

DISKUSE

Katolická církev v Československu 1945–1989

(*The Catholic Church in Czechoslovakia 1945–1989*)

ZDENĚK R. NEŠPOR

Patří-li tematika rekatolizace a politických dějin náboženství mezi nejdůležitější body historického výzkumu českých zemí první poloviny 17. století, podobné klíčový význam má studium náboženských dějin i pro pochopení sociálního, politického a ideologického vývoje v období vlády komunistického režimu.¹ Náboženství, především „Vatikán“ a katolická církev, patřily spolu s „Wall Streetem“ a americkým imperialismem zejména na konci čtyřicátých a v padesátých letech mezi „nepřátele číslo jedna“ a religiozité bylo současně vyhrazeno čelné místo v ideologickém zpracování vývoje celých lidských dějin – historickém materialismu – jako veličině, již překonává růst poznání a „vědecký ateismus“, stejně jako v praxi odstranění „odcizení“ a údajný nejspravedlivější světový řád.² Komunistické orgány ovšem vynakládaly velké úsilí, aby tomuto v jejich optice zákonité-

ZDENĚK R. NEŠPOR: The Catholic Church in Czechoslovakia 1945–1989

Almost two decades have passed since the fall of the Communist regime but the religious and ecclesiastical history of the Czech Lands in the second half of the 20th century have not yet been adequately documented. Thus, the author reviewing Balík and Hanuš's synthesis *Katolická církev v Československu 1945–1989* (The Catholic Church in Czechoslovakia 1945–1989) considers its publication to represent an important milestone. When assessing this volume he emphasizes the juxtaposition of the historical and sociological („mentalistic“) perspectives, as well as its contribution towards the formation of a Catholic identity in a free society, yet the shortcomings of the chosen approach and the fact that this might not be generally accepted are also acknowledged and outlined.

Key words: Czechoslovakia, 1945–1989; church, Catholicism; religion and state; ecclesiastical history; sociology of religion

mu vývoji „pomohly“ – věřící a církve byly různým způsobem šikanovány, omezovány, perzekvovány a v některých případech zcela zakazovány.⁵ Tento *Kulturkampf* nejlépe vedl zásahů na přelomu čtyřicátých a padesátých let katolickou církev a kromě jiného vedl k téměř úplné likvidaci řeckokatolické církve; podobně těžce byly v tomto období postaveny už jen některé malé protestantské církve; dočasně zakázané, zatímco později, hlavně na normalizace, již neostalinský režim „měřil všem stejným metrem“.

Pronásledování církví, které se dělo pod rouškou pronásledované náboženské svobody,⁶ sice tvořilo ústřední složku státní náboženské politiky, a proto se mu věnovala naprostá většina výzkumů a literatury napsané po roce 1989, rozhodně však nevyčerpává problematiku náboženských a církevních dějin tohoto období. Máme-li určitou představu o fungování církví jako institucí, o vyučování náboženství na školách nebo o dalších vnějších projevech (upadající) zbožnosti,⁷ širší studium české ne/religiozity (včetně mimocírkevní, jejíž vý-

1 Tento drobný příspěvek je zamýšlením nad novou knihou Stanislav BALÍK – Jiří HANUŠ, *Katolická církev v Československu 1945–1989*, Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury 2007, 399 s., ISBN 978-80-7325-150-7.

2 Viz např. programovou stať *Marxismus-leninismus o náboženství*, Nová mysl 8, 1954, s. 506–514; k marxistické protináboženské ideologii v poválečném Československu viz Zdeněk R. NEŠPOR, *Ideologické nástroje ateizace české společnosti v letech 1948–1989*, Církevní dějiny 1, 2008, 1, s. 56–63.

3 Z řady již existujících studií uvádím alespoň Jaroslav CÚHRA, *KSC, stát a římskokatolická církev (1948–1989)*, Soudobé dějiny 8, 2001, č. 2–3, s. 267–293; TYŽ, *Církevní politika KSČ a státu v letech 1969–1972*, Praha 1999; Jiří HANUŠ, *Tradice českého katolicismu ve 20. století*, Brno 2005; Karel KAPLAN, *Stát a církev v Československu, 1948–1953*, Brno 1993; TYŽ, *Těžká cesta. Spor Československa s Vatikánem 1963–1973*, Brno 2001; Václav VAŠKO, *Dům na skále, I–II*, Kostelní Vydří 2004–2007. Nejnovějším přírůstkem je tematické dvojčíslo časopisu Soudobé dějiny 14, 2007, č. 2–3, a velice podnětná jistě bude i připravovaná kolektivní česko-německá příručka českých náboženských dějin 20. století Martin SCHULZE WESELE – Martin ZÜCKER (Hg.), *Religions- und Kirchengeschichte Tschechiens im 20. Jahrhundert*, München 2008 (v tisku).

4 Vojtěch VLČEK, *Perzekuce mužských řádů a kongregací komunistickým režimem 1948–1964*, Olomouc 2004; TYŽ (ed.), *Ženské řehole za komunismu 1948–1989*, Olomouc 2005.

