

Hanuš, Jiří

**Římskokatolická církev v Československu 1948-1989 : pokus o zachycení
vnitřního směřování české církve**

*Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. C, Řada historická. 2005, vol.
54, iss. C52, pp. [171]-190*

ISBN 80-210-4192-7

ISSN 0231-7710

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/102593>

Access Date: 28. 11. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

JIŘÍ HANUŠ

ŘÍMSKOKATOLICKÁ CÍRKEV V ČESKOSLOVENSKU 1948–1989

Pokus o zachycení vnitřního směřování české církve

Úvodní poznámky

Pokusu o vylíčení podstatných aspektů vnitřního vývoje české katolické církve v určeném období musí předcházet několik poznámek, které určí historický kontext, v němž se tento vývoj odehrával.

Pokud budeme v tomto textu mluvit o církvi, budeme mít na zřeteli především českou římskokatolickou církev, tedy římskokatolickou církev působící v Čechách, na Moravě a ve Slezsku. Stranou zůstane jak římskokatolická církev na Slovensku, tak ostatní křesťanské konfese – pouze tehdy, pokud pro to bude nezbytné pro vyjasnění celkové situace a pro vědomí souvislostí, budou zmíněny i ony. Dále je třeba v úvodu říci, že výrazem církev rozumíme všechny její složky, tj. církevní představitele (biskupy, generální vikáře, děkany, kněze apod.), představitele řádů a kongregací, katolickou inteligenci, případně inteligenci s katolicismem sympatizující, a v neposlední řadě věřící lid. Uvědomujeme si, že právě proto, že je církev složitým a vnitřně bohatě členěným organismem, je takřka nemožné popsat do všech detailů její vnitřní život. I v době 1948–1989, jakkoli byla církev destruována a činnost její bohaté struktury podvázána, zachovala si (i když často nevěřejně, ve skrytosti) do značné míry bohatství svého vnitřního života s jeho nesčetnými projevy.

Velmi důležité je zmínit otázku pramenů a dalších dokumentů, které by umožňovaly nahlédnout do vnitřního života církve v době komunistického režimu. Po roce 1989 vznikla sice společenská situace, která umožňovala svobodný církevní rozvoj ve všech aspektech, neznamenalo to ovšem, že by najednou byly systematicky zkoumány nejnovější církevní dějiny. Bylo to jednak citlivostí tématu kvůli malému časovému odstupu, jednak faktem, že byly teprve vytvářeny podmínky pro seriózní zkoumání církevních a náboženských dějin – vznikaly nové teologické fakulty a církevní občanská sdružení věnující se dějinám a i na neutrální necírkevní půdě se teprve probouzel opravdový zájem o církevní problematiku.

Bylo tu sice několik závažných prací domácích a zejména exilových, na něž šlo navázat, nebyly však výrazem systematického bádání.¹ Není proto divu, že celá devadesátá léta minulého století byla spíše ve znamení vzpomínek pamětníků, jejich zachycování a vydávání. Teprve postupně s rekonstrukcí občanského života vznikly institucionální podmínky, v nichž mohly přijít ke slovu metody objektivní historické práce. Svou roli sehrála i jistá nechuť „profánních“ historiků starší generace zabývat se církevními dějinami – pro starší i nastupující generace historiků bylo prioritou dohnat metodologický deficit a seznámit se především s vývojem poválečné historické disciplíny jako celku. Není divu, že zakládající úlohu pro vývoj moderních církevních dějin měly svébytné memoáry katolického laika Václava Vaško, který detailně popsal zejména poválečné tříletí „omezené svobody“ a destrukci církve po převzetí moci komunistickou stranou v roce 1948.²

Zapotřebí je též v souvislosti s prameny zmínit okolnost, že po roce 1989 mnohé archivy sice vydaly svá svědectví, ta však pro vnitřní život církve nebyla zásadní – jak se ostatně dalo očekávat. Prozkoumání státních archivů, archivu bývalého ministerstva vnitra i archivu komunistické strany prospělo poznání strukturálních souvislostí vztahu mezi komunistickou mocí a církevní organizací, popřípadě jsou velmi výmluvné v otázkách strategie a taktiky Komunistické strany Československa (KSČ) vůči jejím ideovým protivníkům. Vnitřní život organismu církve však může být v archivech zachycen jen částečně a často pouze nepřímou. Ke slovu by zde měly přijít jiné druhy pramenů – deníky, náboženská literatura včetně samizdatové produkce a exilových časopisů, záznamy kázání, osnovy exercicií, paměti a vzpomínky. Právě vzpomínkám pamětníků by měl být přiřkládán značný význam, a to z toho důvodu, že generace, která prožila padesátá léta, pomalu odchází.

Od února roku 1948 byl v Československu nastolen režim, jehož vztah ke křesťanství a především k římskokatolické církvi byl zásadně nepřátelský. Po krátké etapě pokusu o smířlivější politiku, který byl ze strany nové moci spíše výrazem bezradnosti, se státní a straničtí představitelé pokusili církev zcela odříznout od jejích mezinárodních kořenů a kontaktů (zejména vazby na vatikánské ústředí), zlikvidovat církevní reprezentaci a inteligenci, ustavit státu podřízené národní církevní společenství, které by sloužilo režimním cílům, oddělit římské

¹ Máme zde na mysli životopisné monografie kardinálů Josefa Berana a Štěpána Trochty, práci o osudech církve za komunismu zpracovanou Bohumilem J. Friem, třísvazkovou práci s názvem *Žalují* literárního historika Antonína Kratochvíla, a další práci, na nich se vydavatelsky podílely i zahraniční organizace typu Justitia et Pax, Kirche im Not, Ackermann Gemeinde a další. Srov. S t ř í b r n ý , Jan: *Katolická církev v českých zemích v čase dvou totalit*. In: Jan, Libor (ed.): *České církevní dějiny ve druhé polovině 20. století*. Brno 2000, s. 93.

² V a š k o , Václav: *Neumlčená. Kronika katolické církve v Československu po druhé světové válce*. I, II. Praha 1990. Tuto pozoruhodnou práci na hranici mezi memoáry a historickou literaturou autor během devadesátých let přepracoval srov. V a š k o , Václav: *Dům na skále I. Církev zkoušená. 1945 – začátek 1950*. Kostelní Vydří 2004. Značnou cenu mají též jeho autobiografické vzpomínky srov. V a š k o , Václav: *Ne vším jsem byl rád. Vlastní životopis*. Kostelní Vydří 1999.

katolíky od ostatních křesťanů, a posléze na všech úrovních eliminovat vliv, jaký měla většinová římskokatolická církev nejen na věřící, ale i na tu část společnosti, která byla ke křesťanství spíše lhostejná. Tyto cíle se podařilo československému státu, který byl zcela v poručí KSČ, v podstatných rysech splnit, a to v době přibližně pěti let. V letech 1953–1954 byla církev zcela ochromena, podobně jako ostatní, nekomunistické složky české občanské společnosti.³ K tomuto ochromení přispěly výraznou měrou dvě skutečnosti: taktika KSČ v rámci boje s „třídními nepřáteli“ byla zaměřena také na dvě společenské skupiny, které historický vývoj svázal těsně s katolickou církví. Na jedné straně byl k nepřátelům započten selský stav, zejména na Moravě, jenž byl postižen tzv. kolektivizací zemědělství a k němuž patřila určitá část věřících, a na druhé straně to byla Československá strana lidová (dále ČSL), s níž se sice neidentifikovala celá česká katolická církev, svými předválečnými vazbami však s některými církevními institucemi srostla – to se týkalo zejména venkovských farností a místních organizací ČSL. Obě tyto skupiny byly – podobně jako samotná církev – zbaveny původní reprezentace, podřízeny novým politickým a ekonomickým strukturám a podrobeny systematické ideologické propagandě.

Tyto skutečnosti musíme mít na paměti, chceme-li rozumět tomu, co se dělo v dalším vývoji společnosti a církve až do roku 1989. I když se jistě období 1948–1989 musí vnitřně diferencovat a i když v rámci tohoto období katolická církev zažila několik měsíců relativní svobody, v nichž se pokusila o obnovu svých struktur (to se týká let 1968–1969), na úderech, které církvi uštědřil režim v první, „stalinské“ fázi svého panování, bylo podstatné to, že svými ničivými vlivy působily po celé čtyřicetileté období a že ani krátké období tzv. pražského jara nestačilo v žádném případě k restauraci a razantní obnově církve. Zásahy byly natolik přesné a hluboké, že určily veřejný i skrytý církevní život v dalším čtyřicetiletí. Jakákoli další periodizace období 1948–1989, jakkoli ji považujeme za významnou, nemůže zakrýt tento základní fakt. Po celých čtyřicet let byla římskokatolická církev považována režimem a jeho institucemi když ne za nepřítele a škůdce, tak za nepohodlný a společensky nepřijatelný fenomén, kterému se sice daří z určitých důvodů přežívat, jeho místo je však na pověstném „sметиšti dějin“.

