

2-3/2007

SOUČASNÉ DĚJINY

Religiozita v komunistickém Československu

SOUDOBÉ DĚJINY

XIV / 2–3

ÚSTAV PRO SOUDOBÉ DĚJINY AV ČR, v. v. i.



Z POVĚŘENÍ ÚSTAVU PRO SOUDOBÉ DĚJINY
SPOLU S REDAKČNÍM KRUHEM ŘÍDÍ

Oldřich Tůma a Milan Drápala

REDAKČNÍ KRUH:

Eva Broklová, Milan Drápala, Stanislav Kokoška, Jan Měchýř,
 Jiří Suk, František Svátek, Oldřich Tůma, Jiří Vykoukal

REDAKČNÍ RADA:

Adrian von Arburg, Praha
Vojtech Čelko, Praha
Jürgen Danyel, Drážďany
Eva Hahnová, Augustfehn
Miloš Havelka, Praha
Peter Heumos, Mnichov
Jozef Jablonický, Bratislava
Ivan Kamenec, Bratislava
Łukasz Kamiński, Varšava
Karel Kaplan, Praha
Zdeněk Kárník, Praha
 Jiří Knapík, Opava
Michal Kopeček, Praha
Pavel Kosatík, Praha
Jan Křen, Praha
 Jiří Křestán, Praha
Václav Kural, Praha
Robert Kvaček, Praha
Françoise Mayerová, Montpellier
Martin Nodl, Praha
Alena Nosková, Praha
Milan Otáhal, Praha
Derek Paton, Praha
 Jiří Pernes, Brno
 Jiří Pešek, Praha
Vilém Prečan, Praha
Petr Šafařík, Praha
 Jiří Vančura, Praha
Zdeněk Vašíček, Praha
Zbyněk Zeman, Praha

REDAKCE:

Milan Drápala (vedoucí redaktor)

Autoři

Dagmar Černá (1980)

absolventka Právnické fakulty a Institutu mezinárodních studií Fakulty sociálních věd Univerzity Karlovy v Praze. Soustředí se na soudobé dějiny německy mluvících zemí a mezinárodní právo.

Dominik Dvořák (1964)

vystudoval fyziku na Matematicko-fyzikální fakultě Univerzity Karlovy, v osmdesátých letech pracoval ve fyzikálním výzkumu a byl členem nelegálně působící kongregace Salesiánů dona Boska, organizoval tajné programy pro mládež a podílel se na vydávání samizdatu. Nyní je zaměstnán v Ústavu výzkumu a rozvoje vzdělávání Pedagogické fakulty Univerzity Karlovy v Praze a zároveň působí jako redaktor pedagogické literatury.

Lucie Filipová (1981)

doktorandka na Institutu mezinárodních studií Fakulty sociálních věd Univerzity Karlovy v oboru mezinárodní teritoriální studia. Specializuje se na německo-francouzské vztahy a dějiny Spolkové republiky Německo.

Hans Henning Hahn (1947)

profesor moderních východoevropských dějin na Univerzitě Carla von Ossietzkého v Oldenburgu, specialista v oblasti moderních střeoevropských dějin. Česky společně s Evou Hahnovou publikoval knihu *Sudetoněmecká vzpomínání a zapomínání* (Praha 2002).

Eva Hahnová (1946)

od roku 1968 žije ve Spolkové republice Německo, momentálně působí jako historička a publicistka na volné noze. Zabývá se dějinami komunismu, moderním nacionalismem, moderním českým politickým myšlením a v poslední době zejména historií sudetských Němců a jejich vztahů s Čechy. Této oblasti věnovala publikace *Sudetoněmecký problém: Obtížné loučení s minulostí* (Praha 1996, Ústí nad Labem 1999) a *Sudetoněmecká vzpomínání a zapomínání* (společně s Hansem Henningem Hahnem, Praha 2002).

Vlastimil Hála (1951)

vědecký pracovník Filozofického ústavu Akademie věd ČR, v. v. i., v Praze. Věnuje se zejména etické problematice v dějinách filozofie. Autor práce *Impulsy Kantovy etiky* (Praha 1994) a řady časopiseckých článků z oblasti dějin filozofie i filozofie současné (Bolzano, Brentano, Höhle, Habermas aj.).

Jiří Hanuš (1963)

docent Historického ústavu Filozofické fakulty Masarykovy univerzity v Brně, současně působí jako editor historických knih v rámci Centra pro studium demokracie a kultury tamtéž. Věnuje se evropským kulturním dějinám 19. a 20. století a českým církevním dějinám po roce 1945. Kromě edic či spoluedic řady sborníků a několika knižních rozhovorů vydal publikace *Skrytá církev: Felix. M. Davídek a společenství Koinótés* (spolu s Petrem Fialou, Brno 1999; v německém překladu Paderborn 2004), *Tradice českého katolicismu ve 20. století* (Brno 2004) a *Malý slovník osobností českého katolicismu ve 20. století s antologií textů* (Brno 2005).

Jan Jandourek (1965)

po roce 1989 působil jako duchovní, poté přednášel sociologii na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze, věnoval se žurnalistice a spisovatelství. Nyní je redaktorem deníku *Mladá fronta Dnes*. Publikoval knižní rozhovory s katolickými teology Václavem Malým (*Cesta za pravdou*, Praha 1997) a Tomášem Halíkem (*Ptal jsem se cest*, Praha 1997 a 2001), dále *Sociologický slovník* (Praha 2001 a 2007) a *Úvod do sociologie* (Praha 2003). Je autorem prací esejistických, například o Janu Pavlu II. (*Když papež odchází... Brno 2005*), a novelistických s křesťanskou i detektivní tematikou (*Když do pekla, tak na pořádné kobyle*, Praha 2000).

Daniela Kolenovská (1976)

externí doktorandka Institutu mezinárodních studií Fakulty sociálních věd Univerzity Karlovy v Praze v oboru moderních dějin, zároveň pracuje v humanitární oblasti. Specializuje se na sovětskou zahraniční politiku a situaci kulturní inteligence v SSSR mezi válkami.

Jan Křen (1930)

profesor Fakulty sociálních věd Univerzity Karlovy, přednáší na univerzitách v Rakousku a Německu. Zabývá se především moderními dějinami střední Evropy a česko-německými vztahy. K tomuto tématu publikoval *Konfliktní společenství: Češi a Němci 1780–1918* (Praha 1991 a Mnichov 1996), je autorem knihy esejů *Historické proměny češství* (Praha 1992), naposled vydal syntetickou monografii *Dvě století střední Evropy* (Praha 2005).

Ondřej Matějka (1978)

odborný asistent na Institutu mezinárodních studií Fakulty sociálních věd Univerzity Karlovy v Praze, pedagogicky působí také na Rouenské univerzitě ve Francii. Zároveň je doktorandem Ženevské univerzity, kde pracuje na dizertaci o českém

protestantském milieu v letech 1948–1989 pod vedením profesorky Sandrine Kottové. Jeho odborný zájem se soustřeďuje na sociální dějiny komunismu a na dějiny Francie v 19. a 20. století.

Zdeněk R. Nešpor (1976)

vědecký pracovník Sociologického ústavu Akademie věd ČR, v. v. i., a odborný asistent na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze. Soustavně se věnuje dějinám a sociologii náboženství, ekonomické sociologii a migracím, sociální antropologii a religionistice. Autor desítek odborných studií a pěti monografií, naposled vydal *Náboženství na prahu nové doby: Česká lidová zbožnost 18. a 19. století* (Ústí nad Labem 2006), *Děkuji za bolest... Náboženské prvky v české folkové hudbě 60.–80. let* (Brno 2006) a přehledovou práci *Sociologie náboženství* (spolu s Dušanem Lužným, Praha 2007).

Olga Nešporová (1976)

působí ve Výzkumném ústavu práce a sociálních věcí v Praze, zároveň dokončuje doktorské studium sociální antropologie na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy. Její hlavní vědecký zájem se pohybuje na poli sociální antropologie a kvalitativní sociologie. Zaměřuje se především na hodnotové orientace, náboženství a problematiku rodiny v současné české společnosti.

Milan Otáhal (1928)

dlouholetý vědecký pracovník Ústavu pro soudobé dějiny AV ČR, nyní v důchodu. Věnoval se českým dějinám 19. a 20. století, později se specializoval na období takzvané normalizace a zhroutilí komunistického režimu. K této problematice publikoval práce *Podíl tvůrčí inteligence na pádu komunismu* (Brno 1999), spolu s Miroslavem Vaňkem *Sto studentských revolucí: Studenti v období pádu komunismu* (Praha 1999) a naposled *Studenti a komunistická moc v českých zemích: 1968–1989* (Brno 2003).

Jiří Pešek (1954)

profesor a zástupce ředitele Institutu mezinárodních studií Fakulty sociálních věd Univerzity Karlovy v Praze, kde zároveň vede Katedru německých a rakouských studií. Věnuje se širokému spektru témat především z kulturních dějin od středověku po současnost, kromě toho se specializuje na německé dějiny ve 20. století. Je spoluautorem několika knih a autorem řady studií z těchto oblastí, tematický soubor jeho recenzí vyšel pod titulem *Německé dějiny optikou recenzenta* (Praha 2004).

Martin C. Putna (1968)

literární historik a esejista, docent srovnávací literatury na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze. Jako autor a moderátor spolupracuje s Českým rozhlasem a Českou televizí. Systematicky se zabývá vztahem náboženství a kultury. Vydal mimo jiné dvoudílnou práci *Rusko mimo Rusko: Dějiny a kultura*

ruské emigrace (Brno 1993 a 1994) a další monografie *Česká katolická literatura v evropském kontextu 1848–1918* (Praha 1998), *Órigenés z Alexandrie: Kapitola z dějin vztahů mezi antikou a křesťanstvím, nebo též Pokus o pohled do tváře* (Praha 2001) a *Řecké nebe nad námi aneb Antický košík: Studie k druhému životu antiky v evropské kultuře* (Praha 2006).

František Svátek (1936)

dlouholetý vědecký pracovník Ústavu pro soudobé dějiny AV ČR, nyní v důchodu. Zabývá se českými a evropskými dějinami 19. a 20. století, zvláště politickými elitami v Československu od první republiky do šedesátých let a dějinami a teorií historiografie.

David Václavík (1975)

vedoucí Ústavu religionistiky Filozofické fakulty Masarykovy univerzity v Brně. Jeho specializací je metodologie religionistiky a fenomén nových náboženských hnutí. Publikoval mimo jiné monografii *Sociologie nových náboženských hnutí* (Brno – Praha 2007).

Obsah

Úvodem k tematickému dvojčíslu o české religiozitě
druhé poloviny 20. století (Zdeněk R. Nešpor) 267

Studie a eseje

Zdeněk R. Nešpor Opium notně vyčichlé?
*Náboženské procesy pozdní moderny
v západní a východní Evropě* 269

Ondřej Matějka „Jsou to berani, ale můžeme je využít“
Čeští evangelíci a komunistický režim v 50. letech 305

Jiří Hanuš Vybrané rysy spirituality
české katolické církve (1948–1989) 341

Olga Nešporová Smrt, umírání a pohřební rituály
v české společnosti ve 20. století 354

Martin C. Putna Apokalyptismus v myšlení českého katolického exilu
Schwarzenberg – Chudoba – Preisner – Neuwirth. 379

Zdeněk R. Nešpor Empirické výzkumy (současného)
náboženství v letech 1946–1989
*Prolegomena k vývoji české sociologie náboženství
v období marxistické dominance*. 399

Memoáry

Jan Jandourek Studium na bohoslovecké fakultě v Litoměřicích
Osobní zkušenost z let pozdní „normalizace“ 439

Dominik Dvořák Nezávislé náboženské vzdělávání za „normalizace“
Několik (osobních) příkladů. 449

Materiály

David Václavík Český ateismus ve dvacátém století
K vývoji a institucionalizaci v letech 1948–1989 471

Horizont

- Eva Hahnová – Staré legendy a nové návštěvy „Východu“
Hans Henning Hahn *O obrazech dějin Normana M. Naimarka* 488

Recenze

- František Svátek Genocidy a etnické čistky v komparativním pohledu . . . 501
Jiří Pešek Otazníky nad generační syntézou dějin 20. století 509
Lucie Filipová Hledání kompromisu mezi vědou, didaktikou a politikou
Francouzsko-německá učebnice poválečných dějin. 517
Jan Křen Výborná nudná kniha 525
Milan Otáhal Rakouská práce o pádu komunismu v Československu . . 530
Daniela Kolenovská Otázky kolem Šostakoviče 537
Eva Hahnová –
Hans Henning Hahn Plíživý návrat etnických konceptů politiky 542
Dagmar Černá Rakouská Státní smlouva po padesáti letech 546
Vlastimil Hála Bloudění, nahlížené z pravého středu. 552

Diskuse

- Nad recenzí Jiřího Peška (Jaroslav Cuhra, Jiří Ellinger,
Adéla Gjuríčová, Vít Smetana). 557
Protest proti cenzuře v Soudobých dějinách (Petr Zídek). 561

Kronika

- O trojích dějinách v jednom prostoru (Sylva Sklenářová) 563
Maloskalský seminář k československým dějinám za okupace
(Zdenko Maršálek, Petr Hofman). 564

Anotace. 567

Resumé. 577



Z obsahu:

- ◆ Cyril Říha – **V čem je panelák kamarád**
- ◆ Lucie Zadražilová – **Domov na sídlišti: mýtus nebo realita?**
- ◆ Vendula Hnídková – **Panel bez roucha**
- ◆ Lada Hubatová-Vacková – **Interiér panelového bytu: lidový sloh 70. let, jeho zrna i plevy**
- ◆ Martin Franc – **Jeden den v jedné kuchyni**
- ◆ Kristýna Zajícová – **Z čeho jsme pili a jedli v 70. letech**
- ◆ Milan Salák – **Husákovo pískoviště a dětský pokoj**
- ◆ **Rozhovory**
- ◆ **Dobová obrazová dokumentace**

V ediční řadě **Česká společnost** po roce 1945 zatím vyšlo:

Lenka Kalinová: *Východiska, očekávání a realita poválečné doby: K dějinám české společnosti v letech 1945–1948.* Praha, ÚSD 2004, 119 s. 60,- Kč

Peter Heumos: *„Vyhrňme si rukávy...!“ Dělníci a státní socialismus v Československu 1945–1968.* Praha ÚSD 2006, 143 s. 70,- Kč

Karel Kaplan: *Proměny české společnosti 1945–1960.* Část první: Dělnictvo. Praha ÚSD 2007, 316 s. 100,- Kč

Jan Rychlík: *Cestování do ciziny v habsburské monarchii a v Československu: Pasová, vízová a vystěhovalecká politika 1945–1989.* Praha ÚSD 2007, 260 s. 120,- Kč

K dostání v prodejně knih Ústavu pro soudobé dějiny AV ČR, Vlašská 9, Praha 1-Malá Strana.

Úvodem k tematickému dvojčíslu o české religiozitě druhé poloviny 20. století

S odstupem bezmála dvou desítek let může porevoluční český zájem o náboženství vypadat jako nesmírně vzdálený a nesmyslný, pokud si na něj ještě vůbec někdo vzpomene. Jako bychom také zapomněli, že cyrilometodějská pouť na Velehradě v roce 1985 představovala nejmasovější protirežimní vystoupení od konce šedesátých let, jaký ohlas provázela kanonizaci Anežky České (v roce 1990 k této příležitosti zpětně dokonce vyšla gramofonová deska) nebo s jakým zájmem se setkala návštěva Jana Pavla II. v Praze hned zjara po listopadové revoluci. Papežův podíl na pádu komunistických režimů byl nezanedbatelný a po čtyřiceti letech duchovní prázdnoty se na chvíli zdálo, že alternativou k socialismu, vychvalovanému jako nejspravedlivější světový řád, na jedné straně i k dosud demonizovanému kapitalismu na straně druhé se může stát jakási obrozená křesťanská demokracie a „návrat“ k náboženství. Zatímco však v jiných částech světa v téže době docházelo a stále ještě dochází k úspěšné náboženské deprivatizaci, k novému vstupu religiozity do veřejného prostoru, v české společnosti se tyto naděje ukázaly jako liché. Zájem Čechů o náboženství, napřed církevní a pak stále víc privatizované a detradicionalizované, namnoze odvál ruch devadesátých let.

Jednou z příčin bylo to, že církve neměly mnoho co nabídnout. Samy se probouzely z totalitního panství, které je sice (až na okrajové výjimky) nelikvidovalo, nicméně výrazně omezovalo a podřizovalo vlastním zájmům. A církve teprve vznikající, importované či nově organizované byly potřebám české společnosti podobně vzdálené. Jedni ani druhí si neuvědomili vnějškovost těchto chvilkových náboženských zájmů, nad nimiž převážila tradice českého antiklerikalismu – který se sám považuje za ateismus –, komunistickým režimem pouze rozdmýchaná, avšak silná dávno před jeho nástupem. Náboženskou autoritu byli ochotni přijmout jen někteří intelektuálové a možná část nejmladší generace, zatímco (zbývající) tradiční věřící zvolna odcházejí, takže česká náboženská obnova narozdíl od polské či slovenské vzala za své stejně rychle, jako v revolučním nadšení začala. Církve přitom nebyly bez viny. Nejen proto, že nerefletovaly zájmy a potřeby moderní české společnosti a jen trpělivě čekaly, „co Bůh dá“. Na přitažlivosti jim nepřidala ani čtyři dekády trvající uzavřenost vůči aktuálním náboženským proudům, způsobená režimním tlakem i vlastní pohodlností. Největší nedostatek však spočíval v tom, že nebyly s to kriticky pohlédnout na svou minulost, na různou míru vlastního podvolení komunistickému režimu a spolupráce s ním – namísto aby ji odmítly, jak na to mnozí věřící čekali.

Polský novinář Andrzej Grajewski v této souvislosti hovořil o komplexu „zraněné církve“; zranění se však mnohdy ukázalo spíše rakovinou, která společenství věřících a jejich představitelů šíří zevnitř. Za dvě dekády od středoevropských revolucí se totiž stalo velice málo; pamětníci sice odcházejí, ale skutečná reflexe náboženských a církevních dějin za vlády komunistických režimů zůstává v nedo-

hlednu. Jako by se hodnostáři všech církví obávali, jací „kostlivci“ na ně ze skříní s archiváliemi vypadnou, takže zásluhou církevních historiků máme zmapovaný pouze tlak proti církvím, ne však jejich reakce a to skutečně podstatné, vývoj náboženského života české i dalších společností v tomto důležitém období. Jistě, uděláno bylo dost – a přitom je to stále málo, a hlavně jsou všechny dosavadní práce na tomto poli nesmírně jednostranné. Nemůžeme jim příliš vyčítat většinový zájem o katolickou církev, protože ta byla výrazně největší náboženskou organizací a od konce čtyřicátých do šedesátých let také jednou z nejpostiženějších; ten však nestačí a výzkum se současně nemůže ubírat pouze cestou sledování proticírkevních represí. Krátce řečeno, na nich přeci religiozita nestojí.

Vydání tohoto dvojčísla *Soudobých dějin* je pokusem tuto tak zásadní mezeru našeho poznání alespoň trochu zaplnit. Není to poprvé, *Soudobé dějiny* se náboženství druhé poloviny 20. století věnovaly už dříve (roč. 8, 2001, č. 2–3). Tentokrát jsme se však více zaměřili na některé nekatolické církve, na dějiny zbožnosti, náboženských praktik a vyučování, případně na „externality“, v nichž religiozita byla jen jedním z důležitých prvků, namísto *Kirchengeschichte* v tradičním institucionálním smyslu. Ke spolupráci jsme proto kromě náboženských a církevních historiků přizvali i sociology náboženství a religionisty stejně jako pamětníky různých forem a institucí „normalizační“ religiozity, aniž bychom si mohli – a chtěli – klást nárok na úplnost. Z důležitých témat zůstávají neprobádané například dějiny Církve československé husitské a řady menších vyznání, jejichž historici se dosud nenašli, zatímco problematika takzvaných náboženských sekt dodnes vyvolává silné emoce bránící adekvátnímu zpracování. Chybí nám nezaujatý celkový pohled na vývoj protináboženské ideologie komunistického režimu, na exilovou religiozitu či na průniky mezi náboženstvím a uměleckou sférou, jež dosud můžeme ilustrovat pouze několika příklady. A podobných „bílých míst“ by bylo ještě mnohem víc.

Přesto máme za to, že tyto částečné průniky do neprozkoumané, a přitom tak důležité oblasti českých duchovních dějin mohou pomoci jak historickému poznání, tak sebereflexi církví a věřících. Měly by otevřít diskusi, a především podnítit další výzkumy. Měly by však také ukázat, že českým náboženským a církevním dějinám druhé poloviny 20. století (platí to ale i o starších obdobích) nemůžeme rozumět pouze v kontextu české či československé společnosti. „Transnacionalismus“ je jen módním termínem pro vždyplatnou skutečnost, že akční rádius církví a neformálních náboženských proudů či vazeb přesahuje státní a národní hranice, podobně jako je tomu s nábožensko-sociálními procesy, měnicími jak povahu a fungování religiozity ve společnosti, tak samotné církevní organizace, jejich učení a praktiky. Česká kotlina a v ní působící náboženské proudy byly v tomto ohledu ve druhé polovině 20. století „osudem“ spíše vlečeny, než aby jeho běh aktivně usměrňovaly. Tím spíše se však nemůžeme vyhnout mezinárodním, a dokonce celosvětovým srovnáním, třebaže domácí recepce těchto vlivů – jmenujme alespoň vývoj katolické církve po Druhém vatikánském koncilu nebo protestantské letniční hnutí – rozhodně nemusela odpovídat záměrům jejich prvních hybatelů.

Opium notně vyčichlé?

*Náboženské procesy pozdní moderny
v západní a východní Evropě**

Zdeněk R. Nešpor

„Otcové-zakladatelé“ sociologie náboženství i jejich osvícenští předchůdci předpokládali postupný úpadek nebo i zánik náboženství v procesu modernizace a racionalizace (nebo tak alespoň byla interpretována jejich díla). Někdejší „opium lidu“ mělo přestat účinkovat ruku v ruce s tím, jak rostlo poznání, socioekonomická emancipace utlačovaných vrstev či společenská dělba práce, takže v moderní společnosti měly církevní instituce i religiozita jako taková ztratit své někdejší postavení, pokud by ovšem současně nedošlo k vytvoření nějakých alternativních implicitně náboženských forem, které by měly analogicky bránit sociální anomii – náboženství humanity a podobně.¹ Tato predikce, různé podoby takzvané sekularizační

* Článek je výsledkem grantu Grantové agentury ČR č. 403/06/0574 „Detradicionalizace a individualizace náboženství v České republice a jejich sociopolitické a socioekonomické důsledky.“ Autor za tuto podporu děkuje.

1 Zatímco Voltaire a další osvícenci hodlali uchovat (církevně organizované) náboženství jako záruku sociální disciplinace, první sociologové v 19. století předpokládali jeho zánik, někteří ale zároveň vymýšleli alternativní „společenskozáchovné“ mechanismy (viz např. COMTE, Auguste: *Système de politique positive, ou Traité de sociologie instituant la religion de l'Humanité*. Paris, M. Giard – E. Brière 1912; TÝŽ: *Catéchisme positiviste, ou Sommaire exposition de la religion universelle, en treize entretiens systématiques entre une femme et un prêtre de l'humanité*. Paris, Apostolat positiviste 1891). V českém prostředí v naprosto stejném duchu později uvažoval např. T. G. Masaryk aj. (k tomu viz GABRIEL, Jiří – SVOBODA, Jiří (ed.): *Náboženství v českém*

teze, již ve 20. století přijala naprostá většina profánních (leckdy však i církevních) sociologů, historiků a dalších badatelů, nicméně ze současného úhlu pohledu nevyniká obzvláštní přesvědčivostí. Dnešní svět je „stejně výrazně náboženský, jako byl svět kdykoli dřív, a v některých oblastech dokonce ještě víc“,² přičemž historické výzkumy dále ukázaly nesmyslnost postulace nějakého minulého „zlatého věku“ hluboké a všeobecně rozšířené (ortodoxní) religiozity – pokud za něj nebudeme považovat 19. století.³ V důsledku modernizace a dalších souvisejících procesů náboženství samozřejmě prošla výrazným vývojem, ale nezdá se, že by byla ohrožena jejich existence. Ve větší části světa naopak nastoupila náboženská deprivatizace a religiozita znovu vstoupila do veřejného diskurzu, mezinárodní i domácí politiky, kulturní sféry, a dokonce i do ekonomických vztahů. Podle amerického sociologa Petera L. Bergera z desekularizačního pravidla existují jen dvě významné výjimky, a to západní Evropa a mezinárodně působící technokratická elita.⁴

Modernizace nejenže nemusela znamenat sekularizaci,⁵ ale neproběhla ani podle jediného evolucionistického schématu platného pro všechny společnosti.⁶ Náboženská diverzita nebo rozdílné a namnoze protikladné (vnější) pohledy na náboženství se nejpozději ve druhé polovině 20. století výrazně projeví i v „sektarizované“ Evropě, na jejíž popis se omezí následující stránky. Vedle výrazně sekularizovaných společností, jako je ta česká nebo východoněmecká, figurují zde také země málo sekularizované, příkladně Irsko a Polsko. Navíc jak absolutizovat paradigma sekularizované Evropy, když zároveň platí známý paradox Jamese Beckforda, že její „hranice jsou stále zřetelněji vymezeny v náboženských termínech“?⁷

myšlení: *První polovina 20. století*. Brno, Ústav etiky a religionistiky AV ČR 1993, zejm. s. 5–16; PAVLINCOVÁ, Helena – HORYNA, Břetislav: *Filosofie náboženství: Pokus o typologii*. Brno, Masarykova univerzita 1999, s. 197–223).

- 2 BERGER, Peter L. (ed.): *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington – Grand Rapids, EPPC – W. B. Eardmans 1999, s. 2.
- 3 Viz např. GORSKI, Philip S.: *Historicizing the Secularization Debate: An Agenda for Research*. In: DILLON, Michele (ed.): *Handbook of the Sociology of Religion*. Cambridge, Cambridge University Press 2003, s. 110–122.
- 4 BERGER, P. L.: *The Desecularization of the World*, s. 9–11.
- 5 Níže bude uvedena konceptualizace José Casanovy, podle kterého sekularizace není jediným procesem, nýbrž obsahuje přinejmenším tři elementy, jejichž vzájemná souvislost není nezbytná (viz CASANOVA, José: *Public Religions in the Modern World*. Chicago – London, University of Chicago Press 1994; v češtině srv. TYŽ: *Naděje a úskalí veřejného náboženství*. In: HANUŠ, Jiří – VYBÍRAL, Jan (ed.): *Evropa a její duchovní tvář: Eseje – komentáře – diskuse*. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury 2005, s. 83–103.
- 6 EISENSTADT, Schmuel N.: *Fundamentalism, Sectarianism, and Revolution: The Jacobin Dimension of Modernity*. Cambridge, Cambridge University Press 1999; DAVIE, Grace: *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*. Oxford, Oxford University Press 2000.
- 7 BECKFORD, James A.: *Final Reflections*. In: FULTON, John – GEE, Peter (ed.): *Religion in Contemporary Europe*. Lewiston, E. Mellen 1994, s. 160–167, zde s. 167.

Evropské společnosti, přinejmenším ty postzápadokřesťanské (nebo naopak pravoslavné), mají přes veškerou rozdílnost cosi společného – náboženství a religiozita v nich v období pozdní moderny procházejí podobným, či alespoň vzájemně srovnatelným vývojem. Letmé nastínění alespoň těch nejzákladnějších procesů, jež se na tomto poli v různých evropských zemích ve druhé polovině 20. století odehrály, bude předmětem této studie. Nelze totiž oddělovat český či střeoevropský náboženský vývoj od situace v jiných evropských zemích, byťsi nadlouho rozdělených železnou oponou, neboť vycházely z obdobných pozic, mají řadu společných (transnacionálních) aktérů i zdánlivě vnějších normativních institucí (jako je kupříkladu Evropská unie), stejně jako v nich pochopitelně existuje množství méně formálních (nikoli však proto nedůležitých) přeshraničních či interkonfesních kontaktů. Jistě nelze hájit ani opačné stanovisko, tedy absolutní závislost českých (nebo jakýchkoli jiných) náboženských procesů na těch „evropských“;⁸ avšak přehlížení nebo povrchní a účelové interpretace této vazby, které byly typické pro většinu dosavadních studií o české religiozitě druhé poloviny 20. století, jen málo přispívají ke skutečnému poznání.

Rozsah článku samozřejmě neumožňuje vyčerpávající zpracování tématu, jemuž zahraniční kolegové věnovali notnou řádku knih, často s naprosto rozdílným hodnocením situace.⁹ V následujícím textu se proto zaměřím nejprve na alternativní (historicko-)sociologická vysvětlení vývoje evropské religiozity po druhé světové válce (1.), abych dále mohl sledovat vývoj vztahů mezi státem a církví, respektive církvemi (2.), proces odcírkevnění společnosti a jeho důsledky (3.) v podobě změněného fungování církevních organizací ve veřejném prostoru i uvnitř (4.) stejně jako otázku implicitní religiozity (5.) a vznik a projevy neinstitucionalizovaných náboženských, respektive spirituálních forem (6.). Ve všech případech přitom bude posuzován potenciálně rozdílný vývoj na obou stranách železné opony i v jednotlivých zemích, i když jen část z bohatého komparativního materiálu bude možné

8 Srv. NEŠPOR, Zdeněk R.: Religious Processes in Contemporary Czech Society. In: *Sociologický časopis / Czech Sociological Review*, roč. 40, č. 3 (2004), s. 277–295, zde s. 292 n. „Evropskými“ náboženskými procesy samozřejmě nemíním jen ty, které probíhají uvnitř (jakkoli velké) Evropské unie – neméně důležité jsou vazby, které přesahují nebo donedávna přesahovaly její hranice.

9 Z poslední doby viz např. BRUCE, Steve: *God Is Dead: Secularization in the West*. Oxford, Blackwell 2002; BYRNES, Timothy A. – KATZENSTEIN, Peter J. (ed.): *Religion in an Expanding Europe*. Cambridge, Cambridge University Press 2006; DAVIE, G.: *Religion in Modern Europe*; TÁŽ – HERVIEU-LÉGER, Danièle (ed.): *Identités religieuses en Europe*. Paris, La Découverte 1996; JELEN, Ted G. – WILCOX, Clyde (ed.): *Religion and Politics in Comparative Perspective*. Cambridge, Cambridge University Press 2002. V češtině vyšel pouze jeden komparativní historický přehled (RÉMOND, René: *Náboženství a společnost v Evropě*. Praha, Nakladatelství Lidové noviny 2003) a přehled církevního práva jednotlivých zemí Evropské unie (ROBBERS, Gerhard (ed.): *Stát a církev v zemích EU*. Praha, Academia 2002).

přímo prezentovat. K přiblížení současné evropské náboženské situace – nebo spíš situací – dále poslouží diskuse o náboženských významech dekonstrukce středoa východoevropských komunistických režimů a souvisící potenciální náboženské obnově (7.) stejně jako o identitě a hranicích (postkřesťanské) Evropy vzhledem k jejímu okolí i k imigrantům v různých evropských zemích, případně o možnostech a mezích náboženské deprivatizace Starého světa (8.). Spektrum sledovaných náboženských procesů by jistě šlo dále rozšířit, i v této podobě však následující text snad přispěje k alespoň základnímu porozumění současné evropské náboženské situaci v historickém i širším mezinárodním kontextu a současně k poznání toho, v čem se náboženský vývoj české společnosti ve druhé polovině 20. století podobal jiným evropským zemím a v čem naopak nikoli, zčásti nebo jen zdánlivě.

Alternativní konceptualizace evropského náboženského vývoje

Studium náboženství má tu nevýhodu (i když mu to zároveň přidává na zajímavosti), že je jen pro málokteré zúčastněné hodnotově neutrální.¹⁰ Jestliže se náboženství nebo naopak jeho odmítání promítá do osobních postojů badatelů, vyvolává to apriorní reakce, které výrazně (i když leckdy skrytě) ovlivňují interpretace dat, ale i samotné zadávání sociologických výzkumů. Avšak zatímco před druhou světovou válkou byla tato osobní zaujatost relativně snadno čitelná, pozdější převaha kvantitativních šetření – takzvaný abstraktní empiricismus podle Charlese Wrighta Millse¹¹ – v mainstreamové sociologii vedla spíše k jejímu zatemnění. Sociologové náboženství se soustředili na získávání zdánlivě „tvrdých“ dat o církevní příslušnosti, účasti na bohoslužbách, zdrojích vynaložených na náboženské potřeby a podobně, která však sama o sobě nebyla dostatečně průkazná (nehledě k tomu, že už jejich výběr byl ovlivněn apriorními předpoklady), takže často umožňovala zcela protikladné interpretace. Zatímco stoupenci sekularizačního paradigmatu z nich vyvozovali, že religiozita soudobé populace obecně klesá – i když vlastně měli hovořit jen o příslušných evropských zemích a o církevně organizovaných formách zbožnosti –, jeho odpůrci (nikoli nutně nábožensky založení, což platilo i *vice versa*) oprávněně namítali, že se objevují nové explicitně nebo implicitně náboženské formy. Substancialistické definice náboženství, které tento pojem ztotožňovaly s církevně organizovanou zbožností, však vyhovovaly i veřejné poptávce po sociologických výzkumech – odpůrci církvi z nich mohli vyvozovat, jak církve slábnou, zatímco jejich stoupcům umožňovaly „bít na poplach“ před ztrátou tradičních

10 Srv. FITZGERALD, Timothy: *The Ideology of Religious Studies*. New York – Oxford, Oxford University Press 2000; PADEN, William E.: *Bádání o posvátnu: Náboženství ve spektru interpretací*. Brno, Masarykova univerzita 2002; WAARDENBURG, Jacques: *Bohové zblízka: Systematický úvod do religionistiky*. Brno, Masarykova univerzita – Georgetown 1997, zejm. s. 15–17.

11 MILLS, Charles W.: *Sociologická imaginace*. Praha, Sociologické nakladatelství 2002, s. 58–84.

Tradiční sociologie náboženství, především francouzská sociologie religieuse, prováděla detailní výzkumy praktikování církevní religiozity v jednotlivých oblastech. Reprodukce pochází z monumentálního díla Gabriela Le Brase *Études de sociologie religieuse* (Paris, Presses universitaires françaises 1955–1956)



hodnot, individualismem, materialismem a konzumerismem, anomí a podobně.¹² Totéž samozřejmě platilo pro sociologické či antropologické mikrostudie, které sice mohly jít do větší hloubky, nicméně předpokládaly nějaké fundamentální teoretické zakotvení a bez patřičného zobecnění si ani nemohly činit nárok na širší výpovědní hodnotu.¹³

12 Mezi příklady ideologického ovlivnění sociologie náboženství lze uvést na jedné straně pokusy využít jejích výsledků k vlastní misijní činnosti, kam by patřil třeba Gabriel Le Bras a celá francouzská tradice *sociologie religieuse* (viz např. LE BRAS, Gabriel: *Études de sociologie religieuse*, sv. 1–2. Paris, Presses universitaires françaises 1955–1956), ale stejně tak dlouhodobé nerozlišování mezi sociologií náboženství a *social Gospel* v americkém prostředí či – jako protipól – spojování religionistiky (bez tohoto označení) a protináboženského boje pod hlavičkou tzv. vědeckého ateismu v komunistických zemích. Obojí se samozřejmě nevyhnulo ani české vědě (viz NEŠPOR, Zdeněk R.: Dvojitá tradice české sociologie náboženství. In: *Sociologický časopis / Czech Sociological Review*, roč. 40, č. 4 (2004), s. 447–468). Ani církevní, ani ateistické využití výsledků sociologie náboženství však na druhou stranu nemůžeme apriorně odsuzovat, protože leckdy šlo o legitimní aplikaci vědeckých poznatků, podobně jako např. při marketingových výzkumech.

13 Z poslední doby viz např. HEELAS, Paul – WOODHEAD, Linda – SEEL, Benjamin – TUSTING, Karin – SZERSZYNSKI, Bronislaw: *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Malden – Oxford, Blackwell 2005; JENKINS, Timothy: *Religion in English Everyday Life: An Ethnographic Approach*. New York – Oxford, Berghahn Books 1999.

Ať už byly její důsledky hodnoceny pozitivně nebo negativně, po většinu 20. století zůstávala sekularizační teze základním paradigmatem sociologie náboženství. Výzkumy po druhé světové válce ukazovaly přinejmenším v západní Evropě signifikantní pokles zájmu veřejnosti o náboženství a snižování náboženských (církvních) aktivit, které zůstaly vyhrazené pro méně vzdělanou a starší, převážně ženskou část populace.¹⁴ Jedinou výjimkou, která se „nehodila“ do sekularizačního paradigmatu, byla kromobyčejná a viditelně neklesající religiozita Spojených států, protože o americké společnosti šlo jen sotva říci, že byla méně vyspělá než západoevropská – proto se hovořilo o americkém exceptionalismu.¹⁵ V šedesátých letech se sice objevila významná kritika praxe abstraktního empiricismu, pokud jde o výzkum náboženství – Luckmannova konceptualizace takzvané neviditelné religiozity, jejíž autor (správně) předpokládal, že sociologové se v zajetí predispozic svého oboru věnují jen určitému (vadnoucímu) náboženskému typu, zatímco ostatní (rostoucí) přehlížejí¹⁶ – nicméně přes svou popularitu nebyla s to vyvolat příslušnou paradigmatickou změnu. Pokračování „sociologie farnosti“, podložené sekularizační tezí, bylo pro většinu badatelů příliš lákavé, navíc to *de facto* vyžadovala společenská poptávka.

Radikální převrat vyvolal až neočekávaný „návrat náboženství“ (nebo spíš vstup nových náboženských forem, legitimizujících se prostřednictvím náboženské tradice) do politické sféry, k němuž v řadě oblastí světa docházelo zhruba od poloviny sedmdesátých let.¹⁷ Výjimkou se najednou začala zdát spíše silně sekularizovaná západní Evropa.¹⁸ Začalo se ozývat volání po rekonceptualizaci sekularizační

14 Viz např. BERGER, Peter L.: *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York, Doubleday 1967; MARTIN, David: *A General Theory of Secularization*. Oxford, Blackwell 1978; MOL, Hans (ed.): *Western Religion: A Country by Country Sociological Inquiry*. The Hague – Paris, Mouton 1972; WILSON, Bryan: *Religion in Sociological Perspective*. Oxford, Oxford University Press 1982.

15 Shrnutí a kritika této diskuse viz LIPSET, Seymour M.: *American Exceptionalism: The Persistence of an American Ideology*. New York – London, W. W. Norton 1995; MARTIN, David: Evropa a Amerika: Sekularizace, nebo pluralizace náboženství – dvě výjimky a žádné pravidlo. In: HANUŠ, J. – VYBÍRAL, J. (ed.): *Evropa a její duchovní tvář*, s. 247–261.

16 LUCKMANN, Thomas: *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York, Macmillan 1967, zejm. s. 17–40. Německý originál práce vyšel sice již o čtyři roky dříve (s titulem *Das Problem der Religion der modernen Gesellschaft*), avšak mimo německojazyčnou oblast neměl ohlas.

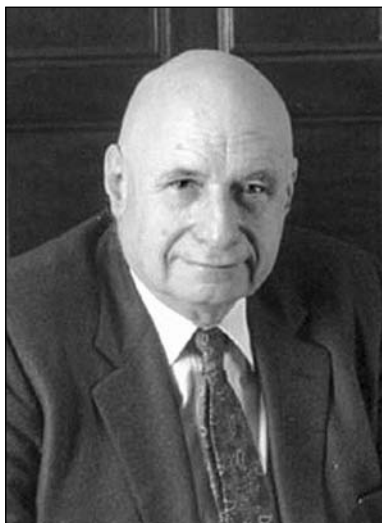
17 Viz např. KEPPEL, Gilles: *Boží pomsta: Křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět*. Brno, Atlantis 1996.

18 Bergerovu tezi o evropské výjimečnosti dále rozpracovala především britská socioložka Grace Davie. Viz DAVIE, Grace: Europe: The Exception That Proves the Rule? In: BERGER, P. L. (ed.): *The Desecularization of the World*, s. 65–83; TÁŽ: *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*. Darton, Longman & Todd 2002.

teze,¹⁹ záhy podpořené i tím, že se jí vzdali někteří klíčoví stoupenci, jmenovitě Peter L. Berger a David Martin.²⁰ V americké sociologii náboženství si získala dominantní pozici teorie racionální (náboženské) volby Rodneyho Starka,²¹ jejíž ústřední tezí je redukce religiozity na individuální hledání kompenzátorů negativ vezdejšího života, zatímco západoevropské bádání se výrazně rozrůžnilo ve snaze najít adekvátnější porozumění různorodým modernizačním procesům i jejich důsledkům a v neposlední řadě začalo (opětovně) klást mnohem větší důraz na historickou zakotvenost jednotlivých společností a jejich (náboženských) institucí. Současná evropská sociologie náboženství, respektive i američtí kolegové neovlivněním Starkovou teorií (jejichž díla jsem v právě citované studii shrnul pod označení „humanistická perspektiva“ a jimž Stephen Hunt přisuzuje postmodernistické úvahy o individualizaci, spotřební orientaci a náboženském synkretismu),²² vypracovali další alternativy k oběma uvedeným paradigmatům – především hlouběji rozpracovali fenomén sekularizace (José Casanova) a koncept náboženské paměti (Danièle Hervieu-Légerová).²³ Nedávný evropský náboženský vývoj proto může být interpretován hned čtverým rozdílným způsobem.

Sekularizační teorie ještě není zdaleka tak mrtvá, jak by ji chtěli mít její odpůrci, alespoň pokud jde o Evropu.²⁴ „Starý svět“ byl od druhé světové války nepochybně

- 19 Např. GLOCK, Charles Y. – HAMMOND, Phillip E. (ed.): *Beyond the Classics? Essays in the Scientific Study of Religion*. New York, Harper & Row 1973; HADDEN, Jeffery K.: Religion and the Quest for Meaning and Order: Old Paradigms, New Realities. In: *Sociological Focus*, roč. 28, č. 1 (1995), s. 83–100; HAMMOND, Phillip E. (ed.): *The Sacred in a Secular Age: Toward Revision in the Scientific Study of Religion*. Berkeley, University of California Press 1985.
- 20 BERGER, Peter L.: *Vzdálená sláva: Hledání víry ve věku lehkověrnosti*. Brno, Barrister & Principal 1997; MARTIN, David: The Secularization Issue: Prospect and Retrospect. In: *British Journal of Sociology*, roč. 42, č. 4 (1991), s. 465–474.
- 21 Paradigmatickým dílem se stala především monografie: STARK, Rodney – BAINBRIDGE, William S.: *A Theory of Religion*. New York, P. Lang 1987. Díla dalších stoupců této teorie nicméně prakticky zahltila *Journal for the Scientific Study of Religion* i jiné odborné časopisy. Její kritické zhodnocení podal sborník: YOUNG, Lawrence A. (ed.): *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*. New York – London, Routledge 1996; v češtině viz NEŠPOR, Zdeněk R.: Ekonomistický redukcionismus a humanistická perspektiva v současné sociologii náboženství. In: *Religio: Revue pro religionistiku*, roč. 12, č. 2 (2004), s. 163–186.
- 22 HUNT, Stephen: *Religion in Everyday Life*. London – New York, Routledge 2005, s. 29–43.
- 23 Na tomto místě nelze podat hlubší úvod do teoretických konceptů sociologie náboženství. V češtině viz LUŽNÝ, Dušan: *Náboženství a moderní společnost: Sociologické teorie modernizace a sekularizace*. Brno, Masarykova univerzita 1999; NEŠPOR, Zdeněk R. – LUŽNÝ, Dušan: *Sociologie náboženství*. Praha, Portál 2007.
- 24 Podobně však lze argumentovat, že ani americké náboženství není zdaleka tak živé, jak se z vnějšího pohledu zdá, resp. že je formální a bezobsažné (viz např. HUNT, S.: *Religion in Everyday Life*, s. 96–99). Proti tomu lze namítnout, že náboženství nikdy nebylo prosté formalismu a toliko vnější víry (viz výše).



Peter L. Berger (1929), americký sociolog náboženství rakouského původu. Zpočátku patřil mezi stoupence sekularizační teze a zdůvodňoval privatizaci náboženství v moderních společnostech, v 90. letech zdůraznil nastupující desekularizaci a deprivatizaci náboženství

státu a církví. V praxi to znamenalo, že církve si musely vzájemně mnohem víc konkurovat, což podporovalo jejich rozvoj, a totéž se týká i poptávkové strany náboženského trhu. Má-li jedinec větší výběr náboženských kompenzátorů, zvyšuje se podle Starka jeho „spotřeba“ (tj. religiozita) a zároveň jej to vede k zájmu o „striktnější“ (tj. fundamentalistické) náboženské směry.²⁷ Výjimečnost americké religiozi-

svědkem masivního úpadku zájmu o tradiční formy náboženského života, růstu individualismu, který má korozivní efekt na náboženské organizace nebo vede k „méně závazným“ denominacím a kultům (oproti dřívější převaze církví a sekt), a sebevědomé racionalizace stavící náboženství do protikladu k pokroku. Ruku v ruce s tím šla podle britského sociologa Steva Bruceho, který je dnes nejvlivnějším zastáncem sekularizační teze, náboženská tolerance, implikující ztrátu vlastního religijního přesvědčení, subjektivizaci náboženských obsahů a nezájem o aktivní participaci či předávání religiozity dalším generacím.²⁵ Na výkladu spojujícím modernizaci, racionalizaci a úpadek náboženství proto podle Bruceho není třeba nic měnit, i když úplná sekularizace Evropy zcela jistě nepříjde tak rychle, jak si představovaly starší generace badatelů.

Stoupenci teorie racionální náboženské volby zdůrazňují rozdíl mezi evropskou a severoamerickou religiozitou.²⁶ Zatímco v Evropě existovaly nebo ještě existují státní církve a další instituce, jež brání fungování volného náboženského trhu, již první dodatek americké ústavy stanovil striktní odstavku

25 BRUCE, Steve: *Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults*. Oxford, Oxford University Press 1996; TÝŽ: *God Is Dead*.

26 DAVIE, Grace: *The Evolution of the Sociology of Religion: Theme and Variations*. In: DILLON, M. (ed.): *Handbook of the Sociology of Religion*, s. 61–75, zde s. 68 n.; WARNER, R. Stephen: *Work in Progress towards a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States*. In: *American Journal of Sociology*, roč. 98, č. 5 (březen 1993), s. 1044–1093.

27 FINKE, Roger – STARK, Rodney: *Religious Economies and Sacred Canopies: Religious Mobilization and American Cities*. In: *American Sociological Review*, roč. 53, č. 1 (únor 1988), s. 41–49; IANNACCONE, Laurence R.: *The Consequence of Religious Market Structure: Adam Smith and the Economics of Religion*. In: *Rationality and Society*, roč. 3, č. 2 (1991), s. 156–177.

ty tedy způsobil volný náboženský trh, zatímco jeho absence v Evropě vedla k sekularizaci. A protože stále trvá, například ve vztahu k novým náboženským hnutím a imigrační zbožnosti, nemůže se rozvíjet ani evropské náboženství. Umírněnou formu teorie racionální volby spojil se sekularizační tezí britský sociolog Stephen Hunt, podle nějž rozšiřování náboženských možností a voleb v Evropě „nevede k nenáboženské společnosti, ale k takové, kde zcela sekularizované posvátno, spíše než náboženství, nabývá na kulturním významu“.²⁸

Zcela odlišný pohled na náboženskou modernizaci nabídla francouzská socioložka Danièle Hervieu-Légerová, podle níž sice je současná evropská společnost méně náboženská, ale rozhodně nikoli proto, že by byla více racionální.²⁹ Náboženství podle jejího názoru předpokládá vztah mezi jedincem a společností, která člověka zakotvuje do posloupnosti minulých, současných i budoucích generací, a současně přijetí kolektivní paměti, která tvoří základ existence společnosti a této identifikace. Moderní evropská společnost své náboženství ztrácí, protože je stále méně schopná ve svých členech vyvolávat a legitimizovat tuto tradici, není s to ubránit se své partikularizaci, a tím i privatizaci náboženských představ. Podílejí se na tom rovným dílem proticírkevně orientované snahy o likvidaci náboženského monopolu ve prospěch multikulturní společnosti stejně jako etablované církve, které ve snaze zachránit alespoň část svého vlivu a odpovídat na aktuální výzvy reformují vlastní působení směrem k subjektivizaci, a tím k přetržení sociálních a mezigeneračních pout. Zatímco tradiční zbožnost počítala s „praktikujícími“, kteří se pravidelně (byť třeba formálně) účastnili církevního dění, pro současnou evropskou religiozitu je charakteristický nástup „konvertitů“, jejichž konverze zdaleka nemusí být poslední, a „poutníků“, pro které je náboženská cesta důležitější než přesné určení jejího cíle a jejichž pouť může být i výrazem nesouhlasu s oficiální zbožností.³⁰ Paradoxem moderní společnosti tak je, že popírá svou historicko-náboženskou dimenzi, avšak veškeré své snažení upírá do vědecky nepredikovatelné budoucnosti (utopie), která proto má náboženský charakter; pod touto „funkcionální slupkou“ si však již každý představuje něco jiného. Naděje, že se najde nový „společný jmenovatel“, že náboženská různost a identity zbudované na nacionální či lokální diferenciaci budou nahrazeny kupříkladu projektem sjednocené Evropy nebo obecným liberálně-humanistickým „koncem historie“ (Francis Fukuyama), jsou pravděpodobně dosti liché.

Konečně americký sociolog José Casanova obrátil pozornost ke strukturální kritice samotné sekularizační teze. Sekularizace má podle jeho názoru tři vzájemně odlučitelné aspekty: emancipaci světské sféry od náboženské legitimizace a mo-

28 HUNT, S.: *Religion in Everyday Life*, s. 173.

29 HERVIEU-LÉGER, Danièle: *La religion pour mémoire*. Paris, Cerf 1993.

30 TÁŽ: *Le pèlerin et le converti: La religion en mouvement*. Paris, Flammarion 1999; srv. TÁŽ: *Catholicisme, la fin d'un monde*. Paris, Fayard 2003.



Danièle Hervieu-Légerová (1947), francouzská socioložka náboženství. Svými knihami La religion pour mémoire (1993) a Le pèlerin et le sconverti (1999) výrazně přispěla k novému pochopení úlohy náboženství v moderních společnostech; kromě jiného zdůraznila vztah religiozity a kolektivních pamětí

enského působení, ústup od náboženského přesvědčení a konsekventní behaviorální praxe, a konečně náboženskou privatizaci.³¹ (Západo)evropským specifíkem bylo to, že se všechny tyto dimenze uplatnily současně jako kritika etablovaného náboženství: v podobě kognitivní kritiky náboženství jako předracionálního uchopení světa, jež bude nahrazeno vědeckým pokrokem, dále formou politické kritiky veřejného náboženství a spojení „trůnu a oltáře“ za účelem potlačení lidových vrstev, a konečně v podobě humanistické kritiky samotné ideje Boha jako sebeodcizené projekce lidských tužeb. Podle Casanovy k tomu došlo ještě dříve a bez přímé souvislosti s modernizačními procesy, jako byla industrializace, urbanizace nebo růst vzdělání; jinak řečeno, sekularizační teorie zde fungovala nikoli jako důsledek modernizace, nýbrž jako své vlastní sebenaplnující prorocství, působila jako teleologická vize nenáboženského pokroku produkovaná „vzdělanostním režimem“ sekularismu,³² který se stal novým evropským implicitním náboženstvím. Evropa na konci 20. století je podle Casanovy postkřesťanská, neboť si uvědomuje vlastní křesťanské kořeny, avšak vztahuje se k nim (nebo naopak ke svému jinonáboženskému okolí) namnoze negativně.³³ Není však nutně nenáboženská; spíše necírkevní, což konvenuje s představou britské socioložky Grace Davie o „víře bez přináležení“ k církvím, zprvu pozorované ve Velké Británii, později ale rozšířené na větší část západní Evropy.³⁴

Uvedené teoretické koncepty přitom mohou stát proti sobě stejně jako se mohou doplňovat, mohou poskytovat vzájemně disparátní, nebo spíše komplementární (i když různoběžné) pohledy na moderní evropskou (ne)religiozitu, nemluvě o zásadně odlišných predikcích, které z nich vyplývají, pokud jde o budoucí vývoj. Všechny je nicméně spojují data, z nichž vycházejí, ať už jde o velká opakovaná

Uvedené teoretické koncepty přitom mohou stát proti sobě stejně jako se mohou doplňovat, mohou poskytovat vzájemně disparátní, nebo spíše komplementární (i když různoběžné) pohledy na moderní evropskou (ne)religiozitu, nemluvě o zásadně odlišných predikcích, které z nich vyplývají, pokud jde o budoucí vývoj. Všechny je nicméně spojují data, z nichž vycházejí, ať už jde o velká opakovaná

31 CASANOVA, J.: Naděje a úskalí veřejného náboženství, s. 84–88.

32 TÝŽ: Das katholische Polen im nachchristlichen Europa. In: *Transit*, č. 25 (2003), s. 50–65, zde s. 59–61.

33 TÝŽ: Der Ort der Religion im säkularen Europa. In: *Tamtěž*, č. 27 (2004), s. 86–106.

34 DAVIE, Grace: *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*. Oxford, Blackwell 1994; TÁŽ: *Religion in Europe*, s. 3.

mezinárodní empirická šetření,³⁵ příležitostné kvantitativní výzkumy v jedné nebo více zemích,³⁶ nejrůznější kvalitativní sondy nebo historické výzkumy a analýzy. Bylo již řečeno, že rozdílné interpretace těchto dat jsou pro diskurz o náboženství značně typické (a neplatí to samozřejmě jen pro úzce odborný diskurz), podívejme se proto ve srovnávací optice alespoň na některá z nich, aniž bychom absolutně přijímali některou z uvedených perspektiv, nebo dokonce nastíněným procesům připisovali nějaké hodnocení.

Stát a církev (církve), veřejné náboženství

Zatímco v raném novověku i v 19. století evropské církve a státy spoléhaly na vzájemné spojenectví, nebo alespoň na fungování náboženství podle regálního principu, tato dohoda postupně začala být jednostranně vypovídána. René Rémond v této souvislosti hovoří o postupné sekularizaci evropského veřejného prostoru, znamenající oddělení náboženského a národního vědomí, partikulární (křesťanské nebo okrajově i židovské) religiozity a světské vlády. Tento proces se odvíjel od období náboženské tolerance, kdy si doposud jediná povolená konfese udržela své výlučné postavení, přes multikonfesionální stát, který se snažil všem povoleným vyznáním měřit stejným metrem, až po důslednou odstavbu náboženství a politiky.³⁷ Nelze přitom říci, že by šlo o univerzální vývoj³⁸ ani že by byl ve všech evropských zemích důsledně naplňován, natož ukončen. Formální odstavbu jako první zavedla Francie a uplatňuje se i v Nizozemí a do značné míry v Irsku, zatímco jiné státy –

35 Základní charakteristika mezinárodních komparativních výzkumů viz KREJČÍ, Jindřich: Mezinárodní sociálněvědní komparativní výzkum a Česká republika: Přehled výzkumů a dostupných dat. In: *Sociologický časopis / Czech Sociological Review*, roč. 42, č. 1 (2006), s. 149–173; deskripce výzkumů náboženství je speciálně zpracována v přehledu: VÁNĚ, Jan – KREIDL, Martin: Přehled výzkumů mapujících religiozitu v ČR po r. 1989. In: *SDA Info*, roč. 3, č. 3–4 (2001), s. 1–5; situaci před rokem 1989 se věnuje druhý článek Zdeňka R. Nešpora v tomto dvojčísle *Soudobých dějin*. Náboženské moduly obvykle obsahují šetření v rámci výzkumných programů *European Social Survey* (ESS), *European Values Study* (EVS), resp. *World Values Study* (WVS) a příležitostně i *International Social Survey Programme* (ISSP).

36 Např. výzkum „Bůh po komunismu“, realizovaný ve středoevropských zemích v rámci výzkumného programu *Aufbruch* (viz PRUDKÝ, Libor: *Církev a sociální soudržnost v naší zemi*. Praha, Centrum pro sociální a ekonomické strategie Fakulty sociálních věd Univerzity Karlovy 2004).

37 RÉMOND, R.: *Náboženství a společnost*. Podle Marcela Gaucheta šlo o specifikum křesťanství, jehož kořeny sahají až ke vzniku tohoto náboženství (GAUCHET, Marcel: *Odkouzlení světa: Dějiny náboženství jako věci veřejné*. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury 2004), ale je třeba uvážit, že prakticky nikde mimo Evropu a její sféru vlivu se před sekularizací v tomto smyslu neobjevoval fenomén jediného povoleného vyznání.

38 Opačným příkladem mohou být Spojené státy, kde byla odstavba zakotvena hned prvním dodatkem ústavy, aniž snižovala celkovou religiozitu populace.

Velká Británie, Řecko, Dánsko, Finsko a donedávna i Švédsko – si naopak ponechaly své státní církve;³⁹ většina evropských zemí, včetně komunistických, nicméně stála někde mezi oběma extrémami (s výjimkou Albánie, která se jediná deklarovala jako ateistická a náboženskou víru přímo zakázala).⁴⁰

Pro země, v nichž existují státní církve, je charakteristická identifikace státu s jedinou křesťanskou konfesí a prolnutí konfesního práva s právem státním. Ve Velké Británii sice byly odstátněny anglikánské církve Walesu a Severního Irska – presbyterní *Church of Scotland* nikdy takovému postavení neměla, ačkoli šlo o výrazně majoritní církev – nicméně hlavou anglikánské *Church of England* je stále britský král, její biskupové jsou členy Sněmovny lordů a až do roku 1919, kdy bylo toto právo delegováno na synod, její vnitřní předpisy schvaloval parlament. Všechny ostatní církve (nejen křesťanské) naproti tomu mají postavení pouhých spolků, které mohou vykonávat náboženské úkony na základě zvláštních předpisů (například výčtových seznamů míst, kde je možné uzavírat sňatky, seznamu státem dotovaných či kontrolovaných škol). Výjimečné postavení *established church* však paradoxně neznamená ani zasahování státu do církevních záležitostí, ani přímou podporu ze státního rozpočtu; anglikánská církev je (stejně jako všechny ostatní církve v Británii) financována především z poplatků za náboženské úkony. Zcela jinak je tomu ve skandinávských zemích, kde státní luterské církve neprošly sekularizací svého majetku, a navíc jsou štědře dotovány z výběru církevní daně, podobně jako třeba v Německu. Paradoxně přitom dochází k tomu, že ačkoli je obvykle možné se z placení církevní daně vyvázat, církvím přispívá mnohem více lidí, než kolik se účastní jejich života.⁴¹ Například ve Švédsku, jehož církev byla v roce 2002 odstátněna, zůstala církevní daň zachována, protože luterská církev nadále slouží většině společnosti jako pohřební organizace, i když bohoslužeb se pravidelně účastní méně lidí, než jaký je počet církevních zaměstnanců (důvodem jejich relativně vysokého počtu je uvedená funerální funkce). Řecko, kde je státní pravoslavná církev, naopak vykazuje vysokou míru religiozity a politické angažovanosti náboženství.

Stejně zásadní rozdíly bychom však našli mezi formálně odlukovými zeměmi, tedy sekularizovanou Francií, Nizozemskem s jeho „pilířovým“ systémem a jednou z náboženských bašt Evropy, Irskem. Francouzský odlukový zákon z prosince 1905, namířený především proti největší, katolické církvi, deklaroval, že republika nadále nezná, nepodporuje ani nefinancuje žádné vyznání.⁴² Všechny církve zde mají po-

39 Státní církve *de facto* existovaly i v katolických zemích, které měly nadstandardní vztahy s Vatikánem na základě konkordátů a jejichž režimy tuto církev podporovaly na úkor ostatních – v Itálii v letech 1929–1948, v Portugalsku 1935–1971, ve Španělsku 1953–1978.

40 ROBBERS, G.: *Stát a církev*, s. 356–358.

41 V Dánsku a Švédsku je tento poměr zhruba osmaosmdesát procent ke čtyřem procentům obyvatel (viz DAVIE, G.: *Religion in Modern Europe*, s. 40).

42 Tento stav platí s výjimkou tří východních departementů, které v té době nebyly součástí Francie a po (znovu)spojení po první světové válce se v referendu vyslovily proti odluce.

stavení spolků, i když narozdíl od nich nesmějí být přímo podporovány z veřejných zdrojů (toto ustanovení je ovšem na lokální úrovni často obcházeno), a paradigma veřejného života je *laïcité*, naposledy potvrzená v roce 2004 zákonem zakazujícím veřejné vystavování či nošení náboženských symbolů ve školách. Nizozemská ústava z roku 1983 nahradila předchozí složitější právní úpravy striktní odlukou, nicméně nedošlo k faktické destrukci stávajícího systému vertikální náboženské segregace společnosti na příslušníky dvou kalvínských, katolické a luterské církve, jejichž existence je státem podporována, pouze k nim přibyl nový pilíř tvořený muslimy. Církev jsou výrazně činné v sociální a kulturní oblasti, a ačkoli nejsou přímo financovány státem, veřejné rozpočty štědrě dotují konkrétní projekty. Podobně je tomu také v Irsku, jehož církev byla (s výjimkou školství) odstátněna v roce 1871 – až na to, že zde se prakticky jedná pouze o jedinou, katolickou církev.

Francouzský příklad odluky – který sice byl ve své době církvemi odmítán, ale ve skutečnosti neosvobozoval jen stát, nýbrž komplementárně i církve – rychle našel následovníky v celé Evropě. Například výmarská ústava z roku 1919 po francouzském vzoru deklarovala odluku, jenže ve skutečnosti nikdy nebyla důsledně provedena. Většina evropských zemí dnes stojí mezi oběma uvedenými extrémními polohami státně-církevních vztahů. Stát tak uznává určitý počet církví, na jejichž financování se spolupodílí (buď formou přímých dotací nebo církevní daně, případně kombinací obojího) a jimž dovoluje působit ve zdravotní a sociální oblasti, ve školství a podobně, současně ale toto působení vymezuje a kontroluje. Náboženská společenství, která nesplňují podmínky pro zařazení do tohoto exkluzivního klubu, mohou být registrována jako standardní spolky (bez uvedených práv) nebo i pronásledována, k čemuž docházelo zejména na východ od železné opony. Právě tento typ uspořádání totiž nejvíce vyhovoval komunistickým režimům, jimž se nezdařila úplná ateizace veřejného prostoru (nebo se o ni ani nesnažily). Církevní dění mohly snáze kontrolovat prostřednictvím vnějšího vlivu i infiltrace do existujících církví, které sice zůstaly povolené, ale pronásledování se stejně nevyhnuly.⁴³ Tlak byl namířen hlavně proti katolické církvi, což bylo zdůvodňováno jejím zahraničním centrem a obavami ze špionáže, proti „zrádným“ církvím uniátským, které měly být znovusjednoceny s pravoslávím, a proti novým náboženským hnutím. Jiné etablované církve naopak mohly docela dobře prospívat, pokud se podvolily režimnímu tlaku (což byl případ většiny pravoslavných), nebo alespoň s režimem koexistovat,

43 Pokus o úplnou likvidaci církví byl podniknut především v sovětském Rusku, resp. SSSR, ale i zde od něj bylo upuštěno, nejpozději v souvislosti s druhou světovou válkou; Stalinova smrt a nástup Chruščova naopak paradoxně znamenaly nové potlačování pravoslavné církve (viz FROESE, Paul: Forced Secularization in Soviet Russia: Why an Atheistic Monopoly Failed. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, roč. 43, č. 1 (2004), s. 35–50). Země střední a východní Evropy po druhé světové válce dávaly spíše přednost vyloučení církví z veřejného života a represím vůči nim, ačkoli náboženská svoboda i fungování církví pod státní patronací zůstaly formálně zachovány.



José Casanova (1951), americký sociolog náboženství, který zproblematizoval koncept sekularizace jako „průvodního jevu“ modernizace. Upozornil na výjimečnost evropské sekularizace a zdůraznil funkci sekularismu jako sebenaplňující ideologie

k čemuž došlo v katolickém Polsku a do jisté míry i v případě protestantských církví a Církve československé (husitské) v Československu padesátých a šedesátých let.⁴⁴ Církev měly být postupně vytlačeny z veřejného života, což mělo vést ke snižování účasti na jejich aktivitách a nakonec k jejich zániku, predikovanému sekularizační teorií. Jednotlivé země se ovšem velmi lišily v tom, jak dalece tento záměr pokročil, i ve vývoji po pádu komunistických režimů; odklon od církví ve velké míře nastal například v Maďarsku, NDR a Československu, zatímco v Polsku se katolicismus stal „protiidentitou“ vůči ruskému vlivu. I když někteří pozorovatelé předpokládali velkou náboženskou obnovu ve východním bloku po roce 1989,⁴⁵ konala se jen někde. V Polsku, Estonsku a na Slovensku se projeví silné desekularizační tendence⁴⁶ (ve dru-

44 O historických i teologických kořenech podvolení se pravoslavných církví komunistickým režimům viz RAMEY, Sabrina P: *The Way We Were – and Should Be Again? European Orthodox Churches and the „Idyllic Past“*. In: BYRNES, T. A. – KATZENSTEIN, P. J. (ed.): *Religion in an Expanding Europe*, s. 148–175; částečně také TÁŽ: *Nihil Obstat: Religion, Politics, and Social Change in East-Central Europe and Russia*. Durham – London, Duke University Press 1998. Z církevní i sociální stránky – naneštěstí však pouze žurnalistickou formou – tento fenomén komparativně popsal Andrzej Grajewski v knize *Jidášův komplex: Zraněná církev. Křesťané ve střední a východní Evropě mezi odporem a kolaborací* (Praha, Prostor 2002).

45 Jako jeden z prvních na tuto možnost upozornil americký novinář William Echikson v knize *Lighting the Night: Revolution in Eastern Europe* (New York, Morrow 1990, s. 147, 174–189). Později tuto myšlenku přijala katolická církev jako svou oficiální doktrínu (k tomu viz např. HEHIR, J. Bryan: *The Old Church and the New Europe: Charting the Changes*. In: BYRNES, T. A. – KATZENSTEIN, P. J. (ed.): *Religion in an Expanding Europe*, s. 93–116). Sociologické výzkumy ovšem svědčí o neúspěchu těchto snah (viz NORRIS, Pippa – INGLEHART, Ronald: *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge, Cambridge University Press 2004, s. 111–132; POLLACK, Detlef: *Religiousness Inside and Outside the Church in Selected Post-Communist Countries of Central and Eastern Europe*. In: *Social Compass*, roč. 50, č. 3 (2003), s. 321–334.

46 K situaci na Slovensku nejnoveji TÍŽIK, Miroslav: *K sociológii novej religiozity: Podoby zmeny náboženského života v 20. storočí*. Bratislava, Univerzita Komenského 2006, s. 218–330.

hém případě bez signifikantního úspěchu), zatímco ve většině postkomunistických zemí je veřejnost přijímá negativně; zvyšování zájmu o náboženství bylo pozorováno především v Rumunsku.

Poznatek Grace Davie, že míra náboženské vitality nikde v Evropě nesouvisí s hmotným zabezpečením církví,⁴⁷ je třeba rozšířit i na jejich formálně právní postavení. Vysoká míra religiozity se může vyskytovat jak v zemích se státním náboženstvím, tak v zemích odlukových, a *vice versa*; stejně to platí pro různé podoby restrikce náboženských menšin, jimž se věnuje další výklad. Na tomto místě je třeba uvést, že proces (formálního) odcírkevnění veřejného prostoru úzce souvisel s organizovaným proticírkevním hnutím, především s bojem proti katolické církvi; typickým příkladem samozřejmě je francouzský antiklerikalismus.⁴⁸ V současnosti přitom nedochází jen k sekularizaci náboženského života, ale komplementárně k „sekularizaci“ tohoto protináboženského boje v podobě nižší míry organizovanosti a participace na boji proti církvím, větší prostupnosti zájmů odlukového státu a církví, například ve vzdělávací oblasti, a podobně.⁴⁹ Tato „dvojitá sekularizace“ se nicméně týká hlavně západoevropských zemí, zatímco v postkomunistickém prostoru je tomu přesně naopak – napětí mezi „náboženskou“ a „proticírkevní“ částí společnosti sílí.

Náboženství – statek, o který není zájem

Přestože neexistuje přímý vztah mezi postavením církví a jejich vnitřním životem, (skoro) všude v Evropě během druhé poloviny 20. století klesal zájem o participaci na církevním dění, ať už byla měřena jakýmkoli způsobem. Nezávisle na výchozím stavu (například české země se vyznačovaly vysokou mírou odmítání církví a pouze formální religiozity už před druhou světovou válkou) a protináboženských aktivitách státu se všeobecně snižovala účast na bohoslužbách i dalších rituálech a vůbec na životě církevních společenství, a stejně tomu bylo s aplikací církevních norem v sociálním životě, což už doboví pozorovatelé dávali do souvislosti s rozkladem lokálních společenství v důsledku migrace do měst.⁵⁰ Například v Nizozemí, kde je situace dobře podchycená prostřednictvím výzkumů EVS, se mezi lety 1958 a 2002

47 DAVIE, G.: *Religion in Modern Europe*, s. 42.

48 K jeho dějinám viz klasická díla: RÉMOND, René: *l'Anticléricalisme en France de 1815 à nos jours*. Paris, Fayard 1976; PELLETIER, Denis: *La crise catholique: Religion, société, politique en France (1965–1978)*. Paris, Payot 2002. O současném stavu informuje *Histoire de la France religieuse*, sv. 4. Paris, Seuil 1992, zejm. s. 389–393, 451–459.

49 WILLAIME, Jean-Paul: *Laïcité et religion en France*. In: DAVIE, G. – HERVIEU-LÉGER, D. (ed.): *Identités religieuses en Europe*, s. 153–171.

50 LE BRAS, G.: *Études de sociologie religieuse*, s. 470–481. Z aktuální literatury srv. GILL, Robin: *The „Empty“ Church Revisited*. Aldershot, Ashgate 2003, zejm. s. 135–168.

snížil počet členů církví ze šestasedmdesáti procent na čtyřicet procent (osmnáct procent tvoří katolíci, osm procent reformovaná církev a sedm procent neokalvinisté), zatímco pravidelná účast na bohoslužbách klesla ještě výrazněji. Výjimku z tohoto pravidla netvoří ani většina původně katolických zemí, kde sice pokles přišel později, ale byl o to razantnější, jako například ve Španělsku⁵¹ – zatímco Irsko si sice (jako jediná katolická země) uchovává nízkou míru předmanželských a mimomanželských porodů i rozvodovosti (poté co byly rozvody od roku 1997 vůbec umožněny referendem), avšak i zde v několika posledních letech nastává rychlý propad participace na bohoslužbách. Populace hlásící se k církvím jednoznačně stárne a převažují v ní ženy;⁵² pokud jde o třídní složení, v západní Evropě se k církvím hlásí převážně více vzdělané a lépe postavené osoby, zatímco ve východní Evropě je tomu přesně naopak.⁵³

Snížování zájmu o tradiční církev se nějaký čas zdála kompenzovat takzvaná nová náboženská hnutí, jejichž výzkum patřil zejména v sedmdesátých letech mezi klíčové programy sociologie náboženství.⁵⁴ Ať už jde o náboženské sekty, církevně organizované importy derivátů východních náboženských tradic nebo o zcela nová náboženství, v některých zemích si získaly značný počet více či méně blízkých příznivců – kolem deseti procent v SRN nebo až sedmnáct procent v Nizozemí – jenže jen část z nich lze považovat za plnohodnotné členy, a navíc tato čísla mají postupně spíše klesající tendenci. Nová náboženská hnutí v Evropě byla fenoménem sedmdesátých a osmdesátých let, úzce spojeným s kontrakulturou předchozí dekády, později však jejich společenský vliv slábl a tato hnutí se sama začala zcírkevňovat. Aktuálně vlastně nepředstavují než malé církve, vůči nimž je často vyvíjen negativ-

51 CASANOVA, J.: *Public Religions in Modern World*, s. 75–91.

52 Jedním z důsledků této feminizace, jejíž příčiny bývají vykládány různě (viz HUNT, S.: *Religion in Everyday Life*, s. 85–89), je větší vliv žen na církevní dění, projevující se i ordinací žen jako farářek či biskupek v protestantských církvích. Katolická církev se tomuto trendu brání, nicméně v řadě případů se v ní prosazuje skrytě v souvislosti s nedostatkem farářů a zvyšováním role laiků včetně žen (viz DAVIE, G.: *Religion in Modern Europe*, s. 46–49, 67).

53 DAVIE, G.: *Religion in Modern Europe*, s. 66–70.

54 Shrnutí přinesly zejm. následující studie: BARKER, Eileen: *New Religious Movements: Yet Another Great Awakening?* In: HAMMOND, P. E. (ed.): *Sacred in a Secular Age*, s. 36–57; BECKFORD, James A. – LA VASSEUR, Michele L.: *New Religious Movements in Western Europe*. In: BECKFORD, James A. (ed.): *New Religious Movements and Rapid Social Change*. London, Sage 1986, s. 29–54; BROMLEY, David G. – HAMMOND, Phillip E. (ed.): *The Future of New Religious Movements*. Macon, Mercer 1987; CLARKE, Peter B.: *New Religions in Britain and Western Europe: In Decline?* In: TÝŽ (ed.): *The New Evangelists: Recruitment, Methods and Aims of New Religious Movements*. London, Ethnographia 1987, s. 5–15; HERVIEU-LÉGER, Danièle – DAVIE, Grace: *La déferlement spirituel des nouveaux mouvements religieux*. In: TYTÉŽ (ed.): *Identités religieuses en Europe*, s. 269–289; WILSON, Bryan – CRESSWELL, Jamie (ed.): *New Religious Movements: Challenge and Response*. London – New York, Routledge 1999.

ní mediální i politický tlak, jejichž sláva však pominula ve prospěch necírkevní spirituality. Východoevropské země přitom tento trend v zásadě kopírují, i když rozvoj nových náboženských hnutí přišel až opožděně v devadesátých letech, protože do té doby byla tvrdě potlačována a zasahovala jen zcela okrajovou část společnosti. Mnohem důležitější naproti tomu jsou fundamentalistické tendence uvnitř velkých etablovaných církví, charizmatický katolicismus a evangelikální křesťanství,⁵⁵ i když jejich úspěch je omezen jen na určitou část populace. Striktní denominace jsou také jediné církve, jimž neklesá počet členů; přesto však Paul Heelas a Linda Woodheadová soudí, že „zhruba za čtyřicet let se v Británii vyrovná sektor církví a holistické milieu. Na každém z nich bude ve standardním týdnu participovat mezi třemi a čtyřmi procenty populace.“⁵⁶

Nebudeme-li brát do úvahy politickou participaci a zástupnou funkci, k nimž se ještě dostaneme, je třeba říci, že církve si v západní Evropě uchovaly svůj význam hlavně jako zprostředkovatelky přechodových rituálů a částečně i v sociální oblasti. Počet křtů, církevních sňatků, a zejména pohřbů všude v Evropě klesá mnohem pomaleji než počet lidí hlásících se k církvím, nebo dokonce aktivních věřících. Obzvláště vysoký je jednak v jižních katolických zemích, Řecku a Irsku, ale překvapivě také v celé Skandinávii. V ostatních západoevropských zemích, například ve Francii nebo Spojeném království, je úbytek křtů po narození ne sice vyvážen, ale přeci jen relativizován stoupajícím počtem křtů dospělých. Ve střední a východní Evropě pak po roce 1989 z pochopitelných důvodů dochází k rozšiřování těchto praktik. Náboženským rituálem *par excellence* nicméně zůstávají pohřby, které se sice mohou odehrávat různým způsobem (v protestantských zemích převažují kremace, které po Druhém vatikánském koncilu přijala i katolická církev),⁵⁷ nicméně v naprosté většině se tak stále děje za církevní asistence, a to i v případech osob, jejichž religiozita byla více než problematická.⁵⁸ Funerální rity jsou integrační také v tom smyslu, že (i nepříliš zbožného) člověka „vracejí“ církvi, přičemž jejich symbolicky adekvátní průběh nikdo jiný „neumí“ prostředkovat. Ve východní Evropě se sice

55 HEELAS, P. – WOODHEAD, L.: *The Spiritual Revolution*, s. 54, 62–64, 145–147. Z bohaté literatury o evangelikálním křesťanství lze uvést alespoň zakladatelské práce: MARTIN, David: *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford – Cambridge, Blackwell 1990; TÝŽ: *Pentecostalism: The World Their Parish*. Oxford – Malden, Blackwell 2002.

56 HEELAS, P. – WOODHEAD, L.: *The Spiritual Revolution*, s. 149.

57 DAVIES, Douglas J. – MATES, Lewis H. (ed.): *Encyclopedia of Cremation*. Aldershot, Ashgate 2005, statistické údaje o jednotlivých zemích viz s. 433–456.

58 DAVIE, G.: *Religion in Modern Europe*, s. 77–80; HERVIEU-LÉGER, Danièle: „Une messe est possible“: Les doubles funéraires du Président. In: *Le Débat*, č. 91 (září–říjen 1996), s. 23–30; WALTER, Tony (ed.): *The Mourning for Diana*. Oxford – New York, Berg 1999. Srv. GARCES-FOLLEY, Kathleen (ed.): *Death and Religion in a Changing World*. Armonk – London, Sharpe 2006; HOWARTH, Glennys: *Last Rites: The Work of the Modern Funeral Director*. Amityville, Baywood 1996; WALTER, Tony: *The Revival of Death*. London – New York, Routledge 1994.

za komunistického režimu objevily a nakonec převážily alternativní sekulární pohřby – stejně jako prakticky všude existují občanské sňatky, případně i „sekulární křty“ – nicméně v současnosti jejich oblíbenost klesá. Sekulární obřady jsou natolik vyprázdněné, že lidé mnohdy raději volí pohřeb zcela bez obřadu, nejsou-li ochotni přijmout jeho církevní formu.

Podobně je tomu i v případě sociálních skupin na náboženském základě (se socializačními, charitativními, kulturními a podobnými cíli), jejichž „objem“ se sice po druhé světové válce výrazně zmenšil v souvislosti s migrací do měst a podobnými faktory, nicméně v současnosti ve většině západoevropských zemí opět stoupá. Tato společenství však již nevznikají na „dědičné“ bázi, nejsou trvalým aspektem například venkovského života, nýbrž rozšiřují se na základě volního rozhodnutí a subjektivního pocitu naplnění, přičemž „přibuzenství“ (včetně přibuzenství volbou) v nich je konstruováno až sekundárně.⁵⁹ Dlouho se předpokládalo, že tato společenství (stejně jako kupříkladu nová náboženská hnutí) usnadňují socializaci marginálů a exkludovaných osob, nicméně současné výzkumy ukazují, že s tímto vysvětlením nelze vystačit. I v západoevropských společnostech, kde poklesla participace v církvích, se totiž příliš nesnížil jejich sociální kredit, přičemž aktivita v laických sdruženích generuje sociální a symbolický kapitál.⁶⁰ Kromě toho například čtvrtina Britů středního a vyššího věku dobrovolně snižuje své příjmy změnou zaměstnání, pokud jim současně přináší větší osobní uspokojení, včetně participace na obou stranách rozšiřujícího se spirituálního trhu.⁶¹ Můžeme tedy počítat i s určitým druhem altruismu, se subjektivním zájmem o rozšiřování obecného blaha, které je spojováno nejen s potřebnými ve společnosti, ale i s širším celkem včetně biosféry a péče o Zemi. Tato společenství naopak nejsou nutně (přímo) spojena s církvemi,⁶² což je odlišuje od současných nábožensky založených komunit ve Spojených státech⁶³ a opět ukazuje rozdíly mezi evropskou a severoamerickou religiozitou, včetně mnohem většího odporu vůči církvím v prvním případě.

Příslušnost k církvím, sledovanou v tomto oddíle, je přitom velmi ošidné spojovat s náboženským přesvědčením jako takovým. Může sice jít o vzájemně závislé veličiny, avšak odpor k církvím nemusí být spojen s odmítáním náboženských obsahů,

59 HERVIEU-LÉGER, D.: *La religion pour mémoire*, 8. kapitola.

60 DAVIE, G.: *Religion in Modern Europe*, s. 54.

61 HEELAS, P. – WOODHEAD, L.: *The Spiritual Revolution*, s. 107.

62 GILL, Robin: *Moral Communities*. Exeter, University of Exeter Press 1992; TÝŽ: *Churchgoing and Christian Ethics*. Cambridge, Cambridge University Press 1999. Ukázal se sice vyšší zájem o dobrovolné organizace mezi církevními participanty, současně však dochází k rozšiřování ne-církevních forem tohoto typu, spojených především s ekologickými postoji. Základní informace o nich viz LUŽNÝ, Dušan: *Hledání ztracené jednoty: Průniky nových náboženství a ekologie*. Brno, Masarykova univerzita 2004.

63 DILLON, M. (ed.): *Handbook of the Sociology of Religion*, s. 385–422.

nehledě k tomu, že podobně jako své členy ztrácejí po druhé světové válce církve, přicházejí o ně také sekulární sociální skupiny – politické strany, odbory, dobrovolná a zájmová sdružení.⁶⁴ Tato skutečnost byla dlouho vykládána prostřednictvím individualizace, důrazem na snižování sociálních (i náboženských) zájmů v procesu modernizace, nicméně novější autoři se kloní spíše k termínu „subjektivizace“.⁶⁵ Nižší míra participace na sociálních aktivitách totiž nikdy není absolutní, vznikají naopak jejich nové formy, zatímco zájem se nepřesouvá – se signifikantní výjimkou většiny občanů postkomunistických východoevropských zemí – k uspokojování čistě osobních nebo rodinných potřeb, ale je vyvážen již uvedenými mnohem širšími starostmi nejen o lidské společnosti. Ačkoli je zřejmé, že subjektivizace jedince vede k oceňování jeho vlastních zkušeností jako zdroje smyslu, významů a autority, nemá to za následek jeho absolutní vydělení, sobectví a následnou anomii. Není-li subjektivní spiritualita spojena s církvemi nebo podobnými tradičními organizacemi, je „holistická“, použijeme-li Heelasova termínu, a uplatňuje se nejen v osobním duchovním hledání, ale i v interpersonálních vztazích, humanitarismu, ekologických aktivitách nebo v různých formách „kosmického života“.⁶⁶ Náboženství, zvláště to spojované s církvemi, sice v západní Evropě po druhé světové válce přestalo být



V americkém protestantismu druhé poloviny 20. století se rychle rozšířil fenomén teleevangelismu, charizmatických a obvykle i fundamentalistických televizních kázání, ovlivňujících nejen běžné věřící, ale i politickou scénu. Mezi jeho nejvýznamnější představitele se řadí Billy Graham. Pokusy etablovat teleevangelismus v západní Evropě naopak selhaly

64 MILNER, Sue: Trade Unions. In: COOK, Malcolm – DAVIE, Grace (ed.): *Modern France: Society in Transition*. London, Routledge 1999, s. 132–150.