5 *Církevní procesy padesátých let*, Kostelní Vydří 2002.

6 Srov. dobovou ideologickou literaturu Milan NÁVRAT, *Religion in Czechoslovakia*, Prague 1984 (knihla vyšla i ve francouzské, německé, italské a španělské mutaci); K. HRUZA – J. KOTLAN, *Socialismus a náboženství*, Nová mysl 40, 1986, č. 7–8, s. 35–43; J. MLÝNSKÝ, *Socialistický stát, církev a věřící*, Nová mysl 42, 1988, č. 9, s. 25–34; V. JANKŮ, *Československá socialistická republika a církev*, Nová mysl 43, 1989, č. 7–8, s. 55–65. Na faleš těchto tvrzení upozorňovala jak Charta 77, tak českoslovenští emigranti na Západě, např. Blanka ČISAŘOVSKÁ – Vilém PREČAN (eds.), *Charta 77. Dokumenty 1977–1989*, I–III, Praha 2007, D13, D193, D196, D209, D213, D227, D256, D291, D340, D449, D450, D454, D490; Milan KUBES – Ivana ŠUSTROVÁ, *Charta 77 k situaci církví a věřících v ČSSR. Dokumenty z let 1977–1987*, Mnichov 1987; Ludvík NĚMEC, *Church and State in Czechoslovakia. Historically, Juridically, and Theologically Documented*, New York 1955; Josef RABAS, *K církevnímu vývoji v Československu*, Studie (Řím) 1984, č. 93–94, s. 217–231; Karel SKALICKÝ, *Postavení církví a věřících v Československu osmdesátých let*, Studie (Řím) 1989, č. 126, s. 422–446.

znam si uvědomili již autoři působící v disentu⁸) a jejich proměn v celoevropském kontextu je dosud teprve v počátcích. Podobné je tomu i v případě sociálních a kulturních „externí“ náboženství v podobě společenských organizací, umělecké tvorby či životních postojů a jednání, například v kontextu „zacházení se smrtí“.⁹ Jakkoli tedy byl v posledních necelých dvaceti letech vykonán velký kus práce na poli moderních českých náboženských dějin, stále zde zůstává řada blízkých míst, což platí i ve vztahu k jiným církvím než katolické; s určitou výjimkou Českobratrské církve evangelické o fungování ostatních náboženských skupin a postojů a jednání jejich věřících v období vlády komunistického režimu dosud nevíme prakticky nic.¹⁰ Ačkoli tento poslední nedostatek recenzovaná kniha bohužel neřeší, pokouší se značnou měrou přispět k odstranění těch předchozích – v takovémto rozsahu se poprvé setkáváme s dějiny české katolické církve, psanými z církevního hlediska, ne jen s historii státní-církevních vztahů a pronásledování církvi.

Dva brněnští historikové, kteří se této syntetizující úlohy chopili při vědomí nedosta- tečné probádanosti celé řady oblastí, jsou pro ni velice dobře disponovaní. Jiří Hanuš proslul svými studiemi tzv. skryté církve (především společenství Koinotés), věleňováním českých náboženských dějin do širšího sociokulturního i mezinárodního kontextu, a nedávno publikoval také esejistický ponor do vnitřního života českých katolíků ve 20. století.¹¹ Jeho mladší kolega Stanislav Balík se již dříve věnoval církevním procesům a regionálním církevním dějinám, jež v podobě jakýchsi *case studies* uplatnil i v této práci, a z pochopitelných důvodů záručil také své politologické zájmy.¹² Primární orientace na

7 Srov. zejména Václav BABIČKA, *Vývoj katolické religiozity v českých zemích v letech 1949–1989 (na základě zjišťování Státního úřadu pro věci církevní a Ministerstva kultury – sekretariátu pro věci církevní)*, Sborník archivních prací 55, 2005, č. 2, s. 378–506; Dana HAMPOLOVÁ, *Institucionalizované a neinstacionalizované náboženství v českém poválečném vývoji*, Soudobé dějiny 8, 2001, č. 2–3, s. 294–311.

8 Jiřina ŠIKLOVÁ, *Mládež v ČSSR a náboženství*, Svědectví (Paříž) 20, 1986, č. 79, s. 513–520.

9 Posledně uvedenému tématu se úspěšně začala věnovat Olga NESPOROVÁ, *Smrt, umírání a pohřební rituály v české společnosti ve 20. století*, Soudobé dějiny 14, 2007, č. 2–3, s. 352–376; TAŽ, *Believer Perspectives on Death and Funeral Practices in a Non-believing Country*, Sociologický časopis/Czech Sociological Review 43, 2007, č. 6, s. 1175–1193.

