novembrom 1989 ako kompromisní¹⁵⁸ kandidáti spolu s tými, ktorí na čas

¹⁵⁷ Walters, Počátky cirkve v postkomunistické éře. Getsemany 11/2007

¹⁵⁸ Napr. biskupi Sokol a Tondra. Obaja zmienení boli vymenovaní a vysvätení v lete roku 1989. Počas obdobia útlaku vykonávali kňazské povolanie a nikdy neprišli o štátny súhlas. Istý čas

prišli o štátny súhlas a svoje kňazské povolanie museli vykonávať v skrytosti (napr. biskupi Tkáč a Baláž) alebo v skrytosti pôsobili úplne (tajne svätený biskup Korec). V presbyteráte sa vedľa seba ocitli ľudia kolaborujúci (PiT) s ľuďmi z pasívneho či aktívneho odporu. V cirkvi vedľa seba stáli tí, ktorí svojím životom priniesli svedectvo – *martyria* i *traditores*, tí, ktorí pod nátlakom alebo dobrovoľne¹⁵⁹ „vydali“ svojich bratov a sestry vo viere do rúk prenasledovateľov. A pokiaľ sa po skončení antických prenasledovaní úlohy zmierenia ujali vyznávači, po skončení prenasledovania v roku 1989 nastala na Slovensku situácia, ktorá bola skoro presným protikladom. Biskup Sokol sa stal arcibiskupom, metropolitom Slovenska a biskup Tondra predsedom KBS. Kňazi združení v PiT si svoje úrady zväčša ponechali a boli to kňazi skrytej cirkvi, ktorí sa museli uchádzať „o prijatie“.

V prvých mesiacoch slobody sa ukázalo, že konflikt medzi vyznávačmi a *lapsi* nebude jediným konfliktom pamätí. Rehoľník Alojz Orlický spomína: „Rok 1989 bol naozajstným prelomom, ktorý pociťujeme ešte i teraz. Prišla hodina, keď sme museli všetko zanechať: spoločenstvá, kontakty, byty... Opúšťať kontakty bolo najťažšie...“

Ale bol to pre nás šok. Ľudia nás neprijali. V ich vedomí sme figurovali ako „záhradníci“, t.j. kňazi z výroby, nevzdelanci vyštudovaní v rýchlourzoch. Nemali záujem o takých kňazov. A práve to odmietnutie nás šokovalo. Predtým sme boli s ľuďmi, žili sme s nimi, a teraz? Prestúpili sme do inej role, a oni nás neprijali. Spolubratia, ktorí vyštudovali oficiálnou cestou, tým sa toho až tak veľa nezmenilo. Zostali na farách, kde dovtedy pôsobili a spísal sa dekrét, že sú rehoľnými kňazmi. Nám sa ale zmenilo všetko...

*Postupne sme si privykali aj na službu. ... Predsa bol rozdiel slúžiť svätú omšu v krúžku desiatich ľudí, ktorí vás počúvali, ktorí sa tešili a kde bol osobný kontakt. Ľudia v kostole boli zvyknutí na niečo iné: na kňaza, ktorý pekne káže a podobne.*¹⁶⁰

Mnoho kňazov i laikov pracovalo v období útlaku vo veľmi odlišných podmienkach, aké im ponúkla sloboda. Prax každého naučila, čo z prijatej tradície je pre danú chvíľu esenciálne a čo je možné opustiť. Ich prostredím boli bytové semináre, študijné krúžky, práca s mládežou, mimo dohľad komunistov a oficiálnej hierarchie. Práca v menších skupinách a spoločenstvách bola založená na dôvere, úprimnosti a angažovanosti každého člena. V rozvíjaní náboženského života sa prejavovala nezávislosť, samostatnosť, kreativnosť. V čase, keď vznikla požiadavka celý tento náboženský život „uviesť do súladu kódexom kánonického práve“, ukázalo sa, že to pre mnohých bude

pôsobili na komunistami ovládanej teologickej fakulte v Bratislave. Sokol je evidovaný ako tajný spolupracovník, neskôr agent ŠtB. František Tondra ako kandidát tajnej spolupráce.

¹⁵⁹ Niektoré motívy pritom mohli byť zdanlivo dobré (snaha ochrániť skrytú cirkev pred infiltráciou štátnej moci).

¹⁶⁰ Bačíková, Poď a nasleduj, s. 251

predstavovať problém. Pre niektorých bol spôsob práce v skrytosti niečím vynúteným, pre iných bol požehnaním. Tak sa prejavil aj spor vo vnútri skrytej cirkvi. Časť okolo biskupa Korca a Kolakovičovej Rodiny uvítala možnosť „normalizácie“ náboženského života, pre veľkú časť ES znamenali formy pastorácie objavené za obdobia útlaku niečo hodnotné¹⁶¹, čoho sa nechceli vzdať. Pre prvú skupinu tento postoj bol „povážlivý, nekontrolovateľný a chaotický pohyb v Cirkvi“ za ktorým „stála megalománia a neposlušnosť“.¹⁶²

3.2 Tajné svätenia

Komunistický režim počas svojich prvých 20 rokov nepripustil existenciu rehoľných rádov ani Gréckokatolíckej cirkvi. Počas celého obdobia znemožňoval obnovu biskupského i kňazského zboru. Bola to jeho snaha o manipuláciu a ničenie pamäti kresťanov. Snaha o udržanie vlastnej identity viedla mnohé skupiny skrytej cirkvi k rozvinutiu cirkevnej štruktúry mimo dohľad štátu a tým aj mimo dohľad vlastných cirkevných autorít. Keďže aj po roku 1989 zostáva táto pamäť odsunutá do pozadia, nasledujúca kapitola sa jej bude vo väčšej miere venovať.