65 K subjektivizačnímu posunu pozdní moderny dnes již existuje velmi rozsáhlá literatura. Její shrnutí vzhledem k náboženským otázkám viz např. HEELAS, P. – WOODHEAD, L.: *The Spiritual Revolution*, s. 78–82. Základní prací na toto téma nicméně zůstává: HEELAS, Paul: *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford, Blackwell 1996.

66 HEELAS, Paul – WOODHEAD, Linda: The Homeless Minds Today? In: TÍŽ – MARTIN, David (ed.): *Peter Berger and the Study of Religion*. London – New York, Routledge 2001, s. 43–72, zde s. 50–52.

statkem vyhledávaným většinou společností, to však neznamená, že by zaniklo. Spíše se (zdaleka ne vždy ochotně) transformovalo do nových forem, jejichž podstatná část je subjektivní a detradicionalizovaná.

Církev se přizpůsobuje nebo vyráží do útoku

Etablované evropské církve se *nolens volens* musely uvedeným procesům přizpůsobit. Začaly se stávat dobrovolnými organizacemi sdružujícími menší část západoevropské populace a podle toho se i chovat, zatímco vazby původně nábožensky definovaných skupin (například křesťanských politických stran) na církve slábly. Již Peter L. Berger si však uvědomil, že (domnělá) sekularizace neprobíhá rovnoměrně; zatímco náboženství alespoň načas vyklidila třeba ekonomickou sféru, zůstala výrazně orientována na stát (a jeho podporu) a současně ovlivňovala sféru nejhlubšího soukromí, rodinu.⁶⁷ Tato diverzifikace se přitom neuplatňovala jen v období, které se samo považovalo za sekularizační, nýbrž trvá i poté, co se „Bůh začal mstít“, po signifikantním návratu, respektive novém vstupu náboženství do veřejného prostoru.⁶⁸ Náboženský faktor se vrací do mezinárodní i domácí politiky, zatímco privátní sféru ovlivňuje především omezeními v rodinném životě (i když nemusí být dodržována), prostřednictvím vzdělávání dětí a podobně. Pro současný západní svět tak je charakteristická směs široké náboženské tolerance a rostoucího fundamentalismu, zatímco jinde je – s výjimkou technokratické elity – obtížné najít první uvedený princip.

Velké křesťanské církve z evropského prostoru nezmizely a většinou společností k tomu ani nejsou nuceny, proměňuje se však jejich funkce, již Grace Davie označila jako zástupnou (*vicarious*).⁶⁹ Velká část společností sice již na církevním dění aktivně neparticipuje, nicméně uvědomuje si jeho důležitost a příležitostně ho využívá. Chápe církve jako garanty sociálních hodnot a norem (proto jsou v řadě zemí představitelé církví mandatorními členy dozorčích rad veřejnoprávních sdělovacích prostředků a podobně) stejně jako si uvědomuje křesťanský základ vlastní kultury.⁷⁰ Podobně je o církevní školství mnohem větší zájem, než by odpovídalo zastou-

67 BERGER, P. L.: *Sacred Canopy*, s. 129.

68 Gilles Kepel v knize *Boží pomsta* hovoří o rechristianizaci, reislamizaci a rejudizaci sekulárních společností „zdola“ zhruba od poloviny 70. let. Podobně další autoři zvažují růst nacionálně identifikační (*eo ipso* i demarkační) role religiozity po pádu železné opony (viz např. JUERGENSMEYER, Mark: *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*. Berkeley, University of California Press 1994).

69 DAVIE, G.: *Religion in Britain*; TÁŽ: *Religion in Modern Europe*, zejm. s. 59 n.

70 V západoevropských zemích se ke křesťanství jako k významnému prvku kultury či národní identity hlásí výrazně nadpoloviční většina osob, někdy téměř všichni (s výjimkou imigrantů), zatímco v postkomunistických zemích, a především v ČR, je to mnohem méně časté. K tomu viz např. VLACHOVÁ, Klára – ŘEHÁKOVÁ, Blanka: *Národ, kulturní identita a národní hrdost v Evropě*. In: *Sociologický časopis / Czech Sociological Review*, roč. 40, č. 4 (2004), s. 489–508.

pení církví ve společnosti,⁷¹ což souvisí jednak s jeho (často) vyšší kvalitou, se zájmem veřejnosti předávat toto kulturní dědictví jinými formami, není-li předáváno v rodinách, ale v neposlední řadě i s cílenou církevní politikou. Tím, že etablované církve přijaly institucionální nastavení pozdně moderní společnosti, které jim vyhradilo jen určité role, zároveň se na ně dokázaly dobře připravit a využívat jich k rozpínavosti i v dalších oblastech, kromě vzdělávání především v rodinné sféře (respektive v jejím ovlivňování „shora“) a nakonec i v politice. V této souvislosti lze zmínit především katolickou snahu „přivlastnit si“ projekt Evropské unie,⁷² ale i další projevy návratu náboženství do evropské politiky.⁷³ Příznaky náboženské deprivatizace jsou viditelné i v některých východoevropských zemích; pomineme-li poněkud specifický případ někdejší Jugoslávie, při jejímž rozdělení a následném vývoji se kromě jiného uplatnila katolická „národní“ identita v Chorvatsku a pravoslavná v Srbsku, zcela zřetelný je tento trend především v Polsku a částečně (a později) také na Slovensku.⁷⁴

Polská katolická církev vstoupila do svobodné společnosti s mimořádně vysokým kreditem odpůrce komunistického režimu, zdůrazněným i „národním“ papežem, a této situace velmi rychle využila nejen k vlastnímu organizačnímu posílení (a částečné „dekomunizaci“), ale především k prosazení svých normativních (*via facti* restriktivních) požadavků na rodinnou politiku a mediální vliv.⁷⁵ V srpnu 1990 Sejm přijal zákon omezující potraty a církve dále požadovala návrat náboženských institucí do škol a prohlášení katolicismu státním náboženstvím, v posledním případě neúspěšně, nicméně o dva roky později získala alespoň zákonný respekt ke křesťanským hodnotám v rozhlasovém a televizním vysílání. Protipotratový zákon

71 DAVIE, G.: *Religion in Modern Europe*, s. 84–96; WILLAIME, Jean-Paul: *La précarité protestante: Sociologie du protestantisme contemporain*. Genève, Labor & Fides 1992.

72 HEHIR, J. B.: *The Old Church and the New Europe*, s. 105–112.

73 Viz JELEN, T. G. – WILCOX, C. (ed.): *Religion and Politics in Comparative Perspective*; INGLIS, Tom – MACH, Zdzisław – MAZANEK, Rafał (ed.): *Religion and Politics: East-West Contrasts from Contemporary Europe*. Dublin, University College Press 2000; téma „hranic Evropy“ bude zkoumáno níže.

74 KVASNIČKOVÁ, Adela: *Náboženstvo ako kolektívna pamäť: Prípady Slovenska a Čiech*. Bratislava, Univerzita Komenského 2005, s. 7–24, 66–96; TÍŽIK, M.: *K sociológii novej religiozity*, s. 218–330.

75 K náboženskému vývoji v Polsku po roce 1989 existuje již neobyčejně bohatá literatura, z níž uvádím alespoň následující tituly: BOROWIK, Irena: *The Roman Catholic Church in the Process of Democratic Transition: The Case of Poland*. In: *Social Compass*, roč. 49, č. 2 (2002), s. 239–252; BYRNES, Timothy A.: *The Challenge of Pluralism: The Catholic Church in Democratic Poland*. In: JELEN, T. G. – WILCOX, C. (ed.): *Religion and Politics in Comparative Perspective*, s. 27–44; CASANOVA, J.: *Das katholische Polen im nachchristlichen Europa*; RAMET, S. P.: *Nihil Obstat; TÁŽ: Thy Will Be Done: The Catholic Church and Politics in Poland since 1989*. In: BYRNES, T. A. – KATZENSTEIN, P. J. (ed.): *Religion in an Expanding Europe*, s. 117–147.



Znak polské ultrakonzervativní katolické rozhlasové stanice Radio Maryja

byl dále zpřísněn v lednu 1993, když kriminalizoval veškeré interrupce s výjimkou důsledků incestu a znásilnění nebo v případě závažného ohrožení matčina života (o něm musela rozhodnout komise lékařů, respektive stav akutní nouze). Zákon proti potratům přitom v praxi vyvolal mnohem větší restriktce, než bylo původně zamýšleno, protože lékaři z obavy před postihy nebo i jen kritikou povolovali jen velmi málo interrupcí, což mělo za následek časté zdravotní komplikace;⁷⁶ politický vliv církve nicméně zabránil zrušení zákona. Právě diskuse o potratech však výrazně přispěla k polarizaci polské veřejnosti, stejně jako srovnatelná argumentace o homosexualitě či obavy z toho, že katolické restriktce nebudou moci být dlouhodobě uplatňovány v rámci Evropské unie; jen část veřejnosti s nimi totiž souhlasí, zatímco třiapadesát procent Poláků v roce 1999

soudilo, že politický vliv církve je příliš velký.

Jinou kontroverzi vzbuzuje vyhocené katolické toruňské Radio Maryja, založené v roce 1991 redemptoristou Tadeuszem Rydzykem a zprvu podporované většinou církve, jehož negativní postoje vůči sekulární společnosti i jinověrcům později vedly k tomu, že vůči němu zaujala odstup církevní hierarchie. Přestože však Radio Maryja ztratilo (alespoň z větší části) církevní podporu, zůstává nejposlouchanější rozhlasovou stanicí v Polsku, s masivním sociálním vlivem v duchu ultrakonzervativního katolicismu. Polarizace mezi církevním a necírkevním táborem, při níž se první zaštiťuje tradicí a obranou sociálních norem, kdežto druhý liberálními hodnotami, se tak přenesla i do církevních řad, přičemž po odchodu kardinála Józefa Glempa z předsednictví polské biskupské konference v roce 2004 dále sílí. Jakkoli však je polská církev vnitřně nejednotná a jednotné nejsou ani postoje veřejnosti vůči ní, mocný vzestup jejího politického a sociálního vlivu od konce osmdesátých let nelze zpochybnit.

Vnitřní polarizace etablovaných církví (nebo „náboženské strany“) není charakteristická jen pro polský příklad rostoucí religijní deprivatizace; zatímco po většinu 20. století se velké církve přizpůsobovaly svému okolí v duchu liberálních teologií, tato taktika se ukázala jako dlouhodobě neúspěšná.⁷⁷ I v západní Evropě proto sílí již zmiňované charismatické a pentekostální tendence, které vedou ke vzniku striktních denominací nebo radikálních „fundamentalistických“ skupinek *ecclesiola in ecclesia* uvnitř tradičních církví. Je sice nepravděpodobné, že by kvůli svému os-

76 NOWICKA, Wanda: Poland: Case Study on Legal Instability Concerning Abortion. In: *Preventing and Addressing Unsafe Abortion*. Geneva, WHO 1997, s. 2.

77 BERGER, P. L.: *Vzdálená sláva*, zejm. s. 56–69.

tentativnímu odporu vůči „světu“ dokázaly oslovit větší část společnosti, nicméně stavějí hráz sekularizaci církví a nabývají v nich na váze,⁷⁸ což bude dále modifikovat organizovanou religiozitu a v případě její větší deprivatizace také vztahy se státem a dalšími nadindividuálními entitami. K úspěchu charismatických společenství tohoto typu zajisté přispívá jejich schopnost oslovit pozdně moderní duchovně „hledající“, nespokojené s přílišným relativismem a kompromisy velkých církví a současně požadující subjektivistické náboženství. Jak trefně poznamenal Paul Heelas, pro současnou zbožnost je charakteristický „HS-faktor“, který může znamenat jak touhu po dosažení vyššího já (*higher self*) v duchu *new age*, tak osobní vztah k Duchu svatému (*Holy Spirit*), nebo – v případě detradicionalizovaných křesťanských skupin – nejčastěji různou směs obojího.⁷⁹



Vysílání Radia Maryja vyvolává pobouření a odpor necírkevní části polské společnosti, včetně různých dehonostujících reakcí. Na internetu se například šíří fotomontáž, jež ilustruje „prasečí“ charakter ultrakatolické ideologie

Utopie 19. a 20. století

Sofistikovanější verze sekularizačních teorií počítaly s tím, že s modernizací může mizet organizované náboženství, nikoli však sama náboženská, přičemž tradiční religiozitu měla funkčně nahrazovat (sebe)identifikace s jinými nadindividuálními entitami, především s národem, státem, třídou či rasou. „Paleodurkheimovské“ náboženství mělo být substituováno svými „neodurkheimovskými“ funkčními ekvivalenty, představovanými velkými politickými utopiemi 19. a 20. století.⁸⁰ Je-

78 HEELAS, P. – WOODHEAD, L.: *The Spiritual Revolution*, s. 62–64, 145–147.

79 HEELAS, Paul: *The Spiritual Revolution: From „Religion“ to „Spirituality“*. In: WOODHEAD, Linda – FLETCHER, Paul – KAWANAMI, Hiroko – SMITH, David (ed.): *Religions in the Modern World: Traditions and Transformations*. London – New York, Routledge 2002, s. 357–375, zde s. 370.

80 Tuto tezi, která je známá již z Voegelinových, a především Aronových úvah (např. ARON, Raymond: *Historie XX. století*. Praha, Academia 1999, s. 137–216; TÝŽ: *Opium intelektuálů*. Praha, Mladá fronta 2001), teoreticky rozpracoval např. Ch. Taylor (TAYLOR, Charles: *Varieties of*

jich přitažlivost však po druhé světové válce rapidně poklesla, a to nejen v případě poraženého nacismu a fašismu, ale i vítězného komunismu; jen malá část západních komunistů (nemluvě o společnosti jako celku) byla dlouhodobě ochotná přijímat své učení jako „nové náboženství“ se všemi důsledky,⁸¹ zatímco ve střední a východní Evropě sice tato akceptance byla vyšší a dalším obyvatelům bylo prostě vnuceno, nicméně ani zde nedokázalo po čtyřicet let hrát roli původně příslušící náboženství.⁸² Nehledě na teoretické a metodologické problémy spojené s příliš širokými funkcionálními definicemi náboženství,⁸³ zájem od těchto konceptualizací odvedla sama sociální skutečnost, snižování veřejné podpory, participace i esenciální sebeidentifikace s takzvanými náhradními náboženstvími. Pokud je dnes tento koncept rozvíjen, děje se tak hlavně v souvislosti s antikultovním hnutím a jeho politickými vlivy.⁸⁴

Etablované církve, nespokojené s dlouhodobým snižováním svého sociálního významu, totiž začaly ve jménu tradičních hodnot, základních lidských práv i z dalších důvodů bojovat proti případným konkurentům, (ne vždy neoprávněně) obviňovaným z psychologické manipulace a podobně, proti novým náboženským hnutím, označovaným pejorativně jako sekty či kulty. Jejich boj, který se maskuje vědeckým výzkumem nových náboženských forem nebo snahou o zachování základní lidské důstojnosti a individuální osobnosti, přitom leckdy využívá i argumentace o vzájemné strukturální souvislosti mezi novými náboženstvími a ultralevicovými či ultrapravicovými politickými ideologiemi, což všude v Evropě upoutává represivní zájem orgánů státní moci.⁸⁵ Potlačování politického extremismu, nebo přinejmenším zvýšená pozornost bezpečnostních orgánů, se pak spojuje s represemi vůči novým náboženstvím, s jejich negativním mediálním obrazem a podobně,

Religion Today: William James Revisited. Cambridge – London, Harvard University Press 2002, s. 77–79). Pro analýzu totalitárních politických systémů ji užívají zejména katoličtí badatelé (z bohaté literatury na toto téma lze uvést publikaci: MAIER, Hans: *Politická náboženství: Totalitární režimy a křesťanství.* Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury 1999).

- 81 Viz např. francouzskou situaci, popsanou v *Histoire de la France religieuse*, sv. 4, s. 451–459.
- 82 FROESE, Paul: Forced Secularization in Soviet Russia, s. 42–48; srv. VALCHTINOVA, Galia: Orthodoxie et communisme dans les Balkans: Réflexions sur le cas Bulgare. In: *Archives de Sciences Sociales des Religions*, č. 199 (2002), s. 79–97.
- 83 HERVIEU-LÉGER, D.: *La religion pour mémoire*, 2. kapitola.
- 84 O antikultovním hnutí v českém prostředí pojednal především Dušan Lužný v práci *Nová náboženská hnutí* (Brno, Masarykova univerzita 1997, s. 132–146); dále viz výše uvedená literatura k novým náboženským hnutím.
- 85 INTROVIGNE, Massimo: Moral Panic and Anti-Cult Terrorism in Western Europe. In: *Terrorism and Political Violence*, roč. 12, č. 1 (2000), s. 47–59; RICHARDSON, James T. – INTROVIGNE, Massimo: „Brainwashing“ Theories in European Parliamentary and Administrative Reports on „Sects“ and „Cults“. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, roč. 40, č. 2 (2001), s. 143–168.

i když dosavadní výsledky příliš nesvědčí ani o oprávněnosti těchto opatření, ani o tom, že by výrazně prospívala jejich původcům z řad stoupců tradiční religiozity. „Bití na poplach“ před kultury a sektami leckdy vede k tomu, že liberálové mezi ně řadí i druhy majoritní konfese.

Tento paradoxní závěr, k němuž vede i notná dávka „náboženského analfabetismu“ majoritní populace, způsobená větší či menší realizací sekularistického (a v posledních letech i multikulturalistického) požadavku na redukci náboženské výchovy ve školách,⁸⁶ ukazuje na převládnutí racionalistické verze sekularizační teze ve veřejném diskurzu. Velká část evropské společnosti o náboženství ztrácí zájem, protože je považuje za překonaná vývojem vědeckého pokroku, aniž si uvědomuje, že i tato ideologie může být chápána jako svého druhu (funkční ekvivalent) náboženství. Základy tohoto pojetí položil již Émile Durkheim, který soudil, že věda svým požadavkem na nedotknutelnost poznání ustavuje nové tabu, *eo ipso* novou náboženskou formu;⁸⁷ v posledních letech se takového uchopení vědy (nebo spíš



Takzvaná Rudá knížka čínského „velkého kormidelníka“ Mao Ce-tunga (1893–1976) je symptomatickým projevem implicitní religiozity komunistické ideologie. Stala se nejen „kanonickým spisem“, ale běžně byla užívána i jako orákulum

86 MONNOT, Patrice: *l'Aménagement du temps scolaire au profit de l'enseignement religieux dans l'école primaire publique*. In: MESSNER, Francis – WOEHLING, Jean-Marie (ed.): *Les status de l'enseignement religieux*. Paris, Cerf 1996, s. 35–61; k multikulturalismu viz NEŠPOR, Zdeněk R.: *Pluralita náboženství a multireligiozita v moderních společnostech*. In: HIRT, Tomáš – JAKOUBEK, Marek (ed.): *Soudobé spory o multikulturalismus a politiku identit: Antropologická perspektiva*. Plzeň, A. Čeněk 2005, s. 131–161.

87 DURKHEIM, Émile: *Elementární formy náboženského života: Systém totemismu v Austrálii*. Praha, Oikúmené 2002, s. 462 n., 470 n.

její sociální ozvučnosti) stává předmětem zájmu sociálních filozofů.⁸⁸ Na druhou stranu je třeba říci, stejně jako v případě jiných funkčních ekvivalentů religiozity, že věda, poznání a pokrok sice mohou nahrazovat některé náboženské instituce a formy, ale zdaleka ne všechny. Pro většinu společnosti sice pokrok, automaticky spojovaný s racionalizací a *well-being*, tvoří bazální symbolické univerzum (zatímco vyvolává protikladnou reakci náboženských fundamentalistů), nelze však říci, že by vedl k naplňování sociálních funkcí religiozity. „Velké sekulární ideologie“, přinejmenším ve druhé polovině 20. století, ztratily svůj náboženský význam, měly-li jej kdy v úplnosti; tradiční církve v tomto smyslu v Evropě nejsou ve větší míře nahrazovány ani jimi, ani novými náboženskými hnutími, nýbrž religiozitou, která je „neviditelná“.

Neviditelné náboženství

Jiný typ funkcionální teorie náboženství v šedesátých letech předložil americký sociolog Thomas Luckmann, žák zakladatele fenomenologicky orientované sociologie Alfreda Schütze, v souvislosti se svou kritikou stávající „sociologie farnosti“. Podle tohoto autora totiž sociologie náboženství nebyla s to vidět aktuální religijní změny, přesun od církevně (nebo jakkoli jinak) organizované religiozity k privátním symbolickým univerzům, budovaným individuálními aktéry na základě široké nabídky náboženského trhu.⁸⁹ Důsledkem modernizace tedy nemusela být úplná sekularizace, nýbrž vznik nových neorganizovaných – a tedy „postdurkheimovských“ – náboženských forem, které se už pro svou mnohost vzdalují dosavadním církevním projevům náboženství i sobě vzájemně. Jejich spojnicí přitom již není obsahová shoda (shora vynucovaná ortodoxie či ortopraxe), nýbrž strukturální a funkční podobnosti či společné zdroje. Luckmannův koncept přitom sice vyvolal kritiku ze strany stoupenců sekularizační teorie, kteří soudí, že takovéto náboženství – je-li to ještě náboženství – nelze sociologicky zkoumat,⁹⁰ nicméně současně (západo)evropské duchovnosti stojí zcela jistě nejbližší. V souvislosti s již zmiňovanou subjektivizací, konzumerismem a vznikem masové populární kultury totiž privatizovaná, neorganizovaná religiozita začíná převažovat a stávající církve (stejně

88 Na příkladu moderní kosmologie a (především) evoluční biologie, resp. sociobiologie to demonstrovala např. Mary Midgleyová v knize *Evolution as a Religion* (New York – London, Routledge 2002).

89 LUCKMANN, T.: *Invisible Religion*, zejm. s. 69 n. Různé conceptualizace náboženského trhu zkoumal Zdeněk R. Nešpor ve studii „Ekonomistický redukcionismus a humanistická perspektiva v současné sociologii náboženství“, s. 178–180; dále viz LUŽNÝ, D.: *Náboženství a moderní společnost*, s. 72–81.

90 Viz např. BRUCE, S.: *Religion in the Modern World*, s. 222; HUNT, S.: *Religion in Everyday Life*, s. 160.

jako jiné subjekty nabídkové strany náboženského trhu) k jejímu provozu přispívají nanejvýš jako dodavatelé určitých náboženských obsahů či forem.

Většina Evropanů totiž není ani vyhraněně náboženská, což by se projevovalo například pravidelnou účastí na církevním dění, ani se nepovažuje za úplné ateisty, nýbrž stojí někde mezi oběma extrémly; začátkem devadesátých let to platilo například pro šestašedesát procent Britů a třiaosmdesát procent Švédů.⁹¹ Podobně vysoký (ve většině zemí mezi padesáti až sedmdesáti procenty) a v posledních několika desetiletích stoupající je počet osob, které věří v paranormální jevy, jako je astrologie a jiné mantické praktiky, amulety a zaříkávání nebo i léčitelské schopnosti a různé formy rozšiřování vědomí, osobního potenciálu a podobně; naproti většina z nich přitom předpokládá existenci nějaké transcendentní síly či entity skrytě ovlivňující profánní realitu. Tyto představy a konsekventní chování se ovšem mohou libovolně kombinovat a stejně tak mohou obsahovat značný podíl různě detradicionalizovaného křesťanského dědictví, údajných (novo)pohanských věr nebo i jiných (například dálnévýchodních) náboženství.⁹² V praxi se navíc velmi liší charakter a míra participace jejich stoupců. Jenom pro menšinu, ve Spojeném království odhadovanou na necelá dvě procenta populace,⁹³ představují závazné systémy nejvyšší významnosti, které vyžadují relativně pravidelnou osobní angažovanost. Mnohem větší část stoupců *new age* naproti tomu nepřekračuje charakter občasných zájemců, kteří „přílišnou“ účast na takovýchto aktivitách považují za stejně svazující a bezúčelnou jako participaci na církevním dění.⁹⁴ Právě tato skupina ovšem na druhou stranu způsobuje masivní nárůst nabídky nejrůznějšího duchovního zboží (knihy, meditační hudba, magické kameny a podobně) a služeb (léčitelství, meditační kurzy, astrologie a další věštebné praktiky), které se zvolna

91 HEELAS, P: *The Spiritual Revolution*, s. 360 n.

92 W. J. Hanegraaff sice v záslužné studii ukázal návaznost nabídkové stránky spirituálního trhu na dřívější nová náboženská hnutí a nejrůznější ezoterní tradice, nicméně je třeba říci, že pro většinu participantů tyto zdroje nehrají příliš velkou roli, a dokonce se od nich mohou distancovat (viz HANEGRAAFF, Wouter J.: *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden, E. J. Brill 1996; pro případ keltského novopohanství srv. ANTALÍK, Dalibor: Neodruidismus a fascinace Kelty v České republice a v zahraničí. In: NEŠPOR, Zdeněk R. (ed.): *Jaká víra? Současná česká religiozita/spiritualita v pohledu kvalitativní sociologie náboženství*. Praha, Sociologický ústav AV ČR 2004, s. 75–90). Častým zdrojem určité části náboženských představ tohoto typu je také dálnévýchodní zbožnost, „filtrovaná“ neovédántou či obdobnými směry uvnitř buddhismu (k tomu viz LENOIR, Frédéric: *Setkávání buddhismu se Západem*. Praha, Volvox Globator 2002; FRENCH, Harold W.: *The Swan's Wide Waters: Ramakrishna and Western Culture*. Port Washington – New York – London, Kennikat Press 1974; TARDAN-MASQUELIER, Ysé (ed.): *Les spiritualités au carrefour du monde moderne: Traditions, transitions, transmissions*. Paris, Centurion 1994).

93 HEELAS, P. – WOODHEAD, L.: *The Spiritual Revolution*, s. 53.

94 HEELAS, P.: *New Age Movement*, s. 117–119.



Počátky hnutí new age nesmírně ovlivnila takzvaná Velká invokace a další díla anglické teozofky Alice Baileyové (1880–1949). Od jejího důrazu na společenství a tradiční morální hodnoty se nicméně toto hnutí rychle oprostilo a dnes vyjadřuje spíše privatizované a detradicionalizované náboženské, respektive spirituální formy

přesouvají ze specializovaných center a obchodů do supermarketů. *New age* se tak od osmdesátých let v jistém smyslu stává mainstreamovým hnutím, přičemž ovlivňuje celou řadu dalších institučních sfér (například medicínu, sport, trávení volného času, vzdělávání, sociální péči a zacházení se zvířaty, alimentární pravidla, a dokonce i podnikání).

Aktuální výzkumy přitom ukazují – ačkoli zdaleka nejsou k dispozici pro celou západoevropskou oblast, natož pro země střední a východní Evropy – že tento trend nezasahuje celou společnost rovnoměrně. Obrat k subjektivitě sice postihl muže stejně jako ženy, avšak zatímco první vedl spíše k individualismu (a tedy privatizované zbožnosti, pokud vůbec nějaké), ženy (zejména ve středním a vyšším věku) prostřednictvím holistického milieu realizují sociální vztahy a závazky. Vůbec to však neznamena, že by k holistické spiritualitě směřovaly nějaké deprivantky; jsou to naopak ženy spíše spokojené se svými životy, *ipso facto* doufající v jejich zlepšení, podobně jako v případě zdravotního stavu. Převaha vyššího středního věku s jeho starostmi o zdraví by mohla vést k hypotéze, že tyto kruhy vyhledávají nemoc-

ní, ale ani to se nepotvrdilo.⁹⁵ *New age* v širokém slova smyslu pak zasahuje všechny věkové skupiny, v západní Evropě spíše s nižším vzděláním a v postkomunistických zemích právě naopak (i když tyto posuny jsou jen relativní). Rozšiřující se náboženská nabídka tedy ve své podstatě, v přímém protikladu vůči sekularizačním teoriím, nevede ke společnosti nenáboženské, nýbrž k takové, v níž sekularizované posvátno (spíše než náboženství) opětovně nabývá velkého symbolického a kulturního významu. Přitom je pochopitelné, že takovéto „zneužívání“ tradičních náboženských forem a obsahů k budování osobní religiozity, která se v angličtině někdy označuje termínem *pick'n'mix* (doslova „splácaná“), nevyvolává u všech (často nechtěných) dodavatelů valné nadšení. Etablované církve se jejímu rozvoji většinou brání, pokud k tomu mají dostatek prostředků, nebo alespoň doufají v „jevištní zážrak“ – jejich nadějí ovšem není *Deus ex machina*, nýbrž *lux ex Oriente*.

95 HEELAS, P. – WOODHEAD, L.: *The Spiritual Revolution*, s. 107 n.

Náboženské obrození z Východu?

Přestože byly křesťanské církve (a hlavně katolická církev) ve střední a východní Evropě za vlády komunistických režimů vystaveny útlaku – či snad právě proto –, na přelomu osmdesátých a devadesátých let se „slovanské náboženství“ zdálo ožít, také díky přímé podpoře papeže Jana Pavla II., jehož vliv na odstranění komunistických režimů byl nezanedbatelný. Někteří pozorovatelé proto soudili, že náboženské oživení v těchto zemích přinese obrodu a „novou christianizaci“ i západní Evropě,⁹⁶ což přinejmenším katolická církev vděčně přijala za vlastní ideologii. Svě zdroje tyto představy nacházely v reformulaci vatikánské *Ostpolitik* za pontifikátu Jana Pavla II., především v jeho odporu proti „logice bloků“ (encyklika *Sollicitudo rei socialis* z roku 1987) a v opětovném důrazu na náboženskou situaci v Evropě, naposled projeveném v pastýřském listě *Ecclesia in Europa* z roku 2003; ty sice na jednu stranu zbavovaly církve přímé politické angažovanosti ve smyslu sociální práce (včetně stoleté oslavy sociální encykliky *Rerum novarum* Lva XIII. v encyklice *Centesimum annus*), avšak rozhodně nikoli významného veřejného působení. Katolická církev se za pontifikátu Jana Pavla II. začala nahlížet ne jako partner světských vlád, ale jako entita stojící nad nimi a dbající na celosvětové dodržování lidských práv, sociální spravedlnosti a podobně. „Jen náhodou“ přitom akcentovala zejména oblasti obsahově totožné s jejími vlastními zájmy, jako například favorizaci tradičních hodnot a určitých forem korporativismu, ochranu rodiny a (nenarozeného) života a podobně. Propojením transnacionálních, národních i osobních rolí se tento proces úspěšně rozběhl, také díky tomu, že alespoň v některých případech (odstranění komunistických režimů ve střední a východní Evropě) se mohl vykázat nezpochybnitelnými výsledky.⁹⁷ Z „nepolitického“ papeže se stal respektovaný činitel veřejného prostoru a mezinárodní politiky, přičemž jeden z hlavních nedostatků politického a sociálního uspořádání i ekonomických vztahů katolická církev identifikovala ve ztrátě evropské křesťanské paměti a dědictví, k jehož obnově měl přispět dosud „nezkažený“ polský (eventuelně další východoevropský) lid a jeho duchovní.

Přinejmenším export polských duchovních po celé západní Evropě se podařil, respektive z církevního hlediska šlo víceméně o jedinou náležitou možnost, jak řešit

96 Jedním z prvních protagonistů této teze byl přímý účastník pražské revoluce, americký novinář William Echikson (viz jeho kniha *Lighting the Night*, s. 147, 174–189); dnes se k ní hlásí např. George Weigel (viz jeho stať „Evropský problém“ ve sborníku: HANUŠ, J. – VYBÍRAL, J. (ed.): *Evropa a její duchovní tvář*, s. 286–301, zde s. 292–294).

97 Podrobnější popis viz BYRNES, Timothy A.: *Transnational Catholicism in Postcommunist Europe*. Lanham, Rowman & Littlefield 2001; o dialektickém vztahu katolické církve k politice viz WEIGEL, George: Roman Catholicism in the Age of John Paul II. In: BERGER, P. L. (ed.): *The Desecularization of the World*, s. 19–35.

extrémní nedostatek světců.⁹⁸ Stejně úspěšná byla tendence posílit kulturní roli papežství a římské církve jako „strážkyně“ evropských i obecně lidských hodnot, jejíž vliv daleko přesahuje angažované členy katolické církve. Mnohem skrovnější výsledky však naproti tomu vykazala snaha o institucionalizaci této skutečnosti v procesu evropské integrace. Křesťanskodemokratické strany nedokázaly opanovat Evropský parlament a diskuse o evropské ústavě, do nichž se výrazně zapojil i papež,⁹⁹ nakonec skončily neslavným kompromisem, nehledě k politickému patu při schvalovacím procesu. Pokus o explicitní a do značné míry výlučné vyjádření křesťanského základu evropské kultury, podporovaný křesťanskodemokratickými stranami a samozřejmě i katolickou církví, narazil na bariéru sekularistického odmítání náboženských „hříchů minulosti“ a futuristického multikulturalismu. Právě proto se ale mnozí polští duchovní stavěli k evropské integraci negativně a jejich „eurofobii“ nakonec zažehnaly až přímé zásahy papeže.

Největší fiasko však teorii *ex Oriente lux* čekalo při celospolečenské náboženské obnově v samotných postkomunistických zemích. Viděli jsme již, že ani Polsko se nestalo jednoznačným příkladem rechristianizace v církevních intencích, a srovnávací výzkumy dalších zemí jednoznačně ukazují převahu necírkevních náboženských forem.¹⁰⁰ Silně sekularizovaná Česká republika (a někdejší NDR) je sice poněkud extrémním příkladem, nicméně nedůvěra k církvím a kontroverze ohledně jejich návratu do veřejného života – včetně majetkových restitucí, politického a mediálního vlivu a podobně – se objevily prakticky všude, snad s jistou výjimkou pravoslavných zemí, jejichž církve jsou tradičně závislé na státu. Obnovu organizovaného náboženství z východní Evropy – přinejmenším takového církevnictví, jaké si představují katoličtí autoři – tedy nelze očekávat především z toho důvodu, že nenastala a v budoucnu zřejmě ani nenastane výraznější christianizace údajných matečných oblastí.

To však na druhou stranu neznamená, že by náboženství nezůstávalo důležitým faktorem evropských politik. Podle J. Christophera Sopera a Joela Fetzera ovlivňuje především imigrační otázky spolu se vzděláváním a „trvá jeho vliv na strukturu i obsah politiky každého národa, protože zůstává důležitým prvkem koaličních jednání i volebních rozhodnutí prakticky ve všech západoevropských zemích“.¹⁰¹ Na tomto místě nemůžeme podrobněji rozebírat význam „náboženského faktoru“

98 DAVIE, G.: *Religion in Modern Europe*, s. 46.

99 Paradox této angažovanosti spočíval v tom, že Vatikán samozřejmě není členem Evropské unie; právě to však ukazuje „nepolitickou“ roli současné církve *par excellence*. Naopak transnacionální působení protestantských či pravoslavných církví je mnohem menší, ba zanedbatelné (k tomu viz BYRNES, T. A. – KATZENSTEIN, P. J. (ed.): *Religion in an Expanding Europe*).

100 POLLACK, D.: *Religiousness Inside and Outside the Church*; NORRIS, P. – INGLEHART, R.: *Sacred and Secular*, s. 111–132.

101 SOPER, J. Christopher – FETZER, Joel: *Religion and Politics in a Secular Europe*. In: JELEN, T. G. – WILCOX, C. (ed.): *Religion and Politics in Comparative Perspective*, s. 169–191, zde s. 169.

v domácí politice jednotlivých evropských zemí, který se samozřejmě značně liší případ od případu. Lze se však věnovat alespoň první zmíněné otázce, která nás – stejně jako církevní snaha o křesťanské znovusjednocení Evropy – dovádí k problému evropských hranic.

Identita a hranice „postkřesťanské“ Evropy

Pokusů o pozitivní vymezení společných evropských hodnot a konsekventní budování víceméně jednotné evropské kulturní identity sice byla podniknuta celá řada (a křesťanskodemokratický odkaz na náboženské dědictví přitom byl jen jedním z nich),¹⁰² nicméně dosud bez větších úspěchů.¹⁰³ Zatímco ekonomická a dnes už i politická, právní a správní integrace Evropské unie probíhá bez větších problémů a spíše s podporou veřejnosti, třebaže místně a časově proměnlivou, v otázkách vzdělávací, sociální, kulturní a mediální politiky je veřejná podpora integračním procesům mnohem menší. Po dekádě narůstající evropeizace navíc v devadesátých letech nastal spíše opačný trend, totiž identitní renacionalizace, zahrnující i velmi rozdílné postoje jednotlivých národů k evropské integraci, které zřejmě dále podpořilo velké rozšíření Evropské unie v roce 2004. Při signifikantním neúspěchu pokusů o pozitivní (a relativně jednotné) vymezení evropské identity však platí, že panuje značná shoda na alespoň implicitním vymezení negativním – velké části Evropanů je jasné, kdo do Evropy „nepatří“, přestože třeba již překročil její hranice, přičemž tato definice překvapivě silně odráží náboženské zázemí či kořeny. Současná Evropská unie je mnohem víc „post(západo)křesťanská“ než skutečně sekulární a nábožensky indiferentní, aniž by to byla s to připustit. „Hranice“ Evropy v tomto smyslu bývají vytyčovány ve dvojitým směru: jednak proti integraci muslimských (případně i východokřesťanských) zemí do Evropské unie a zadruhé proti „cizí“, opět převážně muslimské komunitě uvnitř (západo)evropských společností (eventuálně také s podobnou argumentací proti již zmiňovaným novým náboženským hnutím). Obojí přitom je relativně současný fenomén, souvisící s „návratem“ náboženství do veřejného prostoru, protože sekularistická ideologie s ničím tako-

102 Evropské sebevymezení přitom může být jen jednou z příčin; podobně totiž argumentují např. i američtí autoři, kteří „potřebují“ rovnocenného partnera – Evropu nikoli sekulární, ale vědomou si svého (křesťanského) základu. Právě to bylo intencí výše citovaného příspěvku George Weigela „Evropský problém“, ale stejně tak i známé práce Samuela P. Huntingtona *Střet civilizací: Boj kultur a proměna světového řádu* (Praha, Rybka Publishers 2001).

103 PANTEL, Melissa: Unity-in-Diversity: Cultural Policy and EU Legitimacy. In: BANCHOFF, Thomas – SMITH, Mitchell P. (ed.): *Legitimacy and the European Union: The Contested Polity*. New York, Routledge 1999, s. 46–65; SHORE, Chris: Transcending the National State? The European Commission and the (Re-)Discovery of Europe. In: *Journal of Historical Sociology*, roč. 9, č. 4 (1996), s. 473–496.

vým dlouho nepočítala a západní Evropa měla vzhledem ke své údajné sekularitě religijní otázky prostě přehlížet.

Začneme-li druhým zmiňovaným fenoménem, je zřejmé, že západoevropské země se ve druhé polovině 20. století staly výrazně imigračními, avšak ať už zvolily jakékoli integrační mechanismy vzhledem k cizincům, mezi nimiž výrazně převažovali muslimové, devadesátá léta a přelom tisíciletí ukázaly jejich neúspěšnost.¹⁰⁴ Muslimští imigranti a jejich potomci nebyli zapojeni do života západních států, po vzdělanostní, sociální i ekonomické stránce zůstali „občany druhé kategorie“, přičemž jejich exkluze začala být z obou stran (byť ne zcela oprávněně) popisována v náboženských termínech. Politizace mezinárodních migrací se v tomto kontextu dostala do polohy kontroverze ohledně islámu, „tradiční“ evropskou společností *a priori* ztotožňovaného s fundamentalismem nebo i terorismem a muslimskými imigranty považovaného za jedinou ochranu proti sociální exkluzi,¹⁰⁵ ačkoli skutečné ponětí o podstatě tohoto náboženství je na jedné i druhé straně překvapivě nízké. Islám začal být pokládán za hlavní bariéru integrace, proti níž se postavily ultrapravicové politické strany za relativně značné podpory veřejnosti; neznámá to sice, že by většina západoevropských společností sdílela militantní protiimigrační rétoriku, avšak kritika islámu ze sekularistických i křesťanských pozic (včetně „patříčných“ historických reminiscencí) výrazně zasáhla veřejný diskurz. Britský a nizozemský případ, kde byly muslimské organizace *de facto* integrovány do politického procesu jako nezávislá nábožensko-politická entita,¹⁰⁶ jsou spíše výjimečné, a navíc i ony narážejí na nejednotnost muslimských imigrantů. Ve většině ostatních zemí však vůči něčemu takovému panuje silný odpor, například ve Spolkové republice zdůvodňovaný nejednotností muslimské reprezentace nebo ve Francii odkazem na sekularitu veřejného prostoru; potíž ovšem spočívá v tom, že „pro muslimy ... *laïcité* není ideologicky neutrální“, nýbrž v jejich očích „slouží státu k popření jejich identity jako náboženské skupiny a k jejich asimilaci k nenáboženským hodnotám“.¹⁰⁷ Konkrétním příkladem může být vzdělávací politika, na niž deprivatizační

104 K různým integračním strategiím viz NEŠPOR, Zdeněk R.: Proměny socioekonomických hodnot v důsledku migračních procesů. In: TÝŽ – VEČERNÍK, Jiří (ed.): *Socioekonomické hodnoty, politiky a instituce v období vstupu České republiky do Evropské unie*. Praha, Sociologický ústav AV ČR 2006, s. 183–196, zde s. 185–188; UHEREK, Zdeněk: Migrace a formy soužití v cílových prostorech. In: HIRT, T. – JAKOUBEK, M. (ed.): *Soudobé spory o multikulturalismus*, s. 258–274, zde s. 266–272. K historické analýze evropských migrací srv. BADE, Klaus J.: *Evropa v pohybu: Evropské migrace dvou století*. Praha, Nakladatelství Lidové noviny 2005.

105 TIBI, Bassam: *Islamische Zuwanderung: Die gescheiterte Integration*. München, Deutsche Verlags-Anstalt 2002, s. 260–272.

106 SOPER, J. C. – FETZER, J.: *Religion and Politics in a Secular Europe*, s. 186.

107 Tamtéž, s. 180; srv. NEŠPOR, Z. R.: Pluralita náboženství a multireligiozita v moderních společnostech, s. 143.

religiozita klade obzvláštní důraz: zatímco ve Spojeném království od roku 1998 existují muslimské školy podporované státem (i když si jejich prosazení vyžádalo delší čas i spory a současně zůstal v platnosti zákon, podle kterého musí mít každodenní školní pobožnost „zcela nebo v zásadě křesťanský charakter“), ve Francii to dosud možné není, ačkoli „šátkový zákon“ z roku 2004 vylučuje pravověrné muslimky z vyučování na státních školách.

Druhým sporným bodem je rozšiřování Evropské unie, jejíž východní hranice v roce 2004 prakticky respektovala hranici mezi latinským a východním křesťanstvím (jedinými ortodoxními zeměmi unie bylo Řecko a od roku 2004 také Kypr, dnes k nim přibýlo většinově pravoslavné Bulharsko a nábožensky smíšené Rumunsko). Přesto se zdá, že panuje mnohem větší shoda o brzkém přijetí převážně katolického Chorvatska než pravoslavné Ukrajiny či Srbska. Zásadní spor však vyvolává především otázka nejdlejšího čekatela na vstup, Turecka, které svou žádost podalo již v roce 1959 a od té doby mohlo pouze pozorovat mnohem rychlejší integrace dalších a dalších zemí, které se přihlásily dávno po něm. Bývalý francouzský prezident Valéry Giscard d'Estaing ve známém rozhovoru pro deník *Le Monde* (9. listopadu 2002) rozhodně nevyjádřil jen svůj názor, když tvrdil, že Turecko „není evropská země“ (a že se s tím nedá nic dělat), ačkoli vrcholní představitelé Evropské unie se od tohoto názoru urychleně veřejně distancovali. Historická negativní identifikace Západu proti *dar al islam*¹⁰⁸ je stále živá a podle většiny výzkumů veřejného mínění panuje u evropské veřejnosti kromobyčejná shoda v tom, že Turecko (ani další muslimské země) nemají v unii co dělat, i když nějaká forma přidruženého členství není vylučována. Situaci však komplikuje ještě jedna skutečnost – zatímco tradičně evropeizaci Turecka propagovali sekulární kemalisté, hlásící se k odkazu prvního prezidenta Kemala Atatürka, v současnosti se tohoto hesla chopila islamistická Strana spravedlnosti a rozvoje.¹⁰⁹ Z jejího úhlu pohledu by se Evropská unie neměla starat o náboženství, které by mělo zůstat doménou jednotlivých členských zemí (což by v případě Turecka znamenalo boj proti starým sekulárním elitám ve prospěch islamistické náboženské obnovy). Naproti tomu evropští pozorovatelé i veřejné mínění sice (jako celek) určitě nejsou (církevně) křesťansky založeni, nicméně vstup „jinověrců“ do evropského klubu rozhodně nevtáží. Ať už jsou „oficiální“ důvody proti přijetí Turecka jakékoli, často za nimi stojí obavy

108 SHEIKH, Naveed S.: *The New Politics of Islam: Pan-Islam Foreign Policy in a World of States*. London, Routledge 2003, s. 7. Je ovšem nutné zmínit, že (skryté) náboženské důvody odkládání tureckého vstupu do EU nejsou jediné: svůj význam mají neurovnané vztahy s Řeckem, kyperská otázka i vnitropolitické problémy spojené s vlivem armády, politikou vůči Kurdům atd.

109 HAKAN, M. Yavuz: Islam and Europeanization in Turkish-Muslim Socio-Political Movements. In: BYRNES, T. A. – KATZENSTEIN, P. J. (ed.): *Religion in an Expanding Europe*, s. 225–255, zde s. 238–247.

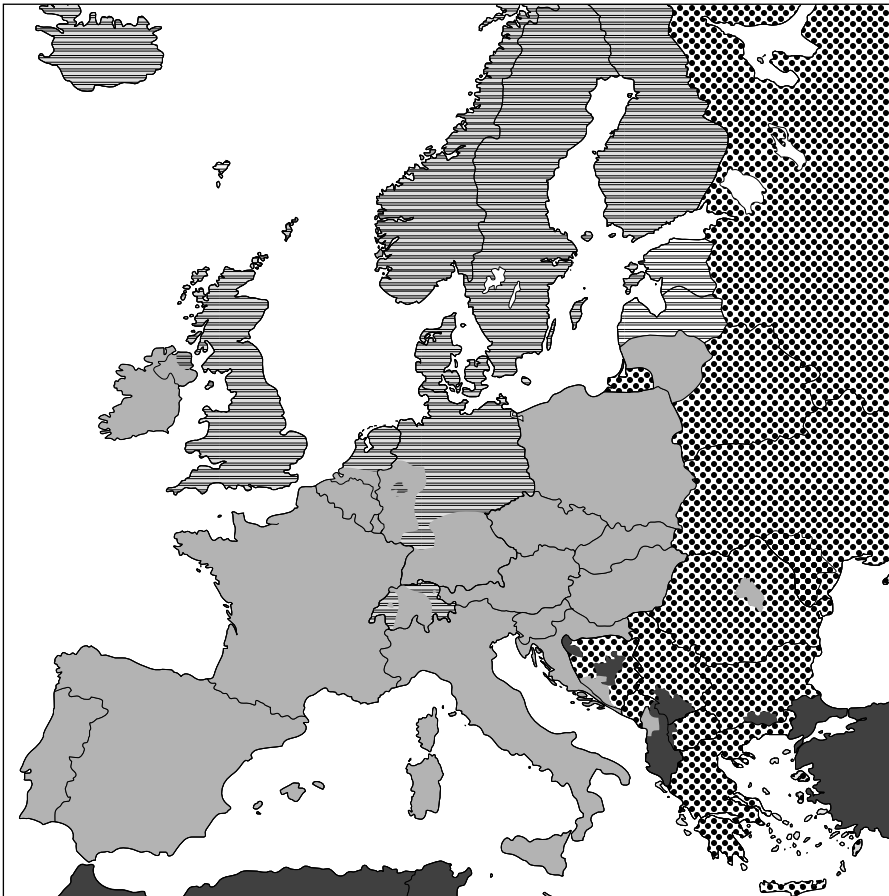
z nabourání postosvícenské a postkřesťanské evropské identity.¹¹⁰ Pro většinu „sekulárních“ Evropanů je přijatelná určitá náboženská deprivatizace, pokud církve fungují jako „strážkyně“ (evropských) sociálních hodnot a norem, zlepšují školní vzdělávání a sociální péči, případně poskytují praktiky, které nikdo jiný adekvátně neumí (jako zmiňované pohřební rituály). Rozhodně však odmítají fundamentální propojení náboženství a veřejného života, které je ideálem islámského práva *šari'a* a jehož alespoň částečné uplatňování je charakteristické pro muslimský svět. Alespoň v tomto ohledu se zcela jistě uplatnila (post)křesťanská výjimečnost Západu, jak ji charakterizoval Marcel Gauchet, postupná diverzifikace náboženství a sekulární moci, transcendentna a tohoto světa.

Závěrem

V mezích tohoto příspěvku nebylo možné podat ucelený přehled (západo)evropského náboženského vývoje po druhé světové válce, byly však naznačeny alespoň některé jeho základní trendy a jejich možné důsledky. Jedním z nejdůležitějších byl proces odcírkevňení společností, odehrávající se na obou stranách železné opony (i když z rozdílných důvodů a nikoli se zcela shodnými výsledky), který však – alespoň z dnešního úhlu pohledu – zcela jistě nevedl k nenáboženské společnosti. Religiozita většiny lidí ztratila svůj organizovaný ráz, stejně jako „vyvanula“ většina jejích „náhražek“, nicméně „opium lidu“ vyčichlo mnohem méně, než předpokládaly tradiční sekularizační teorie. Ani církevní zbožnost nezanikla úplně a vykazuje některé známky obnovy, třebaže oslovují jen určité segmenty společnosti. Většina společnosti ovšem využívá jejích služeb jen někdy, a tím spíše to platí o privatizovaných náboženských formách a o parciálním průniku religiozity do dalších institucionálních sfér. Neorganizovanost a subjektivizace těchto složek totiž nevede k jejich zániku, nýbrž k multiplikaci a diverzifikaci možných vzájemných spojení a spolupůsobení, která se uplatňují v konkrétních případech a vzhledem k rozdílnému (historickému) institucionálnímu zakotvení systému. Paradigma mnoha modernit v Evropě platí stejně jako vícero forem globalizace, přičemž v obou kontextech náboženské otázky hrají mnohem větší roli, než vědci před dvěma či třemi dekadami předpokládali a než se leckdy dosud domnívá nenáboženská část veřejnosti.¹¹¹ Západní Evropa sice ve světovém měřítku zůstává sekularizační výjimkou, jež potvrzuje pravidlo obecné desekularizace veřejného prostoru, avšak ani v ní není

110 CASANOVA, J.: Der Ort der Religion im sekulären Europa; TÝŽ: Religion, European Secular Identities, and European Secularization. In: BYRNES, T. A. – KATZENSTEIN, P. J. (ed.): *Religion in an Expanding Europe*, s. 65–92, zde s. 71–74, 89 n.

111 BERGER, Peter L. – HUNTINGTON, Samuel P. (ed.): *Many Globalizations: Cultural Diversity in the Contemporary World*. Oxford, Oxford University Press 2002.



Mapa církevní religiozity současné Evropy podle převládajícího náboženství

■ katolictví ▨ protestantské konfese ▩ pravosláví ■ islám

náboženská karta zcela bez vlivu, jak naposled ukázaly debaty o evropské ústavě, imigraci či vstupu Turecka do Evropské unie.

S pokračující náboženskou subjektivizací, sekularizací (církevního) křesťanství, imigrací jinověrců a vznikem multikulturních společností dochází ke stírání rozdílů mezi náboženskými představami a chováním většiny obyvatelstva v původně katolických a protestantských zemích, stejně jako se zmenšují rozdíly mezi nuceně sekularizovanými postkomunistickými zeměmi a Západem. Tyto konvergence však nejsou absolutní a ani se neobjevuje nějaká společná evropská (ne)náboženská identita; vysokou míru církevní religiozity si zachovalo především Irsko (včetně britského Severního Irska), Polsko a Řecko, ačkoli za studené války figurovaly tyto země na opačné straně politické mapy Evropy. Jestliže mnohé katolické země v 19. a první polovině 20. století vykazovaly ostrou polarizaci mezi církevním a proti-

církevním táborem, tato protikladnost dnes v západní Evropě spíše mizí, zatímco v postkomunistických zemích naopak spíše roste a vyvolává oprávněné obavy. Náboženství, k němuž můžeme ze strukturního hlediska přiřadit i militantní antiklerikalismus a ateismus, totiž není jenom opiem – jak prohlásil švýcarský teolog Leonard Ragaz, je to také dynamit. Po několika desetiletích široké, i když v řadě ohledů jen vnější nebo zdánlivé, sekularizace nastoupilo období jeho zvýšené brizance, jejíž důsledky lze v tuto chvíli pouze odhadovat. Přes osvícenskou snahu redukovat všechna náboženství na sociálně stabilizační, *ipso facto* spíše mírotvorné elementy (čímž se holedbá i velká většina současných vůdčích představitelů jednotlivých konfesí či věr), nebo možná právě pro ni, bohužel nikde není zaručeno, že tomu tak skutečně a trvale bude.¹¹² Války se jistě vedly i o opium, tím spíše se mohou vést o dynamit (a jeho prostřednictvím); tím nemá být řečeno, že nám aktuálně hrozí ozbrojený „střet civilizací“, jehož možnost zvažoval Samuel P. Huntington (a především jeho četní epigoni), jako spíš to, že (ne)nábožensky definované bloky se v politice a sociálním prostoru nově vytvářejí. A že evropský sekularismus, obohacený případně diskurzem o všeobecných lidských právech (která vycházejí z křesťanské konceptualizace), v tomto procesu rozhodně není nestranným aktérem.

112 Srv. JUERGENSMEYER, Mark: *Teror v mysli Boží: Globální vzestup náboženského násilí*. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury 2007.

„Jsou to berani, ale můžeme je využít“

Čeští evangelíci a komunistický režim 1948–1956

Ondřej Matějka

Osudy církví (zejména katolické) ve fázi nástupu a upevňování komunistické diktatury se dočkaly relativně brzké pozornosti díky práci Karla Kaplana. Tento neuvěřitelně plodný historik s fenomenální znalostí pramenů podrobně popsal stýkání a potýkání katolické hierarchie s aparátem KSČ, které charakterizoval jako „mocensko-politický boj“,¹ završený církevními procesy s biskupy, představiteli řádů a jejich spolupracovníky. Kaplanova základní hypotéza bere vážně komunistickou představu o katolické církvi jako hlavním protivníku v boji o ovládnutí společnosti. Jde tedy zjednodušeně o klasický totalitární interpretační rámec, ve kterém se jednobarevná Strana snaží o dokonalé podřízení mnohohrstevné Společnosti. Kaplan, opírající se o prameny z mocenského centra, vyhlašuje stranický aparát za jednoznačného vítěze bitvy, ze které církev (jako jeden z posledních autonomních prostorů v diktatuře) vychází „ochrnutá“ a „zmrzačená“.²

Kaplanovo pojetí má samozřejmě své předchůdce, současníky i následovníky ve všech postkomunistických historiografiích: nejpracovanější je jako obvyk-

1 KAPLAN, Karel: *Stát a církev v Československu v letech 1948–1953*. Brno, Doplněk 1993. Citát užitý v názvu tohoto příspěvku viz *Národní archiv*, Praha (dále NA), fond (f.) 1501 (původní označení 02/2 – Politické byro ÚV KSČ 1954–1962), svazek (sv.) 260, archivní jednotka (arch. j.) 345, záznam ze 101. schůze politbyra ÚV KSČ 31.5.1960, 5. bod: Zpráva o současné situaci v protestantských církvích v ČSR a návrh dalších opatření a postupu vůči nim.

2 V názvu 3. kapitoly výše citované knihy použil Kaplan právě tato slova.

le produkce německá. Není se čemu divit, vždyť výzkum „druhé německé diktatury“, charakterizované také jako „stát SED“, dostal od počátku devadesátých let výraznou injekci finanční i intelektuální (jedinečnou v kontextu středovýchodní Evropy) v podobě přílivu marek z bohatých nadací, podporujících tento typ zkoumání, a *know-how* renomovaných západoněmeckých historiků. V německé realitě po sjednocení bylo odkrývání historie NDR od počátku vyhraněným politickým tématem: mělo uspokojit mocnou společenskou a politickou poptávku. Totalitární přístup, nabízející teoretický rámec pro komparaci s „první německou diktaturou“ a zaměřující svou pozornost zejména na struktury a nástroje politické diktatury, zažíval díky svému dokonalému přizpůsobení německým reáliím velký návrat.³ K extrémnímu (ale logickému) důsledku dotáhla koncepci společnosti dokonale ovládnuté státem a stranou politoložka Sigrid Meuschelová, která zformulovala tezi o všudypřítomné politické moci, zamezující rozvoji nezávislých sociálních subsystémů a v důsledku paralyzující východoněmeckou společnost.⁴

Přínos takového (velmi kritizovaného) pojetí spočívá především v explicitním nastolení otázky role „společnosti“ v diktátorském režimu a obecněji problému vztahu mezi sociální a politickou sférou. V postupimském Centru pro výzkum soudobých dějin, založeném v roce 1992 Jürgenem Kockou (nejdříve pod názvem *Forschungsschwerpunkt für zeithistorische Forschung*, později *Zentrum für zeithistorische Forschung*), začali o těchto problémech společně uvažovat původně východo- i západoněmečtí historici, kteří se snažili o diferencovaný přístup k politické, sociální a ekonomické realitě NDR. Studie užívající postupů sociálních dějin⁵ záhy nastolily problém „limitů diktatury“⁶ a postulovaly existenci oblastí ve východoněmecké společnosti (typu církvi či rodiny), které si až do konce udržely svou relativní autonomii a nezávislost na zřetelně nedokonalé „totalitním“ režimu. Pozorná analýza nefunkčnosti diktatury, zmatků v materiálech pocházejících z institucí v jisté vzdálenosti od mocenského centra, zásadního vlivu lokálních konfigurací, různých jedinečných forem vyrovnávání se, respektive přizpůsobování či odpírání

3 Viz např. Dobré Německo s dobrými Němci? Rozhovor se Sandrine Kottovou o rodinné historii a psaní dějin východního Německa. In: *Dějiny a současnost*, roč. 28, č. 7 (2006), s. 19–22. Zajímavou komparativní analýzu nabízí také studie jiných dvou francouzských autorů: CHRISTIAN, Michel – DROIT, Emmanuel: Écrire l'histoire du communisme: l'histoire sociale de la RDA et de la Pologne communiste en Allemagne, en Pologne et en France. In: *Genèses: Sciences sociales et histoire*, č. 61 (prosinec 2005), s. 118–133.

4 MEUSCHEL, Sigrid: Überlegungen zu einer Herrschafts- und Gesellschaftsgeschichte der DDR. In: *Geschichte und Gesellschaft*, roč. 19, č. 1 (1993), s. 5–14.

5 První dílo explicitně se hlásící k tomuto přístupu: KAELBLE, Hartmut – KOCKA, Jürgen – ZWAHR, Hartmut (ed.): *Sozialgeschichte der DDR*. Stuttgart, Klett-Cotta 1994.

6 Viz BESSELL, Richard – JESSEN, Ralph (ed.): *Die Grenzen der Diktatur: Staat und Gesellschaft in der DDR*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1996.

v každodennosti diktatury (takzvaný *Eigen-Sinn*) vedla skupinu mladších historiků kolem Thomase Lindenbergera k závěru, že pro pochopení komplexní reality NDR je třeba věnovat se „sociálním dějinám moci“.⁷

Základním předpokladem tohoto pojetí je na jedné straně akceptace všudypřítomnosti moci ve společnosti „ovládané skrz naskrz“ (*durchherrschte Gesellschaft*)⁸ a na druhé straně kritická reflexe efektivit této moci. To vede k analýze „ovládání jako sociální praktiky“,⁹ s detailním zaměřením na situace, v nichž se setkávají ovládající s ovládanými. Ovládání je v takové koncepci chápáno jako nutně vzájemný a procesuální fenomén, kde ovládající mají moc nad ovládanými, a zároveň ovládaní ovlivňují ovládající. Francouzští sociohistorikové,¹⁰ inspirovaní zejména Lindenbergerem, samozřejmě našli pregnantní shrnutí tohoto principu u jejich vševědoucího Michela Foucaulta v jeho pojetí „mikrofyzičky moci“. Podle Foucaulta je potřeba ukázat, jak moc prostupuje ovládané, „absorbuje je, vstupuje do nich a prochází jimi“, ale zároveň také „jak se o ně opírá přímo úměrně tomu, jak se oni sami, v boji proti ní, opírají o vlivy, jimiž na ně moc působí“.¹¹ Lindenberger i jemu blízcí frankofonní historikové ve svých sociálních dějinách „odspodu“ docházejí k závěru, že v NDR neexistovalo místo, ani na úrovni rodiny, kde by občané unikli moci Strany, respektive státu. Byli totiž vždy a všude konfrontováni s limity své vlastní autonomie. Pokusy obcházet nebo obrátit ve vlastní prospěch tato omezení pak představovaly základní charakteristiku sociálních konfigurací ve východním Německu. Právě proto Lindenberger definuje NDR jako „diktaturu limitů“.¹²

Takové pojetí je samozřejmě mimořádně intelektuálně lákavé, protože opouští jednoduchá schémata a odvážně si stanovuje jako metu „hustý popis“ komplikova-

7 Viz LINDENBERGER, Thomas: Die Diktatur der Grenzen: Zur Einleitung. In: TÝŽ (ed.): *Herrschaft und Eigen-Sinn in der Diktatur: Studien zur Gesellschaftsgeschichte der DDR*. Köln/R. – Weimar – Wien, Böhlau 1999, zejm. s. 21–23.

8 Viz KOCKA, Jürgen: Eine durchherrschte Gesellschaft. In: KAEUBLE, H. – KOCKA, J. – ZWAHR, H. (ed.): *Sozialgeschichte der DDR*, s. 547–554.

9 Viz LINDENBERGER, T.: Die Diktatur der Grenzen.

10 Etiketa *socio-histoire* je ve Francii spojena především se jménem Gérarda Noiriel a revue *Genèses: Sciences sociales et histoire*. Pro přehledné představení této „školy“ viz NOIRIEL, Gérard: *Introduction à la socio-histoire*, Paris, La Découverte 2006. V oblasti dějin komunismu pro aplikaci sociohistorického přístupu viz KOTT, Sandrine: *Le communisme au quotidien: Les entreprises d'État dans la société est-allemande*. Paris, Belin 2001.

11 FOUCAULT, Michel: *Dohlžet a trestat: Kniha o zrodu vězení*. Praha, Dauphin 2000, s. 61. Pro podrobnější vysvětlení foucaultovského pojetí moci a jeho aplikace na výzkum komunistických diktatur viz KOTT, Sandrine: Pour une histoire sociale du pouvoir en Europe communiste: Introduction thématique. In: *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, roč. 49, č. 2 (2002), s. 5–23.

12 Kromě jeho již citované práce viz také LINDENBERGER, Thomas: *Everyday History: New Approaches to the History of the Post-War Germanies*. In: KLEßMANN, Christoph (ed.): *The Divided Past: Rewriting Post-War German History*. Oxford – New York, Berg 2001, s. 43–67.

né sítě vztahů mezi ovládajícími a ovládanými. Na druhou stranu ovšem předpokládá veliký záběr a invenci ve výběru a studiu pramenů, umožňující proniknout pod krustu oficiální rétoriky a najít za pokyny a instrukcemi mocenských orgánů každodenní konkrétní praktiky. Tato studie se pokouší o aplikaci sociohistorického přístupu právě v oblasti českých soudobých církevních dějin, dosud z větší části soustředěných v lepším případě na kaplanovsky poctivé analýzy taktik a technik pronásledovatele (státního a stranického aparátu) a oběti (církví), v horším pak na vyprávění o heroickém odporu, kruté perzekuci a zbabělé kolaboraci.

České protestantské prostředí¹³ (omezené v mém výzkumu na Českobratrskou církev evangelickou – ČCE) se svou nehierarchickou, poměrně decentralizovanou strukturou se nabízí jako vhodný pozorovací objekt s mnoha místy dotyku mezi komunistickou mocí a evangelíky.¹⁴ Je zde možné sledovat různé přístupy ze strany představitelů KSČ a aparátu dohlížejícího na církev, a to na lokální, oblastní i centrální úrovni, vedoucí nejednou k pnutí a konfliktům uvnitř mocenského systému. Čeští protestanté navíc do období diktatury vstupovali s bohatou menšinovou zkušeností,¹⁵ proměněnou v dobře vyvinutou schopnost přežít v nepříznivých poměrech, postupně se přizpůsobit, nenápadně hledat skuliny v systému omezujících opatření a šikovně jich využívat. Nelze opomenout ani skutečnost, že evangelíci měli po roce 1948 ve srovnání s katolickou církví výhodnější startovací pozici. Nebyli totiž tak vyhraněně antagonističtí ve vztahu ke komunistické straně, ba naopak – existují doklady o opravdové blízkosti nemalého počtu protestantů ke KSČ.

Zhrzené přátelství

Nejjednodušší vysvětlení, které se pro tento fakt nabízí, totiž přirozená aliance jednoho vytrvalého pretendenta a jednoho čerstvého aspiranta na „dědictví velkých tradic“¹⁶ českých dějin, se při bližším pohledu do evangelického tisku a komunis-

13 Pro výborné představení konceptu prostředí (*milieu*), jak je aplikován v sociálních dějinách náboženství, viz BLASCHKE, Olaf – KUHLEMANN, Frank-Michael: Religion in Geschichte und Gesellschaft: Sozialhistorische Perspektiven für die vergleichende Erforschung religiöser Mentalitäten und Milieus. In: TÍŽ (ed.): *Religion im Kaiserreich: Milieus – Mentalitäten – Krisen*. Gütersloh, Gütersloher Verlags-Haus – Kaiser 1996, s. 8–57.

14 Základními jednotkami ČCE jsou sbory, které se regionálně sdružují do seniorátů. Sbor zastupitelů ze seniorátů neboli synod volí nejvyšší správní orgán církve – synodní radu, jež sestává ze tří členů duchovenských a tří členů laických.

15 Pro stručnou analýzu některých rysů minoritní existence českých protestantů v 19. století viz MATĚJKA, Ondřej: *Le milieu protestant tchèque 1861–1918*. Paris, École des hautes études en sciences sociales 2005. Doktorandská práce (*Mémoire de DEA*) pod vedením Sandrine Kottové.

16 Sr. NEJEDLÝ, Zdeněk: *Komunisté – dědici velkých tradic českého národa*. Praha, Sekretariát ÚV KSČ 1946.

tických archivů jeví dosti problematically. Evangelíci, kteří se již od konce 19. století snažili vysvětlit národní veřejnosti, že díky svému spojení s husitskou a bratrskou tradicí jsou „největší Češi“,¹⁷ po roce 1945 zahajují nové kolo boje o symbolický kapitál plynoucí z této pozůstalosti. Hlavními konkurenty se v tuto chvíli stávají komunisté, jejichž sepětí s těmito epizodami národních dějin argumentačně podpírá Zdeněk Nejedlý. Hned v létě 1945 tak evangelíci sice na stránkách týdeníku *Kostnické jiskry* konstatují vítězství „své“ historické koncepce: „Většina národa s vládou v čele vyznala, že se opět uvědoměle hlásí k tradici husitské a že opět na stezkách tradice husitské a českobratrské vyrostl, sílil a stavěl náš II. zahraniční odboj. Zvítězil Palacký, a ne Pekař.“ Vzápětí však vyjadřují své rozčarování nad tím, že v červenci 1945 „byl Hus oslaven jako odbojník, revolucionář – ale my cítili, že to není v podstatě Hus“!¹⁸ Po únoru 1948 pak už každý pokus evangelíků nárokovat si Husa a spol. komunistická moc odmítala a někdy i stíhala. V roce 1953 tak Státní úřad pro věci církevní (SÚC)¹⁹ kupříkladu prošetřoval na základě udání předaného z ministerstva národní bezpečnosti autorství dopisu, jehož pisatel ohledně výuky náboženství uváděl: „Milí rodičové, hlásíme se k odkazu Husitů a Českých bratří, kteří v dobách nejtěžších se nebáli osvědčovat, že chtějí následovat Ježíše Krista. Musí nám záležeti na tom, aby i naše děti s tímto odkazem byly obeznámeny a cvičily se v jeho plnění.“²⁰ Jako sankci za tento pokus narušit monopol komunistické-

17 Srv. publikaci *První sjezd českých evangelíků z Čech a Moravy, konaný v Praze 28. září 1903*. Praha, vlastním nákladem 1904, s. 8. Pro podrobný rozbor nacionalizace českých protestantů viz MATEJKA, Ondřej: Čeněk Dušek (1843–1918): Reformovaný farář mezi církví a národem. In: MAREK, Pavel – HANUŠ, Jiří (ed.): *Osobnost v církvi a politice: Čeští a slovenští křesťané ve 20. století*. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury 2006, s. 66–78. V *Kostnických jiskrách*, týdeníku vydávaném sdružením evangelických církví Kostnická jednota spolu s Evangelickou aliancí, můžeme v roce 1945 sledovat návrat velmi podobných motivů, jak o tom svědčí např. následující pasáž: „V tichosti a nehlučně, až příliš skromně přinášíme veřejnosti a národu hodnoty duchovní a mravní. (...) A ač je to to nejpodstatnější pro národ a veřejnost, a ač z toho právě vyrostly nejlepší plody češství a nejsilnější naše osobnosti, přece tomu společenství národa nerozumí. Zná nás jen zvenčí, toleruje nás, ale neví si s tím naším nejpodstatnějším rady. Zůstává mu cizí vnitřní motivace duchovní a mravní.“ (SLÁMA, Jan: Masarykův vztyčený prst. In: *Kostnické jiskry*, roč. 30, č. 26 (1945), s. 140.)

18 TÝŽ: Poměr evangelického křesťana k veřejnosti. In: *Tamtéž*, č. 21, s. 109. Tato argumentace nápadně připomíná rok 1903. Strhla-li se tehdy v období mediální okurkové sezony opravdová nacionalistická bouře v odpověď na opovážlivou protestantskou kritiku, v létě 1945 nikdo neměl čas se takovýmito záležitostmi zabývat.

19 Pro přehledný popis struktury komunistického aparátu dohlížejícího na církev (SÚC, krajští a okresní církevní tajemníci) viz CUHRA, Jaroslav: KŠČ, stát a římskokatolická církev (1948–1989). In: *Soudobé dějiny*, roč. 8, č. 2–3 (2001), zejména s. 269–271.

20 NA, f. Státní úřad pro věci církevní (SÚC), karton (k.) 111, inventární číslo (inv. č.) 132, složka (sl.) Českobratrská církev evangelická 1953, dopis ministerstva národní bezpečnosti z 5.9.1953.

ho nároku na „pokrokové tradice“ navrhoval dotyčný pracovník SÚC penzionování zodpovědného faráře Stanislava Čapka.²¹

Společnou řeč komunisté a evangelíci nacházeli bezprostředně po válce spíše v otázce potřeby hlubokých strukturálních proměn československé společnosti. Například v zásadním projevu předneseném na prvním poválečném synodu v prosinci 1945 nejvyšší laický představitel Českobratrské církve evangelické Antonín Boháč konstatoval, že „nic nebylo křesťanskému duchu tak vzdáleno jako duch novodobého kapitalismu, který smyslem práce učinil hromadění kapitálu a místo služby Bohu postavil službu mamonu“.²² Mladý Amedeo Molnár, pozdější profesor církevních dějin na pražské evangelické teologické fakultě, na stránkách *Kostnických jisker* v dubnu 1946 zas jako jeden z mnoha uvažoval o vztahu křesťanství a komunismu, aby dospěl k závěru: „Nakolik budeme věrni Kristu, natolik nakonec budeme i socialističtí a v nejčistším smyslu komunističtí. Vždyť 'křesťanství je pramenem komunismu... Zahrnuje v sobě komunismus, a jestliže to popírá, odlučuje se od své vlastní podstaty,' praví John Masmurray. Nejde tedy nakonec o komunismus. Jde o věrnost Ježíši Kristu, jde o Boží království.“²³

Evangelické přitakání novému nasměrování české společnosti bylo celkově sice o něco méně nadšené než u Církve československé (CCS)²⁴ – v evangelické produkci se setkáváme i s početnými kritickými postoji k politickému dění²⁵ – ovšem

21 Zmíněný návrh se ovšem podle všeho bezprostředně po této aféře nerealizoval. Podle údajů v knize *Církev v proměnách času: Sborník k 50. výročí spojení Českobratrské církve evangelické* (Ed. Miroslav Brož. Praha, Synodní rada Českobratrské církve evangelické 1969) působil farář Čapek ve sboru v kostele u Salvátora na Starém Městě pražském až do 30.4.1958.

22 BOHÁČ, Antonín: Naše poslání. In: *Kostnické jiskry*, roč. 31, č. 1 (1946), s. 1.

23 MOLNÁR, Amedeo: Křesťanství a komunismus. In: *Tamtéž*, č. 14, s. 75. Velmi zajímavá diskuse o poměru křesťanství k dialektickému materialismu proběhla na přelomu let 1946 a 1947 na stránkách *Křesťanské revue*. S úvahou „Timothea“ (Bohuslava Pospíšila) o neškodnosti marxismu pro křesťana (roč. 13, č. 7 (1946), s. 145; také roč. 14, č. 2 (1947), s. 52) polemizoval „Filonoo“ (Jan Patočka, roč. 13, č. 9 (1946), s. 230), než diskusi ukončil redaktor Josef B. Souček. Pro vzpomínku na tuto debatu a odhalení identit jejích účastníků viz ŠIMSA, Jan: Vzpomínka na Karla Kosíka. In: *Protestant*, roč. 18, č. 4 (1997), s. 6.

24 Stačí prolistovat stránky *Českého zápasu* z let 1945 a 1946. Politickou spolehlivost CCS potvrzuje i zpráva SÚC o situaci na počátku 50. let, podle níž „byla tato církev politicky nejpokrokovější, veřejně v čele se svým patriarchou prohlašovala svou oddanost k lidovědemokratickému zřízení a našemu socialistickému řádu“ (NA, f. SÚC, k. 12, inv. č. 91, Prověřka činnosti ing. Plíhala). Z této církve pocházeli i někteří významní pracovníci SÚC (dr. Hub, Vladimír Ekart) (viz KAPLAN, K.: *Stát a církev v Československu v letech 1948–1953*, s. 124 n.).

25 Vedle několika článků v *Kostnických jiskrách* s obsahem typu: „Strany, programy, ideologie jsou jen lidské pokusy zachránit plovoucí trosky ráje, zničené lodi spásy, podminované naší nevěrou“ (HLADKÝ, B.: Jdeme k volbám. In: *Kostnické jiskry*, roč. 31, č. 21 (1946), s. 120) se dochovaly zprávy o některých výrazných antikomunistech v evangelickém prostředí. Patřil k nim

**KOSTNICKÉ
JISKRY**

V PRAZE 12. ČERVENCE 1945
ROČNÍK XXVII. (XXX.) ČÍSLO 16

EVANGELICKÝ LIST

VYCHÁZÍ TÝDNĚ V PRAZE
S REDAKČNÍ RADOU ŘÍDÍ JOSEF SVATOŇ

J. L. Hromádka:

Na prahu třetí republiky.

Nová československá vláda byla vytvořena v Košicích na Slovensku v prvních dnech dubnových. Stará vláda MgA. Jana Šrámka odstoupila 4. dubna 1945 a hned potom byla vyhlášena prozatímní vláda na čelo s představením Zdeňka Fierlingera, bývalého vyslanec u sovětské vlády. Naše poznámky přicházejí pozdě. Přece však pokládáme za povinnost povědět svůj názor na politické změny v osvobozené vlasti. Nejde nám o podrobnosti, ani o osoby, rýzež o celkovou pohybu politických událostí. Nová vláda vydala prohlášení k národu a podle něho je podle ního záměrem

hodování. Ale byli jsme připraveni na změnu od let strašné evropské krize 1933–1938 a zejména od mnichovské katastrofy. Těsně si náš lid přine uvědomil, že bez Sovětského Svazu nedá se naše samostatnost a bezpečnost zajistit.

Dnešní dějinná situace vyvolala mnoho otázek, které by byly jinak zůstaly stálým zdrojem neklidu a zmatku. Jen si vzpomeneme, jak jsme byli rozdílní vnitřně mezi aprilem 1939, kdy byla uzavřena armouva německo-sovětská, a červnem 1941, kdy Německo spadlo do Ruska! Naši komu-

dárném shromáždění, které bude zvoleno tajnými a přímými volbami. Ale i toto rozhodnutí označuje podstatný přelom v našem státním životě. Nová republika se bude lišit od první také ústavně. Začínáme politiky i ústavně třetí republikou.

Tak tedy vypadají počátky našeho obnoveného života národního. Lečto je změnami překvapen a státním. Lečto i podléhá. Ale kdo pečlivě pozoroval dějinné události za poslední čtyři léta, vidí vnitřní logiku a nevyhnutelnost těchto změn. Před-

Programový článek protestantského teologa a filozofa Josefa Lukla Hromádky z července 1945, jímž se po příjezdu z amerického exilu vrátil na stránky Kostnických jisker

z článků v *Kostnických jiskrách* vztahujících se k volební kampani na jaře 1946 jasně vyplývá, že evangelík měl vybírat „z dost bohatého výběru tří jiných stran“²⁶ – totiž tří stran socialistických, zatímco zakázaným ovocem zůstávali lidovci. Síla této fobie překvapuje. Přes uznání zásluh katolických kněží v odboji²⁷ nejrozšířenější evangelická tiskovina opakovaně varovala své čtenáře před vábením lidové strany, která tehdy slibovala, že bude „v socialistickém státě hájit a propagovat zásady křesťanské“. V lidové straně však z evangelické perspektivy roku 1946 dál „vládne jezuitský duch“, a proto se v ní „upřímný evangelík nemůže cítit doma“. Vždyť „každý evangelík dávající svůj hlas lidové straně dává jej současně aspoň z poloviny katolické církvi“.²⁸ Výpady proti katolíkům sblížovaly evangelíky a státní aparát pro dohled nad církvemi i po roce 1948, jak o tom svědčí zápisy z pastoraálních konferencí²⁹ na počátku padesátých let. Třeba v září 1952 se farář Nagy z Hošťálkové ve svém referátu rozohňoval nad „římsk[ým] katolictvím, které se v dnešní době spo-

např. kolínský farář Antonín B. Verner, na jehož protikomunistické postoje si stěžovala i část farníků v dopisech synodní radě. (Viz *Archiv Synodní rady Českobratrské církve evangelické*, Praha (A SR ČCE), f. Korespondence se sbory, sl. Kolín 1949–1984.)

26 STANĚK, Josef: Evangelík a lidová strana. In: *Kostnické jiskry*, roč. 31, č. 20 (1946), s. 115.

27 TÝŽ: Panu ministru Kopeckému. In: *Tamtěž*, č. 7, s. 37.

28 TÝŽ: Evangelík a lidová strana. Kromě tohoto článku viz např. ŠENŠEL, L.: Dnešní Slovensko a evanjelici. In: *Tamtěž*, č. 8, s. 40; rubrika „Rozhledy“. In: *Tamtěž*, č. 18, s. 104; atd.

29 Takto se označují pravidelná setkání farářů z jednoho seniorátu, vyhrazená pro jejich společné vzdělávání a diskuse o problémech církevních sborů. V době komunistické diktatury se „pastro-

jilo s kapitalistickým systémem tak úzce, že jeho vliv opadá všude tam, kde proletariát vládnoucí třídu vytlačil“.³⁰

Ve výčtu faktorů vysvětlujících blízkost evangelíků ke komunistům nemůže chybět dosud bohužel málo zmapovaná, svými důsledky však klíčová historie předválečných styků mladých představitelů protestantských a levicových (sociálnědemokratických i komunistických) elit, zejména na půdě Ymky. Zásadní postavou v tomto ohledu byl Jaroslav Šimsa, vedoucí sekretář Ymky a Akademické Ymky, evangelík a sociální demokrat.³¹ O jeho formujícím vlivu ve třicátých letech podal svědectví například Jiří Hájek, výrazný sociálnědemokratický a po roce 1948 komunistický politik, který se právě díky Šimsovi začal hlouběji zabývat Marxovým dílem v rámci „Socialistického semináře“ Akademické Ymky: „Šimsa nás podnítil k tomu, že jsme vyšli ze studia Masarykovy *Otázky sociální* a konfrontovali její jednotlivé kapitoly s těmi Marxovými a Engelsovými spisy, které v ní kritizoval.“³² Tyto kontakty se ovšem neomezovaly jen na pražské ústředí; Ymka měla rozsáhlou síť místních poboček, a třeba v té kroměřížské se mladý Alexej Čepička zřejmě naučil ruštině – jazyku, který mu dobře posloužil v jeho strmé poválečné kariéře.³³

I další z otců-zakladatelů Akademické Ymky Josef Lukl Hromádka se nejméně od druhé poloviny třicátých let pravidelně setkával s významnými levicovými intelektuály, zejména ve Výboru pro pomoc demokratickému Španělsku, kde dokonce působil ve funkci jednatele.³⁴ Na toto období vzpomínal Hromádka ve svém dopisu

rálek“ pravidelně účastnili i církevní tajemníci. V 50. letech jejich program centrálně určoval SÚC, v první části konference se vždy povinně probíralo (většinou s pozvaným hostem) aktuální politické téma.