³ Velmi výstižně popsal tuto situaci historik K. Kaplan: „Výsledkem ... perzekučního tažení proti církvi bylo úplné rozložení její struktury a znatelné ochromení její činnosti. Tento stav měl dvě vzájemně spjaté polohy. Jedna se týkala vyřazení řádných biskupů, řádů, izolace od Vatikánu a dalších zásahů na nižší úrovni církevní organizace. Druhou polohu představovalo vytvoření státního mechanismu určeného k ovládnutí církve a jeho pronikání do formálně existující církevní struktury. Církevní zákony z října 1949 vytvořily pevnou státní organizaci dohledu nad církvemi. Vznikl Státní úřad pro věci církevní, po roce 1956 přeměněný na sekretariát při ministerstvu školství a kultury (MŠK), který byl v sedmdesátých letech podřízen Úřadu předsednictva vlády. V krajích a okresech působili církevní tajemníci. V konzistořích seděli státní zmocněnci. Tato síť státních institucí udělovala i odebírala duchovním souhlas k výkonu služby a měla možnost určovat místo jejich působení. Fakticky rozhodovala o věcech, které příslušely biskupům. Stejně tomu bylo i s hospodářským zajištěním církvi. Duchovní dostávali plat od státu a státní orgány rozhodovaly o výši odměn, což dosud příslušelo biskupům.“ Srov. K a p l a n, Karel: *Těžká cesta. Spor Československa s Vatikánem 1963–1973*. Brno 2001, s. 7.

To především znamenalo, že církev a její příslušníci byli stále s situací permanentního ohrožení, byť by znamenalo pouhou šikanu a dohled, a tudíž v situaci obranné – situaci pronásledování. To se jistě nemohlo neprojevit v myšlení a reakcích celé církve, od hierarchie až po posledního laika. Základní typy reakcí se pokusíme vystihnout v dalším textu.

Jak jsme již řekli, tato státní ideologie byla zásadně protikřesťanská. V naší souvislosti je důležité upozornit na to, že komunisté umně navázali na protikatolické tendence, přítomné v české společnosti v předválečném období – v tomto ohledu byla česká situace obdobná rumunské a protikladná polské.⁴ Tyto protikatolické tendence měly svůj původ jednak v obecnějších evropských sekularizačních trendech, jednak v konkrétní situaci posledního období habsburské monarchie a období první československé republiky 1918–1938, jejíž počáteční charakter byl ve znamení mírné podoby kulturního boje z poválečné doby (1918–1922). KSČ k sekularizaci české společnosti přispěla nemalou měrou, a to svou církevní, zemědělskou, školskou i obecně kulturní politikou. Právě svou školskou politikou se podařilo KSČ vytvořit podhoubí, v němž rostly předsudky vůči církvi a křesťanství. Režim se také pokoušel aktivně vytvořit určité národní tradice a rituály, kterými se snažil nahradit tradice a rituály křesťanské. Zvláště svým důrazem na „obrozeneckou“ a „liberálně-pokrokovou“ tradici se pokusil o redukci národních tradic a tuto svou redukovanou verzi předkládal prostřednictvím školních i mimoškolních institucí k „věření“. Na přelomu čtyřicátých a padesátých let zmátl i mnoho tradičních křesťanů, na venkově i ve městech, svým důrazem na vybudování nové společnosti, prosté sociálních nespravedlností. Církev tak postupně ztrácela důvěryhodnost jako instituce zastaralá, obrácená k minulosti, nemoderní, nestarající se o budování tohoto světa. Tento obraz církve se podařilo komunistickému režimu poměrně úspěšně implantovat do mysli nejen mnoha členů české společnosti, kteří byli „bez vyznání“, ale i věřícím křesťanům, kteří tak začali žít v pozoruhodné schizofrenii.

Jakkoli je naším předním úkolem sledovat vnitřní vývoj české církve, nesmíme ztratit ze zřetele, že období 1948–1989 prožila česká církev ve spojení s církví slovenskou. Až rozdělení jednotného československého státu v roce 1992 znamenalo rozdělení původně jednotné církve. I přes proklamovanou jednotu již existovaly rozdíly mezi českou a slovenskou církví, a to rozdíly, které měly

⁴ Německý historik a politolog H. Maier popisuje středoevropskou situaci takto: „Tam ..., kde vzhledem k etnickému a náboženskému promíšení stálo proti sobě více náboženských společenství, jež bylo možné navzájem rozeštvávat, což byla situace mnoha východoevropských států (Bulharsko, Jugoslávie), nebo tam, kde bylo možné navázat na latentní, často národnostně podbarvený předválečný antiklerikalismus buržoazie a inteligence (Rumunsko, Československo), bylo podřízení církve politické moci poměrně snadné. Jinak tomu bylo v zemích se silnou a semknutou katolickou většinou (Polsko, Litva, Maďarsko), kde navzdory dlouhodobému pronásledování nemohla být církev zcela vytlačena z veřejné oblasti: zde se komunistický stát – většinou marně – snažil vnést svůj vliv do nitra církve prostřednictvím skupin působících rozštěp, nebo se uchýlil ke klidu zbraní, jenž však byl pro církev vzhledem ke své taktické motivovanosti stálým zdrojem nejistoty...“ Srov. M a i e r, Hans: *Politická náboženství. Totalitární režimy a křesťanství*. Brno 1999, s. 45–46.

hluboké historické kořeny – z období první republiky, z válečného a poválečného období.⁵ Česká církev měla silnější intelektuální jádro a i v nejobtížnějších dobách padesátých a sedmdesátých let neztratila sílu ke kontaktům s církevním vývojem na sever⁶, západ a jih od československých hranic. Slovenská církev byla naproti tomu méně ovlivněna sekularizačními procesy 19. a 20. století, mnoho slovenských katolíků navíc prožívalo své katolictví a své slovenství jako neproblematickou identitu. V Čechách a o něco méně na Moravě byla souvislost katolicismu a češství záležitostí problematizovanou, ba spornou. Jistě existovaly na jedné i druhé straně česko-slovenské hranice výjimky, pro celkový ráz však platí uvedené rozlišení, což se ostatně prokázalo i po rozdělení jednotného státu v devadesátých letech.

Tři proudy církevního života a jeho vnitřní diference

Při charakteristice období 1948–1989 můžeme mluvit o několika diferenciacích, ba rozděleních české katolické církve. Některá z těchto rozdělení byla umělá, tj. způsobená komunistickým režimem, jiná odpovídala vnitřnímu vývoji církve. Umělým můžeme nazvat rozdělení na domácí oficiální, domácí skrytou (podzemní) a exilovou církev. Rozdělení tohoto druhu si církve nikdy nepřála a bylo vyvoláno tlakem režimu. Rozdělení v rámci domácí církve bylo dáno reakcemi na státní politiku (likvidace řádů, založení prorežimní kněžské organizace, udržování bohosloveckých učilišť zakázaných církevní hierarchií, zákaz svobodného sdružování apod.), rozdělení na církev domácí a exilovou v podstatě korespondovalo s vlnami emigrace, které se týkaly celé společnosti (dvě největší vlny proběhly v roce 1948 a 1968, ale v průběhu celého čtyřicetiletého byly řady emigrace neustále rozšiřovány). Pokusme se nyní vystihnout charakter těchto tří skupin, úkoly, které si před sebe stavěly, popřípadě obraz, jaký si vytvářely o sobě a o ostatních skupinách.

K domácí oficiální církvi patřili především ti, kteří se sice aktivně nezapojovali do státem pořádaných proticírkevních akcí, ale současně jim bylo stále umožněno vykonávat církevní službu (šlo-li o kněží a další církevní služebníky), nebo se snažili žít své křesťanské povolání v rámci státem uznaných a povolených církevních činností (např. návštěvy nedělních bohoslužeb laiky apod.) Specifické

⁵ Česko-slovenské vztahy byly zatíženy zejména vytvořením samostatného Slovenského státu v letech 1939–1945 a poválečnými procesy, v nichž byli odsouzeni reprezentanti tohoto státu – problematické bylo především odsouzení katolického kněze Jozefa Tisa, který byl popraven 18. dubna 1947. Jakkoli byl prezidentem proněmeckého státu, existovaly určité důvody k udělení milosti a změnění trestu na dlouhodobý žalář. Prezident E. Beneš však milost neudělil.