10 V loňském roce sice vyšly dvě práce, které si kladou za cíl „očistění“ Církve československé (husitské), tradičně známé úzkou spoluprací s komunistickým režimem (Jaroslav HRDLÍČKA, *Život a dílo prof. Františka Kováře. Příběh patriarchy a učence*, Brno 2007; Martin JINDRA, *Strážci lidskosti. Dvanáct příběhů příslušníků Československé církve (husitské) vězněných po únoru 1948*, Praha 2007), jejich úspěch na tomto poli je však jenom částečný.

11 Např. Jiří HANUŠ (ed.), *Náboženství v době společenských změn*, Brno 1999; TYŽ (ed.), *Dějiny kultury a civilizace Západu v 19. století*, Brno 2002; TYŽ, *Mať slovinsk osobnost českého katolicismu 20. století*, Brno 2005; TYŽ, *Tradice českého katolicismu*; Petr FIALA – Jiří HANUŠ, *Koinotés. Felix M. Daviděk a skrytá církev*, Brno 1994; TYŽ (eds.), *Skrytá církev. F. M. Daviděk a společenství Koinotés*, Brno 1999; TYŽ (eds.), *Koncil a česká společnost. Historické, politické a teologické aspekty přijímání II. Vatikánského koncilu v Čechách a na Moravě*, Brno 2000; TYŽ (eds.), *Katolická církev a totalitarismus v českých zemích*, Brno 2001.

12 Např. Stanislav BALÍK, *Miloval jsem okrasu domu Tvého. Bludovský monstrproces 1950–1952*, Brno 2000; TYŽ et al., *Občanská demokratická strana a česká politika*.

katolickou církev, bytí pojímanou v celé šíři vztahů mezi „oficiální“, skrytou a exilovou církví, nicméně přinesla také nevyhody – dějinám katolické církve jistě nelze vyčítat, že nepostihují jiné náboženské skupiny, autoři by k nim však přesto měli přihlížet (typicky v případě relativní privilegace Církve československé a částečně i Československé církve evangelické na počátku komunistické vlády) a měli by sledovat také aktivitu necírkvenní části společnosti, protože i ty leckdy měly značný význam vzhledem k objektu jejich zájmu (třeba v případě výše uváděných studií smrti a pohřebních rituálů, kdy nekatolické tvořily stále výraznější komplement církevních a přízpůsobovala se jim i sama církev – *aggiornamento* znamenalo kupříkladu povolení katolických kremací).¹³ V tomto směru zůstala Zuberova nedokončená celoživotní syntéza moravských náboženských dějin 18. století¹⁴ pro oba autory nedosaženým vzorem, ačkoli jejich inspirace tímto dílem je zřejmá jak v metodě a uspořádání některých kapitol, tak v případě určitých prezentovaných názorů a hodnocení. První část knihy, nazvaná „události – struktury – postoje“, mapuje vztah státu a církve, biskupů, kněží, řehole a laiků. Kratší druhá část „Kulturní změny – mentality – spiritualita“ se zabývá různými formami náboženského života a jeho změnami v souvislosti s II. vatikánským koncillem, přičemž akcentuje skutečnost, že „věřící ... se dostávají v letech 1945–1989 do situací, kdy musí jednat nikoli na základě předem známých, osvědčených schémat, ale musí spíše hledat na základě nově formulované odpovědnosti svou pozici v rámci církve i společnosti“ (s. 12).

Jednou ze základních tezí Balíkovy a Hanušovy knihy je, že stát ovládaný komunistickou stranou vlastně jen „dokončil osvícenský projekt“ ovládnutí církve, napřed neúspěšným pokusem o vytvoření schismatické „národní katolické“ církve a později „zevnitř“, prostřednictvím konformních kapitulních vikářů a „mírových kněží“, k čemuž v čase normalizace (kdy bylo Mírové hnutí katolického duchovenstva nahrazeno novou kolaborantskou organizací Sdružení katolických duchovenstva Pacem in terris) dlouho přispívala i vstřícná vatikánská *Ostpolitik*. Ze strukturálního, chcete-li sociologického hlediska, je to jistě pravda, nicméně historiografie by měla takovému teze spíše dokládat (nebo vyvracet), než jim pouze přitakávat. Například státní zmocnění do konsistorií totiž nebyli uvedeni na základě josefinského „zákona z roku 1784“ (s. 29), nýbrž – což vyplývá i z dokumentu přetřetého na následující straně – o sto let mladšího říšského zákona č. 50 ze 7. května 1874. Osvícenské dědictví současně nebylo pouze (pro církev) negativní: hodnotili-li autoři kladně nové rozhranění diecézí a (až popřevratové) vytvoření plzeňské a ostravsko-opavské diecéze (s. 52–53), asi by v této souvislosti měli také připomenout, že totéž bylo už záměrem jimi nemilovaného syna Marie Terezie. Sestoupíme-li však při interpretaci o rovinu níž, první kapitola recenzované knihy poskytuje stručný a přitom zdařilý obraz měnících se vztahů mezi státem a církví, aniž by jednu stranu demonizovala a druhou bezvýhradně chválila – při popisu konkrétních

ODS v českém politickém systému v letech 1991–2006, Brno 2006; Týž et al., *Politický systém českých zemí 1848–1989*, Brno 2003; Týž – Michal KUBAT, *Teorie a praxe totalitních a autoritativních režimů*, Praha 2004; Jan HILZER – Stanislav BALÍK, *Postkomunistické nedemokratické režimy. Studie k proměnám politické teorie v post-totalitním čase*, Brno 2007.