Tajné svätenia sa diali niekoľkými spôsobmi a v niekoľkých okruhoch. V prvom rade sa tajné vysviacky diali v rámci reholí, ktoré boli z pohľadu štátu v ilegality. Tu išlo o dve generácie mužov: tých, ktorí zažili likvidáciu reholí v 50. rokoch a tých, ktorí vstupovali do reholí tajne po roku 1968.¹⁶³ Väčšinu týchto svätení vykonal biskup Korec, vždy na výslovnú žiadosť predstaveného.¹⁶⁴ V menšej miere svätili rehoľníkov ostatní domáci biskupi, prípadne k sväteniu dochádzalo v Poľsku a NDR. Vyskytli sa aj prípady, kedy prišiel na územie Slovenska zahraničný biskup¹⁶⁵. Druhým okruhom, v ktorom dochádzalo k tajným sväteniam, bolo spoločenstvo Fatima, ktorého kňazi jurisdikčne podliehali biskupovi Korcovi. Tretím okruhom tajných svätení boli tie, ktoré sa konali v rámci davídkovskej biskupskej línie. V rámci tohto okruhu sa konali svätenia celibátnych i ženatých mužov a niekoľkých žien. Biskupi svätili aj kandidátov, ktorých pripravoval niekto iný.

O ženatých kňazoch davídkovského okruhu hovorí Ján Krajňák: „V týchto súvislostiach boli svätení aj ženatí muži, pôvodne rímskokatolíci, ktorí sú dnes predmetom istej pre nás nepochopiteľnej diskriminácie, nepochopenia a znevažovania, ako keby ich vysviacky boli namierené proti celibátu. Podľa pôvodnej koncepcie kardinála Trochtu do roku 1974 a po jeho smrti v prepojení na otca Jána Hirku, všetci títo bratia boli – s nie malými rizikami, ktoré boli ochotní

¹⁶¹ Cf. Osobné svedectvo Eduarda Kožucha: „Ten model tu je a bude. Duch svätý to rozhodne 17. novembra 1989 u nás nepristihol a nepovedal: Koniec, a hotovo!“

¹⁶² Cf. Mikloško, Nebudete ich môcť rozvrátiť, s. 141

¹⁶³ Tieto pamäti zachycuje napr. monografia Bačíková: Pod' a nasleduj ma.

¹⁶⁴ Tieto pamäti zachycuje napr. monografia Šimulčík: Zápas o nádej.

¹⁶⁵ Napr. Slavomir Miklovš, biskup východného obradu chorvátskeho pôvodu.

na sebe vziať pre kňazskú službu ako kňazi – robotníci – pro Ecclesia in silentio – orientalis ritus – cum facultatibus biritualismi vzhľadom na terén a druh kňazskej služby v malých komunitách a vzhľadom na verejnosť anonymne. Ak si niekto myslí, že sme mali robiť zoznamy a poslať ich vopred do Ríma na schválenie, tak nechápe alebo nechce pripustiť, že Cirkev u nás žila in extremissimis extremis“¹⁶⁶

Čo sa týka možnosti svätenia žien, zrejme sa Davídek domnieval, že svätením žien rozširuje cirkevnú prax a nejedná tak proti dogme. K dispozícii mal i štúdiu J. Petersa¹⁶⁷, podľa ktorej: „1. Z hľadiska exegetického nemáme žiadne presvedčivé argumenty pre vylúčenie žien z kňazských funkcií. 2. Vylúčenie ženy z kňazskej funkcie bolo ... výsledkom historického vývoja, a preto tento fakt stráca svoju absolútnu hodnotu a svoju samostatnosť. 3. kresťanské pojetie úradu ako charizmatického poslania a služby, ktoré nastúpilo na miesto pojetia právnického, núti aj katolíckeho teológa, aby hľadal miesto a podiel ženy v kňazskom úrade a aby formuloval otázku, či žena by nemohla plniť spásanosnú funkciu v širšom a viac biblickom aspekte“¹⁶⁸

Po roku 1989 sa začlenenie biskupov a kňazov davídkovskej línie ukázalo zložitým. Pri hľadaní riešenia pre zapojenie tajne svätených kňazov vytvorila Kongregácia pre náuku viery medzidikasteriálnu komisiu a tá po preskúmaní písomných prehlásení z roku 1990 nakoniec došla k tomu, že u mnohých svätení chýba istota o platnosti a navrhla riešenie, známe ako „Normy“, podľa ktorých sa vzniknutá situácia mala riešiť. Podľa nich: 1, biskupovia svätení bez vedomia Vatikánu sa majú zdržať výkonu svojho úradu. 2, celibátni kňazi a diakoni môžu byť po prijatí nového svätenia *sub conditione*¹⁶⁹ zapojení do pastorácie, ženatí biskupi a kňazi môžu byť po svätení *sub conditione* zapojení do pastorácie ako trvalí diakoni, vdovci aj ako kňazi (!) 3, všetci si podľa zváženia diecézneho biskupa majú doplniť vzdelanie a podstúpiť preskúšanie. 4, tí, ktorí boli svätení ženatí pre východný rítus, môžu byť po svätení *sub conditione* prijatí gréckokatolíckym biskupom. 5, Svätenia žien sa považujú za neplatné a nedovolené.