⁶ „Severem“ rozumíme především Polsko a tamní katolická střediska (např. Krakov), která se stala již v průběhu druhé poloviny padesátých let pro řadu českých intelektuálů místem, odkud získávali literaturu a duchovní podporu. Tak tomu bylo ostatně až do rozpadu komunistického panství v roce 1989.

kou podskupinu v rámci této kategorie tvořili prorežimně orientovaní duchovní a v menší míře i laici, kteří byli aktivní v Mírovém hnutí katolického duchovenstva (MHKD) v padesátých a šedesátých letech nebo ve sdružení *Pacem in terris* v letech sedmdesátých a osmdesátých – ze všech jmen by zasloužili pozornost především ministr několika komunistických vlád Josef Plojhar a olomoucký prorežimní biskup Josef Vrana. Řada z těchto osob patřila ke spolupracovníkům Státní tajné bezpečnosti (StB). V období po roce 1968 se však velmi rozrostla tzv. šedá zóna, k níž patřily skupiny osob, které sice neprojevovaly veřejně své křesťanské smýšlení a nepatřily k disidentským skupinám, ale stále častěji se účastnily akcí, kterým komunistický stát nepřál, pokud je přímo nezakazoval. Tato skupina tvořila většinu české církve a je zapotřebí dodat, že uvnitř právě této skupiny se nacházeli velmi tvůrčí lidé – spisovatelé, výtvarníci a hudebníci, kteří prokázali církvi neocenitelné služby svým nekonfrontačním, ale zato tvůrčím přístupem. Tato šedá zóna měla také své neoficiální kontakty na svobodné země a jejich kulturní elity. Její reprezentanti vytvářeli často neideologické mosty mezi domácím prostředím a exilem a mezi církví a ostatními společenskými organizacemi.

K domácí neoficiální (skryté) církvi patřili zejména ti, kteří byli vyloučeni z veřejného života československé společnosti a skončili v žalářích. Masový ráz mělo zatýkání a věznění náboženských skupin v prvním třetíletí komunistického režimu, přičemž ve vězeních a koncentračních táborech skončili mnozí biskupové, představitelé řádů a kongregací, řeholníci a řeholnice, světší kněží i laici. Věznění nepohodlných a pro režim nebezpečně aktivních katolíků však pokračovalo v menší míře až do konce režimu v roce 1989.⁷ Hranice mezi oficiálností a neoficiálností byla velmi křehká – kněz například ztratil ze dne na den státní souhlas s výkonem „duchovenského povolání“ a nemohl již nadále veřejně působit. Většinou ale se svou kněžskou službou nepřestal, a tím se de facto dostal nejen mimo oblast veřejného, ale přímo do oblasti zakázaného. Již v šedesátých letech se v Československu vytvořilo několik skupin skryté církve, přičemž české skupiny operovaly i na Slovensku. V důsledku utajení spolu tyto skupiny neudržovaly spojení, což se ještě prohloubilo v době tzv. normalizace. Pro všechny skryté skupiny však platí, že se snažily udržovat kontakty se zahraničím, zvláště tam, kde mohly očekávat podporu duchovní i věcnou. K předním oblastem, kam se upínaly zraky těchto skupin, bylo Polsko a Německá demokratická republika. Někteří biskupové těchto zemí byli ochotni prostředkovat kontakty české církve se zahraničím, případně byli ochotni tajně světit kandidáty kněžství připravené v rámci skryté církve.

Třetí skupinu tvořili ti, kteří byli přinuceni k emigraci nebo se k ní sami rozhodli – druhá možnost byla praktikována častěji. Katolický exil byl samozřejmě na nej-

⁷ V době normalizace byly udělovány tresty sice nesrovnatelně nižší než na počátku padesátých let, tresty si však většinou odsouzení odpykávali nikoli v rámci „vlastní“ sociální skupiny, např. kněžské, ale v rámci standardních podmínek – protože však byly stále souzeny vedle jednotlivců i skupiny, uvěznění se často dostávali na stejná místa. Tím se v sedmdesátých a osmdesátých letech posilovala i solidarita mezi věřícími a nevěřícími či agnostiky.

různějších místech Evropy i mimo Evropu, snad nejvýznamnější exilové centrum však fungovalo v Římě – toto centrum, které si během padesátých let našlo i institucionální formu (Křesťanskou akademii Řím) se systematicky snažilo neztrácet kontakt s domovem a sloužit mu: informacemi, mediálními aktivitami, finanční pomocí.⁸ Ne všichni exulanti byli takto cílevědomí a vytrvalí – i římské exilové středisko mělo své exilové oponenty v jiných zemích, které přijaly české katolické osobnosti. Je nutné také zmínit skutečnost, že řada katolických osobností, především příslušníků řádů, pojala exil jako příležitost k misijní činnosti. Tendence k polarizaci exilu se zvýraznila po konání II. vatikánského koncilu a zejména po roce 1968, kdy se začaly mísit starší a mladší exulantské generace, což způsobovalo i v katolickém prostředí problémy. Některé exulantské skupiny byly – na rozdíl od římské skupiny, v níž vynikly „koncilní“ osobnosti typu Vladimíra Boublíka, Karla Vrány a Karla Skalického, nebo na rozdíl od katolíků v Německu a Francii působících v zahraničním rozhlasovém vysílání – spíše zahleděny do minulosti a koncil pro ně nepředstavoval novou naději pro církev i svět.⁹

Toto rozdělení je jistě schematické a nemůže vyjádřit složitost a pestrost církevního života domácího i zahraničního. Nechce též zastřít skutečnost, že náboženskými myšlenkami a tvorbou se zabývali originální, a proto do skupin nezařaditelní jednotlivci. Může však zvýraznit skutečnost rozdělení české církve a poukázat na to, jak rozdílný byl svět, v němž žili čeští katolíci většinu druhé poloviny 20. století. Může také vystihnout složitost dorozumění mezi těmito skupinami a současně jeho význam.

Nové zkušenosti českého katolicismu získané v době komunismu

Pro římskokatolickou církev byla doba 1948–1989 nepochybně dobou zkoušek a ztrát, ale také nových zkušeností. Zmíníme z nich ty podstatné, které výrazně ovlivnily tvář českého katolicismu v nedávné minulosti a zčásti jsou pro něj určující i v přítomnosti.

Římskokatolická církev jako celek zažila podstatnou zkušenost minority, která jí byla komunistickým režimem vnucena. Jakkoli církev nebyla skutečností minoritní (ke katolicismu se aktivně hlásilo po válce více než polovina obyvatelstva Československa), komunistická optika a její indoktrinace způsobila, že

⁸ Křesťanská akademie v Římě se věnovala nejdříve vydavatelské činnosti, posléze však rozšířila svou působnost i na oblast přednáškovou a symposiální. Proto laický exulant dr. Vladimír Neuwirth založil ve spolupráci s opatem Anastázem Opaskem sdružení *Opus bonum*, které začalo pořádat pravidelná studijní setkání ve formě akademických týdnů, především v Německu, což doplnilo činnost Křesťanské akademie. Srov. V r á n a , Karel: *Experiment křesťanství*. Praha 1995, s. 258–259.

⁹ Jako příklad může být uveden talentovaný historik a politik Bohdan Chudoba, který patřil k těm, kteří se po druhé světové válce pokoušeli obnovit ČSL a dát jí pravicovější orientaci. Ve španělském exilu se však přiklonil k silně konzervativnímu katolickému proudu a patřil k odpůrcům progresivnějších církevních tendencí, jež vyvrcholily vatikánským koncilem.

představa o menšinovosti překonala realitu – na sklonku komunistického režimu se ovšem navíc tato představa stala skutečností. K pocitu okrajovosti se připojil též ideologicky vyvolaný dojem, že církev není „národním“ organismem, že sleduje nenárodní, případně protinárodní cíle. Pocity ohrožení a inferiority, vytržení z celonárodního směřování ovlivnily mnoho věřících, byť se nezakládaly na pravdě. Církev též ztratila většinu svých možností, které by použila ke své vlastní obraně – svobodná média byla zlikvidována a většina svobodomylné katolické inteligence, která ve čtyřicátých letech vybudovala řadu institucí sloužící též církevní apologii, bytovala v padesátých letech ve vězeních.