¹³ Podobným nedostatkem ovšem trpí i jinak zdařilá studie Jaroslav ŠEBEK, *Mezi křížem a národem. Politické prostředí sudetoněmeckého katolicismu v meziválečném Československu*, Brno 2006.

¹⁴ Rudolf ZUBER, *Osudy moravské církve v 18. století*, I, Praha 1987; Týž, *Osudy moravské církve v 18. století*, II, eds. Vojtěch CEKOTA – Miloš KOUŘIL, Olomouc 2003.

událostí a struktur, které za nimi stály, se autoři naprosto oprávněně varují černobíleho vidění.

Jádro první části knihy však tvoří kapitoly následující po tomto všeobecném „zarámování“, mapující vnitřní organizační život církve. Je zdůrazněna obnova episkopátu po druhé světové válce, stejně jako skutečnost, že většina nových arcibiskupů si své pastýřské působení dlouho neužila (na s. 108–109 je navíc formální i skutečné obsazení jednotlivých biskupských stolců, včetně auxiliárních, zpracováno v přehledné tabulce), tajná biskupská svěcení od konce čtyřicátých let (včetně kontroverzních svěcení v rámci skryté církve) a naopak státní zásahy do církevní organizace v podobě už zmínovaných činností „nahrazujících“ biskupy, respektive později plodů dohod s Vatikánem. Z hlediska církve autoři hodnotí jako nejproblematičtější rok 1973, kdy Svatý stolec kývl na nová biskupská svěcení režimních duchovních, zdůrazňují však změnu s nástupem Jana Pavla II., včetně osobní proměny Františka Tomáška, a úspěch při jednání se státem na konci osmdesátých let. Hlubší zpracování by si však v této souvislosti zasloužila jen opatrně zmíněná spolupráce některých vysokých církevních hodnostářů s StB (na s. 104 uvedená jen v případě nového trnavského arcibiskupa Jána Sokola, ačkoli na jiných místech knihy se čtenář jaksí „mimoděk“ dozví i o možné spolupráci F. Tomáška či Š. Trochty a dalších, např. s. 148). Právě proto, že mezi různými formami spolupráce je nutné precizně diferencovat, podobně jako to autoři připomínají v případě kapitulních vikářů – zatímco do roku 1968 byli prakticky všichni kolaboranty, „druhé období [= normalizace] jednoznačné nebylo“ (s. 88).

Po kapitole věnované episkopátu následuje výklad zaměřený na duchovní, jejichž množství již samozřejmě neumožňuje detailnější biografické zpracování. Ani zde se jej však autoři úplně nevzdali a prostřednictvím exkursů ukazují příběhy konkrétních postav – proskribovaného bludovského kněze Oldřicha Koutného (jeho výběr vzešel z dřívější publikace S. Balíka) a kolaboranta *par excellence* Josefa Plojehara. Soudím, že tyto „mikrohistorické“ sondy dobře doplňují obecnější pojednání o vzdělávání kléru, jeho omezeních, pronásledování i kolaboraci, jen je škoda, že zvlášť Plojeharova charakteristika jde spíše po povrchu – obsahuje sice ukázky z jeho písemných projevů, nedochází však k hlubší analýze této rozporuplné osobnosti, nepočítáme-li zmínku, že jej ke komunistům „nevedly jen čisté oportunistické důvody“ (s. 150). Možná by přitom stálo za to uvést i kladná hodnocení jeho působení na postu ministra zdravotnictví, v čemž ovšem autorům asi brání zásadní nesouhlas s prosazením zákona o interrupcích. Podrobněji a dostatečně citlivě je dále zpracována zejména problematika kolaborantských kněžských organizací a spolupráce řádových duchovních s StB, Balík s Hanušem přitom docházejí k (možná příliš optimistickému) závěru, že „k otevřené kolaboraci ... přistouplilo spíše nepatrné množství duchovních. Režimu loajální byla od padesátých, ale především sedmdesátých let tzv. střední úroveň hierarchie“ (s. 124).¹⁵ Alespoň náznakem současně připomínají téma hlouběji explikované v druhé části knihy, totiž že komunistický režim dost úspěšně „vychoval“ většinu kněží k pasivitě, neangažovanosti a marginalitě, což hluboce postihlo nejen tehdejší, ale i popřevratové fungování katolické církve.