Proti tomuto riešeniu sa zdvihla na strane skrytej cirkvi vlna nespokojnosti. Na jednej strane sa Vatikán snažil riešiť problém bez medializácie, samotné Normy neboli dodnes zverejnené a to vyvolávalo u tajne svätených kňazov nedôveru. S odporom sa stretla požiadavka plošného svätenia *sub conditione*. Proti potrebnosti a tým aj oprávnenosti takéhoto riešenia sa

¹⁶⁶ Z listu Jána Krajňáka pre apoštolského nuncia v roku 1991, cit. podľa Fiala, Hanuš, Skrytá cirkev, s. 91

¹⁶⁷ Concilium 4/1968

¹⁶⁸ In. Fiala, Hanuš, Skrytá cirkev, s. 97

¹⁶⁹ Svätenie pod podmienkou, ktorým sa, pokiaľ náhodou kňaz nebol svätení platne, vykonáva nové svätenie a v prípade, že platne svätení bol, nové svätenie nemá žiadny následok.

postavila väčšina samotných biskupov a kňazov skrytej cirkvi a teologickú podporu dostali aj od niektorých nemeckých teológov¹⁷⁰.

Ivan Konečný, Zahradníkom svätený kňaz, ktorý sa neskôr s ním rozišiel, nevidel v podmieničnom svätení pre seba problém: „*Mne osobne rozhodnutie nechať sa podmienične vysvätiť nerobilo nijaký problém. Nepochybujem o tom, že som bol kňazom a že to bolo platné. Či dovolené, to je druhá vec. Ak cirkevná vrchnosť, ktorú uznávam, povie, že je to treba, jednoducho vtedy to pre mňa nie je vec diskusie alebo názoru.*“¹⁷¹ Naproti tomu Milan Bednárík na otázku podmieničného svätenia spomína takto: „*Pre mňa to bolo rozhodnutie veľmi bolestné. Musel som to prijať ako úder osudu. Bolo to niekedy pred Veľkou nocou, čítala sa kniha Makabeská a ja som sa cítil vystavený moci, ktorá ma mala prevalcovať. Vo vnútri mi s mojím kňazstvom bolo dobre, ja som ho nikdy nespochybnil. Ani toho svätiteľa, dodnes nie*“.

V Česku prebiehali počas 90. rokov rokovania o možných riešeniach. Asi 40 celibátnych kňazov prijalo podmieničné svätenie. Zapojenie ženatých kňazov v obmedzenej miere umožnilo zriadenie gréckokatolíckeho apoštolského exarchátu na čele s Davidkom svätenými biskupmi Ljavincom a Kočišom¹⁷². Osemnásť ženatých kňazov¹⁷³ skrytej cirkvi bolo v roku 1997 prijatých do exarchátu, avšak bez možnosti biritualizmu. Na Slovensku bolo po podmieničnom vysvätení do pastoračie prijatých niekoľko celibátnych kňazov, ale väčšina kňazov davidkovskej línie podmieničné svätenie odmietla a o integráciu ženatých kňazov neprejavila biskupská konferencia záujem. Davidkom svätený biskup Špiner, Vatikánom uznaný ako biskup sa dobrovoľne vzdal možnosti vykonávať biskupský úrad s tým, že sa chce venovať vedeckej činnosti.

Z požiadavky podmieničného svätenia, ktoré pre kňazov skrytej cirkvi znamenalo skôr útok na ich duchovný život než nápravu prípadných pochybností, sa do roku 2006 nezľavilo. Od minulého roku sa na Slovensku toto riešenie nepresadzuje – súčasne sa pre vysoký vek tých, ktorých sa to týka, už nepočíta s ich zapojením do verejnej pastoračie. Skrytá cirkev tak stále zostáva skrytou, z cirkvi mlčiacej sa stala cirkev umlčaná.

3.3 Eucharistia ako prejav solidarity otrásených

Nebezpečné spomienky môžu byť podľa Metza vtelené do rituálov, kde silu pamätania nesie symbolické konanie. Pre Metza je práve eucharistia týmto typom rituálu. Eucharistia je založená nebezpečnou spomienkou a súčasne ju

¹⁷⁰ Napr. prof. Jorissena a Häringa. Korešpondencia Jorissena a Ratzingera je zverejnená v prílohe nemeckého prekladu knihy Fiala, Hanuš, Skrytá cirkev.