Právě ve vazbách, vězeních a koncentračních táborech se v padesátých letech zformovaly další zkušenosti, pro církev jako celek velice cenné. Především v tom smyslu, že v důsledku zásadní „chyby“ režimu byli členové církve, především kněží a aktivní laici, často ve vězeních pospolu, mohli se vzájemně podporovat a co je nejdůležitější – vzhledem k tomu, že věznění trvala velmi dlouhou dobu (na přelomu čtyřicátých a padesátých let nebyl výjimkou desetiletý trest) – věznění křesťané si mohli vytvářet dlouhodobé vzdělávací programy a vzájemně se obohacovat. V Leopoldově, Valdicích, Jáchymově, na Mírově a dalších místech tak fakticky vznikly vězeňské „univerzity“, na nichž studovali téměř všichni katoličtí vězňové. Společná práce umožnila o přednáškách diskutovat a probírat věci, které se týkaly i stavu církve, ze všech stran. Dovolíme si vyslovit tezi, že zde došlo k určitým přípravám koncilu – i přes naprostou odtrženost od světového dění, ba od domácích informací i toho nejzákladnějšího druhu.¹⁰ Zmíněnou tezi můžeme podpořit skutečností, že celá řada mladších duchovních, která strávila v komunistických žalářích část padesátých let (pokud ne celá), se vracela v první polovině let šedesátých – amnestie proběhly v letech 1960, 1962, 1964 – naplnění myšlenkami získanými ve vězení a často s promyšleným pastoračním programem. Mnozí z nich pak byli na svobodě propagátory koncilu. To se týkalo především nejvýznamnějších z nich: teologa a uměnovědce Josefa Zvěřiny a jeho nerozlučného souputníka, moralisty Oto Mádra, filozofa Josefa Petra Ondoka, liturgika a „proroka“ českého katolicismu Bonaventury Bouše, vynikajícího pastoralisty a ekumenika Antonína Mandla, františkánského teologa a exercitátora Jana Evangelisty Urbana, moravského svérázného myslitele a organizátora skryté

¹⁰ Tuto tezi dosvědčují i vzpomínky V. Vaško z Leopoldova, které zmiňují aktivitu jezuitu Adolfa Kajpra i „předkoncilní“ atmosféru vězeňské univerzity: „Hned po příchodu na kněžskou celu nabídl Kajpr Svobodovi a mně, že nám bude přednášet liturgiku. Tím začalo naše bohoslovec-ké studium. I když nevím, jak se liturgika obvykle přednáší, nepochybuji, že Kajprovo podání bylo originální, nemluvil ani tak o rubrikách (kdy jaké gesto), spíše nám odhaloval skrytou tvář liturgie, jejího ducha, její mystiku, její poezii. Zpaměti, měl ji skvělou, nám recitoval hymny a jiné texty církevního roku. Pochopil jsem logiku střídajících se liturgických období a vnitřní smysl slavností a svátků s jejich vigiliemi a oktávami. Kajpr byl jakýmsi spirituálem kněžského oddělení. Vždy ráno – poté, co nás dozorce přivedl na pracoviště a odešel – nám dával punkta na rozjímání, myšlenku na den. Nečekal, až Jan XXIII. vyřkne slovo ‚aggiornamento‘, o n je měl v sobě. Více než jiní si uvědomoval, že autentický Kristus se nevznášel v nějakém oparu nad zemí, ale že v konkrétní době a na konkrétním místě mluvil s konkrétními lidmi. Radoval se a trpěl s nimi.“ Srov. V a š k o , V.: *Ne vším jsem byl rád*, s. 217.

církve Felixe X. Davidka a mnoha dalších.¹¹ Právě tato generace, která opustila vězení kolem své padesátky, určila ráz českého katolicismu v období společenského tání šedesátých let. Základní otázka, která se týkala církve a kterou si tato generace kladla, se dá vyjádřit takto: Co má církev dělat, aby přežila tuto novou situaci a zachovala si důstojnost? Odpovědi na tuto otázku byly samozřejmě různé a měly rozdílná teologická zdůvodnění.¹²

Zkušenost a situace však ukazovala různým lidem jednu jistotu: aby církev přežila a mohla nadále plnit svou misijní i kulturní úlohu ve společnosti, musí se neustále vzdělávat. I když měly různé osobnosti církve a skupiny, které tyto osobnosti organizovaly, různé priority, položily jednotně důraz na vzdělávání. Proto v situaci konce šedesátých let vznikly studijní kroužky, které od počátku tzv. normalizace opětně přešly do neveřejné sféry, do podzemí. Mnoho duchovních, kteří prošli vězněním, se zorientovalo velmi dobře i na počátku sedmdesátých let a až do konce komunistického režimu vyvinulo značnou aktivitu týkající se studia. Neaktivnější z nich – Josef Zvěřina, Felix Davídek, Václav Dvořák, Václav Komárek – vytvořili jakási vzdělavatelsko-duchovní centra po celém území Československa a vyučovali v nich tajně teologii, filozofii a dokonce některé profánní obory.¹³ V těchto aktivitách byli tito světští kněží podpořeni i řadovými duchovními, kteří museli na přelomu šedesátých a sedmdesátých let přejít znovu do ilegality. Nejschopnější z nich, dominikáni, salesiáni a jezuité, se zaměřili nejen na záchranu svých řádů a na vybudování skrytých struktur, ale též na vzdělávání všech, kdo projevil o studia zájem.

Ty církevní osobnosti a skupiny, které se nesmířily se stávajícím stavem a nerezignovaly na vlastní činnost, byť by se znovu dostávaly do podezření a visela nad nimi možnost dalšího věznění, při vši zmíněné „konzervativnosti“ spojovala též většinou schopnost improvizace a tvůrčích, inovativních přístupů. Byla to jistě vězeňská „formace“, která umožnila mnoha církevním aktivistům, aby se při další pastorační praxi soustředili na věci podstatné a opustili vše, co se v obtížných podmínkách opustit dalo. To se týkalo zejména liturgického jednání, které bylo – zvláště v oněch zmíněných studijních skupinách – oproštěno od mnoha zvyklostí,

¹¹ K teologickému významu těchto a dalších osobností srov. K a r f í k o v á , Lenka – K ř i š ť a n , Alois – K u ř e , Josef: „Život se tvoří z přítomné chvíle“. *Česká katolická teologie po druhé světové válce*. Brno 1998. V této publikaci jsou zmíněny tyto osobnosti: Jan E. Urban, Silvestr M. Brait, Dominik Pecka, Adolf Kajpr, Antonín Mandl, Jan B. Bárta, Josef Bradáč, Felix M. Davídek, Miloslav Máša a Josef Zvěřina.

¹² Teprve v relativně nedávné době se v českém katolickém tisku objevily studie zkoumající teologická zdůvodnění působení „umírající“ církve, srov. N o v o t n ý , Vojtěch: *Christologická založení teologií umírající církve*. In: *Teologické texty* 3/16 (2005), s. 93–95.

¹³ O životě a díle F. Davidka, jednoho z organizátorů skryté církve, srov. F i l a , Petr – H a n u š , Jiří: *Skrytá církev. Felix M. Davídek a společenství Koinotés*. Brno 1999. Jedinečnou osobnost Josefa Zvěřiny dobře zachycuje výbor z jeho drobnějších prací, často společensky angažovaných, srov. Z v ě ř i n a , Josef: *Pět cest k radosti*. Praha 2003. Václav Komárek byl salesiánský kněz, který v sedmdesátých a osmdesátých letech zformoval jednu z větví české skryté církve (tzv. Pražskou obec), která vyvíjí pozoruhodnou činnost i po roce 1989.

na něž byli věřící uvyknuti ještě z dob předválečných. Zde je samozřejmě nezbytné dodat, že tu nešlo pouze o odvahu jednotlivců nebo o vězeňské zkušenosti – věřící nebyli odloučeni od světa a právě v šedesátých a sedmdesátých letech byli ve větší či menší míře ovlivněni celospolečenskou „uvolněnou“ atmosférou, k níž patřily neformální schůzky, otevřené diskuse o problémech, rovnocenná účast žen v těchto diskusích, pokusy o alternativní bohoslužby apod.

Některé rysy spirituality české církve

V této kapitole se pokusíme o vystižení některých aspektů spirituality české církve v době komunismu. Bude to samozřejmě pouze několik schematických poznámek či postřehů. Spiritualitou budeme přitom rozumět vnitřní duchovní nasměrování určitých skupin uvnitř církve, popřípadě vlivy, které byly pro toto nasměrování významné.