Kapitola o řeholních společenstvích z velké míry vychází z nedávných studií Vojtěcha Vlčka a ukazuje likvidaci této důležité složky katolického náboženského života, stejně

¹⁵ Otevření tohoto kontroverzního tématu je nezpochybnitelnou zásluhou, protože dosud bylo šířeji zpracováno pouze polským žurnalistou – Andrzejem GRAJEWSKI, *Jiddášův komplex: Zranění církve. Křesťané ve střední a východní Evropě mezi odpor a kolaborací*, Praha 2002.

jako skrytý reholní život zejména po roce 1968. Avšak zatímco mužské řehole byly jednoznačně pronásledovány, bez ženských řádů a kongregací působících ve zdravotních a sociálních službách se dlouhodobě neobešel ani komunistický režim – v nemocnicích, pečovatelských ústavech a domovech řádové sestry pracovaly po celá padesátá léta a na konci osmdesátých let muselo být ze stejného důvodu povoleno přijímání nových členek (s. 177, 191). Těto úloze, i když nejen jí, možná odpovídala i skutečnost, že „z celkového počtu reholníků [mužů] jich bylo ... odsouzeno 25 %, u reholnic to bylo přibližně 2–3 %“ (s. 185).

Balík s Hanušem si oprávněně stěžují, že nejtěžší bylo zachycení situace laiků (s. 193) – zatímco všechny předcházející kapitoly vycházely z rozboru institucionálních pramenů, v tomto případě to bylo možné jen částečně a o laické majority církve ostatně výrazně vypovídá i celá druhá část knihy. Sociálně-organizačnímu kontextu první části odpovídá skutečnost, že v této kapitole se autoři podrobněji zaměřili na život katolických spolků, respektive jejich likvidaci, známé represe proti intelektuálům a „Proměny (základní) politického katolicismu“, což opět doplňují exkurzy zpracované na základě existující memoárové literatury – hlouběji popsány jsou životní osudy Václava Vaška a sedláka Bohumila Černíka (v souvislosti s „likvidací selského stavu“, ¹⁶ který je pokládán za jeden z pilířů tradiční religiozity). Autoři kriticky soudí, že „kontinuita prvorepublikové lidové strany se přerušila nejpozději v roce 1949 a těžko říci, zda se někdy obnovila“ (s. 227), ale ani relativně rozsáhlé zpracování tohoto oddílu jim neumožňuje prezentovat problém v celé šíři, která by jistě vydala na samostatnou studii tematizující prostřednictvím analýzy dobové publicistiky i archivních pramenů jak výchozí stav, včetně hlouběji probraného případu Heleny Koželuhové, tak další (přínejmenším kvůli Pražskému jaru „nelineární“) vývoj. V daném rozsahu bylo zřejmě učiněno nejlepší možné, právě to však ukazuje i určité slabiny posuzované knihy, snažící se o syntézu, aniž by pro ni existoval dostatečný podkladový materiál. Nedostatků tohoto typu ještě více vynikají v případě pokusů o posílení religiozity jinak neorganizované části (= většiny) laiků prostřednictvím sčítání lidu a tzv. objektivních měr religiozity zjišťovaných Státním úřadem pro věci církevní a jeho nástupnickými orgány (především účast na bohoslužbách, katechezi a církevních *rites de passage*). Nehledě k tomu, že sčítání lidu do roku 1950 včetně a od roku 1991 zaznamenávají v případě religiozity něco zcela odlišného (formální vs. deklarovanou církevní příslušnost, obojí navíc ve zmíněném společenském kontextu), ¹⁷ ani s dalšími „tvrdými“ statistickými daty rozhodně nelze operovat bez předchozí teoretické a metodologické sociologické přípravy. ¹⁸ Přínejmenším proto, že trend západoevropské sekularizace (ve smyslu odcírkevnění), která v českých zemích měla dávno předkomunistické kořeny a již tento proticírkevní režim pouze posílil, byl v druhé polovině 20. století i u nás výrazně „vyvažován“ rozvojem detraditionalizovaných a privatizovaných podob víry a do jisté

16 Srov. Karel JECH, *Soumrak selského stavu 1945–1960*, (Sešity ÚSD AV ČR, č. 35), Praha 2001; autoři bohužel nevyužili dalších prací na toto téma, především Miloslav LAPKA – Miroslav GOTTLIB, *Ročník a krajina. Kapitoly ze života soukromých rolníků*, Praha 2000.

17 Milan KUČERA, *Náboženské vyznání v obsahu sčítání lidu 1991*, Demografie 53, 1991, č. 1, s. 60–65; Karol PASTOR, *Výpočetná hodnota statistických údajů o religiozitě*, Demografie 56, 1994, č. 3, s. 175–179.

18 Srov. Zdeněk R. NEŠPOR, *Empirické výzkumy (současného) náboženství v letech 1946–89. Prolegomena k vývoji české sociologie náboženství v období marxistické dominance*, Soudobé dějiny 14, 2007, č. 2–3, s. 399–458.

míry i „zástupnou“ funkci církvi (Grace Davie), na jejichž existenci tyto „výzkumy“ vůbec nebraly zřetel.¹⁹

První část Katolické církve v Československu 1945–1989 tedy sumární, a proto leckdy jen částečné (dalším důvodem ovšem je i dosavadní nezpracovanost řady důležitých témat) postihuje organizační složky církevního života. Kladné lze hodnotit především snahu o poskytnutí celkového pohledu na vnitřní různorodost vyplývající ze složitosti církevního organizace i vztahů k protináboženskému režimu, stejně jako československý (nikoli jen český, byť tato orientace pochopitelně převažuje) rozsah výkladu, protože s rozdělením státu nikdo z aktérů v tomto období samozřejmě nepočítal.