- 30 NA, f. SÚC, k. 111, inv. č. 132, sl. Českobratrská církev evangelická 1952, zápis o besedě z 30.9.1952 ve Vsetíně.
- 31 Působení Ymky a Akademické Ymky se rozsáhleji věnovala doposud jedině Jiřina Šiklová v práci ze 60. let „Československá Ymka: Příspěvek k ideologickým bojům o mládež a studentstvo v období první republiky. Filozoficko-historická studie“. Strojopis z roku 1966 je k dispozici v knihovně Evangelické teologické fakulty Univerzity Karlovy v Praze. Šiklová se mj. zmiňuje o výměnách názorů mezi ymkaři a marxisty (zejm. s. 98 nn.) a uvádí, že „nejblíže sovětské praxi a politice komunistické stál neoficiální nástupce Rádlův ve třicátých letech, Jaroslav Šimsa“. To se projevilo i na mírové konferenci v Ženevě v roce 1936, kde Šimsa hájil komunisty a Sovětský svaz: „Jeho přičiněním bylo ... stanovisko pozitivního poměru vůči komunistům přijato jako obecná směrnice pro kongresové jednání členů křesťanských organizací.“ (s. 108)
- 32 HÁJEK, Jiří: *Paměti*. Praha, Ústav mezinárodních vztahů 1997, s. 21. Za upozornění na Hájkovo svědectví a mnoho dalších podnětů děkuji Janu Šimsovi.
- 33 Sdělení pochází z rozhovoru autora s Janem Šimsou v Brně 5.4.2007 (záznam v osobním archivu autora). K metodice vedení rozhovoru srv. KAUFMANN, Jean-Claude: *L'Entretien compréhensif*. Paris, Nathan 1996.
- 34 Viz FILIPI, Pavel: Já jsem se nevetřel. In: TÝŽ (ed.): *Do nejhlubších hlubin: Život – setkávání – teologie. Vydáno k 100. výročí narození J. L. Hromádky*. Praha, Evangelické nakladatelství Kalich 1990, s. 32.

Ústřednímu výboru KSČ z roku 1958: „Bylo mi jasno už za dob první republiky, že bez hluboké společenské přestavby nesplní náš lid svého poslání a že lidstvo zůstane v trvalém nebezpečí konfliktů a válek. Proto jsem se tenkrát účastnil se zápallem mysli i srdce boje proti rostoucí reakci a spolupracoval s radikálními socialisty a komunisty.“³⁵ Pro pochopení (nejen) Hromádkových poválečných prokomunistických postojů je nezbytné připomenout si i sílu mnichovského traumatu, vyjádřenou kupříkladu v jeho článku z listopadu 1938: „Liberální Evropa z let 1789–1938 je nenávratně pryč, svoboda a tolerance a lidská práva musí být zajištěny jinými prostředky.“³⁶ Jeho první článek publikovaný po osvobození v *Kostnických jiskrách* tuto úvahu radikalizuje a stojí na počátku dlouhé řady Hromádkových projevů, v nichž vysvětloval nezbytnost právě žitého historického zvratu: „Kdo pečlivě pozoroval dějinné události za poslední čtyři léta, vidí vnitřní logiku a nevyhnutelnost těchto změn. Předmnichovská Evropa padla vnitřní nahnilostí, sociálním sobectvím a politickou krátkozrakostí občanských, bohatých a sobělibých vrstev.“³⁷

Z podobného rozčarování kombinovaného s mladickým revolučním zápallem se v protektorátních poměrech nadchla pro komunistickou vizi budoucnosti i skupina mladých protestantů z pražského Smíchova. Karel Hiršl,³⁸ Jiří Staněk a Václav Dobiáš, narození počátkem dvacátých let, s názory tříbenými v bouřlivých diskusích na schůzkách místního sdružení evangelické mládeže (od něhož se však během války stále více vzdalovali), „se stali komunisty, aniž poznali stranu, pouze prostřednictvím marxistické literatury“.³⁹ Po roce 1943 se aktivně zapojili do protinacistického odboje a vytvořili skupinu Předvoj, na sklonku války „jednu z nejpočetnějších ilegálních organizací okupované Evropy“. Jak konstatoval historik Karel Bartošek, Předvoj „byl skupinou, která měla velkou zásluhu na tom, že český an-

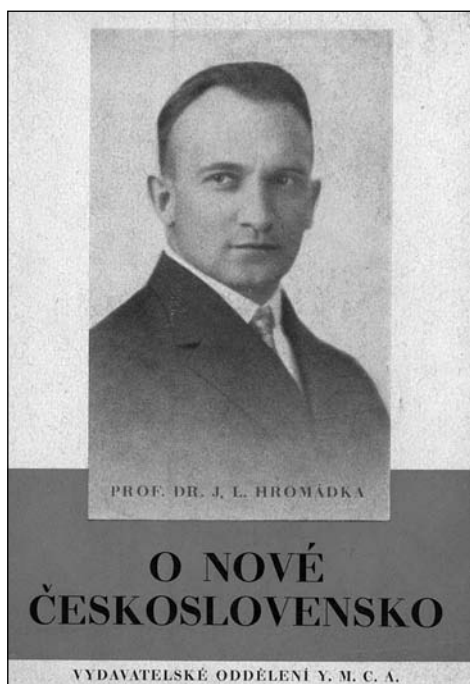
35 NA, f. 1501, sv. 179, arch. j. 243, záznam z 243. schůze politbyra ÚV KSČ 5.6.1958, 15. bod: dopis J. L. Hromádky.

36 HROMÁDKA, Josef Lukl: Na prahu zítřka. In: *Křesťanská revue*, roč. 12, č. 1 (1938), s. 11. Na podzim 1938 ovšem pro Hromádku ještě zdaleka neleželo jednoznačné východisko z této hluboké civilizační krize na Východě, jak o tom svědčí následující řádky: „Temné mocnosti, které dnes vítězí nad světem, dozrají také jednou k pádu. Ale to, co přijde, bude něco jiného než liberalismus a demokracie, socialismus a komunismus minulých let. (...) Včerejší pokrokové, socialistické a liberální Evropě chyběla duchovní energie, ochota k obětem, pohotovost k utrpení, síla k ukázněnosti a nadšení. (...) Na vítězství proti démonům nestačí ideály, ani nejkrásnější ideály včerejší Evropy. Nestačí plně proti nim Descartes a Goethe, tím méně Marx a Lenin. Proti démonům může vítězně bojovat pouze skutečný, pravý Bůh a pravý člověk, jednorozený Syn Boží, který umřel za naše hříchy a vstal z mrtvých pro naše ospravedlnění.“ (Tamtéž.)

37 TÝŽ: Na prahu třetí republiky. In: *Kostnické jiskry*, roč. 30, č. 16 (1945), s. 85.

38 Karel Hiršl ve své domácí kompozici z podzimu 1938 napsal, že „nastává konečná fáze ústupu Západu ze slávy“. Viz WAGNEROVÁ, Alena – JANOVIČ, Vladimír: *Neohlžej se, zkameníš*. Praha, Naše vojsko 1968, s. 22.

39 *Tamtéž*, s. 81.



Jedna z publikací, v nichž J. L. Hromádka v prvních poválečných letech zdůvodňoval nutnost příchodu nového společenského řádu (vyšla v únoru 1946)

přiváděly do válečné a těsně poválečné KSČ, přistupuje nový důležitý motivační faktor – oportunistus. Jeho význam potvrzuje i šetření provedené okresními církevními tajemníky, kteří dostali v roce 1949 od Státního úřadu pro věci církevní za úkol připravit podrobné vyhodnocení potenciálních spojenců a odpůrců v církvích.

tifašistický zápas důstojně vyvrcholil v povstání“.⁴⁰ Hiršl, Staněk i Dobiáš však zahynuli krátce před koncem války, a můžeme pouze spekulovat, jak by se jejich politická angažovanost vyvíjela po osvobození. Existují ovšem jiné případy evangelíků, kteří se do styku s komunistickým hnutím dostali také především díky aktivitě v odboji, konce německé okupace se dočkali a po válce vytvořili v některých oblastech jádro místních organizací KSČ. Za zmínku stojí především evangeličtí komunisté na Vysočině. Například v Horních Dubenkách tvořili na konci čtyřicátých let členové a funkcionáři KSČ polovinu z osmnácti kandidátů do staršovstva (voleného správního orgánu evangelických sborů); často šlo o aktivisty z řad Snahy, spolku s probuzeneckými akcenty.⁴¹ Ve Sněžném zase byli ještě v roce 1958 všichni starší kromě kurátora komunisté.⁴²

Po únoru 1948 k vazbám z odboje a k upřímnému nadšení pro budování nové společnosti, jež evangelíky

40 *Tamtéž*, doslov Karla Bartoška, s. 188; k témuž srv. MENCL, Vojtěch – SLÁDEK, Oldřich: *Dny odvahy: Z historie revoluční skupiny Předvoj*. Praha, Svoboda 1966.

41 Viz LANŠTJÁK, Pavel Ferdinand – HÁJEK, Štěpán: *Dějiny evangelické církve v Horních Dubenkách*. Heršpice, Eman 2000, s. 139. O „pokrokových evangelících“ na Vysočině viz též NA, f. SÚC, k. 111, inv. č. 132, sl. Českobratrská církev evangelická 1952, dokument Situace v církvi čsbr. evangelické k 1.1.1952.

42 Podle svědectví Květoslavy Pfnanové to lze přičítat zásadnímu vlivu místního faráře a také zapáleného „snažisty“ Adolfa Pospíšila (1904–1967), který ve Sněžném působil v letech 1931–1945, aktivně se zúčastnil odboje a po osvobození „z kazatelny vyzýval ke vstupu do KSČ“ (záznam rozhovoru autora s K. Pfnanovou z 18.4.2007, osobní archiv autora).

V případě Českobratrské církve evangelické šlo především o zjištění přítomnosti spolehlivých elementů, totiž členů komunistické strany ve staršovstvech a v dalších církevních řídicích orgánech na všech úrovních. Výsledky tohoto šetření tajemníků z roku 1950 se bohužel zachovaly jen ve fragmentárním stavu (máme k dispozici údaje o části jižních, západních, východních a středních Čech). I tento neúplný korpus však umožňuje nahlédnout hlavní rysy celku. V každém zmiňovaném sboru tajemníci konstatovali zastoupení komunistů (jednoho či více členy) ve staršovstvu. O dvaceti těchto komunistických evangelících existují podrobnější informace: čtyři jsou charakterizováni přívlasky „velmi pokrokoví“ či „aktivní“, setkáváme se zde i s jedním členem okresního výboru strany. Co se chronologie vstupů do KSČ týká, jedna třetina z podrobněji analyzovaných členů se ke straně přidala až po únoru 1948 (převládají přestupy od národních socialistů) – tedy v čase strategických příklonů k jednoznačně dominantní straně v Československu.⁴³

Komunisté se tedy na přelomu čtyřicátých a padesátých let podle všeho vyskytovali mezi evangelíky v poměrně hojných počtech. Postupem času ovšem začali představovat stále větší problém pro stranické ideology. Jako typický příklad může posloužit Ladislav Pospíšil. O tomto členu staršovstva v Berouně, narozeném v roce 1897, poúnorovém komunistovi, též činném v místním Svazu přátel SSSR, se v jednom ze zmíněných posudků psalo, že „jest velmi nábožný a českobratrské církvi oddaný člen“.⁴⁴ A v tomto postoji nebyl vůbec osamělý. Antonín Berka, rovněž evangelický starší, který „jako člen KSČ plní všechny své povinnosti“ a odsuzuje „kořistnický Západ“, byl zároveň shledán opět „silně nábožensky založeným“.⁴⁵ V kontextu „zostřujícího se ideologického boje“ po roce 1952 (respektive 1953)⁴⁶ se ovšem loajalita ke straně a loajalita k církvi stávaly stále konfliktnějšími. Symbolický mezník, v protestantském prostředí hojně diskutovaný, představuje projev tehdejšího ministra informací a osvěty Václava Kopeckého na ustavujícím sjezdu Československé společnosti pro šíření politických a vědeckých znalostí v červnu 1952. Kopecký se zde dlouze věnoval „otázce poměru k náboženskému cítění lidu“, aby dospěl k závěru, že jedním z hlavních úkolů zakládáné společnosti je „zahánět tmou, která pochází z minulých dob ... vysvobozovat lid ze zajetí nevědomosti, náboženského tmářství a pověr“.⁴⁷

43 Tyto zprávy jsou dostupné v *Národním archivu*, f. SÚC, k. 110, sl. ČCE 1949, 1950.

44 *Tamtéž*, kádrové posudky předsedů staršovstev ze středních Čech – KNV Praha, 25.3.1950.

45 *Tamtéž*.

46 KAPLAN, K.: *Stát a církev v Československu v letech 1948–1953*, s. 182.

47 Vědu a umění do služeb lidu, míru a socialismu: Z projevu ministra V. Kopeckého na ustavujícím sjezdu Čs. společnosti pro šíření politických a vědeckých znalostí. In: *Rudé právo*, (22.6.1952), s. 3. Zmínky o Kopeckého projevu se objevují v mnoha zápisech z „pastorálek“ z let 1952 a 1953. Církevní tajemníci museli tehdy skandalizované faráře uklidňovat, že tento projev „nelze pokládat za oficiální vypovězení boje proti církvím a náboženství, nýbrž za svobodně projevěné přesvědčení a názor, na nějž má právo nevěrec, podobně jako církve mají

Podle dostupných materiálů však „tmářství“ evangelické konfese nejednou zvítězilo nad stranickou příslušností. V bezprostřední reakci na Kopeckého projev opustil komunistickou stranu třeba člen synodní rady, notář Šimek.⁴⁸ Ve stejném období jihomoravský krajský tajemník strany zklamaně konstatoval, že ve staršovstvech v jeho regionu jsou sice „mnozí členové KSČ“, avšak „dávají často přednost církvi před stranou“.⁴⁹ V lednu 1953 pro změnu severočeský krajský tajemník referoval o případě dr. Ježka, významného člena KSČ působícího na finančním referátu Krajského národního výboru v Liberci, který raději podstoupil stranický postih, než aby se podílel na perzekuci místního faráře Šuchmana, „reakcionáře prvního stupně“.⁵⁰ Snad nejpřekvapivěji shrnul dilema evangelíků-komunistů anonym z počátku padesátých let adresovaný Josefu Luklovi Hromádkovi: „Je nás mnoho věřících v komunistické straně. Šli jsme tam s velkými ideály. Neznali jsme tehdy ještě dobře poměr marx-leninského učení k našemu náboženství. (...) Máme čekat, až nás tedy vyloučí? Či máme zapřít Boha, svoji víru, jako jsme zapírali odpor k Habsburkům a přísahali jim ‘věrnost’?“⁵¹

Šikovná menšina

Evangelíci-nekomunisté si takovou více či méně pokryteckou, vždy ovšem co nejmeně angažovanou loajalitu „habsburského typu“ vybrali jako taktiku ve vztahu ke komunistické moci již dříve. Jak před zástupci lidosprávy prohlásil hořický kurátor, traťmistr Fiala v roce 1950, „sloužil [jsem] věrně císaři pánu za Rakouska, první republiky a budu sloužit věrně i dnešnímu zřízení a nikdy nezapírá“.⁵² Pokorná podřízenost politické moci umožňovala v relativním klidu konsolidovat vlastní sborové a církevní struktury. Připomínky kontextu Rakouska-Uherska, kde se evangelíci až do konce monarchie setkávali s administrativními ústrky, zde vědomě odkazují k taktikám přežití trpěné menšiny. „Hleďme si svého, výhradně svého“ a neprovo-

právo vyznávat ve svém prostředí svou víru v Boha“. (NA, f. SÚC, k. 111, sl. ČCE 1952, Zpráva ze IV. krajské mírově-budovatelské konference evangelických duchovních v krajích plzeňském a karlovarském ze dne 26. června 1952 v Kadani.)

48 *Tamtéž*, k. 14, Schůze kolegia ministra 1953, záznam z 37. porady 8.10.1953, situační zpráva z ČCE z 2.10.1953. Pavel Šimek, vynikající právník, pak v 60. letech jako člen synodní rady představoval pro úředníky z církevního odboru ministerstva školství a kultury obávaného protivníka.

49 *Tamtéž*, k. 111, sl. ČCE 1952, Situace v církvi čsbr. evangelické k 1.1.1952 (KNV Brno).

50 *Tamtéž*, sl. ČCE 1953, zpráva z KNV v Liberci pro SÚC z 23.1.1953.

51 *Archiv Evangelické teologické fakulty Univerzity Karlovy, Praha (A ETF)*, Pozůstalost J. L. Hromádky, k. 3 (prozatímní inventarizace).

52 NA, f. SÚC, k. 110, sl. Českobratrská církev evangelická 1949, inv. č. 132, zpráva z ONV Hořice ze 7.4.1950; ve stejné složce viz také dopis seniora Pavla Nešpora z 15.11.1949.

kujme státní aparát – to byly hlavní devizy českých protestantů v 19. století,⁵³ podle kterých se jejich potomci v padesátých letech 20. století opět začali řídit.

Instinktivní uzavření do vlastního ghetta praktikovali evangelíci už nedlouho předtím, v letech německé okupace. „Za války a v nesvobodě jsme mohli konat jen vnitrocírkevní práci. (...) Jsme si však vědomi, že toto nucené stažení se k nejvlastnějším vnitřním úkolům církve bylo nám – mělo nám být – k požehnání. Však jsme si také říkali, že církev se svými bohoslužebnými shromážděními, Nedělní školou, sdruženími, schůzemi svých správních orgánů atd., [a] především se svou poměrnou volností zvěstování Božího slova (s výjimkou snad nejdusnějších dob stanného práva) byla v životě národa něčím zcela jedinečným. (...) Naše shromáždění byla ‘místa útočištná’“ – tak analyzoval život církve mezi roky 1939 a 1945 člen synodní rady, farář Jerie na synodu ČCE v prosinci 1945.⁵⁴ Diskuse a projevy na synodu v roce 1950 tuto koncepci izolovaného společenství s vlastním vnitřním svobodným prostorem nápadně připomínají. Znovu a znovu se objevuje motiv, že „střed naší práce je ve sborech“,⁵⁵ a též sborové archivy vypovídají o zvýšené pastorační aktivitě, početných setkáních kolem Bible i hudebních produkcí.⁵⁶

Evangelické přizpůsobení nové mocenské konstelaci nespočívalo pouze v reflexu loajální masky a maximální nenápadnosti. Během doby čeští protestanté dokázali, že dovedou šikovně využít nástrojů nabízených diktaturou ve svůj vlastní prospěch. Dobře to ilustruje třeba fenomén evangelického brigádnictví v padesátých letech. V časopise místní organizace Československého svazu mládeže na Komenského bohoslovecké fakultě⁵⁷ se tak můžeme dočíst například o konkordanční brigádě

53 Teze z kázání faráře Šuberta z roku 1881 ke slavnosti stoletého výročí Tolerančního patentu (viz VÁŠA, Čeněk: *Václav Šubert: Životopisný nástin, který k podnětu sdružených chovaneč krábočických podává Čeněk Váša*. Krabčice pod Řípem 1924, s. 28).

54 *A SR ČCE*, k. I6, IX. synod, sl. Projevy a rezoluce, JERIE, B.: Vnitřní úkoly církve (rukopis, předneseno na synodu 5.12.1945). Podobně se vyjadřují i autoři knihy o odbojové skupině Předvoj: „Sdružení při evangelických sborech byla téměř jedinými místy, kde se mohla mládež celkem svobodně scházet a kde se dalo otevřeně a bez rizika mluvit.“ (WAGNEROVÁ, A. – JANOVIC, V.: *Neohlížeť se, zkameníš*, s. 27.)

55 NA, f. SÚC, k. 111, sl. ČCE 1953, Zpráva o X. synodu Českobratrské církve evangelické.

56 Viz např. VERNER, Antonín B.: *Dějiny českobratrského evangelického sboru v Kolíně* (strojopis z roku 1965 se nachází ve sborovém Archivu ČCE v Kolíně).

57 J. L. Hromádka v jednom projevu hovořil o „nesamozřejmosti“ existence místní organizace ČSM na teologické fakultě (viz *A ETF*, Pozůstalost J. L. Hromádky, k. 34 (prozatímní inventarizace), cyklostylovaný časopis *Palcát*, roč. 2, č. 6–7 (březen–duben 1952)). Husova československá evangelická fakulta bohoslovecká byla zřízena v roce 1919. Vládním nařízením z roku 1950 byla pak rozdělena na dvě samostatné fakulty: na československou Husovu bohosloveckou fakultu a evangelickou Komenského bohosloveckou fakultu. K názvu fakulty viz její internetové stránky <http://web.etf.cuni.cz/ETF-55.html>.

u příležitosti dvaasedmdesátých narozenin Josifa Vissarionoviče Stalina. Dvacátého prosince 1951 se sešlo čtyřicet pět posluchačů, asistentů, docentů a profesorů, aby generalissimovo jubileum oslavili prací na mírovém závazku biblické katedry, totiž nové konkordanci k Bibli kralické s hebrejskými a řeckými ekvivalenty. A dílo, které by velkého Stalina jistě nesmírně potěšilo, se zdařilo! „Celkem bylo touto skupinou zpracováno téměř 10 000 hesel ze čtyřiceti kapitol (zvl. Jr, Ez a XII) a tím daný úkol splněn, dokonce vzorně splněn.“⁵⁸

Významnou, ba klíčovou úlohu pro udržení a konsolidaci evangelického prostředí ovšem sehrály jiné brigády, jimiž protestanté přispívali ke zvelebení opuštěného pohraničí. Mladí evangelíci ze všech koutů Čech a Moravy se od roku 1949 každé léto sjížděli do Jeseníků (a později i do jiných pohraničních regionů).⁵⁹ Krom toho, že si dali záležet, aby „ani hektar nezůstal neposečen“⁶⁰ (a nutno podotknout, že se skvělými výsledky),⁶¹ tam diskutovali nad Bibli, modlili se, zpívali a sportovali. S požehnaním nic netušících komunistických autorit tak „zkoušeli praktický životní styl křesťanského společenství uprostřed těžké práce a primitivních životních podmínek v rámci přírody“.⁶² Podle svědectví Boženy Komárkové „jesenické brigády zůstaly dlouhodobou láskou dorůstajících generací“ a díky počátečnímu účinnému krytí evangelickými svazáky a konstantně skvělé organizační a konspirativní práci Marty Kačerové v synodní radě po víc než desetiletí nebudily zbytečnou pozornost státní správy.⁶³ To potvrzuje zděšené konstatování západočeského krajského církevního tajemníka z října 1964: „Náš odbor neměl o tom (brigádách – pozn. autora) jakékoliv informace až do současné doby.“ O vážnosti situace svědčí, že záležitost vzápětí převzaly centrální orgány: církevní odbor ministerstva školství a kultury začal jednat s pracovníky ministerstva vnitra, „kteří celou věc prověří, zjistí skutečnou podstatu brigád a budou nás informovat“.⁶⁴ Podle dostupných zpráv ale

58 Viz *Palcát*, roč. 2, č. 4–5 (leden–únor 1952).

59 Podle informací Jana Šimsy se první brigáda tohoto typu uskutečnila v rámci Ymky již před válkou, druhá následovala ve vybombardovaných Míroticích v roce 1947 a první „klasická lesní“ v Kvildě o rok později. V letech 1949–1972 se pak brigády konaly v Jeseníkách, převážně v polesí Nové Losiny (ředitelství Hanušovice). Od roku 1951 brigády organizovala Komenského bohoslovecká fakulta v součinnosti se synodní radou, později sbory samy vyjednávaly přímo s lesní správou.

60 *A ETF*, Pozůstalost J. L. Hromádky, k. 34 (prozatímní inventarizace), Letošní lesní brigády.

61 Plán byl splněn údajně na 212 procent (viz *tamtéž*).

62 KOMÁRKOVÁ, Božena: *Přátelství mnohých*. Heršpice, Eman 1997, s. 57. Profesorka Komárková zde také zmiňuje návaznost brigád na ymkařskou tradici.

63 *Tamtéž*.

64 Oba citáty viz NA, f. Ministerstvo školství a kultury (MŠK), k. 44, 47 IV. ČCE, A., Vztah církve a státu 1956–1966, zpráva z KNV v Plzni z 19.10.1964 o konání lesních brigád ve Kdyni v červenci 1964.

brigády načas zanikly až v důsledku „normalizačního“ přituhnutí v první polovině sedmdesátých let.⁶⁵

Povědomí o „nebezpečnosti“ evangelíků, zejména co se práce s mládeží týká, ovšem existovalo již od počátku padesátých let, především na úrovni okresních církevních tajemníků. Ti také formulovali obraz evangelíků jako lidí, kteří jsou „nábožensky velmi hluboce založení, vůči ostatním občanům velice uzavření [a kteří] jsou sami o sobě přesvědčeni, že jsou opravdovější, vážnější a mravnější. (...) Mládež z evang[elických] rodin zůstává převážně církvi věrna.“⁶⁶

Výměnné obchody

Jak je pak možné, že komunistická moc razantně nezakročila přinejmenším proti těm „nejnebezpečnějším“ aktivitám evangelíků, a především jejich farářů? Vysvětlení poskytují slova inženýra Josefa Plíhala, který působil v padesátých letech jako náměstek předsedy Státního úřadu pro věci církevní:⁶⁷ „vlivu [farářů] jsme chtěli vydatně využít v náš prospěch“.⁶⁸ Komunističtí činitelé se tedy snažili v padesátých letech získat evangelické faráře jako vhodné spojence, a to hlavně při kolektivizaci českého a moravského venkova a také při přesvědčování občanů k účasti ve volbách. Církevní tajemníci tehdy znovu a znovu apelovali na faráře: „Nezapomeňte, že když k vám přijde někdo na radu, má-li vstoupit do JZD, že vaše rada bude mít pro něho význam obrovský.“⁶⁹ Nebo jinde: „Vy máte vliv na své věřící a mnozí už pomáháte lidové správě. Upozorněte je, že výkup mléka není jen záležitostí čistě hospodářskou, ale také věcí mravní a lásky k dětem.“⁷⁰

A faráři těmto nabídkám spojenectví nejednou nadšeně přitakávali. Například poděbradský senior Beneš ve své zprávě z února 1953 ujišťoval, že „naši duchovní v očích jiných lidí se zdají býti zatíženi minulostí, tak jako by patřili k lidem z tábo-

65 Svědectví Jana Šimsy ve výše citovaném rozhovoru s autorem; KOMÁRKOVÁ, B.: *Přátelství mnohých*, s. 57.

66 NA, f. SÚC, k. 111, sl. ČCE 1952, Situace v církvi čsbr. evangelické k 1.1.1952 (KNV Brno); viz také *tamtéž*, k. 14, sl. Schůze kolegia ministra 1953, záznam ze 41. porady kolegia ministra 5.11.1953.

67 Plíhala si na SÚC podle všeho přivedl ministr Alexej Čepička z Kroměříže (viz KAPLAN, Karel – KOSATÍK, Pavel: *Gottwaldovi muži*. Praha – Litomyšl, Paseka 2004, s. 126). Spolu s Čepičkou pak Plíhal v roce 1956 také padl. Tato epizoda mj. potvrzuje klíčovou roli klientelismu a osobních vazeb v (komunistické) diktatuře.

68 NA, f. SUC, k. 12, inv. č. 91, Prověrka činnosti ing. Plíhala 1957.

69 *Tamtéž*, k. 111, sl. Českobratrská církev evangelická 1952, inv. č. 132, zpráva o seniorátní poradě konané 24.3.1952 v Ústí n/L.

70 A SR ČCE, k. VID, Besedy duchovních se zástupci státní správy, sl. Seniorát gottwaldovský, záznam z besedy 20.5.1953.

ra buržoazie a kapitalismu, ale tomu tak není. Ve společnosti buržoazní jsme byli vždy prvkem cizím. Samy požadavky evangelia směřují proti těmto lidem. Naše srdce bylo vždy s pracujícím lidem, s proletariátem. To dokazuje náš růst a léta studijní. – I řešení otázky zemědělské je nám blízko. Máme kladný poměr k politice na vesnici.⁷¹ Podobně vsetínský senior Škeřík psal ve své zprávě z listopadu 1952: „Ve věci socializace vesnice jsme udělali kus práce přesvědčováním našich zemědělců a chceme na tomto úseku dále pokračovat. Slibujeme, že lidové správě budeme v tom nápomocni.“⁷² S nejnadšenějšími projevy loajality se setkáváme v zápisech ze západních Čech, kde tamější senior Otter stanovil jako úkol pro faráře „vysvětlovat význam společného vlastnictví i společné práce a zapojovat se do národního kolektivu, který si staví radostnou budoucnost. (...) Jsme dnes všichni v jednom proudu; ne zpět, ale kupředu.“⁷³ A konsenior Barthell dokonce v diskusi o jednotných zemědělských družstvech kategoricky prohlašoval: „Kdo nepomáhá, je i proti Kr[álovství] Božímu.“⁷⁴

Své odhodlání spolupracovat faráři nejčastěji zdůvodňovali blízkostí motivace komunistů a křesťanů: „Vždyť za všemi hospodářskými, správnými a politickými otázkami stojí živý člověk, o něhož nám všem jde.“⁷⁵ Faráři i funkcionáři lidosprávy měli tedy společný cíl – vychovávat „nového člověka“.⁷⁶ Protnutí těchto zájmů působí v dobových dokumentech zcela přirozeně, faráři téma kolektivizace a souvisící transformace vesnické komunity organicky zařazovali do své kazatelské rétoriky, jež odkazovala k ideálu křesťanské pospolitosti (k prvotní církvi). Nechejme ještě jednou promluvit poděbradského seniora: „V průběhu socializačních změn jde ale také o změnu člověka. K JZD nestačí, aby se určitý počet lidí usnesl pro společné družstvo. To může být třeba jen spolek lidí navzájem na sebe zlých a vůči sobě lhostejných. JZD je tam, kde lidi pochopí, že nemají být na sebe zlí, okrádat se a šidit, ale že se mají spravovat společným řádem závazným pro všechny.“⁷⁷

Farářské kolektivizační a budovatelské nadšení ovšem nebylo – přinejmenším v některých doložených případech – zcela nevinné. Šikovní faráři leckdy obratně využívali komunistického pozvání ke společnému výchovnému působení, aby se pokusili získat větší prostor pro svou pastorační činnost. Hořátevský farář Sklenář

71 *Tamtéž*, sl. Seniorát poděbradský 1953–1954, zpráva seniora Beneše z 2.2.1953.

72 *Tamtéž*, sl. Seniorát vsetínský, zpráva seniora Škeřka z 20.11.1952.

73 NA, f. SÚC, k. 111, sl. Českobratrská církev evangelická 1951, inv. č. 132, zpráva seniora Ottera ze seniorátní porady 18.8.1952.

74 A SR ČCE, k. VID, sl. Seniorát plzeňský, zpráva konseniora Barthella z 29.5.1952.

75 *Tamtéž*, sl. Seniorát pražský, zpráva o seniorátní poradě z 9.3.1954.

76 *Tamtéž*, sl. Seniorát plzeňský, zpráva o seniorátní poradě z 26.6.1952.

77 *Tamtéž*, sl. Seniorát poděbradský, zpráva seniora Beneše z 27.4.1955; viz též články v *Kostnických jiskrách* z let 1950 a 1951 s odkazy na první křesťany a společné vlastnictví (např. Mezi evangelickými družstevníky. In: *Tamtéž*, roč. 36, č. 12 (22.3.1951)).

například velmi logicky upozorňoval, že pokud mají duchovní „člověku věnovat výchovnou péči“, aby lépe budoval socialismus, nesmí být jejich výchovná práce podceňována či blokována, jak „se konkrétně projevilo na způsobu, jakým se někde podávaly přihlášky k vyučování náboženství na školách“ (rozuměj jak bylo bráněno věřícím rodičům, aby přihlásili své děti do náboženství).⁷⁸ Do podobných taktických výměn vstupovali i společensky angažovaní evangeličtí laici. Za všechny uvedme příklad předsedy Jednotného zemědělského družstva v Nepomuku, evangelíka Františka Šilara. Jeho text „Evangelík a J.Z.D.“ z roku 1955 obletěl celou církev.⁷⁹ Tato koláž biblických citátů a odkazů na české reformační tradice vrcholí konstatováním, že „v našich evangelických obcích vyrůstají jednotná zemědělská družstva, která jsou ve mnohém směru vzorem svému okolí. Stále více se množí případy, že evangeličtí zemědělci jsou pro svou rozšafnost, hospodárnost, charakter i oblibu u sousedů vyhledáváni a stavěni v čelo, na vůdčí místa, anebo je navštěvují organizační pracovníci, aby i oni rozmnožili družstevní armádu.“⁸⁰ O Šilarově referátu se diskutovalo v letech 1955 a 1956 na synodním zastupitelstvu i na pastorálních poradách; například v poličském a ústeckém seniorátu byl jednomyslně přijat návrh, „aby hodnotný referát ‘Evangelík a JZD’ byl probrán ve všech sborech na schůzích staršovstva“.⁸¹

Podobný exemplární přístup ke kolektivizaci samozřejmě těšil státní správu. Ze zachované korespondence mezi synodní radou a Šilarem však vyplývá, že předseda nepomuckého JZD se svou oblíbeností v mocenských strukturách snažil takticky využít ve prospěch církve. Například 2. dubna 1956 psal na synodní radu: „Říkal br[atr] farář, že syn[odní] rada svádí tuhý boj o to, aby mohli být ‘Broučci’ znovu vydáni.“ Šilar se tedy rozhodl připravit referát o tom, jak Karafiátovi, „Broučci“ pomáhají našim družstevníkům“, a tak napomoci k jejich publikaci. „Myslím si, že bych svým způsobem mohl zatlačit, neboť já mohu říci víc, než si může dovolit

78 A SR ČCE, k. VID, sl. Seniorát poděbradský, zpráva o seniorátní poradě z 26.10.1953.

79 K široké evangelické veřejnosti se Šilarův příběh dostal díky článku Adriana Mikoláška „U předsedy JZD v evangelické vesnici“. In: *Evangelický kalendář 1955*. Praha, Kalich 1954, s. 100–105.

80 A SR ČCE, k. XI B4, ŠILAR, František: Evangelík a J.Z.D. Někteří faráři se stali dokonce „patrony“ svých místních JZD. Tak třeba o senioru Kejřovi z Nového Města na Moravě se můžeme v situační zprávě okresního církevního tajemníka ze Žďáru nad Sázavou z 31.8.1953 dočíst, že „má patronát nad jedním JZD, kde větší část členů je evangelíků (sic), a velmi účinně jim pomáhá. Patrně chce ukázat, že JZD, v kterém mají vliv evangelíci, dobře hospodaří a [že] mají finanční úspěchy a dobře se snáší (sic) družstevníci mezi sebou.“ (*Fond ONV Žďár nad Sázavou*, Situační zprávy o církv[evn]í otázce, 1953–1954, inv. č. 431.) O jiných vzorných evangelických družstevnících a jejich motivaci vypovídá rozhovor s Josefem a Annou Vlkovými v publikaci: SPURNÝ, Matěj (ed.): *Sudetské osudy*. Praha, Antikomplex 2006, s. 96.

81 A SR ČCE, k. VID, sl. Seniorát poličský, záznam ze seniorátní porady 7.12.1956.

kterýkoliv, i nejlépe zapsaný farář,“ hodnotil sebevědomě své možnosti. Ve stejném dopise však zároveň dával najevo úctu k autoritě synodní rady, když uváděl, že bude čekat na její instrukce, než začne cokoli podnikat. Zkušeně ovšem radil, že „Broučkům‘ by rozhodně posloužilo, když by to (jeho novou stať – pozn. autora) slyšel zástupce SÚC, popřípadě i zástupce ministerstva kultury a plánovači pro vydávání knih“.⁸²

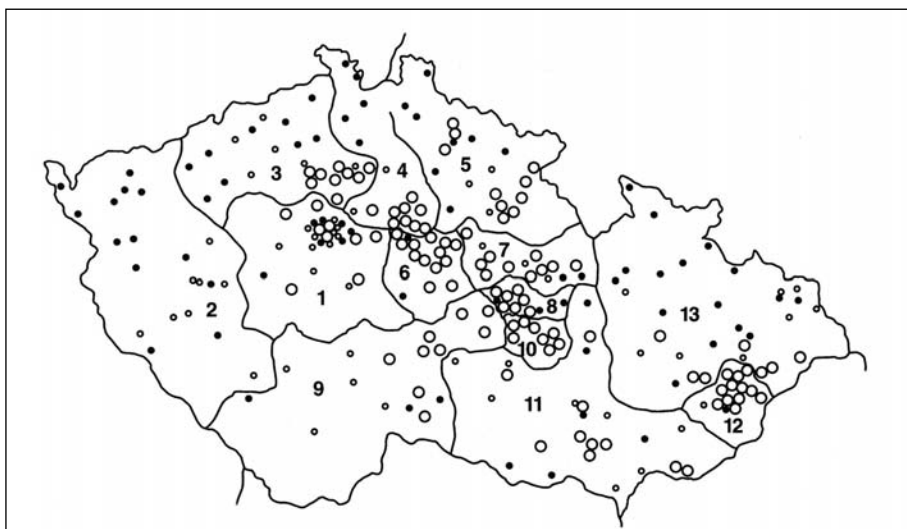
Okresní a krajsí církevní tajemníci ovšem nebyli úplně naivní a o schopnostech evangelíků, a především jejich farářů, maximálně zužitkovat nabízený prostor dobře věděli: „Někteří duchovní velmi chytře využívají vlivu místních činitelů ve svůj prospěch tím, že jsou velmi agilní v řešení místních problémů v zájmu veřejnosti, čímž maskují svůj hlavní cíl,“ praví se například v jedné úřední zprávě z května 1956.⁸³ Z dostupných archivních dokumentů z počátku padesátých let zvláště výrazně vystupuje farářská angažovanost „v zájmu veřejnosti“ právě v souvislosti s kolektivizací. Faráři využívali rozhovorů na toto téma s církevními tajemníky i s dalšími představiteli lidosprávy, aby jim například zdůraznili „správnost toho, když se (při zakládání JZD – pozn. autora) volí cesta přesvědčování, nikoli nucení“.⁸⁴ Farář Plch také rozebíral v rozhovoru s církevním tajemníkem základní nedostatek vznikajících družstev: „U nás v JZD je problémem poměr k socialistickému vlastnictví. Družstevník, když mluví o představenstvu JZD, pak mluví pouze jako o nich. Oni to mají zařídít nebo oni to neudělali apod. Je též velké umění jednat s lidmi. Ně kterým funkcionářům málo na tom záleží. Místo vysvětlování dovedou jen stroze nařizovati. Funkcionáři vysedávají někdy jen a jen ve své kanceláři, což lidé také nelibě nesou.“⁸⁵ Z velkého počtu zápisů z „pastorálek“ a porad s církevními tajemníky dále vyplývá, jak faráři tlumočili státní správě velmi konkrétní problémy svých farníků-družstevníků: setkávali se s obtížemi výměnkářů v nových JZD, s otázkami na sociální zabezpečení, sourozenecké podíly, starobní pojištění, dluhy, záhumenky a podobně. Faráři tedy často v družstevnických záležitostech vystupovali jako mluvčí vesnické komunity, což bezpochyby zvyšovalo jejich lokální vliv. A ten se

82 *Tamtéž*, dopis Františka Šilara Synodní radě ČCE z 2.4.1956.

83 NA, f. SUC, k. 22, záznam ze 13. schůze kolegia předsedy 14.5.1956, Zpráva o prověrce církevněpolitické práce v kraji Praha, 10.5.1956. K opatrnosti radí i zpráva z prověrky v Brněnském kraji, projednávaná na 4. schůzi kolegia ministra v roce 1956: „Přítom je třeba používat pomoci duchovních jen tam, kde mají skutečně vliv, a takovým způsobem, aby se duchovní nestali vedoucími činiteli v obci. Formy práce je třeba volit podle situace v obci.“ (*Tamtéž*, záznam ze 4. schůze kolegia ministra 15.2.1956.) V souvislosti s aktivitami novoměstského seniora Kejře se můžeme setkat s motivem nebezpečí plynoucího z působení „náboženských a církevních JZD“ (*Fond ONV Žďár nad Sázavou*, Situační zprávy o církv[evní] otázce, 1953–1954, inv. č. 431, zpráva okresního církevního tajemníka ze Žďáru n/S. z 30.3.1956).

84 A SR ČCE, k. VID, sl. Seniorát poličský, záznam z jednání seniorátu 7.12.1956.

85 *Tamtéž*, sl. Seniorát poděbradský, záznam ze seniorátní porady 29.6.1954.



Českobratrská církev evangelická k roku 1952, uspořádání sborů podle seniorátů (platné v letech 1922–1952). Větší kroužky označují sbory vzniklé v letech 1781–1918, menší kroužky sbory z let 1919–1944 a puntíky označují sbory vzniklé v letech 1945–1952. Senioráty: 1. pražský, 2. plzeňský, 3. podřipský, 4. poděbradský, 5. královéhradecký, 6. čáslavský, 7. chrudimský, 8. poličský, 9. táborský, 10. novoměstský, 11. brněnský, 12. vsetínský, 13. moravskoslezský. Mapa je převzata z publikace *Církev v proměnách času 1969–1999: Sborník Českobratrské církve evangelické* (Praha, Kalich 2002)

komunistické autority zase snažily zužitkovat jinde – například v otázce účasti ve volbách, která se v diskusích farářů s tajemníky objevovala téměř stejně často jako téma družstev.

Volby představovaly pro evangelíky velmi citlivou záležitost. Českobratrská církev evangelická se totiž vždy hrdě hlásila k presbyterně-synodální tradici, zdůrazňující tajnou volbu jako základní zdroj legitimacy církevních činovníků laických i duchovních. Komunistický režim se na začátku padesátých let samozřejmě pokusil vnutit i protestantům novou podobu „voleb“ ve formě manifestačního vyjádření důvěry pečlivě připravené jednotné kandidátce. Tento volební model aplikovaný na vnitřní záležitosti církve ovšem u protestantů vzbudil pohoršení a rozhořčení. Pozorovatel vyslaný Státním úřadem pro věci církevní na jednání desátého synodu Českobratrské církve evangelické v roce 1950 se zděšením sledoval „prudkou výměnu názorů“ mezi poslušnou synodní radou a delegáty, kteří se „dožadovali velmi vehementně většího počtu kandidátů“. Po debatě trvajícím „velmi dlouho“, kdy musely zasahovat autority typu Antonína Boháče, jenž prohlásil, že členové synodu „mohou svobodně volit navrženého kandidáta nebo nevolit“ a že „věc je tak vážná, že s přijetím návrhu spojuje synodní rada projev důvěry pro sebe“, rozvášněné de-

legáty uklidnil teprve příslib Josefa Lukla Hromádky a přítomného zástupce Státního úřadu pro věci církevní, že jsou zajedno v odhodlání hledat pro budoucnost „cestu, jak zajistit synodu volnou ruku v záležitostech vedení církve“.⁸⁶ Přes toto ujištění si nakonec při pohledu na výsledky voleb můžeme všimnout, že přibližně třetina delegátů odmítla navrženou kandidátku tím, že buď napsala na lístek jiné jméno nebo odevzdala bílý lístek.

Zápisy z následujících synodů dokládají, že evangelíkům bylo po tomto konfliktu umožněno hrát dál své hry na „svobodné volby“ a vybírat si z většího počtu kandidátů, kteří však stejně nemohli nastoupit v případě zvolení do svých funkcí bez státního souhlasu.⁸⁷ Vztah ovládajících a ovládaných v diktatuře vždy funguje na principu „něco za něco“: komunistický aparát sice dopřál evangelíkům uvnitř jejich ghetta potěšení z dlouhých diskusí a napínavého tajného vzhazování papírků do urny, výměnou ovšem očekával – a také většinou dostával – jejich bezvýhradnou volební poddajnost mimo zdi kostelů a far. Faráři, kteří se halasně dožadovali práva na vícečlennou kandidátku na posty v církevní samosprávě, poslušně slibovali státní správě na svých poradách, že voleb do Národního shromáždění i do místních orgánů „se zúčastníme a nebudeme se tím tajit“, svým farníkům „budeme účinně vysvětlovat význam voleb a povinnost řádného občana“⁸⁸ a případným kritikům dokládat, že „ve volbě má každý svobodu“, neboť „každý si může škrtnout, koho chce“.⁸⁹ Tyto postoje dobře dokládají, jak tolerance určitých forem autonomie v režimu, pro nějž je charakteristická moc prostupující společnost skrz naskrz, tento režim *in fine* stabilizuje. Povolení existence několika na první pohled nezávislých „závěťtí“ (samozřejmě stále pečlivěji kontrolovaných prostřednictvím Státní bezpečnosti a jejich spolupracovníků)⁹⁰ v kombinaci s pečlivě odměřovanými dávkami interní svobody tak proměnilo některé z potenciálních odpůrců režimu s důležitým místním vlivem v loajální subjekty, použitelné jako „nástroje

86 NA, f. SÚC, k. 111, sl. ČCE 1953, Zpráva o X. synodu Českobratrské církve evangelické.

87 Zápisy ze synodů jsou uloženy v Archivu Synodní rady ČCE v Praze.

88 A SR ČCE, k. VID, výroky seniora Somolka podle záznamu z porady seniorátu v Teplících 2.11.1954. O potřebě „manifestovat jednotu“ při volbách hovořil senior Beneš na poradě poděbradského seniorátu 29.6.1954.

89 *Tamtéž*, záznam z pastorální konference duchovních horáckého seniorátu 19.11.1954 v Jihlavě.

90 K problematice zájmu StB o ČCE ve druhé polovině 50. let viz DINUŠ, Peter: Českobratrská církev evangelická a StB v letech 1957–1967. In: *Securitas Imperii*, č. 12: *Sborník k problematice 50. let*. Praha, Úřad pro dokumentaci a vyšetřování zločinů komunismu 2005, s. 363–373. O tlaku StB na studenty teologické fakulty a faráře poprvé veřejně promluvil Jan Šimsa v roce 1966 (viz PFANN, Miroslav – ŠIMSOVÁ, Milena – ŠIMSÁ, Jan (ed.): *Veřejná diskuse o činnosti Státní bezpečnosti v roce 1966 na půdě Svazu českobratrského evangelického duchovenstva*. In: *Soudobé dějiny*, roč. 8, č. 2–3 (2001), s. 521–566).

budování socialismu“. Právě to si ostatně Státní úřad pro věci církevní vytkl na počátku padesátých let za svůj cíl.⁹¹

Vývozní artikl Josef Lukl Hromádka?

V analýze instrumentalizace evangelického prostředí komunistickým režimem v padesátých letech nemůžeme vynechat roli evangelických elit v úsilí diktatury o svou legitimizaci za západními hranicemi republiky. Klíčový je v tomto ohledu samozřejmě profesor Josef Lukl Hromádka (1889–1969), o jehož blízkosti k levicovým kruhům od třicátých let již byla řeč výše. Po únoru 1948, kdy dle vlastních slov „nebyl ani na okamžik v rozpacích, kde je [jeho] místo“,⁹² Hromádka v padesátých a šedesátých letech pravidelně vyjížděl do západních zemí. Tam svým přátelům i nepřátelům z řad křesťanských církví vytrvale vysvětloval, že úkolem křesťana ve studené válce je především usilovat o mír. K neznámějším milníkům na této dlouhé a rozporuplné Hromádkově pouti patří nepochybně jeho diskuse s pozdějším ministrem zahraničí USA, presbyteriánem Johnem Fosterem Dullesem na prvním generálním shromáždění Světové rady církví v Amsterdamu v srpnu 1948. Na Dullesovu ostrou kritiku silové sovětské zahraniční politiky a jeho žádost, aby představitelé církví zaujali (proamerické) „jasné stanovisko“, které by vyjádřilo, že je „možné uspořádat svět na základě práva (*rule of law*), a nikoli násilím (*rule of force*)“, Hromádka tehdy velmi působivě odpověděl poukazem na hlubokou morální krizi Západu a obhajobou „sovětské odrůdy demokracie“ (*Soviet brand of democracy*), která dává podíl na moci „slabým a utlačovaným“ (*underdogs of society*), a tak uskutečňuje „mnoho ze sociálních výzev živé Církve od apoštolských dob“.⁹³

91 Vše je samozřejmě složitější. V dalším výzkumu chci sledovat, nakolik mělo zachování této interní svobody a kultury diskuse vliv na mladší generaci evangelických farářů, z nichž někteří se pak zapojili do disidentského hnutí v 70. a 80. letech.

92 NA, f. 1501, sv. 179, arch. j. 243, záznam z 243. schůze politbyra ÚV KSČ 5.6.1958, 15. bod: dopis J. L. Hromádky ÚV KSČ z 5.5.1958.

93 Oba projevy jsou k dispozici v Archivu Světové rady církví (SRC) v Ženevě (Dullesův ve složce 31.004/1, Hromádkův ve složce 31.004/2 a zápisy z následných debat ve složce 31.004/13). Jejich pozorná četba odhaluje mnohou podobnost v Dullesově a Hromádkově argumentaci. Hlavním mottem Dullesova projevu (které se ovšem objevuje i u Hromádky) je nebezpečí plynoucí z nedostatku živé víry na Západě. Hromádkův příspěvek je však rétoricky opravdu působivější, plný „podzemního dunění“, velkých „dějinných cyklů“ a zároveň srozumitelný pro západní posluchače, neboť Hromádka mluvil jejich řečí. Sám to v diskusi zdůraznil slovy: „Jsem srdcem opravdu západní člověk. Všechno mé vzdělání je západní.“ Je také nutné podtrhnout, že Hromádka nebyl ve vztahu k sovětské realitě nekritický a zklamaně konstatoval, že místní „radikální socialismus absorbuje příliš mnoho z carského Ruska“. Celkově především doporučoval varovat se jednoznačného odmítnutí Východu a zdůrazňoval nutnost historické kontextualizace. Proto se podle Hromádky nedalo „očekávat, že (východní národy – pozn. autora)

Josef Lukl Hromádka dokázal světové církevní fórum přesvědčit o své pravdě a na druhém valném shromáždění Světové rady církví v Evanstonu byl zvolen do její dvacetičlenné exekutivy „jako první představitel církví z lidových demokracií“.⁹⁴ Takto Hromádkovo zvolení komentovalo zahraniční oddělení Státního úřadu pro věci církevní, které se mezinárodní popularitou děkana pražské teologické fakulty nejen pyšnilo v rámci východního bloku, ale pokoušelo se ji také co nejúčinněji využít například ve vztahu k západnímu Německu. Podle zpráv úřadu tak během roku 1955 s jeho požehnáním navázali českoslovenští protestanté v čele s Hromádkou četné styky s evangelickou církví Spolkové republiky a „do značné míry zde překonali pomluvy šířené o náboženských poměrech v Československu. Získali mezi německými protestanty řadu přátel a vytvořili předpoklady pro rozšíření této spolupráce v budoucnosti v tom směru, aby ... podporovali mezi německými protestanty hnutí proti remilitarizaci západního Německa“. Českoslovenští protestanté měli také do budoucna „posilovat autoritu Německé demokratické republiky v řadách německých evangelických věřících. Naši protestanté budou vysvětlovat, že společenské zřízení v Německé demokratické republice podobně jako u nás představuje historicky pokrokové zřízení a zajišťuje věřícím náboženskou svobodu a že je na křesťanských církvích, aby k němu zaujaly loajální a pozitivní stanovisko.“⁹⁵ Ve zprávě o činnosti Státního úřadu pro věci církevní z jara 1957 se pak dozvídáme, že si východoněmečtí soudruzi, kteří mají „značné potíže s evangelickou církví“, „velmi cení pomoc, kterou jim poskytují naši evangelíci“.⁹⁶

Komunistické autority také vděčně kvitovaly Hromádkův postoj k maďarskému povstání na podzim 1956. V dokumentech zdůvodňujících návrh na udělení Leninovy ceny míru profesoru Hromádkovi je tomuto bodu věnována velká pozornost:

budou užívat stejných forem a institucí, založených na občanských právech a svobodách, tak jak je známe z historie některých západních národů“.

94 NA, f. SÚC, k. 22, záznam z 10. schůze kolegia předsedy 11.4.1956, Návrhy k další činnosti Státního úřadu pro věci církevní a československých církví v zahraničí.

95 *Tamtéž*.

96 *Tamtéž*, k. 12, inv. č. 91, Prověřka činnosti ing. Plíhala (slova jsou podtržena v originále). Co se prospěšnosti styků českých evangelíků s NDR týká, nevládla ovšem v komunistickém aprátu shoda. Důležitým faktorem zde byla institucionální řevnivost, což dokládá postoj mezinárodního oddělení ÚV KSČ k návrhu SÚC z května 1955 vytvořit „společný pracovní výbor německých a československých evangelických církví“. Mezinárodní oddělení ÚV KSČ se k této iniciativě postavilo negativně (a tento názor v diskusi politbyra nakonec převážil) s následujícím zdůvodněním: „Státní úřad pro věci církevní již dávno toto navrhuje, citě se příliš orgánem mezinárodním. Z naší strany je to zamítáno, protože se zde skrývá nebezpečí, že když to neovládáme, budeme vytvářet těžkosti našim soudruhům v NDR nebo v jiných lidových demokraciích.“ (*Tamtéž*, f. 1501, sv. 144, arch. j. 60, záznam z 11. schůze politického byra ÚV KSČ 30.5.1955.)

„Mimořádně aktivně a iniciativně se děkan Hromádka projevil při maďarských událostech. Napsal např. svým známým na Západě 2000 dopisů, na které obdržel četné odpovědi, zvláště z Velké Británie, západního Německa a skandinávských zemí. V odpovědích pisatelé buď zavrhovali obsah dopisu s. (!) Hromádky, nebo polemizovali s některými jeho částmi. Děkan Hromádka na dopisy znovu odpovídal. Touto akcí pomohl značně ovlivnit názory protestantských kruhů na Západě na události v Maďarsku.“⁹⁷ Hromádka, již dříve ověnčený Řádem 25. února I. stupně a dvakrát Řádem republiky, nakonec v roce 1958 prestižní Leninovu cenu – jakýsi východní ekvivalent Nobelovy ceny za mír – opravdu získal.

Hromádkovy politické postoje vzbuzovaly a dodnes vzbuzují ostré odmítavé reakce. Například evangelický farář Jan Zeno Dus (narozen 1931) v roce 2006 shrnul Hromádkův příběh nevybíravými slovy: „osobní tragédie jednoho neuvěřitel-



Profesor Husovy bohoslovecké fakulty a vlivný činitel křesťanského mírového hnutí Josef Lukl Hromádka (foto z publikace Josefa Smolíka Josef L. Hromádka: Život a dílo. Praha, Ekumenická rada 1989)

⁹⁷ *Tamtéž*, f. 1501, sv. 166, arch. j. 225, záznam z 225. schůze politbyra ÚV KSČ 4.2.1958. O zděšení, které tímto postojem Hromádka vzbudil mezi svými přáteli na Západě, svědčí několik dopisů zachovaných v Archivu Světové rady církví v Ženevě (složka 42.3.053), kde se často vrací motiv vyjádřený třeba Georgem Fogarasem: „Mnoho lidí nebude schopno uvěřit, že tento článek (šlo o Hromádkův text zveřejněný v prosinci 1956 v bulletinu *Protestantischen Kirchen in der Tschechoslowakei* – pozn. autora) napsal Hromádka, kterého dlouhá léta znali, kterému věřili a jehož názorů si často hluboce vážili.“ (složka 42.3.053/1) Zároveň se z téhož fondu dozvídáme o zprostředkovatelské roli Hromádky mezi činiteli Světové rady církví, kteří se snažili pomoci perzekvovaným maďarským farářům, a funkcionáři maďarského státního aparátu. V únoru 1957 Hromádka zřejmě pomohl zorganizovat pražské setkání mezi nejvyššími představiteli SRC Eugenem Carsonem Blakem a Willemem A. Visser't Hooftem a maďarským ministrem pro církevní záležitosti Jánosem Horváthem (zápis o jednání se nachází v Archivu SRC, složka 42.3.053/2). V okamžiku náhlého zhoršení situace, kdy bylo v Maďarsku zatčeno několik farářů, byl Hromádka opět ihned konzultován (složka 42.3.053/4).

ně zbloudilého teologického učitele přerostla v neštěstí celé Českobratrské církve evangelické⁹⁸. S podobnými, i mnohem agresivnějšími odsudky se musel Hromádka samozřejmě vyrovnávat už od roku 1948. Někteří jeho blízcí spolupracovníci, jako „ymkaři“ z předválečných časů, se s ním po únorovém převratu definitivně rozešli⁹⁹ a složka anonymů v jeho osobním archivu (Hromádkou pečlivě studovaných a s podtrženými větami) opravdu překypuje nenávisť: „Zradil jste Boha a on sám Vás bude soudit!“; „Byl jsem na Valašsku a také i v Hodslavicích. Všude se mne tázali na Tebe a musím Ti sdělit, že Tě nenávidí, a dokonce proklínají“; „Vy, který dnes sloužíte Antikristu“; „Mám prima belgický browning 7.65 ráže a jsem moc dobrý střelec ... až to praskne, tak si na Vás počkám a jednou ranou Vás odprásknu“.¹⁰⁰

Materiály ze stejného fondu ovšem ukazují, jak mnoho Hromádkových evangelických sester a bratří se na něj obracelo s žádostí o pomoc v nejrůznějších složitých situacích: při problémech dostat se na vysokou školu, při komplikacích se zaměstnáním, setkáme se zde i s prosbou o podporu žádosti o amnestii. Hromádkova dcera Alena Zikmundová vzpomíná na zástupy prosebníků, které proudily do jejich vinohradského bytu.¹⁰¹ A Hromádka podle různých svědectví opravdu intervenoval a účinně pomáhal, kde se dalo. Svědčí o tom třeba Milena Šimsová: její muž, sloužící v Pomocných technických praporech a stížený těžkou žloutenkou, byl na Hromádkův přímý zásah propuštěn domů.¹⁰² Mezi archiváliemi politického byra ÚV KSČ se dochoval již zmiňovaný Hromádkův dopis z května 1958, v němž se pisatel s dojemnou upřímností pokoušel přesvědčit komunistické pohlaváry o „zaostalosti a omšelosti ateistické propagandy“, ve které neviděl „ani stopy tvůrčího a zaníceného zápasu o pravdu“. Hromádka nebojácně pokračoval konstatováním, že tato ateistická propaganda „je vedena více administrativně a mocensky než s opravdovým přesvědčením a se zanícenou touhou poznat skutečnost a pomoci člověku. Bojím se, že se tímto způsobem spíše stavějí hradby mezi člověka a člověka a že se utlumuje opravdový patos, kterého potřebujeme, abychom dostali lidi v živé obecnosti socialistických budovatelů.“ Zároveň se Hromádka odvážně zastával evangelických utištěných: „Osobně bych pak chtěl říci, že znám mnoho jednotlivců v kruzích učitelské a vědecké inteligence, kteří žijí právě v důsledku těchto metod v pocitu bezpráví a křivdy. Cítím se s nimi solidární. Nemohu si sám stěžovat ani

98 DUS, Jan Z.: Proměškané příležitosti českobratrských evangelíků. In: *Protestant*, roč. 27, č. 9 (2006), příloha „Protestor“, s. 3.

99 Svědectví o některých těchto rozchodech viz ŠIMSOVÁ, Milena: Tři rozhovory. In: *Tamtéž*, roč. 28, č. 1 (2007), příloha „Protestor“, s. 1.

100 A *ETF*, Pozůstalost J. L. Hromádky, k. 3 (prozatímní inventarizace), složka s anonymy.

101 Rozhovor s Alenou Zikmundovou. In: LUKÁŠOVÁ, Věra – SCHILLEROVÁ, Hana: *Ženy z fary*. Praha, Kalich 2006, s. 24.

102 Rozhovor s Milenou Šimsovou. In: *Tamtéž*, s. 187.

na nejmenší pokus, kterým bych byl omezován ve své myšlenkové, učitelské a veřejné činnosti. S čistým svědomím mohu vždy a všude, doma i za hranicemi, vydávat svědectví o této skutečnosti. Ale znám desítky lidí, kteří pracují ve školách, ve vědeckých ústavech a ve veřejném životě takřka na stejné linii jako já, hlásí se bezvýhradně k socialismu, ale kteří jsou nuceni hned jemnějším, hned hrubším způsobem, aby se vzdávali své víry („náboženské ideologie“, jak se nepřesně praví) a svého členství v církvi. (...) Porozumíte, když řeknu, že je to pro mne bolestná otázka svědomí: Jakým právem jsem respektován já, zatímco moji přátelé jsou předmětem ústrků a často pohrdání a šikanování?¹⁰³

Kromě přímých intervencí sehrával Hromádka důležitou roli ve farářském stýkání a potýkání se státním aparátem jako ochranný štít evangelického prostředí či – slovy jedné jeho studentky z padesátých let – jako „deštník“.¹⁰⁴ Zápisy z „pastorálek“, určené pro církevní tajemníky a Státní úřad pro věci církevní, jsou tu a tam okořeněny poznámkami typu „náš společný učitel, děkan KF Dr. J. L. Hromádka je laureátem Čs. ceny míru 1953“,¹⁰⁵ případně „evangelíci mají v čele Hromádku a jde o to, aby se všichni stali fanatiky míru“.¹⁰⁶ Tajemníci opět tuto farářskou strategii záhy prohlédli a upozorňovali své nadřízené, že evangeličtí „duchovní se straní ve velké většině veřejného života. (...) V diskusích poukazují na činnost profesora Hromádky, operují jeho významnou prací pro mír, což zní tak, že prof. Hromádka ve veřejném životě to dělá za ně, a tím se oni mohou věnovat náboženskému životu.“¹⁰⁷

Hromádkovo jméno si přesto dál udržovalo svou okouzující moc, i když pracovníci Státního úřadu pro věci církevní měli někdy nepřijemný pocit, že děkan teologické fakulty „příliš hluboko zapadá do teologie a snaží se církvi zachovat co nejvíce možností“.¹⁰⁸ Důležitější totiž nakonec bylo, že se jim Hromádka zdál „plně přesvědčen o vítězství socialismu a pomáhá nám tím vychovávat“ evangelíky.¹⁰⁹ Navíc, jak tvrdil zástupce předsedy SÚC Josef Plíhal, Hromádka „přesvědčil protestanty celého světa, že u nás je náboženská svoboda a že církve si svobodně žijí nábožen-

103 NA, f. 1501, sv. 179, arch. j. 243, záznam z 243. schůze politbyra ÚV KSČ 5.6.1958, 15. bod: dopis J. L. Hromádky ÚV KSČ z 5.5.1958.

104 KVÍZOVÁ, Jarmila: Studium na Komenského fakultě: 1950–1954. In: OPOČENSKÝ, Milan (ed.): *Jako blesk oblohy: Sborník k výročí J. L. Hromádky (1889–1969)*. Ženeva, Světový svaz reformovaných církví 1999, s. 36.

105 A SR ČCE, k. VID, sl. Seniorát ústecký, záznam z pastorální konference v Ústí n/L. 28.11.1953.

106 *Tamtéž*, Seniorát poděbradský, záznam z pastorální konference v Poděbradech 26.4.1954.

107 NA, f. SÚC, k. 22, záznam z 2. schůze kolegia 11.1.1956, Zpráva o inspekci církevněpolitické situace a metodách práce tajemníků pro věci církevní v kraji Liberec (1955).

108 *Tamtéž*, k. 14, záznam z 37. porady kolegia ministra v roce 1953, situační zpráva z ČCE z 2.10.1953.

109 *Tamtéž*.

ským životem“.¹¹⁰ Komunističtí ideologové si ovšem zřejmě neuvědomovali, že Hromádka nejen vyvážel (dobrou zprávu o tolerantním československém socialismu), ale zároveň mnohé přivážel (zejména své západní přátele). Fungoval tedy nejen jako exportní artikl, ale také jako prostředník mezi Západem, odděleným ostatním drátem, a českými protestantskými elitami, kterým tak „otevřel svět“.¹¹¹ Navíc nevyjížděl sám: zachovaný plán styků církví se zahraničím na třetí čtvrtletí roku 1956 uvádí zájezd Miloše Biče na kongres starozákoníků do Štrasburku, Josefa Bohumila Součka na novozákonní konferenci do Utrechtu a mnoho dalších akcí tohoto typu – celkem deset evangelických výjezdů oproti jedinému katolickému.¹¹² Kdo přijížděl za Hromádkou, Součkem a dalšími českými teology do Prahy? Byli to především západoněmečtí přátelé, většinou z řad Vyznávající církve. Studentskou generaci padesátých let zvláště výrazně poznamenala návštěva významného protestantského teologa Martina Niemöllera v roce 1954: „Viseli jsme mu na rtech a s pražskou evangelickou veřejností se tlačili v martinském kostele, obsypávající jako hrozen i varhany,“ vzpomíná už citovaná Jarmila Kvízová.¹¹³ Niemöller oslovil studenty nejen svým kázáním, ale také s nimi diskutoval. Nebezpečí „intelektuální nákazy“ v takové svobodné debatě ukazují archivy synodní rady. Vnímaví mladíci jako Milan Balabán a Jan Chvála si dobře zapamatovali Niemöllerovu argumentaci a o pár měsíců později s odkazem na jeho slova vyzývali představitele Českobratrské církve evangelické, aby se zastali odpíračů vojenské služby: „Vždyť odpírači vojenské služby, řekl dr. Niemöller, jsou svědomím celé církvi i společnosti, v níž žijí.“¹¹⁴

Zachování styku se světovou teologií mělo bezpochyby dopad i na intelektuální úroveň českých protestantských teologů, kteří – samozřejmě především Hromádka – byli lákavými partnery pro otevřeně myslící marxisty. Milan Machovec jako jeden z nich napsal třicet let po Hromádkově smrti, jak tento intelektuál dokázal „i v těchto letech (padesátých a šedesátých – pozn. autora) rozvíjet dialog s každým člověkem, ať jakéhokoli přesvědčení, dovedl ... ‘oddémonizovat’ jinak smýšlející lidi“.¹¹⁵ Na setkávání s profesorem Hromádkou jako důležitý mezník ve svém

110 *Tamtéž*, k. 12, inv. č. 91, Prověrka činnosti ing. Plíhala.

111 KVÍZOVÁ, J.: Studium na Komenského fakultě, s. 33.

112 NA, f. SÚC, k. 22, záznam ze 13. schůze kolegia předsedy. Apely státní správy mířily i k obyčejným farářům, kteří měli také styky na Západě: „Máte i své přátele v západních státech. Studovali jste tam velkou většinou a znáte je. Čekáme od vás, že ve styku s nimi budete vydávat osobní svědectví pravdě o tom, co tu je za bariérou, kde se lže v rozhlase a v tisku.“ (*Tamtéž*, k. 111, inv. č. 132, sl. Českobratrská církev evangelická 1952, zpráva o pastorální konferenci z 24.3.1952 v Ústí n/L.)

113 KVÍZOVÁ, J.: Studium na Komenského fakultě, s. 34.

114 A SR ČCE, k. XVC2, sl. Odpírání vojenské služby 1955, dopis Milana Balabána a Jana Chvály z 15.6.1955.

115 MACHOVEC, Milan: Prorok planetárního dialogu. In: OPOČENSKÝ, M. (ed.): *Jako blesk oblohy*, s. 44.



Delegace československých církví ve Spolkové republice v roce 1956 na pozvání Evangelické církve v Německu (EKD), sdružující evangelické církve z obou německých států. Uprostřed v černém obleku profesor Hromádka (foto z publikace J. Smolíka Josef L. Hromádka)

intelektuálním vývoji dodnes vzpomíná i Ladislav Prokůpek, který v druhé polovině padesátých let působil v církevním oddělení na ministerstvu školství a kultury a později (jako člen týmu Eriky Kadlecové, s níž spolupracoval ve Filozofickém a později Sociologickém ústavu Akademie věd) sehrál důležitou úlohu při formulování nové církevní politiky v období „pražského jara“.¹¹⁶ Tato „kontaminace kontaktem“ potvrzuje správnost Hromádkova nazírání na pozitivní potenciál přítomný v jeho tolik kritizované připravenosti diskutovat a pozorně naslouchat představitelům moci. Text jeho kázání z října 1949 dokládá, že do těchto styků, nejednou interpretovaných jako „kolaborace“, vstupoval s mimořádnou jasnožřivostí, plně si uvědomuje dvousměrnou podstatu vztahu ovládnutí: „Ale nejde jen o to, že [apoštol] Pavel svých řetězů neviděl a nedbal. Pavel věděl, že řetěz, kterým byl poután ke strážci, poutal také strážce k němu. Nezapomeňte na to: Kdo poutá vás, poutá také sebe k vám. Záleží na tom, jak užijete této příležitosti! Je-li Církev Kristova

116 Záznam rozhovoru autora s Ladislavem Prokůpkem z 28.8.2006 (v osobním archivu autora).

někým svazována, dostává se do blízkosti toho, kdo ji svazuje, a dostává z milosti Boží zvláštní poslání: zvěstovat evangelium a vydávat svědectví přímo tam, kde řinčí její řetězy.“¹¹⁷

Nedobrovolní spojenci?

Povědomí o vzájemném propojení a závislosti ovládaných a ovládajících existovalo i na druhé straně barikády. V archivech Státního úřadu pro věci církevní můžeme dobře sledovat, jak soupeřící složky zdánlivě homogenního komunistického aparátu využívaly ty, jež kontrolovaly, ve vnitřních institucionálních třenicích a bojích, a tak se na nich stávaly do určité míry závislémi. Připomeňme, že se SÚC na byrokratické scéně diktátorského režimu objevil v říjnu 1949 jako zcela nový hráč, dbající na to, „aby se církevní a náboženský život vyvíjel v souladu s ústavou a zásadami lidovědemokratického zřízení“.¹¹⁸ Jeho špičky postupně pochopily, že imperativem pro zajištění trvání jejich úřadu v kompetitivním prostředí státní administrativy bylo dostatečně se zviditelnit a dokázat obhájit svou nepostradatelnost. Po ukončení fáze krvavého boje proti katolické církevní hierarchii a řádům tedy Státní úřad pro věci církevní s novým vedením (jeho předsedou se stal bývalý sociální demokrat Jaroslav Havelka) předefinoval za účelem institucionálního přežití své poslání. Na mocenské horizontále se začal výrazněji vymezovat vůči ostatním aktérům vstupujícím do řešení problémů spojených s církvemi a vertikálně pak usiloval o upevnění své autority nad krajskými a okresními církevními tajemníky. Tato taktika programové odlišnosti v kontextu přetrvávání, nebo dokonce radikalizace proticírkevních nálad na nižších stupních stranické, respektive státní správy je zvláště dobře čitelná v Havelkově instrukci z října 1953, kde stanovil jako základní úkol svého úřadu úsilí o to, „aby na náboženském poli byl zachován klid“. Dále zde konstatoval, že „vliv náboženství se mezi naším lidem udrží ještě dlouhou dobu. Není v našich silách likvidovat náboženství nebo odstranit vliv duchovenstva mezi věřícími během krátké doby.“¹¹⁹ Učinit správný závěr z takové analýzy nebylo obtížné: bez Státního úřadu pro věci církevní se ani nadále nelze obejít. Samy církve měly v tomto pojetí zásadní význam – musely dál existovat, aby SÚC měl na koho dohlížet, koho řídit, o koho se starat.

117 Hromádkovo kázání z 16.10.1949 v kostele sv. Michala v Jirchářích bylo otištěno v publikaci: OPOČENSKÝ, Milan (ed.): *...kdo věří, dívá se dopředu*. Praha, Křesťanská mírová konference a Regionální sdružení KMK v ČSSR 1989, s. 294.

118 Zákon ze dne 14. října 1949, kterým se zřizuje Státní úřad pro věci církevní, paragraf 2. In: BULÍNOVÁ, Marie – JANIŠOVÁ, Milena – KAPLAN, Karel (ed.): *Církevní komise ÚV KSČ 1949–1951: Edice dokumentů*. Praha – Brno, Ústav pro soudobé dějiny AV ČR – Doplněk 1994, s. 450.

119 NA, f. SÚC, k. 14, sl. Schůze kolegia ministra 1953, záznam z 37. porady 8.10.1953.

Skutečnost koalice mezi církvemi a Státním úřadem pro věci církevní vystupuje z dokumentů týkajících se evangelíků velice brzy a zřetelně. Když v roce 1951 severomoravský krajský národní výbor po dohodě s krajským výborem komunistické strany postoupil tomuto úřadu návrh na zabránění velkého střediska Diakonie¹²⁰ evangelické církve v Sobotíně, aby tam mohl umístit děti řeckých komunistů, SÚC tento projekt blokoval: „Z důvodů církevněpolitických nelze připustit, aby československé církvi byly sobotínské objekty odňaty, neboť by se tak musilo stát jen mocí a nadlouho by to zkalo poměr církve ke státu.“¹²¹ Velmi podobný argument nacházíme ve zdůvodnění, s nímž Státní úřad pro věci církevní zamítl požadavek ministerstva národní obrany na zrušení kostela Českobratrské církve evangelické v Mariánských Lázních kvůli jeho bezprostřední blízkosti vojenským objektům: „Vzhledem k politické situaci v Církvi československé evangelické nelze z církevněpolitických důvodů vyhověti Vaší žádosti.“¹²² Státní úřad pro věci církevní také pravidelně souhlasil s ustavováním nových evangelických sborů, navzdory protestům z krajů proti „rozšiřování operativní základny“ nepřítelů.¹²³ Úřad v rámci svého „pečovatelského úsilí“ neváhal vstupovat ani do vnitřních sporů církve. Když se vyostřil vztah mezi českými a polskými evangelíky ve Slezsku, poznamenaný komplikovaným historickým dědictvím, do té míry, že znesvářené strany přestaly být schopné spolu komunikovat, SÚC rázně intervenoval, vnutil zúčastněným spravedlivé rozdělení majetku a stabilizoval situaci odsunutým konfliktních farářů na sbory v jiných koutech republiky.¹²⁴

Bylo by ovšem zavádějící redukovat vstřícnost Státního úřadu pro věci církevní výhradně na evangelíky. Například v roce 1953, poté co zjistil značnou nevyváženost v pokrytí českých katolických farností, si stanovil za úkol dbát na umístování kněží, tak aby „potřeba církve byla v jednotlivých diecézích stejnoměrně kryta a rozmístění duchovních lépe odpovídalo potřebám církve. Proto kněze, kteří se vrátí z vojenské služby, budeme umisťovat v nereligiózních diecézích, které jsou slabě obsazeny.“¹²⁵ Direktivy přicházející z centra pro krajské a okresní církevní tajemníky se týkaly stejně evangelíků jako katolíků. Velmi důrazně nabádaly tajem-

120 Evangelický spolek Česká diakonie existoval od roku 1903 do roku 1952 a poté znovu od 1.6.1989 (viz HÁJEK, Viktor: Život v církvi. In: BROŽ, M. (ed.): *Církev v proměnách času*, s. 23 n.).

121 NA, f. SÚC, k. 111, sl. ČCE 1951, Českobratrská církev evangelická – sociální ústavy v Sobotíně, okr. Šumperk, 11.8.1951.

122 *Tamtéž*, sl. ČCE 1952, stanovisko k žádosti ministerstva národní obrany z 18.1.1952.

123 *Tamtéž*, sl. ČCE 1951, dopis z KNV Hradec Králové z 26.12.1951.

124 K celé slezské aféře viz *tamtéž*, sl. ČCE 1951. Součástí této dokumentace je i návrh na přeložení faráře Kantorka k 8.8.1951; ten se nakonec přestěhoval z Ostravy do Prosetína v červenci 1952 (viz BROŽ, M. (ed.): *Církev v proměnách času*, s. 284).

125 NA, f. SÚC, k. 14, sl. Schůze kolegia ministra 1953, záznam z 8. porady 25.2.1953.

níky, aby se drželi stranou represivních akcí a aby se neúčastnili ani ideologických proticírkevních kampaní. Mezi klíčové výrazy v těchto instrukcích patří „jednat taktně“, „pomáhat jim“ (farářům), „přiblížit se k věřícím a duchovenstvu“, „k věřícímu člověku ... přistupovat jako k příteli“.¹²⁶

Skutečnost, že se nejednalo jen o matoucí rétoriku, ale o pokyny, jejichž plnění se důsledně vyžadovalo, dokládají zprávy o inspekčních pracovníků Státního úřadu pro věci církevní v krajích a okresech. Při jednom takovém výjezdu na severní Moravu tak musel čelit ostré kritice soudruh okresní tajemník Hlaváček, jenž „prokázal v jednání s duchovními závažné nedostatky: nedostatek taktu, strohé, administrativní metody na úkor politické práce“. Když se Hlaváček, tento „neukázněný a bezdůvodně sebevědomý soudruh“, otevřeně postavil kritice a prohlásil, „že pro něho nic neznamená zásada vytyčená s. Havelkou, že každý kněz není třídní nepřítel“, doporučil SÚC jeho přeložení na jiný úsek práce.¹²⁷ Stejně dopadl i Hlaváčkův kolega z Českého Těšína. Ten „vůči duchovním vystupuje podezřívavě, urážlivě a svým horlivým zapojením do všech akcí, které strana provádí na úseku ideologického boje, ztratil důvěru u duchovních. (...) Podle sdělení několika představitelů slezské ev[angelické] církve a[ugšpurského] v[yznání] by měl s. Křístek dostat diplom za to, že církvi plní kostely.“ Za příklad dávali pracovníci Státního úřadu pro věci církevní takovým nezbedným soudruhům třeba okresního církevního tajemníka z Krnova, soudruha Škaroubka, který „je jedním z nejlepších v kraji“, protože „umí jednat s duchovními taktně“.¹²⁸

Zprávy o inspekčních také často zmiňují konflikty tajemníků respektujících linii Státního úřadu pro věci církevní s představiteli národních výborů a místních stranických organizací. Ti někdy dokonce odmítali se zástupci úřadu vůbec jednat. Jako příklad můžeme uvést situaci v Hlučíně, kterou zpravodaj SÚC shrnul slovy: „Předseda ONV je levičák a někteří členové OV KSČ jsou dosud zatíženi náboženskými předsudky, které kompenzují levičáckými sklony v řešení problémů, např. neúnosnými požadavky překládání duchovních“.¹²⁹ Na dalších místech zprávy uvádějí důkazy o „hlubokém podceňování“ práce okresních církevních tajemníků a jejich využívání pro jiné úkoly. V celkovém hodnocení inspekce na severní Moravě se znovu a znovu vrací motiv nutnosti „odhalovati a potírati všechny sociálnědemokratické a levičácké úchytky do všech důsledků“.¹³⁰

Taktika institucionálního přežití zvolená Státním úřadem pro věci církevní se nakonec neosvědčila. V rámci reorganizace státní správy tento úřad totiž během

126 *Tamtéž*, záznam z 37. porady 8.10.1953.

127 *Tamtéž*, záznam ze 42. porady 12.11.1953.

128 *Tamtéž*.

129 *Tamtéž*.

130 *Tamtéž* (viz též záznam z následující, 43. porady 19.11.1953).

roku 1956 zanikl a jeho kompetence převzal církevní odbor připojený k ministerstvu školství a kultury spolu s krajskými národními výbory. Uvnitř nově zřízeného ministerstva samozřejmě probíhal boj o alokaci zdrojů a relativně bohatě dotovaný Státní úřad pro věci církevní, transformovaný v církevní odbor, přitahoval pozornost. Inspekční oddělení ministerstva proto doporučovalo následující postup: „Jedním z hlavních úkolů uložených XX. sjezdem KSSS a celostátní konferencí KSČ je i zvýšení ideologické práce v rozšiřování socialistické ideologie a provádění všeho, co je možné, k uskutečnění přechodu světa k socialismu za podmínek míru. Při porovnání nákladů na činnost osvětových zařízení a nákladů na činnost církví, zajišťovaných ve státním rozpočtu, jsou církevní akce nepoměrně lépe zajištěny. Tato disparita v porovnání s úkoly uloženými celostátní konferencí KSČ vyniká daleko více při úvaze, že zbraň proti náboženství, která zasahuje do nejširších mas, je socialistická kultura, která svojí činností oslabuje náboženské předsudky. Je proto nezbytně nutné přezkoumat výši nákladů, které státní správa vynakládá na provoz a údržbu zařízení sloužících církevním obřadům. (...) Vzhledem k této situaci a s přihlédnutím k vlastním výsledkům na úseku hospodářském ... je třeba provést prověrku činnosti bývalého Státního úřadu církevního.“¹³¹

Politika Státního úřadu pro věci církevní byla tedy přísně souzena a nakonec odsouzena, přišla chvíle odplaty kritizovaných tajemníků. Jeden z nich, Václav Molkup, po květnu 1945 člen radikálního křídla v Církvi československé,¹³² později krajský církevní tajemník ve Středočeském kraji a v roce 1957 vedoucí odboru na ministerstvu školství a kultury, vypracoval v rámci inspekce dokument „K politické práci vedení bývalého Státního úřadu pro věci církevní“. Molkup, kterého ještě před několika měsíci pracovníci úřadu kritizovali za „nesolidní jednání“ a za to, že „příliš poučuje“,¹³³ ve své zprávě svým bývalým nadřízeným vše vrátil i s úroky. Odsoudil v ní „prudký obrat doprava“ v politice Státního úřadu pro věci církevní na podzim 1953, vedoucí ke ztrátě respektu církví před státním aparátem: „Ti ‘nahore’ (myšlen SÚC – pozn. autora) byli dobří a my v krajích a na okresích (sic) jsme byli levičáctí. (...) Jednání o výsledcích prověrek SÚC na Ostravsku, Olomoucku, Liberecku a jinde ... ukazovalo, že církevní tajemníci skoro vždycky vystupovali jaksi v úloze obžalovaných.“ Zvláštní pozornost ve svém výčtu nepravostí Státního úřadu pro věci církevní Molkup věnoval přílišné shovívavosti jeho pracovníků vůči evangelické církvi: „Většina krajských církevních tajemníků měla dojem, že s. ing. Plíhal (náměstek předsedy SÚC – pozn. autora) měl velmi blízké vztahy

131 *Tamtéž*, k. 12, inv. č. 91, Prověrka činnosti ing. Plíhala, Program prověrky činnosti pracovišť, která se zabývají církevní osvětou, 11.10.1956.

132 Viz čísla *Českého zápasu* z léta 1945.

133 NA, f. SÚC, k. 22, záznam z 13. schůze kolegia předsedy 14.5.1956, Zpráva o prověrce církevněpolitické práce v kraji Praha, 10.5.1956.

k evangelické církvi.“ Nakonec Molkup oznámil nový kurz církevní politiky: „Odmítáme tendence hlásané dříve pracovníky SÚC, že my tajemníci máme být přáteli a pomocníky duchovních. Jsme pracovníky ve státním aparátě lidovědemokratického státu, který plní úkoly diktatury proletariátu.“¹³⁴

Zachované prostředí

Molkupem a spol. znovunastolená „diktatura proletariátu“ sice na nějaký čas poněkud omezila relativní autonomii evangelického prostředí, charakteristickou za komunistického režimu právě svými proměnlivými hranicemi, a ostřeji postupovala třeba proti křesťanům působícím ve školství,¹³⁵ zásadní zvrat ale nepřinesla. „Měkčké přistání“ do nepříznivých poměrů diktatury, přímo ovlivněné faktory analyzovanými v této studii (průniky s komunistickou stranou, rétorickým a v některých případech i praktickým přitakáním důležitým politikám KSČ typu kolektivizace, hromádkovským štítem) a nepochybně podmíněné i bohatou historickou zkušeností menšiny, umožnilo českým protestantům úspěšně se adaptovat, naučit se koexistovat v diktatuře. Které základní prvky tohoto cenného *know how* lze v případě evangelíků identifikovat?