Pro věřící, kteří se rozhodli pro život v domácím prostředí, byla samozřejmě redukce možností při získávání znalostí o křesťanství a možností duchovní formace. Množství kněží-pastoralistů bylo uvězněno, proto byli věřící v padesátých letech v podstatě omezeni na redukovaný život svých farností, často připravených o významné osobnosti. Na druhé straně byla v této době ještě velmi živá intelektuální katolická renesance dvacátých, třicátých a čtyřicátých let, která vydala své plody nejen v oblasti teologické, ale zejména umělecké. Věřícím nikdo nemohl vzít vzpomínky na „zlatou dobu“ českého katolicismu, na dobu rozkvětu duchovních center, akademických týdnů, poutí do kulturních oáz typu Staré Říše na Moravě, a tyto vzpomínky byly podpírány domácími knihovnami, v nichž se skvěla díla Jaroslava Durycha, Jana Čepa, Jana Zahradníčka a dalších velikánů katolického uměleckého prostředí nejen českého. Od padesátých let je český katolicismus do značné míry „introvertní“, zaměřený na domácí četbu a vzdělávání a individuální prožívání víry.¹⁴

Církev určitě patří k institucím, pěstujícím kolektivní paměť nejen svého vlastního společenství, ale i národa, v jehož rámci se vyvíjí. Z toho vyplývá, že katolická církev byla postižena a deformována také v této své schopnosti – v možnosti pěstovat vlastní i národní paměť. Ve snaze o přežití si členové církve vytvářeli strategie, které vedly k udržení základních věroučných obsahů týkajících se eklesiologické oblasti. Odtud pramenil jistý konzervativní přístup, který tedy nebyl dán pouze vývojem církve v předcházejících obdobích, ale vyplýval i z popsané obranné situace. Určitá konzervativnost českého katolicismu byla z uvedených důvodů přítomna i tam, kde se kněží i laici nesmiřovali se stávajícím stavem a pokoušeli se o obranu aktivní, ba tam, kde se některé skupiny či jednotlivci snažili o rozvoj a obnovu církevních struktur (v šedesátých a sedm-

¹⁴ Také kvůli obtížné společenské situaci se místy setkání českého a moravského katolicismu staly umělecké „oázy“, na nichž bylo možné setkání s významnými osobnostmi uměleckého zaměření – Tasov Jakuba Demla, Stará Říše Florianovy rodiny, Petrkov Bohuslava Reynka apod.

desátých letech v důsledku koncilního vývoje). Vzhledem k tomu, že doba trvání komunistického režimu překročila dobu aktivit jedné generace, nové, nastupující generace českých katolíků, které se již rodily do „statu quo“ českého socialismu – týká se to generace, která dospívala na přelomu šedesátých a sedmdesátých let a generace, dospívající v letech osmdesátých – musely tvář českého a světového katolicismu poměrně obtížně objevovat a v jistém smyslu „rekonstruovat“. Tzv. reálný socialismus způsobil, že se v těchto generacích objevovaly poměrně velké deformace „církvní paměti“, které se týkaly například vztahu církve a státu, na straně druhé se právě v těchto generacích objevily tendence přístupu ke křesťanství jako něčemu, co představovalo alternativu ke stávajícímu bědnému stavu společnosti a alternativu k panující ideologii.

Rys, který jsme nazvali „konzervativností“ české katolické církve, měl ovšem i důsledky v tom, že byly konzervovány a uchovány některé aspekty katolické spirituality z období první republiky a z období válečného a těsně poválečného. Máme zde na mysli například jistou nedůvěru k formě demokracie „masarykovského“ a „benešovského“ typu, typickou pro jistou část katolické inteligence, určitý obdiv k autoritativnějším typům vlády, hluboký vztah k papežství a konkrétním osobám papežů apod. Z těch vysloveně negativních rysů, které se do jisté míry konzervovaly, jmenujme určitý druh antisemitismu, který se vyskytoval jak u prostých věřících, tak u elit. Tento antisemitismus či spíše antijudaismus neobsahoval aspekt moderního rasismu a byl orientován spíše na staré protizidovské stereotypy a na kritiku sociálních poměrů, v nichž žily některé skupiny židů v 19. a na počátku 20. století. Antidemokratické a antisemitské důrazy se někdy slévaly v jedno a vytvořily stereotyp „židovsko-zednářského spiknutí“, který se tu a tam vyskytl v katolickém prostředí až do devadesátých let.¹⁵

Od šedesátých let je pro český katolicismus typické, že jeho podobu určovaly osobnosti, které již byly zmíněny. Protože šlo většinou o kněží, důraz na kněze a jejich nezastupitelnou liturgickou činnost je právě jedním z charakteristických znaků českého katolicismu. (Je to ostatně příznačné pro situaci země, kde byl katolicismus bytostně ohrožen ztrátou možnosti pravidelného liturgického slavení a ztrátou možnosti přijímání svátostí.) Pro českou situaci je dále typické, že tito kněží byli „svými pány“ a ve svých oficiálních či neoficiálních farnostech si vše určovali sami – v důsledku neexistence diecézní správy či jejích zásadních defektů a též v důsledku formace těchto kněžských osobností ve zmíněných žalárních podmínkách.

Díky otevírání společnosti světu a jeho tehdejšími kulturními výbojům v polovině šedesátých let český katolicismus pronikly nové vlivy, které do značné míry zformovaly jeho elitu. Šlo zejména o nové kulturní časopisy, tzv. novou vlnu československého filmu, možnost publikování, obnovení náboženských programů některých vydavatelství (např. Vyšehrad) – to vše přineslo mnoho kulturních

¹⁵ Srov. Mareš, Miroslav: *Křesťanství a politický extremismus v České republice*. In: Fiala, Petr – Hanuš, Jiří (eds.): *Katolická církev a totalitarismus v českých zemích*. Brno 2001, s. 161–190.

vznětů i do katolického prostředí. Podstatné bylo, že v důsledku kulturního vakua předcházejícího období katolíci absorbovali i kulturní hodnoty, které by v jiné situaci možná opomenuli. Za „duchovní zážitky“ považovali mnozí katolíci věřící například filmy I. Bergmana a F. Felliniho, které se začaly objevovat ve filmových klubech, a v rámci katolických a diskusních kroužků se objevovala profánní témata kulturního rázu. Zvláště v letech 1968–1969 se ukázalo, že katolicismus si dokáže znovu vybudovat vlastní kulturní struktury a centra, na druhé straně je už pevně svázán i s obecně kulturním milieu a je jím formován.

Tato svázanost se společenskými tendencemi a kulturně-politickými výboji se projevila i v sedmdesátých a osmdesátých letech, v nichž se někteří katolíci účastnili i činnosti občanských iniciativ, z nichž nejznámější se stala Charta 77. Jakkoli uvnitř katolické církve vypukl spor, zda se mohou křesťané angažovat ve hnutích, v nichž jsou činní i reformní komunisté, zkušenost, kterou nabyli křesťané v těchto aktivitách, se ukázala jako směřovatná pro budoucnost – byla totiž podpořena zejména mladou, nastupující generací. Osobnosti katolických kněží i laiků organizovaných v Chartě 77 a dalších aktivitách – jmenujme alespoň Václava Malého, Václava Bendu a Radomíra Malého – prosadily postupně ve většině křesťanských prostředí představu, že účast v politicko-společenských aktivitách katolicismu neškodí, ba naopak prospívá.¹⁶ Tento postoj nepochybně ovlivnil i mladé laické katolíky, pro něž byl neangažovaný katolicismus jen stěží představitelný. Pro tuto skupinu byly formativní i tiskoviny vydávané v rámci katolického samizdatu, z nichž angažovanou linií hájily zejména Teologické texty.

Katolický samizdat byl nepochybně jednou z nejvýznamnějších aktivit domácí církve v sedmdesátých a osmdesátých letech, a to z mnoha důvodů. Poskytoval zásadní informaci o dění v domácí a světové církvi (důležité byly zejména informace o perzekuci českých křesťanů), vytvářel most mezi katolickými a nekatolickými občanskými iniciativami, umožňoval publikování oficiálně zakázaným autorům a spoluvytvářel pluralitní církevní prostředí. Jeho význam umocňovala též skutečnost, že „poskytoval práci“ nejen celé řadě autorů, ale také dalším osobám, které samizdat přepisovaly, rozmnožovaly a distribuovaly. K nejvýznam-

¹⁶ O rozporupném hodnocení představitelů Charty 77 podává svědectví i vzpomínka R. Malého: „Připojil jsem se v červnu r. 1977 prostřednictvím dr. Zvěřiny a evangelického faráře J. Šimsy. Postoj arcibiskupa Tomáška mne tenkrát velice mrzel, psal jsem mu osobní dopis. O to více mne ale později potěšila změna jeho orientace. Spolupracoval jsem především s dr. Zvěřinou, J. Šimsou a s dr. Mezníkem, spolu s dr. Razíkem, dr. Perkou, J. Adámkem, J. Vlčkem a jezuitou F. Lízou jsme se podíleli na katolickém samizdatu v úzké návaznosti na Chartu. Mohu souhlasit s tím, že křesťanům účast v Chartě prospěla, že se prohloubily kontakty a diskuse. S odstupem času však vidím jedno nebezpečí, které jsme tenkrát nereflektovali (nebo reflektovali nedostatečně). V Chartě bylo mnoho komunistů-osmašedesátníků, kteří se nedokázali čestně vypořádat se svojí černou, někdy i zločinnou minulostí v padesátých letech a neabstrahovali od svého totalitního a antidemokratického smýšlení. Sám jsem na to v diskusi uvnitř Charty několikrát narazil. Žel, podceňoval jsem to, neboť mé pohledy byly upřeny směrem ke změně poměrů a toto se mi zdálo vedlejší.“ Srov. M a l ý , Radomír: *Nadále držím svou koncepci „křesťanského státu“*. In: Hanuš, Jiří: *Mezi tradicí a reformou. Rozhovory o moravském katolicismu ve 20. století*. Brno 2002, s. 141–142.

nějším katolickým samizdatům patřily Informace o církvi, rozšiřované po celém území Československa a podávající zprávy z domova i ze světa.