¹⁷¹ Bačíková, Pod' a nasleduj ma, s. 323

¹⁷² Obaja však prijali podmieničné svätenie, podľa vlastných slov nie z dôvodu pochybnosti, ale nedoložitelnosti pôvodného svätenia.

¹⁷³ Prijali svätenie *sub conditione*, podľa svedectiev malo charakter obnovy kňazských sľubov.

ďalej komunikuje. Zdieľané víno a chlieb je pamiatkou na utrpenie a smrť Ježiša Krista ako prísľub vzkriesenia. Delenie sa o víno a chlieb je solidaritou v utrpení, ktorá zasahuje aj do minulosti, pretože účastníka prenáša k Poslednej večeri a Kristovo utrpenie sprítomňuje. Eucharistia ako rituál nebezpečnej pamäte slúži ako príklad komunálnej nebezpečnej spomienky – rituál je mienený k ustanoveniu spoločenstva skrze zdieľaný pokrm¹⁷⁴. Mnohé svedectvá väznených kresťanov hovoria o sile tejto nebezpečnej spomienky počas ich väznenia. Konzal o tajných sláveniach eucharistie svedčí podobne: „*Eucharistia nás skutočne zjednovala. Ľudia sa z pudu sebazáchovy nesmeli poznať. A napriek všetkému sa tá dôvera dala krájať. Odkiaľ? No keď videli, akým spôsobom sa modlíme a akým spôsobom ich berieme, tak nám jednoducho dôverovali.*“¹⁷⁵

Z podobných dôvodov si americký jezuita Bruce T. Morrill vo svojej knihe *Anamnesis as dangerous memory* kladie otázku po možnosti prepojenia Metzovej politickej teológie a liturgickej teológie. Otázka je menej prekvapivá, než sa na prvý pohľad zdá, keď si uvedomíme, že Metz na preskúmanie tejto oblasti sám vyzýval¹⁷⁶. Morrill si všíma, že Metz prikladá praxi, vzhľadom na svoju snahu založiť politickú teológiu ako praktickú fundamentálnu teológiu, mimoriadnu hodnotu.¹⁷⁷ Úlohou tejto teológie je vykladať, reflektovať, hájiť a definovať prax, ktorá tvorí život nasledovania Krista v súčasnosti. Preto Metz kritizuje „meštiacke náboženstvo“ strednej vrstvy ako „čisto kontemplatívne“: toto náboženstvo sa zameriava na články viery, modlitbu, ceremónie a rituály, ale zostáva bez reálneho vplyvu na život ľudí v spoločnosti. Modlitba, tak Metz, má byť zdrojom a impulzom slobodného konania.¹⁷⁸ Metzova teologická kritika náboženských symbolov, mýtov, príbehov a rituálov nejde proti týmto tradíciám, ale proti predpokladu, že praktikovanie týchto tradícií môže byť politicky a sociálne neutrálne. „*Nie sú to symboly, mysticismus, kolektívna pamäť a jej obrazy, ktoré korumpujú náboženstvo a oberajú ľudí o ich nezávislosť, ale spôsob, akým sú zneužívané k cudzím účelom a proti náboženskej identite ľudí*“¹⁷⁹. Metz tu ukazuje určitú dvojznačnosť a zraniteľnosť náboženských symbolov. Jeho záujem o tradíciu rezonuje v práci liturgických teológov, v ich štúdiu špecifických historických liturgických tradícií, ich

¹⁷⁴ I keď často privatizovaný ako akt osobnej zbožnosti a individuálneho spoločenstva s Bohom prípadne dochádza k posunutiu zamerania a eucharistia je zneužívaná ako nástroj ovládania a nadvlády.

¹⁷⁵ Osobné svedectvo Jana Konzala.

¹⁷⁶ V poznámke pod čiarou v exkurze *Dogma ako nebezpečná spomienka* k tomu hovorí: „*Stálo by za preskúmanie, prečo sa táto memoria presúva výlučne do sakramentálnej teológie ... a je tam zďaleka nie zriedkavo pochopená nesubjektovo-ritualisticky.*“ Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, s. 176

¹⁷⁷ Cf. Morrill, *Anamnesis as dangerous memory*, s. 63

¹⁷⁸ Cf. Metz, *Glaube in der Geschichte und Gesellschaft*, s. 92

¹⁷⁹ Metz, *Glaube in der Geschichte und Gesellschaft*, s. 150

sociálnemu a politickému kontextu. Morrill vidí nasledovné východiskové body pre spojenie Metzovej teológie a liturgickej teológie¹⁸⁰:

(1) Zavedením pojmu *memoria passionis* a obhajobou anamnetického rozumu, ukazuje Metz eucharistické slávenie ako konanie, ktoré sa nedá redukovať na psychologickú spomienku ani oddeliť od širšej otázky kresťanskej praxe.

(2) Metzove pojatie eucharistickej liturgie je vo svojej podstate praktické. Eucharistická hostina sa deje „na moju pamiatku“, nie je to dianie čisto kontemplatívne, ale vedie k činu.