Největší nedostatky naopak spatřuji ve výše uvedené orientaci pouze na katolickou církev a v apriorním předpokladu, že „otázka církve není [přínejmenším] do II. Vaticana] otázkou věřících, nýbrž spíše otázkou duchovenstva“ (s. 111). Ekleziální struktury jistě nemůžeme podceňovat, tím spíše v případě společnosti hierarchicky uspořádaného na základě *potestas ordinatis* a *potestas regiminis*, mám však za to, že i v českém dějepisím *Religionsgeschichte*, jak si už před bezmála půlstoletím uvedl německý sociolog Thomas Luckmann, „církevně orientované náboženství je jen jedním a pravděpodobně dokonce nikoli nejdůležitějším projevem náboženství v moderní společnosti.“²⁰ Autoři recenzované práce si svůj dluh tomuto směru bádání patrně dobře uvědomili, a proto výklad doplnili druhou částí, souborem volněji strukturovaných kapitol poskytujících vzhled do – řekneme – vnitřních ideových a behaviorálních proměn českého katolicismu ve druhé polovině 20. století. Úvod k němu představuje úvaha o limitované demokracii poválečného třetího, které podle jejich názoru „položilo základy, na nichž stavěla svou moc Komunistická strana Československa po převratu v roce 1948“ (s. 231). V současné historiografii jde jistě o převažující pohled²¹ a je účelné zmínit, že dobová kritika socializačních tendencí a obavy z jejich převládnutí pocházely obzvlášť silně (byť nikoli výlučně) z katolického tábora, neměli bychom však současně zapomenat na jejich relativní marginalitu, tedy na skutečnost, že velká většina obyvatel – dodejme: formálních členů církve, nečastěji samozřejmě katolíků – s nimi nesouhlasila a jejich původce odmítala.

Rozdělení církve na „oficiální“, skrytou a exilovou jistě není ničím novým, autoři však zasloužně připomínají vnitřní diferenciace a polarizaci těchto složek (s. 242–244) a v závěrečné kapitole kriticky hodnotí i jejich uplatnění v církvi a její obnově po roce 1989. Známý „sen“ Silvestra M. Braita, vylíčený Dominikem Peckou (s. 311),²² se totiž leckdy naplnil – transformace neproběhla, „míroví kněží“ působili dál, emigranti zůstali stra-

19 Jako jedna z prvních na to upozornila v již citované studii Hamplová (D. HAMPLOVÁ, *Institucionalizované a neinstitutionalizované náboženství*), dále srov. Michal KITTA (ed.), *Český ateismus. Příčiny, klady, zápory*, Benešov 2006; Zdeněk R. NEŠPOR, *Religious Processes in Contemporary Czech Society*, Sociologický časopis/Český Sociological Review 40, 2004, č. 3, s. 277–295 aj. I tyto formy „neviditelného náboženství“ (Thomas Luckmann) přitom měly v české společnosti kořeny v období před rokem 1948, viz TYŽ, *Brněnský výzkum religiozity z roku 1930: současná interpretace*, Religio, Revue pro religionistiku 15, 2007, č. 1, s. 87–108.

20 Thomas LUCKMANN, *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*, New York 1967 (německý originál je z roku 1963).

21 Srov. např. Milan DRÁPALA (ed.), *Na ztracené vartě Západu. Antologie české sociálně-litické publicistiky z let 1945–1948*, Praha 2000, s. 17.

22 Dominik PECKA, *Z deníku marnosti*, Brno 1993, s. 215–220.

nou a pracovníci skryté církve byli za své působení během komunistického režimu „sjednoceni“ církví potrestáni. Jde o jedno z míst, kde se asi nejvíce projevují osobní názory obou autorů, ličení však ani zde neopouští věcnou a vědeckou argumentaci hajitelnou rovinu. Výhrady bych snad měl jen k tomu, je-li vedle exkursu do myšlení a působení exilového Jana Čepa postaven Pavel Tigris a jeho Svědectví, protože ačkoli šlo o jasné katolicky orientovaného autora, časopis se otevíral mnohem širším názorovým proudům; naopak poněkud postrádám extrémnější apokalyptické myšlení (části) českých katolických exulantů, jež dokonce některé z nich z církve vyvedlo (B. Chudoba).²³ Na výklad o jednotlivých církevních strukturách organicky navazuje interpretací kapitola „Výbrané rysy spirituality české katolické církve“ (s. 255–270), v níž Jiří Hanuš²⁴ klade důraz na „introvertnost“ českého katolicismu a jeho (sebe)obranu prostřednictvím konzervatismu, orientace na výrazné osobnosti (převážně kněží) a mentality podzemí (včetně vydávání samizdatu, skrytého fungování rehočních společenství apod.). Umožňuje mu to jak vysvětlit řadu rozdílů mezi českou a slovenskou církví, tak relativní vzdálenosti velké části českých katolíků západoevropskému vývoji této církve, včetně recepcí výsledků posledního církevního sněmu, již je věnována samostatná kapitola, a v neposlední řadě zhodnocení „kulturturnosti“ tohoto prostředí. Jako v případě každé odvážné interpretace se jistě najdou mnozí, kteří s autorem nebudou tu více, tu méně souhlasit, Hanuš však nepochybně poskytuje hluboký a dobře promyšlený vhled do „mentality“ i sociokulturního působení uvědomělých – což nutně neznamenalo také společensky aktivních – katolíků.