V sedmdesátých a osmdesátých letech byli i takoví, pro něž byla osobní cesta spíše v evangelijních radách. Jejich spiritualitu nemohlo v žádném případě uspokojit studium v povoleném bohosloveckém semináři v Litoměřicích či bídne oficiální možnosti teologického a duchovního angažmá. Není proto divu, že tito mladí lidé hledali možnosti působení v rámci skupin skryté církve a především v rámci skrytých řeholních komunit, které od poloviny sedmdesátých let se pokoušely vést regulérní řeholní život, byť pod tlakem státní policie. Skupiny mladých františkánů, dominikánů a salesiánů se znovu postupně učily, co to znamená řeholní život, a přitom hledaly i nové formy působení, které si vynutily společenské okolnosti. Podstatná byla též skutečnost, že tyto aktivní skupiny měly již bohaté kontakty se světovými centry svých řádů a kongregací a měly jejich podporu. I zde se ukázalo, jak podstatná pro přežití církve byla za komunistického režimu rozmanitost jejich institučních forem.

Vliv koncilního dění na českou církev, koncilní generace v Československu

Nejvýznamnější událost světové církve druhé poloviny 20. století, jakou byl bezesporu II. vatikánský koncil, nemohla neovlivnit českou církev, i když tento vliv a koncilní působení byly díky složité situaci postupné, neúplné a svým způsobem i deformované.¹⁷ Postupně proto, že v době, kdy koncil probíhal (1962–1965), vězela česká společnost včetně své katolické části v nesvobodném režimu, který v některých svých parametrech již opouštěl praktiky let padesátých, přesto však stále bránil možnosti svobodně a nezávisle informovat o světovém dění, zamezoval svobodné diskuse nad závažnými politickými i společenskými otázkami a stále ještě perzekvoval křesťany a další osoby jako občany „druhé kategorie“. Neúplné bylo působení koncilu v Československu proto, že Čechů se smělo koncilu zúčastnit jen málo, koncilní dokumenty začaly být vydávány až v době pražského jara a církvi chyběly nástroje, jimiž by seznamovala českou veřejnost s převratnými koncilními názory. Kvalita šíření těchto názorů a idejí byla špatná až do roku 1968 a i tehdy se týkala především užších okruhů aktivních kněží a laiků. Oficiálně byly probírány zejména otázky liturgické reformy.¹⁸ I aktivity českého exilu, především římského, který se snažil bédnou situaci zlepšit ilegálním zasíláním literatury do vlasti a publikováním objektivních zpráv v nezávislých médiích, nemohl při vši snaze zasáhnout a ovlivnit širší okruhy české veřejnosti.

Pro katolickou církev a její postavení ve společnosti však bylo důležité několik skutečností, které se přímo či nepřímo vztahovaly ke koncilu:

¹⁷ Srov. F i a l a , Petr – H a n u š , Jiří (eds.): *Koncil a česká společnost. Historické, politické a teologické aspekty přijímání II. vatikánského koncilu v Čechách a na Moravě*. Brno 2000.

¹⁸ Srov. K u n e t k a , František: *Liturgická reforma II. vatikánského koncilu a její realizace v moravských diecézích*. In: Fiala, P. – Hanuš, J.: *Koncil a česká společnost*, s.148–165.

O vatikánský koncil se začali zajímat i nekatoličtí křesťané v Československu, především teologové Českobratrské církve evangelické a Československé církve husitské. Někteří z nich se ho také osobně zúčastnili. Tento probuzený zájem prospíval ekumenickému dialogu, který se začal probouzet současně s oslabováním tvrdých sankcí režimu. Ekumenické rozhovory druhé poloviny šedesátých let, jichž se aktivně účastnili nejen navrátní katolíci z komunistických žalářů, ale také nová, mladá generace katolíků, která koncilní akcenty uvítala s velkými sympatiemi, vyvrcholily v letech 1967–1969 v ekumenickém semináři v Praze-Jirchářích. Toto přednáškové a diskusní fórum sice vyvolali v život evangelíci, ale katoličtí křesťané se brzy stali spoluorganizátory téměř všech akcí. K nejvýznamnějším katolickým osobnostem mladší „jirchářské“ generace patřili lidé typu Jiřího Němce, nadaného psychologa a zejména předního znalce Teilharda de Chardin v tehdejších Čechách, nebo typu Jana Sokola, přemýšlivého filozofa a překladatele, jenž si dobře rozuměl s filozofy evangelické konfese, které reprezentoval Ladislav Hejdránek.

O probíhající koncil i jeho konsekvence se zajímali i někteří přemýšliví marxisté, kteří začali v polovině šedesátých let zpochybňovat marxisticko-leninskou ideologii, o níž se opíral komunistický režim (Milan Machovec, Peluška Bendlová, Erika Kadlecová a další). Někteří z nich začali nejen teoreticky analyzovat převratné děje tehdejšího katolicismu, ale seznamovali se i s nastupující katolickou generací a dokonce se občas zúčastňovali křesťanských diskusí. Díky koncilu a postupně se měnící společenské atmosféře došlo k české době dialogu křesťanů s marxisty, který probíhal v dalších evropských zemích.¹⁹

Pokus o širší prezentaci koncilu a jeho výsledků byl na půdě české katolické církve učiněn v roce 1968, a to založením organizace nazvané Dílo koncilové obnovy (DKO), podpořené i ordináři, kteří se vraceli z internací do svých diecézí. Dílo mělo značné ambice týkající se propagace koncilního katolicismu v české společnosti a jeho organizátoři z řad kléru i laikátu plánovali akce v podobě „modernizovaných“ bohoslužeb pro mládež, vzdělávacích přednášek, veřejných diskusí a seminářů. DKO doplnilo pokusy o obnovu standardních teologických institucí, například teologických fakult, které do svých studijních programů začleňovaly kursy, jež se týkaly koncilních dokumentů a jejich interpretace.²⁰ Slibný

¹⁹ O tomto dialogu a především o motivaci k němu podává svědectví exilový teolog K. Skalický: „Doba Pražského jara pro mne znamenala výzvu zajímat se o socialistické společenské zřízení a jeho ideologii jaksi zevnitř. Opět jsem si totiž silně uvědomil, že žít si, jako by všechno bylo v pořádku a jako by komunismu nebylo, a přitom jen čekat, až ‚to praskne‘, jak se říkávalo doma, nebo ‚až se budeme moci vrátit‘, jak se říkávalo v exilu, že je to nejen naprosto neodpovědné, ale též naprosto nerealistické. Jako by bylo možné vymazat jakýmsi kouzelným proutkem těch dvacet třicet let komunismu a začít jakoby nic tam, kde se v roce 1948 přestalo. Začal jsem tedy důkladněji studovat Marxe, Engelse, Lenina a vůbec marxismus ve všech jeho odstínech. Vždyť prvním předpokladem jakékoli uvážené zaangażovanosti ve změně situace je především dobrá znalost situace samé a jejích kořenů.“ Srov. Sk a l i c k ý, Karel: *Za nadějí a smysl*. Praha 1996, s. 202.

²⁰ O tom, jak bylo někdy těžké prosadit Dílo koncilové obnovy, vypovídají vzpomínky V. Vaško: „Nečekaně se proti DKO postavili litoměřičtí bohoslovci. Zúčastnil jsem se porady

vývoj DKO a vlastně celého katolicismu tvrdě přerušil vpád spojeneckých vojsk Varšavské smlouvy do Československa, podobně jako vývoj dalších občanských aktivit, na nichž se čeští katolíci podíleli. Významným činem DKO bylo též povolání z 21. srpna, ve kterém vyzvalo katolíky k jednotě, k další intenzivní práci a jednoznačně se vyslovilo proti kolaboraci.²¹

Koncil měl i v českém katolicismu obdobný vliv jako v západní Evropě, i když nesrovnatelný svým rozsahem a hloubkou, v tom smyslu, že způsobil polarizaci katolického prostředí. Ne všechny významné osobnosti přijímaly koncilní změny bez výhrad a někteří domácí a zahraniční katoličtí myslitelé upozorňovali na údajnou škodlivost „smíření katolicismu a moderny“, kterou koncil přinesl. Tyto hlasy byly spíše ojedinělé, ale i v důsledku násilného přerušení vývoje nezánikly a staly se jedním se stálých hlasů českého katolického spektra, který pronikl v době normalizace do katolického samizdatu a měl své zastánce v konzervativněji naladěné generaci let osmdesátých, ovlivněné papežskými výnosy Jana Pavla II., pro většinu české katolické veřejnosti velmi sympatického pontifika, který se nebál vystupovat proti prorežimnímu sdružení kněží a byl považován za církevního představitele, který změnil „vatikánskou východní politiku“ a jednal mnohem rázněji se státními představiteli o obsazení biskupských stolců a náboženské svobodě.