(3) Kresťanská viera žije z eucharistie, pretože je založená na pamiatke a pripomienke historickej udalosti smrti Ježiša Krista, ale tiež udalosti jeho zmŕtvychvstania. Metz považuje jedine príbeh, nie špekulatívnu argumentáciu, za spôsob komunikácie „úplne novej skúsenosti zmŕtvychvstania“¹⁸¹. Skúsenosť, že eucharistia je sprostredkovateľom tohto zážitku plného napätia, tejto anticipačnej spomienky v srdci kresťanskej viery, je aj skúsenosťou skrytej cirkvi.

3.4 Pamäti skrytej cirkvi

Vo svojich pamätiach uvádza Hanus svoju úvahu z čias uväznenia v 50. rokoch, v ktorej sa zamýšľa nad prístupom nového režimu k pamätiam svojich občanov. Hanus konštatuje, že „*tento režim chce, aby právnický stav likvidovali právnici, profesorský stav likvidovali sami profesori, inžiniersky stav inžinieri, lekárskeho stav lekári a Cirkev, tú aby likvidovali sami kňazi.*“ Likvidácia pamäti má za následok, že „*už ničo histórie a nebude už histórie. Prestane história.*“¹⁸²

Pamäť a dejiny sú dnes vo filozofii a teológii často diskutovanými pojmami. Slovo dejiny môže označovať jednoducho *minulosť*, teda všetko to, čo sa udialo. Od tohto významu je možné odlíšiť pojem *dejín* ako poznateľnej časti minulosti a historiografiu ako racionálny výklad toho, čo sa udialo, ako posudzovanie minulých udalostí použitím kritickej historickej metódy¹⁸³. V dejinách ide aj o niečo ďalšie: vidieť uplynulé udalosti v zmysluplnom a vysvetľujúcom reťazci príčin a dôsledkov. Takto vnímané dejiny sa stávajú príbehom, historik akoby jeho autorom. Pamäť je bežne vnímaná ako súkromný psychický či fyziologický fenomén, ako schopnosť živého organizmu uchovávať a znovu si vybavovať informáciu. Oproti individuálnej pamäti stojí ešte kolektívnej pamäť, ako priestor, kde sa stretávajú dejiny s našou individuálnou pamäťou.

¹⁸⁰ Cf. Morrill, *Anamnesis as dangerous memory*, s. 70

¹⁸¹ Cf. Metz, *Glaube in der Geschichte und Gesellschaft*, s. 206

¹⁸² Hanus, *Pamäti svedka storočia*, s. 442

¹⁸³ Cf. Hanuš, *Pozvání ke studiu církevních dějin*, s. 8

Neľahký vzťah pamäte a dejín ukazuje *oral history* (ústne dejiny), na ktorých sú stavané každé povojnové moderné cirkevné dejiny. Tieto sa musia spoliehať na osobné spomienky priamych účastníkov minulých dejov, ktoré majú svoju špecifickú formu, formu svedectva. To so sebou prináša otázku, ako do písania histórie začleniť osobné svedectvá. V pamätiach účastníkov minulých dejov často ich spomienky splyvajú so skutočnosťou a tým sťažujú jej uchopenie a interpretáciu. Metz hovorí o nebezpečných spomienkach ako o spomienkach, ktoré narušujú snahy o ovládnutie dejinného príbehu. Pri písaní dejín sa však vzdať príbehu nedá, pretože spomienky neprehovoria samostatne, iba skrze príbehy. Metzov koncept nebezpečných spomienok, aplikovaný na dejiny skrytej cirkvi nám pripomína, že je dôležité venovať pozornosť tomu, koho hlas je vlastne počuť. Neexistujú vlastne jedny dejiny utrpenia ale viaceré histórie utrpení, ktoré sa nedajú vysvetliť, iba pripomínať. Úlohou historika potom nie je zapísať jeden príbeh, ktorý by vysvetľoval „ako sa to skutočne stalo“ a čo to znamená, ale zapísať viaceré, meniace sa a aj vzájomne konfliktné histórie ako odpovede na nebezpečné spomienky svojich nositeľov.

Ak hovoríme o pamäti skrytej cirkvi, je zrejmé, že nie každá spomienka má oslobodzujúcu moc. Nie každá spomienka vedie k činu, nie každá spomienka v sebe nesie odvahu k budúcnosti. Spomínanie sa v skutočnosti môže stať protipólom nádeje. Existujú spomienky, hovorí Metz, ktoré človeku poskytujú azyl, predstavujú minulosť ako „dobré staré časy“¹⁸⁴. Podobne mnohé spomienky členov skrytej cirkvi majú dnes charakter „vtipnej historiky“, z ktorej presvitá nostalgia. Nostalgia zbavuje spomienky ich ohrozujúcej moci, zaoberá ostré hrany a tým im berie relevanciu pre súčasnosť. Metz hovorí o „*spomienkach, ktoré vykúpu všetko z minulosti v jemnom, zmierlivom svetle*“, v ktorom „*všetko nebezpečné, represívne a robiace si nárok sa vytratilo*“, pretože sú „*zbavené všetkej budúcnosti*“.¹⁸⁵ Takto je minulosť olúpená o každý náznak budúcnosti. Stane sa opäť súčasťou súčasnosti.