Jde především o vypěstovanou schopnost velice vnímavě zachytit změny v politické atmosféře a každého momentu „tání“ co nejintenzivněji využít. Plně se to projevilo rychlou evangelickou reakcí na oblevu koncem šedesátých let, velkou dávku pružnosti ovšem evangelíci osvědčili již v roce 1956. Zápisy z „pastorálek“ o tom svědčí svým obsahem i formou: faráři nadšeně sledují dění okolo dvacátého sjezdu sovětských komunistů, vítají „jarem dýšící ovzduší“¹³⁶ a tajemníkům ochotně nabízejí pomoc v nové situaci. Například moravskoslezský senior Šourek, obvykle kritizovaný za politickou pasivitu a malý zájem o mezinárodní situaci, hned v dubnu 1956 aktivně diskutuje o důsledcích dvacátého sjezdu a připomíná reprezentantům lidosprávy, že „je třeba zjednávat širší základnu všech rozhovorů a diskusí, více se ptát bezpartijních, učit se z jejich kritiky. V tom všem mohou být naši duchovní budoucímu životu velmi na prospěch.“¹³⁷ Mění se i tón seniorských zpráv o „pastorálkách“, uvolnění je v některých z nich velice zřetelně čitelné. Třeba v každoročním povinném bodu programu na téma „žně“ tentokrát nezaznívají ódy na „nového člověka“ a faráři si nedávají závazky, kolik hodin na polích svých JZD odpracují.

134 *Tamtéž*, k. 36, K politické práci vedení bývalého Státního úřadu pro věci církevní, 16.1.1957.
 135 K jednomu konkrétnímu případu viz PFANN, Daniel: Laudatio k 80. narozeninám profesora Jaromíra Procházky aneb Svědectví o lidech a době. In: *Protestant*, roč. 26, č. 1 (2007), s. 7.
 136 *A SR ČCE*, k. VID, sl. Seniorát liberecký, záznam z pastorální konference v Liberci 4.7.1956.
 137 *Tamtéž*, sl. Seniorát moravskoslezský, zpráva o poradě moravskoslezského seniorátu 16.4.1956.

Debata na „pastorálce“ libereckého seniorátu se po referátu faráře Vochoče z Jablonce nad Nisou o „významu žní ze stanoviska křesťanského“ stáčí jiným směrem:

„Far[ář] Veselý: Není snad plně správné idealizovat dělníka na poli, tedy rolníka, tak jak to br[at]r Vochoč činí! Vždyť ten rolník nejenom si zpívá, nýbrž i na svém poli kleje a nadává!

Far[ář] Vochoč: Pomozme mu, aby nemusil klít!

Někdo z debatérů: A což když hubuje na úřady a na komunál?

Jiný zase: A což když to není na světě všechno tak krásné a nejsou jen všude vůně, jak to br[at]r Vochoč vidí?! Jsou tu např. i smrady z těch cigaret, co tu kouříte!

Odpověď: Až budou dělat lepší cigarety, budou vůně!¹³⁸

Kromě citlivosti na změny nálad v mocenském aparátu si z padesátých let evangelíci také odnesli zkušenost, že se vyplácí chovat se tváří v tvář režimu (či přesněji jeho představitelům) asertivně a co nejdůsledněji využívat všech nástrojů nabízených diktaturou. Karel Trusina, seniorátní kurátor gottwaldovského seniorátu, tento poznatek sdílel v roce 1960 na poradě synodního zastupitelstva: „Nebojme se také jednání s úřady. Když dojde někde k nějakým přehmatům, křivdám, jděme za těmi věcmi, s úřady se dá mnoho vyjednat. Snažme se s těmi lidmi tam dohovorit, vyřešit ty věci k vzájemné spokojenosti. Rozhodně se v takovém případě neurazit a nestáhnout se jako do ulity a nechat věc být.“¹³⁹

Nešlo jen o to využít příležitosti k jednání, ale také o maximální čerpání nabízených finančních zdrojů. Na základě dosud prostudovaných materiálů nelze s naprostou jistotou určit přesný průběh financování Českobratrské církve evangelické v padesátých letech, hospodářské otázky byly ovšem často na pořadu dne jak ve vnitřní agendě církevních představitelů, tak v materiálech Státního úřadu pro věci církevní. Seniori na svých pravidelných setkáních deklarovali cíl udržet výši repartic (příspěvků odváděných ze sborů do ústředí) z období před únorem 1948,¹⁴⁰ což bylo zřejmě nesplnitelné přání vzhledem k úbytku členů a „proletarizaci“¹⁴¹ dříve majetných středních vrstev evangelických zemědělců (kulaků) a drobných podnikatelů. Církev ovšem mohla po schválení církevních zákonů v roce 1949 počítat s podporou ze strany státu. V počáteční fázi byla dokonce Českobratrská církev evangelická spolu s Čes-

138 *Tamtéž*, sl. Seniorát liberecký, záznam z pastorální konference v Liberci 4.7.1956.

139 *Tamtéž*, k. XI B4, „Problémy naší sborové práce“ (projev Karla Trusiny na synodním zastupitelstvu 15.11.1960).

140 *Tamtéž*, k. II A3, záznam ze schůze synodní rady se seniory a seniorátními kurátory 2.7.1951.

141 Viz např. *Archiv sboru ČCE v Kolíně*, VERNER, A. B.: *Dějiny českobratrského evangelického sboru v Kolíně*, strojopis z roku 1965.

koslovenskou církví výrazně zvýhodňována. Prostředky na církve totiž Státní úřad pro věci církevní v první polovině padesátých let rozděloval v následujících poměrech: V roce 1950 dostali katolíci 58 procent zdrojů a nekatolíci 42 procent, v dalších letech se pak alokace vyvíjela již spravedlivěji: roku 1951 v poměru 61 ku 39, v letech 1952 a 1953 v poměru 77 ku 23 a v letech 1954 a 1955 byl poměr 87 ku 13.¹⁴² Nedostatky v hospodaření úřadu a finanční zvýhodňování nekatolíků představovaly zásadní bod v tvrdé kritice působení tandemu Havelka–Plíhal v čele této instituce. Podle revizní zprávy z roku 1957 evangelíci investovali nevyčerpané zbytky státního příspěvku do rozsáhlých rekonstrukcí svých zařízení v Krabčicích a Myslbořicích. Ať byly skutečné okolnosti těchto afér jakékoli, materiály Státního úřadu pro věci církevní dokládají, že se evangelíci dokázali v nabídce finančních prostředků poněkud chaotického úřadu dobře a rychle zorientovat a využít ji ke svým účelům.

Ve výčtu evangelických úspěchů první poloviny padesátých let s výrazným efektem pro léta budoucí nemůžeme opomenout udržení velmi dobré úrovně teologické fakulty, dle slov jejího děkana Hromádky „jediné státní školy, jejímž základem je křesťanství, nikoliv marxismus“.¹⁴³ V padesátých letech zde vyrostly osobnosti, které se brzy začaly jevit státnímu aparátu jako velice nebezpečné. Nejprve byl znepokojen jejich výrazným zaměřením na evangelické kořeny: „Na fakultě [jsou] ožívovány staré konzervativní reformační tradice, které mají nepříznivý vliv na postoj některých novosvětcenců k veřejnému životu. Při rozhovoru s několika mladými vikáři jsme zjistili, že jim toto zaměření velmi vyhovuje. Kritizují potom starší faráře pro jejich volnější výklad bible a pokládají to za nesprávné. Dále se snaží vésti své věřící k hlubšímu studiu bible a vytvořit si po vzoru starých konzervativních pismáků okruh lidí, kteří by tyto staré reformační tradice oživovali mezi věřícími osobní pastorační, což má za následek odtržení věřících od současného dění. (...) Tyto nové pokusy o upevnění vlivu církve bude nutno pečlivě sledovat a zvážit, jakou vhodnou formou jim čelit.“¹⁴⁴ Ještě větší ohrožení, a zcela oprávněně, ovšem cítili dozorcí nad církvemi ze strany aktivních mladých farářů, tvořících jádro budoucí skupiny *Nová orientace*.¹⁴⁵ Ti vzali vážně Hromádkovu koncepci o zásadní roli církve ve světě, rozhodli se vyrazet za hranice církevního „ghetta“¹⁴⁶ a vyjadřovat se nahlas a ar-

142 NA, f. SÚC, k. 12, inv. č. 91, Prověrka činnosti ing. Plíhala.

143 A ETF, Pozůstalost J. L. Hromádky, k. 34 (prozatímní inventarizace), *Palcát*, roč. 2, č. 6–7 (1952).

144 NA, f. SÚC, k. 22, záznam ze 6. schůze kolegia předsedy 12.3.1956 (slovo „Bible“ je v originále psáno s malým počátečním písmenem).

145 PFANN, Miroslav: „*Nová orientace*“ v *Československé církvi evangelické v letech 1959–1968: Malá historie jednoho hnutí evangelických křesťanů podle archivních dokumentů*. Středokluky, Zdeněk Susa 1998.

146 Přímou tento termín použil Alfréd Kocáb ve svém textu „Život sboru v nových společenských podmínkách“, prosloveném 27.4.1958 (viz *A SR ČCE*, k. XI B4).

tikulovaně k velkým otázkám současnosti; slovy jednoho z nich „pokusit se probolet na dno dnešní problematiky“.¹⁴⁷ Církevní tajemníci tyto snahy interpretovali po svém jako vyhlášení boje režimu: Mladí faráři podle nich „reagují na ateistickou výchovu a na kulturní revoluci tím, že jsou houževnatější ve své pastorační činnosti. K novým technickým a vědeckým objevům zaujali takové stanovisko, že se začínají modernizovat a přizpůsobovat. Snaží se i citáty z bible modernizovat, aby vypadali, jak oni říkají, jako pokroková církev.“¹⁴⁸

Stížností na nebezpečné evangelíky ke konci padesátých let přibývalo a volání tajemnické báze nakonec dolehlo až ke stranickým špičkám. Politické byro ÚV KSČ tedy v květnu 1960 zařadilo na svůj program otázku protestantských církví. Řeč se točila hlavně kolem Českobratrské církve evangelické. V materiálu připraveném tajemníkem ústředního výboru Vladimírem Kouckým byla vylíčena jako vysoce nebezpečná instituce:

„Tato církev zastává významné postavení mezi protestantskými církvemi a při jednání s orgány státní správy se stává jejich neoficiálním mluvčím. V tomto smyslu plně využívá i autority prof. J. L. Hromádky. V porovnání s druhými církvemi je Českobratrská církev evangelická organizačně i hospodářsky nejlépe konsolidována. Ve vedení církve převládá vliv těch, kteří mají na mysli především a jen zájmy své církve, čímž je ovlivňován i jejich postoj k našemu socialistickému zřízení, který je nevyhraněný. Vedení církve má neúměrně velký aparát, dobře organizovaný, a v podstatě si zachovalo ve svém vnitřním postavení i činnosti stav z dob kapitalistické republiky. Velmi neochotně,



Josef Lukl Hromádka při projevu na prvním Všekřestanském mírovém shromáždění v červnu 1961 v Praze, kde byl zvolen prezidentem tohoto hnutí (foto z publikace Do nejhlubších hlubin: Život, setkávání, teologie. Ed. Pavel Filipi. Praha, Kalich 1990)

147 Tamtéž.

148 NA, f. MŠK, k. 44, 47 IV. ČCE, A., Vztah církve a státu 1956–1966, zpráva vedoucího církevního referátu na KNV v Pardubicích Stanislava Foustka z 28.7.1959.

s průtahy a výhradami přistupuje ke všem opatřením, která směřují ke změně tohoto stavu. Pro všechny protestantské církve je charakteristická poměrně značná teologická vyspělost, kázeň a disciplína věřících, důkladná organizační výstavba a informovanost ústředí o životě sborů a kazatelských stanic. Členové církví lpí na reformačních tradicích, a zvláště v českých zemích dbají na hluboké teologické, ale i všeobecné vzdělání svých duchovních a aktivistů¹⁴⁹. Zpráva ve svém závěru navrhovala celou sérii omezujících opatření vůči evangelíkům: zrušení Kostnické jednoty a Spolku českobratrského evangelického duchovenstva, snížení stavů na Komenského bohoslovecké fakultě a celkově přísnější dohled na českými bratry. Ačkoli i přítomný ministr školství a kultury František Kahuda v diskusi k tomuto materiálu vyslovil názor, že evangelíci jsou nebezpečnější než katolíci, protestanty nakonec ochránila hluboce zakořeněná představa o jejich „pokrokovosti“ a „využitelnosti“ – snad nejdůležitější dědictví počáteční fáze stýkání a potýkání státu a církví v komunistické diktatuře. Na stranu protestantů se postavil prezident a první tajemník ÚV KSČ Antonín Novotný, který svou brilantní úvahou: „Jsou to berani, ale můžeme je využít“¹⁵⁰ rozhodl diskusi k této problematice. Návrh usnesení s početnými restrikcemi aktivit evangelíků byl zamítnut a nebezpeční „berani“ mohli dál růst a sílit.

149 *Tamtéž*, f. 1501, sv. 260, arch. j. 345, záznam ze 101. schůze politbyra ÚV KSČ 31.5.1960, 5. bod: Zpráva o současné situaci v protestantských církvích v ČSR a návrh dalších opatření a postupu vůči nim.

150 *Tamtéž*.

Vybrané rysy spirituality české katolické církve (1948–1989)

Jiří Hanuš

V tomto textu* se pokouším o vystižení některých aspektů spirituality české katolické církve v době komunistického režimu. Samozřejmě zde nemůže jít o úplný a systematický výklad, předkládám jen několik schematických poznámek či postřehů. Základní otázkou je, jak rozumět pojmu *spiritualita*. V dnešní běžné církevní praxi se chápe především jako dílčí duchovní orientace katolického věřícího nebo menší skupiny lidí, které spojují podobné akcenty křesťanské nauky a praxe, pojmu se však užívá i v případech obecnějších (tak se dnes hovoří o spiritualitě františkánské či spiritualitě „charismatické“, spiritualitě starozákonní a novozákonní,¹ ale také o spiritualitě předkoncilní či pokoncilní, a podobně). Spiritualitou se v tomto textu rozumí nejen vnitřní duchovní nasměrování určitých skupin uvnitř církve, po případě vlivy, které byly pro toto nasměrování významné, ale také jisté „mentální stereotypy“, případně změny, které se těchto stereotypů týkají.² Nové zkušenosti

* Studie vznikla v rámci výzkumného záměru Masarykovy univerzity za podpory Ministerstva školství, mládeže a tělovýchovy ČR: MU MSM 0021622426 – Výzkumné středisko pro dějiny střední Evropy: prameny, země, kultura.

1 Například viz KONZAL, Jan: *Orientace: Průvodce na cestě ke křesťanské dospělosti*. Praha, Sif 1995. Kniha je výslednicí autorových úvah od 60. do 80. let, tedy v době, kdy působil jako tajný kněz a posléze biskup.

2 V posledních dvou desetiletích se tento dříve rozporuplně chápaný pojem „spiritualita“ stal velmi diskutovaným zejména v psychologické literatuře (srv. ŘÍČAN, Pavel: *Psychologie nábo-*

získané v konfrontaci s komunistickou ideologií a s praxí komunistického režimu v tomto pojetí tvoří nezanedbatelný podíl, ba součást moderní křesťanské spirituality. Tyto zkušenosti ovšem nejsou prioritně předmětem rozboru v tomto textu.

Pro věřící, kteří se rozhodli po přelomovém roce 1948 z těch či oněch důvodů pro život v Československu a nezvolili exil, bylo postupně nutností přijmout realitu – tedy omezení možností při získávání znalostí o křesťanství a výrazné omezení příležitostí k vlastnímu duchovnímu formování (duchovní cvičení neboli exercicie, pravidelné zpovědi, přednášky známých a oblíbených osobností s diskusemi, vlastně i samotná výuka náboženství a podobně). Mnoho kněží-pastoralistů bylo na počátku padesátých let uvězněno, takže věřící byli v podstatě nuceni se spokojit s ochuzeným životem svých farností, často připravených o významné osobnosti kněží a kazatelů. Na druhé straně byla v této době ještě v živé paměti intelektuální katolická renesance třicátých a čtyřicátých let 20. století, která vydala své plody nejen v oblasti teologické, ale zejména umělecké. Věřícím nemohl nikdo vzít vzpomínky na „zlatou dobu“ českého katolicismu, na rozkvět duchovních center, akademických týdnů, poutí do kulturních oáz typu Staré Říše na Moravě. Tato paměť byla udržována i zásluhou domácích knihoven, v nichž se skvěla díla Jaroslava Durycha, Jana Čepa, Jana Zahradníčka a dalších velikánů katolického uměleckého prostředí nejen českého, a to díky prvorepublikovým vydavatelstvím, která do svých edičních plánů zařazovala i křesťanskou literaturu (Melantrich, Atlantis a další).

Od padesátých let je český katolicismus do značné míry „introvertní“, uzavřený více či méně sám do sebe, zaměřený na domácí četbu a vzdělávání a na *individuální prožívání víry*.³ To se týkalo především těch, kteří nebyli takřkajíc v „první linii“. Velice bohatý duchovní život však vedli i ti katolíci, kteří byli uvrženi do věznic a koncentračních táborů, přičemž museli hledat různé adekvátní spirituální formy, které jim umožňovaly přežít v tíživých podmínkách, popřípadě být i posilou pro ostatní vězněné. To je možné doložit z mnoha pamětí jak vězňených katolíků, tak nekatolíků.⁴

ženství. Praha, Portál 2002; SMÉKAL, Vladimír: *Pozvání do psychologie osobnosti: Člověk v zrcadle vědomí a jednání*. Brno, Barrister & Principal 2005, 2., opravené vydání; ad.).

- 3 Také kvůli obtížné společenské situaci se místy setkání českého a moravského katolicismu staly umělecké „oázy“, jež byly spjaty s působením významných uměleckých či kulturních osobností – Tasov Jakuba Demla, Stará Říše rodiny Josefa Floriana, Petrkov Bohuslava Reynka apod. Časem se vytvořil i jakýsi katolický kult těchto míst, přestože např. Florian nebo Deml nebyli ve své době zdaleka otevření pro všechny. Dalo by se říci, že tato místa *genia loci* odchovala tři generace katolické inteligence – ovšem především těch katolíků, kteří obdivovali nejen umělecké a vydavatelské dílo uvedených osobností, ale byli vnímaví i pro jejich životní styl a způsob uvažování.
- 4 V této souvislosti za všechny vzpomínky na dobu věznění viz např. ONDOK, Josef Petr: *Muklovský Vatikán*. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury 2005; ŠKUTINA, Vladimír: *Prezidentův vězeň na Hradě plném bláznů*. Praha, Naše vojsko 1990, 1. vydání 1969).

Církev určitě patří k institucím pěstujícím kolektivní paměť nejen svého vlastního společenství, ale i národa, v jehož rámci se vyvíjely. Katolická církev byla logicky postižena a deformována také v této své schopnosti.⁵ Ve snaze o přežití a v existenčních obavách si příslušníci církve vytvářeli strategie, které vedly k udržení základních věroučných obsahů v eklesiologické oblasti a odpovídajících interpretačních stereotypů. Odtud pramenil jistý *konzervativní přístup*, který tedy nebyl dán pouze vývojem církve v předcházejících obdobích, ale vyplýval z obranné pozice, již musela církev zaujmout po únoru 1948.⁶ Bylo by jistě možné zmínit i další důvody, z nichž tento konzervatismus pramenil, jako malou možnost komunikovat se zahraničím nebo marginalizaci kněží v povoláních s nízkým sociálním statutem (po propuštění z vězení a podobně). Určitá konzervativnost českého katolicismu byla z těchto důvodů přítomna i tam, kde se kněží i laici nesmířovali se současným 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 sedmdesátých letech v souvislosti s pokoncilním vývojem). Vzhledem k tomu, že doba trvání komunistického režimu přesáhla čas aktivit jednoho pokolení, 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 dozrávající v letech osmdesátých – musely tvář českého a světového katolicismu poměrně obtížně objevovat a v jistém smyslu „rekonstruovat“.⁷ Takzvaný reálný socialismus způsobil, že tyto generace postihly poměrně velké deformace a diskonti-

5 Pojem „národní paměť“ je v daném kontextu možné chápat pouze v redukovaném smyslu, totiž jako „katolickou verzi“ národního příběhu, která byla pěstována v církevním prostředí a podněta i některými historiky chápajícími svůj katolicismus pouze kulturně, nikoli věroučně. Diskuse o problematice „národní paměti“ však vyvolala nedávno i kauza zřízení státní instituce, která měla nést název obsahující tento problematický termín (Ústav paměti národa).

6 S touto obrannou pozicí (nikoli s politickým bojem, jak tvrdili ideologové KSČ) souvisí otázka, kdy reprezentanti katolické církve nahlédli, že komunistický režim usiluje o zničení církve, či přinejmenším o její totální ovládnutí a zatlačení do společenské bezvýznamnosti. Nemůže být pochyb o tom, že někteří katolíci intelektuálové a církevní činitelé si toto nebezpečí uvědomovali již v poválečném třiletí 1945–1948, či dokonce před válkou (pisatelé z okruhu časopisů *Řád*, *Akord*, *Vyšehrad* a dalších, konzervativní křídlo v Československé straně lidové). Tento „prorocký“, antisocialistický a antikomunistický postoj byl ovšem někdy provázen kritikou „benešovského“ režimu a inklinací k autoritativním formám vlády, což relativizovalo jeho působnost.

7 V této souvislosti se dnes diskutuje o tzv. mladokřesťanství. Tímto termínem Jiřina Šiklová v polovině 80. let označila křesťany, kteří jsou „odcírkevnění“ a neznají základní nauky víry; někdy si též spojují křesťanství s různými východními kulty, s astrologií, parapsychologií atd. Tato forma křesťanství se začala šířit podle některých autorů právě v 80. letech minulého století. (Srv. NEŠPOR, Zdeněk R.: Křesťané mimo církev: Víra a církev v české společnosti po roce 1989. In: *Proglas*, roč. 18, č. 2 (2007), s. 41–43.)

nuitu „církevní paměti“, týkající se například vztahu církve a státu. Na straně druhé se právě v těchto generacích objevily tendence přistupovat ke křesťanství jako k něčemu, co představovalo alternativu k poměrům ve společnosti, k panující ideologii a stávající všednodennosti.

K tomuto rysu české katolické církve, nazvanému zde konzervativností, patřilo i uchovávaní některých aspektů katolické spirituality z období prvorepublikového, válečného a těsně poválečného. Mám zde na mysli například jistou nedůvěru k demokracii „masarykovského“ a „benešovského“ typu, charakteristickou pro část katolické inteligence, určitý obdiv k autoritativnějším formám vlády, hluboký vztah k papežství a konkrétním osobám papežů a podobně. Českým katolíkům u značné části veřejnosti samozřejmě neprospělo, že se v pomnichovském období v poměrně hojném počtu zapojili do mnohdy nevybíravé kritiky první republiky (Jaroslav Durych, Rudolf Ina Malý, František Lazecký a další), a jejich vypjaté zdůrazňování úzce národních aspektů v této době se po válce často interpretovalo jako kolaborace s nacismem.⁸ Z těch vysloveně negativních rysů, které se v českém katolickém prostředí do jisté míry konzervovaly, stojí za zmínku určitý typ antisemitismu, který se vyskytoval jak u prostých věřících, tak u některých duchovních. Tento antisemitismus, či spíše antijudaismus, postrádal znaky moderního rasismu a navazoval spíše na staré protižidovské stereotypy a na kritiku sociálních poměrů, v nichž žily některé skupiny židů v 19. a na počátku 20. století, popřípadě na kritiku „židovského internacionalismu“.⁹ Antidemokratické a antisemitské důrazy se někdy slévaly v jedno a vytvářely stereotyp „židovsko-zednářského spiknutí“, který se tu a tam vyskytoval v katolickém prostředí až do devadesátých let 20. století.¹⁰

Pro obraz nepřítele, který měl své terminologické vyjádření ve slově „bolševik“ či „komunista“, mělo samozřejmě rozhodující formativní vliv období komunistického teroru, jehož hlavní fázi můžeme vymezit lety 1948 až 1960.¹¹ V tomto období, zejména ve čtyřletí 1948 až 1952, hrál nejdůležitější úlohu *strach*, prostupující celou českou společností, deformující společenské klima a rozklížující mezilidské vztahy.¹² Pro katolické prostředí, rozbité a znejistěné intenzivní propagandou, monstr-

8 Srv. např. GEBHART, Jan – KUKLÍK, Jan: *Druhá republika 1938–1939: Svár demokracie a totality v politickém, společenském a kulturním životě*. Praha – Litomyšl, Paseka 2004, s. 180–209.

9 Srv. VYDRA, Zbyněk (ed.): *Protižidovské stereotypy a křesťanská společnost na přelomu 19. a 20. století*. Pardubice, Filozofická fakulta Univerzity Pardubice 2007.

10 Srv. MAREŠ, Miroslav: Křesťanství a politický extremismus v České republice. In: FIALA, Petr – HANUŠ, Jiří (ed.): *Katolická církev a totalitarismus v českých zemích*. Brno, CDK 2001, s. 161–190.

11 To samozřejmě neznamená, že by se po roce 1960 (kdy byla vyhlášena amnestie) nějak výrazně změnila strategie komunistické moci vůči církvi. O jistém předělu lze mluvit v roce 1963. Tlak proticírkevního aparátu se však postupně zmírňoval až téměř do ztracena v roce 1968.

12 Fenomén strachu ve společnosti 50. let v Československu byl zčásti tematizován např. na konferenci věnované životu a dílu Jana Zahradníčka „...bývalo u mne zotváráno: Východis-

procesy, emigrací či uvězněním elit, měl tento strach velmi konkrétní podobu – nikoli partajního ideologa nebo školeného marxisty-diskutéra, ale spíše bezejmenného a arogantního tajného policisty, vtrhávajícího kolem páté hodiny ranní do poklidu domova, nebo nekompromisního vyšetřovatele, usilujícího za každou cenu usvědčit svou oběť. Strach umocňovalo také přerušení informačních kanálů, zejména do zahraničí, zákaz mnoha tiskovin a demagogie médií, jež namísto nezaujatého informování veřejnosti začala sloužit k jejímu ovládnutí v zájmu držitelů moci.¹³ Pro katolické společenství (s výjimkou těch, kteří začali s novým režimem spolupracovat, tedy především takzvaných mírových či národních kněží) bylo podstatné, že přišlo o svou hierarchii a duchovní vedení, což vedlo ke ztrátě jistoty a u mnohých k pocitu ohrožení katolické identity. Antikomunismus, který byl v tomto prostředí nejen přirozenou reakcí na represe, ale do značné míry pramenil i z celosvětové strategie katolické církve (encyklika Pia XI. *Divini Redemptoris* z března 1937¹⁴ označovala komunismus za „vnitřně špatný“, takže se s křesťanstvím nemůže spojit – *componi non potest*), se přeci jen kultivoval naukou o neprotivení zlu a jistým druhem křesťanské pokory, která mohla v dalších desetiletích nabývat určitých prorežimních rysů, do jisté míry přispívajících ke stabilizaci režimu. Vyostřená konfrontace z padesátých let se do značné míry otupila již během následujícího desetiletí, v souladu s obecným uvolňováním společenského klimatu a s prosazováním konceptu „socialismu s lidskou tvář“, jehož součástí byl i dialog s věřícími.

Všeobecně řečeno, pro český katolicismus ve zkoumaném období je typické, že jeho podobu určovaly *výrazné osobnosti*. Jelikož šlo většinou o kněží, důraz na kněžské působení a jejich nezastupitelnou liturgickou činnost je právě jedním z charakteristických znaků českého katolicismu.¹⁵ Je to ostatně příznačné pro zemi, kde byl katolicismus bytostně ohrožen ztrátou možnosti pravidelně vykonávat liturgický obřad a podle potřeby udělovat a přijímat křesťanské svátosti. Pro českou situaci je dále typické, že tito kněží byli „svými pány“ a chod svých oficiálních či neoficiálních farností si určovali sami – v důsledku absence diecézní správy či jejich zásadních defektů a také díky formaci těchto kněžských osobností ve zmíněných žalárních podmínkách. Co je však strukturálně podstatnější, většina osobností

ka a perspektivy české křesťanské poezie a prózy 20. století“, která se konala v Brně v dubnu 2004 (viz sborník: KUBÍČEK, Tomáš – WIENDL, Jan (ed.): *Víra a výraz*. Brno, Host 2005).

13 O strachu jako klíčovém faktoru pro porozumění strategii komunistického režimu zničit, resp. zdiskreditovat církev mluví např. F. X. Halas: „*Strach* je klíčovým slovem pro pochopení povahy komunistického systému. Druhým takovým pojmem je *lež*. V poměru komunistů vůči křesťanům se tyto dvě „kvality“ dostaly do zvláštní kombinace. Ale obě se svým uživatelům nakonec nevyplatily...“ (HALAS, František X.: *Fenomén Vatikán*, Brno, CDK 2004, s. 600.)

14 Viz *Divini Redemptoris*, encyklika z 19. března 1937. Olomouc, Matice cyrilometodějská 1993.

15 V této souvislosti by bylo zajímavé vysledovat českou recepci románu Grahama Greena *Moc a sláva*, který pojednává o pronásledování katolické církve v Mexiku a který je mimo jiné oslavou „nezastupitelnosti“ kněží pro život katolické komunity.

katolické církve během padesátých let a na počátku let šedesátých přestávala patřit k „církvi pasivní rezistence“ (ta se pomalu ocitla v menšině) a nacházela cestu k „církvi koexistující“ a „církvi podzemní“, „skryté“, která narůstala především k dobách, kdy byli duchovní a laici propouštěni z vězení v amnestijních vlnách.¹⁶ Pro oba dva převládající směry bylo podstatné, že pro svou činnost postrádaly závazné směrnice, směrodatné předlohy, kterými by se řídily ve svém jednání. V takzvané skryté církvi, jež se postupně v utajení organizovala především kolem kněží, kteří neobdrželi po návratu z vězení povolení k výkonu duchovenské činnosti, se přitom výrazně projevovaly ideové antiteze ke kolaborujícím církevním strukturám. Tak v katolickém prostředí vznikla „mentalita podzemí“, povětšinou velmi kritická k „nadzemí“ a vytvářející si vlastní organizační struktury a modely soužití. S určitou nadsázkou se dá spolu s rakouským žurnalistou Franzem Gansriglerem tvrdit, že v této církevní odnoži „každý byl papežem“¹⁷ – především v tom smyslu, že impulzy ke konkrétním aktivitám nevycházely z církevních koncepcí a směrnic, ale z úvah nadaných jedinců, kteří je tvůrčím způsobem uplatňovali (samozřejmě nezávisle na prorežimních správcích diecézí a někdy též bez přímé vazby k zahraničnímu vedení církve). Konstatování, že k rysům církve v době komunismu patří jistá *uzavřenost* v kombinaci s *kreativitou*, není protimluv.

Díky otevírání české společnosti světu a jeho tehdejšími kulturním výbojům v polovině šedesátých let pronikaly český katolicismus nové vlivy, které do značné míry zformovaly jeho podobu. Došlo k určitému prolnutí *tradicionalismu s moderními trendy*, které byly všeobecně chápány jako splátka dluhu církve vůči současnému světu (odtud koncilní heslo Jana XXIII. *aggiornamento* – tedy otevření, „přizpůsobení“ církve modernímu světu). Pokud bychom chtěli identifikovat zásadní vliv, který zasáhl většinu katolických intelektuálních elit a který současně způsobil, že se církev více otevřela a projevila větší ochotu k dialogu navenek, patrně bychom měli připomenout hlubokou a mnohostrannou českou recepci díla francouzského jezuita Teilharda de Chardina (1881–1955). Tento dříve „zakazovaný“ přírodovědec a teolog podnítl zejména pražskou univerzitu i mimouniverzitní intelektuální scénu k diskusím o vztahu náboženství a víry, přičemž jejich akcenty určovali od počátku šedesátých let již křesťané: vedle evangelického teologa Ladislava Hejdánka to byl zejména katolický psycholog a filozof Jiří Němec, žák Jana Patočky.¹⁸ Domácí ve-

16 Za rozlišení těchto směrů uvnitř katolické církve vděčíme profesoru Karlu Skalickému a jeho podnětnému textu s názvem „Duchovní situace občanské společnosti – znamení času“, který je rozbořem koncilního dokumentu *Gaudium et spes* (osobní archiv autora, 1997). K fenoménu tzv. skryté církve viz FIALA, Petr – HANUŠ, Jiří: *Skrytá církev: Felix M. Davídek a společenství Koinótés*. Brno, CDK 1999.

17 Srv. GANSRIGLER, Franz: *Jeder war ein Papst: Geheimkirchen in Osteuropa*. Salzburg, Müller 1991.

18 Srv. HANUŠ, Jiří: Teilhard v Čechách a na Moravě. In: *Teologie a společnost*, roč. 3, č. 2 (2005), s. 10–13.

řejnou debatu ve druhé polovině šedesátých let podpořil i český exil, reprezentovaný zasvěcenými teilhardovskými badateli Karlem Vránou a Vladimírem Boublíkem, kteří působili v Římě. V prostředí evangelických Jirchářů v Praze se pak odehrávaly diskusní podvečery, v nichž se mimo jiné prokázalo, že český katolicismus dozrál k ekumenické spolupráci,¹⁹ a navíc je schopen ve svých vrcholných reprezentantech určovat, či přinejmenším spoluurčovat, ráz veřejné rozpravy, jež svými účinky vyzařuje do celé společnosti.

Tehdy však nešlo jen o Teilharda a „teilhardismus“, ale také o nové kulturní počiny – vznikaly časopisy, v nichž se někteří katolíci začali angažovat, rodila se takzvaná nová vlna československého filmu, obnovovaly se náboženské programy některých vydavatelství (Vyšehrad), katoličtí autoři prolamovali publikační tabu. To vše přineslo mnoho kulturních vznětů i do katolického prostředí, které osvědčovalo svou schopnost účinně spolupracovat s nekatolickou veřejností. Podstatné bylo, že v důsledku kulturního vakua v předcházejícím období katolíci absorbovali i kulturní hodnoty, které by v jiné situaci možná opomenuli. Za „duchovní zážitky“ mnozí z nich považovali například filmy Ingmara Bergmana a Federika Felliniho, které se začaly promítat ve filmových klubech, v katolických diskusních kroužcích (včetně farnostních) se objevovala profánní témata kulturního rázu. Zvláště v letech 1968 a 1969 se ukazovalo, že katolicismus si dokáže znovu vybudovat vlastní kulturní struktury a centra, a zároveň je už pevně svázán i s obecně kulturním *milieu* a jím formován. Český katolicismus se znovu projevil jako *kulturotvorný*.

Toto sepětí se společenskými tendencemi a kulturně-politickými výboji se projevilo v sedmdesátých a osmdesátých letech, kdy se někteří katolíci připojili k nezávislým občanským iniciativám, na prvním místě k Chartě 77. Jakkoli uvnitř katolické církve vypukl spor, zda se mohou křesťané angažovat ve hnutích, v nichž jsou činní i reformní komunisté,²⁰ zkušenost, kterou nabyli křesťané v těchto aktivitách, se ukázala jako směrodatná pro budoucnost – byla totiž podpořena značnou částí mladé, nastupující generace. Osobnosti katolických kněží i laiků působících v Chartě 77 a dalších iniciativách – jmenujme alespoň kněze Václava Malého a laiky Václava Bendu a Radomíra Malého – prosadily postupně ve většině křesťanských spo-

19 Výraznou a konkrétní formou této ekumenické spolupráce byl pozdější nový český překlad Bible, tzv. *Český ekumenický překlad* (ČEP), na němž se podíleli představitelé mnoha církví včetně katolíků z jirchářského okruhu (např. Jan Sokol). Tento překlad je dodnes oceňován pro svou čtivost a srozumitelnost (hledání překladatelského „dynamického ekvivalentu“) a užíván českými církvemi. Je ovšem zajímavé, že v katolickém prostředí se již v 80. letech setkal s kritikou některých duchovních, kteří dávali přednost teologicky přesnějším, a především v katolické tradici více zakotveným překladům.

20 Srv. např. analýzy postavení a vývoje názorů Františka Tomáška v publikaci: HARTMANN, Jan – SVOBODA, Bohumil – VAŠKO, Václav (ed.): *Kardinál František Tomášek: Svědectví o dobrém katechetovi, bojácném biskupovi a statečném kardinálovi*. Praha, Zvon 1994.

lečenství představu, že účast v politicko-společenských aktivitách katolicismu neškodí, ba naopak prospívá.²¹ Tento postoj ovšem nebyl sdílen všemi a představoval hranici, na níž se znovu lámala jednota katolického společenství. Účast katolíků v Chartě 77 a dalších iniciativách v osmdesátých letech byla například trnem v oku těm, pro něž byla spolupráce s dřívějšími marxisty a členy KSČ stěží představitelná, nebo naopak těm, kteří proklamovali zásadu, že katolíci mají budovat pouze svá vlastní společenství a „neplést se do politiky“. V tomto ohledu se začaly štěpit jak starší, tak mladší katolické generace – k dřívějšímu rozporu mezi církví kolaborující a církví protestující přibývaly další. Pro skupinu společensky angažovaných katolíků, duchovních i laiků, získaly velký význam i tiskoviny vydávané v rámci katolického samizdatu, z nichž angažovanou linii hájily zejména *Teologické texty*. Jejich profilujícími osobnostmi byli Josef Zvěřina a Oto Mádr, pražští teologové a bývalí vězni, kteří měli současně značný vliv na stárnoucího pražského arcibiskupa Františka Tomáška.

Katolický samizdat byl nepochybně jednou z nejvýznamnějších aktivit domácí církve v sedmdesátých a osmdesátých letech, a to z mnoha důvodů.²² Poskytoval zásadní přehled 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 „církevní práci“ nejen celé řadě autorů, ale také dalším osobám, které samizdat přepisovaly, rozmnožovaly a distribuovaly. K nejvýznamnějším katolickým samizdatům patřily *Informace o církvi*, jakási církevní obdoba *Informací o Chartě 77*, rozšiřované na celém území Československa a podávající zprávy z do-

21 O rozporuplném hodnocení signatářů Charty 77 podává svědectví i vzpomínka Radomíra 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.“ (MALÝ, Radomír: *Nadále držím svou koncepci „křesťanského státu“*. In: HANUŠ, Jiří (ed.): *Mezi tradicí a reformou: Rozhovory o moravském katolicismu ve 20. století*. Brno, CDK 2002, s. 141 n.).

22 Počátky katolického samizdatu (podomácku, na strojích rozepisovaných textů) je však možné nalézt již v 50. letech. Jedná se většinou o překlady kratších teologických a filozofických děl.

mova i ze světa. Pro pošramocené katolické sebevědomí bylo jistě velmi důležité, že vedle zahraničních tiskovin a publikací českého katolického exilu existovaly i hodnotné domácí, „svobodné“ časopisy.

V sedmdesátých a osmdesátých letech byli i takoví, kteří viděli svou osobní cestu spíše v účasti na evangelijních radách. Jejich spiritualitu nemohlo v žádném případě uspokojit studium v povoleném bohosloveckém semináři v Litoměřicích či bídné oficiální možnosti teologického a duchovního angažmá. Není proto divu, že tyto mladí lidé hledali možnosti působení ve skupinách skryté církve, a především v rámci skrytých řeholních komunit, které se od poloviny sedmdesátých let pokoušely vést regulérní řeholní život, byť pod tlakem Státní bezpečnosti. Menší společenství mladých františkánů, dominikánů a salesiánů se postupně učila, co znamená řeholní život, a přitom hledala i nové formy působení, vynucené společenskými poměry. To platí především pro skupiny, které měly to štěstí, že se jich ujali starší řeholníci s velkou životní, často i žalární zkušeností; patřili k nim například františkáni, kteří s podporou „koncilní“ osobnosti Jana Baptisty Barty obnovovali na přelomu šedesátých a sedmdesátých let malé komunity v samostatných domech rodinného typu v Liberci, Praze, Brně, Bratislavě a Košicích.²³ Podstatná byla též skutečnost, že tyto aktivní řehole měly již bohaté kontakty se světovými centry svých řádů a kongregací a těšily se jejich podpoře. I zde se ukázalo, jak podstatná pro přežití církve byla za komunistického režimu rozmanitost jejích institučních forem. V těchto skupinách, které ovšem nemohly rozvinout řádovou činnost v její plnosti a v souladu s cíli svých zakladatelů, se mnohde projevila kombinace mladistvého zápalu s jistou naivitou, která byla výslednicí zjednodušených představ o řádovém životě a která povětšinou vzala za své po revoluci v listopadu 1989. V každém případě však zejména dominikánská, františkánská, jezuitská a salesiánská spiritualita patřily k těm, které nejvíce oslovovaly i mladé adepty tohoto způsobu křesťanského života a vytvářely tak „obnovenu kontinuitu v diskontinuitě“ působení řádů a kongregací v české společnosti.

Co se týká nových směrů a hnutí, které zčásti vycházejí z řeholních inspirací a jsou typické pro pokoncilní dobu, tak v českém a moravském prostoru se v období „normalizace“ („masověji“ však až během osmdesátých let) rozvinulo zejména takzvané *charismatické hnutí*, jehož akcenty dokládají jednak vliv nekatolických, evangelikálních proudů na český katolicismus, jednak potřebu hledat *niternější podobu zbožnosti*, založenou na osobním vztahu k Bohu. Je velmi zajímavé, že narozdíl od evangelických, a zejména evangelikálních společenství mělo charismatické hnutí výrazně církevní formu, usilující o upevnění jednoty uvnitř katoli-

23 Srv. JÁCHYM, Radim: Jan Baptista Bárta. In: KARFÍKOVÁ, Lenka – KŘIŠŤAN, Alois – KUŘE, Josef (ed.): *Život se tvoří z přítomné chvíle: Česká katolická teologie po druhé světové válce*. Brno, CDK 1998, s. 63–66.

cismu. Také rozvoj tohoto hnutí, jehož centrem se stalo Brno, vytvářel na sklonku osmdesátých let v českém katolicismu dojem, že křesťané jsou svědky jakési obrody náboženství ve společnosti; dojem, který se s postupem devadesátých let ukázal zčásti jako mylný.

Samostatnou poznámku si zaslouží *ženská spiritualita*, respektive její vývoj ve druhé polovině 20. století v českých zemích. Připomeňme, že od druhé poloviny 19. století světový katolicismus provázal zajímavý jev. Ženy byly sice vyloučeny z většiny církevních služeb (kázání, udílení svátostí a podobně), avšak zaujaly velmi aktivní roli v řádových společenstvích a charitativních činnostech. Katolicismus se tak v minulém století v mnoha evropských zemích stal „náboženstvím žen, které řídili muži“. Pro české prostředí druhé poloviny 20. století je namístě vyzvednout tři významné charakteristické rysy:

Zprvé je to nevšední věrnost církvi a vlastním komunitám u řeholních sester, které byly od roku 1950 soustřeďovány, stěhovány, šikanovány, v mnoha případech dokonce souzeny a vězněny, většinou v rámci procesu s řeholnicí nebo aktivními duchovními. Jakkoli mohly působit často jen ve skrytu, mimo svou vlastní práci v charitativních zařízeních, nemocnicích a domovech důchodců, vedle svého vlastního modlitebního poslání a dalších duchovních povinností pomáhaly dle svých sil po celou dobu komunistického režimu perzekvovaným osobám (Václav Filípec, Oto Mádr, Antonín Bradna, Josef Bárta), poskytovaly servis internovaným biskupům (Karel Otčenášek, Štěpán Trochta), v náročných podmínkách pokračovaly v činnosti řádu (v některých případech v ilegálním přijímání novicek, v organizování exercicií a podobně), rozšiřovaly náboženské tiskoviny a podílely se na utajené práci s mládeží.²⁴ Zmínku si v této souvislosti zaslouží především Milosrdné sestry sv. Karla Boromejského (boromejky), Milosrdné sestry III. řádu svatého Františka pod ochranou Svaté rodiny v Brně, sestry Apoštolátu svatého Františka a dominikánky, které byly odsuzovány ve významných monstrprocesech padesátých let. Vojtěcha Antonie Hasmandová, Bohumila Žofie Langrová, Huberta Marie Pijáčková, Pavlína Růžena Minaříková, Vladislava Marie Šumberová, Anuše Helena Zouharová, Antonie Anežka Witková, Cyrila Milena Ječmenová, Milada Leopoldina Řiháčková a desítky dalších jmen reprezentují nenápadnou, a přece tolik důležitou práci, již odváděly ženy ve své službě bližním v období nejtěžší komunistické perzekuce. Fakt, že tyto a mnohé další výjimečné osobnosti nepodlehly štvavým kampaním a dokázaly se obětavě přizpůsobovat těžkým životním okolnostem, znamenal pro život katolické církve sice méně viditelné, ale zřetelné pozitivum, zejména pro vydávání svědectví víře vlastním životem, stráveným ve službě chudým.²⁵ Z nároč-

24 Srv. VLČEK, Vojtěch: Procesy s řeholnicemi v 50. letech. In: VLČEK, Vojtěch (ed.): *Ženské řehole za komunismu (1948–1989)*. Olomouc, Matice cyrilometodějská 2005, s. 66 n.

25 Viz výše uvedený sborník s příspěvky jednotlivých řeholnic a dalšími historickými informacemi.

ného čtyřicetiletí 1948 až 1989 vyšly ženské řády a kongregace sice oslabené (připomeňme, že oficiálně mohly nový dorost přijímat v zásadě až na výjimky pouze v krátkém období „pražského jara“), avšak s takovým *morálním kreditem*, jakým se nemohla pochlubit žádná jiná skupina působící v rámci katolické církve.²⁶

Druhou, menší skupinu vytvářejí ženy-intelektuálky, které sdílely osud katolické inteligence, respektive té její části, která se nedala zlomit ke spolupráci s komunistickým režimem a která naopak perzekucí i vězněním vypsěla. Jakousi erbovní postavou této skupiny je archeoložka, historička umění a publicistka Růžena Vacková, profesorka Karlovy univerzity (profesuru získala v roce 1947 jako druhá žena v českých zemích), která si v katolickém *milieu* vydobyla jisté postavení i svou poválečnou publicistikou.²⁷ Vacková je ale současně ženou-vězeňkyní, která za své přesvědčení – současně demokratické a katolické – prošla nejrůznějšími komunistickými „nápravnými ústavami“, od Znojma přes Pardubice až po Ilavu. K jejím odvážným činům patřilo pravidelné zasílání stížností a protestů celé řadě domácích a evropských politiků, čímž předjala legalistickou argumentaci Charty 77, jejíž prohlášení mimochodem ve svých pětasedmdesáti letech podepsala. Její dopisy z vězení jsou současně něžným vyznáním lásky k nejbližším příbuzným a velmi neochvějným svědectvím o síle ducha, který byl schopen překonávat obtíže způsobené věznicí.²⁸ Růžena Vacková je příkladem katolické intelektuálky, která dokázala spojit horoucí vztah k národu s vědeckou prací a křesťanským vyznáním víry. Její spiritualita ovlivnila i mnoho mužů, především jejího celoživotního přítele Josefa Zvěřinu.

Třetím významným počinem, který se týká mužské i ženské spirituality a je současně bezprecedentním jevem v celém moderním katolicismu, je pokus biskupa skryté církve Felixe M. Davidka o přerušení staleté tradice ve věci možnosti svěcení žen na jáhenky i kněze, podpořený jeho originální teologickou koncepcí, založenou na interpretaci Teilhardových myšlenek a na (mylném) přesvědčení, že se vývoj v katolické církvi bude ubírat směrem ke změnám v pojetí kněžství. Skutečnost, že tento tajný biskup na přelomu šedesátých a sedmdesátých let vysvětil asi pět žen ze svého nejbližšího okolí, představovala průlom do katolické mentality, jenž měl

26 V tomto kontextu je možné předběžně se zamyslet nad podobami interpretace sekularizace v českém prostředí. Zdá se, že pro mnoho lidí žijících v Čechách i na Moravě na přelomu 20. a 21. století je nepřijatelná církev jakožto „instituční celek“, většinou se ale tímto celkem rozumí především tzv. hierarchie (biskupové a kněží). O poznání vstřícnější je české obyvatelstvo k řeholním společenstvím, zejména ženským, a pozitivně oceňuje jejich výchovnou a charitativní činnost. Tuto skutečnost by ale bylo zapotřebí potvrdit či vyvrátit sociologickým průzkumem.

27 Srv. GJURIČOVÁ, Adéla: Uvědomělé kichotiády: Politické myšlení Růženy Vackové. In: *Soudobé dějiny*, roč. 12, č. 2 (2005), s. 285–308.

28 VACKOVÁ, Růžena: *Ticho s ozvěnami*. Praha, Česká křesťanská akademie 1994.

ovšem ambivalentní důsledky. Ani všichni v nejbližším Davídkově okruhu nepřijali tuto událost s pochopením, což vedlo k rozpadu jedné ze skupin skryté církve na Moravě. (Od Felixe Davídka se odpojili i někteří jím vysvěcení biskupové, což sice na jedné straně ochromilo činnost moravské skryté církve, na druhé straně to však znamenalo rozšíření a zmnožení skupin této skryté církevní větve.) Davídkův čin také nezůstal utajen reprezentantům dalších skupin, kteří se kvůli němu od tajného biskupa distancovali – týká se to především představitelů skryté církve kolem Josefa Zvěřiny a Oto Mádra. Ani vývoj ve světové církvi, o němž se Davídek domníval, že jej svým činem předjal, se neubíral v sedmdesátých a osmdesátých letech reformním směrem, ve věci svěcení žen na kněze zůstal při *statu quo*, nebo se spíše obrátil v neprospěch žen. Přes všechny problémy ale Davídkova svěcení zůstala činem, který ovlivnil samozřejmě především život oněch nových jáhenek a kněžek, ale zároveň v sobě nesl i jakési svědectví do budoucna, jak daleko je možné v katolicismu zajít ohledně angažmá žen v církvi.

Na závěr tohoto krátkého a jistě neúplného přehledu se jen letmo dotknou poměrně složité problematiky vztahu „české“ a „slovenské“ spirituality. Nepochybně platí, že za celé období komunistického Československa neexistovala v rámci zdejšího katolicismu představa o možném rozdělení společného státu. Na druhé straně zde bylo živé vědomí určité odlišnosti vývoje náboženských struktur, a tedy i odlišnosti ve vývoji mentalit a spirituality.²⁹ O významných aspektech této odlišnosti se přesvědčovali ti čeští a moravští katolíci, kteří své aktivity směřovali – docela samozřejmě – i na Slovensko. Třeba skrytá církev od šedesátých do osmdesátých let 20. století svým záběrem pokrývala *de facto* celé československé území (nehledě na to, že organizační struktury této církve měly svůj jurisdikční základ právě na Slovensku).³⁰ České i moravské skupiny konaly na Slovensku semináře, distribuovaly a vyměňovaly si samizdaty, společně se slovenskými katolíky a katoličkami rozebíraly církevní a společenskou situaci. V každém případě po celé sledované čtyřicetiletí můžeme mluvit v katolickém prostředí o česko-slovenské vzájemnosti, kterou umocňoval společný nepřítel (v případě, že se jednalo o církev protestující) nebo společný politický zájem počívající v podpoře režimu (pokud šlo o církev kolaborující).³¹ Odlišnosti typu rozdílných dějin, tradic, lidové zbožnosti, intelektuálního potenciálu a podobně byly občas i tématem společných rozhovorů a diskusí,

29 Tyto odlišnosti dokládají i souhrnné práce věnované slovenskému katolicismu ve sledovaném období (viz např. HLINKA, Anton: *Síla slabých a slabost silných: Církev na Slovensku v rokoch 1945–89*. Trnava – Bratislava, Spolok svätého Vojtecha – Tatran 1990).

30 Pokud je mi známo, přinejmenším tři skupiny skryté církve (Zvěřinova, Davídkova a Zahradníková) udržovaly od poloviny 60. let až do konce let 80. intenzivní a pravidelné kontakty se slovenskými katolickými skupinami, jak ve městech, tak na venkově.

31 Tato charakteristika ovšem neplatí pro exilová společenství, kde se projevovaly výraznější ideové rozpory.

především na neoficiální půdě. V každém případě však můžeme konstatovat, že intenzivní česko-slovenský vztah i s vědomím rozdílů podporoval schopnost českého katolicismu vnímat náboženské diference a jinakost u svých souvěrců.

Česká (československá?) katolická spiritualita v letech 1948 až 1989 byla ve znamení reakcí na výzvy, které přinesly celospolečenské události, a současně ve znamení jistých vnitřních rozporů, v nichž vedle sdílených věroučných a kulturních tradic, mentálních stereotypů a historických reminiscencí hrálo podstatnou úlohu rozdělení církve, zaviněné tlakem komunistického režimu a v mnohém ohledu také vnitrocírkevním vývojem. Tuto spiritualitu – či spíše spirituality – můžeme analyzovat pouze s vědomím určitých paradoxů, v nichž žila katolická komunita (a vlastně celá společnost) v poválečném Československu. Omezení činnosti s sebou v mnoha ohledech neslo intenzifikaci snah o obnovu; důraz na významné osobnosti a jejich kreativní jednání byl vyvažován rolí obce věřících, kteří se snažili přežít „těžké časy“, ale současně svou konzervativností garantovali udržení životodárných lidových náboženských tradic; viditelnější mužský prvek byl ve skrytu podporován neviditelnějším „ženským světem“, který byl pro uchování katolické identity zřejmě nejvýznamnější složkou církve; a podobně. Vedle bezpodmínečně nutného vnímání specifčnosti jednotlivých příběhů a stálé vnitřní obrany před zjednodušenou generalizací patří vědomí těchto paradoxů k nutným předpokladům plastičtějšího zkoumání moderních církevních dějin.

Smrt, umírání a pohřební rituály v české společnosti ve 20. století*

Olga Nešporová

O nutnosti legitimizovat smrt, která je mezní situací života jedince, se zmiňují sociologové Peter L. Berger a Thomas Luckmann v rámci pojednání o sociologii vědění.¹ Tento postup je podle nich nutný ve všech společnostech a děje se v rámci takzvaného symbolického světa (univerza), do něhož musí být smrt začleněna. K legitimizaci smrti přitom dochází často s pomocí mytologických, náboženských či metafyzických výkladů reality, může být ale provedena i bez nich, především v moderních společnostech.² Náboženství zahrnuje smrt do symbolického světa tím, že vysvětluje její původ a příčinu, čímž jí přikládá určitý význam. Často rovněž stanoví pravidla a rituální praktiky, podle kterých je s mrtvými nutné zacházet. Tím, že náboženství svými výklady určuje zásady a interpretační schémata týkající se smrti, zároveň ji legitimizuje pro všechny věřící. Přestože se podíl věřících pravidelně navštěvujících bohoslužby v Evropě zmenšuje, jsou to právě pohřební obřady, ve kterých se náboženské učení i praxe dodnes hojně uplatňují. Podle britské

* Studie je výstupem z grantu Grantové agentury ČR č. 403/06/0574 „Detradicionalizace a individualizace náboženství v České republice a jejich sociopolitické a socioekonomické důsledky“.

1 BERGER, Peter L. – LUCKMANN, Thomas: *Sociální konstrukce reality: Pojednání o sociologii vědění*. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury 1999, s. 97.

2 *Tamtéž*, s. 101 n.

socioložky Grace Davie se Evropané vděčně vrací k institucionálnímu křesťanství právě ve spojitosti se smrtí a pohřební praxí.³

Prostřednictvím náboženského náhledu je možné omezit platnost smrti. Náboženství většinou ujišťují člověka o tom, že konec života na zemi je pouhým oddělením těla a ducha (nebo duše) a že zánik těla nemá vliv na další existenci ducha. Smrt těla podle náboženských koncepcí znamená transformaci ducha z jednoho modu existence do jiného. Jinak řečeno, smrt je na základě náboženství chápána jako začátek nového života.⁴ Proti této perspektivě stojí moderní sekulární náhled (tzv. *cessation view*), podle kterého smrt těla znamená celkový konec člověka a jeho další existence je vyloučena. Posmrtné bytí nebylo moderními metodami exaktních věd prokázáno, a není tedy považováno za reálné.⁵

Zatímco v náboženských koncepcích má smrt většinou důležité místo, v sekulárním diskurzu může být poněkud upozaďována. V tomto článku si kladu za cíl poukázat na vlivný sociálněvědní koncept⁶ tabuizace smrti v moderní společnosti i na jeho platnost pro českou společnost. Dále se v něm zmiňuji o základních proměnách v přístupu k umírání a smrti, včetně způsobu ukládání mrtvých, které se udály v západních společnostech během 20. století. V návaznosti na uvedené poznatky ze západní Evropy následně pojednávám o stejné problematice v české společnosti a doplňuji obecný popis současné pohřební praxe.

Tabuizace smrti a umírání v sociálních vědách

V první polovině 20. století se o smrti v moderních euroamerických společnostech mnoho nehovořilo a rovněž publikování společenskovědních studií o tomto tématu bylo ojedinělým jevem. Většinu prací pojednávajících o smrti v té době sepsali

3 DAVIE, Grace: *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*. Oxford, Oxford University Press 2000, s. 77–81.

4 SANDMAN, Lars: *A Good Death: On the Value of Death and Dying*. Göteborg, Acta Universitatis Gothoburgensis 2001, s. 47. Náboženský náhled viz např. BARLOEWEN, Constantin von: *Der lange Schlaf: Der Tod als universelles Phänomen der Weltkulturen und Weltreligionen*. In: TÝŽ (ed.): *Der Tod in den Weltkulturen und Weltreligionen*. Frankfurt/M. – Leipzig, Insel 2000.

5 Snahy R. Moodyho (MOODY, Raymond A.: *Život po životě; Úvahy o životě po životě; Světlo po životě*. Praha, Odeon 1991; původně vyšlo v letech 1975, 1977 a 1988) a mnohých dalších osobností (např. Elisabeth Kübler-Rossová) prokázat reálnost bytí po smrti – často v souvislosti s fenoménem zážitků blízkosti smrti (NDEs – *near death experiences*) sice našly ohlasy v širší veřejnosti, ale vědeckou obcí nebyly přijaty jako dostatečné důkazy.

6 Lékařskou literaturu zmiňuji výjimečně, pouze pokud obsahuje přesahy do sociálních věd, měla ohlas u sociálních vědců a širší dopad na sociální praxi ve vztahu ke smrti. Teologii nepovažuji za sociální vědu, a proto ji zcela opomímám.

sociální antropologové, kteří se zabývali fenoménem smrti a pohřebními rituály především v takzvaných primitivních společnostech.⁷ Smrt se stala marginálním tématem, i když ze života lidí nezmizela, ba právě naopak. První polovina 20. století přinesla dvě světové války, v nichž zahynulo ohromné množství lidí. Zřejmě právě tato tvrdá realita však přispěla k tomu, že o smrti se pokud možno nemluvalo a že důraz moderní společnosti se v souvislosti s vývojem lékařské vědy zaměřoval především na lepší zdraví a delší život.⁸

Ve druhé polovině 20. století se tabuizované téma pomalu začalo dostávat do okruhu zájmu sociologů, psychologů, lékařů a sociálních historiků. Sociální antropologové nepřestali fenomén smrti studovat a svůj zájem obrátili od exotických kultur též směrem k moderním západním společnostem. Tento zlom nastal v šedesátých letech, i když jeho nástup byl předznamenán již v předchozím desetiletí. Tehdy totiž britský sociolog Geoffrey Gorer v odvážném článku „Pornografie smrti“ upozornil na skutečnost, že smrt je v moderní společnosti tabu.⁹ Přirovnával tento postoj ke smrti k postoji viktoriánské doby k sexu a poukazoval na to, že zatímco o sexu se začalo otevřeně hovořit, smrt zaujala jeho místo a stala se sociálním tabu. Gorer dále upozorňoval na fakt, že po první světové válce se postupně vytratily nábožensky zakotvené smuteční rituály, což podle něj přináší lidem psychické problémy. Společnost, která odmítá hovořit o smrti jako o běžné záležitosti všedního života, jež se týká každého jedince, se následkem toho podle Gorera stává posedlou hororovými komiksy, válečnými filmy a pohromami. Marginalizace tématu smrti byla navíc umocněna zvýšeným zájmem o mládí a rozvoj, tedy hodnotami, jež začaly být (a dodnes jsou) ve společnosti oceňovány více než stáří a zkušenosti, které jsou často spojovány spíše s negativními rysy, stagnací, či přímo úpadkem.¹⁰

Koncept tabuizace smrti v moderní společnosti utvářel rovněž francouzský historik Philippe Ariès.¹¹ Jeho výklad dějin smrti vyzdvihuje rozdíl mezi takzvanou

7 Např. HERTZ, Robert: *Death and the Right Hand*. London, Cohen and West 1960 (původní vydání 1907 a 1909); MALINOWSKI, Bronislaw: *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Boston, Beacon Press 1948; GENNEP, Arnold van: *Přechodové rituály: Systematické studium rituálů*. Praha, Nakladatelství Lidové noviny 1997 (původní vydání 1909).

8 Viz JUPP, Peter C. – WALTER, Tony: *The Healthy Society: 1918–1998*. In: JUPP, Peter C. – GITTINGS, Clare (ed.): *Death in England: An Illustrated History*. Manchester, Manchester University Press 1999, s. 256–280.

9 GORER, Geoffrey: *The Pornography of Death*. In: *Encounter*, roč. 5, č. 4 (říjen 1955), s. 49–52 (zde o článku referuji podle studie: WALTER, Tony: *Modern Death: Taboo or not Taboo?* In: *Sociology: Journal of the British Sociological Association*, roč. 25, č. 2 (1991), s. 308 n.). O deset let později Gorer vydal monografii o smrti a truchlení v moderní společnosti (TÝŽ: *Death, Grief, and Mourning in Contemporary Britain*. London, Cresset 1965).

10 Pro české prostředí viz např. SOKAČOVÁ, Linda (ed.): *Reprezentace seniorů a senierek v médiích*. Praha, Gender Studies 2005.

11 ARIÈS, Philippe: *Dějiny smrti*, sv. 1–2. Praha, Argo 2000 (původní vydání 1977).



Pohřební průvod v jihomoravské vsi v 60. letech minulého století (foto z archivu autorky)

ochočenou smrtí (*la mort apprivoisée*) a „smrtí divokou, zakázanou či převrácenou“ (*la mort sauvage*).¹² Starší přístup ke smrti byl podle něj charakteristický pro tradiční společnost až do 19. století. Ochočením smrti Ariès označoval smíření se smrtí ze strany umírajícího i jeho okolí a zachovávání určitých zvyků a ceremonií, které provázely umírajícího před smrtí i po ní. Lidé tehdy věděli, jak se smrtí nakládat, a proto se jí údajně nebáli. Do kontrastu k tradičnímu přístupu ke smrti staví Ariès přístup moderní, typický pro západní společnosti 20. století. Ten spočívá v odmítnutí přijmout smrt, naopak se snaží ji zakrývat pro její ohavnost. Od třicátých, a zejména padesátých let se místo smrti přesunulo z domovů do nemocnic, takže lidé přestali umírat v kruhu rodiny a namísto toho častěji prožívali své poslední dny a hodiny o samotě. Veřejného projevu emocí se přitom lidé snažili vyvarovat, smutek mohl být vyjadřován pouze v soukromí, tedy tajně.

Arièsův koncept kritizoval německý sociolog Norbert Elias. Jeho výtky se ovšem netýkala popisu přístupu ke smrti v moderní společnosti (ten Elias sdílel), nýbrž příliš romantického vyzdvihování a opěvování „starého“ konceptu umírání a „ocho-

12 O „převrácené smrti“ *tamtéž*, sv. 2, s. 317–365.

čené“ smrti.¹³ I Elias hovořil o moderní tabuizaci smrti a byl přesvědčen, že tento stav svým rozsahem neměl v minulosti obdoby: „Dosud nikdy v dějinách lidstva nebyli umírající tak sterilně odsouváni do zákulisí společenského života, mimo zraky živých; dosud nikdy nebyly lidské mrtvoly expedovány z úmrtního lože do hrobu tak hygienicky, bez zápachu a s takovou technickou dokonalostí.“¹⁴ Mluvení o smrti, hrobech a souvisejících okolnostech podle něj podléhá striktní sociální cenzuře, která v dějinách nebyla nikdy tak silně rozvinutá. Také Elias, podobně jako již zmíněný Gorer, připomínal paralelu mezi tabuizací smrti a tabuizací sexuality a upozorňoval na existenci takzvaných civilizačních zábran, které vytvářejí bariéry proti tomu, aby se lidé veřejně zaobírali určitými tématy. Hovořil o uvolnění sexuálních tabu a poukazyval na to, že v osmdesátých letech 20. století bylo již možné o sexuálních problémech mluvit poměrně otevřeně i s dětmi, zatímco o smrti ne.¹⁵ Podle něj se tendence k vytěšňování lidské smrti a umírání během 20. století „nijak nezmensšila, spíše vzrostla“.¹⁶

Na tabuizaci smrti v lékařském prostředí upozorňovala americká lékařka a psychiatrička švýcarského původu Elisabeth Kübler-Rossová, která se na konci šedesátých let 20. století začala zabývat potřebami umírajících v amerických nemocnicích.¹⁷ Podle jejích zjištění to byli zejména lékaři, kteří se snažili pokud možno zakrývat jejich smrtelný úděl (mimo jiné proto, že svědčil o neúspěchu lékařského snažení). Kübler-Rossová nesoustřeďovala svůj zájem na fyzickou složku umírání, jíž se zabývali lékaři, ale narozdíl od nich se věnovala především psychice umírajících. Z jejích výzkumů v nemocnicích vyšlo najevo, že právě tato stránka byla ke škodě pacientů nemocničním personálem silně opomíjena. Lidé tak umírali v nemocnicích, kde sice byli po materiální stránce dobře zabezpečeni, nicméně tam ne nacházeli nikoho, s kým by si mohli popovídat a řešit s ním svůj úděl. Na základě rozhovorů s nevyčísitelně nemocnými dospěla Kübler-Rossová k jednoznačnému

13 Viz ELIAS, Norbert: *O osamělosti umírajících v našich dnech*. Praha, Nakladatelství Franze Kafky 1998 (původní vydání 1984).

14 *Tamtéž*, s. 23.

15 *Tamtéž*, s. 37–39 a 20. Podobně na zakrývání smrti před dětmi a vyřazování dětí ze spoluúčasti na procesu umírání, truchlení a pohřbu poukazovaly i další autorky a autoři. Viz např. HOCKEY, Jennifer L.: *Experiences of Death: An Anthropological Account*. Edinburgh, Edinburgh University Press 1990; KÜBLER-ROSS, Elisabeth: *O smrti a umírání*. Turnov, Arica 1993, s. 6; GORER, G.: *Death, Grief, and Mourning in Contemporary Britain*.

16 ELIAS, N.: *O osamělosti umírajících v našich dnech*, s. 40.

17 Roku 1969 vyšla její nejvýznamnější publikace *On Death and Dying* (viz její český překlad *O smrti a umírání*). Pozdější práce této autorky neměly již tak široký ohlas, její pojednání o dětech a smrti nacházela odezvu především mezi lékaři a psychology. Obecně se nedočkaly uznání její doklady o existenci posmrtného života (např. TÁŽ: *O smrti a životě po ní*. Praha, Aquamarin 1997).

závěru, že je třeba více se věnovat emocionálnímu a duševnímu rozpoložení a potřebám pacientů.

Od šedesátých let 20. století tak v západní Evropě a Spojených státech amerických pozvolna docházelo k určitému posunu v pojmání smrti i její veřejné tematizaci, a byl to právě odborný diskurz, který na základě reflektování dobové praxe začal na problematiku umírání, smrti a pohřebních rituálů upozorňovat. Díky zveřejňování prací autorů, kteří poukazovali na nedostatečnou nemocniční péči poskytovanou pacientům v konečných stádiích života (například Kübler-Rossová nebo David Sudnow),¹⁸ se začalo ve společnosti věnovat více pozornosti umírání a řešila se koncepce takzvané dobré smrti (*the good death*). Jako reakce na nevhodný přístup k umírajícím pacientům (nadměrné podávání léků na úkor jiné péče), na byrokratizaci medicíny a technicky orientovanou léčbu vzniklo moderní hospicové hnutí. Jeho zakladatelkou byla Angličanka Cicely Saundersová, díky níž byl v Londýně roku 1967 zřízen první moderní hospic St. Christopher's. Hlavním cílem hospicového hnutí bylo poskytovat paliativní neboli útěšnou péči pacientům v terminálním stadiu nemoci.¹⁹ Paliativní medicína v hospicích zahrnuje fyzickou a – narozdíl od nemocnic – zejména soustavnou psychologickou, sociální a duchovní péči o umírající osoby a částečně i o jejich rodiny. K důležitým součástem paliativní péče patří podpora aktivního života pacienta až do konce, snaha smrt neurychlovat ani neoddalovat²⁰ a poskytování úlevy od bolesti a jiných nepříjemných symptomů, při jejichž léčbě běžná medicína zklamala. Cílem je, aby pacient netrpěl a byl svým okolím přijímán, aby se necítil osamocen a zbytečný. Tuto péči zajišťuje jak profesionální a placený personál, tak i zájemci z řad dobrovolníků. Duchovní rozměr je zde klíčový, a i když hospice slouží lidem bez ohledu na víru především podle potřeby, zakládají je většinou různé křesťanské organizace a působí v nich věřící křesťané (ovšem nikoli výlučně).

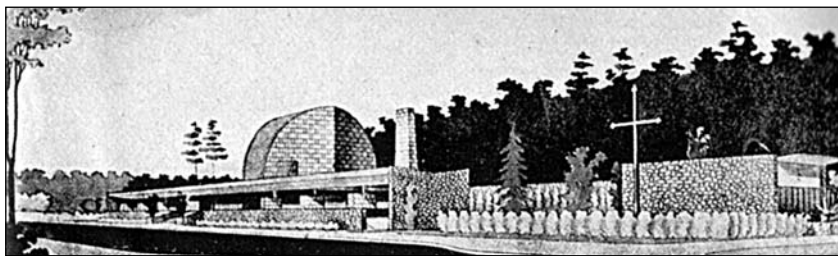
Přestože se charakteristika „dobré smrti“ v euroamerické společnosti může lišit a záleží na konkrétních okolnostech a kulturních či náboženských souvislostech, jakož i na každém jedinci a jeho osobních prioritách, lze stanovit určité obecné rysy představy „dobré smrti“ v moderní společnosti druhé poloviny 20. století. Většina medicínsky či psychologicky zaměřených autorů zabývajících se problematikou „dobré smrti“ kladla důraz na důstojnost umírání a na potřebu umírajících nebýt osamoceni.²¹ Následkem propagace ideálu „dobré smrti“ zdravotnický personál údajně

18 SUDNOW, David: *Passing on: The Social Organization of Dying*. New Jersey, Prentice-Hall 1967.

19 Nejčastěji se jednalo o pacienty s rozvinutými onkologickými chorobami, později též o pacienty s AIDS.

20 Eutanázii tedy hospicová péče striktně odmítá.

21 Viz např. BERTMAN, Sandra L.: *Facing Death: Images, Insights, and Interventions: Handbook for Educators, Healthcare Professionals, and Counselors*. New York, Hemisphere Publishing



Vítězný soutěžní návrh architekta Jaroslava Havlíčka na krematorium v Kolíně z roku 1943. Kolínské krematorium nebylo nikdy postaveno (foto z publikace Krematorium: Veřejné soutěže z r. 1943. Jaroměř–Třebíč–Kolín. Praha, Vydavatelstvo „Architektury ČSR“ 1946)

považoval za „dobrou“ takovou smrt, kterou si člověk uvědomoval, přijímal ji a připravoval se na ni, která byla klidná a důstojná. Naproti tomu jako „špatnou“ charakterizoval smrt, která nebyla pacientem či jeho rodinou akceptována, nebo když pacient nenaplnil požadavek aktivního života až do posledních stadií umírání.²²

S tím, jak postupně přibývalo literatury zabývající se smrtí z různých úhlů pohledu, často psychologického a sociologického, a jak stále více autorů hovořilo o problému tabuizace smrti v moderní společnosti,²³ bylo nutné připustit, že tato tabuizace není naprostá a patrně se týká jen určitých oblastí. Někteří autoři (Robert Blauner, Richard G. Dumont, Dennis C. Floss) již v šedesátých a sedmdesátých letech 20. století obraceli svou pozornost na sociální a geografickou determinaci tohoto fenoménu a kladli důraz na individuální, nikoli kolektivní aspekt popírání smrti.²⁴ Na zmíněné starší autory navázal počátkem devadesátých let britský so-

Corporation 1991; KASTENBAUM, Robert J.: *Death, Society and Human Experience*. Columbus, Charles E. Merrill Publishing Company 1986 (3. vydání); KÜBLER-ROSS, E.: *O smrti a umírání*.

22 Viz HART, Bethne – SAINSBURY, Peter – SHORT, Stephanie: Whose dying? A Sociological Critique of the 'good death'. In: *Mortality*, roč. 3, č. 1 (1998), s. 65–77. Tito autoři přitom vznesli obavy, že hospicová péče se příliš zinstitutionalizovala a nutí pacienty přijímat koncepci „dobré smrti“ tak, jak ji původně stanovila, bez ohledu na pacientovy osobní požadavky a představy.

23 Zejména v USA vycházelo mnoho knih o smrti, a to nejen odborných (psychologických, sociologických, antropologických, archeologických, medicínských, historických či filozofických), ale i popularizačních (rádce v péči o umírající, průvodce sloužící k vyrovnání se smrtí blízkých, knihy o posmrtné existenci atd.). Viz bibliografický přehled: SOUTHARD, Samuel: *Death and Dying: A Bibliographical Survey*. London, Greenwood Press 1991.

24 Viz PŘÍDALOVÁ, Marie: Proč je moderní smrt tabu? In: *Sociologický časopis*, roč. 34, č. 3 (1998), s. 347–361.

ciolog Tony Walter, který revidoval a zeslabil tezi o vytěšňování smrti v moderní západní společnosti. Velmi dobře si povšiml, že přílišná generalizace nevystihuje podstatu věci, a svými korekcemi přinesl detailnější vhled do problému tematizace smrti v moderní společnosti.²⁵ Walter především upozornil na skutečnost, že míra tabuizace se měnila s časem i podle místa, přičemž od šedesátých let 20. století se tento postoj již značně změnil. Vedle toho poukázal na fakt, že v důsledku sociodemografických změn, hospitalizace umírajících a snížení míry úmrtnosti se smrt po druhé světové válce nestala ani tak jevem „zakázaným“ jako spíše skrytým. Rovněž vznesl připomínku, že vytěšňování smrti se omezovalo zejména na dvě profesní skupiny – personál lékařský a mediální – které ovšem výrazně ovlivňují smýšlení celé společnosti.²⁶ I Walter (podobně jako Elias)²⁷ upozorňoval na ztrátu koherentních rámců a jazykových obrátů, kterými by bylo možné o smrti mluvit a zacházet s ní, což vyvolává nesnáze a trapné situace. Zdůraznil též poznatek, že každá společnost se musí nevyhnutelně vyrovnávat se smrtí jak popíranou, tak akceptovanou, což je obtížné právě tehdy, když nedisponuje koherentními rituálními praktikami. V návaznosti na své předchůdce pak připomínal, že v moderní společnosti je to primárně jednotlivec, kdo popírá smrt, a nikoli společnost jako celek.

O smrti se koncem 20. století začalo opět hovořit, a to jak ve vědeckých kruzích, tak i mezi běžnou populací. Svědčí o tom v neposlední řadě rozsáhlá produkce knižních titulů, které řeší problémy související se smrtí, umíráním a vyrovnáváním se smrtí blízkého člověka. Smrt přestala být společensky tabuizovaným tématem, dokonce se dnes hovoří o „návratu, obnovení nebo renesanci smrti“ v Evropě a severní Americe.²⁸ Změny v organizaci smrti a zacházení s ní, které se udály během 20. století, však již zvrátit nelze. Umírání se stalo téměř výhradně záležitostí starých lidí, bylo institucionalizováno a dostalo se pod lékařskou kontrolu. Také pohřebních příprav se namísto rodinných příslušníků začaly ujímat pohřební ústavy. Péče o umírající se zlepšila a zdravotnický personál se snaží více věnovat také jiné než jen fyzické stránce člověka. Vznikly organizace, které se snaží pomáhat pozůstalým, a nahrazují tak dřívější roli širší rodiny, sousedů a církevního společenství.²⁹

25 WALTER, T.: *Modern Death*, s. 293–310.

26 Byli to však právě také příslušníci těchto dvou skupin, kteří posléze přispěli k detabuizaci smrti.

27 Viz ELIAS, N.: *O osamělosti umírajících v našich dnech*, s. 24–28 a 50.

28 ÁRNASON, Arnar – HAFSTEINSSON, Sigurjón Baldur: *The Revival of Death: Expression, Expertise and Governmentality*. In: *British Journal of Sociology*, roč. 54, č. 1 (2003), s. 43–62; WALTER, Tony: *The Revival of Death*. London, Routledge 1994. O návratu smrti a obnovení středověkého umění umírat v Německu pojednává např. studie: NASSEHI, Armin – BRÜGGEN, Susanne – SAAKE, Irmhild: *Beratung zum Tode: Eine neue ars moriendi?* In: *Berliner Journal für Soziologie*, roč. 12, č. 1 (2002), s. 63–85.

29 Např. ve Velké Británii je největší takovou organizací Cruse Bereavement Care, kterou založila Margaret Torrie již roku 1959.

Prodlužování života a změny pohřební praxe v západní Evropě

Ve 20. století v evropských státech výrazně vzrostla naděje na dožití a s výjimkou období dvou světových válek se smrt stala převážně záležitostí starých lidí. Ve dvacátých letech činila například ve Francii naděje na dožití při narození pouze kolem dvaapadesáti let pro muže a šestapadesáti let pro ženy (přibližně stejně jako v tehdejší Československu), ve Velké Británii byla o něco vyšší, zhruba šestapadesát let pro muže a šedesát pro ženy, a ve Švédsku ještě vyšší, jednašedesát let pro muže a třiašedesát pro ženy.³⁰ S rozvojem hygieny a lékařské péče se v první polovině 20. století snížila úmrtnost zejména díky tomu, že se podařilo předcházet smrtelným přenosným chorobám nebo je úspěšně léčit (záškrt, bronchitida, spalničky, neštovice, tuberkulóza, tyfus, cholera a další).³¹ Do roku 1960 tak naděje na dožití při narození výrazně vzrostla – ve Francii na sedmašedesát let pro muže a třiašedesát let pro ženy, ve Velké Británii na osmašedesát let pro muže a čtyřiašedesát pro ženy, a ve Švédsku dokonce na jednašedesát let pro muže a pětasedmdesát pro ženy.³² Na sklonku minulého století pak už v uvedených státech činila průměrně sedmdesát osm a půl roku³³ a vzhledem k současné nízké porodnosti se stalo vysoce aktuálním problémem stárnutí evropské populace. Smrt ve druhé polovině 20. století přicházela jednak v pokročilejším věku, jednak skrytěji než dříve, jelikož se z domácího prostředí přesunula do lékařských institucí. Další proměna pak nastala v tom, že se do značné míry institucionalizovala i péče o zesnulé.

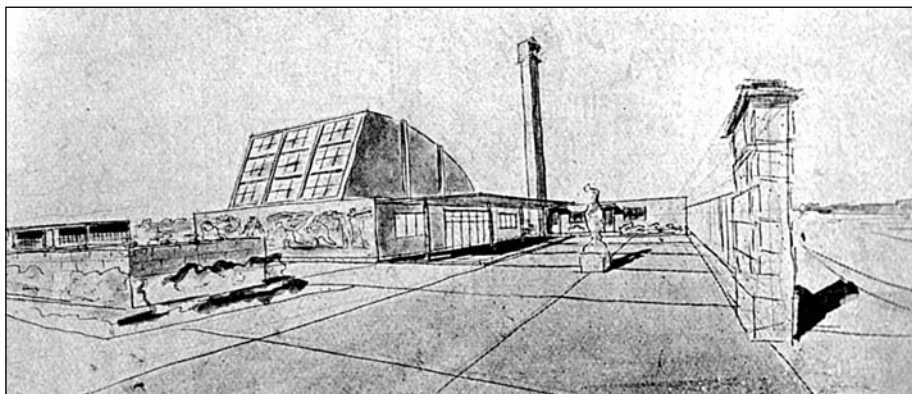
Zatímco v tradiční společnosti péči o tělo zesnulého zajišťovala jeho rodina a záležitosti duchovní, včetně náležitých pohřebních obřadů, obstarávala církev prostřednictvím kněze či faráře a dalších osob, v moderní společnosti druhé poloviny 20. století byly minimálně starosti, jak naložit s mrtvým tělem, přeneseny na odborníky. Zdravotníci a pracovníci pohřebních služeb přejali zodpovědnost rodiny či blízkých zesnulého za náležité zaopatrění mrtvého těla, ti druzí se přitom stali hlavními organizátory pohřbů. V některých zemích úměrně s tím postupně klesala angažovanost duchovních při provádění pohřebních obřadů, v extrémních případech se vytratila úplně. Eliminování náboženské složky pohřebních obřadů a na-

30 Údaje pro Francii jsou z let 1920–1923, pro Velkou Británii z let 1920–1922 a pro Švédsko z let 1921–1930 (viz *Demographic Yearbook / Annuaire Démographique 1948*. New York, United Nations 1949, s. 518–520).

31 Nejdříve, již v 19. století, se v Evropě rozšířilo očkování proti neštovicím.

32 *OECD Factbook: Economic, Environmental and Social Statistics*. Paris, OECD 2005, s. 192 n.

33 Francouzi přitom v dlouhověkosti předstihli Brity, ale Švédové si udrželi první pozici. V roce 1999 byla ve Francii naděje na dožití při narození 75 let pro muže a 82 let pro ženy, ve Velké Británii pro muže taktéž 75 let a pro ženy 80 let, ve Švédsku pro muže 77 let a pro ženy 82 let. V ČR je naděje na dožití v porovnání se západní Evropou stále o něco nižší, v roce 1999 činila 71 let pro muže a 78 pro ženy. (*Tamtéž*, s. 191–193.)