II. vatikánský koncil neměl v normalizovaném Československu jen pozitivní „zvuk“ z toho důvodu, že se k němu přiznávala církevní opozice, ale jeho dokumenty byly přijímány a interpretovány kněžským sdružením *Pacem in terris*, které bylo sice již v sedmdesátých a o to více v osmdesátých letech chřadnoucí organizací, mělo stále ještě nějaké publikační možnosti a vliv na to, aby ovlivňovalo svým pojetím koncilu určitou část české veřejnosti. Touto částí veřejnosti byl proto koncil vnímán především ve svém sociálním rozměru a svým důrazem na solidaritu věřících s nevěřícími, popřípadě svým akcentem na světové problémy lidstva. Tímto jednostranným výkladem byl diskreditován nejen koncil samotný, ale bylo jím částečně ovlivněno i to, že režim mohl církevní opozici kritizovat

s jejich zástupci MUDr. Jiřím Slabým a PhDr. Miloslavem Vlčkem. Řekli nám zcela otevřeně, že se obávají vzniku hnutí, které by si podobně jako rozpuštěné MHKD osobovalo právo mluvit jménem církve a chtělo manipulovat s biskupy. Zvěřina, Mádr, Rudolf, Němec, já a nevím, kdo ještě jsme je ujišťovali, že usilujeme o pravý opak, že chceme naléhat na vládu, aby se biskupové mohli konečně ujmout vedení svých diecézí a že za svůj hlavní cíl považujeme to, co máme v názvu: obnovu církve v duchu koncilu. Uprostřed místy vzrušené diskuse naznačil Míla Vlček rukou: stop! A řekl: ‚Moment, nechte mě přemýšlet.‘ Zmlkli jsme. A on po chvíli: ‚Přesvědčili jste mě.‘ S úlevou jsme vydechli. Pak nás Vlček i Slabý pozvali do Litoměřic, abychom to, co jsme řekli jim, řekli také bohoslovcům. Před naplněnou největší posluchárnou litoměřického semináře jsme pak předstoupili tři: za kněze Oto Mádr a Antonín Bradna a za laiky já. Trochu se mi třásla kolena, když jsem vycítil na sobě pohledy stovky bohoslovců, tu zvědavých, tu povzbuzujících, tu ironických. Žádní beránci. Ostřílení hoši to byli. Mnozí z nich čekali patnáct i více let, než se mohli v době oslabeného teroru zapsat na bohosloveckou fakultu. Naše mise skončila úspěšně. Bohoslovci vzali program DKO za svůj.“ Srov. V a š k o , V.: *Ne vším jsem byl rád*, s. 288–289.

21 Srov. V a š k o , V.: *Ne vším jsem byl rád*, s. 296.

za nesprávné a „zpátečnické“ chování, pokud vyzvedávala jiné koncilní aspekty (zejména právo na náboženskou svobodu).

Slabosti a selhání církve v době 1948–1989

Charakter české katolické církve neurčovali pouze vůči komunistickým idejím a praxi rezistentní osobnosti a skupiny. Určitá část věřících byla ve svých názorech na církevní i společenský život ve větší či menší míře ovlivněna stávající situací a systematickým ideologickým tlakem. Již v poválečném třiletí 1945–1948 se komunisté snažili získat sympatie mezi řadami prostších křesťanů důrazem na sociální prvky svého programu, u inteligentnějších lidí pak důrazem na kritiku kapitalistického řádu a především kritikou „buržoazního způsobu života“. Tuto kritiku komunisté a někteří katolíci sdíleli již v době první republiky, nehledě k tomu, že je tehdy rovněž spojovala kritika jejího politického vedení (T. G. Masaryk a E. Beneš a jejich koncepce demokracie byli pod tvrdou kritikou katolíků již od dvacátých let; tato kritika vyvrcholila v období tzv. druhé republiky v letech 1938–1939, nicméně její kořeny sahají až k počátkům vytvoření nového demokratického Československa v roce 1918). Rok 1948 znamenal přelom, který na jedné straně znamenal „vystřízlivění“ u mnoha křesťanů a prohlédnutí skutečných totalitních úmyslů nové politické moci, na druhé straně znamenal nutnost přizpůsobení u těch, kteří se rozhodli zůstat ve vlasti. Přizpůsobení nemusí samozřejmě znamenat selhání. Opravdu problematické bylo z hlediska církevního i obecně morálního jednání osob, kteří se aktivně zapojili do „budování komunistické společnosti“ tím, že plnili režimní zadání, které vedlo k destrukci církve, nebo těch, kteří se rozhodli spolupracovat se státními tajnými službami.²² Je nutné si uvědomit, že i zde je zapotřebí citlivého rozlišení: mezi spolupracovníky StB se octly osoby toužící po vlivu a po lepším postavení, ale také osoby, které byly získány ke spolupráci mučením a vězněním, popřípadě ti, kteří se ocitli v informačních sítích na základě vydírání (typický byl příklad kněží, kteří se dostali do seznamu spolupracovníků na základě své sexuální orientace).

Otázka, která by však měla být v těchto souvislostech zodpovězena, zní takto: Byli katoličtí křesťané těmi, kdo na rozdíl od ostatních členů společnosti šířili naději vzhledem k pádu komunismu a vzhledem k opětovnému nastolení demokracie? Odpověď je třeba opět diferencovat vzhledem k rozdílnosti postojů u jednotlivců i skupin a vzhledem k určitým časovým obdobím. Katolíci uvěznění

²² Vedle jmenovaného Josefa Plojgara k přímým spolupracovníkům komunistického režimu po roce 1948 (a v některých případech ještě před ním) patřili kněží Bohuslav Černocký, Jan Mára, Josef Fiala, Josef Beneš, Alexandr Horák a Jozef Lukačovič. Někteří z jmenovaných se účastnili i státní a církevní normalizace po roce 1968. Vedle těchto „oficiálních“ a nejvýše postavených duchovních zde samozřejmě existovala spolupráce na úrovních nižších. Dnes se odhaduje (údaj ovšem platí až pro léta sedmdesátá a osmdesátá), že kolem 10 procent katolických kněží patřilo ke spolupracovníkům StB. Formy spolupráce byly ovšem rozmanité, nehledě k tomu, že některé z těchto forem byly vynucené.

v padesátých letech jistě šířili naději ve svém prostředí, naději, kteří byla opřena o jistý realismus, který většinou „chladil“ přílišný optimismus těch, kteří očekávali konec komunistického režimu během několika měsíců, popřípadě několika málo let. Konec šedesátých let naopak umožnil, aby se katolíci ve své většině ztotožnili s převážnou částí národa v přesvědčení, že se podaří vybudovat novou, spravedlivější společnost – mnoho z nich tedy podlelo obecně rozšířené iluzi, že Sovětský svaz dovolí politickou a ekonomickou destabilizaci oblasti svého zájmu. Sedmdesátá a osmdesátá léta znamenala i pro katolické milieu ztrátu naděje a důvěry v možnou změnu režimu a obecný marasmus společnosti byl vodou na mlýn těm, které režim zkorumpoval již v předcházejících obdobích. V polovině osmdesátých let bylo spíše výjimkou očekávat nějaké převratné politické a společenské změny, a to i v prostředí katolického disentu. Celkově by se tedy dalo říci, že katolické prostředí v tomto směru zásadním způsobem nevybočovalo z obecných nálad, které se šířily celou společností. Až na výjimky byl příkazem doby „realismus“, snaha o potlačení extrémů („člověk se musí přizpůsobit, aby mohl žít, nemusí být ale kolaborantem“) byla asi nejčastějším postojem českých katolíků v celém sledovaném období.