Na druhej strane, niektoré spomienky napr. väznených kresťanov môžeme iba tušiť, pretože „*hrôza spomienok akoby zatvárala ústa tým, ktorí trpeli*“.¹⁸⁶ Tieto spomienky sa stávajú traumou. Trauma môže rozdeliť život na rôzne roviny: pred a po istej udalosti. Alebo môže viesť k paralelnému prežívaniu minulosti, ako v prípade kňazov, ktorí sa svojej kňazskej minulosti vzdali a v ich spomienkach pre túto oblasť ich života neostalo miesto. Tieto hlboké spomienky do istej miery izolujú človeka, pretože sú nekomunikateľné, odcudzujú jednotlivca od skupiny. Neprijatie časti tajnej

¹⁸⁴ Metz uvádza pritom príklad vojenských veteránov, ktorí spomínajú na vojnové „dobrodružstvá“.

¹⁸⁵ Metz, *The Future in the Memory of Suffering*, Concilium 76 (1972)

¹⁸⁶ Mikloško, *Nebudete ich môcť rozvrátiť*, s. 90

cirkvi jej okolím môže byť toho dôsledkom: okolie nemá podobnú životnú skúsenosť, nemôže porozumieť. Spomienky niektorých tajne pôsobiacich kňazov a biskupov prekračujú morálny interpretatívny rámec ich okolia. Nedajú sa zapísať, pretože zachytenie písmom by znamenalo snahu o kontrolu, manipuláciu a takýto prístup tieto spomienky nedovoľujú, vzpierajú sa mu. Hlboké (traumatizujúce) spomienky majú rozvratné účinky ako na svedka, tak na jeho obecenstvo. Majú ale aj komunálny rozmer. Rozvratná, rušivá sila týchto spomienok leží v ich moci ponúknuť alternatívny (politický – ale i cirkevný) poriadok k tomu, ktorý práve dominuje.

Záver

„Zabudnutie predlžuje exil. Tajomstvom spásy je pamätanie.“¹⁸⁷
Ba'al Šem Tov

V tejto práci som sa snažil predstaviť teológiu nemeckého katolíckeho teológa Johanna Baptistu Metza a jej pomocou interpretovať dejinnú skúsenosť skrytej cirkvi na Slovensku. Metzova politická teológia znovu objavuje dejiny ako špecifickú tému biblickej viery a stáva sa negatívnou teológiou dejín. Pre Metza sú dejiny predovšetkým dejinami utrpenia.

Pamiatka obetí je základom prerušenia každého vládnuceho vedomia a vyvrátením každého argumentu v prospech bezbrehého pokroku. Ukázal som, že podľa Metza môže kresťanská zvesť dnes plniť svoju spásnu úlohu iba ako „nebezpečná pamäť“, *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi*. Cestou pre kresťanov severnej pologule je podľa Metza je *imitatio Christi*, osobná konverzia, v ktorej sa spása nekonzumuje ale zdieľa.

Pamäť a príbeh sú pre Metza kategóriami dejinného nachádzania identity, kategóriami oslobodenia. Podrobenie ľudí začína tam, kde sa im odoberú ich spomienky¹⁸⁸, pretože uprieť niekomu vlastné dejiny, znamená obrať ho o jeho identitu. Táto pamäť sa neobracia len k minulosti, ale aj k súčasnosti a budúcnosti. Pamätanie nie je len znovuvybavenie si obsahov z minulosti. Vyžaduje veľkú účasť subjektu: nie je len pamätaním na niečo, je tiež pamätaním niekoho. Zahŕňa v sebe záväzok na strane subjektu. Kresťanské používanie pamäte má svoj účel v transformácii perspektív a praxe veriacich. Pamäť a pamätanie majú praktický charakter.

Ohrozujúce spomienky nie sú nejakým druhom spomienok, ktoré by sa dali separovať a vymedziť definíciou (a tak podrobiť kontrole). Sú skôr rušivým elementom v pamäti. Nie sú ani individuálne ani kolektívne, ale *politické*¹⁸⁹. Ponúkajú kritérium kritického pochopenia pamäte, v ktorej minulosť (a zomrelí) vznášajú nárok na súčasnosť a majú obsah orientovaný na budúcnosť. Nebezpečná pamäť v dejinnom a spoločenskom sprostredkovaní má podobu eschatologickej nádeje¹⁹⁰.

¹⁸⁷ Citát pochádza od Izraela ben-Eliezera (1700 – 1760), zakladateľa chasidizmu. Odkazuje na kabalistickú predstavu Božieho exilu: zničením jeruzalemského chrámu sa Božia prítomnosť vo svete, Šekina, dostala do exilu a Boh tak prišiel o svoj domov vo svete. K jeho uzdraveniu môže dôjsť až vtedy, keď sa Šekina vráti späť zo svojho exilu.

¹⁸⁸ Cf. Metz, *Glaube in der Geschichte und Gesellschaft*, s. 96

¹⁸⁹ V zmysle aristotelského určenia človeka ako spoločenského živočícha, ktorým sa prekračuje hranica medzi individuálnym a kolektívnym. Tým vzniká vnútorné prepojenie medzi nebezpečnými spomienkami a politickou cnosťou spravodlivosti.