Soutěžní návrh architekta Jiřího Štursy na krematorium v Jaroměři z roku 1943. Krematorium v Jaroměři nebylo vybudováno (foto z publikace *Krematorium*)

hrazování církevních obřadníků a řečníků při pohřbech řečníky civilními nicméně není v Evropě rozšířené zdaleka v takové míře jako u nás. Stejně tak jako se ve většině evropských států (s výjimkou bývalého východního Německa, Nizozemí a České republiky)³⁴ hlásí při reprezentativních kvantitativních sociologických výzkumech většina obyvatel k nějakému náboženskému vyznání, je ve většině států Evropy stále zvykem, že součástí pohřbu je i náboženský obřad. Přestože v evropských zemích většinou existuje legální možnost uspořádat plně sekulární pohřeb, volba tohoto způsobu zůstává nadále spíše výjimečná (v některých oblastech se nicméně jeho využívání zvolna rozšiřuje).³⁵

I ve Švédsku, které je považováno za jednu z nejsekularizovanějších evropských zemí, naprostá většina pohřbů (zhruba devadesát procent) zahrnuje rituály státní luterské církve.³⁶ Tento fakt je vysvětlován nikoli jako výsledek zvýšené religiozity v souvislosti se smrtí, nýbrž prostřednictvím symbolické hodnoty, kterou má státní luterská církev pro tamní obyvatele. Pohřeb je díky ní veden způsobem, jakým byli pohřbíváni předkové; skrze tento rituál se zesnulí a pozůstalí symbolicky stávají

34 Vycházím z dat Mezinárodního programu sociálního výzkumu (*International Social Survey Programme – ISSP*) za rok 2002 v odpovědích na otázku: „K jakému náboženskému vyznání se hlásíte?“ Do výzkumu bylo zařazeno 37 států, většinou evropských. K výzkumům ISSP viz KREJČÍ, Jindřich: Mezinárodní program sociálního výzkumu ISSP. In: *SDA Info*, roč. 7, č. 1 (2005), s. 1–4.

35 DAVIE, G.: *Religion in Modern Europe*.

36 REIMERS, Eva: Death and Identity: Graves and Funerals as Cultural Communication. In: *Mortality*, roč. 4, č. 2 (1999), s. 147–166.

součástí společenství těch, kteří rovněž byli pohřbeni či pohřbívali stejným způsobem, tj. švédského společenství. Samotné náboženské vyznání zde nemusí hrát klíčovou roli, jde spíše o symbolickou hodnotu rituálu a použitých úkonů, které se osvědčily. Podobně jsou zatím v menšině pohřby bez účasti duchovních ve Velké Británii. Namísto tradičnějšího náboženského obřadu se v polovině devadesátých let 20. století konal civilní humanistický pohřební obřad zhruba pro pět procent zemřelých Britů.³⁷ I ve Francii je křesťanská symbolika během pohřebních rituálů stále velmi často využívána. Dokonce ani v případě, kdy se vědomě uplatňovala snaha uspořádat důstojný občanský pohřeb, jak to popsala socioložka Danièle Hervieu-Légerová v případě společného obřadu za zesnulé bezdomovce uspořádaného pařížskou radnicí v roce 2002, se nepodařilo křesťanské symboly a strukturu z pohřebního obřadu beze zbytku vyloučit.³⁸

Významnou změnou, která se v minulém století v evropských pohřebních rituálech udála, bylo zavedení kremace jako alternativního a plnohodnotného způsobu pohřbu, který se hojně rozšířil zejména v protestantských zemích severní Evropy a v České (socialistické) republice. Ideologie prokremačních spolků se přitom většinou zakládala na hlásání pokrokového způsobu života osvobozeného od církevních dogmat a byla značně antiklerikální. Ne vždy se však muselo jednat o vyjádření svobodomyšlnosti; například v Německu hrálo roli i sebevymezení protestantů vůči katolíkům, kteří kremaci neuznávali jako náležitý způsob pohřbu pro své věřící. Dobrovolné kremace se začaly v evropských zemích – po zhruba tisícileté éře ukládání mrtvých do země – ojediněle praktikovat až na úplném sklonku 19. století. Tehdy bylo možné provést kremaci v sedmi evropských zemích – Dánsku, Francii, Itálii, Německu, Švédsku, Švýcarsku a Velké Británii. Tyto případy však byly výjimečné, zpočátku tvořily většinou jen setiny procent všech pohřbů, a nikde nepřesáhly dvě desetiny procenta. Podíl kremací na celkovém počtu pohřbů překročil jedno procento nejdříve ve Švýcarsku v roce 1907.³⁹ V této zemi i později rostl podíl kremací nejrychleji a podle dostupných pramenů na ně již v roce 1929 připadala zhruba desetina pohřbů. Významnější zastoupení (v porovnání s ostatními evropskými zeměmi) měl pohřeb žehem tehdy ještě v Německu (sedm procent), v Norsku a Dánsku (zhruba čtyři procenta).

Počet kremací začal výrazněji narůstat až po druhé světové válce. V roce 1960 dosahovaly nejvyšší relativní podíly kremací v evropských státech dvaceti až pět-

37 Obliba tohoto netradičního postupu však zvolna roste (viz DAVIES, Douglas J.: *Death, Ritual and Belief: The Rhetoric of Funerary Rites*. London, Cassell 1997, s. 187).

38 HERVIEU-LÉGER, Danièle: Un rituel funéraire de haute modernité: Étude de cas. In: LENOIR, Frédéric – TONNAC, Jean-Philippe de (ed.): *La mort et l'immortalité: Encyclopédie des savoirs et des croyances*. Paris, Bayard 2004, s. 1608–1624.

39 DAVIES, Douglas J. – MATES, Lewis H. (ed.): *Encyclopedia of Cremation*. Aldershot, Ashgate 2005, s. 438.

atřiceti procent všech pohřbů, a to v Československu, Dánsku, Norsku, Švédsku, Švýcarsku a Velké Británii. S výjimkou Československa se tedy jednalo jednoznačně o státy s protestantskou tradicí, která narozdíl od katolicismu kremaci většinou nebránila. Římskokatolická církev formálně připustila alternativní možnost pohřbu žehem pro své věřící až na Druhém vatikánském koncilu v roce 1963. Pravoslavná církev kremaci stále neuznává. Na evropském kontinentu je dodnes patrné rozdělení zemí podle toho, zda v nich silná katolická či pravoslavná tradice nadále brání rozšíření kremací anebo zda se v nich v souvislosti s menšinovou příslušností obyvatel k těmto vyznáním vyskytuje i vysoký počet pohřbů žehem. Výrazně nejčastěji (v sedmdesáti až osmdesáti procentech případů) byla v roce 2002 kremace praktikována v České republice, Dánsku, Švédsku, Švýcarsku a Velké Británii. Naproti tomu méně než čtvrtina zemřelých podstoupila kremaci v Bulharsku (pět procent), Irsku (šest procent), Itálii (sedm procent), Španělsku (sedmáct procent) a Francii (dvacet procent).⁴⁰

Proměny pohřebních obřadů v Evropě 21. století směřují jednoznačně k personalizaci. Nehledě na to, zda se jedná o církevní nebo sekulární pohřební rituály, narůstá v Evropě a Spojených státech amerických poptávka po pohřbech, které by respektovaly jedinečnou osobnost zesnulého a rozličná přání pozůstalých.⁴¹ Pohřební ústavy tak nabízejí obřady i jednotlivé prvky „šité na míru“ konkrétnímu zesnulému a jeho pozůstalým. Nejsou to pouze civilní pohřby (například humanistické ve Velké Británii), které poskytují možnost důstojného rozloučení s akcentem na osobnost zemřelého, ale především postupně se vyvíjející náboženské obřady, které dnes rovněž mnohdy do sebe začleňují momenty připomínající specifické rysy zemřelého, jež nenáleží k náboženské tradici.⁴² Rozšiřující se variabilita pohřebních obřadů, kterou lze v dnešní Evropě pozorovat, je reakcí na individualizaci společnosti a poptávku po speciálních službách korespondujících s konkrétní osobností zemřelého a reflektujících potřeby pozůstalých. Tuto rozmanitost navíc podněcují imigranti odlišného náboženského vyznání a kulturního zázemí, kteří v nových podmínkách rovněž hledají smysluplný způsob realizace pohřebního obřadu. Pohřební ústavy se tak snaží vyjít vstříc co možná nejširšímu okruhu požadavků svých klientů a značně rozšiřují nabídku svých služeb.⁴³ Změny v pohřební praxi často odrážejí hodnotové orientace lidí. Například ve Velké Británii se od devadesátých let minulého století rozvíjí nový trend v pohřbívání, jenž zohledňuje ekologické cí-

40 *Tamtéž*, s. 456.

41 DAVIE, G.: *Religion in Modern Europe*, s. 77–80; GARCÉS-FOLEY, Kathleen (ed.): *Death and Religion in a Changing World*. Armonk (New York), M. E. Sharpe 2006.

42 DAVIE, G.: *Religion in Modern Europe*, s. 77 n.; LARSON-MILLER, Lizette: Roman Catholic, Anglican, and Eastern Orthodox Approaches to Death. In: GARCÉS-FOLEY, K. (ed.): *Death and Religion in a Changing World*, s. 93–121.

43 Viz příklad Švédska (REIMERS, E.: *Death and Identity*, s. 147–166).

tění zemřelých i pozůstalých.⁴⁴ Jeho charakteristickým znakem je zakládání lesních pohřebišť. Zemřelý je uložen v poklidné lokalitě plné zeleně a namísto kamenného náhrobku je u jeho těla zasazen strom, keř, případně lesní květiny (*woodland burial*), takže se dotyčné území stává lesoparkem příjemným pro pobyt lidí i zvířat.⁴⁵

Tabuizace smrti v České republice

Měli bychom reflektovat rozdílnost situací mezi jednotlivými evropskými zeměmi. Pro bývalé státy východního bloku, a tedy i pro Českou republiku, je Eliasovo a Arièsovo tvrzení o vytěšňování přirozené smrti z moderní společnosti v zásadě platné až do přelomu tisíciletí. Této okolnosti nahrával politický vývoj. Pro českou společnost, ovlivněnou z vulgarizovanou formou marxistické ideologie, nebyla smrt nikterak pozitivním tématem, a proto ani nebyl důvod se jí významněji zabývat. Velmi zjednodušeně lze říci, že za socialismu se hlavní důraz kladl na materiální stránku života⁴⁶ a přesahy do duchovních sfér nebyly žádoucí. Smrtí podle této koncepce lidské bytí končilo,⁴⁷ neznamena přechod do jiného modu existence a v souladu s tím převládala tendence ji vytěsnit. Ta je patrná i z názvu jedné z mála českých knih věnovaných smrti, která vyšla v osmdesátých letech – *Kontinuita života*.⁴⁸ Kniha se snažila podat historický přehled přístupů ke smrti, především z hlediska filozofie (na prvním místě marxisticko-leninské) a náboženství. Její poselství přitom spočívalo v akcentování pozemského života a v postulování neexistence jakékoli formy života posmrtného. Jako východisko k překonání smrti a vyrovnání s ní kniha nabídla jistou formu „nesmrtelnosti“, spočívající „v procesech spjatých s životem: v každodenní drobné poctivé práci“⁴⁹ a ve zvěčnění „v humánních procesech spjatých s konkrétním životem v humánní socialistické společnosti“.⁵⁰ Tato forma nesmrtelnosti je tedy v porovnání s tím, co nabízí náboženství, výrazně odlišná. Je však neméně důležitá, neboť tvořila jádro alternativní koncepce, která pomáhala legitimizovat smrt v socialistické společnosti.

44 DAVIES, Douglas J.: Forms of Disposal. In: GARGES-FOLEY, K. (ed.): *Death and Religion in a Changing World*, s. 239–242.

45 Často se vyzdvihuje přítomnost ptáků a motýlů v těchto zelených lokalitách (viz WIENRICH, Stephanie – SPEYER, Josefine (ed.): *The Natural Death Handbook*. London, Rider 2003, s. 158–299). Explicitní důrazy na život (zejména rostlinný a živočišný) lesních pohřebišť nemusí být vnímány pouze jako ekologické postoje. Lze je též interpretovat jako určitou snahu překonat či popřít smrt (i když nemusí být plně reflektována těmi, kteří volí tento způsob pohřbu).

46 Tím nechci říci, že se v tomto ohledu situace po revoluci nějak radikálně změnila.

47 *Sto otázek věřících nevěřícím: O věcech na zemi i na nebi neboli také o tom, jaký mít názor na svět a jaké je naše místo v něm*. Praha, Nakladatelství politické literatury 1962, s. 72–77.

48 STEINDL, Rudolf: *Kontinuita života: Vztah života a smrti od starověku po současnost*. Praha, Mladá fronta 1987.

49 *Tamtéž*, s. 13.

50 *Tamtéž*, s. 19.



Sekulární smuteční obřadní budova v Jičíně, postavená v Akci Z v polovině 80. let minulého století (foto Zdeněk R. Nešpor, 2006)

Vliv marxistické ideologie byl pouze jedním – i když důležitým – faktorem, který podporoval tabuizaci smrti. (Skutečností ovšem zůstává, že v západní Evropě a Spojených státech začalo k detabuizaci smrti docházet podstatně dříve než v Československu, kde totalitní komunistická vláda jako by zakonzervovala starý stav věcí a neumožňovala další vývoj.) Při vytěšňování smrti se u nás uplatňovaly podobné důvody jako v západním světě.⁵¹ Významnou roli přitom nepochybně sehrála sekularizace, jejíž míra byla (a je) v české společnosti v porovnání se západní Evropou zvlášť vysoká. Odklon od církevně organizované víry znamenal nejen vzdalování duchovnímu rozměru života, kam smrt a její přesah v podobě posmrtné existence nepochybně patří, ale přinesl rovněž pokles frekvence tradičních rituálů (včetně pohřbů), které byly nahrazovány rituály občanskými.⁵² Vliv měla zřejmě i druhá světová válka, v jejímž důsledku se v praxi rychle rozšířily některé důležité

51 Viz ÁRNASON, A. – HAFSTEINSSON, S. B.: *The Revival of Death*, s. 44.

52 BABIČKA, Václav: *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). In: *Sborník archivních prací*, roč. 55, č. 2 (2005), 379–506.

lékařské poznatky a jejíž pohromy vyvolaly především touhu po rychlém odstranění vynucených restrikcí, prosperitě a zdraví. Připomínání smrti a milionů válečných obětí pochopitelně nebylo ve veřejném prostoru příliš žádoucí. Nelze pominout ani stav medicíny s její výhradní orientací na život a jeho zachování, s důrazem na technická řešení a tělesnou stránku člověka, který se projevil například nadměrným podáváním léků (farmakizací lékařství) na úkor ostatní péče. Neméně důležitý byl i úpadek stabilních sociálních sítí a zažitých tradic,⁵³ zejména náboženských, o který komunistický režim programově usiloval. Truchlení se v socialistické společnosti stalo privatizovanou a individualizovanou záležitostí.⁵⁴

Od devadesátých let minulého století se sice smrti a umírání v České republice věnuje větší pozornost, v některých ohledech však zdejší společnost stále zůstává pozadu za vyspělými západními státy. Alternativní možnosti umírání, paliativní medicína a hospicová péče se u nás rozvíjejí jen pomalu. Myšlenky moderního hospicového hnutí, které se zejména zásluhou lékařky Marie Svatošové podařilo uvést do české praxe, k nám pronikly až na sklonku 20. století. Zakladateli a provozovateli hospiců jsou i zde nejčastěji církevní organizace, často v právní formě občanských sdružení (například katolická Charita) nebo církevních institucí. Klienti, kterým je péče určena, jsou však do hospiců přijímáni bez ohledu na náboženské vyznání. První hospic v České republice vznikl v polovině devadesátých let, v roce 2006 působilo na jejím území celkem třináct hospiců (dva z nich neposkytovaly lůžkovou, nýbrž domácí hospicovou péči).⁵⁵ To je v porovnání s vyspělými státy i s ohledem na celkový počet obyvatel velmi málo. Například na britských ostrovech na přelomu tisíciletí fungovalo kolem čtyř set zařízení tohoto typu⁵⁶ a ve Spojených státech již v polovině osmdesátých let působilo kolem dvanácti set hospicových organizací.⁵⁷

Poskytování jasně organizovaných poradenských služeb pozůstalým u nás prakticky absentuje, pohřební služby se nedostatečně snaží vnést invence do pohřebních rituálů a přizpůsobit se aktuálním potřebám obyvatel. Církevní pohřby nebo

53 *Tamtéž*, s. 44.

54 Na Západě se tento proces projevil v 60. a 70. letech (viz WOUTERS, Cas: *The Quest for New Rituals in Dying and Mourning Changes in the We-I Balance*. In: *Body & Society*, roč. 8, č. 1 (2002), s. 1–27).

55 Více informací o paliativní péči v českých zemích viz SVATOŠOVÁ, Marie: *Hospice a umění doprovázet*. Praha, Ecce homo 1995; TÁŽ: *Hospic slovem a obrazem*. Praha, Ecce homo 1998; HAŠKOVCOVÁ, Helena: *Thanatologie: Nauka o umírání a smrti*. Praha, Galén 2000, s. 34–63; KALVACH, Zdeněk ad.: *Umírání a paliativní péče v ČR: Situace, rexlefe, vyhlídky*. Praha, Cesta domů – Open Society Fund 2004; další informace jsou na webové stránce <http://www.hospice.cz>.

56 JUPP, P. C. – GITTINGS, C. (ed.): *Death in England*, s. 272.

57 KASTENBAUM, R. J.: *Death, Society and Human Experience*, s. 131.

pohřby, jejichž součástí jsou náboženské rituály, či alespoň proslovy, se dnes konají pro méně než polovinu zesnulých. Naopak se zvyšuje počet těch, kteří jsou pohřbeni bez obřadu.

České pohřební rituály a jejich proměny

Zatímco smrt a umírání byly během 20. století vytlačeny na okraj zájmu české společnosti,⁵⁸ udály se významné proměny v pohřební praxi, které určitým způsobem kopírují specificky český postoj ke smrti a církvím. Dá se říci, že jsme předběhli celou Evropu v míře rozšíření kremací a sekulárních obřadů a rovněž v sociální legitimizaci možnosti nekonat pro zesnulého žádný obřad a rozloučit se s ním zcela individuálně, každý za sebe způsobem, jaký uzná za vhodné. V české společnosti se tak v některých případech podařilo úplně zrušit jeden ze čtyř nejdůležitějších přechodových rituálů,⁵⁹ jehož základní charakteristikou doposud byl kolektivní charakter. Během pohřebního obřadu se totiž symbolicky propojovaly dva (kolektivní) světy – svět mrtvých (předků) a svět živých (pozůstalých).

Zemřel-li člověk na počátku 20. století, nemuseli pozůstalí většinou příliš váhat nad tím, jakým způsobem se s ním důstojně rozloučit a co udělat s jeho tělem. Standardní pohřební rituály se opíraly o náboženské přesvědčení, církevní tradice a lokální zvyky. Pohřeb i jeho přípravy zajišťovala rodina a nejbližší známí ve spolupráci s duchovním a jeho pomocníky. Většina hřbitovů přitom byla církevní a většina věřících se hlásila k římskokatolické tradici. Smrtí pro ně život definitivně nekončil, protože v jejich představách po ní následoval pobyt v očistci, vzkříšení a v případě dobrého křesťana věčný život na nebi. S těmito představami korespondovaly i rituály, které se po smrti odehrávaly. Hlídní těla zesnulého, různé zvyky konané ve prospěch duše zemřelého a jejího bezproblémového bytí (otevírání oken atd.),⁶⁰ zádušní mše (eucharistická slavnost)⁶¹ a uložení těla do země, aby nebyla ohrožena naděje na vzkříšení. Evangelíci, jichž byla menšina, se naproti tomu více soustřeďovali na pozůstalé, nevěřili v očistec ani ve výprosnou hodnotu zádušní

58 Stoupenkyní sociálněvědního konceptu tabuizace smrti v moderní společnosti je i česká badatelka Marie Přidalová (viz její výše citovanou stať v *Sociologickém časopise* „Proč je moderní smrt tabu?“).

59 Vedle pohřebních obřadů jsou dalšími významnými a univerzálně rozšířenými přechodovými rituály v životě člověka obřady spojené s narozením, iniciací (dítěte mezi dospělé) a sňatkem (viz GENNEP, A. van: *Přechodové rituály*).

60 Viz NAVRÁTILOVÁ, Alexandra: *Narození a smrt v české lidové kultuře*. Praha, Vyšehrad 2004, s. 207–229.

61 Zádušní mše může být v rámci pohřebních rituálů sloužena v různé posloupnosti ve vztahu k uložení těla, což nemá vliv na její význam. Může se konat bezprostředně před pohřbením v přítomnosti těla nebo až po ukončení pohřbu. (ADAM, Adolf: *Liturgika: Křesťanská bohoslužba a její vývoj*. Praha, Vyšehrad 2001, s. 313 n.)

mše a modliteb, které měly duším pomáhat. Oproti katolíkům se jejich pohřební rituály neodehrávaly v kostelech nebo modlitebnách, ale především v domě zesnulého a na hřbitově. Evangelíci byli rovněž progresivnější v přijímání kremace, která byla za Rakouska-Uherska ještě zakázána.

Přestože první krematorium bylo v Liberci dostavěno v roce 1917, kremace oficiálně povolila až vláda nové Československé republiky v roce 1919.⁶² Argumenty ve prospěch kremace pocházely z řad liberálně smýšlejících vzdělanců, kteří se sdružili ve Společnosti pro spalování mrtvol a později ve spolku Krematorium a rovněž v antiklerikálním ateistickém hnutí Volná myšlenka. Pohřeb žehem Volná myšlenka prezentovala jako nejlepší a nejpietnější způsob pohřbívání.⁶³ Důvody pro preferování kremace byly spatřovány ve stránce zdravotní (hygienické), estetické a vyzdvihovala se i technická dokonalost tohoto aktu: „Přeměna mrtvého lidského těla v jeho součásti děje se v žárovištích krematorií rychle a dokonale. ... spálení nastane vlastně žhnoucím, čistým vzduchem tak, že jsou [tělesné pozůstatky] v pravém slova smyslu v několika málo chvílích doslovně sežehnuty.“⁶⁴ Stoupenci kremace připomínali také ekonomickou stránku věci a poukazovali na to, že pohřeb žehem nemusí být dražší než pohřeb do země, neboť při něm odpadají výdaje na nákup a udržování hrobu. Četnost kremací se sice postupně zvyšovala, dlouho se však jednalo o menšinovou záležitost. Na konci druhé světové války bylo tímto způsobem pohřbíváno zhruba osm procent mrtvých v Československu.⁶⁵ Obliba kremace v socialistickém Československu ovšem začala rychle stoupat a na konci sedmdesátých let ji podstoupila již více než polovina zesnulých.⁶⁶

Změna ve způsobu uložení mrtvých však nebyla jediným posunem, který v rámci pohřebních obřadů nastal. Současně se výrazně proměnil i charakter vlastního pohřebního obřadu, když církevní ceremoniál začal být vytlačován rozloučením občanským. Existující údaje o počtu církevních pohřbů konaných katolickou církví v polovině padesátých let a v letech 1967 až 1988 jasně ukazují, že od církevních pohřbů občané Československa, respektive České socialistické republiky, postupně

62 První kremace se však díky spolku Krematorium (dnes Společnost přátel žehu) uskutečnily v Liberci již koncem roku 1918 (viz MOTYČKA, Stanislav: Czech Republic. In: DAVIES, D. J. – MATES, L. H.: *Encyclopedia of Cremation*, s. 157).

63 *Nepostrádatelný rádcе občanů bez vyznání: Co musí každý vědět o sňatku, manželství, narození, úmrtí a pohřbu*. Praha, Volná Myšlenka Československá 1926 (2. vydání), s. 106.

64 *Tamtéž*, s. 106 n.

65 MOTYČKA, S.: Czech Republic, s. 445.

66 Údaje podle dat Společnosti přátel žehu jsou spíše orientační a zakreslené tím, že uvádějí počty kremací souhrnně za celou ČSSR, přičemž na Slovensku byl a je jejich počet (absolutní i relativní) výrazně menší. Za rok 1977 se zde uvádí 49 % kremací, což zřejmě platí pro celou ČSSR, za rok 1979 pak již 70 % kremací, což patrně zahrnuje pouze české země. (*Tamtéž*, s. 451.)



Nové urnové hroby na hřbitově ve středních Čechách z přelomu minulého a současného tisíciletí (foto Olga Nešporová, 2006)

upouštěli.⁶⁷ Zatímco v roce 1955 se ještě pro zhruba tři čtvrtiny všech mrtvých konal katolický církevní pohřeb, o dvaatřicet let později se uskutečnil jen pro devět-
atřicet procent zemřelých, tedy přibližně pro poloviční počet v relativním srovnání.⁶⁸ Vzhledem k tomu, že k římskokatolické církvi náleží v České republice výrazná většina věřících (při sčítání v roce 1991 to bylo osmdesát devět procent, v roce 1950 osmdesát jedna procent), je zřejmé, že pohřební obřady jiných církví netvořily příliš velký podíl na celkovém počtu obřadů, i když přesné číselné údaje o nich nemáme. Naopak většina pohřbů, které neobsahovaly katolický církevní obřad, se musela odehrávat na sekularizované občanské bázi. Jen ve výjimečných případech mohli být zesnulí pohřbeni i takzvaně bez obřadu.

Občanské pohřby byly možné jako alternativa k pohřbům církevním již v první polovině 20. století, kdy se k nim uchýlovali „pokrokoví“ nevěřící, kteří zároveň

67 Data pocházejí z archivních fondů Státního úřadu pro věci církevní a Ministerstva kultury ČSR, publikovány byly v rámci výše zmíněné studie V. Babičky „Vývoj katolické religiozity v Českých zemích v letech 1948–1989“.

68 Tamtéž, s. 478–480.

volili „nový“ způsob pohřbu žehem. Takový obřad se odehrával většinou v krematoriu nebo v sekulární smuteční obřadní síni a soustředil se především na osobnost zesnulého, nikoli na náboženské tradice a doktríny poukazující k životu věčnému. S příchodem komunistické vlády se začala uplatňovat snaha postupně vytlačit náboženství z veřejné i soukromé sféry, a proto se prosazovaly také nenáboženské varianty tradičně náboženských přechodových rituálů. Do té doby náboženské obřady – křest, biřmování, sňatek a pohřeb – byly nahrazovány jejich sekulárními obdobami – vítáním občánek, předáváním občanských průkazů, občanskými sňatky a pohřby. Civilní sňatky a předávání občanských průkazů přitom byly povinné ceremoniály, zatímco jejich náboženskou obdobu mohli občané absolvovat jaksi navíc, pokud se k tomu rozhodli. Civilní pohřeb a vítání občánek povinné nebyly a lidé místo nich mohli setrvat u původních náboženských rituálů – křtu a církevního pohřbu. Současně však stát uplatňoval restriktivní opatření vůči církvím i věřícím.

Komunistický režim zavedl do praxe koncept sekulárního pohřebního obřadu, který jednak navazoval na předchozí sekulární pohřby a jednak byl založen na ruském protináboženském modelu, který systematicky nahrazoval tradiční pravoslavnou pohřební praxi a místo uložení do země obsahoval kremaci.⁶⁹ Zatímco v Sovětském svazu se občanské pohřby spojené s kremací nedařilo dostatečně prosadit, jejich rozšíření v Československu bylo úspěšnější. Jedním z důvodů byla nepochybně větší otevřenost české společnosti vůči kremacím, ke které významně přispěla sekularizace. Počet církevních pohřbů tak postupně klesal ve prospěch občanských pohřbů; těch se konalo nejvíce (v absolutních i relativních číslech) v Praze, Severočeském a Západočeském kraji, zatímco nejvyšší podíl katolických pohřbů se udržel v Jihočeském a Jihomoravském kraji.⁷⁰ V některých případech mohl pohřební obřad zahrnovat obě části, jak církevní, tak občanskou. Občanský pohřeb se oproti církevnímu zkrátil a zjednodušil, jeho konání se přeneslo z kostelů a hřbitovů do krematorií a občanských smutečních síní. Zejména v některých venkovských lokalitách však nebyl těchto zařízení dostatek, a proto se někdy jako nouzové řešení využívaly i další prostory; pohřby tak byly vypravovány z kulturních domů, škol, budov místních národních výborů či požárních zbrojnic.⁷¹ Na vesnicích, zejména v oblastech s vyšším podílem věřících (Morava a jižní Čechy) a se silnějším vlivem původních tradic, postupovalo zavádění občanského obřadu nejpomaleji, přičemž

69 Viz MERRIDALE, Catherine: *Night of Stone: Death and Memory in Russia*. London, Granta Books 2000, s. 336 n. a 354–356.

70 V roce 1987 připadalo na církevní katolické pohřby v Jihočeském kraji 59 % a v Jihomoravském 55 %, zatímco v Praze tvořily pouze 18 %, v Severočeském kraji 20 % a v Západočeském kraji 25 % z celkového počtu pohřbů (BABIČKA, V.: *Vývoj katolické religiozity v Českých zemích v letech 1948–1989*, s. 480).

71 NAVRÁTILOVÁ, Alexandra: K analýze tendencí vývoje rodinných obřadů na současné vesnici: Obřady spojené s úmrtím a pohřbem. In: *Český lid*, roč. 76, č. 3 (1989), s. 149–155.

důvod byl vedle religiozity spatřován rovněž „v nedostatečné úrovni občanského obřadu pohřbívání“⁷² v porovnání s křesťanským obřadem. Zachování důstojnosti občanského pohřbu proto odborní pozorovatelé považovali za klíčový prvek, nezbytný k tomu, aby za přispění „dokonalé estetické a technické úrovně“⁷³ civilní obřad plně nahradil obřad náboženský, včetně jeho společenské funkce.

Smutek byl vnímán jako věc soukromá a panovala snaha veřejně na něj neupozorňovat. Breviář společenského života z konce šedesátých let věnoval úmrtí v rodině pouze jeden odstavec, ve kterém se píše: „...není třeba okázalost, smutek je věcí soukromou. Neplatí již stará pravidla pro držení smutku, pro oblečení, pro použití závoje. Smuteční oznámení bývá bez frází a je dobře upustit od soustrastných návštěv. (...) Před rakví smekáme, a potkáme-li pohřeb na venkově a jedeme v protisměru autem, zastavíme. Pohřební hostiny se staly přežitkem, rovněž hluboký smutek, kromě dne pohřbu.“⁷⁴ Samotné konání pohřbu bylo v tomto textu ještě považováno za samozřejmé, zároveň však ukazoval tendenci eliminovat společenský rozměr tohoto aktu a sociální podporu pozůstalých v rámci společenství prostřednictvím soustrastných návštěv a pohřebních hostin. Veřejné projevy smutku i pořádání pohřebních hostin bylo již na konci šedesátých let záměrně označováno za zastaralé, přestože se, zejména ve vesnickém prostředí, stále praktikovalo.

Politický převrat v roce 1989 nepřinesl žádné radikální změny v přístupu ke smrti a pohřební praxi. I přesto, že neexistují přesné statistiky, lze vysledovat základní trendy, jimiž se česká společnost v posledních patnácti letech ve vztahu ke smrti ubírala. Po počátečním uvolnění a větším otevřeném příklonu k církvím (v první polovině devadesátých let) nastalo určité rozčarování a postupný odliv věřících, do nějž se promítla rovněž úmrtí (značná část deklarovaných věřících totiž patřila do nejstarší věkové kohorty). Bohužel neznáme počty církevních pohřbů, ale lze předpokládat, že se jejich podíl nezmenšil, spíše o něco vzrostl. Při výzkumu ve dvou větších pohřebních službách⁷⁵ byly zjištěny okolnosti, které sice nelze považovat za reprezentativní pro celou Českou republiku, nicméně dobře ilustrují současné trendy. Pohřební služba ve Středočeském kraji plnila přání klientů naložit s tělem bez obřadu zhruba ve čtyřiceti procentech případů. Pokud si skrze pohřební službu pozůstalí objednávali řečníka, byl podíl církevních řečníků jen o málo nižší než podíl řečníků civilních. Zhruba v polovině případů, kdy se konalo rozloučení, nebyl řečník požadován vůbec.⁷⁶ Ve druhé pohřební službě, působící v Jihomorav-

72 Tamtéž, s. 154.

73 STEINDL, R.: *Kontinuita života*, s. 153.

74 JEČNÝ, Dobromil: *Breviář moderního člověka*. Praha, Svoboda 1968.

75 Výzkum probíhal v letech 2005 a 2006. Obě vybrané pohřební služby ročně zajišťovaly uložení asi 250–300 mrtvých těl.

76 Pokud pozůstalí nepožadovali řečníka od pohřební služby, mohli si ho zajistit buď sami nebo obřad proběhl bez jeho účasti. Podíl jednotlivých případů bohužel není znám.

ském kraji, se pozůstalí rozhodovali pro pohřeb bez obřadu méně často, zhruba ve čtvrtině případů. Pokud se obřad konal, většinou obsahoval mluvený proslov, který téměř v polovině případů zajišťoval kněz nebo jiný duchovní.

Počty občanských pohřebních obřadů začaly po „sametové revoluci“ bez náhrady klesat, což odráželo posuny v hodnotových orientacích a preferencích. Společnost totiž postupně přivykla pohřbívání bez jakéhokoli formálního obřadu. Na přelomu druhého a třetího tisíciletí již zhruba třetina kremací proběhla bez posledního rozloučení.⁷⁷ Pokud se obřad konal, byl většinou poměrně krátký, trval přibližně pětadvacet minut a jeho hlavní složkou byl poslech hudby. Proslovy byly jen asi pětiminutové, pokud nechyběly úplně.⁷⁸ Téměř osm z desíti mrtvých (nejvíce v Evropě) přitom podstoupilo kremaci,⁷⁹ ale narozdíl od Velké Británie (která v této statistice zaujímá rovněž přední místo) nebyla většina z nich potom rozptýlena, nýbrž uložena do hrobu nebo kolumbária na hřbitově.

Vysoká absence konání pohřebních obřadů je překvapující v porovnání s jinými zeměmi, kde by zrušení posledního rozloučení v podobě pohřebního obřadu nebylo myslitelné. Dle mého soudu souvisí tento jev s proticírkevním smýšlením značné části české společnosti; zemřelí ani pozůstalí nevolí církevní pohřeb, protože se ani během života neúčastnili jiných bohoslužeb. Na druhou stranu jim však nekonvenuje ani občanský pohřeb, který duchovní rozměr zcela postrádá a nemá většinou mnoho co nabídnout pro útěchu pozůstalých. Proslov o zesnulém pronáší řečník, který často zemřelého vůbec neznal a s pozůstalými se poprvé setkává až těsně před pohřebním obřadem. V takovém případě je poměrně těžké, aby jeho slova zněla přesvědčivě, zvláště když v nich chybí přesah spočívající v naději na posmrtnou existenci, který může nabídnout řečník církevní, pokud ovšem jsou pozůstalí věřící. Ovšem ani vypuštění mluveného slova z obřadu, ke kterému se dnes někteří pozůstalí zřejmě z obavy o kvalitu a obsah proslovu uchylují, není uspokojivým řešením. Hudební složka v podobě vybraných písní nebo skladeb klasické hudby nemůže zastoupit pohřební proslov. To na základě zkušenosti potvrdila i pracovnice pohřební služby v malém středočeském městě, která popsala průběh pohřebního obřadu bez proslovu: Pozůstalí „vlastně přijdou v tu hodinu, kdy to nastane, začne hrát hudba ... většinou čtyři asi ty písničky nebo skladby. Takže po dohrání toho

77 Jedná se o hrubý odhad na základě údajů poskytnutých třemi pohřebními službami a údaje poskytnuté Sdružením pohřebnictví v ČR, podle kterého Pražané pořádají poslední rozloučení jen pro polovinu zemřelých (MAIELLO, Giuseppe: Současné pohřební rituály v českých zemích na příkladu krematorií v Praze-Strašnicích, Zlíně a Plzni. In: *Český lid*, roč. 92, č. 1 (2005), s. 47).

78 V malém sále strašnického krematoria se odbylo v roce 2004 zhruba 28 % pohřebních obřadů bez proslovu (tamtéž, s. 40).

79 V roce 2002 to podle dat Společnosti přátel žehu bylo asi 77 % (viz DAVIES, D. J. – MATES, L. H.: *Encyclopedia of Cremation*, s. 456).

vlastně, při té poslední skladbě ... se zahazuje opona... A vlastně ti lidé si stoupnou při té poslední [písni]. Takže tím je jakoby dáno najevo, že je konec. Ale je to stejně takové neukončené. Nikdo tam nevystoupí. Ti lidé se pomalu začnou rozcházet. Protože několikrát tady bylo, že si ho (pozůstalí řečníka – pozn. autorky) nevzali, a pak, když přišli třeba dopláct pohřeb, tak říkali, že je mrzí, že ho nevzali, že prostě to bylo takové neukončené. Nikdo tam nikomu nepoděkuje a ani nepředstaví, kdo zemřel, i když to jméno tam je jakoby vystavené, že kdo umřel. Takže je to málo.⁸⁰

Nedostatečně naplněnou snahu vyhovět nevyřčeným požadavkům a potřebám klientů, respektive přinést nové alternativní složky do pohřebního rituálu, který by byl důstojný a zároveň měl vysokou symbolickou hodnotu, lze pokládat za jeden z důvodů, proč se u nás v současnosti rozhodne tolik pozůstalých pro „minimální řešení“, tedy že pohřební obřad pro blízkého zesnulého vůbec neuspořádá. Jako další důvod bývá uváděna finanční stránka věci,⁸¹ která však jako jediné vysvětlení rozhodně neobstojí. Náklady na pohřební obřad u nás nejsou vyšší než v jiných evropských státech, spíš naopak.⁸² Finančně či materiálně nákladné obřady – svatební i pohřební – se vyskytovaly a vyskytují v mnohých společnostech a kulturách.⁸³ Jedná se o společensky významné a kolektivně sdílené události seskupené kolem jedinečných okamžiků v životě člověka, během nichž se mění jeho společenský ontologický status. Nový status je legitimizován⁸⁴ právě prostřednictvím těchto obřadů, které přirozeně vyžadují ze strany organizátorů určité náklady.



Velká obřadní síň krematoria v Ostravě z 60. let minulého století (foto z archivu autorky, počátek 21. století)

80 Záznam rozhovoru s pracovníci pohřební služby z 30.11.2006 (uložen v osobním archivu autorky). Citace byla z hovorové češtiny převedena do spisovného jazyka.

81 Např. HAŠKOVCOVÁ, H.: *Thanatologie*, s. 94.

82 Obvyklá cena pohřbu s obřadem se v pohřebních ústavech pohybuje mezi 12 a 25 tisíci korun. V ČR navíc existuje netestovaná (plošná) dávka státní sociální podpory, tzv. pohřebné (5000 Kč), na kterou má nárok osoba vypravující pohřeb a kterou využívá převážná většina pozůstalých (zhruba 99 procent). (Výpočet autorky z počtu zemřelých a počtu vyplacených dávek pohřebného v roce 2005; viz *Statistická ročenka z oblasti práce a sociálních věcí 2005*. Praha, Ministerstvo práce a sociálních věcí 2006, s. 212.) Od roku 2008 bude dávka určena pouze úzce definované skupině příjemců.

83 Viz např. GENNER, A. van: *Přechodové rituály*.

84 BERGER, P. L. – LUCKMANN, T.: *Sociální konstrukce reality*.

Další a nepominutelnou příčinou redukce – v extrémním případě zrušení – pohřebních obřadů jsou společenské změny, jež mají za následek oslabení sociální soudržnosti. Tradiční kolektivní rituály jsou na ústupu a nahrazují je ekvivalenty, kterých se dnes účastní většinou pouze rodinní příslušníci a nejbližší přátelé. Roli zde hraje i skutečnost, že se vzrůstající délkou života⁸⁵ umírá stále více lidí ve vysokém stáří, kdy jsou již mnohdy kvůli špatnému zdravotnímu stavu do značné míry sociálně vyloučení.⁸⁶ V takových případech se stává, že se pozůstalí rozhodnou (mnohdy na přání zesnulého) neorganizovat žádný pohřební obřad prostřednictvím pohřební služby, protože stejně předpokládají, že by na něj mnoho lidí nepřišlo. Sami se pak mohou sejít v domácím prostředí nebo se svým zármutkem zůstanou každý sám a rozloučí se s pozůstalým pouze ve své mysli. Češi (ani křesťanského vyznání) dnes již prakticky nevěří v to, že by způsob pohřbu a zaopatření mrtvého těla mohl nějak ovlivnit jeho další posmrtnou existenci.⁸⁷ I tato skutečnost má vliv na rozhodnutí pohřební obřad vypustit – pokud pozůstalí zároveň neshledávají jiné významné důvody, kvůli kterým by ho měli uspořádat, a pokud rovněž chybí sociální tlak, který by je k tomu přiměl. Průběh pohřebních rituálů i zvyky, jimiž se pozůstalí snažili uspokojit zemřelé a zamezit jejich negativnímu působení, byly (a někde stále jsou) určovány do značné míry právě představou o posmrtné existenci.

A jak je tomu vlastně s vírou současných Čechů v posmrtnou existenci? Výsledky výzkumu „Detradicionalizace a individualizace náboženství v České republice“⁸⁸ poodhalily zajímavá fakta týkající se české religiozity. Vystaly přitom zejména rozdíly mezi jednotlivými věkovými skupinami a nejednotnost v postojích respondentů, kteří se hlásili ke katolické církvi. Svou příslušnost k určitému náboženskému vyznání totiž respondenti mnohdy deklarují toliko na základě křesťanského původu a podstoupeného křtu. Nelze předpokládat, že respondenti, kteří se hlásí například k římskokatolickému vyznání, musí nutně vyznávat základní hodnoty, které tato církev uznává. Tito respondenti církevní věrouku často ani neznají nebo s ní nesouhlasí a vytvářejí si vlastní alternativní představy (většinou převzaté z jiných symbolických univerz). Výzkum ukázal, že téměř třetina (jednatřicet pro-

85 V roce 2005 byla v ČR naděje na dožití při narození 73 let u mužů a 79 let u žen (viz ZEMAN, Kryštof: Vývoj obyvatelstva České republiky v roce 2005. In: *Demografie*, roč. 48, č. 3 (2006), s. 163).

86 Pojednání o vyloučení umírajících ze společnosti pochází již ze 60. let (viz SUDNOW, D.: *Passing on*).

87 NEŠPOROVÁ, Olga: Preferenční způsoby pohřbu mezi současnými českými věřícími na příkladu čtyř pražských náboženských skupin. In: *Český lid*, roč. 93, č. 4 (2006), s. 387–404.

88 Výzkum probíhá v Sociologickém ústavu AV ČR, v. v. i., od roku 2006. Sběr kvantitativních dat provedla agentura SC&C v září a říjnu 2006, na základě pravděpodobnostního výběru byly realizovány strukturované rozhovory s 1200 respondenty. Výsledky výzkumu jsou reprezentativní pro celou českou populaci starší 18 let.

cent) těch, kteří se v něm přihlásili k římskokatolickému vyznání, zároveň věří v převtělování duší, respektive v to, že po smrti se člověk na tomto světě znovu narodí. Víra v reinkarnaci je přitom v české společnosti nejvíce rozšířena mezi mladšími lidmi, nejméně často jsou o ní přesvědčeni naopak senioři. Zatímco ve věkové kategorii od osmnácti do devětatváceti let se s touto myšlenkou ztotožnilo zhruba třicet procent respondentů, mezi dotazovanými ve věku kolem šedesáti let to bylo asi devatenáct procent – což je i tak poměrně vyso-



Lesní hřbitov v Hradci Králové (foto Jana Kameníková, 2007)

ké číslo, když uvážíme, že se jedná o koncept převzatý z nekřesťanských (asijských) náboženských tradic.⁸⁹ Naopak křesťanské přesvědčení, že se člověk po smrti může dostat do nebe, dnes sdílí necelá čtvrtina (třiadvacet procent) dospělé české populace a pouze třiadvacet procent těch, kteří se považují za římské katolíky. Ještě nižší je pak víra v peklo, kam člověka mohou po smrti přivést špatné skutky. Víra v nebe a peklo se přitom přirozeně nejčastěji vyskytuje u křesťanů a starších osob. Senioři starší šedesáti let mají také nejpřesnější představy o průběhu svého pohřbu a nejčastěji vyjadřovali přání, aby součástí jejich pohřbu byl náboženský obřad (třiačtyřicet procent). Pokud by většina pozůstalých jejich přání vyhověla, lze předpokládat, že současný podíl náboženských pohřbů na celkovém počtu pohřbů by měl být zhruba stejný, jako byl na konci osmdesátých let 20. století – ovšem s tím rozdílem, že bude vyjadřovat pouze podíl z celkového počtu konaných obřadů bez zahrnutí stále častějších případů, kdy se pohřební obřad vůbec nekoná.

Závěrem

Představy spojované se smrtí a posmrtnou existencí stejně jako pohřební rituály a zvyky se v tradičních společnostech formovaly pod výrazným vlivem náboženských koncepcí. V současných moderních společnostech jsou tyto záležitosti stále

⁸⁹ V tomto ohledu však obyvatelé ČR (kde se jich zhruba čtvrtina hlásí k reinkarnaci) vykazují podobné výsledky, jaké byly zjištěny např. ve Velké Británii (zde je to zhruba pětina až čtvrtina obyvatel). Viz JUPP P. C. – WATER, T.: *The Healthy Society*, s. 270.

do značné míry určovány náboženskými tradicemi, pronikají do nich však i nové prvky a modifikace, které se uplatňují nejen v sekularizovaných sociálních segmentech, ale i mezi hluboce věřícími. Ve většině států Evropy si i přes tyto inovace pohřební praxe, spočívající především v její personalizaci, zachovávají náboženské tradice své místo a většina pohřbů se nadále odehrává na náboženském základě.

Naproti tomu situace v České republice je značně odlišná, a to nikoli kvůli nižší religiozitě zdejšího obyvatelstva, ale spíše v důsledku jeho negativních postojů vůči organizovaným formám zbožnosti. Jejich přičiněním pak dochází k tomu, že pohřební rituály s účastí duchovních osob tvoří necelou polovinu případů, zatímco zbývající více než polovina pohřebních obřadů má čistě sekulární charakter. Uspořádání pohřebního obřadu navíc část populace přestala vnímat jako povinnost vůči zemřelému i okolnímu společenství, a proto stále roste počet případů, ve kterých se žádný pohřební obřad nekoná. Tento trend je v porovnání s ostatními evropskými zeměmi značně unikátní a lze jen těžko odhadovat další vývoj. Vzhledem k tomu, jak málo Čechů se hlásí k povoleným církvím a náboženským společnostem, se dá sotva čekat, že by podíl náboženských pohřbů vzrůstal. Je ovšem možné, že se pohřební služby lépe přizpůsobí potřebám pozůstalých, začnou nabízet alternativní typy pohřebních obřadů pro nevěřící a více rozvinou jejich různé formy pro ty, kteří nepatří ani mezi úplně bezvěrce, ani mezi vyznavače organizované zbožnosti. Další možnost spočívá v tom, že se do pořádání pohřebních obřadů více zapojí rodiny a nejbližší známí zesnulých, jak to lze poslední dobou pozorovat na Západě.⁹⁰ Tento postup by se v českém prostředí mohl ukázat jako vhodný díky tomu, že umožňuje maximální uplatnění personalizace pohřbů, dovoluje výrazně snížit finanční náklady a redukuje množství služeb poskytovaných pohřebními ústavy a církvemi. Využití potenciálu odpovídajícího těmto případným změnám by zároveň mohlo vnést nový smysl do pohřebních obřadů, které se vypuštěním náboženské složky poněkud vyprázdnily.

90 Např. v Nizozemí se sice stále jedná o menšinu, ovšem početně narůstající, a podobně je tomu v USA (viz WOUTERS, C.: *The Quest for New Rituals in Dying and Mourning Changes in the We-I Balance*, s. 1–3 a 23; GARCES-FOLEY, K. (ed.): *Death and Religion in a Changing World*, s. 220 n.).

Apokalyptismus v myšlení českého katolického exilu

*Schwarzenberg – Chudoba – Preisner – Neuwirth**

Martin C. Putna

I.

„Apokalyptismem“ nazývám zde velmi prostě onen směr myšlení, který popisuje současný stav civilizace jako krizový, ano stojící na prahu katastrofy, a tuto krizovost a katastrofičnost interpretuje v náboženské souvislosti, s přímým či nepřímým odkazem k novozákonní Apokalypse. Narozdíl od chiliasmu však neočekává brzký „obrat k lepšímu“ a zřízení nějaké ideální náboženské říše.

Bylo již mnohokrát popsáno, že apokalyptické tendence se v západním myšlení vyskytují permanentně, že ono volání „situace je již neúnosná a okamžik zásadního zlomu je za dveřmi“ zaznívá (nejméně) po dva tisíce let.¹ Apokalyptický tón v moderním myšlení byl již rovněž podroben kritice a zesměšnění, mimo jiné v pracích koryfejí evropské postmoderny Umberta Eca a Jacquesa Derridy; u obou ovšem jde o „sekularizovanou“ verzi apokalyptismu, který odložil náboženskou argumen-

* Studie vznikla v rámci řešení výzkumného záměru Fakulty humanitních studií Univerzity Karlovy „Antropologie komunikace a lidské adaptace“ (MSM 0021620843).

1 WEBER, Eugen: *Apokalypsy: Proroctví, kulty a chiliastické představy v průběhu staletí*. Praha, Nakladatelství Lidové noviny 1999.

taci, ale uchoval náboženský tón původního apokalyptismu.² Původní, náboženský apokalyptismus není pro tyto postmoderní autory vůbec hoden vážné polemiky.

Navzdory vši kritice, zesměšňování a „dekonstrukci“ se však apokalyptický tón v západním myšlení stále znovu objevuje, a to jak ve verzi sekularizované, tak v původní verzi náboženské. Jeho schopnost nabývat v nových podmínkách nové živosti svědčí o tom, že je jednou z konstant západního myšlení, ba snad vůbec jednou z antropologických konstant. Český protikomunistický exil mezi lety 1948 a 1989, a speciálně jeho katolicky orientovaná část, je jednou z kapitol kulturních dějin, ve kterých se tento apokalyptický tón ozývá a transformuje. Mezi náboženskými mysliteli³ tvořícími v tomto období nacházíme přinejmenším čtyři autory, u nichž zaznívá: Karla Schwarzenberga, Bohdana Chudobu, Rio Preisnera a Vladimíra Neuwirtha.

Nejde o sourodou skupinu. Karel Schwarzenberg (1911–1986) a Bohdan Chudoba (1909–1982) patřili k protagonistům české katolické kultury už v meziválečné době a do exilu přišli ihned roku 1948. Rio Preisner (1925–2007) a Vladimír Neuwirth (1921–1998) zachytili už jen poslední svobodné záblesky této kultury, uchovali je jako své duchovní dědictví v letech 1948 až 1968 a pokusili se je pak rozvinout v exilu, kam oba přišli po roce 1968. I v exilu však každý z nich patří do jiného okruhu, či přesněji: Každý z nich je především solitérem. Neuwirth je sice jedním z organizátorů aktivit posrpnové katolické emigrace,⁴ ale svými tématy se od ostatních jejích představitelů odlišuje. Žádný ze čtyř autorů si nevšímá tvorby nikoho z ostatních tří. Jediný Preisner má jedinou zmínku o jediném Chudobovi – a ta je nevlídná. Preisner ho řadí mezi „gnostiky“, tj. mezi ty, kdo jsou v jeho myšlenkovém systému „na špatné straně“.⁵ Jako by každý ze čtyř autorů *chtěl* být sám na české exilové scéně i v hlubším smyslu, *chtěl* nemít žádný kontext.

Smyslem tohoto článku není zpracovat podrobné portréty českých exilových „apokalyptiků“ (u dvou z nich jsem to už učinil jindy a jinde),⁶ ale ani podrobovat

2 ECO, Umberto: *Apocalittici e integrati*. Milano, Bompiani 1964. České vydání tento název nevy-světlitelně zeslabilo na *Skeptikové a těšitelé* (Praha, Svoboda 1995); DERRIDA, Jacques: *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*. Paris, Galilée 1983.

3 Tento termín míním jako popisný a neutrální, nikoliv jako hodnotící: Jde o autory, kteří se v textech nebeletristické povahy trvale zabývají náboženskou problematikou, ale nejsou ani filozofy, ani teology v odborném slova smyslu.

4 Viz SKALICKÝ, Karel: Evangelizátor české literární kultury. In: NEUWIRTH, Vladimír: *Apokalyptický deník*. Praha, Triáda 1998, s. 273–308.

5 PREISNER, Rio: *Americana: Zpráva o velmoci*, sv. 1. Brno, Atlantis 1992, s. 18.

6 PUTNA, Martin C.: Předběžný náčrt díla Karla VI. Schwarzenberga na základě jeho pozůstatosti. In: *Souvislosti*, roč. 15, č. 4 (2004), s. 130–144; TÝŽ: „Summy“ a polemiky v rukopisném díle Bohdana Chudoby. In: *Tamtéž*, roč. 16, č. 3 (2005), s. 217–237; TÝŽ: Torzo díla Karla VI. Schwarzenberga. In: SCHWARZENBERG, Karel: *Torzo díla*. Ed. Martin C. Putna. Praha, Torst 2007, s. 7–82.

jejich myšlení soustavné kritice (natož „dekonstrukci“) – nýbrž právě postavit je vedle sebe a tím vytvořit tento scházející *kontext*.

II.

V esejistickém díle Karla VI. Schwarzenberga, většinou publikovaném pod pseudonymem Jindřich Středa, se apokalyptický tón objevuje dávno před autorovým odchodem do exilu. Vzdálenější pozadí vytvářejí jeho kritické reflexe moderní kultury a civilizace, které vložil do série esejů pro revue *Řád* ve třicátých letech. Ústředním tématem těchto esejů je svoboda jakožto hodnota, jež moderní společnosti – oproti běžnému mínění – schází. Apokalyptismus v pravém slova smyslu, v jehož zdrojích lze snadno rozeznat Schwarzenbergovy literární vzory Léona Bloy, Josefa Floriana a Gilberta Keitha Chestertona (Schwarzenbergem milovaný Chestertonův „apokalyptický“ román *Koule a kříž!*), zaznívá však až v článcích v týdeníku *Obnova* v krizovém roce 1938. Čtyři Schwarzenbergovy úvodníky v *Obnově* jsou vlastně meditacemi nad náboženským rozměrem krize a pak katastrofy, která český stát a národ a potenciálně celé lidstvo stíhá. Nejde však jen o reakci na národní pohromu. Jindřich Středa totiž často mluví o křesťanstvu jako takovém – o jeho stavu ohrožením v moderní době, o možnosti, že všechny vnější církevní a společenské formy pomínou a křesťanství se bude muset vrátit ke své primordiální, apoštolské, katakombální podobě. Na počátku září 1938 píše v úvodníku „Křesťanství zítřka“:

„Jestli se diktaturám podaří dokonale zahladit stopy historických království, jak se o to vším způsobem snaží, pak zajisté křesťané nutně ztratí vědomí příslušnosti k historickým národům a budou se cítiti *jedině* křesťany. (...) Poněvadž veškerá politická místa budou zaujata zločineckými typy, jak se toho leckde příklady ukazují, křesťané budou považovat účast na moci za ohavnost. (...) Křesťanství se svlékne z hávu civilizace, vyjde znovu na poušť, nebude římské, tomistické, aristotelovské, nýbrž syrské, tertuliánovské, podobné časům sv. Alexeje člověka Božího a sv. Simeona Sloupníka. (...) ...poněkud více budeme myslit na nastávající Poslední soud. Na Poslední věci. Naší četbou nebudou katolické noviny, kterých v žalářích budeme postrádat, nýbrž Zjevení sv. Jana. Ba co dím, naučíme se znovu nazpaměť žalmy. (...) Jsou ovšem také lidé, kteří myslí, že tohle se nestane, nýbrž že se přizpůsobíme časům a vládám. O těchto lidech je psáno, že Bůh se jim posmívá...“⁷

V jiných úvodnicích Schwarzenberg-Středa reflektuje téma národní, vyzývá k pokání a obrácení, jak je obvyklé u katolických publicistů „druhé republiky“. Středovy texty však do národní situace opět promítají týž křesťanský apokalyptismus – a to jak před Mnichovem, tak po něm. V posledním úvodníku „Poslední věci“ z listopa-

7 SCHWARZENBERG, K.: Křesťanství zítřka. In: TÝŽ: *Torzo díla*, s. 295 n. (původně pod pseudonymem Jindřich Středa in: *Obnova*, roč. 2, č. 36 (13.9.1938), s. 1).

du 1938 píše: „My totiž, poněvadž nejsme horda pohanů, neshledáváme ve svém národě věc samoučelnou. Přejeme si ovšem, aby náš křesťanský národ se dočkal konce a vyšel živý vstříc přicházejícímu Kristu. Ale není konečně nemožno, že toho nebude. A v každém případě dnešní okolnosti nedovolují křesťanovi, aby se pokládal v první řadě za příslušníka ‘Města pomíjejícího’ – národa a státu.“⁸

Od sklonku podzimu 1938 zmizí takto vyhocený apokalyptismus ze Schwarzenbergových veřejných textů, přetrvává však po celou válku v jeho denících. Příznačně: Důležitější pasáže si autor píše v latině – v tom jazyce, ve kterém čte Bibli. Více než kdy jindy komentuje události pouze biblickými citáty – 15. března 1939 si poznamenává pouze *Eli, Eli, lama sabachthani* – „Bože, Bože, proč jsi mne opustil“. Ke slovu přicházejí v jeho četbě i další „apokalyptičtí“ křesťanští autoři, jako Dmitrij Sergejevič Merežkovskij a Léon Bloy. V biblickém klíči pak komentuje i blížící se konec války. Prvního května 1945 si poznamenává starozákonní připomínku Boží moci: *Qui percussit reges magnos* – „Kdo porazil mocné krále“.⁹

Vedle apokalyptické noty se však ve Schwarzenbergově katolicismu ozývá také nota kontemplativní a liturgická, ba dokonce církevněreformní. Nemá však jít o žádné reformy v duchu teologické moderny – ale o liturgické a organizační změny, mimo jiné o návrat živých jazyků do liturgie a o nevyhnutelné rozplynutí kněžského „stavu“: „Nová doba odňala kněžstvu zvláštní společenské postavení, které mu dal středověk; přizvala laiky k církevní práci... (...) Všechny okolnosti spolupracují k tomu, aby byl obnoven starokřesťanský životní názor... (...) Kdyby nevíím jaká autorita mínila, že se Církev nemůže vrátit, já tvrdím směle: ano, pracírkev se vrací!“¹⁰ A tak se Schwarzenbergův „liturgický katolicismus“ vrací obloukem k téže vizi obnovy apoštolské pracírky, do jaké ústil jeho „apokalyptický katolicismus“: Právě krize a katastrofy moderního věku povedou podle jeho názoru k této obnově.

Když se Karel Schwarzenberg ocitá v exilu, věnuje se především odborné práci historické. Vedle toho píše náboženské články do římského jezuitského měsíčníku *Nový život*. V nich se jeho apokalyptismus transformuje.

Jednou stranou této transformace je odmítnutí apokalyptismu „doslovného“, apokalyptismu očekávajícího „rychlý“ konec světa, jak se v padesátých letech aktualizoval hrozbou atomové války. Proti takovému očekávání Schwarzenberg klade „pomalost“, trvalý eschatologismus katolické liturgie, která očekává poslední věci trvale, bez nadměrného vzrušení:

„Můžeme pominout výmysly bludařů – ač se musíme zmínit o velmi živém bludu současném, o fanatismu adventistů, kteří jsou o blízkém dni soudném přesvědčeni.

8 TÝŽ: Poslední věci. In: *Tamtéž*, s. 298 (původně pod pseudonymem Jindřich Středa in: *Národní obnova*, roč. 2, č. 46 (19.11.1938), s. 1).

9 Viz *Státní oblastní archiv Třeboň*, pozůstalost Karla VI. Schwarzenberga, signatura VI-6.

10 TÝŽ: Postavení kněze. In: TÝŽ: *Torzo díla*, s. 340 (původně pod pseudonymem Jindřich Středa in: *Na hlubinu*, roč. 18 (1943), s. 304).

(...) ...římská Církev ovšem každoročně v první neděli adventní čísti dávala, co čísti dává od konce starověku a po celý středověk a novověk a až do – než o tom právě je řeč.

‘...senzace na slunci a měsíci a hvězdách, a na zemi panika národů pro zmatek hluku moře a vod; zatímco se lidé nervově hroučí strachem a očekáváním, co přijde na celý obydlený svět; neboť atmosférické síly se dají do pohybu.’ Co je to? Úryvek z úvodníku, po kterém následují další zprávy o amerických výpočtech výsledků atomického zásahu v USA, o úspěchu čínských pokusů s atomickou střelou, o atomickém znečištění moří, o genetických změnách v Hirošimě, o hrubostech pana Chruščova, o pravděpodobnosti střetnutí na Blízkém a Dalekém východě, o ponorkách pod polárním ledovcem, o raketových základnách u Liberce, o ochotě Rudé Číny snést ztrátu 300 000 000 padlých... Ale ne, vždyť to je evangelium z první neděle adventní.

A nyní pochopíte, proč katolická Církev právě teď *není* vzrušena vlnou eschatologického poselství; proč právě teď *není* den soudný hlavním námětem jejího duchovního života. Zatímco lidé jako Russell jsou překonáni dojmem senzací tak, že pro ně ztrácejí platnost všechny navyké mravní zásady; zatímco lidé začínají nevidět cenu lidského života vůbec, katolická Církev *musí* trvat na nepřetržitém chodu svého života.

(...)

Údaje ty se od předpovědí večerníků v něčem liší: jsou spolehlivé. A budou se každoročně číst tak dlouho, až se naplní.“¹¹



Karel VI. kníže ze Schwarzenberga, velkopřevor český Řádu sv. Lazara Jeruzalémského. Portrét Viktora Strettiho z roku 1936, galerie zámku Orlick (copyright Prokop Paul)

11 TÝŽ: První neděle adventní: O apokalyptismu. In: *Tamtéž*, s. 363–365 (původně pod pseudonymem Jindřich Středa in: *Nový život*, roč. 10, č. 12 (1958), s. 241–244).

Druhou stranou transformace Schwarzenbergova apokalyptismu je jeho reflexe exilu. Do *Nového života* píše opakovaně homilie na méně známý a ne všude slavený „Svátek Útěku Pána Našeho Ježíše Krista“, připomínající 17. února útěk Sváté Rodiny do Egypta. Svátek Útěku Páně je mu výsostným svátkem exulantů a posilou v situaci, o níž si autor nečiní žádné iluze. Její pozitivní smysl vidí především v příležitosti zpytovat své vlastní svědomí, čím jsme se my sami provinili ve vztahu k náboženství, k národu vlastnímu i národům okolním. Jako v autorově „starém“ apokalyptismu, i zde jde o pomíjení vnějších jistot, na které byl křesťan zvyklý. Exil je tak zhuštěným obrazem obecné, „apokalyptické“ lidské situace ohrožení a vykořenění.

Podobně a jinak, v homilii na svátek Zjevení Páně Schwarzenberg interpretuje slova lidové koledy „otec budoucího věka“, s neobvyklým životným tvarem „věka“, jako odkaz na Věk-Aión, a tedy na kosmickou a eschatologickou dimenzi Kristova vtělení: „Poručí tedy živelním silám i přírodním zákonům: proti přírodním bohům pohanstva a determinismu vědeckého světového názoru. – Tam se střídají bohové, Úranos a Chronos a Zeus – zde se střídají výrobní systémy a jejich nadstavby – politické a mravní soustavy. O tom všem lze říci, že to postupné věky přinášejí a zase ruší. – ‘K Synovi však: Trůn Tvůj, Bože, na věky věků; žezlo spravedlnosti – žezlo království Tvého.’ – Jako je mravní zákon nesmrtelný, tak je nekonečná vláda Spasitele. – ‘A na počátku Tys, Hospodine, zemi založil, a dílo rukou Tvojich je obloha.’ – Není vesmíru věčného, samočinného; v tom se materialisté mýlí. Mají ovšem pravdu, vědí-li, že se věky a říše, vzdělanosti a vlády střídají. Mýlil by se každý státník, jenž by se domníval, že ‘svět může být zabezpečen’ pro cokoliv. V tom je ten rozdíl mezi knížaty toho nebo každého jiného věku, a Otcem každého budoucího věku. ‘Oni pominou, Ty ale zůstáváš; a všichni jako kabát zvetší; a jako svrchník je vyměníš a vyměnění budou; Ty ale sám jsi týž, a let Tvých nebude konce...’¹²

Schwarzenbergův apokalyptismus tedy nespočívá v konstatování rozpadu vši kultury a vyhlášení zániku světa, ale v trvalém připomínání eschatologického rozměru dějin, jak je zpřítomňován v katolické liturgii. Oproti textům ze třicátých let se tedy jeho apokalyptismus v exilu vlastně „zmírnil“, „upokojil“ a „zliturgičtil“. V kontextu jeho exilového díla je pak jen okrajovým tématem.

III.

Bohdan Chudoba se naopak doma etabloval jako historik – a v exilu svou „mateřskou“ disciplínu výslovně a s mnohočetným proklínáním zavrhl coby jen falešně objektivní, aby se místo toho věnoval psaní textů, které snad lze nazvat „metahistorickými“. Vydal knihy *The Meaning of Civilization* (1951), *Los tiempos anti-*

12 TÝŽ: Na zjevení Páně, čili Výklad na českou koledu. In: *Tamtéž*, s. 368 (původně pod pseudonymem Jindřich Středa in: *Nový život*, roč. 12, č. 1 (1960), s. 6 n.

guos y la venida de Cristo (1965, anglická verze *Early History and Christ* 1969) a *Of Time, Light and Hell* (1974), které však byly jen epizodami na cestě k celoživotní syntéze, k několikatisícstránkovému rukopisnému cyklu *Člověk nad dějinami*.

Tento cyklus je „apokalyptický“ v obojím slova smyslu – je to jak popis katastrofy, do které se řítí lidstvo, tak „zjevení“ jejího eschatologického rozměru. Cyklus *Člověk nad dějinami* (při všech odlišnostech) připomíná velké historiosofické koncepty Nikolaje Jakovleviče Danilevského, Arnolda J. Toynbeeho či Oswalda Spenglera, především tím, že je vyjádřením touhy zapojit dějiny všech kultur a civilizací do jednoho proudu podle jednoho smyslodárného principu. Oním principem je „vyslovená snaha o křesťanský pohled na dějiny“,¹³ definovaná jednak polemicky, nevírou v (Chudobovým termínem) „pověry“, jako je pokrok, sociální spravedlnost či věda, jednak pozitivně, vírou ve smysl, který dějiny světa dávají jakožto „kosmické drama“, jakožto „vesmírný boj mezi Tvůrcem Života a Prázdnou Nicotou, a právě tak boj uvnitř vesmíru, mezi Tvůrčí Láskou a Sobectvím Vedoucím k Smrti“¹⁴ – tedy jakožto to, čemu tradiční teologové říkají „dějiny spásy“.

Líčením jednotlivých dějství tohoto dramatu je tedy pentalogie *Člověk nad dějinami*. Rozvržení látky do pěti dílů jeví rysy pečlivě promyšlené kompozice, inspirované řeckým dramatem: V prvním svazku, *Úsvit a setkání*, Chudoba popisuje počátky člověka, „ráj“ jakožto základní lidskou zkušenost, problém smrti a personifikovaného metafyzického Zla. V druhém svazku, *Kosmické drama v názorech předkřesťanského starověku*, rekapituluje mytická zpracování tohoto dramatu, jež ze sebe vydala náboženská intuice Egypťanů, Semitů, Indů, Číňanů, obyvatel předkolumbovské Ameriky a samozřejmě Řeků a Římanů. Všechny národy, nejen národ židovský, měly jakési povědomí o tomto kosmickém dramatu a jakési očekávání Spasitele. Do středu pentalogie umístil Chudoba „strom světa“ a „kámen nárožní“, třetí svazek s názvem *Živý Ježíš a jeho poselství*. V tomto svazku se vyprávění o dějinách přelévá do vyprávění o teologii: Jestliže ke Kristu vedla skrze mýty národů cesta vlastně velmi široká, od Krista dál do dějin vede cesta velmi úzká. Chudoba má vyhraněné představy o tom, co patří a co nepatří do Kristova učení, co je jeho následováním a co je deformací jeho odkazu. Hlavní deformace způsobilo jednak nahrazení mytické a poetické řeči, dle Chudoby jediné adekvátní pro vyjádření Kristova života a učení, řečí filosofických pojmů, a jednak proměna církve z původního volného svazku samosprávných křesťanských obcí v hierarchickou a mocenskou strukturu. S těmito velmi přesnými představami o správné a nesprávné interpretaci Kristova odkazu vstupuje autor ve čtvrtém a pátém svazku do dějin křesťanstva, aby podle nich nemilosrdně a neodvolatelně rozděloval jednotlivé postavy, církevní činitele, myslitele a politiky, nalevo a napravo, na kozly a ovce, na skutečné a jen domnělé

13 CHUDOBA, Bohdan: *Člověk nad dějinami*, sv. 4: *Křesťanství a konec starověku*, s. 4 (rukopis).

14 *Tamtéž*, s. 5.

křesťany. „Kozlů“ je přitom podstatně více než „ovcí“. Ve čtvrtém svazku s poněkud matoucím názvem *Křesťanství a konec starověku* autor prochází dějiny křesťanského středověku. Úhrnný soud o takzvaně křesťanských staletích je příkrý: Křesťané si nedokázali se světem poradit, nedokázali najít adekvátní modely křesťanského života pro obec a společnost a původní křesťanství zdeformovali k nepoznání.

O obsahu pátého, závěrečného svazku, dle řeckého modelu „katastrofického“ posledního jednání světové tragédie, vypovídá název dostatečně: *Křesťanství v rozkládajícím se světě*. Tento svazek už je téměř jen polemikou proti ideologiím, které ovládly „novověk“ – karteziánský racionalismus, osvícenská víra v pokrok, nacionalismus, samospasitelná věda (přičemž je výslovně znovu odmítnuta historiografie a hned vedle ní literární věda). Proti proudu stojí jen osamělí hrdinové jako Erasmus, Pascal, uherský politik József Eötvös, který chtěl postavit modernímu nacionalismu hráz v podobě samosprávných křesťanských obcí, poslední autoři tradiční ruské zbožnosti, jako Tichon Zádonský, a několik málo dalších jmen. Vedle stále chmurnějších dějin politických a myšlenkových předestírá však Chudoba ve čtvrtém a pátém svazku dějiny křesťanského umění, zvláště liturgické poezie, hudby a divadla, jako zdroj útěchy a pravého duchovního života, který z „profánního“ i „církevního“ života jinak téměř vymizel. Několik měsíců před smrtí (předmluva k pátému svazku je datována svátkem Zvěstování Panny Marie roku 1981) tak Chudoba vysloví poslední ze svých chval baroka, nyní coby umění vyjadřujícího nejpravdivěji podstatu světa – kosmické drama zápasu mezi dobrem a zlem.

Doslov k celé pentalogii, nazvaný *Křesťan dneška a svět*, lze pokládat za Chudobovu závěť. V ní svou výslednou totální deziluzi z vývoje světa i z bezmocnosti křesťanstva nechává rozeznít do lamentace půl vizionářské a půl šilenecké, v mnoha jednotlivých výkřicích a tématech pohoršení směšné – ale Chudoba vyznává, že ví, že křesťanství je „v rozkládajícím se světě“ směšné a že Ježíš přece sliboval svým učedníkům i posměšky.

Důležitým doplňkem k cyklu *Člověk nad dějinami* je další Chudobův rukopis *Vím, v koho jsem uvěřil*, Chudobova „summa teologická“. Chudoba v ní vyjadřuje svůj radikální odpor vůči pokoncilnímu vývoji církve a vůči prokoncilní teologii ve velmi širokém slova smyslu (Teilhard de Chardin, Hans Küng, Thomas Merton...). Celý koncil charakterizuje jako „shromáždění západních biskupů v letech šedesátých, které se nazvalo ‘Vatikánský koncil číslo dvě’, vyhlásilo buddhistickou filosofii, zaměřenou ke kolektivnímu iluzionismu a sebevraždě v ‘nirváně’, za ‘bratrské náboženství’. Beze všeho se dovolilo uvnitř křesťanských obcí šířit spisy jiného obskurního, v jakémsi nevěstinci na novoyorské West Side žijícího jezovity jménem Teilharda, který slovo po slově opsal sny petrohradského knihovníka Fjodorova o ‘humanizaci přírody’.¹⁵ – A podobně autor pokračuje i nadále.

15 TÝŽ: *Vím, v koho jsem uvěřil*, s. 107 (rukopis).

Avšak: Narozdíl od běžných protikoncilních publicistů Chudoba nevidí předkoncilní stav katolické církve jako ideál. Se stejnou vehemencí a často ve stejném pamfletickém stylu bodá do postav, motivů a proudů, obvykle pokládaných za opěrné sloupy „pravého“, předkoncilního katolicismu: do novotomismu i do středověké scholastiky („pro mne je Tomáš Akvinský myslitel vysloveně protikřesťanský“),¹⁶ do původního Ignácova Tovařystva Ježíšova („zvrhlá, chorobná myšlenka ... nápad zkrachovalého dělostřelce Iniga“ – totiž nápad vytvořit v církvi vojenskou organizaci)¹⁷ či do Augustina.

Tedy ani první vatikánský koncil, ani Trident, ani středověk, ani klasická patristika. Tam všude už Chudoba vidí křesťanství pokazené touhou po moci a zdeformované filosofii, totiž onou vyumělkovanou a nesmyslně složitou terminologií (řecké spory o *úsia* a *prosópon* – „podstatu“ a „osobu“, latinská „transsubstanciace“), které Chudoba říká prostě *neslova*. Za pravým křesťanstvím putuje Chudoba až k textu Nového zákona, a ještě ani ten mu nestačí – chce v něm slyšet původní Ježíšova slova, jichž se chce dobýt skrze znovuobjevování původních aramejských rytmizovaných výroků – „targumů“.

Kam tedy Chudoba vlastně teologicky a církevně patří? Proti katolické teologii argumentuje biblicky, „Ježíšovým radostným poselstvím, [které] je zřetelné, každému přístupné, nepoužívá umělých ne-slov a nejméně ze všeho má zapotřebí ‘teologického vzdělání’“.¹⁸ Od tradičního protestantismu je však vzdálen neméně, ba v kulturním ohledu daleko více. I nezdá se pro něj zbývat jiná kategorie než „volná disciplína“, zařazení mezi nezařaditelné, mezi zcela individuální, na nikom a ničím nezávislé náboženské myslitele. Takovému zařazení by se však Bohdan Chudoba jistě bránil, a jako by je tušil, zařadil se raději sám: Přestoupil k pravoslaví.

Na první pohled excentrický krok (ve Španělsku!) má v sobě mnoho logiky: Obrat ke křesťanskému Východu pomáhá řešit paradox polemiky do dvou stran, proti



Historik, publicista, spisovatel, překladatel, politik a křesťanský myslitel Bohdan Chudoba. Fotografie pochází zřejmě ze 40. let minulého století (foto převzato ze Souvislostí: Revue pro literaturu a kulturu, č. 3/2005)

16 *Tamtéž*, s. 149.

17 *Tamtéž*, s. 128.

18 *Tamtéž*, s. 121.

modernímu světu a moderní teologii a současně proti oporám tradičního katolicismu, jako je Ignác, Tomáš Akvinský či Augustin. Obrat na Východ je obratem k „ještě staršímu“, není-li již shledávána jistota v „obyčejné“ katolické církvi a nechce-li člověk se přidávat k lefebvristům či jiným obskurním uskupením. Mnohé body Chudobových polemik proti katolické teologii (nauka o transsubstanciaci, dogma o Neposkvrněném početí Panny Marie, papežská neomylnost a podobně) souzní s výtkami na tutéž adresu ze strany pravoslavných teologů. U východních křesťanů nachází Chudoba mnohé z toho, co na Západě postrádá, především smysl pro liturgii, pro symbolismus duchovního umění a pro duchovní rozměr krásy vůbec (několikrát se v jeho textech objevuje poukaz k Rublevově ikoně Trojice jako k absolutnímu vrcholu křesťanského umění). U ruských náboženských myslitelů, jako je Nikolaj O. Losskij, Sergej L. Frank či Vladimír S. Solovjov, nachází dostatečně „mytickou“ a „poetickou“ alternativu k západní racionalistické teologii.

Na druhou stranu však leckteré Chudobovy polemiky proti historickému vývoji křesťanstva, vyslovené v *Člověku nad dějinami* – manichejský původ mnišství, protibiblický celibát duchovenstva, potlačení původní „svobodné obce“ křesťanů, neblahé spojení církve se státem – platí stejně tak na adresu katolické jako pravoslavné církve. Chudobův příklon k pravoslaví je ve skutečnosti velmi *výběrový*. Nepřijímá pravoslaví takové, jaké opravdu je, se všemi jeho slabostmi, o nichž velmi dobře ví. Pravoslaví je výrazem jeho protestu a nástrojem jeho polemiky proti předkoncilnímu i pokoncilnímu katolicismu a proti modernímu světu. Pravoslaví je jeho osobní útočiště před rizikem „bezcírkvenosti“. Pojmout pravoslaví takto, krajně subjektivně a výběrově, jako ryze teoretickou pozici v bezvýhodné intelektuální situaci – to je možné jedině tam, kde žádné reálné pravoslaví není. Například právě ve Španělsku.

Paradoxní je náboženská situace Bohdana Chudoby, kdysi katolického integristy, nyní osamoceného myslitele s teoretickým zázemím na křesťanském Východě. Je ještě o to paradoxnější, že mnohé z jeho náboženských úvah – o neudržitelnosti víry v peklo, o potřebě odvratu od tomistické spekulace k mýtu, poezii a ikoně, k původnímu textu Nového zákona, ba k aramejštině – vlastně docházejí obrácenou cestou, „radikálně dozadu“, tamtéž, kam došly „dopředu“ úvahy mnohých teologů moderních či postmoderních.

IV.

Rio Preisner působil před odchodem do exilu jako germanista a překladatel. Už do své jediné doma vydané monografie, která je co do vnějšího námětu literárněhistorická (*Johann Nepomuk Nestroy, tvůrce tragické frašky*, 1968), stejně jako do svých doslovů k překladům z moderní německé literatury¹⁹ však vkládal filosoficko-ná-

19 Souhrnně vyšly v souboru: PREISNER, Rio: *Když myslím na Evropu*, sv. 1–2. Praha, Torst 2003–2004.

božensko-historiosofické meditace. Ty pak tvoří zjevnou osu jeho již „osvobozeného“, exilového díla, zejména trilogie *Kritika totalitarismu* (1973) – *Česká existence* (1984) – *Až na konec Česka* (1987), dilogie *Americana* (1992–1993), souboru „platónských“ rozhovorů, z nichž knižně vyšel pouze *O životě a smrti konzervatismu* (1999), a dalších textů – a ovšem též osu Preisnerovy poezie, souborně vydané pod názvem *Básně* (1997), která je spíše pokračováním těchže meditací „v krátkých řádcích“ než poezií v pravém slova smyslu.

Preisnerův jazyk je nesmírně těžký. Libuje si v hromadění komplikovaných, často *ad hoc* vytvářených pojmů: „Historie moderní mýtoekologie na Západě je trapně banální. Na úniku před postorgiastickou kocovinou, před tristicí, se rychle vyčichající prožitek kosmické všejednoty zachraňuje aspoň socialistickým a komunistickým kolektivismem. To, že se tím mýtoekologové pokorně vracejí na pozice spekulativního racionalismu a esencialismu, jim kupodivu nevadí. I zde však dialektická panlogičnost ‘moderny’ pracuje s neúprosnou důsledností: od mýtoekologie k socialismu vede zřetelná spojnice vytyčená protiskutečným utopismem.“²⁰ V jeho jádru je však velmi jednoduchá vize světa, rozděleného jednoznačnou duchovní bitevní linií.

Na jedné straně linie je křesťanství, přesněji „křesťanský realismus“, uznávající s poukazem na Kristovo vtělení realitu hmotného, tělesného světa. Na druhé straně je manichejství a gnóze (Preisner píše zásadně „gnose“), to jest: vědomé odříznutí vztahu duchovní skutečnosti od konkrétnosti, hmoty, tělesnosti. Z toho pak plyne nutkavé vytváření utopií. Linie takto pojaté „gnose“ vede od platonismu ke gnózi, s níž bojovala stará církev, ke „gnostickému undergroundu“ Joachima da Fiori a posléze k německému idealismu. Od Hegela přejal gnostické vidění světa Marx a od něj pak moderní totalitarismus: Ze snahy o realizaci „čiré ideje“ nutně vychází totalitní násilí. Proto Preisner v knize *Česká existence* provádí ironickou „kritiku revizionismu“: Pokusy o „revizi marxismu“ jsou marné, neboť marxismus je od samého počátku, od svých duchovních kořenů, „gnostický“, a tedy duchovně zvrácený. Ještě více než samotný „reálný“ socialismus jsou terčem Preisnerovy kritiky západní levičáci, kteří různé neomarxismy propagují.

Pojem „gnose“ či „manicheismus“ je ovšem pro Preisnera zcela plastický, „gnózi“ je schopen vidět kdekoliv kolem sebe. Předně v moderní kultuře: „běsovský Mallarmé... Skoro celá modernistická anti-estetika ohyzdnosti... Kolik manichejství je skryto v ‘tradici’ haškovské – až po Josefa Škvoreckého! Můj přítel básník Ivan Diviš bývá stížen periodickými lapsy do manichejství, jehož je plno i v dialogické lyrice démonického Vladimíra Holana.“²¹ Neméně však i v pokoncilní církvi a teologii: „Liturgie se změnila v perversní idolatrii v okamžiku, kdy se namísto eucharistické reálné přítomnosti Krista dosadí směšný symbol nebo dokonce jakási sebezbožně-

20 TÝŽ: *Americana*, sv. 1, s. 77.

21 *Tamtéž*, s. 17 n.