Přijďme-li (především metodicky) poněkud slabší kapitola o lidové zbožnosti, na níž je nejzajímavější sociologizující pokus o posílení individualizace pouť (s. 276–278),²⁵ velkým tématem je recepcí II. vatikánského koncilu českou společností. Balík s Hanušem připomínají její spojitost s „oteplením“ šedesátých let a událostmi Pražského jara (typický v případě dialogů mezi marxisty a křesťany, ve vnitrocírkevní sféře je zmíněna „náhrada“ problematického kněžského mírového hnutí Dílem koncilové obnovy a další skutečnosti),²⁶ avšak shrnují, že „Druhý vatikánský koncil neměl v normalizo-

23 Srov. Martin C. PUTNA, *Apokalyptismus v myšlení českého katolického exilu. Schvarzenberg – Chudoba – Preisner – Neuwirth, Soudobé dějiny* 14, 2007, č. 2–5, s. 379–398; M. DRÁPALA, *Na ztracené varě*, s. 415–436.

24 Text již byl publikován jako Jiří HANUŠ, *Výbrané rysy české katolické církve (1948–1989)*, Soudobé dějiny 14, 2007, č. 2–3, s. 341–353.

25 K individualizaci a subjektivizaci moderní religiozity viz Paul HEELAS – Linda WOODHEAD et al., *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Malden–Oxford 2005; Danièle HERVIEU-LÉGER, *Le Pèlerin et le converti. La Religion en mouvement*, Paris 1999; v češtině srov. Zdeněk R. NEŠPOR – Dušan LUŽŇA, *Sociologie náboženství*, Praha 2007, zejména s. 130–138. K dalšímu tématu pojednávání v této kapitole, (soukromým) mariánským zjevením bohužel postrádám nejrozsáhlejší domácí studii Martin STANĚK, *Eschatologická společenství. K recepci mariánských zjevení v České republice*, in: Zdeněk R. Nešpor (ed.), *Jaká víra?* Současná česká religiozita/spiritualita v pohledu kvalitativní sociologie náboženství, Praha 2004, s. 56–74.

26 Tuto skutečnost lze dokumentovat i v proměně rétoriky stranických ideologií: zatímco na počátku koncilu J. Netopilík psal, že jde o „velká slova a reakční praxi“ a koncil rozhodně odmítal (Jakub NETOPILIK, *Ekumenický koncil a „sociální program“ fathánu*, Nová mysl 17, 1963, č. 1, s. 89–96), později naopak soudil, že „změny, které se dnes odehrávají uvnitř katolické církve, nemůžeme přeházet lhostejným mlčen-

vaném Československu jen pozitivní „zvuk“ z toho důvodu, že se k němu přiznávala církevní opozice, ale jeho dokumenty byly přijímány a interpretovány i kněžským sdružením Pacem in terris ... proto [byl] koncil vnímán především ve svém sociálním rozměru a svým důrazem na solidaritu věřících s nevěřícími, popřípadě svým akcentem na světové problémy lidstva. Navíc byl dialog se světem ... interpretován tak, že se katolická církev vzdala definitivně kritiky komunismu (socialismu)“ (s. 290). K tomu lze připočíst nedostatečnou informovanost velké části katolické veřejnosti o koncilním dění a částečně i výše uvedený „tradicionalismus“ českých a snad především moravských katolíků (s. 301), zatímco skrytá církev byla někdy „až příliš“ radikální ve svých očekáváních, což vyústilo ve skutečnost, že mnohé koncilní změny se začaly (zvolna) uplatňovat až po listopadovém převratu. Podobné důvody bychom ostatně našli i na protestantské (a „československé“) straně konfesionální hranice, třeba v případě uplatňování výzev feministické teologie.²⁷ Neredukované myšlenky II. vatikánského koncilu samozřejmě měly snažit cestu ke katolickému exilu a podzemní církvi či disentu, i když některé jejich představitelé zavědly na pozici z hlediska církve poněkud problematické, což dokumentuje výstižně zpracovaný medailon jednoho z nejvýznamnějších teologů druhé poloviny 20. století, františkánského kněze Z. Bonaventury Bousheho. Závěrečné shrnutí knihy připomíná zvláštní zkušenost českých katolíků, kteří se v prostředí protináboženský zaměřeního režimu *nolens volens* stali minoritou, a i když ze své slabosti dokázali někdy i těžit,²⁸ „značná část církve byla zabýdlena ve stávajících poměrech natolik, že jakákoli představa o změně jí byla velmi vzdálena“ (s. 325). Cest k obnově, z níž mnohé existovaly po celou dobu komunistického režimu a další byly v jeho průběhu nastoupeny ve specifických církevních společenstvích, sice je celá řada, „viditelná“ církev na ně však vstupuje jen pomalu a váhavě.