¹⁹⁰ Cf. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, s. 161

Komunistická diktatúra zanechala na živote slovenskej spoločnosti i slovenskej Katolíckej cirkvi svoj tieň. Roky proticirkevného boja a útlaku vytvorili v spoločnosti a medzi kresťanmi mnohé rozdelenia. Kresťania museli čeliť nepriateľskej štátnej moci i vlastnému rozdeleniu vo vnútru cirkvi, rozdeleniu na vyznávačov a *lapsi*. Vnútorne rozdelenie cirkvi sa ešte zväčšilo, keď uväznenia v 50. a 60. rokoch viedli u mnohých kresťanov k novým predstavám o tom, čo znamená byť cirkvou a aká je jej úloha v spoločnosti. Skrytá cirkev dokázala rozvinúť nové spôsoby pastorácie a dokonca i vlastnú hierarchiu, ktorá nebola po roku 1989 ich vlastnými prijatá.

Obdobie po roku 1989 sa v spoločnosti aj cirkvi stalo obdobím konfliktu pamätí. Pamätí vyznávačov i pamätí *lapsi*. Pamäti solidarity i pamäti odcudzenia. Ukázalo sa, že nájsť cestu k vzájomnému zmiereniu a novej jednote je mimoriadne zložitá. Pokušenia znovu nadobudnutej slobody boli lákavé. U niektorých viedol minulý útlak k presvedčeniu, že len ich pohľad a len ich potreby majú teraz prednosť pred inými, alebo že iba tá ich predstava kresťanstva je jediná pravá. U iných nespracovaná vlastná vina zase viedla k snahe potlačiť tie pamäti skrytej cirkvi, ktoré predstavovali pripomienku ich vlastného zlyhania. Vnútorne spory cirkiev vyčerpávajú a znižujú jej citlivosť k znameniam doby. Takže dnes, keď máme opäť možnosť slobodne hovoriť, spoločnosť nemá záujem počúvať.

Poctivá práca s pamäťou nás nabáda k rozlišovaniu toho, čo bolo živé, esenciálne a čo nie. V čase obmedzených možností sa pozornosť maximálne sústreďuje na to, čo dáva život. Pamäti malých komunit, spoločného slávenia eucharistie, spomienka solidarity a dôvery, stále živia túžbu autentického života v novej situácii.

Tam, kde neexistuje rozlíšenie medzi historickou skutočnosťou a spomienkou, tam, kde sa so spomienkami zaobchádza ako s niečím pevným a nemenným, tam spomienka nemá ozdravujúci účinok, v ktorý tak dúfa Johann Baptista Metz. Neukrýva totiž v sebe utopickú silu, ale stáva sa spomienkou víťaza, prostriedkom udržania *status quo*. Dejinná skúsenosť skrytej cirkvi je nám živou pripomienkou, ako sa pamäti dajú využívať k oživeniu nádeje i zneužívať kupevneniu pozícií moci. Učia nás starej židovskej múdrosti, o ktorej vedel už Pavlov učiteľ Gamaliel, že niekedy je dobré nechať vedľa seba pôsobiť aj rozporné a rozvratné pamäti, pretože násilná snaha o ich harmonizáciu by mohla viesť ďalšiemu zvyšovaniu počtu obetí dejín. Dúfam, že moja práca prispela k uchovaniu aspoň časti nebezpečnej pamäti skrytej cirkvi.

Zoznam prameňov

- [1] Osobné svedectvo Milana Bednáríka, Zlatá Idka 2007, archív autora
- [2] Osobné svedectvo Pavla Hradilka, Praha 2007, archív autora
- [3] Osobné svedectvo Jana Konzala, Praha 2007, archív autora
- [4] Osobné svedectvo Eduarda Kožucha, Malacky 2007, archív autora
- [5] Osobné svedectvo Vendelína Lacu, Šurany 2007, archív autora
- [6] Osobné svedectvo Františka Mikloška, Bratislava 2007, archív autora