Germanista, literární historik, překladatel, publicista, politický filozof a básník Rio Preisner (foto z Preisnerovy knihy Americana: Zpráva o velmoci, sv. 1. Brno, Atlantis 1992)

lá komunita. Tím se zároveň Civitas Dei rázem zdegraduje na úroveň civitatis diaboli. (...) ...vynořily se roty heretiků, kteří začali vytyčovat vždy nové a nové budouvatelské cíle. A po jejich boku tucty aparátčků byrokratizované hierarchie.²²

Napříč celým světem vidí Preisner postupovat mohutnou sílu již již triumfujícího zla – a tehdy se jeho jazyk svou obrazností obzvláště sblíží s jazykem „staré“ Apokalypsy:

„Mluvím o duchovním fenoménu infernální propastnosti, o jakémsi znamenitě organizovaném duchovním Gulagu, který nelze postihnout kategoriemi sociálními ani psychologickými. Maně tuším, že se zde rozrůstá, seskupuje, šikuje katilinovská avantgarda onoho zcela jiného, jež v dějinách lidstva bylo sice vždy podsvětně přítomno, v archaických dobách vystupovalo mnohdy na povrch jako hlubinné zvíře a pro svou hrůznost bývalo rychle zapomenuto ve svých účincích, potlačeno do podvědomí lidstva. Nyní však se vynořuje jako mnohohlavá nestvůrnost na všech kontinentech světa, tvoříc jakýsi

globální archipel Gulagu mentálního – a brzy nato patrně i fyzického. Kalifornské enklávy jsou duchovně spřízněny s internacionálními hordami čekistů, esesáků, nepostizitelných plánovačů genocid v Kambodži, v Číně, na Blízkém východě, v Africe. Tento Gulag se parazitně šíří na křídlech osvobozujícího se člověka. Interpretuje sám sebe nejen jako svobodnější výraz ‘přirozenosti’, ale jako paradigma a normu dovršeného osvobození, nejpłodnějšího rozvíti lidských práv.²³

V Apokalypse stojí proti démonickým bytostem a proti svedené, k zatracení odsouzené mase hrstka vyvolených. A přesně takto, jako „hrstka vyvolených“, jsou v Preisnerově díle oslavováni ti nemnozí, kdo prohlédli klam všudypřítomné „gnóze“: Jsou to někteří myslitelé amerického konzervatismu (Russel A. Kirk, Eric Voegelin), někteří ekonomové „rakouské“ liberální školy (Friedrich von Hayek, Ludwig

22 TÝŽ: *O životě a smrti konzervatismu*. Olomouc, Votobia 1999, s. 189 n.

23 TÝŽ: *Americana*, sv. 1, s. 146 n.

Mises), někteří teologové (Preisner se soustavně hlásí k Hansi Ursi von Balthasarovi jakožto ke svému hlavnímu duchovnímu inspirátorovi), ze „sociologického“ hlediska jsou to však hlavně – současní exulanti z komunismem ovládaného světa! Jejich poslání je v tomto smyslu nezastupitelné, univerzální, eschatologické:

„Nadějí Ameriky se staly – jako ostatně vždy – nové a nové vlny čerstvých, podnikavých přistěhovalců, politických exulantů, příštích občanů: uprchlíci z nacionálně bolševické Kuby, z kleromarxistické Nicaraguy ... Číňané, kteří přežili kulturní revoluci, noví emigranti z Polska, sovětští židé... Právě tato emigrantská sebranka, která má společnou imunitu proti socialismu ve všech jeho převlecích, osvěžuje ducha stárnoucí americké demokracie. A po jejích boku nově se organizující protestantští fundamentalisté, většinou středostavovský lid z jihu a středozápadu, a nakonec i ta hrstka ještě ortodoxních katolíků a židů; náboženský ekumenismus mezi těmito skupinami je velmi obtížný, ale politické spojenectví možné a žádoucí. V těch nemálo disparátních zástupech spočívá naděje v příští Ameriky.“²⁴

Tato vnitrosvětská naděje ozývá se však v Preisnerově díle jen slabým hlasem. Daleko silněji a soustavněji zaznívá naděje vysloveně eschatologická, apokalyptická – naděje, že čím je stav světa horší, tím bližší je spása, která přijde „z druhé strany“. Preisner přímo a opakovaně mluví o „útěše z Apokalypsy“: „Postmoderní konzervativec, to by mohl být pouze křesťan, který si denně vždy znovu a znovu uvědomuje, že se to vše děje jen proto, aby se zcela jednoznačně a s konečnou platností projevilo konečné vítězství Kristovo. Jen apokalypsa může asi být útěchou postmoderního konzervativce.“²⁵

K Apokalypse patří nejen démoni, masa a hrstka, ale také Ten, kdo zvěstuje odhalení – a tuto roli „jediného proti všem“ autor přičítá sám sobě, jak praví motto sbírky *Odstup* „Etsi omnes, ego non“ a jak to dále rozvádějí verše této sbírky: „Jsem proti vám, co melete dějiny / z poslušnosti zvířete, ani ne z pýchy. (...) / Poslední, za koho bojovat / v zemích špehů a přestárých děcek, / na půdě motolicových vůdců, / poslední je on, Kristus.“²⁶

V.

Vladimír Neuwirth vložil své úvahy o krizi světa a jejím duchovním rozměru nikoliv do mnohasvazkových meditací jako Chudoba a Preisner, nýbrž do jediné útlé knížky s názvem *Apokalyptický deník* (1976). Název je precizní: Jde o výběr deníkových záznamů z let 1969 až 1975, v nichž je ústředním tématem, zdrojem autorovy obraznosti i jeho úvah o Bohu a o světě novozákonní Apokalypsa. Prvotně ne-

24 *Tamtéž*, s. 102.

25 TÝŽ: *O životě a smrti konzervatismu*, s. 23.

26 TÝŽ: *Básně*. Praha, Torst 1997, s. 117.

jde o svět – ale o autorovu duši, vztaženou k Apokalypse: „...prozkoumat všechny zážitky, představy a zkušenosti nahromaděné za uplynulá desetiletí svého života, pokud mají určitý vztah k obrazům, dějům a tajemstvím Apokalypsy. Považuji to za podstatně důležité pro rozvoj vnitřního života v duchu této knihy.“²⁷

Převládající nota *Apokalyptického deníku* však překvapivě vůbec není „apokalyptická“, to jest: Autor v knize ani nedští síru na zkaženou civilizaci, ani nevypočítává hrozící katastrofy, ani si vizi Apokalypsy neordinuje jako „útěchu“ proti beznaději a zoufalství. Neuwirthovy meditace jsou překvapivě klidné a pokojné. Apokalypsa pro něho není něčím, co je „za dveřmi“ v konkrétním lineárním čase světových dějin, nýbrž neustále přítomným rozměrem lidské existence. Konečnost, otevírající se do „bohozjevení“ (tímto pojmem Neuwirth volně překládá pojem „apokalypsa“), není ve své podstatě děsivá: „Počáteční vidění Janovo se proměňuje z děsivého v temně krásné...“²⁸

Klíčovým slovem *Apokalyptického deníku* – a vlastně i dalším ekvivalentem samého pojmu „apokalypsa“ – je „otřásání“: „Otřásání“ je jeden ze dvou způsobů projevení Boha ve světě a v duši: „Bůh mluví otřásáním a Bůh mluví v odpočinutí.“²⁹ A tu přece vyvstává v Neuwirthových úvahách antiteze mezi dobou předmoderní a dobou moderní: Předmoderní doba byla časem, kdy bylo možno žít víru uvnitř pevných struktur rozumně uspořádaného světa, který se zrcadlil v *Babičce* Boženy Němcové (jež byla tématem Neuwirthovy habilitační práce). Moderní doba vyžaduje víru „apokalyptickou“ – víru, která vnímá Boha spíše „v otřásání“: „Otřásání patří nutně k světu, jeho intenzita však není vždycky a pro celý svět stejná. Jsme na tom hůře my, kteří žijeme v době, kdy svět se třese v nejspodnějších základech? *Vzhledem k přirozenosti jsme na tom hůře.* Na naše ramena bylo toho naloženo více a více, jsme drceni. *Vzhledem k poznání pravdy jsme na tom lépe.* Není nám dovoleno usnouti v iluzi.“³⁰

VI.

Čtyři autoři – jedno téma – a množství shod i rozdílů: Všichni čtyři autoři jsou exulanti – a exil, situace vykořenění, přirozeně vede k pocitu „otřesení“, který může ústit do nějakého typu pocitů apokalyptických, pocitů „konce světa“. Může ústit – ale nemusí. A pokud vyústí, jde o to, jakým způsobem s těmito pocity ten který autor pracuje.

Všichni čtyři autoři jsou nejen prostě katolíci, ale katolíci angažovaní v české katolické kultuře. Všichni čtyři se tudíž různými způsoby hlásí k patriarchovi této

27 NEUWIRTH, V.: *Apokalyptický deník*, s. 41.

28 *Tamtéž*, s. 47.

29 *Tamtéž*, s. 137.

30 *Tamtéž*, s. 261.

Teolog a filozof Vladimír Neuwirth na katolické faře v Opavě-Jaktaři, kde strávil svá poslední léta. Fotografie je asi z roku 1993 (soukromý archiv nakladatele Rudolfa Krumphanzla)



kultury Josefu Florianovi a skrze něho i k jeho učiteli Léonu Bloy. Florian a Bloy byli autory silně apokalyptickými: Motivy Apokalypsy mají ústřední místo v denících Léona Bloy a Josef Florian založil svou Starou Říši jakožto společenství prvotně apokalyptické.³¹ Žádný ze čtyř autorů se neodvolává na Floriana a (nebo) Bloy v přímé souvislosti se svým apokalyptismem (Schwarzenberg tak činil doma, ne už v exilu, kdy jeho apokalyptismus jen doznívá) – jejich vliv je tu nicméně přítomen: Neuwirth je zřejmě inspirován Bloyovými mysticko-apokalyptickými deníky, jeho dikce je však narozdíl od Bloyovy klidná, bez pamfletických prvků. Zato exilové psaní Chudobovo a Preisnerovo je navýsost „florianovské“ a „bloyovské“ celým svým autorským gestem – gestem osamocené náboženského myslitele, rozhořčeného na celý svět, pišícího proti celému světu (žánr pamfletu dochází u obou bohatého a šfavnatého uplatnění!) a dovolávajícího se proti celému světu Boha jako jediného svědka: Boha v apokalyptickém aspektu, Boha, který přijde soudit a svým soudem potvrdit pravdu, hláсанou zde osamoceným náboženským myslitelem.

Všichni čtyři autoři jsou v protikomunistickém exilu – ale terčem jejich kritiky, oním materiálem, na němž ukazují „apokalyptický“ stav světa, je svět západní, svobodný, zvláště jeho moderní sekulární kultura se všemi svými projevy, vymykajícími se tradičním představám o mravnosti a estetice. U Schwarzenberga a Neuwirtha je tato kritika umírněná a útěchu jim skýtá obrácení pohledu k historii, ke ztracenému domovu a k umění, které tento domov zobrazuje v idylickém aspektu: To je Schwarzenbergovo psaní o rodových dějinách a o *locus amoenus* na ztraceném jihočeském Orlíku, to je jeho vyznání lásky Jiráskovi a Alšovi (mimo jiné v dopisech

31 Viz PUTNA, Martin C.: *Česká katolická literatura v evropském kontextu, 1848–1918*. Praha, Torst 1998.

Libuši Halasové). To je Neuwirthovo evokování *Babičky* a jeho vzpomínání na rodné Slezsko a jeho literární patrony – německého Josepha von Eichendorffa a českého Petra Bezruče. U Chudoby je kritika moderního světa a kultury zuřivá – ale o to vášnivější je i přimknutí k pravému, pravdivému umění. Poslední kapitola jeho knihy *Rusia y el oriente de Europa* (1980) se nazývá „El arte como último campo de batalla“ – „Umění jakožto poslední bitevní pole“. Sám pak v posledních letech života píše nejen obšírné rukopisné traktáty, ale i rozsáhlé rukopisné romány, ve kterých evokuje rodné Brno a jeho kulturní, zvláště hudební život. Jediný Preisner, jehož kritika moderního světa je stejně nelítostná jako Chudobova, nevidí útěchu ani ve vizi domova, ani v umění. Bezútešná je jeho sbírka *Zvíře dětství* (1978), která je reflexí dětství prožitého na Podkarpatské Rusi, bezútešné jsou jeho rozbor moderní německé literatury. Víze katastrofičnosti světa jako by nesměla být těmito „vnitrosvětskými“ útěchami rušena.

Všichni čtyři autoři reflektují krizi, kterou církev prochází v souvislosti se změnou po Druhém vatikánském koncilu. Všichni čtyři jsou ze své podstaty tradicionalisté, a tudíž daleci toho, aby jásali nad odbouráváním starých, zvláště liturgických tradic. Reagují však na změny různým způsobem. Schwarzenberg přichází s prostým a smířlivým návrhem na řešení sporu mezi tradicionalisty a modernisty – ať to, co je v tradici živé, svou životnost samo prokáže: „Myslím tedy, že jestli někdo lituje zrušení toho neb onoho svátku, zbývá mu jediná pomoc – ale účinná. (...) Biskupové a papež budou přihlížet jen k jednomu – náboženskému životu. Jejich dnešní postoj je pro věřící výzvou. Ukažte, zda ten a onen svatý pro vás opravdu něco znamená. Ukažte, zda si opravdu přejete ho slavnou bohoslužbou slavit. Tomu věru nebude žádná církevní vrchnost bránit.“³² Neuwirth pokládá dělení církve na progresisty a tradicionalisty – či, jak on říká, na „horizontalisty“ a „vertikalisty“ – za nesmyslné: Jedni zapomínají na Boha, druhí na člověka, obojí tudíž na Krista. Liturgická obnova není špatná sama o sobě – ale přišla „shora“ a neodpovídá obnově ducha. Ale i tato krize má svůj pozitivní význam, neboť přispívá ke tříbení duchů: „Čím více tento rozpad Církve pokračuje, čím více na mne doléhá tíha bolesti nad tímto stavem, tím více se rozsvěcuje svět Apokalypsy v mé duši. Oddávna se mi nelíbilo, že kněží mluví slovem vypůjčeným, že nemluví z vnitřní zkušenosti. Slovem vypůjčeným může se mluvit celá desetiletí. Přejde však chvíle, kdy se zjeví lež vypůjčených slov. A ta chvíle přišla.“³³ Naopak pro Chudobu a Preisnera je pokoncilní vývoj církve jednoznačně negativní, zrádný a záhubný. Druhý z nich začne pro něj používat pojmu „kleromaxismus“. Preisner se uchyluje uvnitř církve do samoty – a Chudoba římskokatolickou církev vůbec opouští. Pocit, že ani uvnitř církve není člověk bezpečný před duchovní zkázkou světa, samozřejmě potencuje hledání „útěchy z Apokalypsy“.

32 STŘEDA, Jindřich: Výzva. In: *Nový život*, roč. 22, č. 4 (1970), s. 94.

33 NEUWIRTH, V.: *Apokalyptický deník*, s. 59.

Je hodno povšimnutí, že titíž dva ze čtveřice, kteří vnímají pokoncilní změny nikoliv s principiální negací, jsou současně větší či menší měrou angažováni ve strukturách české exilové církve: Schwarzenberg píše do jezuitského *Nového života*, je (byť spíše formálním) předsedou Křesťanské akademie a účastníkem různých církevních akcí. Neuwirth zakládá spolu s Anastázem Opaskem organizaci *Opus Bonum*, která bude vedle Křesťanské akademie nejvýznamnější platformou katolických exilových aktivit. Naopak Preisnerovy a Chudobovy kontakty s exilovými církevními strukturami vyústí spíše do konfliktů (viz pokus o odstranění redaktora římských *Studií* Karla Skalického, jehož působení je vnímáno jako příliš „pokrokářské“;³⁴ ohlas Chudobových konfliktů s římskou Křesťanskou akademií zazní mimo jiné v jeho rukopise *Do třetí války*) a do vzájemného oddálení.

Lze se jistě tázat, „co bylo dříve“: Zda smířlivější naladění Schwarzenberga a Neuwirtha umožnilo jejich spolupráci s církevními strukturami, kdežto Chudobův a Preisnerův *furor polemicus* ji znemožnil – anebo zda Schwarzenberg a Neuwirth právě proto, že s církví od počátku spolupracovali, byli „vtaženi“ do jejího dění a i přes svou nepochybnou distanci od radikálního reformismu zůstali *sentire cum ecclesia*, kdežto Chudoba a Preisner se po pokusu ovlivňovat dění v exilové komunitě dostali do pozice osamělých kritiků, hledících na církevní dění spíše „zvenčí“. Úkolem pro budoucí bádání zůstává podrobnější sledování těchto kontaktů a konfliktů, jakož i (byť marginální a byť nevěřejné) recepce myšlení těchto „osamoceňných apokalyptiků“ v církevním prostředí.

Ať je vztah příčiny a následku jakkoliv spleť – zdá se, že fenomén trvalého a činného kontaktu s církevními, rozuměj klerickými strukturami, jaksi *chrání* autory, kteří mají ve svém naturelu sklon k apokalyptickým tématům a náladám, před pádem do „totálního“ apokalyptismu. V exilových klerických kruzích totiž žádný apokalyptismus nepozorujeme. Texty českých exilových katolických autorů, kteří jsou kněžími – Alexandra Heidlera, Karla Vrány, Karla Skalického, Vladimíra Boublíka, Anastáze Opaska a dalších – jsou při všech rozdílech mezi jednotlivými autory naopak nesený duchem zásadního optimismu co do budoucnosti církve a světa, duchem zásadního (byť třeba ne bezvýhradného) ztotožnění s Druhým vatikánským koncilem, duchem „křesťanského realismu“ veskrze neapokalyptického (narozdíl od „křesťanského realismu“ Preisnerova). Bez významu jistě není ani fakt, že všichni tito autoři se jakožto kněží museli věnovat konkrétní církevní práci v různých typech pastorače – a tato masivní konkrétnost jim vnějšně i vnitřně bránila obracet se k teoretickému rozvíjení apokalyptických úvah.

Že blízkost klerickému prostředí skutečně do jisté míry „chrání“ autory před apokalyptismem, lze dobře pozorovat v textech ještě jednoho exilového katolického

34 Viz korespondence v soukromém archivu Karla Skalického v Českých Budějovicích.

spisovatele „laika“ – Jana Čepa. Čep by měl při své neskrývané, v jeho textech mnohokrát vtělené úzkostnosti, a navíc při své publikační „neúspěšnosti“ v exilu jistě nemění sklon k apokalyptismu než čtveřice výše jmenovaných autorů. Vzal si však úkol psát pravidelně náboženské úvahy pro Rádio Svobodná Evropa, z nichž pak některé vyšly knižně, většinou v Křesťanské akademii. V těchto cyklech s názvy *O lidský svět*, *Samomluvy a rozhovory* a *Malé řeči sváteční* zaznívá jak jednoznačný odsudek marxismu, co do výraziva srovnatelný s Preisnerovým,³⁵ tak přiznání úzkosti osobní, souznící s úzkostí doby (též v návaznosti na dobový existencialismus, i v polemice s ním), tak také úvahy o zlomovosti času a konečnosti světa – ty poslední zvláště ve vánočních a novoročních úvahách v cyklu *Malé řeči sváteční* (1959). Čep mimo jiné vzpomíná i Augustina a jeho díla *De civitate Dei*: „Víme však, že konec *jeho* světa byl jenom koncem *jednoho* světa. Z jeho trosek – jako z trosek *světa našeho* – však už vyrůstá a svítí *Město boží*.“³⁶ Vidíme, jak je Čep jen krůček od apokalyptismu – ale jak mu jeho „církevní disciplína“ brání do něj upadnout: Jak v něm – třeba i proti jeho nejhlubším pocitům – vždy vítězí pocit potřeby obrátit úzkost v naději a útěchu pro své posluchače a čtenáře.

Opačným příkladem může sloužit básník Ivan Diviš – typus katolíka „věčně nespokojeného“, katolíka vzdáleného od církevních struktur: Jeho exilová poezie je posedlá rozkladem a zánikem světa; za všechny budiž jmenována sbírka *Obrát' koně!* (1987), kterou Jan Kristofori, aby bylo ještě jasněji, vyzdobil kolážemi z reprodukcí jezdců z *Apokalypsy* Dürerovy.

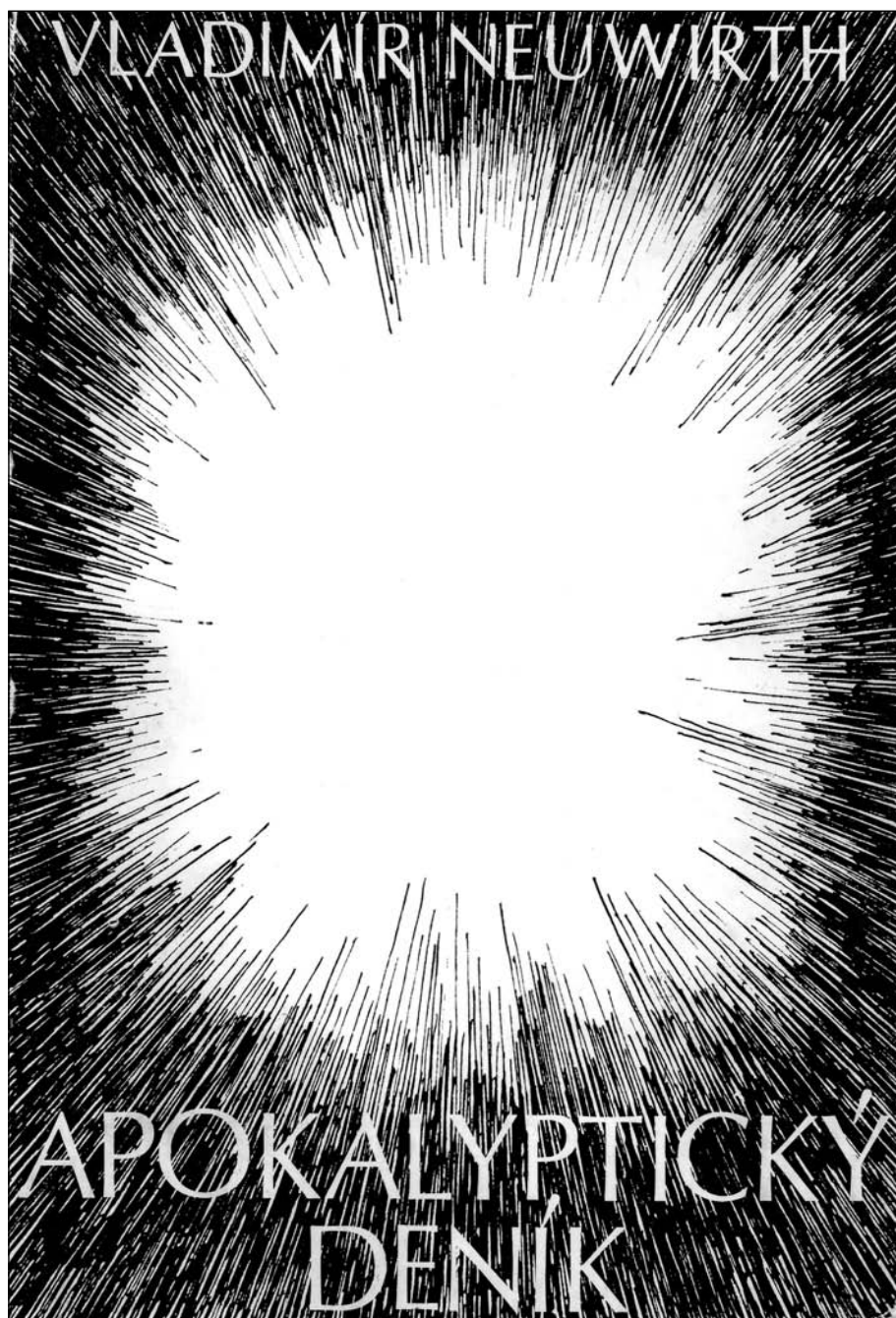
Čím blíže tedy k reálnému církevnímu společenství – tím dále od apokalyptismu, a naopak. To je základní poučení ze srovnání čtyř exilových „apokalyptiků“. Chudoba i Preisner také mnohokrát mluví o samotě jakožto přirozeném stavu těch, kdož hlásají apokalyptickou pravdu – o samotě i uprostřed církve. Preisner rozvíjí téma „osamělého Ježíše“ a „osamělého papeže“, ba vůbec „Církev je ohniskem osamělých. (...) I v modernistickém obklíčení se zato osamělost osvědčuje jako dobrá zástita.“³⁷

Zatímco však Chudoba končí ve Španělsku v reálné a doslovné samotě, aniž by měl na sklonku své tvorby a života naději, že by jeho myšlenky mohly nalézt širší odezvu – Preisner se v Americe dožije doby, kdy se způsob vidění světa jemu vel-

35 Marx „hlásá tupý a nenávidný ateismus, razí formuli třídního boje a dělá nakonec iracionální skok k nepochopitelné utopii blaženého stavu lidstva, zcela uspokojeného hmotným blahobyttem. Tento suchý školomet byl jistě špatným metafyzikem, ale především špatným znalcem lidské přirozenosti a lidského srdce.“ (ČEP, Jan: Břímě našeho času. In: TÝŽ: *Samomluvy a rozhovory*. (Dílo, sv. 5.) Ed. Bedřich Fučík a Mojmír Trávníček. Praha, Vyšehrad – Proglas 1997, s. 25.)

36 TÝŽ: Novoroční. In: *Tamtéž*, s. 237.

37 PREISNER, R.: *O životě a smrti konzervatismu*, s. 194.



Obálka Haliny Weissové k prvnímu exilovému vydání Apokalyptického deníku (Frankfurt nad Mohanem – Řím, *Opus bonum* – Křesťanská akademie 1976)

mi blízký dostane z okraje zpět na přední místo veřejné rozpravy: totiž v názorech amerických neokonzervativců z počátku 21. století.

Preisner sám tuto změnu v americkém myšlení předpovídal. Jeho beznaděj nad stavem moderního světa má totiž jednu výjimku – jednu zdesvětskou „útěchu“: Útěchu z Ameriky. „Amerika, poslední velmoc, jíž přísluší césarova mince za humánní politické zvyklosti...“³⁸ „Nechci zdaleka říci, že USA představují jakousi obdobu středověké říše. Je však dobré pochopit, že americká demokracie se uchovává při životě už po dvě století hlavně díky umění mocenské rovnováhy odvozené z původně středověké polaroty moci císařské a moci papežské na základě dosud živé víry v Boha.“³⁹

Preisner psal svá *Americana* v letech 1982 až 1988, tedy v době, kdy se americký náboženský neokonzervatismus teprve chystal k nástupu. V době, kdy pod patronací Georgea W. Bushe nastoupil, už Preisner neměl fyzické ani duševní síly psát. Podle svého ústního vyjádření však viděl v Bushově zvolení „jedinou naději“.⁴⁰ Prezident Bush je samozřejmě spíše symbolem a produktem než reálným tvůrcem náboženského neokonzervatismu. V textech intelektuálních představitelů tohoto proudu nacházíme však jednak řadu myšlenek shodných s Preisnerovými (kritika západního marxismu, feminismu a podobných proudů), jednak shodnou či obdobnou základní tonalitu – včetně apokalyptismu. Za všechny budiž jmenována kniha Pata Buchanana *Smrt Západu* (2002, česky 2004).

Bylo by snadné konstatovat, že *tento* americký apokalyptismus už kráčí jednoznačně ve službách konkrétní „reálné politiky“, že jeho náboženský rozměr je jen instrumentální vzhledem k politickému účelu. Apokalyptismus však v sobě slučoval náboženské a politické prvky už od počátku. Nejenže apokalyptismus českého exilu vznikl na pozadí politických událostí, které z jeho autorů vůbec udělaly exulanty: Již sama novozákonní Apokalypsa přece je *také* spisem politickým. Spíše než rychlé odsouzení si proto tento nový americký apokalyptismus zaslouží pečlivé a „neapokalypticky“ klidné studium:⁴¹ Ať už bude jeho budoucnost jakákoliv.

Autorovo poděkování patří rodině Bohdana Chudoby za zpřístupnění jeho rukopisného díla a profesorovi Karlu Skalickému za možnost nahlédnout do jeho soukromého archivu.

38 TÝŽ: *Americana*, sv. 1, s. [7].

39 *Tamtéž*, s. 161.

40 Svědectví Jana Šulce, který byl s Preisnerem v trvalém telefonickém styku.

41 Alespoň o dílčí reflexi jsem se v souvislosti s Buchananovou knihou *Smrt Západu* pokusil v textu: PUTNA, Martin C.: Zápiskník XX: O současném marxismu v západní kultuře. In: *Souvislosti*, roč. 17, č. 3 (2006), s. 285–291.

Empirické výzkumy (současného) náboženství v letech 1946–1989

*Prolegomena k vývoji české sociologie náboženství
v období marxistické dominance*

Zdeněk R. Nešpor

V souvislosti s novým vstupem náboženství do mezinárodní a domácí politiky, médií i ekonomické oblasti a s novými formami religiozity v období pozdní moderny (evangelikalismus a charizmatické křesťanství, takzvaný islámský fundamentalismus a další) prošla západní sociologie náboženství v posledních dvaceti letech řadou transformací. Jak ukazují na jiném místě tohoto čísla, byla opuštěna takzvaná sekularizační teze, předpokládající automatické snižování významu náboženství nebo jeho zánik v souvislosti s modernizací, ve prospěch diferencovanější analýzy současných náboženských procesů; v anglosaském prostoru se za nové paradigma prohlašuje teorie racionální náboženské volby, ale vedle toho existuje celá řada alternativních sociologických škol vycházejících z odlišných badatelských perspektiv a poskytujících hlubší porozumění náboženskému vývoji v pozdní moderně. Vzhledem k aktuálním náboženským procesům a prudkému rozvoji sociologie náboženství bylo nezbytné rekonceptualizovat nejen dosavadní badatelské výsledky, ale především standardně užívané teoretické a metodické přístupy. Dosavadní pohled na vývoj sociologie náboženství byl nahrazen novým,¹ i když rozhodně ne-

1 BECKFORD, James A.: The Sociology of Religion 1945–1989. In: *Social Compass*, roč. 37, č. 1 (1990), s. 45–64; DAVIE, Grace: New Approaches in the Sociology of Religion: A Western

jde o nějaké postmoderní „odvržení klasiků“, nýbrž o jejich nové zhodnocení, které umožňuje lepší porozumění současné náboženské situaci v sociologické i historické perspektivě.²

V českém prostředí bohužel něco takového dosud postrádáme, což souvisí s aktuálním stavem naší sociologie náboženství; ten byl spolu s nástinem jejího vývoje v období před nástupem marxismu rámcově popsán na jiném místě.³ Narozdíl například od Polska česká sociologie náboženství nedisponuje ani starším soustavným přehledem svého vývoje, který by nebyl zatížen marxistickým předporozuměním,⁴ což výrazně znesnadňuje nejen další rozvoj disciplíny, ale především porozumění metodickým omezením starších výzkumů, které by umožnilo jejich náležitou interpretaci.

Empirické výzkumy současné religiozity realizované v období dominance marxistické ideologie – nebo naopak tehdy z různých důvodů záměrně nerealizované – totiž neslouží jenom sociologům náboženství, nýbrž jsou – nepočítáme-li subjektivně zabarvené vzpomínky a materiály institucionální povahy – jediným zdrojem informací o stavu náboženství v tehdejší Československu, respektive českých zemích, také pro historiky a jinak zaměřené sociální vědce.⁵ A právě zde spočívá hlavní ká-

Perspective. In: *Tamtéž*, roč. 51, č. 1 (2004), s. 73–84; HADDEN, Jeffery K.: Religion and the Quest for Meaning and Order: Old Paradigms, New Realities. In: *Sociological Focus*, roč. 28, č. 1 (1995), s. 83–100; YOUNG, Lawrence A. (ed.): *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*. New York – London, Routledge 1996; rámcový přehled viz CIPRIANI, Roberto: *Sociology of Religion*. New York, A. De Gruyter 2000; NEŠPOR, Zdeněk R.: Ekonomistický redukcionismus a humanistická perspektiva v současné sociologii náboženství. In: *Religio: Revue pro religionistiku*, roč. 12, č. 2 (2004), s. 163–186; TÝŽ – LUŽNÝ, Dušan: *Úvod do sociologie náboženství*. Praha, Portál 2007.

- 2 Sr. GLOCK, Charles Y. – HAMMOND, Phillip E. (ed.): *Beyond the Classics: Essays in the Scientific Study of Religion*. New York, Harper & Row 1973; HERVIEU-LÉGER, Danièle – WILLAIME, Jean-Paul: *Sociologies et religion: Approches classiques en sciences sociales des religions*. Paris, Presses universitaires françaises 2001.
- 3 NEŠPOR, Zdeněk R.: Dvojí tradice české sociologie náboženství. In: *Sociologický časopis / Czech Sociological Review*, roč. 40, č. 4 (2004), s. 447–468; srv. TÝŽ: Kvalitativní sociologické studium současné české religiozity. In: TÝŽ (ed.): *Jaká víra? Současná česká religiozita/spiritualita v pohledu kvalitativní sociologie náboženství*. Praha, Sociologický ústav AV ČR 2004, s. 11–20.
- 4 Viz např. MAJKA, Józef: The Sociology of Religion in Poland. In: ZATKO, James J. (ed.): *The Valley of Silence: Catholic Thought in Contemporary Poland*. London, University of Notre Dame Press 1967, s. 227–247; pro české prostředí srv. SUCHÁNKOVÁ, Marie: Česká sociologie náboženství (buržoazní provenience do roku 1945). In: *Ateizmus*, roč. 5, č. 1 (1977), s. 49–61; č. 2, s. 163–176; č. 3, s. 277–291; VANĚK, Antonín: *Přehled dějin české a slovenské sociologie: Od nejstarších dob až do roku 1945*. Praha, Státní pedagogické nakladatelství 1981.
- 5 Zatím se objevily pouze zárodečné pokusy o zhodnocení vývoje české religiozity ve druhé polovině 20. století (nepočítáme-li již bohatou literaturu o perzekuci církvi či institucionálním vývoji). Viz především HALAS, František X.: *Fenomén Vatikán*. Brno, Centrum pro studium de-

men úrazu: zatímco sociologové náboženství nepochybně budou dříve či později s to reinterpretovat jejich výsledky i apriorní omezení v duchu moderního přístupu ke sledovanému fenoménu, v případě ostatních badatelů je to mnohem obtížnější – kvantitativní výzkumy totiž poskytují rádooby přesná data, jejichž kritiku nelze provést bez adekvátního porozumění použitým metodám a teoretickému a institucionálnímu zázemí.⁶ Bez odpovědné kritiky však nelze s jejich výsledky náležitě pracovat, neboť výpovědní hodnota zdánlivě přesných dat je výrazně ovlivněna kontextem jejich sběru a zpracování. Tuto obtíž přitom nelze redukovat na dominanci marxistického úhlu pohledu, jehož stoupcem na jednu stranu náboženství (nebo spíše některé jeho formy) zkoumali, a současně prováděli jeho „náležitou“ kritiku z „vědeckých“ pozic, případně se aktivně podíleli na jeho likvidaci. Takzvaná sekularizační teze měla mnohem širší záběr a zhruba do osmdesátých let 20. století dominovala i v představách západních sociologů, jejichž výzkumy sice nebyly (tak výrazně) sociopoliticky angažované, nicméně často poskytovaly podobný obraz náboženského úpadku.⁷ Teprve v posledních letech dochází k revizi přístupů založených na sekularizační tezi, která s sebou nese i reinterpretaci starších empirických výzkumů.⁸

Přestože dosud neexistuje dostatek základních výzkumů, aby bylo možné podat celkový obraz vývoje české sociologie náboženství a příbuzných disciplín v letech 1948 až 1989, nezbyváá než se v první části této studie pokusit naznačit jeho základní determinanty. Alespoň rámcové, současnému stavu poznání odpovídající seznámení s institucionálním prostředím je totiž nezbytné pro porozumění kontextu vzniku jednotlivých výzkumů. Dále se věnuji právě těmto empirickým výzkumům prováděným v uvedeném období, jejich popisu a interpretaci,⁹ přičemž rozlišuji (přínejmenším) tři vzájemně disparátní časové úseky:

mokracie a kultury 2004, s. 595 n.; HALÍK, Tomáš: *Víra a kultura: Pokoncilní vývoj českého katolicismu v reflexi časopisu Studie*. Praha, Zvon 1995; TÝŽ: *Oslovit Zachea*. Praha, Nakladatelství Lidové noviny 2003; HANUŠ, Jiří: *Tradice českého katolicismu ve 20. století*. Brno, CDK 2005; KEPEL, Gilles: *Boží pomsta: Křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět*. Brno, Atlantis 1996, s. 80–88; MIŠOVIČ, Ján: *Víra v dějinách země [K]oruny české*. Praha, Sociologické nakladatelství 2001, s. 90–109; RAMET, Sabrina P.: *Nihil Obstat: Religion, Politics, and Social Change in East-Central Europe and Russia*. Durham – London, Duke University Press 1998, s. 90–144.

6 Na některé problémy upozornil např. J. Hanuš v citované práci *Tradice českého katolicismu* (s. 146–148, 178–193), aniž se ovšem sám vyvaroval automatického přijímání dat z těchto výzkumů.

7 Srv. např. komparativní výzkum západní religiozity z konce 60. let, jehož se za Československo účastnila Erika Kadlecová (MOL, Hans (ed.): *Western Religion: A Country by Country Sociological Inquiry*. The Hague – Paris, Mouton 1972).

8 Např. ve Velké Británii viz GILL, Robin: *The „Empty“ Church Revisited*. Avebury, Ashgate 2003.

9 Je třeba říci, že nejde o první badatelský počín na tomto poli, i když oba předchozí byly jednak omezené použitým materiálem (výzkumy realizovanými Státním úřadem pro věci církevní, resp. Sekretariátem pro církevní záležitosti, v prvním případě navíc byla předmětem výzkumu

Česká sociologie (včetně sociologie náboženství) „dožívala“ na konci čtyřicátých let pod palbou marxistických obvinění z „buržoazních pozic“, načež byla na více než dekádu institucionálně zrušena. V padesátých letech sociologii nešlo studovat ani se jí badatelsky věnovat, i když některé její přístupy integroval takzvaný historický materialismus a z pragmatických důvodů se prováděly demografické výzkumy, případně i (utajované) výzkumy postojů obyvatelstva. Sociologie pak byla „obnovena“ před polovinou šedesátých let, avšak až na okrajové výjimky nenavazovala na domácí meziválečné tradice, nýbrž se mnohem více orientovala na soudobou východní (sovětskou, polskou), ale i západní sociologii; tomu odpovídalo i tehdejší směřování ideologicky obzvlášť problematického oboru, sociologie náboženství. Přesto právě česká sociologie náboženství patřila mezi subdisciplíny s největším mezinárodním ohlasem, stejně jako obnovené výzkumy veřejného mínění. Další zlom přinesla porážka „kontrarevoluce“ a následná takzvaná normalizace: velké části sociologů bylo znemožněno pracovat, nové výzkumy se dostaly pod přísný ideologický dozor, výsledky postojových šetření opět sloužily pouze Ústřednímu výboru KSČ. Vzhledem k tomu, že v šedesátých letech probíhaly sociálně ozvučné dialogy křesťanů s marxisty a v období „pražského jara“ se udály pokusy revitalizovat řadu církevních institucí – že tedy náboženství ještě nebylo „tak docela mrtvé“¹⁰ – byla i oblast sociologie náboženství postižena zvlášť výrazně. Její nejznámější představitelka a současně vedoucí příslušného ministerského odboru Erika Kadlecová byla odsunuta mimo vědeckou a správní sféru, sociologie náboženství jako taková zanikla, „nahrazena“ novým vědním oborem – takzvaným vědeckým ateismem, jenž v sobě ještě výrazněji snoubil sociologické ambice s protináboženskou angažovaností. Vědecké výsledky, jichž bylo na tomto poli dosaženo, ovšem nebyly příliš adekvátní vynaloženým prostředkům, a nejen proto nový obor po roce 1989 v podstatě okamžitě zašel na úbytě.

Vedle oficiální marxistické sociologie náboženství, ať už se nazývala jakkoli, je ovšem nutné sledovat také alternativní pohledy. Širší empirické výzkumy jistě nebylo možné provádět jinak než v mezích tehdejší oficiality, jejich interpretace se však příležitostně ujímali i autoři publikující v samizdatovém nebo exilovém pro-

jen katolická religiozita) a jednak metodickými východisky autorů (v prvním případě archíváře a historika, ve druhém socioložky a demografky). Viz BABIČKA, Václav: 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). In: *Sborník archivních prací*, roč. 55, č. 2 (2005), s. 378–506; HAMPLOVÁ, Dana: Institucionalizované a neinstitutionalizované náboženství v českém poválečném vývoji. In: *Soudobé dějiny*, roč. 8, č. 2–3 (2001), s. 294–311.

10 Parafrázuji titul jednoho z nejvýraznějších představitelů marxisticko-křesťanských dialogů z té doby, po roce 1970 perzekvovaného – GARDAVSKÝ, Vítězslav: *Bůh není zcela mrtev: Úvaha o křesťanském teismu a marxistickém ateismu*. Praha, Československý spisovatel 1970.

středí. Zaměřením na tyto výzkumy se přitom rozhodně nevyčerpává – sice vnějšně omezená, přesto však nikoli zcela chudá – škála (vědeckých) přístupů ke studiu náboženství v období 1948 až 1989. V rámci sociologie náboženství by bylo dále třeba zkoumat měnící se teoretická východiska, včetně recepce zahraničních přístupů, vedle toho existovaly historické, právní a psychologické výzkumy, různé typy teologické sebereflexe a v neposlední řadě široké spektrum protináboženské agitace. To vše je teprve úkolem budoucnosti, byť tato studie chce připravit alespoň část materiálu nezbytného k širšímu porozumění dané problematice.

Institucionální zázemí výzkumu soudobé religiozity v letech 1946–1989

Za základní informaci o soudobé religiozitě byla po většinu 20. století v zemích, kde takové zkoumání bylo možné, považována konfesionální sebedeclarace ve sčítání lidu. Výhodou samozřejmě bylo, že byla dotázána celá populace, i když jenom nedostatečně, prostřednictvím jedné nebo nanejvýš několika málo otázek směřujících hlavně ke zjištění církevní příslušnosti. Československo nicméně mezi země zkoumající religiozitu prostřednictvím sčítání lidu – prováděného Státním statistickým úřadem – na čas přestalo patřit. Ačkoli se příslušná otázka vyskytovala ve všech rakouských a prvorepublikových cenzech, naposledy byla použita v roce 1950. Důvodem možná byla skutečnost, že k nějaké církvi se přihlásilo téměř čtyřidevadesát procent obyvatelstva, více než při posledním sčítání lidu v roce 1930, ačkoli podle marxistických představ, podpořených ostatně i nastupujícím tvrdým proticírkevním bojem, by tomu mělo být právě naopak. Pokud jde o proporci, mírně poklesl podíl majoritní římskokatolické církve (76,3 procenta oproti 78,5 procentům) a vzrostl podíl Církve československé a Českobratrské církve evangelické, tento výsledek však nelze prvoplánově přisuzovat pouze vlivu nacionalismu či protikatolické propagandy, ačkoli i ten se v něm projevil. Mnohem důležitější byly dvě zásadní změny ve skladbě obyvatelstva: odsun českých Němců (z větší části katolíků, ale i se signifikantním zastoupením osob bez vyznání; odsun kromě toho zcela zlikvidoval německou církev augšpurského vyznání a silně proměnil charakter starokatolicismu) a reemigrace zahraničních Čechů a Slováků (hlásících se častěji než majoritní populace ke katolicismu i protestantským vyznáním).¹¹ Usnesení vlády číslo 1410/1954 Sbírkou zákonů každopádně zrušilo další evidenci náboženského vyznání obyvatelstva, včetně dotazování na náboženskou příslušnost, a proto následující cenzy (až do roku 1991) v této věci neposkytují žádné informace. Místo toho se naopak objevila menší šetření, jež měla státní správě, případně vědecké

11 Úplné informace o výsledcích náboženských otázek v rámci sčítání lidu ve 20. století podává publikace *Náboženské vyznání obyvatelstva podle výsledků sčítání lidu v letech 1921–1991* (Praha, Český statistický ústav 1995).

obci, uvedená data poskytnout; jejich výhodou byla větší koncentrace na problematiku náboženství, jež proto mohla být zkoumána hlouběji. Dříve než se dostaneme k jejich výsledkům, je třeba věnovat pozornost otázce, kdo a za jakým účelem tato šetření prováděl.

První institucí, která se začala věnovat kvantitativním (postojovým) výzkumům religiozity,¹² byl Československý ústav pro výzkum veřejného mínění, založený v roce 1946 při ministerstvu informací.¹³ Ústav vycházel z Gallupových výzkumů veřejného mínění, s nimiž se Čeněk Adamec seznámil za svého válečného pobytu ve Spojeném království (britská organizace *Mass Observation*), vybudoval dvě relativně rozsáhlé tazatelské sítě a snažil se o nezávislý vědecký výzkum. Nejvíce rezonujícím tématem samozřejmě byly politické preference, proto usiloval o rovnoměrné zastoupení tazatelů různé politické příslušnosti (výzkum se prováděl prostřednictvím rozhovorů na základě krátkého dotazníku, proto se i při uplatňování kvótního výběru předpokládalo, že respondenti mohou být ovlivněni názory tazatele), ústav se však nevyhýbal ani dalším oblastem včetně marketingového výzkumu. Jednou z nich bylo náboženství, v tomto případě nezkoumané jako církevní příslušnost, nýbrž jako soubor (křesťanských) věr a praktik, jejichž subjektem dotazovaní (ne)byli. Podle Adamcova svědectví tento výzkum inicioval jeden z vůdčích činitelů ústavu Milan A. Tesař, katolický intelektuál, který současně „konzultoval otázky s katolickými kruhy“.¹⁴ Není vyloučeno, že Tesařův zájem souvisel s podobnými tendencemi v zahraničí, protože zejména francouzská katolická *sociologie religieuse* měla v tomto období výrazný zájem o kvantitativní sociologická šetření, včetně výzkumů veřejného mínění.¹⁵ Bohužel však postrádáme informace o dalším využití výsledků výzkumu.

12 Meziválečná česká sociologie náboženství byla většinou orientována teoreticky či historicky a neprováděla rozsáhlejší empirické výzkumy. K tomuto zaměření srv. NEŠPOR, Z. R.: Dvojí tradice české sociologie náboženství; empirickým výzkumům v tomto období je věnována studie: TÝŽ: Brněnský výzkum současné religiozity z roku 1930: Současná interpretace. In: *Religio*, roč. 15, č. 1 (2007), s. 87–108.

13 Vzpomínky na činnost ústavu shrnul Čeněk Adamec v publikaci *Počátky výzkumu veřejného mínění v českých zemích* (Praha, Ústav pro soudobé dějiny AV ČR 1996); stručnou informaci podává také Gabriela Šamanová v článku „(Kvazi)demokratická období výzkumu veřejného mínění před rokem 1989“. In: *Naše společnost*, č. 1 (2006), s. 19–21. Podobný ústav vznikl také na Slovensku (působnost „československého“ ústavu zůstala omezena na české země), o jeho činnosti však chybějí informace.

14 ADAMEC, Č.: *Počátky výzkumu veřejného mínění v českých zemích*, s. 78 n.

15 DESPLAND, Michel: Les sciences religieuses en France: Des sciences que l'on pratique mais que l'on n'enseigne pas. In: *Archive de Sciences Sociales des Religions*, č. 116 (2001), s. 5–25; DESROCHE, Henri: De la sociologie religieuse comme sociologie différentielle. In: TÝŽ – SÉGUY, Jean (ed.): *Introduction aux sciences humaines des religions*. Paris, Cujas 1970, s. 175–199; WILLAIME, Jean-Paul: French-Language Sociology of Religion in Europe since the Second World War. In: *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie*, roč. 25, č. 2 (1999), s. 343–371.

Ústav se ovšem dostal do problémů po únorovém převratu, kdy byl personálně obměněn a marginalizován. V posledních dvou letech své existence se navíc zaměřoval pouze na politicky a ideologicky „neškodná“ témata, mezi nimiž religiozita nefigurovala (ostatně Tesař byl ihned propuštěn); výsledky šetření byly označovány jako důvěrné či tajné. Zrušen byl v roce 1950 v souvislosti s tažením proti „buržoazní vědě“ sociologii, ačkoli podobné výzkumy se i později (bez širšího společenského povědomí) realizovaly na zakázku Ústředního výboru KSČ.

S obnovením sociologie v šedesátých letech vyvstala otázka návazání na činnost poválečného ústavu; na základě usnesení předsednictva ÚV KSČ z roku 1965 o dva roky později vznikl Ústav pro výzkum veřejného mínění Československé akademie věd, jehož ředitelkou se stala Jaromíra Zapletalová.¹⁶ Působnost nového ústavu byla celostátní, metodicky navázal v modernějším hávu na svého předchůdce, zejména v „krizovém období“ se přitom orientoval hlavně na aktuální politické otázky. Ani v tomto případě však nezůstal výzkum religiozity zcela stranou, rozsáhlejší šetření z roku 1969 například ukazovalo, že „je možné náboženské citění ... označit za ještě dosti silné, a to i 20 let po nemalé propagandě ateismu“.¹⁷



Tři pracovníci Československého ústavu pro výzkum veřejného mínění v prvních poválečných letech: zleva Bohuš Pospíšil, Milan Tesař a Čeněk Adamec (foto z publikace Čeňka Adamce Počátky výzkumu veřejného mínění v českých zemích. Praha, Ústav pro soudobé dějiny AV ČR 1996)

16 K dějinám ústavu viz BEČVÁŘ, Josef: *Ústav pro výzkum veřejného mínění ČSAV 1967–1972*. Praha, ÚSD AV ČR 1996; srv. také ŠAMANOVÁ, G.: (Kvazi)demokratická období výzkumu veřejného mínění před rokem 1989, s. 20 n. Podle zakládacího usnesení měl ústav podléhat „ideově-politickému řízení ÚV KSČ“. Viz *Archiv Akademie věd ČR*, Praha (dále A AV ČR), fond (f.) Vědecké kolegium filozofie a sociologie, karton (k.) 10, inventární číslo (inv. č.) 73.

17 BEČVÁŘ, J.: *Ústav pro výzkum veřejného mínění ČSAV 1967–1972*, s. 114.

(Kvazi)demokratické období výzkumu však opět rychle vzalo za své s počínající „normalizací“ – klesala ochota respondentů vypovídat, v důsledku ideologických tlaků se přeorientoval na méně problematická témata, stejně však byl v roce 1972 zrušen. Tentokrát se tak stalo začleněním menšiny pracovníků i tazatelů do Federálního statistického úřadu, kde pod vedením Karla Rychtaříka „překročil meze objektivního zjišťování a vstupoval na pole propagandy“.¹⁸ Většina výsledků výzkumů zůstala tajná, respektive byla vypracována na přímou zakázku ÚV KSČ, výzkumné zprávy byly distribuovány omezenému okruhu zainteresovaných nejvyšších míst, ojediněle sloužily i jako „doklad“ aktuální ideologicko-politické propagandy. Pokud jde o náboženství, tento Kabinet (později znovu Ústav) pro výzkum veřejného mínění do roku 1989 realizoval tři samostatné výzkumy a třikrát byla religiozita (významnou) součástí šetření světonázorové orientace; z celkového počtu sto sedmdesáti provedených výzkumů přitom šlo o jedno z nejméně frekventovaných témat, nepočítáme-li aktuální politické otázky (zpočátku například sociální akceptace „normalizace“ a názory na emigraci, v osmdesátých letech na přestavbu) a sociální či ekonomické záležitosti. Problematický na těchto šetřeních samozřejmě byl výrazný ideologický podtext, případně i tlak na respondenty, i když na druhou stranu je nutno zdůraznit, že narozdíl od dosavadní činnosti se v jejich rámci zpracovávaly mnohem rozsáhlejší dotazníky prostřednictvím (poněkud) náročnějších statistických metod. Ústav jako oddělení statistického úřadu měl v době svého formálního zrušení, tedy na jaře 1990, asi padesát zaměstnanců. Později se transformoval do menšího Institutu pro výzkum veřejného mínění při Českém statistickém úřadu, který je od roku 2001 součástí Sociologického ústavu Akademie věd ČR, v. v. i.¹⁹ Většina pracovníků transformovaného institutu ovšem pocházela z „normalizační“ podoby ústavu, a to i po převedení pod Sociologický ústav; teprve s postupem činnosti Centra pro výzkum veřejného mínění došlo k úplné personální výměně.

Ústav pro výzkum veřejného mínění, jehož vývoj prošel signifikantními periodami v souvislosti s dobovým politickým i „vědecko-politickým“ děním, ovšem nebyl jedinou vědeckou institucí, která se zabývala empirickými sociologickými šetřeními. Brzy po druhé světové válce se totiž zdálo, že stávající podoba české sociologie je neudržitelná – sociologie se rozvíjela hlavně na vysokých školách (na univerzitách v Praze a v Brně, ale také na neuniverzitních společenskovedních vysokých školách,

18 ADAMEC, Č.: *Počátky výzkumu veřejného mínění v českých zemích*, s. 90; podrobný popis likvidace ústavu viz BEČVÁŘ, J.: *Ústav pro výzkum veřejného mínění ČSAV 1967–1972*, s. 128 n.

19 V letech 1990–1999 bylo v tomto Institutu/Centru pro výzkum veřejného mínění SOÚ AV ČR provedeno celkem 24 šetření (především církevní) religiozity, tiskové zprávy o nich jsou archivovány v knihovně SOÚ AV ČR, v. v. i. K dalším aktuálním výzkumům religiozity viz NEŠPOR, Z. R.: *Kvalitativní sociologické studium současné české religiozity*; VÁNĚ, Jan – KREIDL, Martin: *Přehled výzkumů mapujících religiozitu v ČR po r. 1989*. In: *SDA Info*, roč. 3, č. 3–4 (2001), s. 1–5.

personálně ovšem propojených s univerzitní sociologií), prostřednictvím vědeckých společností (hlavně v Masarykově sociologické společnosti a konkurenční Společnosti pro sociální badání [!]), okrajověji ve státních úřadech, přičemž ani jedna z těchto institucí nebyla s to opakovaně praktikovat náročná (i finančně) empirická šetření. Bez ohledu na vznik Ústavu pro výzkum veřejného mínění proto zejména pražští sociologové usilovali o založení nezávislého sociologického ústavu.²⁰ Narozdíl od výše pojednaného Ústavu pro výzkum veřejného mínění či od státních úřadů, které prováděly dílčí demografická a statistická šetření (kromě cenzů například hygienického a zdravotního rázu), mělo jít o výzkumnou instituci podnikající soustavný komplexní výzkum „našeho státu a naší národní společnosti“, pravděpodobně v intencích požadovaných ve třicátých letech pražskou sociologickou školou.²¹ Před únorem 1948 ústav nestačil vzniknout a jeho založení bylo později znemožněno jednak tím, že pražští sociologové se kvůli své politické angažovanosti okamžitě dostali na index, pokud rovnou neemigrovali, a zadruhé z toho důvodu, že měla být zlikvidována sociologie jako taková. Mezi jejími ideologickými protivníky v tomto období proslul zejména matematik a marxistický filozof Arnošt Kolman (ačkoli se později podle svých pamětí zasazoval o etablování této disciplíny).²²

Vědecký výzkum náboženství, spojený ovšem s jeho kritikou, nakonec zakotvil ve Filozofickém ústavu ČSAV, kde bylo v roce 1960 – v období Kolmanova ředitelství – zřízeno oddělení vědeckého ateismu.²³ Jiné instituce, které se studiu součas-

20 A AV ČR, f. Česká akademie věd a umění (ČAVU), k. 217, inv. č. 298, návrh Josefa Krále z 10.6.1946. O týden pozdější schůze 1. třídy ČAVU se zřízením ústavu souhlasila a ustavila přípravnou komisi, v níž vedle Krále zasedli Antonín Boháč, Karel Engliš, Antonín Hobza, Václav Chaloupecký, Alois Matějka, Václav Příhoda, Karel Stloukal a Bohuš Tomsa, ústav však nakonec nikdy nevznikl. Nedochovala se ani žádná písemná svědectví o jednání této přípravné komise.

21 Viz ULLRICH, Zdeněk: Sociologické výzkumy skupiny Sociálních problémů. In: *Sociologie a sociální problémy*, roč. 5, č. 1 a 4 (1937), s. 53–60 a 306–320.

22 KOLMAN, Arnošt: *Zaslepená generace: Paměti starého bolševika*. Brno, Host 2005, s. 344.

23 V tomto období nelze podceňovat Kolmanův osobní vliv či zájem, resp. jeho ostře protináboženské postoje, vyjádřené např. v *Rudém právu* (21.1.1960) či v *Literárních novinách* (13.2.1960). Velkou část jeho korespondence zaujímaly právě osobní polemiky na toto téma (viz A AV ČR, f. Filozofický ústav, k. 10, inv. č. 88). Sluší se snad zmínit, že jeho protináboženské postoje – možná ovlivněné osobními zkušenostmi z dlouhodobého pobytu v SSSR, které rozhodně nebyly jen z horních vrstev společnosti – se projevovaly i v takových „drobnostech“, jako když v roce 1947 spolu se svou dcerou Jekatěrinou Koncevovou „přeložil“ do ruštiny Karafiátovy *Broučky*, přičemž překlad musel pro české čtenáře v letech 1948–1967 suplovat nedostupný originál. Podle literární historičky Věry Brožové autoři „doslova vypreparovali jakékoli zmínky o Bohu a duchovnu – aniž by výrazně porušili zbylý text“, „adaptace zcela opominula Boha a ponechala poslušnost“ (BROŽOVÁ, Věra: Karafiátovi Broučky a realisté. In: HOJDA, Zdeněk – PRAHL, Roman (ed.): *Bůh a bohové: Církev, náboženství a spiritualita v českém 19. století*. Praha, Koniasch Latin Press 2003, s. 344–355, zde s. 354).

né religiozity věnovaly, můžeme považovat za méně významné – například profesor srovnávací vědy náboženské na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy Otakar Pertold se po zrušení této stolice stal vedoucím katedry národopisu, kde v tomto směru vedl i další badatele (Otakar Nahodil, Antonín Robek), všichni nicméně dali své služby plně k dispozici soudobé kritice náboženství, aniž prováděli jakýkoli empirický výzkum.²⁴ Vedením oddělení vědeckého ateismu ve Filozofickém ústavu byla pověřena Erika Kadlecová, která s ústavem spolupracovala už dříve. K tomuto úkolu si ji ze stranické školy ÚV KSČ přivedl přímo Arnošt Kolman, patrně s cílem, aby usměrnila poněkud problematické dosavadní aktivity vlastních pracovníků Filozofického ústavu. Jedním z pracovníků oddělení se totiž stal Ivan Sviták, jehož „revizionismus“ byl odhalen už v roce 1956 (což vedlo mimo jiné k zákazu vydání knihy *Cesty překonání náboženství*),²⁵ nicméně zaměstnán v ústavu zůstával až do svého vyloučení z KSČ o osm let později a kromě jiného připravil teoretickou bázi pro budoucí empirické výzkumy.²⁶ Výhoda Kadlecové ostatně spočívala v tom, že ani ona nebyla příliš kovaná ve stranické disciplíně; výzkum státu v podmínkách „diktatury proletariátu“ ji totiž v padesátých letech dovedl ke zjištění, že literatura o Sovětském svazu pouze ilustruje či dokumentuje „teorii“, nebere na vědomí rozporuplnost skutečného vývoje, a proto vlastně – byť to nebylo řečeno takto přímo – je falešná a nevědecká.²⁷ Do činnosti oddělení se dále zapojili Peluška Bendlová (novotomistická filozofie), Jaroslav Hranička (totéž), Mojmír Hrbek (filozofická kritika náboženství v 19. století), Markéta Machovcová (protestantská filozofie), Ladislav Prokůpek (současná teologie a ekumenismus) a Estera Sládková (psycho-

24 To platí např. pro výstavu *Vznik a vývoj náboženství*, připravovanou k 15. výročí osvobození Československa, jejíž realizaci ministerstvo školství nakonec nepovolilo, protože byla příliš zaměřená na problematiku vzniku náboženství a tzv. otrokářskou společnost (k tomu viz *A AV ČR*, f. Filozofický ústav, k. 15, inv. č. 176). Pertold, Nahodil i Robek v 50. letech publikovali hlavně práce z dějin náboženství, které tyto „ideologie“ v marxistickém duchu vyvracely. Oba dosavadní pokusy o zpracování dějin české religionistiky je proto z jejich mezí vylučují: viz HORYNA, Břetislav – PAVLINCŮVÁ, Helena: *Dějiny religionistiky*. Olomouc, Nakladatelství Olomouc 2001, s. 60–72; ZAPLETALOVÁ, Věra: *Kapitoly z dějin české religionistiky*. Diplomová práce na Husitské teologické fakultě UK, rukopis, Praha 2000.

25 *A AV ČR*, f. Filozofický ústav, k. 4, zprávy o činnosti pracovníků, I. Sviták 1960.

26 SVITÁK, Ivan: Za konkrétní výzkum náboženských přežitků: Návrh plánu sociologického výzkumu kulturní revoluce se zvláštním zřetelem k příčinám religiozity. In: *Otázky marxistické filozofie*, roč. 18, č. 6 (1963), s. 523–531; srv. KADLECOVÁ, Erika: Výzkum religiosity Severomoravského kraje (metoda a technika). In: *Sociologický časopis*, roč. 1, č. 1 (1965), s. 13–40.

27 Totéž v případě náboženství zachycuje monograficky pojatý sborník: KADLECOVÁ, Erika (ed.): *Bozi a lidé*. Praha, Nakladatelství politické literatury 1966, zejm. s. 434–436. Kniha představovala nejdůležitější teoretický výsledek práce oddělení vědeckého ateismu Filozofického ústavu a pozdějšího oddělení teorie a sociologie náboženství Sociologického ústavu.

logie náboženství).²⁸ Nejpozději od roku 1962 se centrum badatelské práce oddělení přesouvalo k přípravě velkého sociologického výzkumu současné české religiozity.²⁹ Výzkum měl na jednu stranu vědecké cíle, kromě poznání sociální skutečnosti nedostupné prostřednictvím cenzů také reorientaci dalších badatelských aktivit, ale zároveň měl přinést podklady pro rozhodování státních a stranických orgánů. Proto byl vcelku bezproblémově zařazen do státního plánu výzkumu, i když se jeho realizace později přesunula na nově zřízený Sociologický ústav.³⁰

Sociologický ústav ČSAV byl založen v roce 1965 jako hlavní oborové pracoviště pěstující blíže nespecifikovanou marxistickou sociologii, přičemž dosavadní oddělení vědeckého ateismu Filozofického ústavu (s výjimkou Svitáka) do něj bylo začleněno jako jedno ze sedmi výzkumných oddělení pod názvem „teorie a sociologie náboženství“.³¹ Záhy se také stalo jeho chloubou, protože připravovaný velký výzkum současné religiozity byl skutečně proveden a dosáhl značného mezinárodního ohlasu. Když v roce 1970 ředitel ústavu Miloš Kaláb (marně) bojoval proti jeho zrušení a proti přímému začlenění Ústavu pro výzkum veřejného mínění pod předsednictvo vlády (k čemuž nakonec alespoň formálně nedošlo), zdůraznil právě tyto výsledky jako jeden z hlavních úspěchů Sociologického ústavu.³² Konkrétně se jednalo především o kvantitativní výzkum religiozity Severomoravského kraje, jehož výsledky byly publikovány,³³ mezinárodní výzkum religiozity mládeže hlav-

28 Podle dochovaných archivních pramenů uvádím hlavní badatelské zaměření jednotlivých pracovníků; zmínka o nich ve studii věnované primárně empirickým výzkumům je nezbytná z toho důvodu, že se nezávisle na své ústřední badatelské činnosti podíleli na níže uvedených sociologických šetřeních.

29 A AV ČR, f. Filozofický ústav, k. 4, zprávy o činnosti pracovníků.

30 Návrh Pavla Machonina na zřízení Sociologického ústavu ČSAV z 26.8.1964 ve svém zdůvodnění uvádí mj. dosavadní úspěšný výzkum religiozity ve Filozofickém ústavu, s tím že by měl být včleněn do širšího spektra sociologických šetření, nevznikne-li samostatné religionistické pracoviště (*tamtéž*, f. Sociologický ústav, k. 1, inv. č. 4). Vlastní vývoj Sociologického ústavu dosud nebyl zpracován, čtenář však nalezne zajímavé vzpomínky a dílčí informace v *Sociologickém časopise / Czech Sociological Review*, roč. 38, č. 1–2 (2002) a roč. 42, č. 1 (2006).

31 A AV ČR, f. Vědecké kolegium filozofie a sociologie, k. 10, inv. č. 66.

32 *Tamtéž*, f. Sociologický ústav, k. 1, inv. č. 6, Zpráva o stavu české sociologie, 15.1.1970. Výsledky výzkumů náboženství naproti tomu nebyly zahrnuty do nejdůležitějšího monografického výsledku československé sociologie 60. let (MACHONIN, Pavel: *Československá společnost: Sociologická analýza sociální stratifikace*. Bratislava, Epoque 1969); důvody neznáme, nebudeme-li uvažovat institucionální řevnivost (stratifikační výzkum československé společnosti probíhal v Ústavu sociálně-politických věd UK – tzv. Machonin-Werk – nikoli v akademickém ústavu).

33 KADLECOVÁ, Erika: *Sociologický výzkum religiozity dospělého obyvatelstva v Severomoravském kraji a jeho význam pro ateistickou výchovu*. Praha, Čs. Spol[ecnost] pro šíření politických a vědeckých znalostí 1966; TÁŽ: *Sociologický výzkum religiozity Severomoravského kraje*. Praha, Academia 1967.



Budova Sociologického a Filozofického ústavu ČSAV, adaptovaná pro potřeby akademických institucí v 60. letech minulého století (foto z Archivu Sociologického ústavu AV ČR, v. v. i.)

keré za sebe obvykle (asi v polovině případů) posílala Pelušku Bendlovou. Kromě zvláštního poděkování ideologického oddělení ÚV KSČ za přípravu materiálů pro třináctý sjezd strany v roce 1966 vedla tato činnost ke stále bližší spolupráci se státními orgány, jež nakonec vyústila ve jmenování Kadlecové ředitelkou Sekretariátu pro věci církevní ministerstva kultury v roce 1968. Nahrazení Karla Hruží v této funkci Erikou Kadlecovou přineslo, jak známo, značné zlepšení vztahu mezi státem a církvemi a přechod od bojovného ateismu k umírněnější politice jisté spolupráce. Na druhou stranu to neznamená, že by se stát vzdal represivní ateistické politiky; Kadlecová byla a zůstala reformní komunistkou přesvědčenou o nutnosti zániku náboženství, jen jí bylo proti mysli, aby tomuto úpadku bylo příliš viditelně napomáháno. Podle slov Čestmíra Císaře v souladu s trendem „pražského jara“ „pevně zastávala novou demokratizační politiku a [byla] demokraticky pružná v jednáních mezi státem a církvemi“³⁷ – ne méně, ale také ne více.

ních měst socialistických zemí, jehož výsledky naopak publikovány být nesměly,³⁴ a o nikdy nedokončené výzkumy postojů duchovenstva a religiozity celého státu, z nichž druhý měl i komparativní mezinárodní rozměr a jehož výsledky mohly být publikovány pouze v zahraničí.³⁵ V letech 1965 a 1967 oddělení uspořádalo mezinárodní konference, na nichž participovali i západní badatelé, hojně publikovalo i teoretická a osvětová díla, vypracovávalo expertízy pro stranické a státní orgány. Vedoucí Erika Kadlecová si proto logicky stěžovala, že se kvůli přetížení nemohou dostatečně věnovat základnímu výzkumu;³⁶ pro sebe si z toho zřejmě vyvodila omluvu, že se nemůže účastnit pravidelných porad ústavní rady, na

34 A AV ČR, f. Sociologický ústav, k. 3, inv. č. 39, nedatovaná Zpráva o činnosti ústavu (1969 ?), s. 6.

35 KADLECOVÁ, Erika: Czechoslovakia. In: MOL, H. (ed.): *Western Religion*, s. 117–134.

36 A AV ČR, f. Sociologický ústav, k. 3, inv. č. 39, Zpráva o plnění pracovního plánu, 1966.

37 CÍSAŘ, Čestmír: *Paměti: Nejen o zákulisí Pražského jara*. B. m., Formát – SinCon 2005, s. 722; srv. také HALAS, F. X.: *Fenomén Vatikán*, s. 559–632, zejm. s. 619; a především CUHRA, Jaroslav: *Církevní politika KSČ a státu v letech 1969–1972*. Praha, ÚSD AV ČR 1999.

Pokud jde o sociologické výzkumy, které se v tomto období již nezaměřovaly jen na církevní stránky zbožnosti, měl nicméně přechod Kadlecové na ministerstvo kultury katastrofální důsledky. Poněvadž si s sebou vzala i Ladislava Prokūpka a Jaroslava Hraničku, zatímco Estera Sládková se vrátila na Filozofický ústav, religionistické oddělení Sociologického ústavu se prakticky rozpadlo a s výjimkou (spolu)organizování společensky ozvučných rozhovorů marxistů s křesťany přestalo vyvíjet jakoukoli činnost. Krátký návrat hlavních protagonistů do akademické sféry v době počínající „konsolidace“, když byli zjara 1969 zbaveni svých míst na ministerstvu a podrobena značné kritice za údajné nadbíhání církvím, již žádné významné změny nepřinesl. Došlo sice k modifikaci hlavního výzkumného plánu, ne však už k jeho realizaci v podobě překračující teoretickou rovinu, a v souvislosti se zrušením samostatného Sociologického i Filozofického ústavu v roce 1970³⁸ bylo zlikvidováno celé oddělení a většina jeho zaměstnanců propuštěna z Akademie věd. Erika Kadlecová se například stala účetní v řemeslnickém družstvu, a byť se výjimečně účastnila neformálních schůzek „osmašedesátníků“,³⁹ do dalšího dění v české sociologii náboženství prakticky nezasahovala. Neznamenalo to samozřejmě konec výzkumu náboženství a boje proti němu, těmito úkoly byly pověřeny nově vzniklé ústavy vědeckého ateismu (v Brně a Bratislavě), které měly přitom klást důraz především na druhou zmiňovanou složku a současně byly plně podřízeny stranickým zájmům.⁴⁰

Na základě usnesení prezidia Československé akademie věd byl k 1. lednu 1972 zřízen Ústav vědeckého ateismu v Brně, jehož ředitelem se stal Jiří Loukotka (od roku 1976 jej fakticky zastupoval Ivan Hodovský, který po Loukotkově smrti během let 1981 a 1982 převzal ředitelskou funkci). Ústav, který se z počátečních dvanácti zaměstnanců do roku 1990 rozrostl na bezmála čtyřicet, disponoval – kromě později (proti jeho vůli) integrované Psychologické laboratoře ČSAV – teoretickým oddělením vědeckého ateismu, které především Loukotkovou zásluhou vykazovalo hlavní publicistickou činnost, a oddělením pro sociologický výzkum, jež v osmdesátých letech tvořili Miroslav Foret, Ivan Holý, L. Kašparová, Zdeňka Podveská a Aleš Sekot.⁴¹ V souladu s tímto členěním lze činnost ústavu rozdělit do dvou

38 Z prověřené části jejich zaměstnanců byl nově vytvořen Ústav pro filozofii a sociologii ČSAV.

39 CÍSAŘ, Č.: *Paměti*, s. 1142.

40 Brněnský ústav, o který zde půjde především, vznikl v roce 1972 z Kabinetu pro filozofii ČSAV v Brně, založeného 1.7.1969. K 1.7.1983 byl sloučen s psychologickou laboratoří a dostal nový název Ústav pro výzkum společenského vědomí a vědeckého ateismu. V roce 1990 změnil svůj název na Ústav společenského vědomí a Psychologická laboratoř byla začleněna do brněnské odbočky Psychologického ústavu ČSAV, ovšem o rok později byl zcela zrušen. Na jeho základech vznikl Ústav etiky a religionistiky jako společné pracoviště ČSAV a Masarykovy univerzity, který ukončil činnost k 30.4.1993 a byl pak integrován do Filozofické fakulty Masarykovy univerzity (dnes Ústav religionistiky FF MU).

41 A AV ČR, f. Ústav etiky a religionistiky, k. 3, inv. č. 18, stav pracovníků v dubnu 1984. Na sociologických výzkumech se však podíleli i pracovníci jiných oddělení, především Helena Pavlincová.

okruhů: jednak se věnoval teoretické a deskriptivní sociologii náboženství, jednak prováděl vlastní empirická šetření, jejichž výsledky byly publikovány především v revui sesterského slovenského ústavu *Ateizmus*.⁴² Konkrétně se jednalo především o výzkumy sekularizace, respektive religiozity mládeže na základním a středním stupni škol, jež se prováděly ve vybraných školách dotazníkovou metodou a vcelku v úplnosti byly publikovány, koncem osmdesátých let pak přibýly výzkumy regionálních rozdílů v (přežívání) náboženství, jejichž interpretace se však opíraly hlavně o data získaná Ústavem pro výzkum veřejného mínění při Federálním statistickém úřadu. Poněkud chabé výsledky bezmála dvacetileté činnosti ústavu na tomto poli – nedostatečnost, neplnění a neustálé posouvání úkolů se přitom nejednou kritizovalo i na vnitroústavních fórech – byly dále relativizovány shora přicházejícím požadavkem, že „i nadále ve všech příspěvcích je nutno zveřejňovat co nejméně číselných údajů“.⁴³ Sociologie náboženství, byť ideologicky podmíněná, tím vlastně byla připravována o možnost interpretovat v té době nejdůležitější typ pramenů, což zákonitě vedlo k další ideologizaci a zkreslování výsledků. Jak již řečeno, nebylo jich však moc; ústav během své existence například uspořádal jedinou konferenci (v roce 1985 k nedožitým šedesátinám Jiřího Loukotky), mezinárodní spolupráci rozvíjel výlučně se Sovětským svazem a dalšími státy východního bloku, vyprodukoval jedinou větší publikaci.⁴⁴ O to výrazněji se zapojil do ideologického protináboženského boje v rámci Socialistické akademie, přípravy podkladů pro ideologickou činnost stranických a státních orgánů, případně expertízami současných náboženských aktivit a souvisící „kriminální“ činnosti.⁴⁵

42 Důvodem často byla nízká kvalita článků, které proto odmítal jak *Sociologický časopis*, tak slovenská *Sociológia* (k tomu viz *tamtéž*, k. 3, inv. č. 19, záznam z porady oddělení 25.6.1984). Na druhou stranu nelze říci, že všechny studie otištěné v časopise *Ateizmus*, byť ideologicky podmíněné, byly po odborné stránce nekvalitní. Tento časopis vycházel v letech 1973–1989 a představoval jediné oborové periodikum v ČSSR, orientované hlavně na filozofii náboženství, jeho ideologickou a politickou kritiku a na deskripci soudobých náboženských jevů a skupin, zatímco historická i sociologická dimenze v něm byly potlačeny. Jen částečně tak naplňoval starší (nerealizovaný) požadavek Eriky Kadlecové na založení vědeckého časopisu, který by se věnoval soudobé religiozitě, především ze sociologických pozic (*tamtéž*, f. Vědecké kolegium pro filozofii a sociologii, k. 12, inv. č. 263, Zpráva o stavu výzkumu náboženství a boje proti němu, 26.2.1964, s. 7 n.). V současné době tuto roli do jisté míry plní revue *Religio*, vycházející od roku 1993.

43 *Tamtéž*, f. Ústav etiky a religionistiky, k. 3, inv. č. 19, záznam z porady oddělení 25.6.1984.

44 LOUKOTKA, Jiří a kol.: *Vědecký ateismus*. Praha, Státní politické nakladatelství 1977.

45 Viz např. znalecký posudek cyrilometodějské tradice před blížícím se výročím (A AV ČR, f. Ústav etiky a religionistiky, k. 7, inv. č. 53, posudek z 9.1.1984) či posouzení náboženské literatury zabavené při domovní prohlídce (*tamtéž*, k. 7, inv. č. 51, posudek z 16.9.1983); ve druhém případě se jednalo o standardní náboženskou literaturu včetně Biblií, částečně zahraniční, posudek však přesto dospěl k závěru, že „o ideologické relevanci těchto nelegálně dovezeneých brožur nemůže být nejmenší pochybnosti“! Mimochodem: Zájem o účast při třídění

Konečně je třeba zmínit ještě linii státních orgánů. Zatímco od šedesátých let mohly stranické a státní orgány využívat poznatků uvedených vědeckých institucí (třebaže s jejich vědeckostí a ideologickou neangažovaností to bylo v různé míře na pováženou, především za „normalizace“), do té doby šetření současné religiozity prováděly samy státní orgány. Tento úkol však neplnil statistický úřad, ale (nejprve samostatný) Státní úřad pro věci církevní (1949–1956), později začleněný jako Sekretariát pro věci církevní pod ministerstvo školství a kultury (1956), respektive pod ministerstvo kultury a informací (1967) a obě republiková ministerstva kultury (1969; na federální úrovni působil Sekretariát pro věci církevní při Úřadu vlády ČSSR). Ani na tuto institucionální bázi přitom nelze zapomínat, ačkoli v teoretické rovině ničím významným nevynikala a metodická stránka jejích výzkumů je na nejvyšší sporná.⁴⁶ Konkrétně v létě 1952 bylo na základě neznámých podkladů sestaveno pořadí krajů podle religiozity, které mělo sloužit jako východisko ateizační politiky, a v letech 1954 a 1976 až 1978 (pouze pro kraje Jihomoravský, Východočeský a Severočeský) byla prostřednictvím pozorování sledována účast věřících na náboženských akcích. Podle vyhodnocení na regionální bázi výsledky ukázaly, že „existovaly určité souvislosti mezi religiozitou obyvatelstva a hospodářským, sociálním a národnostním vývojem území, na němž tito obyvatelé žili“.⁴⁷ V letech 1954 až 1956 měly probíhat také jakési vizitace jednotlivých farností, i když není zřejmé, nakolik výzkum pokročil a zda byl dokončen. Naproti tomu za „normalizace“ státní orgány víceméně trvale sledovaly klérus (počty, věkovou strukturu, podíl řeholníků, účast v kolaborantských organizacích) a účast věřících v jednotlivých krajích na církevních obřadech – bohoslužbách, křtech, biřmování či konfirmacích, církevních sňatcích a pohřbech. Výsledky těchto šetření jednoznačně ukazují, že „během čtyřiceti poválečných let se radikálně snížil podíl lidí, kteří se i jen deklarativně hlá-

zabavené náboženské literatury projevila už před polovinou 60. let Erika Kadlecová (*tamtéž*, f. Vědecké kolegium pro filozofii a sociologii, k. 12, inv. č. 263, Zpráva o stavu výzkumu náboženství a boje proti němu, 26.2.1964), která o zprostředkování žádala prostřednictvím J. Srovnala předsedu ČSAV Františka Šorma (*tamtéž*, dopis z 15.3.1966, čj. 339/66). Sledovala tím ovšem trochu jiné cíle, totiž rozšiřování knihovny vlastního výzkumného oddělení. Reakce vedení akademie tehdy byla naprosto negativní, zástupce vědeckého sekretáře B. Rosický se v této věci odmítl angažovat a celou proceduru kontroly knih vyhradil zástupcům státních orgánů (*tamtéž*, dopis ze 3.8.1966, čj. 17.699/9/66).

46 Popis výsledků těchto výzkumů – s výjimkou dosud nezpracovaného období 1956–1968 – obsahuje citovaná studie V. Babičky „Vývoj katolické religiozity v českých zemích...“, sociologickou interpretaci poněkud užší pramenné základny pak studie D. Hamplové „Institucionalizované a neinstitucionalizované náboženství v poválečném vývoji“. Materiály Státní bezpečnosti naopak nejsou z hlediska sociologického výzkumu religiozity využitelné (k těmto pramenům srv. BENDA, Patrik (ed.): *Přehled svazků a spisů vnitřního zpravodajství Státní bezpečnosti v roce 1989*. Praha, Ústav vyšetřování a dokumentace zločinů komunismu 2003).

47 BABIČKA, V.: *Vývoj katolické religiozity v českých zemích...*, s. 398.

sí k náboženskému vyznání, a stejně výrazně poklesla i účast na bohoslužbách“.⁴⁸ Autorka této interpretace však správně dodává, že to není dostatečným důvodem, abychom mohli českou společnost druhé poloviny 20. století považovat za ateistickou. Je pravděpodobné, že vedle institucionalizované religiozity se již před rokem 1989 rozvíjely její odlišné formy, které se pak načas včlenily do náboženské obnovy a ještě později vytvořily spirituální, respektive kultické *milieu*, o jehož existenci svědčí sociologické výzkumy z devadesátých let a které je aktuálně předmětem zvýšené pozornosti sociologů náboženství. Vzhledem k přežívajícímu paradigmatu „sociologie farnosti“⁴⁹ právě v tomto typu výzkumů je však nemožné z relativně obšáhlych pramenů státní provenience tuto hypotézu jakkoli doložit či vyvrátit.

„Utlačivá ideologie“, „buržoazní pavěda“

Z dosavadního výkladu vyplývá, že klíčovou institucí zkoumající současnou religiozitu v padesátých letech byl Státní úřad pro věci církevní, respektive jeho nástupnické organizace. V žádném případě přitom nešlo o neangažovaný, tím méně vědecký výzkum *sensu stricto*, protože (církevní) náboženství bylo v duchu marxistické ideologie považováno za „utlačivou“, sociálně petrifikační ideologii *ancien régime*, proti níž bylo třeba bojovat. Podobné nálepky se však dostalo i dosavadní sociologii, jejíž oborová existence byla přerušena a namísto níž bylo třeba vypracovat jiné či nové formy výzkumu religiozity. V zásadě byly dvojího typu: Zaprvé, komunisté sice neuznávali sociologii, avšak dbali na statistiku, takže rozhodovací činnost Státního úřadu pro věci církevní se opírala o dosavadní cenzy a částečně i o výzkum provedený prvním Ústavem pro výzkum veřejného mínění; kromě toho byl sledován aktuální stav církevního života prostřednictvím přímých pozorování a jejich plošného vyhodnocení vztaženého k jednotlivým oblastem. V návaznosti na to (zadruhé) byl akcentován popis náboženských organizací, tedy jejich právního postavení, organizačního členění a vývoje a podobně, který měl sloužit jako východisko k institucionálním omezením a kýžené likvidaci. Pokud jde o poslední bod, je dostatečně popsán v zahraniční a dnes už i domácí literatuře, chybí však analýza podkladů pro tuto činnost;⁵⁰ jeden z podstatných zdrojů samozřejmě tvořily právě oba zmíněné typy výzkumu náboženství.