Celkové zhodnocení přínosu Balíkovy a Hanušovy knihy je mimořádně obtížné. Především proto, že Katolická církev v Československu 1945–1989 osciluje mezi dvěma extrémy. Na jednu stranu v ní můžeme najít velká strukturální schémata vývoje, svého druhu sociologii náboženství, která však není vždy dostatečně explikována a metodicky ukotvena. Vlastní výklad historických dat, včetně „mikrohistorických“ exkursů, je na druhé straně pouze útržkovitý, někdy až zbytečně faktograficky pojatý a současně nikoli všezahrnující, což vyplývá i ze stávajícího nedostatečného stavu poznání. Kromě osobních názorů a zaujetí autorů, s nimiž jistě nebudou všichni souhlasit, ale které by rozhodně měly být brány vážně, se může řadě čtenářů jevit problematická míra zjednodušení, již museli přijmout, a tomu odpovídající množství drobných i větších omylů či nepřesností (uveďu jen dvě marginálie: jméno katolického historika Václava Vaško je v celé knize skloňováno, jakoby se jmenoval „Vašek“, protestantský teolog Jan Milíč Lochman se nejmenuje „Milíč“). To je však daň za pokus o průkopnické zpracování dějin katolické církve v tomto problematickém období v jejích plínosti, který navíc aspiruje nejen na historickou, nýbrž

ním, nýbrž je musíme pečlivě studovat“ a prosazoval „účinný dialog mezi komunisty a křesťany“ (Týž, *Proměny sociálního učení katolické církve*, Nová mysl 22, 1968, č. 4, s. 504–511); podrobněji viz Z. R. NEŠPOR, *Ideologické nástroje*.

27 Ivana NOBLE, *Tajemství Boha a tajemství člověka ve feministické teologii*, in: Hana Hašková – Alena Krížková – Marcela Linková (eds.), *Mnohohlasem. Vyjednávání ženských prostorů* po roce 1989, Praha 2006, s. 221–232.

28 Zde stojí za připomenutí, nejen kvůli svému názvu, výklad moderních dějin slovenského katolicismu – Anton HLJINKA, *Sila slabých a slabost silných. Církev na Slovensku v letech 1945–89*, Zagreb 1989 (2. vydání).

i církevně-formativní funkci, podobně jako ji měla před sto lety Hrejsova Česká konfesse pro české protestanty. Balík s Hanušem přinejmenším implicitně počítají s tím, že jejich „pokus o postžení vnitřního církevního života [se] chce dotknout ... oblasti osobní emancipace věřících a jejich zápasu v hledání vlastní identity“ (s. 12), a to nejen v historické rovině, ale prostřednictvím (v tomto rozsahu) první kritické reflexe nedávné církevní minulosti, její velikosti i selhání, také současného a budoucího stavu největší české církve. Vede-li je to na řadě míst k formulační opatrnosti a „procírkevnímu“ stanovisku, neměli bychom jim to po mém soudu vyčítat. Jinak orientování církevní a náboženské historikové sice mohou mít odlišné názory, mohou jim vadit konkrétní interpretace či ne/uvádění některých faktů a „strýpkovitý“ charakter knihy, kterou i přes řadu dílčích opakování nutno číst jako celek, sotva jí však mohou upřít váhu syntézy, jejíž překonání nepovažují v dohledné době za reálné. Smím-li na tomto místě prezentovat svůj osobní názor, smě-
kám před obrovskou prací obou brněnských historiků a nesmím si vážit jejich počínů, uvědomuji si jeho důležitost jak pro studium moderních českých církevních dějin, tak i pro formování katolické zbožnosti a identity ve svobodné společnosti, sám bych se však na podobné pole neodvážil.

Obojímu typu čtenářů, odborným historikům i laikům, je vstřícně nakloněno i formální a technické zpracování knihy. Bohatý obrazový materiál zde nemá jen ilustrativní funkci, ale často je přímou součástí či doplňkem výkladu, ocenit lze také podrobnou strukturu, která spolu se jmenným rejstříkem umožňuje snazší orientaci při studiu. Akademické obci možná neposlouží jen jediná skutečnost – vydání knihy na poměrně slabém křídovém papíře znesnadňuje čtení poznámek, protože ty se „kopírují“ na rubo-
vou stranu příslušného listu.