- [7] Ashley, J. Matthew. *Johann Baptist Metz*. In: Scott, Peter. Cavanaugh William T. (eds.). *The Blackwell companion to political theology*. 1. vyd. Malden: Blackwell, 2004
- [8] Bačíková, Lucia. *Pod' a nasleduj ma. Zo spomienok tajne vysvätených kňazov 1950-1989*. 1. vyd. Prešov: VMV, 2005
- [9] Benjamin, Walter. *Selected Writings, vol. 2: 1927-1934*. Jennings, Michael W.; Eiland, Howard a Smith, Gary (eds.) 1. vyd. Cambridge: Belknap Press, 1999
- [10] Benjamin, Walter. *Selected writings, vol. 4: 1938-1940*. Eiland, Howard; Jennings, Michael W. (eds.). 1. vyd. Cambridge: Belknap Press, 2006
- [11] *Církev v podzemí. Ročenka časopisu Getsemany 1995*. Praha
- [12] Čarnogurský, Ján. *Väznili ich za vieru*. 1. vyd. Bratislava: Pramene, 1990
- [13] Čarnogurský, Ján. *Odpor proti komunizmu*. Impulz 2/2005
- [14] Fiala, Petr; Hanuš, Jiří. *Skrytá církev: Felix M. Davídek a společenství Koinótés*. 1. vyd. Brno: CDK, 1999
- [15] Fiala, Petr; Hanuš, Jiří. *Die verborgene Kirche. Felix M. Davidek und die Gemeinschaft Koinótés*. Waldenfels, Hans. (ed.) 1. vyd. Paderborn: Schöningh, 2004
- [16] Gibellini, Rosino. *Teológia XX. storočia*. prel. Jozef Tomaščín, Anton Košťál. 1. vyd. Prešov: VMV, 1999
- [17] Grajewski, Andrzej. *Zraněná církev: Křesťané ve střední a východní Evropě mezi odporem a kolaborací*. Prel. Šustrová, Petruška, 1. vyd. Praha: Prostor, 2002
- [18] Hanuš, Jiří. *Pozvání ke studiu církevních dějin*. 1. vyd. Brno: CDK, 1999
- [19] Horvat, Vladimír. *Stjepan Tomislav Poglajen – alias profesor Kolakovič. Obnovljeni život. Roč. 61 č. 4 (15. 12. 2006.)*.
- [20] Hlinka, Anton. *Sila slabých a slabosť silných. Církev na Slovensku v rokoch 1945–1989*. 1. vyd. Bratislava: Tatran, 1990.
- [21] Hanus, Ladislav. *Pamäti svedka storočia*. 1. vyd. Bratislava: Lúč, 2006

- [22] Konzal, Jan. *Zpověď tajného biskupa: rozhovor připravil Bob Fliedr*. 1. vyd. Praha: Portál, 1998
- [23] Korec, Ján Chryzostom. *Od barbarskej noci*. 1. vyd. Bratislava: Lúč, 1993
- [24] Liška, Ondřej. *Církev v podzemí a společenství Koinótés*. 1.vyd. Tišnov: Sursum, 1999
- [25] Metz, Johann Baptist. *A passion for God: the mystical-political dimension of Christianity*. 1. vyd. Mahwah: Paulist Press, 1998
- [26] Metz, Johann Baptist. *Úvahy o politické teologii*. prel. Břetislav Horyna, Lenka Karfíková. 1. vyd. Praha: ISE, 1994
- [27] Metz, Johann Baptist. *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie: 1967-1997*. 1. vyd. Mainz: Matthias-Grünewald, 1997
- [28] Metz, Johann Baptist. *Communicating a Dangerous Memory*. in: Fred Laurence (ed.). *Communicating a Dangerous Memory: Soundings in Political Theology*. 1. vyd. Atlanta: Scholars, 1987
- [29] Metz, Johann Baptist. *Glaube in Geschichte und Gesellschaft: Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*. 1. vyd. Mainz : Matthias-Grünewald-Verlag, 1977
- [30] Metz, Johann Baptist. *Memoria passionis: ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*. 1. vyd. Freiburg: Herder, 2006
- [31] Metz, Johann Baptist. *The Future in the Memory of Suffering*, Concilium 76 (1972)
- [32] Metz, Johann Baptist. *The Emergent Church: The Future of Christianity in a Postbourgeois World*, 1. vyd. New York: Crossroad, 1981
- [33] Mikloško, František. *Nebudete ich môcť rozvrátiť: z osudov katolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1943-1989*. 1. vyd. Bratislava: Archa, 1991
- [34] Mikloško, Príbeh cirkvi na Slovensku. [online]
[cit. 10. 11. 2007]. Dostupný z WWW:
<http://mozaika.sme.sk/c/2478293/Pribeh-cirkvi-na-Slovensku-Utlak-odpor-obnova.html>
- [35] Morrill, Bruce T. *Anamnesis as dangerous memory: political and liturgical theology in dialogue*. 1. vyd. Collegeville: Liturgical Press, 2000
- [36] Neuhaus, Peter. *Den Toten gehorsam: Was man nicht wissen kann, das muss man erinnern*. Ungewust 5/1995
- [37] Noble, Ivana. *Czech Churches in Transition*. [online]
[cit. 10. 11. 2007]. Dostupný z WWW: <http://www.iespraha.cz/?q=node/33>
- [38] Novotný, Vojtěch. *Teologie ve stínu: prolegomena k dějinám české katolické teologie druhé poloviny 20. Století*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2007
- [39] Rottländer, Peter. (ed.) *Theologie der Befreiung und Marxismus*. 1. vyd. Münster: Edition Liberación, 1986
- [40] Šimulčík, Ján. *Zápas o nádej. Z kroniky tajných kňazov 1969-1989*. 1. vyd. Prešov: VMV, 2000

- [41] Sheldrake, Philip. *Spiritualita a historie: úvod do studia a interpretace křesťanského duchovního života*. prel. Eva Lajkepová, Pavel Pšeja. 1. vyd. Brno: CDK, 2003
- [42] Walters, Philip. *Počátky církve v postkomunistické éře*. Getsemany 11/2007 (188)
- [43] Vaško, Václav. *Profesor Kolakovič – Mýty a skutečnost*. Impulz 3/2006
- [44] Vaško, Václav. *Neumlčená: kronika katolické církve v Československu po II. světové válce I+II*. 1. vyd. Praha: Zvon, 1990

Prílohy