48 HAMPLOVÁ, D.: Institutionalizované a neinstitutionalizované náboženství v poválečném vývoji, s. 310.

49 Srv. LUCKMANN, Thomas: *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York, Macmillan 1967, s. 69 n.

50 Viz zejména NĚMEC, Ludvík: *Church and State in Czechoslovakia: Historically, Juridically, and Theologically Documented*. New York, Vantage Press 1955; *Církevní procesy padesátých let*. Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 2002; VAŠKO, Václav: *Neumlčená: Kronika katolické církve v Československu po druhé světové válce*, 2 sv. Praha, Zvon 1990; srv. také [BULÍNOVÁ,

Výzkumy prováděné Státním úřadem pro věci církevní v polovině padesátých let⁵¹ sice nedosahovaly demografických kvalit sčítání lidu – netýkaly se celé populace a jejich reprezentativita je problematická, protože závisela na konkrétních okolnostech pozorování, neumožňují srovnání výsledků s demografickými veličinami, jako je pohlaví, věk, vzdělání, sociální postavení atd. – místo nich však přinášely kvality jiné. Především mnohem víc vypovídaly o aktuální církevní zbožnosti, v pozitivním i omezujícím smyslu. Jde o první (relativně) plošná data o účasti na církevních akcích, ať už šlo o bohoslužby, výroční obřady nebo *rites de passage*, která můžeme vztáhnout buď k jednotlivým krajům nebo k církvím. Zatímco státní protináboženská politika pracovala především s prvním uvedeným vztahem, důkladná analýza druhého vztahu, v souvislosti se (vzájemně odlišnou) eklesiologií a vnitrocírkevní disciplínou jednotlivých náboženských organizací, by mohla přinést zajímavé výsledky vzhledem k faktu, že perzekuce jednotlivých církví ani zdaleka nebyla stejně silná. Jak známo, nejhůře byla postižena řeckokatolická církev, která byla násilně sloučena s pravoslaviem, a některé malé protestantské církve (především Křesťanské sbory a adventisté), načas ochromené zákazem činnosti. Naproti tomu přinejmenším obě velké nekatolické církve, Českobratrská církev evangelická a Církev československá, na tom byly mnohem lépe než většinová katolická, protože se ke komunistickému režimu nestavěly zcela negativně a alespoň částečně pomáhaly budovat státní protikatolickou politiku; otázkou proto zůstává, neodrazila-li se tato diskrepance, stejně jako poválečné nacionalistické nálady, v počtu jejich aktivních věřících, přinejmenším na přelomu čtyřicátých a padesátých let.

Kromě tohoto, případně dalších nestudovaných témat je ovšem třeba zmínit zásadní a naprosto zjevné omezení sociologické použitelnosti dat z těchto pozorování. I kdyby nebyla ovlivněna ideologickým zázemím pozorovatelů a byla reprezentativní, což ani zdaleka neplatilo, vznikala v ideologicky nesvobodném prostředí, kde byla účast na církevním dění hodnocena jednoznačně negativně, navíc s významnými krajovými a sociálními odlišnostmi. Zatímco nejnižší vrstvy na venkově, obzvláště v takzvaných religiozních oblastech, se nemusely příliš obávat důsledků své účasti na bohoslužbách, třeba pro příslušníky městské inteligence mohly být naprosto fatální, což výsledky uvedených pozorování (respektive jejich předmět) ovlivňovalo neméně než skutečná míra religiozity. Někde se však naopak objevily reakce typu obav o církve, které podněcovaly náboženské aktivity. Navíc ani při nejlepší vůli nešlo pozorovat vše, pokud si postižení dávali dostatečný pozor, takže státním úřadům unikala tajná kněžská svěcení, křty a další náboženské aktivity.

Marie – JANIŠOVÁ, Milena – KAPLAN, Karel (ed.):] *Církevní komise ÚV KSČ 1949–1951: Edice dokumentů*. Brno – Praha, Doplněk – ÚSD AV ČR – Státní ústřední archiv 1994.

51 Jejich výsledky shrnují studie V. Babičky, D. Hamplové, P. Bendy (viz pozn. 46) a publikace J. Hanuš *Tradice českého katolicismu*, s. 146–148.



Protináboženské postoje poúnorového režimu vedly k likvidaci mnoha kostelů, která byla v případě odsunutých německých evangelíků téměř absolutní. Empírový kostel v Habřině u Úštěku z roku 1851 byl například přepatrován a sloužil jako skladiště JZD (foto autor, 2005)

Konečně je zásadním nedostatkem zmíněných výzkumů právě výhradní orientace na vnější znaky religiozity, vylučující všechny její neinstitucionalizované formy. Jinak řečeno, byl sledován postupný úpadek toho, co v optice pozorovatelů zákonitě upadat muselo – byť by k tomu bez vlivu ateistické propagandy a mocenského tlaku asi docházelo pomaleji a aniž si architekti těchto šetření uvědomovali jejich úzký rozměr.

Přitom již výsledky výzkumu veřejného mínění z roku 1946 ukázaly, že do kostela chodilo mnohem méně lidí, než kolik se – podle sčítání lidu z roku 1950 – hlásilo k jednotlivým církvím (dvacet procent pravidelně, třiačtyřicet procent občas, čtrnáct procent o velkých svátcích a třiadvacet procent nikdy), stejně jako to, že věřící už stoprocentně nepřijímali základní církevní dogmata.⁵² Dospěl-li tento výzkum ke zjištění, že kladný vztah k (církevnímu) náboženství mají především ženy, starší generace, vesničané a obyvatelé země Moravskoslezské (Slovensko do výzkumu

52 ADAMEC, Č.: *Počátky výzkumu veřejného mínění v českých zemích*, s. 78 n.

nebylo zahrnuto), nebyly z toho vyvozeny důsledky pro případnou – mimocírkevní – mužskou religiozitu a nezbytnost jejího výzkumu, a nevyvodili je později ani komunisté. Slibné začátky výzkumů veřejného mínění – ačkoli ani jejich výsledky rozhodně nelze přeceňovat – proto vzaly za své spolu s likvidací české sociologie a širší využitelností dat z „výzkumů“ prováděných v padesátých letech je nanejvýš sporná. Podobná omezení se týkají jejich dobových interpretací (samozřejmě neveřejných a dodnes zachovaných jen částečně, nebo spíše zprostředkovaně).

Státní úřady vzhledem k charakteru své činnosti na náboženském poli obvykle preferují legalistické a deskriptivní přístupy zaměřené na organizovanou církevní zbožnost, které byly z tohoto důvodu hojně už za první republiky (a samozřejmě i dříve).⁵³ Jednalo se o popis církví (státem uznaných či povolených) a jejich vnitřního i vnějšího fungování, jehož hranice určovaly zákony, doplněný pokud možno o statistická data – do roku 1950 ze sčítání lidu, později z interních šetření Úřadu, respektive Sekretariátu pro věci církevní – případně i o poněkud ploše pojatou historickou analýzu, poplatnou dobovému poznání či ideologickým zájmům. Pokud z české sociologie náboženství bylo v padesátých letech něco zachováno, byla to právě tato církevně-deskriptivní dimenze, která již nesloužila nezávislému koordinování státní církevní politiky, nýbrž cílenému ideologickému boji.⁵⁴ K malé radosti marxistických ideologů však něco takového nestačilo, respektive náboženský život – v jejich optice redukován na církevní složku – přes veškerou snahu odumíral „příliš pomalu“. Právě zde se objevil prostor pro reformní komunisty, kteří se sice nevzdávali ideologie, ale chtěli ji více přiblížit skutečnému životu, byť by to znamenalo praktické odložení „šťastných zítřků“.

Ivan Sviták v již zmiňovaném programovém návrhu sociologicky orientovaného výzkumu religiozity považoval deskripci stávajícího stavu pouze za první krok, po kterém měla následovat analýza příčin náboženskosti a jejich proměn (úloha církví, ale i širších sociokulturních změn, vliv rodiny, školství a osvětové práce, sociálního prostředí) a formulace návrhů nové ateizační politiky.⁵⁵ Podobně jako při jiné

53 Viz zejména BUŠEK, Vratislav: Poměr státu k církvím v ČSR. In: *Československá vlastivěda*, sv. 5: *Stát*. Praha, Sfinx – B. Janda 1931, s. 324–361; ČAPEK, Emil: *Politická příručka ČSR: Sociologická studie*. Praha, b. n. 1931, s. 25–28 a 195–199; MÜLLER, Václav: *Náboženské poměry v Československé republice*. Praha, Státní nakladatelství 1925.

54 Srv. např. VAŠEČKA, Félix: *Buržoázný stát a církev: Typické formy spolupráce buržoázného státu s náboženskými organizaciami so zvláštnym zreteľom na cirkevnopolitickú prax predmníchovskej ČSR*. Bratislava, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied 1957. Ačkoli si nelze idealizovat ani stav předmarxistické sociologie náboženství (k tomu srv. NEŠPOR, Z. R.: Dvojí tradice české sociologie náboženství), objevily se zde výrazné empirické a zároveň interpretativní tendence srovnatelné se soudobým zahraničním vývojem; příkladem budiž nepublikovaná rigorózní práce obhájená na Sociologickém semináři FF MU v Brně: VELECKÝ, Otto: *Československá církev s hlediska sociologického* (rukopis, 1947).

55 SVITÁK, I.: Za konkrétní výzkum náboženských přežitků, s. 526 n.

příležitosti Erika Kadlecová soudil, že tato politika nevystačí s učebnicovým ideologickým konstatováním postupného úhynu náboženskosti, nýbrž že je třeba zkoumat, zda k němu skutečně dochází, a pokud ne, je třeba jej podporovat nejen represivními prostředky, ale především aktivní osvětovou činností. Kromě významného rozšíření výzkumného pole (náboženství se již nemělo studovat o sobě, ale ve svých sociálních a kulturních kontextech) požadoval „postihnout jak objektivní sociální jevy vztahující se k náboženskému životu, tak i náboženské subjektivní projevy, názory a postoje, objektivizované v jednání i skryté“. Vedle standardních sociologických metod navrhoval k tomu účelu využít také „údaje nezachycené statisticky, zejména provést rozhovory s tajemníkem MNV, předsedou stranické organizace, předsedou JZD, ředitelem školy a předsedou ČSM, případně s jinými vhodnými osobami, které nám zaručí objektivnost, pravdivost údajů“.⁵⁶ Je otázkou, nakolik to vše bylo skutečně proveditelné, respektive co by navrhovaný komplexní výzkum v podmínkách nesvobodné společnosti vlastně přinesl, nicméně je zřejmé, že zdánlivě přesným pozorováním státních orgánů zvonil umíráčkem, podobně jako jejich aktuálně probíhající restrukturalizace. Václav Babička sice *per analogiam* soudí, že statistiky Sekretariátu pro věci církevní byly vedeny i v letech 1956 až 1968 (jejich absenci pro toto období vysvětluje nezpracovaností archivních fondů),⁵⁷ jistě to však není; a i kdyby tomu tak bylo, státní orgány se tehdy stále častěji obracely spíše na nově vzniklé vědecké instituce – vědeckoateistické, respektive religionistické oddělení Filozofického a později Sociologického ústavu ČSAV. Tento posun samozřejmě souvisel s „omilostněním“ sociologie,⁵⁸ jež po sovětském vzoru přestala být „buržoazní pavědou“ a naopak se stala vítaným zdrojem informací o společnosti, které měly sloužit efektivnějšímu vládnutí.

„Zlatá léta šedesátá“

Není třeba obzvlášť zdůrazňovat, že šedesátá léta přinesla „oteplení“, včetně poněkud vstřícnějších postojů státu a komunistické strany k církvím a náboženským záležitostem vůbec; Jiří Hanuš konstatoval, že i zprávy okresních a krajských církevních tajemníků „v letech 1966–67 ... ztratily styl, jenž byl užíván ještě na počátku let šedesátých, a to ve směru větší vstřícnosti k dialogu ... nebo ve směru k diferencovanějšímu a opatrnějšímu postoji“.⁵⁹ Výzkum současné religiozity a posléze (na-

56 *Tamtéž*, s. 531.

57 BABIČKA, V.: *Vývoj katolické religiozity v českých zemích...*, s. 381.

58 Srv. PETRUSEK, Miloslav (ed.): *Topical Problems of Czechoslovak Sociology*. (Acta Universitatis Carolinae: Philosophiae et historiae, sv. 2.) Praha, Univerzita Karlova 1969 (k tematickému zaměření viz knižní bibliografie na s. 155–168).

59 HANUŠ, J.: *Tradice českého katolicismu*, s. 192.

krátko za „pražského jara“) i tvorba státní náboženské politiky byly svěřeny akademickým odborníkům sice s marxistickým přesvědčením, avšak schopným akceptovat i názory „druhé strany“ a zdůrazňujícím nezbytnost empirického sociologického základu výzkumu i aplikací jeho výsledků.

Nejdůležitější empirický výzkum religiozity byl proveden v pěti okresech Severomoravského kraje na jaře a v létě 1963 a zahrnoval reprezentativní vzorek asi čtrnácti set dospělých obyvatel získaný kvótním výběrem na základě výsledků sčítání lidu z roku 1961.⁶⁰ Předvýzkum ukázal, že nelze počítat s dobrovolnou návratností rozeslaných dotazníků, proto byla zvolena forma strukturovaného interview, při kterém tazatel kladl otázky z dotazníku (pouze jediná otázka byla otevřená); blok o náboženství přitom záměrně nebyl hned na začátku, aby se předešlo jednoznačnému odmítnutí odpovídat, plynoucímu ze státní ateistické politiky i z obecné nechuti lidí hovořit o náboženství. Uplatnění náročných metodických pravidel pro průběh sběru dat a výzkum jako celek umožňuje považovat jeho výsledky za reprezentativní, i když právě jen pro Severomoravský kraj, ovlivněný jednak přesuny obyvatelstva po druhé světové válce a zadruhé vyšší koncentrací nekatolických náboženských skupin. Formulace některých otázek navazovala na šetření Ústavu pro výzkum veřejného mínění z roku 1946, což umožňuje vzájemné srovnání, respektive sledování vývoje, přestože odlišné sociokulturní podmínky v obou případech poněkud relativizují jeho výsledky. K čemu výzkum dospěl?

Sociologové odmítli akceptovat představu, že církevní formy jsou jediným možným typem religiozity, a pokusili se zkoumat i formy neinstitucionalizované, naneštěstí vymezené hlavně v tradičním křesťanském duchu, jako víra v existenci nadpřirozena a snaha o kontakt s ním. Při takto stanoveném východisku bylo možné za věřící i ateisty považovat shodných třicet procent osob, zatímco někde mezi nimi zůstalo čtyřicet procent; za příslušníky církví se považovalo osmapadesát procent obyvatel (sedmdesát šest procent z nich připadalo na katolíky, patnáct procent na protestanty a sedm procent se hlásilo k Církvi československé), necelá třetina věřících byla církevně nekonformní. Výzkum ukázal vyšší religiozitu žen (včetně její nevyhraněné podoby), především v domácnosti a nízkostatusových povoláních, a u starší generace; nejnižší religiozitu naopak vykazovala věková skupina třiceti až čtyřicetiletých. Jednoduchý závěr, že muži jsou buď „progresivnější“, tj. ateisté, nebo naopak více zakořenění v náboženských představách, však není z dnešního pohledu plně přijatelný. Právě skupina lidí spadajících do prostoru „mezi“ nábo-

60 Technika výzkumu je podrobně popsána v publikaci E. Kadlecové *Sociologický výzkum religiozity Severomoravského kraje*, s. 160–189; tato monografie současně shrnuje všechny výsledky výzkumu i paralelního menšího šetření mládeže ve věku 14–20 let (s. 136–151); zkrácená verze viz KADLECOVÁ, E.: *Sociologický výzkum religiozity dospělého obyvatelstva v Severomoravském kraji...*

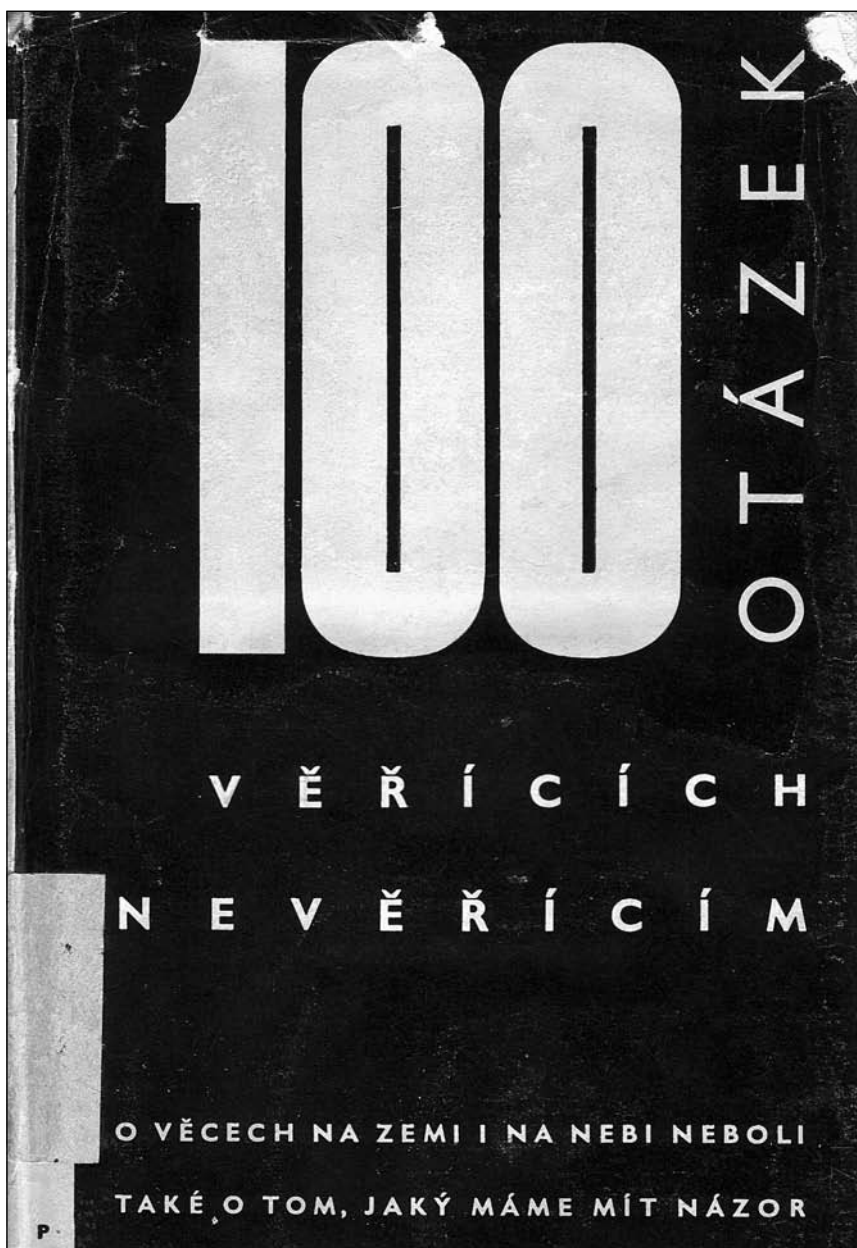
ženstvím a ateismem totiž obecně převládá, a navíc si výzkum nekladl otázky, nebyla-li větší „progresivnost“ mužů a lidí ve středním věku prostě reakcí na státní politiku, výrazem zájmu o postup v kariéře a podobně. Tomu by odpovídal i vyšší podíl ateistů mezi vzdělanější populací a ve městech, což tehdejší interpreti vysvětlovali pouze – i když zčásti jistě oprávněně – mírou vzdělání, větší tradicionalitou venkova a tamními dosud nepřilíš narušenými sociálními funkcemi náboženství. Marxistické pojmání dělnické třídy poněkud zpochybnila její vysoká religiozita – pouze čtyřicet procent dělníků bylo možno považovat za ateisty, což bylo dokonce méně než u důchodců (devětadvacet procent) – takže si interpreti výzkumu museli vypomoci (nepochybně správným) výkladem o vlivu migrace z mnohem religióznějšího Slovenska. Celkově bylo možné konstatovat, že mezi lety 1946 a 1963 poklesl podíl (měřitelné) religiozity, a to více v případě religiozity církevně nekonformní a katolické, že vzrostla náboženská tolerance a současně že se snížil zájem o náboženskou výchovu ve školách.

Z toho interpreti usuzovali, že se skutečně snižuje sociální význam náboženství, i když pozvolněji, než předpokládala marxistická teorie, a prognózovali, že další pokles bude zcela jistě ještě pomalejší a nevynutitelný prostředky mocenského tlaku. Organizátoři výzkumu proto v navrhovaných „řešeních“ více sázeli na osvětu, ovšem nového typu: „Zůstaneme-li jen u potírání náboženských představ a zvyků, dosáhneme nanejvýš toho, že poroste skupina občanů, kteří sice ztratili náboženskou víru, ale nezískali žádnou jinou životní a světonázorovou orientaci; zůstávají lhostejní ke všem problémům, které přesahují jejich bezprostřední každodenní osobní interes. Zisk z takové ‘převýchovy’ je značně problematický ... může rozšiřovat životní styl tzv. spotřební společnosti, socialismu neméně cizí než náboženství.“⁶¹

Až na dobové ideologické nálepky by se zdálo, že výsledky severomoravského šetření můžeme bezvýhradně akceptovat a že stejně tak byly přijaty mezinárodní sociologickou obcí, zvláště když se je Erika Kadlecová pokusila extrapolovat na celou československou společnost. Přestože šlo o teoreticky a metodicky vysoce fundovaný výzkum, opírající se o aktuální stav disciplíny v západních zemích, a současně nepochybně o nejlepší výzkum na toto téma, který byl až do devadesátých let proveden,⁶² není tomu tak. I když odhlédneme od některých již zmíněných problematických interpretací, nelze zaprvé pominout vliv celospolečenského kontextu na toto šetření a zadruhé značně úzké strukturně-funkcionalistické vymezení náboženství, s nímž pracovalo. Jestliže výzkum dospěl – jistě k pramalé radosti dosavadních ideologů – k nepochybně správnému závěru, že „náboženství je dosud jak

61 TÁŽ: *Sociologický výzkum religiozity Severomoravského kraje*, s. 158.

62 V okruhu Eriky Kadlecové – oddělení teorie a sociologie náboženství Sociologického ústavu – vznikaly i teoretické a historické práce podobné hodnoty (k tomu viz HANUŠ, J.: *Tradiční českého katolicismu*, s. 179–188).



Marxistické názory na náboženství počátkem 60. let shrnoval tento „katechismus“ z dílny oddělení vědeckého ateismu Filozofického ústavu ČSAV (vydalo Nakladatelství politické literatury v Praze roku 1962). Mezi jeho autorkami a autory figurují Erika Kadlecová, Markéta a Milan Machovcovi, Julius Tomín a další později „problémoví“ komunisté

u nás, tak i v ostatních socialistických zemích faktorem, s nímž se musí počítat“,⁶³ zpochybnit lze především jeho omezená východiska, tedy orientaci na „tu konkrétní podobu křesťanství, která je u nás živá a skutečná“. ⁶⁴ Ta totiž sice na jednu stranu umožňovala zahrnout církevně nekonformní složky, ale jen do určité míry, jako „církevní křesťanství naruby“ nebo ve zjednodušené či nedokonalé podobě. Nehledala implicitně náboženské formy a jen okrajově zjišťovala religiozitu, která se i svým sociálním fungováním církevními organizacím vzdálila. Nebrala tedy ohled na ty náboženské formy, které jsou v pozdně moderních západních společnostech nejrozšířenější;⁶⁵ nebyla to ovšem chyba pouze českých výzkumníků, podobně jednostranná v té době byla sociologie náboženství obecně. Konečně je třeba jako problematickou zmínit poměrně značnou návaznost interpretací na „vstupech“; Kadlecová jako vedoucí výzkumného týmu byla víc sociální političkou než socioložkou, pozdější ministerský úřad jí „slyšel“ lépe než akademický výzkum. V praxi se to projevilo například silnou závislostí interpretací, včetně jejich konkrétního podání, na vstupních hypotézách teoretické studie Ivana Svitáka (ačkoli ten se interpretační fáze již neúčastnil) nebo dalším prolínáním textů „teoretického“ sborníku *Bozi a lidé* a vlastní výzkumné monografie. Kadlecové podobně nevedlo, že nemohla publikovat výsledky dalších dvou významných šetření – religiozity mládeže hlavních měst socialistických zemí a prestiže duchovenstva – pokud jich mohla jako východisek využívat státní náboženská politika; tyto výsledky však jsou dnes bohužel ztraceny.⁶⁶

Státní výzkumný plán dále sice počítal s rozšířením mimořádně úspěšného severomoravského sociologického výzkumu religiozity na celé Československo (výzkum X-O-13), k němuž by byla přiřčena problematika role církevních komunit v oblasti intersubjektivních vztahů,⁶⁷ nicméně k jeho realizaci v důsledku „normalizace“ již nedošlo. Agenda celospolečenských šetření tohoto typu se místo toho vrátila do sféry působnosti státních orgánů, což znamenalo opětovný návrat k tak-

63 KADLECOVÁ, E. (ed.): *Bozi a lidé*, s. 432.

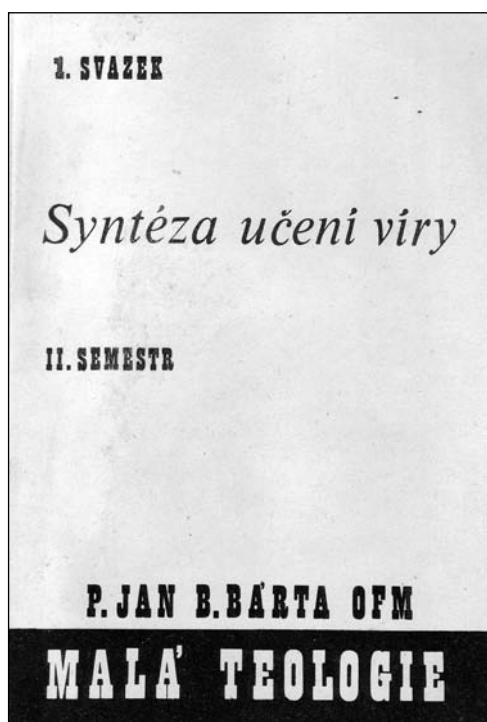
64 *Tamtéž*, s. 423. Nedostatečnost tohoto pojetí si později v exilově publikované studii uvědomila sama hlavní organizátorka výzkumu (viz TÁŽ: *Nejistoty života a jistota víry*. In: *Svědectví*, roč. 20, č. 78 (1986), s. 352–360; také in: *Studie*, č. 104–106 (1986), s. 188–196).

65 TAYLOR, Charles: *Varieties of Religion Today: William James Revisited*. Cambridge – London, Harvard University Press 2002; ze sociologického hlediska viz HEELAS, Paul: *The Spiritual Revolution: From „Religion“ to „Spirituality“*. In: WOODHEAD, Linda – FLETCHER, Paul – KAWANAMI, Hiroko – SMITH, David (ed.): *Religions in the Modern World: Traditions and Transformations*. London – New York, Routledge 2002, s. 357–375.

66 Okrajově byly použity např. v monografii ze severomoravského výzkumu (KADLECOVÁ, E.: *Sociologický výzkum religiozity Severomoravského kraje*, s. 36).

67 A AV ČR, f. Vědecké kolegium filozofie a sociologie, k. 10, inv. č. 73; *tamtéž*, f. Sociologický ústav, k. 2, inv. č. 30, Zpráva o výsledcích činnosti ústavu 1969.

zvaným objektivním mírám religiozity, ačkoli sociologové v té době už disponovali jejich adekvátní kritikou a byli s to produkovat lepší výsledky, třebaže nikoli srovnatelné s dnešními přístupy.⁶⁸ Jakousi „labutí písni“ celého projektu zůstal mnohem menší výzkum provedený Ústavem pro výzkum veřejného mínění, který na akademickém kolegiu pro filozofii a sociologii prosadili zástupci Sociologického ústavu. Šetření mělo být původně realizováno v roce 1968, ale kvůli srpnové invazi nastal odklad; nějaký čas se uvažovalo o jeho maskovacím spojení s výzkumem názorů na transplantace lidských orgánů, který požadoval Ústav klinické a experimentální chirurgie, nakonec se oba výzkumy konaly samostatně na sklonku roku 1969.⁶⁹ Šlo o klasický postojový výzkum vycházející z šetření provedeného v roce 1946 a ze severomoravského projektu, ovšem na mnohem menším vzorku, prostřednictvím kratičkého dotazníku bez vazby na základní osobnostní charakteristiky. Kromě již citovaného závěru, který ve srovnání s výzkumem pod vedením Eriky Kadlecové mnoho nového nepřinášel, stojí za zmínku dvě skutečnosti. Do tohoto šetření byla zařazena otázka týkající se základního světového názoru občanů, která pak byla charakteristická i pro další podobné výzkumy (mimočodem, pouze deset procent respondentů se označilo za marxisty, zatímco čtyřiačtyřicet procent za křesťany), a zadruhé, devětasedmdesát procent se vyslovilo pro nedělní vysílání bohoslužeb v rozhlasu. Toto poměrně překvapivé zjištění ilustruje svrchu zmíněné



„Pražské jaro“ dočasně umožnilo vydávání necenzurované náboženské literatury, včetně řeholní. Františkánský kněz Jan B. Bárta v roce 1969 vydal své základy katolické teologie

68 KADLECOVÁ, E.: *Sociologický výzkum religiozity Severomoravského kraje*, s. 11 n.

69 A AV ČR, f. Vědecké kolegium filozofie a sociologie, k. 10, inv. č. 73; výsledky výzkumu byly publikovány v práci J. Bečváře *Ústav pro výzkum veřejného mínění ČSAV 1967–1972*, s. 113 n.

obavy o validitu severomoravského výzkumu, protože zjevně existovala poměrně velká skupina lidí, kteří se sice veřejného církevního dění neúčastnili, avšak nějaká forma „domácí“ religiozity jim nebyla lhostejná. Současně však může být vnímána jako výraz sociálního odporu vůči znovunastolené cestě násilné ateizace společnosti, jež vyvolala právě opačnou kritickou reakci. Vzhledem k tomu, že se další podrobnější výzkumy nekonaly a tehdejší sociologické týmy byly rozprášeny, přesnějšího výkladu se bohužel nelze dobrat. Výzkum religiozity načas opět ustal, později se jej nepříliš adekvátně chopily státní orgány a dvě zvláště pověřené instituce, „normalizovaný“ Kabinet pro výzkum veřejného mínění a brněnský Ústav vědeckého ateismu. Výsledky jejich činnosti na tomto poli byly až do roku 1989 vesměs tajné nebo publikované pouze dílčím způsobem.

Výzkumy religiozity v období „normalizace“

Pro hodnocení šetření prováděných pod hlavičkou státní správy platí to, co bylo řečeno v případě podobných akcí v padesátých letech – s tím rozdílem, že po srpnu 1968 stát omezoval či pronásledoval všechny (povolené) církve v podstatě stejným dílem; kromě toho jejich vnější pozorování se spíše formalizovalo, bez hlubšího zájmu o věc. Ateizace společnosti byla víceméně zajištěná, takzvané objektivní charakteristiky religiozity klesaly, takže nebylo třeba vynakládat obzvláštní úsilí, třebaže po něm někteří zapálení ideologové volali. Státní orgány si místo toho mohly dovolit publikovat práce „dokazující“ náboženskou svobodu v zemi, určené pro mezinárodní fórum,⁷⁰ ačkoli protináboženský boj samozřejmě trval dál. „Na pomoc pracovníkům v oblasti státní církevní politiky“ začalo ministerstvo kultury v roce 1975 vydávat řadu ideologických brožur, mezi nimiž byla příležitostně zastoupena i sociologická problematika; v naprosté většině se však jednalo pouze o historický a organizační popis náboženských skupin, včetně nepovolených,⁷¹ jež Pavel Černý shrnul do vícekrát vydaného přehledu *Církve a náboženské společnosti v ČSSR*.⁷²

Většina významnějších „oficiálních“ sociologů náboženství sedmdesátých a osmdesátých let se sice podílela na vydávání uvedené edice, přeci jen však byla v obtížnější situaci. Alespoň občas totiž bylo třeba provádět skutečné výzkumy, o něž stály státní orgány neméně než o „ideologické nástroje“, tedy šetření, jež mohla být in-

70 NÁVRAT, Milan: *Religion in Czechoslovakia*. Prague, Orbis 1984. Kniha vyšla také ve francouzské, německé, italské a španělské mutaci. Přehled státní náboženské politiky přinášely statě Jaroslava Mlýnského v publikaci *30. výročí vydání církevních zákonů v Československu* (Praha, Ministerstvo kultury ČR 1980, s. 3–17 a 123–150).

71 ČERNÝ, Pavel – KAVKA, Jiří: *Tematický a autorský rejstřík k publikacím 1-50 SPVC MK ČR*. Praha, Ministerstvo kultury ČR 1982.

72 Praha, Horizont 1989 (3. vydání).

tencionálně srovnávána s těmi ze „zlatého věku“, ze šedesátých let. Nově založení vědeckí ateisté proto přispěchali s kritikou výzkumu týmu Eriky Kadlecové, o němž František Křenek aprioristicky a bez jakékoli opory v datech prohlásil, že jeho „výsledky a závěry ... nie sú vedecky podložené“.⁷³ Podobně byl diskreditován dialog marxistů s křesťany v šedesátých letech. Horší to bylo s formulací vlastní nové výzkumné perspektivy; předcházely jí kritické informace o empirických výzkumech prováděných na Západě,⁷⁴ mohla se nicméně opřít pouze o sovětské vzory a podat výčet problémů, které by měly být zkoumány, a nikoli přehled toho, co již bylo uděláno.⁷⁵ Jak ještě uvidíme, byl by to přehled dosti chudý. Méně povrchní filozofové náboženství navíc alespoň příležitostně *de facto* přecházeli na pozice Kadlecové – ačkoli samozřejmě nebyla jmenována; uvědomovali si, že česká religiozita byla zkoumána hlavně „historicky“, bez ohledu na současné náboženské formy, a že prostřednictvím apriorních teorií se poněkud naivně předpokládal její automatický zánik.⁷⁶ Tak bylo „dopuštěno“, že třeba informační brožury o sakrálních stavbách a umění „obsahují rezidua nemarxistických výkladů ... tu a tam se dokonce v zastřených formách propaguje náboženství a glorifikuje činnost církve“, ideologické působení se zformalizovalo a stalo neúčinným, ne všechny občanské *rites de passage* fungují tak dobře jako náboženské.⁷⁷ Od konstatování tohoto pro marxistické ideology jistě neradostného stavu ovšem bylo daleko k činům – jak v rovině státní náboženské politiky, která na ně příliš nereagovala, tak v rovině sociálního výzkumu, jenž nebyl s to poskytovat empirický základ.

V období takzvané normalizace můžeme v podstatě hovořit o třech typech „vědeckých“ výzkumů religiozity; všechny přitom dostaly slovo až na konci sedmdesátých let, spíše ještě později, tedy v situaci, kdy panovala obecná představa o „přežitém“ charakteru náboženství a jeho ustupující „sociální nebezpečnosti“. Snad právě proto tyto výzkumy nevedly k žádným změnám státní a stranické politiky. První, nejobecnější typ představovaly výzkumy Ústavu pro výzkum veřejného mínění, které pokrývaly celé území státu a umožňovaly sociální a regionální diferenciaci; na jejich interpretaci se někdy podíleli i zaměstnanci brněnského Ústavu vědeckého ateismu. Druhý typ výzkumů, taktéž prováděný prostřednictvím jednoduchých anket a dominující mezi vlastními šetřeními brněnského a bratislavského ústavu,

73 Zpráva z konference „O revizionistických deformáciach vedeckého ateizmu“ v Prešově 11.–12.6.1973. In: *Ateizmus*, roč. 3, č. 6 (1975), s. 551 n.

74 SUCHÁNKOVÁ, Marie: Sociologické výzkumy sekularizace. In: *Tamtéž*, roč. 7, č. 4 (1979), s. 382–391; později také FORET, Miroslav: Mezinárodní (!) komparace při výzkumech religiozity. In: *Tamtéž*, roč. 12, č. 5 (1984), s. 463–473.

75 SEKOT, Aleš: Marxistická sociologie náboženství v Československu. In: *Tamtéž*, roč. 9, č. 4 (1981), s. 348–360; č. 5, s. 488–511.

76 LOUKOTKA, Jiří: *Vědecký ateismus a světonázorová výchova*. Praha, Horizont 1979, s. 18 n.

77 *Tamtéž*, s. 187 a 259–277.

sledoval míru (ne)religiozity mezi žáky konkrétních škol všech stupňů, případně škol v jednotlivých krajích (takto byl zkoumán hlavně Jihomoravský kraj). V podstatě se jednalo o kvantitativní případové studie, velmi jednoduše zpracované, jejichž výsledky nikdy nebyly vzájemně srovnány, natož zobecněny.⁷⁸ Náročnější sociologické cíle – srovnatelné zhruba s těmi, jež o více než dekádu dříve stály před týmem Eriky Kadlecové – si kladl jen jediný (na přelomu sedmdesátých a osmdesátých let) provedený výzkum, který se věnoval religiozitě zemědělců.⁷⁹

Jeho autor František Křenek sice proslul jako zhanobitel vědeckého odkazu Kadlecové, nicméně nezbylo mu než se – bez větších úspěchů – pokusit nahradit jej vlastní prací, přičemž samo téma odkazovalo k „náboženstvím nejvýš postižené“ sociální skupině, jak ji určila právě Kadlecová. Ambiciózně pojatá monografie začínala – podobně jako její nevyčtený vzor – typologií náboženských postojů, navíc obsahovala teoretickou dimenzi sekularizačních procesů, avšak vlastní Křenkův přínos byl spíše minimální. Autor jednak provedl sekundární analýzu šetření z roku 1946 vztáženou na zemědělce, dále vlastní výzkum malého vzorku (273) jihomoravských venkovanů a k tomu sekundární interpretaci výzkumu religiozity žáků základních škol v Jihomoravském kraji z roku 1979, jejichž rodiče byli zemědělci. Zákonitě mu vyšlo, že na venkově stále ještě přetrvávají některé náboženské zvyklosti nebo vazby na konfesionální skupiny, i když vedoucí „kádry“ jsou spíše ateistické; nezvyklý je jeho závěr, že „proces sekularizace se v určitých podmínkách ... rychleji prosazuje u žen než u mužů“.⁸⁰ Vzhledem k tomu, že šlo o jediný závěr empirického výzkumu, který se odlišoval od zjištění Kadlecové (i od majoritního pohledu sociologie náboženství), autor této studie se nemůže ubránit dojmu, že Křenek k němu došel jaksi „natruc“, aby vůbec něco nového dokázal, nezávisle na empirii. Místo skutečných závěrů, kontextuálního výkladu a podobně navíc svou knihu ukončil podněty pro budoucí ateistickou výchovu bez jakékoli návaznosti na provedená šetření, což význam práce pro poznání sociálních skutečností ve sledovaném období dále marginalizuje.

Jak již bylo řečeno, Křenkův sice ambiciózní, avšak nepřilíš vydařený projekt se opíral o sumárně nikdy nezpracované výzkumy religiozity školní mládeže. Jejich výhodou bylo, že probíhaly ve vnějšně jasně vymezeném prostředí, aniž mu respondenti mohli odporovat, formou vyplnění rozdaných dotazníků. Nejprve se zkoumala úspěšnost ateistické výchovy na vysokoškolské mládeži,⁸¹ později byla nalezena

78 Jedinou výjimku představuje celková interpretace (či spíše popis) školských výzkumů provedených v roce 1979 na jižní Moravě (viz FORET, Miroslav: Životní cíle a smysl života ve výzkumu religiozity mládeže. In: *Ateismus*, roč. 12, č. 1 (1984), s. 76–82).

79 KŘENEK, František: *Od náboženství k ateismu v zemědělských kolektivech*. Praha, Horizont 1980.

80 *Tamtéž*, s. 101.

81 KAHAN, Koloman – BARABÁSOVÁ, Alexandra: Dynamika svetonázorových premien vysokoškolských posluchačov. In: *Ateismus*, roč. 5, č. 2 (1977), s. 177–190; č. 3, s. 266–276.

„snazší kořist“ v žácích a studentech základních a středních škol.⁸² Podávaly-li výzkumy výsledky za širší lokalitu, typicky v případě Jihomoravského kraje, mohly mít nějaký efekt – i když ani tehdy jejich autoři obvykle nepřekračovali rovinu prvního třídění a místo náročnějších statistických analýz výsledky své práce interpretovali formou přiřazování k poněkud absurdním předem daným „teoretickým“ typologiím marxistické sociologie náboženství. Ostatní, zcela dílčí výzkumy prováděné tu i onde podle toho, kde k tomu byla vůle ze strany lokálních stranických či školních orgánů, nepřinášely leckdy ani to – nešlo o víc než o případové studie bez možnosti jakéhokoli zobecnění. Obecným problémem všech těchto šetření navíc byl způsob jejich realizace, obhájitelný snad v případě dětí na nižším stupni základních škol, ne však starších, které si byly vědomé negativního obrazu religiozity, s nímž se setkávaly ve škole, a podle toho nepochybně korigovaly své odpovědi. Nízkou religiozitu dětí a mládeže, na níž se všechny výzkumy shodovaly, v mnohém způsobila právě školní výchova a celospolečenské procesy nucené sekularizace; signifikantní je, že v disentu působící Jiřina Šiklová dospěla k dosti odlišným poznatkům, které ukazují právě i na ovlivněnost respondentů samotným výzkumem.⁸³

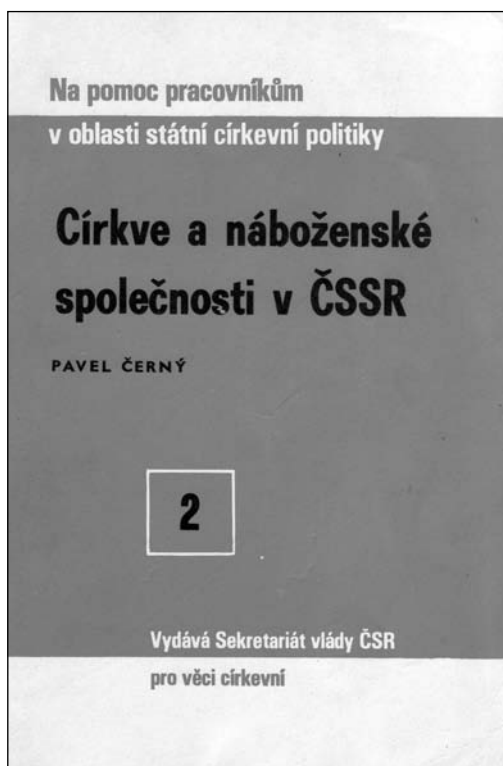
Prakticky jediná širěji využitelná šetření religiozity od konce sedmdesátých let se konala v Ústavu pro výzkum veřejného mínění při Federálním statistickém úřadě,⁸⁴ a to buď v rámci obecnějších šetření světonázorové orientace⁸⁵ nebo jako

82 HÚSKA, Vladimír: Stav světonázorovej úrovne žiakov Strednej priemyselovej školy v Spišskej Novej Vsi v školskom roku 1975–1976 a závery pre systém výchovnej práce školy. In: *Tamtéž*, roč. 3, č. 3 (1976), s. 285–293; TÝŽ: K světonázorovej štruktúre mládeže. In: *Tamtéž*, roč. 6, č. 5 (1978), s. 405–411 (předmět výzkumu byl stejný jako v předchozím případě); SOPKO, Pavel: Světonázorové postoje mládeže. In: *Tamtéž*, roč. 6, č. 6 (1978), s. 548–552 (předmětem výzkumu byli žáci Středního odborného učiliště Humenné); KOŠINÁR, Ladislav: Prieskum světonázorových postojov žiakov ZDŠ v okrese Senica. In: *Tamtéž*, roč. 7, č. 4 (1979), s. 407–410; PAVLINCOVÁ, Helena: Religiozita a areligiozita žáků ZDŠ Jihomoravského kraje ve světle sociologického výzkumu. In: *Tamtéž*, roč. 9, č. 2 (1981), s. 156–173; TÁŽ: Problémy světonázorové orientace ve vztahu k náboženským a společenským hodnotám. In: *Tamtéž*, roč. 11, č. 4 (1983), s. 370–383 (stejný výzkum jako v předchozím případě); PODVESKÁ, Zdeňka: K některým aspektům hodnotové orientace mládeže. In: *Tamtéž*, roč. 11, č. 1 (1983), s. 54–72 (opět stejný výzkum). Kromě těchto šetření, jejichž výsledky byly publikovány, mohla z iniciativy jednotlivců či výzkumných týmů probíhat i některá další, nepublikovaná šetření; z archivních zdrojů se nicméně jejich existenci zatím nepodařilo prokázat.

83 ŠIKLOVÁ, Jiřina: Mládež v ČSSR a náboženství. In: *Svědectví*, roč. 20, č. 79 (1986), s. 513–520.

84 První výzkum tohoto druhu známe nicméně již z období 1971–1974 ze Slovenska, kde jej prováděl Výzkumný ústav kultury a veřejného mínění v Bratislavě; jeho značně ideologizující interpretace viz PRUSÁK, Peter: Sekularizácia a religiozita na Slovensku. In: *Ateizmus*, roč. 3, č. 2 (1975), s. 85–101.

85 DRAŽILOVÁ, Marie a kol: *Výzkumná zpráva 79-03: Světonázorová orientace občanů ČSSR*. Rukopis z roku 1979; TÁŽ a kol.: *Výzkumná zpráva 83-02: K některým otázkám světonázorové*



Přehled povolených náboženských skupin z pera Pavla Černého sloužil jako základní orientační pomůcka pro vykonavatele státní náboženské politiky v 80. letech (Praha, Horizont 1989, 3. vydání)

vlastní výzkumy (ne)religiozity⁸⁶, případně vztahu společnosti k církvím.⁸⁷ I v tomto případě samozřejmě docházelo ke zkreslením v důsledku sociokulturní situace, což bylo ještě dále podtrženo marxistickým ideologickým zázemím autorů a interpretů výzkumů, přesto však v období „normalizace“ znamenaly největší přínos – jednak díky snaze o reprezentativitu (velikost vzorku se přitom pohybovala mezi patnácti sty až třemi tisíci respondenty) a užívání standardních sociologických technik sběru a analýzy dat, ale také z toho důvodu, že šlo o důvěrná sdělení stranickým a státním orgánům, takže autoři neměli potřebu „přikrašlovat“ skutečnost (marxistická interpretace výsledků byla ovšem samozřejmostí, například v obviňování církví, že se „systematicky snaží o obnovu a získávání nových pozic“).⁸⁸ Světonázorové výzkumy sice pracovaly s poněkud vágními kategoriemi typu „vědeckého“ a „nevědeckého“ obrazu svě-

orientace III. Rukopis z roku 1982; TOMEK, Ivan a kol.: Výzkumná zpráva 86-03: Světový názor občanů ČSSR a jeho formování. Rukopis z roku 1986. (Všechny výzkumné zprávy ÚVVM jsou uloženy v knihovně Sociologického ústavu AV ČR, v. v. i., v Praze; v době svého vzniku byly důvěrné.)

- 86 MIŠOVIČ, Ján: *Výzkumná zpráva 79-11: Světonázorová orientace obyvatelstva ČSSR ve vztahu k religiozitě a ateismu. Rukopis z roku 1979; TÝŽ: Výzkumná zpráva 85-01: Ateismus a religiozita vo vedomí občanov ČSSR. Rukopis z roku 1985.*
- 87 BLOVSKÝ, Josef: *Výzkumná zpráva 89-05: Aktuální otázky působení církví. Rukopis z roku 1989.*
- 88 Potřeba rychle dodat výsledky výzkumu spolu s nedůslednou „výstupní kontrolou“ někdy vedla k úsměvným situacím, jako když např. Ján Mišovič v polovině své výzkumné zprávy přešel z češtiny do (rodné) slovenštiny (MIŠOVIČ, J.: *Výzkumná zpráva 79-11*).

ta, přičemž do druhého se řadily „tendence k náboženskému světovému názoru“ a k názoru „buržoaznímu a maloburžoaznímu“, nicméně základní představu o explicitní religiozitě tehdejší společnosti – vyjádřené souhlasem či odmítáním tvrzení vycházejících z církevního učení – přeci jen poskytovaly (samozřejmě s tou výhradou, že deklarované názory se nemusely krýt se skutečnými, natož se sociálním jednáním). Zadruhé, podobně jako v předchozích výzkumech veřejného mínění, otázky byly přeci jen stylizovány více s ohledem ke standardnímu učení náboženských organizací a neumožňovaly příliš zachytit rozšíření neinstitucionalizovaných náboženských forem; místo toho – opět tradičně – byly výzkumy interpretovány ve vztahu k demografickým veličinám a geografickému rozložení „nevědeckých světových názorů“ v republice. Pokud jde o tyto vztahy, výzkumy obvykle nepřinášely mnoho nového, kromě „přesných čísel“ vlastně jen potvrzovaly aprioristicky přijímanou sekularizační tezi. Jediným závažnějším zjištěním byl majoritní nesouhlas s ateizační politikou, již kupříkladu v roce 1979 podporovalo jen patnáct procent obyvatelstva, zatímco sedmašedesát procent „zastává názor, že nejlépe je nevěšmat si náboženství, což právě vede k vytváření nepříznivé atmosféry pro důslednou ateistickou výchovu“.⁸⁹ Můžeme přitom reálně uvažovat o tom, že uvedený názor nevyjadřoval jen hodnocení státní náboženské politiky, ale také vlastní přesvědčení občanů: religiozita je pronásledovaná, proto s ní raději nemít nic společného, nezajímat se o náboženské záležitosti a nepřidělovat si tak problémy. Náboženstvím v tomto smyslu samozřejmě byla míněna církevní zbožnost, což posilovalo proces odcírkevnění české společnosti (v menší míře ostatně probíhající i v západní Evropě) a nemělo vliv na privatizované a detradicionalizované religiozní představy typu víry v horoskopy, léčitelství, četby „životů po životě“ a podobně, jejichž rozmach nastával už před rokem 1989.

Zajímavé je také to, že od konce sedmdesátých let prakticky nedocházelo ke změnám v zastoupení osob, které podle zvolené metodiky vykazovaly náboženské postoje – účastnily se bohoslužeb (pravidelně či občas zhruba šestadvacet procent), modlily se (zhruba třiačtyřicet procent), věřily v Boha (zhruba třiačtyřicet procent, dalších šestadvacet procent připouštělo jeho existenci).⁹⁰ Naopak podle posledního výzkumu, provedeného v říjnu 1989, výrazněji poklesl počet „věřících“ marxistů, zatímco počet nábožensky smýšlejících osob se zvýšil mnohem méně (viz tabulka). Větší příklon k náboženství, automaticky ztotožňovanému s církvemi, registrovalo až sčítání lidu v roce 1991, i když šlo pouze o dočasnou záležitost.⁹¹ Veřejně publikované interpretace těchto výzkumů – s výjimkou posledního, kdy to již vzhledem

89 DRAŽILOVÁ, M. a kol: *Výzkumná zpráva 79-03*, s. 78.

90 BLOVSKÝ, J.: *Výzkumná zpráva 89-05*, s. 7 n. a 22.

91 Viz NEŠPOR, Zdeněk R.: Religious Processes in Contemporary Czech Society. In: *Sociologický časopis / Czech Sociological Review*, roč. 40, č. 3 (2004), s. 277–295, zde s. 280–282.

k celospolečenským změnám nestihli – obvykle s několikaletým zpožděním připravovali pracovníci brněnského Ústavu pro výzkum společenského vědomí, kteří také vypracovali jejich v podstatě neměnnou metodologii.⁹² Jejich studie se od (neveřejných) výzkumných zpráv lišily především skoupými číselnými údaji, větší ideologičností a potřebou „dokazovat“ (byť nesignifikantní) úbytek náboženského vědomí ve prospěch vědomí ateistického, aniž obsahovaly nová zjištění, tím méně hlubší analýzy provedených šetření, ať už ve statistickém nebo historickokontextuálním smyslu. Kromě demografických a sociálních charakteristik, k nimž byla míra (ne)víry vztahována, tradičně modelovaly pouze její geografické rozložení v rámci republiky. Slibovaná Křenkova monografie o sekularizaci československé společnosti⁹³ nikdy nevyšla.

Vývoj procentuálního zastoupení (ne)náboženských světonázorů v ČSSR v letech 1974–1989⁹⁴

Dotázaný se považuje za	1974	1980	1983	1985	1989
marxisticky smýšlejícího	41	40	42	45	34
nábožensky smýšlejícího	20	25	16	23	25
má jiný světový názor	12	7	15	11	23
neví, není rozhodnut	27	28	27	21	18

Ačkoli v období „normalizace“ vzniklo několik nemalých pracovišť, která bychom mohli označit za religionistická, výsledky jejich práce nebyly nijak oslnivé ani na tehdejší dobu. Především zásluhou Kabinetu, respektive Ústavu pro výzkum veřejného mínění se realizovala celkem rozsáhlá reprezentativní šetření, jejich výsledky však byly zkrácené jednak sociokulturním kontextem a ideologickým zázemím autorů, ale i tehdy již zastaralou „objektivistickou“ metodikou výzkumu religiozity, jež se i u postojů respondentů orientovala hlavně na institucionalizované náboženské formy. Vypracování této metodiky i teoretické zhodnocení výzkumů bylo dílem brněnského Ústavu vědeckého ateismu (Ústavu pro výzkum společenského vědomí), který prováděl i vlastní, zdánlivě hlubší šetření (především výzkum žákovské a studentské religiozity v Jihomoravském kraji). Jeho pracovníci však nebyli s to zvládnout náročnější sociologické či jiné analýzy a nebyli ani v kontaktu s vývojem

92 KŘENEK, František: Pojetí sekularizace v marxistické sociologii. In: *Ateizmus*, roč. 6, č. 1 (1978), s. 65–89; FORET, Miroslav: Statistická analýza náboženskosti okresů ČSSR. In: *Tamtéž*, roč. 16, č. 5 (1988), s. 470–480; TÝŽ: Víra v boha a religiozita v ČSSR v osmdesátých letech. In: *Tamtéž*, roč. 17, č. 4 (1989), s. 404–410; SIVÁK, Lubomír: Sekularizácia a vývoj religiozity na Slovensku v rokoch 1968–1986. In: *Tamtéž*, roč. 17, č. 4 (1989), s. 394–403.

93 Viz KŘENEK, F.: Pojetí sekularizace v marxistické sociologii, s. 89.

94 Viz BLOVSKÝ, J.: *Výzkumná zpráva 89-05*, s. 9.

světové sociologie náboženství. V podstatě byli závislí na ideologických a prakticky obtížně použitelných východiscích sovětských marxistických sociologů, která doplňovali primitivními statistickými nástroji, což spolu s výše uvedenými výhradami značně snižuje výpovědní hodnotu jejich zjištění. Skutečná moderní sociologie náboženství se v českých zemích začala (pomalu a bolestně) rodit teprve v devadesátých letech, aniž by se její konstituce dala považovat za ukončenou.

Pohled z druhé strany: empirické výzkumy náboženství v samizdatu a exilu

Vedle „oficiální“ – dnes bychom řekli – religionistiky nicméně v sedmdesátých a osmdesátých letech 20. století existovaly také alternativní přístupy spojené s disentem a (především katolickým) exilem, mezi jehož představiteli bychom našli i teoretiky katolické náboženské sociologie.⁹⁵ Pokud šlo o vlastní empirickou práci (ale i teoretickou a metodickou rovinu), byly však její výsledky značně chudé. Exiloví katoličtí autoři, které bychom s jistou licencí mohli považovat za sociology náboženství, zůstali věrni sociálněfilozofickému a popisnému charakteru této disciplíny z meziválečného období a nepřistoupili k jejímu zempiričtění, které kupříkladu ve Francii přinesl Gabriel Le Bras a jeho škola.⁹⁶ Jistě to bylo i nedostatkem hodnověrných dat, protože informace z Československa se do Říma a jinam dostávaly pouze oklikou a v omezené míře. Soustředění na popis útlaku ze strany státu a obranných reakcí církve, spojených ve druhé polovině osmdesátých let s aktivizací věřících, se však přesto jeví jako nedostatečné a leckdy i příliš povrchní.⁹⁷ Vědecký časopis katolického exilu *Studie* se to snažil kompenzovat například otištěním samizdatového textu Eriky Kadlecové,⁹⁸ nelze však zastříť skutečnost, že pokud vůbec existovala nějaká nezávislá sociologie (včetně okrajové orientace na sociologii náboženství), našli bychom ji mnohem spíše v profánních exilových kruzích nebo v disentu než mezi katolickými emigranty.

Sociologovi Zdeňku Strmiskovi, který v roce 1968 emigroval do Francie, se dokonce za pomoci domácích spolupracovníků podařilo v polovině osmdesátých let

95 Viz např. DANĚK, Zdeněk: Náboženská sociologie. In: *Studie*, č. 5 (1961), s. 44–65; RÝPAR, František: Víra a církev v sekularizovaném světě. In: *Tamtéž*, č. 22 (1970), s. 117–143.

96 O české katolické sociologii obecně viz NEŠPOR, Z. R.: Dvojí tradice české sociologie náboženství, s. 455–460.

97 RABAS, Josef: K církevnímu vývoji v Československu. In: *Studie*, č. 89–94 (1984), s. 217–230; TÝŽ: Církev dnes: Pokus o přehled situace. In: *Tamtéž*, č. 104–106 (1986), s. 183–188; SKALICKÝ, Karel: Postavení církví a věřících v Československu osmdesátých let. In: *Tamtéž*, č. 126 (1989), s. 422–446. Novější popis náboženských změn ve druhé polovině 80. let viz HANUŠ, J.: *Tradice českého katolicismu*, např. s. 69–71 a 75 n.

98 Viz pozn. 64.

zorganizovat tajný nezávislý sociologický výzkum české společnosti, který se sice týkal spíše politických názorů a jednání, obsahoval však i otázky související s religiozitou.⁹⁹ Výzkum zahrnul 342 osob prostřednictvím náhodného výběru (bohužel neznáme návratnost) a nedá se pokládat za plně reprezentativní (například jsou nadměrně zastoupeny osoby se středním a vyšším vzděláním), přesto však lze považovat za malý zázrak, že se vůbec uskutečnil, a jeho výsledky je třeba mnohdy brát vážněji než domácí zideologizovaná šetření. Strmiskovo zpracování navíc rozhodně přesahovalo tehdy v Československu běžně užívané techniky, alespoň v případě výzkumu náboženství. Autor se nespokojil se zaznamenáním frekvence účasti na neoficiálních náboženských shromážděních (deset procent, dalších osm procent o ni mělo zájem) či s deklarací náboženské víry (sedmnáct procent respondentů se považovalo za plně a devatenáct procent za částečně věřící; náboženské sebeurčení bylo čtvrté nejčastější po „demokratickém“, odmítání jakékoli sebeidentifikace a „nemarxistických socialistech“), nýbrž – nakolik to bylo možné – provedl naprosto nezbytné hlubší analýzy. Mezi jiným se ukázalo, že „věřící ... se méně účastní konformní politické činnosti, jsou méně často činní jako straničtí aktivisté, méně často jsou také pasivními účastníky oficiálních schůzí a nejvíce se konformní politické činnosti vyhýbají. (...) Zároveň mají náboženské orientace značný vliv i na nezávislou občanskou činnost.“¹⁰⁰ V polemice s marxistickými autory proto mohl Strmiska prohlásit, že „schematické tvrzení, podle něhož je třeba odepsat náboženskou víru jako živou sílu v československé společnosti, se ukazuje jako mylné“,¹⁰¹ ačkoli ani v jeho výzkumu nebyl relativní počet věřících příliš vysoký a jistě se zde projeví i metodické nedostatky sběru dat. Podobně závažným zjištěním bylo odmítání jakýchkoli ideologií (včetně náboženského – tj. církevního – přesvědčení, i když to bylo postiženo relativně nejméně) v nejmladší generaci, které pak jednoznačně prokázal pozdější vývoj po listopadovém převratu. Přestože Strmiskův výzkum nebyl (a za daných podmínek ani nemohl být) dokonalý a náboženským otázkám se věnoval pouze okrajově, jeho výsledky byly v mnohém hodnověrnější než zdánlivě objektivistická domácí šetření. Ani v jeho případě však nelze jásat nadšením; kromě uvedených nedostatků se totiž i zde objevil problém automatického (z dnešního pohledu však naprosto neoprávněného) ztotožnění náboženství a církevní příslušnosti. Autoři výzkumu si to jistě neuvědomovali, a tím méně respondenti, šetření však nepochybně zahrnuje jen část religiózních aktivit, více či méně spojených s institucionálními formami; jak velká byla ta druhá část, bohužel nevíme.

Pro zhodnocení náboženské situace a vývoje v Československu v osmdesátých letech jsou nesmírně důležité také dvě reflexe z disidentského prostředí, které se

99 STRMISKA, Zdeněk: Výsledky nezávislého průzkumu současného smýšlení v Československu.

In: *Svědectví*, roč. 20, č. 78 (1986), s. 265–334; dotazník je publikován *tamtéž*, s. 258–264.

100 *Tamtéž*, s. 288.

101 *Tamtéž*, s. 289.

sice neopíraly o vlastní empirické výzkumy, můžeme je však označit za kvalifikovaný soud odborníků zohledňující dostupná šetření, vlastní pozorování a teoretickou analýzu opírající se o moderní přístupy západní sociologie náboženství. Autorkou první z nich byla opět Erika Kadlecová, jež se kriticky distancovala od státní ateizační politiky (včetně své vlastní), aniž proto přestala být přesvědčenou marxistkou; soudila, že „ad maiorem Dei gloriam jsme (násilnou ateizací – pozn. autora) udělali více, než je zdrávo“.¹⁰² Kadlecová analyzovala příčiny soudobého náboženského oživení, které „oficiální“ výzkumy vůbec nereflektovaly. „Zdá se být nesporné, že náboženství se (ve společnosti – pozn. autora) bere vážněji, nebagatelizuje se, není vázáno na ‘periferii’ a zaostalé vrstvy obyvatel, ba ani v podvědomí ostatních s nimi není jednoznačně spojováno. Zájem o náboženství a církevní život je, jak se zdá, patrnější ve městech (Praha) než na venkově, mezi intelektuály (došlo, jak známo, k celé řadě konverzí) a mladými lidmi.“¹⁰³ Mezi příčinami tohoto růstu zájmu o religiozitu spatřovala kromě již zmiňované negativní reakce na ateizaci „vystřízlivění“ z implicitně náboženské metanarace o pokroku a vědě, ze socialistických slibů světlých zítřků, které nenastaly, a také pozitivní hodnocení sociální a transcendentní dimenze religiozity. Správně usoudila, že násilná ateizace měla za následek, že církve opustili pouze ti, kdo se k nim hlásili ze sociálních důvodů, nikoli skuteční věřící, přičemž celospolečenský marasmus, omezování církvi a dezideologizace k víře naopak spíše nově přiváděly, a to i v silně sekularizované české společnosti. Kadlecová tak vlastně přistoupila na argumentaci řady křesťanských myslitelů považujících sekularizaci za požehnání pro (skutečné) křesťanství, ani ona však nezohlednila míru necírkevní religiozity. Existence tohoto typu zbožnosti – spolu s poznáním (jež vystoupilo na povrch v devadesátých letech), že „čistota“ a „nezkompromitovanost“ církvi je zčásti iluzí – se stala faktorem, který oslaboval prestiž církvi mezi jejich sympatizanty a konvertity a který po krátkém období nekritického obdivu mnohé z nich z církevních řad zase odváděl.

Tyto tendence ukázala ostatně i druhá reflexe, zabývající se konkrétně religiozitou mládeže, z pera Jiřiny Šiklové.¹⁰⁴ I tato socioložka postřehla náboženského oživení, ke kterému od poloviny osmdesátých let docházelo, odmítla je však jednoznačně ztotožňovat s církvemi. Podle jejího názoru byla většina mládeže areligiozní, a pokud užívala náboženské formy a symboly, namnoze tak činila jen z odporu vůči protináboženské komunistické ideologii; mezi hlouběji věřícími pak trvala na rozlišení těch, kteří pocházeli z tradičních náboženských kruhů, a spontánními „mlado-křesťany“.¹⁰⁵ U prvních předpokládala hluboké nábožensko-církevní zázemí, conse-

102 KADLECOVÁ, E.: *Nejistoty života a jistota víry*, s. 360.

103 *Tamtéž*, s. 352.

104 ŠIKLOVÁ, J.: *Mládež v ČSSR a náboženství*.

105 K podobným závěrům dospěl i autor této studie v analýze folkové hudby a její dobové recepcie (NEŠPOR, Zdeněk R.: *Děkuji za bolest... Náboženské prvky v české folkové hudbě 60.–80. let*. Brno, CDK 2006).

kventní věroučné znalosti a ortopraktické jednání, kompenzované snahou vlastní religiozitu spíše veřejně nevystavovat. Druzí byli podle jejího názoru mnohem proklamativnější, ale „považují se za křesťany, i když to mnohdy neodpovídá běžným kritériím... Mnozí z nich nevědí, jaký je rozdíl mezi Starým a Novým zákonem, nikdy nečetli jedno ani druhé, nevědí, co jsou evangelia, neznají obsah a výklad mše svaté, neznají smysl eucharistie a nedovedou vysvětlit, jaký je rozdíl mezi katolíkem a protestantem či pravoslavným. Mnohým dokonce splývá křesťanství s animismem, s vírou v astrologii, s mysticismem a třeba i s parapsychologií.“¹⁰⁶ Právě tato skupina, společně se (spíše malou) částí oněch „negativně věřících“, postupně stále zřejměji inklinovala k neinstitucionalizovaným, detradicionalizovaným a individualizovaným náboženským formám. Pro účely této studie přitom není podstatné, k jakým dalším konkrétním zjištěním Šiklová dospěla.¹⁰⁷

Výklad o samizdatové a exilové sociologii (náboženství) lze uzavřít konstatováním, že přes všechny nedostatky, personální omezení a podobně přinesla mnohem víc, než to dokázalo několik oficiálních vědeckých ústavů v Československu placečných z veřejných zdrojů. Zatímco jejich činnost se redukovala na formální posluhy apriorně protináboženské ideologii a fakticky zbytečné empirické výzkumy, závažná zjištění ohledně moderní religiozity a jejího vývoje na okraji své práce přinesli perzekvovaní či exiloví autoři. Z jejich prostředí také vycházel – nebo se o ně alespoň opíral – značný, bohužel však krátkodechý, popřevratový zájem obecných sociologů o náboženskou problematiku, jak se to projevilo na stránkách *Sociologických aktualit*.¹⁰⁸

Závěrem

Přehled a metodická kritika empirických výzkumů české religiozity v letech 1946 až 1989 nejsou důležité pouze jako prolegomena k dějinám české sociologie náboženství v tomto období, nýbrž ukazují i meze použitelnosti těchto šetření při historickém či sociologickém studiu české a slovenské zbožnosti za vlády komunistické ideologie. Přes všechna omezení, jimiž je zproblematizováno využití těchto šetření, totiž nemáme k dispozici žádné vhodnější prameny, jež by zachycovaly nábožen-

106 ŠIKLOVÁ, J.: Mládež v ČSSR a náboženství, s. 515 n.

107 Pro srovnání se Strmiskovým výzkumem stojí za zmínku alespoň její konstatování, že „mlado-křesťané“ narozdíl od ostatních typů věřících ze své víry mnohem méně často vyvozují „další konsekvence pro svůj život“, tj. hodnoty a normy sociálního jednání (tamtéž, s. 518).

108 Co by mohlo zajímat sociology na křesťanství. In: *Sociologické aktuality*, č. 9 (1990), s. 2 (a další články v témže čísle), překlad části sociální encykliky Jana Pavla II. (tamtéž, č. 13 (1990), s. 15), texty k církevnímu školství (tamtéž, č. 14 (1990), s. 12 n.), o svátcích (tamtéž, č. 19–20 (1990), s. 4 n. a 13) aj.



Zatímco velká část (nuceně) neužívaných církevních staveb v Československu za komunistického režimu zanikla, novogotický kostel německých evangelíků v Opavě, postavený v letech 1896–1899 architektem F. Hickelem, byl v 70. letech minulého století přestavěn pro potřeby Státního okresního archivu v Opavě (foto autor, 2006)

skost celé společnosti nebo jejích složek. Zatímco do roku 1950 a znovu od roku 1991 můžeme využít výsledky církevní sebedeclarace v rámci sčítání lidu, byť samy o sobě problematické,¹⁰⁹ po čtyřicet let komunistického režimu tato otázka nebyla sledována – ačkoli v tomto období došlo k odklonu většiny společnosti od církevní religiozity (jakkoli předtím namnoze jen deklarativní).

Meziválečná domácí tradice sociologie náboženství si vystačila s výsledky sčítání lidu, příležitostně doplňovanými drobnějšími výzkumy, teoretickou a deskriptivní prací, a až na výjimky nesahala po vlastních (kvantitativních) výzkumech. Postojový výzkum religiozity se poprvé objevil v rámci programu Československého ústavu pro výzkum veřejného mínění v roce 1946, přičemž jeho etablování lze chápat jako významný projev recepce soudobých světových trendů volajících po zempiričtění sociologie, včetně sociologie náboženství (tradice francouzské *sociologie religieuse*). Kritický současný pohled by na tomto výzkumu našel nemálo sporných prvků, počínaje nenáhodným výběrem vzorku přes opomíjené charakteristiky při kvótním výběru po institucionální zázemí jeho architektů¹¹⁰ (nehledě na příliš úzké vymezení samotného předmětu), nicméně to byl jediný výzkum české náboženskosti provedený v podmínkách (relativně) svobodné společnosti. Všechna další šetření již byla apriorně ovlivněna státní a stranickou protináboženskou politikou, ačkoli se sociologové alespoň občas snažili o redukci či zohlednění tohoto systematického zkreslení. Ústav pro výzkum veřejného mínění zanikl a sociologie jako obor byla zavržena počátkem padesátých let; církevní náboženství se přitom sice dále zkoumalo, protože mocenský aparát potřeboval výkazy o tom, proti čemu chtěl bojovat, avšak nepřilíš adekvátními metodami. Šetření prováděná Státním úřadem pro věci církevní a jeho nástupnickými organizacemi od padesátých let zachycovala jenom určitou součást religiozity, „viditelnou“ a církevně organizovanou, a za pomoci zdánlivě objektivních charakteristik „dokládala“ úbytek aktivních věřících (hlavně ve vztahu k jednotlivým regionům, případně církvím). Poněvadž se sledovaly stále stejné ukazatele, už v šedesátých letech bylo zřejmé, že soudobou religiozitu nevystihují plně;¹¹¹ jinými slovy, jejich validita neustále klesala v souvislosti s rozšiřováním necírkevních náboženských forem a s obavami z postihů za aktivní projevy religiozity.

Hlubší sociologicky pojatý výzkum religiozity se stal jedním z hlavních úkolů obnovené sociologie v šedesátých letech; z několika provedených výzkumů se zacho-

109 Navíc do roku 1950 včetně byla zkoumána formální církevní příslušnost, zatímco od roku 1991 sebedeclarace v plném slova smyslu. K tomu viz KUČERA, Milan: Náboženské vyznání v obsahu sčítání lidu 1991. In: *Demografie*, roč. 33, č. 1 (1991), s. 60–63; PASTOR, Karol: Výpovedná hodnota štatistických údajov o religiozite. In: *Tamtéž*, roč. 36, č. 3 (1994), s. 173–179.

110 ADAMEC, Č.: *Počátky výzkumu veřejného mínění v českých zemích*, s. 89.

111 KADLECOVÁ, E.: *Sociologický výzkum religiozity Severomoravského kraje*, s. 11 n.

valo a bylo zpracováno pouze důkladné šetření dospělého obyvatelstva Severomoravského kraje, provedené týmem Filozofického, respektive Sociologického ústavu ČSAV v roce 1963, a menší anketa realizovaná obnoveným Ústavem pro výzkum veřejného mínění o šest let později. První uvedený výzkum byl na výši tehdejšího stavu západní sociologie náboženství, třebaže i on trpěl některými metodickými problémy (autoři si je uvědomovali a snažili se jim v rámci možností čelit)¹¹² a byl ovlivněn apriorním protináboženským postojem autorů a vládnoucího režimu jako takového. Další omezení spočívalo opět ve formulaci kategorií a vstupních hypotéz: výzkum sice nesledoval jenom církevní příslušnost, religiozitu však stále definoval ve vztahu k věroučným a ortopraktickým kategoriím vycházejícím z církevního křesťanství, čímž vylučoval některé neinstitucionální, nekřesťanské či detradicionalizované náboženské formy. Reprezentativní navíc byl jen pro uvedený kraj, zatímco podobně pojatý celorepublikový výzkum se již nepodařilo realizovat. Na jeho troskách vznikla v roce 1969 postojová anketa, jež umožňovala komparaci se stavem v letech 1946 a 1963, avšak ve své době se již vzdalovala moderním světovým trendům ve zkoumání religiozity. Přestože čeští sociologové náboženství ze šedesátých let, tvořící tým pod vedením Eriky Kadlecové, byli jednoznačně marxisticky orientovaní a svou práci chápali jako předstupeň moderní ateizační politiky, jež měla být úspěšnější než dosavadní prvoplánově násilná ateizace, jejich postoje a aktivní účast v reformním hnutí „pražského jara“ měly za následek jejich vědeckou likvidaci. Na počátku „normalizace“ zanikl i Sociologický ústav a Ústav pro výzkum veřejného mínění; jejich části sice byly začleněny do jiných vědeckovýzkumných institucí, avšak neideologický výzkum byl fakticky zlikvidován, což v případě religiozity platilo *par excellence*.

Za „normalizace“ nadále probíhala šetření religiozity v režii státních orgánů, v tomto období však již přinášela zjevně neadekvátní výsledky. Sociologičtější pojaté výzkumy se soustředily do brněnského (pro Slovensko bratislavského) Ústavu vědeckého ateismu (respektive Ústavu pro výzkum společenského vědomí) a Kabinetu (respektive Ústavu) pro výzkum veřejného mínění při Federálním statistickém úřadu. Ani v jednom případě nicméně nelze hovořit o metodicky nezávadných šetřeních; jejich zpracování nebylo na výši tehdejších analytických možností (ani těch, jež se v Československu uplatňovaly při zkoumání jiných fenoménů) a interpretace byla vysoce ideologicky podmíněná. Pokud vůbec byly jejich výsledky veřejně prezentovány, tak zásadně v silně ideologickém hávu a bez kvantitativních údajů; badatelé se přitom dopouštěli právě těch chyb, před nimiž v šedesátých letech varovala Erika Kadlecová – popisnosti, (pouze zdánlivého) objektivismu a podobně.¹¹³ Zejména v pří-

112 *Tamtéž*, s. 167–189.

113 Tyto nedostatky si uvědomovali i někteří pracovníci brněnského ústavu a vyčítali je např. „jinak plodnému a vytrvalému pracovníkovi“, jenž je „kromě nesporně zdařilých příspěvků ...

padě brněnského ústavu přitom empirická šetření, jejich kvalita i počet stály naprosto ve stínu propagandistického působení, ničím významným přitom tento ústav nevynikl ani po teoretické stránce. Pražské středisko výzkumů veřejného mínění na tom bylo o něco lépe, jeho šetření religiozity (z let 1979, 1983, 1985, 1986 a 1989) mají jistou výpovědní hodnotu, přesto však beznadějně zaostávala za světovým vývojem oboru, *ipso facto* neposkytovala náležitý obraz moderní náboženskosti v celé její šíři. Tím spíše, že právě v osmdesátých letech i v české společnosti docházelo k posunům srovnatelným se západní Evropou, jako byla individualizace, detradicionalizace a dezklezializace víry při současném náboženském oživení, jejichž důsledky se v plné míře projevy v následující dekádě. Adekvátnější byla v zahraničí publikovaná a jen částečně empiricky podložená pozorování některých zakázaných socioložek a sociologů, především Eriky Kadlecové a Jiřiny Šiklové, jakož i dostatečně analyticky zpracovaný nezávislý výzkum postojů české společnosti, jež uskutečnil exilový sociolog Zdeněk Strmiska. Tyto výzkumy upozorňovaly na neredukovatelnou roli náboženství ve zdánlivě ateistické české společnosti, respektive její části, stejně jako na současné vývojové trendy vedoucí k vnitřní diferenciaci skupiny věřících.

Ačkoli druhá polovina 20. století v sociologii přinesla masivní – třebaže ne vždy bezproblémový¹¹⁴ – příklon ke kvantitativním výzkumům a jejich empiricistickou interpretaci, v podmínkách, za nichž byla česká religiozita studována, to neznamenalo jednoznačný přínos. Kvantitativní výzkumy prováděné v nesvobodné společnosti nejsou plně srovnatelné s těmi, které vznikají dnes;¹¹⁵ navíc tehdejší teoretická a metodická východiska byla revidována v souvislosti s pádem takzvané sekularizační teze,¹¹⁶ nehledě na její marxistické varianty a deformace. Výzkumy, jejichž popis a metodická kritika byly obsahem předcházejících stránek, tudíž přinášejí jen částečný a systematicky zkreslený obraz stavu a změn české religiozity ve druhé polovině 20. století, a jejich interpretace je nemožná bez dostatečné orientace na poli moderní sociologie náboženství. I v tomto případě totiž platí, že leckdy vypovídají víc o svých autorech a interpretech než o zkoumaných skutečnostech.

autorem příspěvků 'šitých horkou jehlou', které nedosahují potřebných parametrů" (A AV ČR, f. Ústav etiky a religionistiky, k. 3, inv. č. 19, Hodnocení činnosti oddělení, 1984).

114 Viz např. BERGER, Peter L.: *Pozvání do sociologie: Humanistická perspektiva*. Brno, Barrister & Principal 2003, s. 178–180.

115 Jejich přehled přinášejí studie citované v pozn. 19.

116 MARTIN, David: *On Secularization: Towards a Revised General Theory*. Aldershot, Ashgate 2005.

Memoáry

Studium na bohoslovecké fakultě v Litoměřicích

Osobní zkušenost z let pozdní „normalizace“

Jan Jandourek

Nebylo-li po únoru 1948 v Československu náboženství institucionálně „zrušeno“ a neprohlásila-li se země za zcela ateistickou, nestalo se tak kvůli nějakým ohledům na církve a náboženské přesvědčení velké části občanů. Komunistický režim chtěl jen zachovat zdání ústavnosti a respektování náboženských svobod, legální fungování církví mu zároveň sloužilo k jejich kontrole a faktickému potírání. Biskup Václav Malý situaci shrnul slovy: „Vedení církve se až na určité výjimky po celých čtyřicet let nacházelo v rukou osob ovládaných StB. Byli to lidé, kteří nejspíš v osobním životě trpěli jistými slabostmi, a díky tomu se z nich staly vhodné nástroje tehdejší moci.“¹ Jedním z nejdůležitějších nástrojů této ateizační politiky byl státní dohled nad církevním vysokým školstvím.

Zákon číslo 58/1950 Sbírký zákonů z března 1950 a následná ministerská opatření vyjímaly ze svazku univerzit (pražské, olomoucké a bratislavské) katolické teologické fakulty a současně reorganizovaly neuniverzitní protestantské vysoké ško-

1 JANDOUREK, Jan – MALÝ, Václav: *Cesta za pravdou*. Praha, Portál 1997, s. 56.

ly. Husova československá evangelická fakulta, spravovaná Českobratrskou církví evangelickou (ČCE), byla rozdělena na Komenského evangelickou bohosloveckou fakultu (KEBF) pro ČCE a protestantské církve a na Husovu československou bohosloveckou fakultu (HČSBF) pro Církev československou (od roku 1971 Církev československou husitskou). Katolická fakulta v Olomouci byla zrušena stejně jako zbývající diecézní a řádová teologická učiliště, pražská fakulta byla násilně transformována a v roce 1953 „odsunuta“ do Litoměřic. Oficiální vzdělávání českého katolického kněžského dorostu bylo nadále možné výhradně v instituci, která nesla název Římskokatolická cyrilometodějská bohoslovecká fakulta v Praze se sídlem v Litoměřicích (CMBF).² Pouze v krátkém období po „pražském jaru“, v letech 1968 až 1974, bylo obnoveno teologické studium v Olomouci.

Reorganizace znamenala odchod velké části dosavadních profesorů i studentů – pravý opak údajného zkvalitnění výuky, o kterém referoval dobový tisk – a složitá jednání o církevní aprobaci (kanonické misi), kterou arcibiskup Josef Beran nakonec fakultě přeci jen udělil. V jejím čele nakrátko stanul semitolog Vojtěch Šanda a po něm katecheta Josef Hronek, od poloviny padesátých let fakultu dvě desetiletí řídil novozákoník Jan Merell, bývalý vězeň z Dachau, který v roce 1950 vedl za církev jednání o nové podobě fakulty. Stejně jako celá fakulta, ba celá „oficiální“ církev, i on „hledal ‘přijatelné kompromisy’“. Ovšem „Merellovi kritici se domnívají, že míru ‘přijatelnosti’ ve své dlouholeté funkci děkana leckdy překročil“.³ Nechci na tomto místě hodnotit míru osobních vin a důsledky církevní politiky „menšího zla“, pro pochopení situace zraněné a těžce zkoušené církve v období komunistického režimu je nicméně nezbytné skutečné poznání, jak fungovaly její instituce i jednotliví protagonisté.

Nechím si nárok napsat text vědecké úrovně, nýbrž podat vzpomínky na své studium na CMBF v letech 1984 až 1989. Ačkoli se mohu spoléhat pouze na svou paměť, která je pochopitelně selektivní a ne vždy spolehlivá, vzpomínky na teologické studium v posledních letech komunistického režimu snad mohou posloužit jako historický pramen pro další badatele, nebo alespoň přiblížit atmosféru na jediné české katolické vysoké škole a její stav v období pozdní „normalizace“.

Uchazeč o studium teologie musel podat předem dvě přihlášky. Protože se jednalo o vysokou školu, podával normální přihlášku již v listopadu (přinejmenším pokud byl v době přihlášky středoškolák před maturitou). Poté podával druhou, cír-

2 Základní charakteristiky vývoje těchto institucí čtenář najde v článkách Miroslava Kunštáta in: KAVKA, František – PETRÁŇ, Josef – HAVRÁNEK, Jan – POUŠTA, Zdeněk (ed.): *Dějiny Univerzity Karlovy*, sv. 4: 1918–1990. Praha, Karolinum 1998, s. 351–368; dále viz VAŠKO, Václav: *Neumlčená*, sv. 2. Praha, Zvon 1990, s. 204–213.

3 VAŠKO, V.: *Neumlčená*, sv. 2, s. 209 n.

kevní, což bylo někdy v zimě nebo na jaře. Cyrilometodějská bohoslovecká fakulta nebývala uváděna v seznamu vysokých škol, který vycházel každý rok v *Učitelských novinách*. Byla to však škola státní, takže kromě nutnosti dodržet normální přihlašovací proceduru se na ní například vyučoval marxismus-leninismus, jak o tom bude ještě řeč. „Státní“ přihláška umožňovala svým několikaměsíčním náskokem upozornit příslušné orgány a poskytla tak prostor pro nátlak na uchazeče. K tomu docházelo jednak ze strany Státní bezpečnosti, jednak ze strany instituce, kde se nacházel, tedy například školy. V mém případě se odehrál pouze pohovor s ředitelem školy, který mi vytkl, že nevracím lidu to, co do mne investoval, že jsem třtina ve větru se klátící, a nikoli osobnost, jako byl například ministr Plojhar – přičemž právě takové osobnosti prý dnešní církve potřebuje. Stále si pamatuji jeho patetický výkřik: „Řekni mi, komu chceš sloužit: Lidu, nebo Vatikánu?“ S žádnou šikanou jsem se však ani během studia, ani při maturitě nesetkal. Spíše se zdálo, že část vyučujících je skrytě potěšena z toho, že tak skalní komunisté, jako byl ředitel a třídní profesorka, mají potíže.