K tomu ovšem přistupovaly určité zvláštnosti, obecně charakteristické pro náboženské společnosti. Katolíci se podobně jako jiné skupiny křesťanů snažili odpovídat na otázky, které vyvolávala politická a celková společenská situace, odkazem na evangelijní i církevní zásady, přičemž je charakteristické, že interpretací těchto zásad a norem bylo tolik, kolik bylo různých katolických skupin. Příkladem může být „klasická“ situace z osmdesátých let: mladý katolík, absolvent vysoké školy pedagogického směru, se rozhodoval mezi formálním slibem režimu, že bude vyučovat děti v duchu marxisticko-leninských zásad, a mezi odmítnutím tohoto slibu a tím de facto rezignací na učitelské povolání. Od některých duchovních se tomuto mladému křesťanu mohlo dostat poučení, zakotvené v evangeliu a církevní tradici, že mu nic nebrání formální, bezobsažný slib dát, a tudíž si otevřít cestu k významnému povolání. Od jiných duchovních se však mohl dozvědět, a to s podobnou argumentací, že něco takového by mu zatížilo svědomí a že je pro něj lepší cesta odmítnutí jakéhokoli ústupku bezbožnému režimu. Tato rozdílnost nebyla dána pouze osobou mladého katolíka a jeho dispozicemi a stavem svědomí, ale „objektivně“ různou interpretací situace a různou aplikací textů náboženského charakteru.

Vzhledem ke kolaboraci s komunistickým režimem by bylo mylné se domnívat, že zde vedla ostrá hranice mezi „oficiální“ a „neoficiální“ církví, mezi členy *Pacem in terris* a církevním disentem. Právě dissent a skrytá církev byly ostře sledovány Státní bezpečností, právě zde byly nasazováni nejschopnější agenti. Není také proto divné, že právě v disidentských prostředích se vyskytli lidé, kteří začínali jako aktivní „nepřátelé režimu“, ale v průběhu času neunesli tlak, který byl na ně vyvíjen, a končili jako spolupracovníci StB. V rámci skryté církve se též vyskytly tendence pojímat případnou spolupráci s bezpečnostní agenturou jako způsob, jak se dostat k určitým informacím a jako způsob zvláštní „hry“,

v níž záleželo na tom, kdo koho přelstí. Tato tendence byla ovšem spíše ojedinělá, dokládá však složitost vztahů mezi režimem a církví.

Celkově se dá vyslovit teze, že slabosti oficiální i neoficiální církve neovlivnily většinové směřování katolických křesťanů za celou dobu komunismu. I přes řadu selhání církev vypracovala „obrannou strategii“ a svou činností nebyla pouhým předmětem dění. Stala se díky své elitě aktivním subjektem, který se staral nejen o vlastní duchovní směřování, ale i o věci veřejné. A to se dá říci nejen o kněžích a laicích, ale i o episkopátu – v tomto směru za nejcharakternějšího českého biskupa je možné považovat pražského arcibiskupa Josefa Berana, který zemřel v exilu, nebo (s jistými výhradami) jeho nástupce Františka Tomáška, jenž však byl ke svému charakternímu postoji „vychován“ duchovními z okruhu Josefa Zvěřiny a který své opatnické postoje změnil až na přelomu sedmdesátých a osmdesátých let.

Reakce církve na události roku 1989 a východiska dalšího vývoje

Zánik komunistického režimu zastihl církev rozvrácenou a poničenou, a to nejen ve smyslu institucionálním, ale též duchovním. Scházely struktury, které by dlouhodobě pěstovaly náboženské a kulturní hodnoty. I ti, kteří proti režimu aktivně vystupovali, i ti, kteří se snažili, aby církevní činnost byla co nejširší a splňovala všechny nároky, což bylo běžné ve svobodném světě, tvořili spíše „ostrůvky pozitivní deviace“ než široký proud, zasahující české křesťanstvo a celou veřejnost. Nedá se říci, že by se na to, co přišlo v roce 1989, někdo z českých katolíků nějak dlouhodobě připravoval. Část církve byla zabydlena ve stávajících poměrech natolik, že jakákoli představa o změně jí byla velmi vzdálena. Někteří katolíci sice pracovali na tom, aby se poměry změnily, a udržovali i vědomí svobody prostřednictvím kontaktů se svobodnějším světem, ale téměř nikdo si nepředstavoval, že by ke změnám došlo tak nečekaně. Navíc, pokud disidentské skupiny vyvíjely určitou činnost, byla to činnost „šitá na míru“ právě nesvobodným poměrům. Vysvětlení je možné hledat také v tom, že i pro aktivní katolíky nebylo snadné se orientovat ve světové politické situaci a málokdo z tohoto prostředí mohl sledovat západní vědeckou produkci. Navíc, ve velké části katolického křesťanstva panovala vzpomínka na dobu padesátých let, takže se spíše očekávala možnost návratu k horšímu stavu, než byl v období normalizace. Je ovšem zapotřebí dodat, že skepse k možnostem radikální změny poměrů byla rozšířena nejen v katolických prostředích, ale i v jiných.

Přes uvedené skutečnosti se dá říci, že většina církve změnu poměrů v roce 1989 uvítala, a to s radostí. Projev kardinála Františka Tomáška v prosinci 1989 byl pouze koncentrovaným vyjádřením toho, co si (často mnohem ostřeji) myslela většina katolíků. Jako jedna z nejpostiženějších skupin během dlouhého čtyřicetiletí církev velice rychle pochopila, že se blíží její „hodina vysvobození“. Protože však již nešlo o jednotnou organizaci, ale o pluralitní organismus, který obsahoval

val nejrozmanitější skupinové postoje a zájmy, velmi rychle došlo k vyhranění představ o tom, co má nastolená svoboda znamenat.

Pro členy slábnoucí kněžské organizace *Pacem in terris* a spolupracovníky režimu znamenal rok 1989 konec činnosti, přičemž pro mnohé z nich to znamenalo značnou úlevu. V *Pacem in terris* se v osmdesátých letech rozmnožilo členstvo pojímající své (dobrovolné) členství pouze formálně a nijak nerušící jejich další (třeba v zásadě protirežimní) aktivity. Obnovující se oficiální hierarchie navíc postupně přeložila stárnoucí aktivní členy prorežimních organizací na nevýznamná místa, většinou z měst na vesnické farnosti.

Právě pro oficiální hierarchii nastal čas obnovy rozpadlých církevních struktur a institucí. Bohužel, v českém prostředí neexistoval žádný koncepční program obnovy, který by si nová biskupská konference a její členové vzali za vlastní, a pokud k němu existovaly náznaky, byly bohužel opominuty.²³ Oficiální hierarchie jednala především podle předpisů o tom, jak by měla vypadat církev podle kodexu kanonického práva, jednak podle představ o tom, jak fungovala církev před rokem 1948. To samozřejmě postupně způsobilo určitou polarizaci, protože určité skupiny aktivní v církvi v sedmdesátých a osmdesátých letech sdílely tuto ideu, určité nikoli.

Skupiny, reprezentující jakousi alternativu k oficiálním strukturám, ovšem také neměly zcela jasnou představu, jakým směrem by se měla obnova církve ubírat.²⁴ Navíc, v prvních letech po pádu komunismu, se celá řada z členstva těchto skupin začala angažovat v „dobré víře“ právě uvnitř oficiálních struktur. Teprve v polovině devadesátých let nastal čas vyhraňování představ a hledání alternativních možností, které by byly více zakořeněny ve zkušenosti české církve v době komunismu a odpovídaly modernímu společenskému vývoji. Tyto alternativy byly však již minoritní a nestaly se určujícími faktory vývoje české katolické církve.

Studie vznikla v rámci výzkumného záměru Masarykovy univerzity MSM 00 216 22 426 Výzkumné středisko pro dějiny střední Evropy: prameny, země, kultura.

²³ Máme zde na mysli aktivitu Tomáše Halíka, s níž přišel již na sklonku roku 1989. V několika bodech se pokusil vystihnout úkoly, které stojí před katolickou církví v nové situaci. Srov. H a l í k , Tomáš: *O přítomnou církev a společnost. Praha 1992*, s. 33–47.

²⁴ Jedná se především o ty biskupy a kněze, vysvěcené v době normalizace Felixem M. Davidkem a jeho žáky.

**THE PAPER DISCUSSES THE DEVELOPMENT OF THE ROMAN
CATHOLIC CHURCH IN CZECHOSLOVAKIA FROM 1948 TO 1989**
It focuses especially on internal Church issues

The author deals with both theoretical problems and particular topics including the division of Church life into three streams (home official, home clandestine, exile), the experience that believers gained in the 1950s, especially in prisons, important features of Czech Church spirituality (a certain conservativeness of elites, emphasis on education, relics of antijudaism etc.), activities of the Church in the 1960s (acceptance of Vatican II, The Work of Council Renewal), the failure of Church institutions and concrete personalities in the era of normalization and the Church attitude to the revolution of 1989. The paper sums up the issues but also points to new research opportunities.