Ještě před přijímacím pohovorem jsem byl předvolán i na Okresní správu Sboru národní bezpečnosti v Náchodě. Bylo to tuším někdy kolem 1. června 1984, což si pamatuji, neboť to byl den, kdy jsem měl jednak maturitní večírek, jednak jsem byl na tutéž dobu předvolán k odvodovému řízení. Předvolání „za účelem jednání“, nebo tak něco, podepsal jakýsi s. Jaroměřský.

Dodnes si pamatuji bílý nápis v prostorách vrátnice: „Chladnou hlavu, planoucí a naprosto čisté srdce.“ Z vrátnice jsem byl jakýmsi mužem odveden do místnosti, kde byl pouze stůl, popelník s ledním medvědem, dvě židle, ústřední topení a na stěně obraz prezidenta Husáka. Příslušník, který mě přivedl, řekl: „Všechno, co máš v kapsách, dej na stůl.“ Pak odešel. Považoval jsem za trapné vyndat skutečně vše, například kapesník, takže jsem – pokud si dobře vzpomínám – vyndal snad jen klíče a položil je na kraj stolu, jako by tam byly náhodou i bez onoho pokynu.

Po nějaké době, řádově to bylo několik minut, vstoupili do místnosti dva mladí muži, jeden tmavovlasý a jeden zrzavý. Pokud skutečně platí klasické rozdělení na „zlého“ a „hodného“, zlým byl ten zrzavý. Posadil se do křesílka, zatímco tmavý stál pod oknem u ústředního topení. Lepší než výraz „zlý“ by ale bylo použít slova „aktivní“ a „protivný“. Tmavý tolik nemluvil, také po nějaké době místnost opustil, přičemž mu zrzavý řekl, přijď mě v poledne vystřídat. To bylo nejspíš součástí psychologického nátlaku, protože předvolán jsem byl na dobu mezi osmou a devátou, takže tato scéna se nemohla odehrát dlouho poté.

Zrzavý začal větou: „Jistě víte, proč jste tady.“ Řekl jsem, že nevím, což nebyla pravda. Byl jsem naštěstí dlouho dopředu poučen jedním z bohoslovců (byl to Jaroslav Jirman, krajan z téhož města), co se bude dít, až podám přihlášku. Dotyčný mě aktivně vyhledal a dal mi přednášku o tom, co se stane, co budou „oni“ chtít a jak se mám chovat. Říkalo se tomu „pozvání na kafe“. Základní instrukce zněla, že nesmím přistoupit na žádné další schůzky. Podobně mě poučil i jeden kněz bez státního souhlasu, z oficiálních církevních struktur mě nikdo nevaroval. Přitom řada pozdějších bohoslovců se dostala do potíží právě proto, že byli na podobné schůzce zaskočeni a přistoupili na spolupráci, ze které bylo těžké se vyvléknout.

Pánové se zjevně pokoušeli budit dojem svou vševědoudcností. Jejich metodou bylo prohodit větu, ve které použili jméno nějaké osoby, kterou jsem znal. Tak třeba řekli: „A co přítel Horst?“

Horst byl můj vrstevník, katolík, který přiváděl od puberty k šílenství učitelku občanské nauky svými dotazy a poznámkami. Byl to můj velmi blízký přítel, který mohl za moji konverzi, a pánové o tom museli od někoho ledacos vědět.

Nebo: „A co pan Červený?“

Pan Červený byl významný laický katolický aktivista z Dobrušky a můj biřmovací kmotr, který proslul pořádáním velkolepých zájezdů na poutní místa. V nemilosti StB byl od té doby, co se mu podařilo v šedesátých letech propašovat do uzavřeného Polska celý autobus poutníků na oslavy milénia tamějšího křesťanství. Pak u něj ještě našli v sedmdesátých letech text Charty 77 a vyhodili ho z práce.

Ptali se však i na další osoby, které jsem neznal, a potom se tvářili, že je klamu. Ale já skutečně nevěděl, o koho jde.

Testovali i moje názory na církevní hierarchii: „Co říkáte tomu, že někteří kněží uznávají Tomáška (tedy kardinála) a ne Jonáše (tehdejšího královéhradeckého kapitulního vikáře a známou kolaborantskou postavu)?“ Na to jsem nemohl nic říci, jen cosi ve smyslu, že v církvi má každý svou pravomoc.

Zkoušeli i lichocení: „Vy jste inteligentní člověk. Vy byste mohl být jednou třeba i vikářem.“ V tom šlápli trochu vedle. Vikář bývala funkce na úrovni okresního tajemníka, a i kdybych byl velmi ambiciózní, sotva by to na mě zapůsobilo. Nebylo to velké lákadlo.

Takové lichotky kombinovali s výhrůzkami: „Jistě byste byl nerad, kdyby se třeba něco stalo Vaší sestře.“ To jsem přešel mlčením, aspoň pokud mne paměť neklamme.

Také ze sebe dělali něco víc, než je běžná policie. To když říkali, že bychom se v budoucnu setkávali na jiném místě. „Ne tady mezi četníky.“

Jak jsem poznamenal, byl jsem na tentýž ten předvolán k vojenskému odvodu. Ministerstva se v mém případě nějak nezkoordinovala. Pánové sice řekli, že „tohle zařídí“, ale nějak se mi zdálo, že to přece jen nečekali. Jestli to sehrálo nějakou roli v tom, že mě netrápili nakonec tak dlouho, jak chtěli, nejsem schopen posoudit.

Propustili mne se slovy, která zněla nějak jako: „My si Vás najdeme, to se nebojte.“

Samotné „přijímačky“ trvaly dva dny a šlo nejdříve o seminární pohovor s představenými a druhý den o pohovor před komisí na fakultě. Hned před přijímačkami i během nich se mezi uchazeči rozšířila zpráva, že se hlásí také jakýsi Mudruňka z Moravy, což měl být agent, kterého StB dostala na to, že cosi kdesi ukradl, snad nějaké stříbro, a navíc prý je homosexuál. Mudruňka se nakonec na přijímačkách neobjevil, snad byla jedním z důvodů i tato dekonspirace; člověk tohoto jména se nicméně skutečně v seznamech agentů objevuje.

To, co dodávalo našemu studiu zvláštní příchuť, byla právě tato záležitost s agenty StB. Věděli jsme, že mezi námi jsou, nevěděli jsme však přesně, kdo to je. Že tam být musí, bylo zřejmé už z toho, že jsme byli sami pro tuto spolupráci verbováni.

Nebylo tomu však po celé republice stejně. Například my, co jsme se tehdy hlásili z královéhradecké diecéze, jsme byli ke spolupráci lákáni všichni. Velmi podobné to bylo v Praze. Na Moravě však řada mladíků vůbec netušila, že se něco takového děje, a byla v tomto ohledu snad poněkud naivní. Různě lidé zacházeli také s faktem, že po nich někdo spolupráci chtěl. Hned na začátku prvního ročníku jsem se spřátelil s pražským bohoslovcem Jiřím Peckou (což byl prasynovec známého katolického autora Dominika Pecky), a ten zcela otevřeně mluvil o „námluvách“ ze strany StB a divil se, že někteří kolegové, především moravští, se bojí o těchto věcech mluvit.

Kdo je agentem, na to jsme usuzovali většinou podle toho, jak se dotýčný choval. Tak například když se jevil jako zapšklý člověk, který je neustále v opozici a zároveň do všeho strká nos, pokládali jsme ho za agenta. Pozdější seznamy agentů potvrdily, že náš odhad nebýval vždy špatný. Kromě toho se však objevila i řada lidí, u kterých nás toto zařazení překvapilo, protože se jednalo o kamarády a jinak slušné lidi. Osobně soudím, že většinou to byli nešťastníci, kteří nebyli nikým předem varováni, a možná také lidé, na které bezpečnost měla nějaké kompromitující materiály.

Předběhnu nyní trochu do budoucnosti k samotnému studiu. Do prvního ročníku nás v roce 1984 nastupovalo osmačtyřicet. Byla to doba, kdy začínaly silnější ročníky. Na oficiálních seznamech spolupracovníků StB figurují z tohoto počtu jména čtyř lidí. Z agentství jsme podezírali pouze jednoho z nich, a ten se nakonec knězem nestal. Kromě této formy získávání spolupracovníků ještě Státní bezpečnost předvolávala bohoslovce k výslechům během studia, často přímo v Litoměřicích a zcela otevřeně. Bezpečnost však ani nedbala na to, aby tuto skutečnost nějak zastírala. Bývalo například běžné, že každý čtvrtek s železnou pravidelností dostávali předvolání na StB dva bohoslovci.

Toto předvolávání skončilo až tehdy, když jsme se vzchopili k protestu; muselo to být někdy v roce 1987 nebo 1988. Protest šel jakoby po dvou liniích. Jednu formu zorganizovali tajní členové dominikánského řádu, kteří chodili před budovou bezpečnosti a modlili se nahlas růženec. Druhou formou bylo, že jsme se v malé skupince, vesměs spolubydlící z jednoho pokoje, odebrali na vrátnici StB a sdělili jsme tam sedícímu příslušníkovi, že náš kamarád (byl to pozdější kněz brněnské diecéze Jan Pavlů) sedí u nich na předvolání a že bychom ho rádi navštívili. Příslušník na vrátnici byl zjevně zmaten, kamsi telefonoval a nakonec nás vyzval, ať všichni odevzdáme občanské průkazy. Údaje z nich si kamsi zapsal. Pak na nás houkl, ať čekáme venku, čehož jsme neuposlechli. Po nějaké době byl náš spolužák skutečně puštěn ven. Na zmíněnou modlící se skupinku dominikánů, kteří zase přišli podpořit svého spolubratra, kdosi pokřikoval z okna, ať toho nechají, nebo dostanou přes hubu či cosi podobného. Na dominikány to ale neudělalo žádný dojem, a tímto dnem naopak pravidelné čtvrteční výslechy skončily.

Stejně jako jsme předpokládali přítomnost agentů, tušili jsme také, že někde v budově semináře i fakulty bude umístěno odposlouchávací zařízení. Podle těch, kteří končili studium až po nás, tam skutečně někde bylo, ale nepovedlo se mi to ověřit.

Přes tyto nejistoty jsme nebrali na rizika příliš ohled, aspoň pokud jde o vyjadřování názorů. Běžně jsme například večer poslouchali Hlas Ameriky, byť jsme tím formálně porušovali povinný večerní klid. Pouze v prvním ročníku jsme kvůli jakýmsi obavám používali krátkou dobu jakési bizarní zařízení, totiž zvukovodné hadičky, které byly vyvedeny z jednoho rádia a rozvedeny do čtyř sluchátek, takže nás mohlo poslouchat více najednou, aniž by okolí něco slyšelo. Dnes už si nejsem jistý, zda šlo o opatření chránící spolubydlící na pokoji (bylo nás tam tehdy celkem osm) nebo o utajení před vedením (spirituál poslouchal po večerech vysílání Vatikánského rozhlasu, což jsme věděli, protože po již tichých chodbách se ta znělka nesla dost daleko).

Státní bezpečnost také otevírala dopisy, což se dalo snadno poznat podle toho, že docházely velmi poškozené a polootevřené. Když si jeden postižený stěžoval rektorovi semináře (dnešní probošt vyšehradské kapituly Antonín Doležal), ten pouze konstatoval: „To víte, oni také chtějí něco vědět.“

Zvláštním jevem byla jakási kolektivní psychodramata, která jsme v malé skupince v rámci prvního ročníku užívali. Přehrávali jsme si se smrtelnou vážností dialogy z výslechů, jak jsme je znali, a nutno uznat, že to pro nás mělo značný katarzní účinek. Jedním z dobrých herců byl pozdější sekretář kardinála Miloslava Vlka a mluvčí českých biskupů Daniel Herman.

Ale zpět k počátkům našeho studia. Příjímáčí pohovory měly dvě části, seminární a fakultní. Seminář byl vlastně jakousi ubytovnou s přesně daným programem a takzvanou duchovní formací. Fakulta byla státní škola, která měla pochopitelně svá specifika. Od života města jsme byli poměrně izolovaní, protože náš čas byl celkem přesně naplánován do sledu povinných akcí. Povinné byly ranní bohoslužby, účast na přednáškách, které začínaly v osm ráno a končily někdy kolem poledne. Po polední modlitbě následoval oběd (také s povinnou účastí), pak byly od jedné do tří dvě hodiny volna, kdy jsme směli odejít do města. Čas od tří do čtyř byl vyhrazen pro první fázi povinného studia na pokojích nebo ve studovnách, kdy se kromě nutné potřeby nesmělo vycházet, a od čtyř do půl páté trvalo další povinné studium, které končilo (povinnou) večeří. Jíst povinné nebylo, povinná byla účast.

Podle seminárního řádu byla zakázána řada dalších věcí, které byly pro jiné studenty zřejmě zcela běžné. Tak například nebylo povoleno mít v semináři magnetofon, psací stroj a jízdní kolo. Taktéž bylo zakázáno mít někde ve městě zaparkovaný automobil a vlastnit přídavné tepelné spotřebiče. Nesmělo se bez povolení ani ve volném čase jezdit do Prahy a navštěvovat hospody v Litoměřicích. Všichni muse-li být oholeni a výjimku mohl udělit jen biskup či ordinář diecéze „ze zdravotních důvodů“. Na některé předpisy se při změně vedení semináře – což bylo ve školním roce 1986/87 – nicméně zapomnělo, například na magnetofony. V těchto letech se také začala znatelně měnit atmosféra v celé instituci, což zjevně souviselo s tím, jak pomalu tál komunistický režim.

Sami jsme si nemohli být nikdy jisti, jestli jsme kolaboranti (protože jsme se ke studiu dostali po prověření ministerstvem vnitra) nebo odbojáři (protože jsme jasně dali najevo, že si o vládnoucí marxistické ideologii myslíme své). Z hlediska ne-

veřejných církevních aktivit, zvaných později podzemní církev, jsme patřili k té oficiální a konsenzuální tváři režimu, z pohledu většiny občanů jsme byli exoti, kteří si navždy vyrobili „kádrový škraloup“ a pro něž nebylo cesty zpět. Platilo tedy obojí, záleželo na interpretaci. Celkem jsme však považovali prostor fakulty a semináře za místo, které je v komunistické společnosti ostrovem „něčeho jiného“, a protože jsme už byli „kádrově“ vyřízeni, mohli jsme si i více dovolit, například pokud šlo o svobodu projevu uvnitř zdí této instituce.

Co se týkalo semináře, jeho vedení do „politických“ věcí nijak nezasahovalo, aspoň ne viditelným způsobem. První dva roky byl rektorem už zmíněný Antonín Doležal, muž mírné povahy, a jeho vicerektorem Hynek Wiesner, neklidný a výbušný člověk, kterého však především zajímalo, aby nikdo nebyl tam, kde v daném okamžiku být nemá, což na místě řešil křikem. V roce 1986 v létě nastala změna a rektorem byl jmenován kněz Vojtěch Cikrle, dnešní brněnský biskup. Do té doby byl prefektem, tedy představeným pátého ročníku a lektorem zpěvu. K němu nebyl ovšem na nějakou dobu nikdo jmenován jako vicerektor, takže na něm ležely všechny povinnosti chodu domu. Bylo to znát. Když jsem nedlouho poté mluvil s kardinálem Tomáškem, tak použil výraz, že se rektor Cikrle „psychicky zhroutil“. Jestli šlo o příliš silné vyjádření, nemohu posoudit, ale nervózní atmosféra byla na podzim 1986 patrná. Spirituálem byl tehdy kapucín Jakub Majer (nebo Mayer? přiznám se, že si po letech nejsem jistý), což byl tichý a introvertní člověk, původním zaměřením biblista a znalec Starého zákona. Pokud šlo o spiritualitu, jevil se nám značně konzervativní, hluboce mnišsky založený. Jakkmile však přešel k tématu biblických výkladů, tak nás jako mladé bohoslovce svým liberálním přístupem překvapoval (například když nám řekl, že nesmíme brát doslova nanebevstoupení proroka Eliáše v ohnivém voze).

„Hnízdem“ zvláštních osobností byla spíše fakulta. Tam vynikal především děkan fakulty František Vymětal, vůdčí činitel kolaborantského sdružení *Pacem in Terris*. Ani ten si však nedovolil nic víc, než že nám nechal po učebně kolovat plaketu, kterou dostal od moskevského patriarchy Pimena. S žádnou propagandou ve prospěch tehdejšího zřízení to na nás nezkoušel.

Vyučující jsme dělili zhruba na tři skupiny: na zoufalce, kteří ničemu moc nerozumějí, na odborníky a na cosi mezi tím. Stačí jen pár jmen jako část za celek. K odborníkům jsme počítali biblistu Ladislava Tichého, pastoralistu Stanislava Prokopa, církevního právníka Miroslava Zedníčka nebo latinářku Markétu Koronthályovou. K „šedé zóně“ patřil třeba přednášející filozofie Gustav Čejka, poutavý vypravěč schopný improvizace, mezi studenty velmi oblíbený, jinak budící dojem, že se svým místem v životě není moc šťastný. Tamtéž by šlo zařadit dogmatika Jiřího Hubera, který především předčítal ze skript, jež napsal někdo jiný, nebo samotného děkana Vymětala, který přednášel též podle cizích skript, ale znal je zřejmě zpaměti a četbu jen předstíral (když totiž musel skutečně číst, sundával si brýle a díval se na papír z bezprostřední blízkosti). „Zoufalce“ jmenovat nechci, protože se jednalo o skutečné nešťastníky. Přednášející církevních dějin – jako refrén musím opakovat: četl skripta, která sám nenapsal – když se mu slepily listy, přeskočil ve výkladu několik let historie a nevšiml si toho. Specifickou postavou byl František Kotalík, zřej-

mě velký odborník ve věcech Starého zákona a starých textů, polyglot, ale lidská troska a zatrpklý člověk. Budil dojem, že ví všechno, ale nenamáhá se studentům nic předat. Bylo možné u něj získat zápočet z hebrejštiny, a neznat jediné hebrejské písmeno. Byl jsem svědkem toho, jak zkoušku ze Starého zákona získal bohoslovec Vilém Horák po pronesení jedné s ničím nesouvisící věty: „Vařiti kozelce v mléce mateřím jest zapovězeno.“

V druhé polovině osmdesátých let narůstalo jisté uvolnění, pokud šlo o vztah k režimu. Speciální formou odporu byly například poslední komunistické volby v roce 1986, při nichž jen naprostá menšina bohoslovců nešla volit. Osobně jsem patřil do skupiny, která volit šla, ale zároveň využila možnosti jít za plentu (před kterou se k úžasu volební komise vytvořila fronta). Přesně si nevzpomínám, jak se odehrál konkrétní akt „nevolení“ kandidátů Národní fronty, tuším, že jsme celý lístek či jména kandidátů škrkali. Jako jedni z mála lidí v republice jsme si mohli ověřit, že za plentou byla kupodivu skutečně připravena funkční propisovací tužka.

Bohoslovec pražské arcidiecéze Jůza byl vicerektorem Wiesnerem zadržen u východu ze semináře, jak jde volit oděn v klerice. Vicerektor Jůzovi přikázal, aby si kleriku sundal, nebo ho „nakope do zadku“. Faktem ovšem je, že dotyčný kolega chodil v klerice i na nedělní vycházky, a tak býval viděn, jak třeba v Ústí nad Labem stojí na autobusovém nádraží v černém duchovním oděvu a přes rameno má chlebník, což budilo jistou pozornost okolostojících. Nošení duchovního oděvu na veřejnosti přitom stojí za zmínku už proto, že působilo v tehdejší době poněkud exoticky. Černý oděv, kleriku neboli talár, jsme běžně nosili jen do seminární kaple na ranní a večerní bohoslužby, což bylo povinné. Kromě toho jsme je nosili na nedělní bohoslužbu v katedrále svatého Štěpána. Ta byla od semináře vzdálena asi čtvrt hodiny cesty litoměřickými uličkami. Občanům se tak naskýtal pohled na velké množství černě oděných mladých mužů procházejících ulicemi. Je ovšem pravda, že asi polovina kolegů volila možnost vzít si oděv pod paží a obléci se až těsně před katedrálou. Jenom pro dokreslení reálií: během pěti let studia jsme postupně zdarma obdrželi tři kleriky šité na míru; první dvě šil litoměřický krejčí pan Hřebíček, tu poslední módní závod Adam v Praze.

Po polovině osmdesátých let by se už nemohla opakovat scéna, kterou jsme zažili v prvním ročníku, tedy v roce 1984/85. Přijel televizní štáb, který zřejmě točil propagační film o náboženské svobodě v socialistickém Československu. Točili nás při obědě a polední bohoslužbě v kapli. Bizarní bylo, že když v kapli selhalo natáčení zvuku a filmaři si pak vyžádali, aby se modlení opakovalo, přítomní to učinili. Většinou to nepřipadalo divné, což by se o dva roky později už stát nemohlo.

Zásluhu na tom kromě politického tání měla především skupina tajných dominikánů, kteří nastoupili do prvního ročníku nejspíše na podzim 1987 a okamžitě zahájili otevřený odpor proti některým dosavadním a nezpochybnovaným rituálům. Například všichni bohoslovci museli po nástupu na fakultu podepsat dokument, že nejsou a nikdy nebudou členy žádného řádu. Důvod byl jasný: protože mnozí členy řádů byli, byla tak kdykoli k dispozici záminka k jejich vyloučení. Tito dominikáni papír podepsat odmítli, a dokonce pořádali v jídelně semináře veřejné pálení těch-

to lístků; trochu to připomínalo akci v gándhíovském stylu. Titéž lidé také zrušili rituál takzvaných fakultních shromáždění, která se konávala k výročí „vítězného února“ a VŘSR. Na nich bývali kromě vyučujících přítomni i zástupci ministerstva kultury. Na podzim 1987 vyrobili dominikáni pomocí rybářských vlasců zařízení, kterým během projevu jednoho z řečníků vytáhli zpoza skříně obraz Panny Marie Fatimské s nápisem „Rusko 1917–1987 – Mé neposkrvněné srdce zvítězí.“ Viníci nebyli odhaleni, protože ti nejvíce „nebezpeční“ lidé seděli k obrazu zády, a když shromáždění skončilo a děkan Vymětal se vrátil pátrat po původcích incidentu, byl obraz již odklizen. Jeden ze strůjců těchto akcí byl ovšem později v souvislosti s nějakým jiným incidentem z fakulty vyhozen.

Stranou pozornosti v tomto textu stojí samotná fakulta a studium, také proto, že zdejší studium mělo velmi spornou úroveň. Teologie se většinou přednášela na úrovni třicátých let, lepší to bylo s biblickými obory. Klasické jazyky se musely učit zcela od začátku a kromě skutečných zájemců se málokdo dostal do stadia jejich praktické studijní použitelnosti. Z živých jazyků se učila snad jen dva semestry němčina, ale na úrovni základní školy. Populární bylo mezi bohoslovci učit se jako samouci nebo ve skupinách. Knihovny obsahovaly především literaturu končící předválečnými léty a několik málo nových knih v cizích jazycích. Navštěvovat teologické knihovny v blízké Praze v době semestru možné nebylo a dalších příležitostí nebylo mnoho. Pobyt v semináři byl povinný a domů se dalo kromě výjimečných událostí jezdit jen na dušičky, Vánoce, v době jarních prázdnin po skončení zimního semestru a na Velikonoce. Do Prahy se pochopitelně „ilegálně“ jezdilo, ale z časových důvodů se tak dalo činit jen v neděli v době povinné vycházky, protože to byl v týdnu jediný časový úsek, kdy se to dalo stihnout. V druhé polovině našeho studia jsme tak stihli absolvovat některé užitečné akce.

Například jsme měli soukromý seminář u Lenky Karfíkové, bývalé absolventky evangelické teologie (dnes působí na Evangelické teologické fakultě Univerzity Karlovy) a později konvertitky ke katolictví. Četli jsme v němčině knihu Waltera Kaspera *Der Gott Jesu Christi* a diskutovali o ní. Je příznačné, že pokud jsme se něco dozvěděli o moderní teologii, bylo to od této dámy, naší vrstevnice, která nám otevřela nové intelektuální obzory.

Další podobnou teoložkou byla paní Berma z Nizozemí. Po letech jsem si dohledal, že to musela být teoložka Berma Kleinová Goldewijková, která se věnovala teologii osvobození. Účastnila se jednoho semináře u Kaplanů v Praze, kde musel doktor Oto Mádr poněkud uklidňovat publikum znepokojené radikálností paní teoložky. My přítomní bohoslovci jsme znepokojeni nebyli, protože jsme byli připraveni četbou knih brazilského teologa Leonarda Boffa, které jsme ovšem četli po svém. Zvláště se nám líbilo pojetí církevní hierarchie přirovnané k politbyru ÚV KSSS. V době umrtvující apolitičnosti panující v české církvi nám jeho pojetí společenské angažovanosti připadalo svěží.

U Kaplanů jsme také zažili francouzského kněze Jeana Vaniera, zakladatele hnutí Archa. Takové momenty byly jistými okny do světa v době hluboké izolace. Možná tu byl rozdíl mezi lidmi, kteří byli tajně členy řeholí a námi, „světskými“ kandidáty, to nemohu posoudit. Mnohé by bylo jinak, kdybychom měli lepší jazykovou

průpravu, protože pokoncilní knihovna na pražském arcibiskupství byla již tehdy relativně dobře vybavena a asi by nebyl problém opatřit si knihy i z tehdejší evangelické fakulty, ale chyběla nám základní orientace. Jednou jsem se zúčastnil několikadenního ilegálního semináře doktora Josefa Zvěřiny na jakési chalupě, což byl nezapomenutelný zážitek. Po letech si uvědomuji, jak moc jsme tehdy toužili být žáky nějaké inspirující osobnosti, a nikdy se nám toho nedostalo. Naše studium a „duchovní formace“ byly odlišitěnou záležitostí, což na nás zanechalo trvalé následky přes veškerou naši snahu.

Jak by se dala dodatečně zhodnotit ona zvláštní podvojná instituce CMBF – seminář v Litoměřicích?

Vznikla jako „generální seminář“, jak se tomu říkalo v josefínské době. Atmosféra a úroveň se zcela jistě v průběhu čtyř desetiletí měnily. Z ústavu, kam chodili bohoslovci proti vůli církevních představených, se stala instituce, která jediná mohla produkovat duchovní pro oficiální život církve, a církev se s tím smířila. Protože se nakonec nenaplnily ty zcela nejhorší předpovědi o úplné likvidaci církve a jejím odtržení od Říma, nedošlo ani k vytvoření silných „podzemních“ alternativních církevních struktur. Cyrilometodějská bohoslovecká fakulta byla stále více ukázkou „umění možného“ v době „reálného socialismu“. Pro vzdělání a duchovní život nicméně fakulta ani seminář neměly velký význam. Sloužily spíše jako nástroj, aby mohl absolvent jednou veřejně působit v duchovní správě. To od účastníků vyžadovalo značnou dávku loajality a konformity, přinejmenším navenek. V posledních letech muselo být každému jasné, že tu studují desítky příslušníků tajných řádů a že smýšlení značné části bohoslovců je protirežimní, dokud to ale nikdo nedal najevo, systém fungoval. V tom se vlastně CMBF a seminář podobaly celé církvi a také celé české společnosti. Na druhou stranu už se nikdo moc nenamáhal lákat bohoslovce do řad *Pacem in Terris* nebo k jiným projevům kolaborace, třeba na „mírové“ schůze nebo „ekumenické“ zájezdy do Moskvy.

Osobní svědectví o konci režimu na bohoslovecké fakultě v Litoměřicích už nemohu podat, v té době jsem byl již jako absolvent několik měsíců mimo tuto instituci. Chybí mi tak pointa, kterou bude muset dopsat někdo jiný; pointa, která rozhodně neskončila polistopadovým „vrácením“ fakulty do Prahy a její inkorporací do Univerzity Karlovy. Je paradoxem, že přechod k normálnímu teologickému studiu se u nás podařil až několik let po zániku litoměřické CMBF. Kromě jiného to byl důsledek narušeného intelektuálního a duchovního života církve po dobu čtyřiceti let – skutečná smrt ducha „generálního semináře“ na sebe nechala dost dlouho čekat.

Memoáry

Nezávislé náboženské vzdělávání za „normalizace“

Několik (osobních) příkladů

Dominik Dvořák

Přestože i v demokratických společnostech je velká část znalostí, dovedností a postojů dětem předávána mimo školu, nebo dokonce navzdory škole, v podmínkách totalitního státu se oproti nim rozsah „nulového kurikula“ – tedy vědění a praktik, jež jsou ze školní výuky záměrně vyloučeny – výrazně zvětšuje. Určité společenské skupiny na tuto situaci – s různým úspěchem – reagují tím, že se pokoušejí vytvořit nezávislý systém vzdělávání, který má nežádoucí vlastnosti oficiálního školství kompenzovat.¹ V této souvislosti je možné citovat slova z posledního textu Jana Patočky, v sedmdesátých letech mimo jiné organizátora pověstných bytových filozofických seminářů, která vystihují obecný smysl takového snažení: „Charta neza-

1 Např. v Polsku byl vybudován systém tajného vzdělávání hned několikrát: v době ruské nadvlády na přelomu 19. a 20. století, pak za německé okupace během druhé světové války (a to i ve varšavském ghettu, podobně jako u nás v Terezíně) a opět v čase komunistického režimu (mj. takzvaná létající univerzita). V 90. letech minulého století vzniklo paralelní školství jako prostředek obrany před posrbštěním v Kosovu, včetně dvou univerzit (v Prištině a Tetovu). O vzdělávání v sovětských lágrech vypráví např. Alexander Solženicyn v *Souostroví Gulag*.

mýšlela nikdy působit jinak než pedagogicky. Ale pedagogicky působit – co to znamená? Vychovávat se může pouze každý sám, ovšem často stržen příkladem...“²

Protinábožensky zaměřené režimy opakovaně vyvolávaly reakci nejen v podobě tajného studia teologie, ale i ve formě ilegálních nebo „hraničních“ vzdělávacích aktivit na nižších úrovních, jak to bylo typické i pro Československo v letech 1948 až 1989. Při vytváření paralelních vzdělávacích struktur totiž křesťané hráli nepochybně velmi významnou roli. V katolické církvi k nositelům těchto aktivit patřily tradiční řeholní společnosti, zejména ty, které se vzdělávání věnují i ve svobodné společnosti – salesiáni, voršilky, dominikáni, jezuité. Důležité však bylo i působení nových, méně formálně organizovaných náboženských hnutí (*focolare*), vědců a vysokoškolských učitelů zbavených možnosti působit ve svých oborech oficiálně (například teologové Josef Zvěřina, Oto Mádr a jejich spolupracovníci). Postupně se vytvořila i „skrytá církev“, jež se skládala z tajně vysvěcených duchovních, vykonávajících běžná povolání, a z angažovaných laiků a která zajišťovala vlastní vzdělávání svých členů.³ Nakonec vznikl systém, který vlastně kopíroval všechny hlavní stupně formálního školství (primární, sekundární i terciární včetně postgraduálního), zahrnoval nezanedbatelný počet adeptů a měl značnou teritoriální působnost. Jeho celospolečenský vliv či ohlas uvnitř církvi sice nesmíme přeceňovat, přesto však tyto aktivity postupně nabývaly na soustavnosti a plánovitosti. V některých případech se dokonce formalizovaly a vedly k získání stupně vzdělání s nárokem na uznání přinejmenším v rámci „paralelních struktur“ nebo v zahraničí.

Cílem tohoto článku rozhodně není popis celého „systému“ skrytého (nejen náboženského) vzdělávání za vlády komunistického režimu v Československu. Ačkoli některé jeho složky jsou dobře známé, především tajné struktury teologického a filozofického vyučování, jiné dosud zůstávají zastřené i odborné veřejnosti, a to nejen kvůli vnějším, objektivním důvodům – jako jsou úmrtí učitelů i jejich žáků, míra (ne)zájmu historiků pedagogiky a další – ale i kvůli skromnosti jejich nositelů, kteří ve vlastních očích svůj úkol již splnili. Celkový popis tohoto neoficiálního vzdělávání a zhodnocení jeho významu pro společnost v tuto chvíli přesahuje možnosti autora. Přesto jde o fenomén, na který bychom neměli zapomínat, neboť tvořil významnou součást společenského působení některých náboženských orga-

2 PATOČKA, Jan: Co můžeme očekávat od Charty 77? In: PREČAN, Vilém (ed.): *Charta 77 1977–1989: Od morální k demokratické revoluci. Dokumentace*. Bratislava, Archa 1990, s. 38–42, zde s. 42; též in: CÍSAŘOVSKÁ, Blanka – PREČAN, Vilém (ed.): *Charta 77: Dokumenty 1977–1989, sv. 3: Přílohy*. Praha, Ústav pro soudobé dějiny AV ČR, v. v. i., 2007, s. 60–63, zde s. 63; též in: PATOČKA, Jan: *Češi, sv. 1. (Sebrané spisy Jana Patočky, sv. 12.)* Ed. Karel Palek a Ivan Chvatík. Praha, Oikúmené 2006, s. 444.

3 Viz FIALA, Petr – HANUŠ, Jiří: Skrytá církev po listopadu 1989. In: *Proglas*, roč. 8, č. 7 (1997), s. 3–8; k „podzemní církvi“ obecně viz TÍŽ: *Skrytá církev: Felix M. Davídek a společenství Koinótés*. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury 1999.

nizací a osobností stejně jako součástí širších – dosud nezpracovaných – dějin české pedagogiky ve druhé polovině 20. století.⁴

Následující stránky nicméně mohou vycházet pouze z osobních zkušeností a vzpomínek autora a z jeho rozhovorů s dalšími účastníky neformálního vzdělávání dětí a mládeže, které doplňuje nemnoho údajů načerpaných z dosud existující literatury k danému tématu. Vztahují se tedy hlavně k činnosti jedné skupiny v rámci katolické církve – českých salesiánů v období takzvané normalizace. Jejich přínos je zejména materiálový: poskytují vhled do fungování dnes bohužel již pozapomenutých vzdělávacích a církevních struktur, aniž by si kladly nárok na jejich objektivní zhodnocení a zařazení do širších historických kontur, pro které dosud chybějí materiály z jiných oblastí i potřebný odstup. Přesto je tento článek pokusem naznačit jednu z možných cest duchovního formování dětí a mladých lidí v rámci neformálního náboženského vzdělávání a zároveň poukázat na jeho dobovou reflexi.

Předškoláci – výuka v rodině

I když je cílem moderních totalitních států získat úplnou kontrolu nad životem lidí, i zde se vyskytují – jak si všimli již klasikové teorie totalitarismu Carl Joachim Friedrich a Zbigniew Brzezinski – „ostrůvky separace v totalitním moři, jimiž jsou nejčastěji rodina, církve, univerzity, mohou je vytvářet i profesní skupiny jako umělci či spisovatelé“.⁵ Existenci těchto – především rodinných – překážek si ostatně uvědomovali i představitelé oficiálního školství; zatímco veřejné školy (všech stupňů) i církve bylo možné ovládat a do značné míry zotročit,⁶ měli zapotřebí varovat, že „největší překážkou ... ideologického působení je rodinné prostředí.“⁷ Francouzský sociolog Gilles Kepel uvádí, že již od padesátých let v českých zemích vznikaly jakési horizontální „kluby početných rodin“, v nichž byl počet dětí identifikačním znamením jejich katolicity (další početné rodiny měli pouze Cikáni, respektive Romové). Ty „se sdružují za účelem společných modliteb a ožívování své identity v rozporu s komunistickou socializací. (...) Uskutečnily se letní tábory pro děti a pak bylo rukodělně vyrobeno několik brožurek, které v této síti kolovaly.“⁸ Určit rozsah tohoto hnutí a dosah jeho působení je však dnes již prakticky nemožné.

4 O stručné zařazení neoficiálního, hlavně náboženského vzdělávání do kontextu vývoje české pedagogiky se autor pokusil v článku: DVOŘÁK, Dominik: Nezávislé vzdělávání před rokem 1989 a současné trendy transformace školy. In: *Učitelství listy*, roč. 12, č. 6 (2005), s. 13.

5 ŘÍCHOVÁ, Blanka: *Přehled moderních politologických teorií*. Praha, Portál 2000, s. 230.

6 Sr. GRAJEWSKI, Andrzej: *Jidášův komplex: Zraněná církev. Křesťané ve střední a východní Evropě mezi odporem a kolaborací*. Praha, Prostor 2002.

7 Viz *Učitelství noviny*, (30.1.1958), citováno dle KRATOCHVIL, Antonín: *Žaluji*, sv. 3. Praha, Česká expedice – Dolmen 1990, s. 129.

8 KEPEL, Gilles: *Boží pomsta: Křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět*. Brno, Atlantis 1996, s. 82 n.

Pro některé rodiny se obranou i pozitivním programem stalo právě organizování náboženského života, a zejména „doplňkového“ náboženského vzdělávání jejich dětí. Mohlo vypadat například takto: „Rodinná katecheze vznikla v roce 1978 z obyčejného scházení maminek s dvou- až čtyřletými dětmi (na velkém sídlišti s malým kostelem se mladé věřící rodiny snadno seznamovaly). Tehdy jsme měli dvě malé dcery. S dětmi jsme si vyprávěli biblické příběhy podle obrázků, hráli jsme je, kreslili jsme a zpívali, četli z Bible. Zpočátku jsem postupovala podle samizdatového překladu francouzské příručky o náboženské výchově malých dětí. Později jsme vytvářeli vlastní lekce, například k přípravě na první svatě přijímání, společně s manželem. Ten od roku 1985 vedl další skupinku předškolních dětí s naším malým synem. Se školními dětmi pak jezdil na týdenní letní tábory, kde byla katecheze důležitým bodem programu. Během roku se setkání konala jednou týdně, účastnilo se jich pět až osm dětí, s malými dětmi se katechezí účastnili i rodiče. Zpočátku jsme se setkávali v našem bytě, za pěkného počasí v okolních lesích. S postupujícím věkem dětí se katecheze doplňovaly o další témata ze Starého i Nového zákona a vznikly nové skupinky. Na přípravě katechezí se podílely i některé maminky, v jejichž bytech se pak setkání také konala. Jako salesiánské spolupracovníky nás v této činnosti podporoval salesián P. Josef Kopecký. Katechetické skupinky začali v osmdesátých letech vést i další salesiánští spolupracovníci na různých místech v Praze. Ti také vytvářeli vlastní katecheze, které se sepisovaly a rozšiřovaly v opisech.⁹ Na počátku devadesátých let již katechetové, kteří za totality většinou absolvovali takzvanou malou teologii,¹⁰ nastoupili jako učitelé náboženství do škol nebo vedli skupinky dětí na farách. Setkávání předškolních dětí v rodinách ale mnohde ještě přetrvalo.“¹¹

Jin u angažovanou křesťanskou rodinou byli Muchovi,¹² jejichž dům sloužil jako překladiště pašované literatury. Ve sklepě měli vybudovaný projekční sál s dvaceti místy pro sledování videoprojekcí filmů, jež nebyly v běžné distribuci, členové rodiny opisovali samizdat. Pod formálním krytím pěveckého sboru byli rodiče zapojeni

9 Na jejich základě pak v roce 1990 Sdružení salesiánských spolupracovníků vydalo pět dílů *Rodinné katecheze* pro děti od čtyř do deseti let v malém nákladu, v roce 1991 vytiskla *Rodinnou katechezi* Matice Cyrilometodějská v Olomouci.

10 Malá teologie byla formou tajného studia teologie pro dospělé zhruba na středoškolské úrovni. Adjektivem „malá“ se odlišovala od vysokoškolsky koncipovaného kurzu, přednášeného např. Josefem Zvěřinou (dogmatika), Františkem Míšou, známým pod přezdívkou Dominus (biblická studia), Jaroslavem Kopeckým (morálka) apod.

11 Písemné vyjádření Pavly Schrötterové z 2. května 2007 (v osobním archivu autora).

12 Viz MUCHOVÁ, Marie – MUCHA, Josef – MUCHA, Ignác – MUCHA, Cyril – MUCHA, Petr: Zápas o svobodu: Zkušenosti katolické rodiny. In: *Teologické texty*, roč. 14, č. 2 (2003), s. 75–78. Článek je dostupný na webové adrese <http://www.teologicketexty.cz/index.php?s=clanek&kod=20041207210505&nadpis=Zapas-o-svobodu-zkusenosti-katolicke-rodiny>.

do společenství, v němž fungovalo i náboženské vzdělávání. Dokud byly děti malé, organizovali rodiče společné pobyty podobně smýšlejících rodin s programem pro děti i dospělé v rekreačních zařízeních společenských organizací nebo na chatách a chalupách. Větší děti jezdily na nelegální tábory (v pozdějším věku jako vedoucí), pomáhaly s koordinací celého projektu, některé využily nabídky systematického tajného studia.

Salesiáni nebo jejich spolupracovníci samozřejmě nebyli jediní, kdo pracoval s rodinami a dětmi tohoto věku. Bylo bezpečnější mnoho nevědět, ale tušili jsme, že u voršilek se soustavně katechetikou zabývá sestra Consilie,¹³ věnoval se jí také skautský vedoucí Jiří (Edy) Zajíc a další.

Podle americké politoložky Barbary Dayové se rodiny staly přirozenou bází paralelních vzdělávacích aktivit i v jiných prostředích než jen mezi katolíky.¹⁴ Zatímco dospělí disidenti si pro sebe organizovali vzdělávací semináře, nezapomínali ani na své děti a jejich kamarády. Vytvářeli pro ně úvodní kurzy, jejichž smyslem bylo suplovat to, co se ve škole pomíjelo, případně poskytnout možnost vzdělání těm, kteří byli z přístupu k dalšímu studiu z politických důvodů vyloučeni. Významnou roli při vzdělávání v době, kdy fondy veřejných knihoven byly nepřístupné nebo zničené, hrály zřejmě i soukromé knihovny rodin (a ovšem i kněží či tajných řeholních komunit). Uvedené možnosti se však nabízely většinou jen ve městech. V menších obcích byly nekonformní rodiny poměrně izolované, protože tlak na kolektivní homogenitu nevyvíjela jen socialistická škola, ale plynul i z celého tamního sociálního prostředí.¹⁵

13 Katecheze z okruhu voršilek, resp. sestry Consilie, jsou pravděpodobně totožné se samizdaty vydanými v edici „Duch a život“ pod názvem *Rozvíjíme Boží život v rodině*. Jde o velmi podrobně zpracované a strukturované materiály vhodné „pro úplné začátečnický v katechizování“, zvláště pro rodiče dětí ve věku kolem vstupu do školy. Autorky uvádějí, že vycházely z východoněmecké učebnice náboženství vydané v roce 1980. Na tyto materiály navazuje další samizdat z 80. let. Koncepce uvedená v prvním dílu předpokládala, že půjde o šest svazků pro děti ve věku zhruba 1.–6. ročníku základní školy, vycházejících ze staršího projektu *Rozvíjíme Boží život v rodině*. Stručná historie voršilek na internetové stránce <http://vorsilky.ic.cz/> se o této činnosti v době komunismu nezmiňuje, uvádí pouze povolené působení sester v sociálních ústavech. Sestru Consilii připomněl publicista Bohuslav Blažek v rozhovoru s Jiřím Hanušem: „Měli jsme se ženou to štěstí, že jsme po léta sledovali velkolepé usilování jedné voršilky, S. Consilie Edeltrudy Novákové, alespoň některé z motivů této radikální pedagogické reformy promítnout do katechetizace. Když zemřela, informoval jsem se v klášteře o osudu jejích prací. Nejsou přístupné veřejnosti, s jejich pedagogickou částí se prý pracuje v Českých Budějovicích.“ (HANUŠ, Jiří: Ty snad chceš reformovat církev! Druhá část rozhovoru s režisérem Bohuslavem Blažkem. (19.2.2004) Viz <http://www.christnet.cz/magazin/clanek.asp?clanek=1971> (staženo 9.2.2007).)

14 DAYOVÁ, Barbara: *Sametová filozofové*. Brno, Doplněk 1999.

15 Viz NOSÁL, Igor: České dětství v kontextu socialismu a post-socialismu: Diskursy a reprezentace. In: *Sociální studia*, č. 8 (2002), s. 53–76.

Z rodiny do party – starší děti a dospívající

Jak jsme viděli, v určitém okamžiku bylo z důvodů psychologických i praktických vhodné předat náboženskou výchovu vlastních dětí do rukou někoho jiného než rodičů. Dospívající radikálně soudí své okolí, hledají nové vzory a těmi se mohli stát lidé více či méně patřící k disentu, kteří nebyli spojeni jako běžní otcové či matky s režimem spoustou drobných vazeb a kompromisů, vyplývajících z života v šedé zóně. Jako *pars pro toto* může posloužit například vzpomínka Ivana Dejmalá:

„Když jsem v polovině šedesátých let přišel do Prahy na studia ... objevila se mi v rozvírajícím se světě postava pana profesora Václava Černého. Znamenal pro mne tehdy víc symbol, k němuž se vzhlíží s úctou, než někoho, s kým bych se mohl setkat jako s člověkem v rámci svého života. My, kteří jsme vyrůstali vedle budovatelů ‘zářných zítřků’, ve stínu hesel a na výsluní ostrážité pozornosti, jsme si jako děti tak zoufale přáli vidět za ideálem skutečného člověka, na kterého by nám nebylo dáno už jen vzpomínat či se za něj, ukrytého kdesi ve vězení, modlit, člověka, na něhož by oni nedosáhli, aniž by on sám ze sebe něco ztratil, který by byl tady a teď, ve společném světě a čase našeho dospívání.

Teď tu najednou byl pan profesor a s ním možnost, aby se můj dětský sen naplnil. Nyní již však bylo lákavější uctivě hledět zpovzdálí, neboť teď už svou osobou zakládal společný svět pro mne zcela jiným způsobem. Byl mi tehdy zde, v naší zemi, přítomnou kontinuitou s lidmi ideově více či méně blízkými, které jsme znali jen z málo dostupných knih, vzpomínek rodičů či ze západních rozhlasových stanic.¹⁶

Oficiálně působící kněží mohli v podmínkách československé „normalizace“ ztělesňovat takové vzory jen někdy.¹⁷ Jak totiž stálo v jednom samizdatovém textu, pro práci s mládeží „kněžím většinou chybějí vnitřní předpoklady a pochopení dozírajících orgánů“.¹⁸ Tyto dvě podmínky se často dokonce vylučovaly. Například tehdejšímu mělnickému kaplanovi Josefu Dolistovi nescházely předpoklady k práci s dospívajícími – o to méně však měl pochopení „orgánů“.¹⁹ Případ jeho kontaktů

16 DEJMAL, Ivan: Kam půjdeš, žáčku? Zemřel učitel! In: *Svědectví*, roč. 21, č. 82 (1987), s. 277–280, zde s. 277.

17 Než jsem se dostal do prostředí skrytých církevních aktivit, byl pro mne takovou identifikační postavou jezuitský kněz Josef Cukr, působící v duchovní správě v Bohosudově, který si uchoval integritu a nezávislost na StB (více o něm viz PLACHÝ, Jiří: „Rozpracování“ duchovních litoměřické diecéze Státní bezpečností. In: *Securitas Imperii*, č. 11: *Sborník k problematice perzekuce katolické církve*. Praha, Úřad pro dokumentaci a vyšetřování zločinů komunismu 2005, s. 5–90, zde s. 28–30).

18 Nedatovaný samizdat o podmínkách náboženské výchovy, pravděpodobně z okruhu sestry Consilie, úvod.

19 Viz PLACHÝ, Jiří: Akce KNĚŽ a ZAHRADNÍK: Dvojitý úspěch mělnické StB v boji s „vnitřním nepřitelem“. In: TÁBORSKÝ, Jan (ed.): *Securitas Imperii*, č. 10: *Sborník k problematice vztahů čs. komunistického režimu k „vnitřnímu nepříteli“*. Praha, ÚDV 2003, s. 59–71.

se studenty střední zahradnické školy v Mělníku ukazuje, že ještě v osmdesátých letech mohlo pouhé vlastnění oficiálně vydané literatury, jako byla Bible nebo zpěvníky náboženských písní, mít za následek vyloučení studentů ze školy doslova několik dní před maturitou. Schůzky duchovního s dospívající mládeží pak snadno mohly být kvalifikovány jako trestný čin.²⁰ Naopak pokud orgány státní správy byly ochotné činnost duchovního tolerovat, často věděly o jeho „schopnostech“ své: „Rodiče nás děti předhodili kanovníkovi Matějkovi, který nás navštěvoval doma a učil náboženství. Byla to neskutečná otrava... Po revoluci jsme se dozvěděli, že profesor Jan Matějka byl agentem StB.“²¹

Jednu z forem alternativní socializace mládeže do vrstevnické skupiny mimo přímý vliv státu nabízely různé zájmové organizace (nezřídka nazývané prostě turistický oddíl neboli „turisták“), využívající přirozenou tendenci dospívajících ke sdružování. Často byly inspirované skautingem a pracovaly v jeho duchu, přežívaly v „šedé zóně“ v rámci tělovýchovných organizací, Svazarmu,²² ochránců přírody, požárníků a podobně.²³ Na prožívání členství v takovém oddílu a na jeho vliv při utváření identity mladých lidí vzpomíná například Pavel Říčan mladší: „V tom oddíle jsem vyrostl; z věcí, které se počítají, je to ta skoro nejdůležitější. (...) Tušíte, že je obrovský rozdíl mezi oddílem a partou ve třídě, a chcete vědět, proč je oddíl takový, jaký je, čím je utvářen, jaké má hranice a k čemu to všechno...“²⁴ Činnosti takového oddílu se aktivně účastnili i výše zmíněni Muchovi: „Skauting pro nás znamenal a znamená mnoho. Učí člověka orientovat se v životě v nestandardních podmínkách, učí soběstačnosti, samostatnosti, lásce k přírodě, ale i zodpovědnosti.“²⁵

Dospívající členové oddílů vytvářeli skupiny (většinou označované jako „společenství“ nebo prostě „party“), které se scházely sice už bez přímého vedení dospělých, ale udržovaly s nimi kontakt a zvaly je příležitostně na své akce. Muchovi uvádějí: „Scházeli jsme se ve skupinkách dorostenců po bytech, modlili se a diskutovali o otázkách víry. Jezdili jsme na putovní tábory, stavěli jsme tábory těm menším,

20 Josef Dolista byl nakonec „jen“ odklizen na méně exponované místo do farnosti Jesenice v bývalých Sudetech, v duchovní správě směl zůstat. Mimo jiné pořádal tajné přednášky z dogmatické teologie pro bohoslovce z litoměřického semináře a měl velký podíl na vydávání křesťanského samizdatového časopisu pro mládež *Čtení do krosny*. Po roce 1989 působil mj. jako děkan Teologické fakulty Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích.

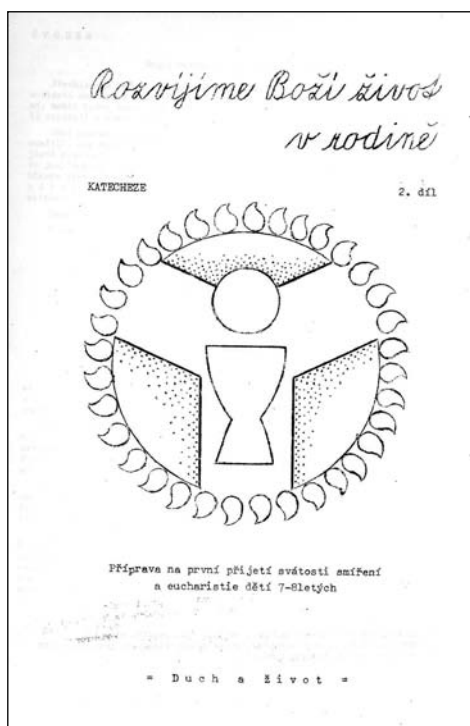
21 Sdělení Michaely Dvořákové autorovi z 23.10.2004.

22 Svaz pro spolupráci s armádou, rozvíjející brannost mládeže.

23 Např. tajný kněz František („Tišek“) Fráňa v Brně pro tento účel založil stavební družstvo, jehož činnost spočívala především v krytí práce s mládeží.

24 ŘÍČAN, Pavel (ml.): Hledání Grálu. In: *Sociologie z masa a kostí*. Praha, Fakulta sociálních věd UK 1996, s. 239–267.

25 Sdělení Ignáce Muchy autorovi z 23.10.2004.



V samizdatové edici „Duch a život“ vycházel kurz katecheze pro rodiče dětí v období vstupu do školy

opravovali kostely.“ Ovšem děti a dospívající zůstali sami sebou i v paralelních aktivitách: „Dneska nejvíc vzpomínám, jak jsme šli s kamarády domů z tajné výuky náboženství a po cestě jsme zapalovali popelnice.“²⁶ Podobných společenství jistě byla celá řada, hodně jich existovalo na vysokoškolských kolejích, některá byla vázána na takzvaná nová duchovní hnutí (*focolare*, charismatickou obnovu a další), jiné na tradičnější církevní struktury. Zřejmě však zůstala omezena na větší města. V důsledku cíleného ateistického působení státu, avšak i dlouhodobé spontánní sekularizace společnosti, byly praktikující katolické rodiny v mnoha (hlavně českých) krajích značně izolované. Postrádaly nejen náboženskou výuku pro své děti, ale i prostředí, v němž by byla možná neformální náboženská socializace, přebírání žádoucích hodnot a způsobů chování od vrstevníků. I ve větších obcích nebo okresních městech se proto stávalo, že „do kostela“ chodila jen jedna nebo dvě rodiny s malými dětmi.

Jako odpověď na tuto situaci rozvinula skupina tajných příslušníků kongregace salesiánů systém práce s věřící mládeží, který byl znám pod názvem „chaloupky“.²⁷ Šlo o letní tábory, jež měly dát dětem a dospívajícím ve věku zhruba od desíti do šestnácti let příležitost k setkání se stejně smýšlejícími vrstevníky, k praktickému náboženskému životu i určitému vzdělávání. Podrobnější popis fungování tohoto systému přitom vychází z vlastní zkušenosti autora.

26 Tamtéž.

27 Zpracování historie „chaloupek“ v kontextu pastorální teologie viz VRACOVSKÝ, Jaroslav: *Chaloupky: Salesiánské prázdninové tábory v době totality*. Praha, Portál 2002. O salesiánech podrobněji viz KRÍŽKOVÁ, Marie Rút: *Kniha víry, naděje a lásky: 70 let působení salesiánů v Čechách a na Moravě*. Praha, Portál 1996.

Tradice tajných letních táborů organizovaných salesiány byla poměrně dlouhá. Již v polovině padesátých let se konaly prázdninové pobyty v Beskydech, jejich rozvoj však přerušila nová vlna represí v roce 1956. V širším rozsahu se tábory začaly opět pořádat v době politického uvolnění na sklonku šedesátých let, jejich organizátor kněz Jaroslav Lank pak v této činnosti pokračoval i v první polovině následujícího desetiletí, přičemž každé léto vedl několik běhů. Tábory se samozřejmě organizovaly tajně, v soukromých objektech (na neobsazených farech, v chalupách, chatách, rodinných domech).²⁸ Pozoruhodný rozvoj těchto aktivit nastal uprostřed „normalizace“, poté co se vedení táborů ujal kněz Karel Herbst, zbavený v roce 1975 státního souhlasu k výkonu duchovenské činnosti.²⁹ Herbst zpočátku sám vedl několik táborů, jelikož však počet zájemců stále rostl, bylo třeba pověřovat organizací a vedením i další ochotné spolupracovníky a postupně i jejich mladé odchovance. Zatímco v letech 1974 a 1975 se uskutečnil pouze jeden běh, v roce 1980 se už konalo čtrnáct táborů, v roce 1985 to bylo dvaasedesát táborů se sedmi sty padesáti dětmi a sto devadesáti vedoucími a v posledním roce komunistické vlády dokonce třiaosmdesát táborů s dvanácti sty dětmi a třemi sty vedoucími.³⁰ Tyto údaje se přitom týkají jen táborů pro chlapce, ačkoli se souběžně konaly také dívčí tábory.

Program táborů zahrnoval náboženskou výuku v rozsahu do jedné hodiny denně, modlitby i běžnou rekreační a sportovní činnost. Dospívající často pracovali i na údržbě zapůjčených objektů, opravovali církevní památky, chodili na lesní brigády. Tajné vyučování obvykle tvořilo cyklus lekcí, které vycházely z tradičních křesťanských témat (Bible, liturgický rok, svátosti) a přizpůsobovaly se okolnostem, věku posluchačů a osobnosti učitele. S vařením a dalšími provozními záležitostmi obvykle pomáhaly starší dívky.

Do prostředí těchto salesiánských aktivit mne uvedl Jindřich Kaňok, můj vrstevník z Janovic u Frýdku-Místku. Dům jeho rodičů a našich známých na samotě v podhůří Beskyd byl jedním z míst konání tajných letních táborů. Přes něj jsem jako student vysoké školy na podzim 1983 dostal pozvání na výlet členů pražských skupin; na těchto výletech se dvakrát za školní rok scházeli všichni chlapci z určité oblasti (přibližně odpovídající dnešnímu kraji), kteří se v létě účastnili tajných táborů. Smyslem bylo udržovat kontakt, získávat zpětnou vazbu, plánovat příští prázdniny. Výlety v první polovině osmdesátých let vedl vždy Karel Herbst. Jejich cílem obvykle byla nějaká přírodní zajímavost nebo kulturní památka, během pochodu lesem

28 Viz KRÍŽKOVÁ, M.: *Kniha víry, naděje a lásky*, s. 113; VRACOVSKÝ, J.: *Chaloupky*, s. 15.

29 Karel Herbst (známý jako „Kája“) se v roce 1986 vrátil do oficiální duchovní správy, ovšem jen do jedné z nejdlehlších oblastí pražské arcidiecéze na Tachovsku. Po roce 1989 se specializoval na duchovní péči o mládež a stal se pražským světícím biskupem.

30 VRACOVSKÝ, J.: *Chaloupky*, s. 133 n.

se na dostatečně osamělém místě sloužila mše a na vhodném kusu louky se vždy sehrál fotbalový zápas. Přitom „Kája“ promluvil s většinou kluků a aktualizoval si svůj „notýsek“, ve kterém měl databázi účastníků letních pobytů.³¹

Ze svého prvního výletu si pamatuji dvě věci. Velice mě oslovila kombinace náboženství, zábavy a sportu i kulturních zájmů Karla Herbsta, o něž se s námi neváhal podělit. A zadruhé, jako „kluk z venkova“ jsem najednou získal síť kontaktů na řadu lidí z nejrůznějších vrstev pražské společnosti. Mezi vedoucími jsem poznal řadu vysokoškoláků z jiných fakult, ale i mladých dělníků. Od té doby jsem se každé léto podílel na vedení alespoň jednoho čtrnáctidenního letního tábora. Protože jsem měl dlouhé prázdniny vysokoškoláka, stávalo se, že jsem zaskakoval tam, kde někdo náhle onemocněl nebo neměl dost dovolené. V roce 1984 jsem s partou starších chlapců například opravoval chalupu, kterou salesiáni vlastnili v Orlických horách, o rok později jsem byl s asi patnáctiletými chlapci ze severních Čech a Prahy na faře v Jesenici u Rakovníka a další dva týdny pak s mladšími dětmi z Brna v pronajaté rekreační chatě na Oravě atd.

Kde pro to byly podmínky, především v Praze, scházeli se účastníci táborů i během školního roku každý týden s jedním nebo dvěma vedoucími v soukromých bytech. První skupinu, kterou jsem poznal, vedl mladý salesián Hynek Černocho.³² Každý týden jsme se scházeli vpoledvečer se skupinkou asi pěti chlapců ve věku třinácti až čtrnácti let v bytě rodičů některého z nich. Na schůzce jsme se obvykle společně pomodlili, probrali určité téma z katechismu (ve školním roce 1983/84 to byla křesťanská morálka), snědli studenou večeři a podle počasí hráli buď doma stolní hry nebo venku fotbal. Takovýchto skupinek v Praze existovalo několik současně. Jejich vedoucí se pravidelně setkávali pod vedením někoho ze salesiánů, aby získali obsahové i metodické podklady pro přípravu katechezí.

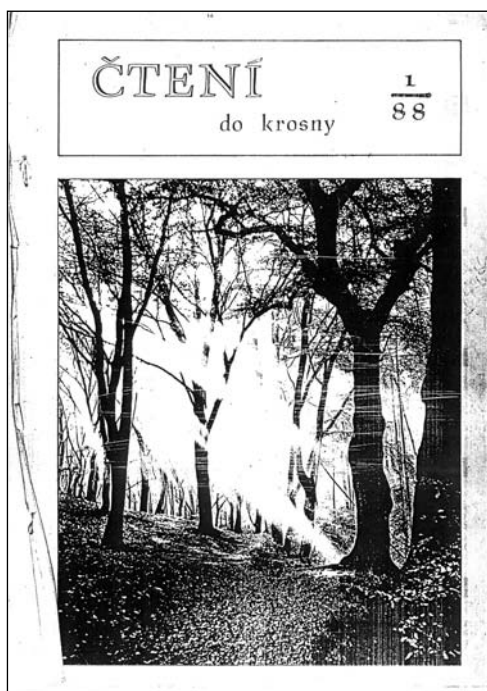
Pedagogická metoda, o níž se tato práce opírala, vycházela z myšlenek zakladatele salesiánského řádu, italského kněze Giovanniho Boska (1815–1888) a z konceptu animace, převzatého ze západoevropské pedagogiky volného času. Odpovědnost za vedení jednotlivých skupin nebo táborů byla svěřena mladým lidem, často studentům středních nebo vysokých škol, což od nich vyžadovalo, aby se sami připravovali na výuku jim svěřených dětí i na další aspekty organizace táborového života (například se učili organizovat hry a další volnočasové aktivity). K intenzivnímu předávání znalostí docházelo při víkendových setkáních vedoucích během školního roku a o vánočních prázdninách, kdy se dvě či

31 Databáze a adresář existovaly ve dvou exemplářích, jeden měl „Kája“ a druhý „Reverend“ (Pavel Kadlečík – viz pozn. 33). Jelikož mezi salesiány bylo hodně techniků, ještě před rokem 1989 se podařilo databázi a plánování letních akcí převést na propašovaný počítač.

32 Inženýr Hynek Černocho (narozen 1962), tehdy student Českého vysokého učení technického, později pracovník Československé akademie věd, nyní salesiánský kněz.

tři stovky mladých lidí z celé republiky shromáždily v několika pražských bytech, kde pro ně byl přichystán přednáškový a diskusní program. Diktování připravených katechetických lekcí, určených k reprodukci na tábore, přerůstalo v systematictější přednášky a debaty. Vedle toho se rozmnožovaly studijní a metodické materiály, pro vedoucí vycházel samizdatový časopis *Čtení do krosny*.

Koordinátorem táborů zůstal asi deset let Karel Herbst, který během letních prázdnin všechny „chaloupky“ osobně navštívil. Každý podzim a každé jaro objížděl moravské a české regiony a na popsáných jednodenních výletech se o víkendech setkával s většinou účastníků letních pobytů. Připravoval obsahovou náplň výuky a zajišťoval potřebné objekty. Tak rozsáhlá činnost ovšem nemohla uniknout Státní bezpečnosti, která občas zasahovala jak proti jednotlivým táborům a jejich účastníkům, tak proti Herbstovi. Dobové dokumenty uváděly, že „salesiánská kongregace ... se aktivně podílí na nepřátelské činnosti proti našemu socialistickému státnímu zřízení, která spočívá v používání nových metod a forem působení a ovlivňování mladé generace ... a snahách o pronikání do dělnického prostředí a dalších společenských oblastí.“³³ Tlak StB si od počátku osmdesátých let vyžadoval prohloubení konspirace a redukci počtu účastníků na jednotlivých táborech (a tedy i nárůst počtu táborů). Nakonec v roce 1985 koordinaci táborů



Od roku 1987 vycházel samizdatový křesťanský časopis pro mládež *Čtení do krosny*

33 Citace pochází z diplomové práce P. Drábíka „Formy a metody boje orgánů StB s podvratnou činností římskokatolických řeholních řádů“, zpracované na Fakultě Státní bezpečnosti Vysoké školy SNB v roce 1984 (viz CUHRA, Jaroslav: *Katolická církev přelomu 80. let v diplomových pracích příslušníků StB: Krátká analýza a edice dokumentů*. In: KREMLIČKOVÁ, Ladislava (ed.): *Securitas Imperii*, č. 5: *Sborník k problematice bezpečnostních služeb*. Praha, ÚDV 1999, s. 3–145, zde s. 79 n.).

převzal Pavel Kadlečík,³⁴ který je decentralizoval, a tím zároveň i usnadnil přechod k novým podmínkám práce s mládeží po roce 1989.

Komunitní život

Součástí přípravy vedoucích dětských a mládežnických táborů byla kromě výuky náboženství v užším smyslu samozřejmě i jejich osobnostní a náboženská formace. Ta byla zvláště důležitá pro ty, kdo chtěli vstoupit do některého řádu či kongregace, k jejichž podstatě patří společný život. Některé řády byly v tomto ohledu v době „normalizace“ myslím důslednější, například františkáni a dominikáni se snažili vytvořit a udržet komunitní život i za cenu perzekuce. V případě salesiánů, o němž mohu podat osobní svědectví, naproti tomu nebylo bydlení v komunitě bezpodmínečně vyžadovaným krokem. Podle mého názoru se salesiánské společenství více definovalo tím, co dělá (tedy že pracuje s mládeží), než společným životem. A tak naši starší řeholní spolubratři většinou žili sami. Ovšem moje generace – přípravu na vstup do salesiánského řádu jsem zahájil v roce 1985 – už v osmdesátých letech chtěla realizovat i komunitní život. Proto jsem se v létě 1986 odstěhoval z vysokoškolské koleje do „komunity“. Bydleli jsme spolu ovšem jen dva v malé garsonce na sídlišti v opravdu klášterní chudobě. Můj spolubratr byl o pár let starší inženýr, který pracoval nejdříve jako mistr na stavbě, potom jako projektant. Ráno jsme spolu absolvovali předepsané modlitby, a pokud byl čas, zašli jsme na mši do nuselského bytu kněze bez státního souhlasu Jaroslava Kopeckého. Pak jsme šli do práce nebo do školy. Odpoledne a večery po práci a škole patřily studiu, duchovní formaci a práci s mládeží.³⁵ Víkendy jsme pokud možno prožívali s dalšími členy kongregace, často na chalupách nebo farách. Střídavě jsme se tak sami vzdělávali a pracovali s mládeží. Pravidelná byla setkání kolem 1. května a o Silvestru na chalupě inženýra Jasoně Hampla u Tanvaldu, kterých se účastnilo několik desítek tajných bratří z celé České republiky.

34 Pavel Kadlečík („Reverend“), tajně vysvěcený salesiánský kněz, před rokem 1989 působil jako technický pracovník Dopravního podniku hlavního města Prahy, po roce 1989 v pastoraci. Bydlel společně s inženýrem Bohumilem Fliedrem („Bobem“) v Praze na Jižním Městě; jejich dvougarsonka se stala (dnešní terminologií) nízkoprahovým centrem pro mnoho dospívajících katolíků a místem konání mnoha aktivit. Fliedr se po převratu stal novinářem, působil mimo jiné v České televizi, nyní v *Lidových novinách*.

35 Takovýchto malých komunit mladých salesiánů bylo víc jak v Praze, tak v Brně, Českých Budějovicích i dalších městech; sám jsem např. později bydlel v trojčlenné komunitě v domku v Praze 6. V roce 1987 to na severním okraji Prahy vypadalo tak, že v Lysolajském údolí byla komunita dominikánů, na Suchdole jsme bydleli dva salesiáni s jedním novicem a v Roztokách byla komunita františkánů. Své tajné komunity měly i sestry různých řeholních řádů a kongregací nebo členové nových náboženských hnutí.

Salesiáni se celkem upřímně snažili být apolitičtí. Přesto politický rozměr „chaloupek“ vnímali účastníci jejich programů i v dětském věku, jak o tom jeden z nich později vypověděl: „Každá chaloupka má v sobě nádech tajemna, strachu a podivného pocitu dobrodružství v nepřátelském ležení. Je to jistý druh tiché války, kde vyzrazení a slovo na špatném místě znamená problém. My kluci jsme tenkrát jen nejasně tušili svou roli. Chápali jsme, že takový tábor, na jakém jsme, se někomu nelíbí. (...) Později jsme důvod znali a jezdit na chaloupky se pro nás stalo určitou formou boje proti komunistům. A tak tomu rozuměli i rodiče.“³⁶ Akce salesiánů se ovšem neomezovaly na „chaloupky“; obraz, který zde podávám, vychází z mé subjektivní zkušenosti. Celkově však asi platí, že co do věkového složení účastníků, jejich sociálního původu i geografického rozšíření značně přesáhly typická prostředí, v nichž se rozvíjely neformální vzdělávací aktivity jiných skupin. O dalších příbuzných formách toho však bohužel mnoho nevíme.

Bytové semináře a podzemní univerzita

Ti, kdo se chtěli stát tajnými kněžími, potřebovali získat vysokoškolské vzdělání ve filozofii a teologii. Historie paralelního vzdělávání vysokoškolského typu, zejména bytových filozofických seminářů, je přitom asi nejznámější a nejvíce zmapovanou součástí „skryté“ edukace. Politický filozof Daniel Kroupa uvádí, že bytové semináře se začaly konat už krátce po druhé světové válce a pod vedením Jana Patočky pokračovaly i po roce 1948.³⁷ V padesátých letech však nešlo o akce soustavné.³⁸ V šedesátých letech se postupně otevíral prostor pro legální práci: do Československa mohli oficiálně přijíždět západní vědci a přednášet o tématech, která byla dříve monopolně vyhrazena marxistům. Když s nástupem „normalizace“ tato možnost opět zmizela, vyvinula řada lidí značné úsilí, aby svobodné vyučování pokračovalo mimo oficiální prostor.

Konaly se „podzemní“ přednášky západních teologů (Hans Waldenfels, Walter Kasper),³⁹ jejichž soustavné studium organizoval například Daniel Kroupa. Jiné přednášky zahraničních teologů se konaly v bytech manželů Freiových, Kaplanových, Němcových a dalších. Jan Patočka vedl bytové semináře do konce roku 1976 a po jeho smrti se vytvořil seminář pro začátečníky zaměřený na fenomenologii a filozofické vzdělání, které bylo nezbytnou průpravou pro důkladné studium Patočkova díla

36 VRACOVSKÝ, J.: *Chaloupky*, s. 63.

37 Viz nepublikované vystoupení D. Kroupy v panelové diskusi „Bytové semináře“, uspořádané Českou křesťanskou akademií a Národní knihovnou ČR v Praze 5.11.1998.

38 O seminářích Ladislava Hejdánka. In: *Svědectví*, roč. 19, č. 73 (1984), s. 23–26.

39 Viz MÁDR, Oto: Bytové semináře. In: *Universum: Revue přírodovědecké a technické sekce České křesťanské akademie*, roč. 11, č. 2 (2000), s. 34.

(hlavně Edmund Husserl a Martin Heidegger). Šlo o systematické studium, v jehož rámci se například odevzdávaly písemné práce a kterým ve skupinách po dvanácti až patnácti lidech prošlo asi padesát studentů. Na seminářích, které v Břevnově organizoval Jan Sokol, se četl Max Scheller a Friedrich Nietzsche. Studium Platóna v „Akademii“ Radima Palouše trvalo prakticky po celá sedmdesátá a osmdesátá léta.

Z iniciativy Julia Tomina vznikl filozofický seminář, jehož historii podrobně zpracovala Barbara Dayová.⁴⁰ Nejprve se konal u Milana Machovce, potom u Julia Tomina a Ivana Dejmalu, a když byli Tominovi v roce 1980 donuceni emigrovat, převzal za něj odpovědnost Ladislav Hejdánek. Sám Hejdánek organizoval neoficiální výuku filozofie prakticky po celá sedmdesátá léta, původně pro studenty evangelické teologie. Jeho aktivita se však později rozrostla na tři až čtyři semináře týdně pro mladé lidi. Pro „Tominův“ seminář se dařilo získávat přednášející z předních světových univerzit. Seminář byl pozoruhodný i tím, že se konal pravidelně (každé pondělí) a dosti otevřeně pro veřejnost. Návštěvníci museli počítat s tím, že budou legitimováni, někdy i odvezeni k výslechu. Intenzita policejních zásahů kolísala v závislosti na politické situaci doma i v zahraničí; podle toho bylo možno pracovat buď systematictější, anebo naopak fluktuace účastníků nutila k tomu, aby jednotlivé přednášky či semináře byly relativně samostatné a nepředpokládaly znalost minulé tematiky. Přednášky zahraničních lektorů z tohoto okruhu se konaly rovněž v Brně a Bratislavě. Podle hodnocení otištěného v exilovém *Svědectví Tominův*, respektive Hejdánkův neutajovaný seminář mimo jiné odváděl pozornost Státní bezpečnosti od jiných podobných aktivit, jež tak mohly pokračovat ve větším utajení, soustavněji a profesionálněji. Speciální studijní skupiny nebo semináře se věnovaly i problematice psychologicko-psychiatrické (výsledkem byly samizdatové sborníky editované Petrem Příhodou), filozofii přírodních věd, historik Karel Kučera vedl seminář husitologický a existovaly i další.

„Bytové semináře“ propojovaly disidenty s lidmi z oficiálních struktur (z tehdejší Akademie věd a vysokých škol) a byly v zásadě nepolitické, avšak jinak tematicky doširoka otevřené – od přírody přes literaturu až po mystiku.⁴¹ Podle Oto Mádra vyrůstaly z potřeby „normálně žít v nenormální době“ a udržovat kontinuitu myšlení. Důležité přitom bylo nejen předávání informací, ale i vytváření společenství.⁴² Ivan M. Havel zdůraznil, že jednou z dimenzí tohoto vzdělávání byla svátečnost, vyvádění z každodennosti a získávání nadhledu, pocit výlučnosti až hermetičnosti.⁴³

40 DAYOVÁ, B.: *Sametová filozofie*.

41 Záznamy z některých bytových seminářů byly po listopadu 1989 publikovány, nahrávky některých přednášek jsou archivovány v knihovně Libri Prohibiti.

42 MÁDR, O.: *Bytové semináře*, s. 34.

43 Vystoupení Ivana M. Havla v panelové diskusi „Bytové semináře“, uspořádané Českou křesťanskou akademií a Národní knihovnou ČR v Praze 5.11.1998 (nepublikováno).

Tento efekt „zakázaného ovoce“ napomáhal i k lepšímu vnímání a zapamatování informací. Václav Peřich mluví o uchování intelektuální zvědavosti,⁴⁴ což bychom v dnešních pojmech mohli vyjádřit i jako podporu návyků pro celoživotní učení. Státní bezpečnosti ovšem na těchto setkáních pochopitelně vadilo, že prolamují izolaci disidentů.

Kvalitativní posun oproti bytovým seminářům měla ve druhé polovině osmdesátých let představovat podzemní univerzita, která usilovala o systematické a náročné studium. Cílem bylo ve spolupráci s renomovanými britskými univerzitami dosáhnout akreditace vzdělávacích programů a absolventům udělovat vysokoškolské diplomy příslušné zahraniční školy. To bylo umožněno i díky finanční a materiální podpoře ze zahraničí, konkrétně od Nadace Jana Husa, která vznikla na základě iniciativy Julia Tomina.⁴⁵ Z prostředků nadace bylo možné nakupovat zahraniční studijní literaturu, a dokonce poskytovat granty vyučujícím i sociální a prospěchová stipendia studentům. První aktivitou podzemní univerzity napojené na britské školy byl seminář organizovaný evangelickými teology a disidenty Milanem Balábánem a Jakubem Trojanem.⁴⁶ Výuka se držela vzdělávacího programu zpracovaného Univerzitou v Cambridge a garanty kvality byli zkoušející z této univerzity. První zkoušky skutečně proběhly v létě 1989; kurz přitom pokračoval i po pádu totality a šest účastníků získalo osvědčení o absolvování, z toho dva diplom. Dalším vzdělávacím programem byl kurz bohemistiky, jehož historii zpracoval literární historik a rusista Tomáš Glanc v televizním dokumentu *Podzemní univerzita*.⁴⁷ Výuka byla určena především redaktorům samizdatových literárních a kulturních časopisů, koncepce kurzu však přesahovala čistě jazykovědnou a literárněhistorickou problematiku směrem k *area studies*; zařazeny totiž byly i přednášky postihující historický a politický kontext vývoje české literatury. Vyučujícími byli přední specialisté, kteří nesměli oficiálně přednášet – Jiří Brabec, Miroslav Červenka, Jan Křen, Květa Neradová, Alexandr Stich, Květa Sgallová. Účastníkům tohoto kurzu po roce 1989 udělila bakalářský diplom Filozofická fakulta Karlovy univerzity. Tyto aktivity už směřovaly k formálnímu vzdělávání, které mělo zájemce před rokem 1989 připravovat pro určitou profesní dráhu v „paralelní polis“. Už při zřizování kurzů se uvažovalo o tom, jak zajistit uznání dosažené kvalifikace pro jejich absolventy.

Jak jsem uvedl, formální vzdělání – byť šlo hlavně o uznání podle práva církevního, nikoli civilního – samozřejmě potřebovali i uchazeči o kněžství a další služby v katolické církvi. Pro mnohé z nich přitom bylo získání příslušného vzdělání le-

44 Soukromé sdělení autorovi; Václav Peřich, po roce 1989 křesťanský politik, viceprezident Nejvyššího kontrolního úřadu, vysokoškolský učitel.

45 Podrobněji viz DAYOVÁ, B.: *Sametová filozofové*.

46 *Tamtéž*, s. 206–216.

47 V roce 2002 jej odvysílal druhý program České televize.

gální cestou, tedy prostřednictvím studia na státem kontrolovaných teologických fakultách, vyloučeno. Zároveň ve druhé polovině 20. století nastávala v celé katolické církvi emancipace laiků, kteří usilovali o aktivnější podíl na životě společnosti i o vyšší teologické vzdělání. Československý stát jim však žádné jiné než základní náboženské vzdělávání neumožňoval; na teologické fakultě směli studovat jen adeпти kněžství, a pochopitelně žádné ženy. Během existence komunistického režimu se proto rozvinuly různé formy tajného teologického studia – jak pro ty, kteří toužili po duchovním povolání, tak pro laiky – které více či méně úspěšně suplovaly scházející terciární vzdělávání. Často šlo o individuální přípravu v jakémsi tutorském systému, jež zahrnovala vždy jednoho vyučujícího a jednoho nebo několik málo žáků. Svůj dorost takto vzdělávaly mužské řády a kongregace, oficiálně sice zrušené, nadále však činné v ilegalitě (dominikáni, jezuité a další).⁴⁸ Moravští badatelé Petr Fiala a Jiří Hanuš popsali působení Felixe M. Davídka, který se zřejmě jako první po roce 1948 pokusil ustavit plnohodnotnou podzemní univerzitu.⁴⁹ Pro salesiány, kteří byli jakýmižto garanty výše popsaných katechetických aktivit,⁵⁰ byla v době „normalizace“ důležitá spolupráce s jinou charizmatickou osobností – Josefem Zvěřinou.⁵¹

48 K průběhu studia u františkánů viz POSPÍŠIL, Ctirad V.: Tajné studium teologie. In: *Teologické texty*, roč. 14, č. 2 (2003), s. 72–73 (text je dostupný rovněž na webové stránce <http://www.teologicketexty.cz/index.php?s=clanek&kod=20041207210411&nadpis=Tajne-studium-teologie>). O tajném teologickém studiu u salesiánů pojednává M. R. Křížková v *Knize víry, naděje a lásky*, s. 145–147.

49 Viz především FIALA, P. – HANUŠ, J.: *Koinótes: Felix M. Davídek a skrytá církev*. Davídek v letech 1948–1950 založil v Horním Štěpánově u Boskovic studijní komunitu mladých lidí jako zárodek budoucí univerzity, a to bez souhlasu státu i církevních nadřízených. Byl zatčen, po útěku znovu dopaden a odsouzen na 24 let, z nichž si odseděl 14. Ve druhé polovině 60. let se svými spolupracovníky vytvořil systém tajných seminářů, který pokrýval celé území tehdejší ČSSR. Věnovaly se nejen teologii, ale i dalším tématům, jež Davídek považoval za aktuální pro nezávislé struktury, jako byla teorie systémů a kybernetika, antropologie apod. Od počátku 70. let ve svých aktivitách stále více experimentoval s neobvyklými formami života a práce společenství, jež kolem něj vzniklo, takže se stával „problémem“ nejen pro státní moc, ale i pro oficiální církev doma a ve světě.

50 O tajném teologickém studiu u salesiánů pojednává M. R. Křížková v *Knize víry, naděje a lásky*, s. 145–147.

51 Josef Zvěřina se před rokem 1948 studiem v zahraničí připravoval na vědecko-pedagogickou dráhu v oblasti dějin a teorie církevního umění, komunistický režim ho však skoro 14 let věznil. V roce 1968 se habilitoval a krátce působil na teologické fakultě, po nástupu „normalizace“ musel akademickou sféru opět opustit. Následující informace o Zvěřinovi vycházejí částečně z mé osobní zkušenosti studia teologie v letech 1987–1989. V této době se salesiáni začali vybavovat osobními počítači, postavenými svépomocí nebo dovezenými ze zahraničí, které měly sloužit mj. k rozmnožování studijních textů, a touto cestou jsem se při přípravě zmíněného projektu dostal do užšího kontaktu se Zvěřinou. Techniku se však podařilo zprovoznit

Zvěřina rozvinul pozoruhodnou pedagogickou činnost na celém území tehdejšího Československa. V roce 1990 sám mluvil o aktuálně existujících dvaadvaceti třídách po třiceti lidech, které by mohly přejít do nějaké formy oficiálního teologického studia.⁵² Někteří Zvěřinovi posluchači se přitom chtěli vydat na kněžskou dráhu,⁵³ mnozí však zřejmě jen měli zájem o „celoživotní vzdělávání“ v oblasti teologie – byly to manželské páry, studenti středních a vysokých škol, tajné řeholnice a podobně. I autor tohoto článku měl možnost u něj v Praze dva roky studovat systematickou (dogmatickou) teologii, která tvoří jádro nauky katolické církve. Přednášky v Praze se konaly obvykle v různých panelákových bytech, mimo jiné v tehdejší bytě rodiny Hamplových na Jihozápadním Městě, u Hegrlíků v Libuši, u Beránků na Smíchově (nedaleko odtud Zvěřina bydlel), v komunitě salesiánů na Suchdole a jinde.

Když Zvěřina ztratil možnost působit byt jen jako venkovský farář,



Teolog, filozof, historik umění, římskokatolický kněz a signatář Charty 77 Josef Zvěřina (1913–1990) v první polovině 70. let, kdy působil v duchovní správě ve středočeských Praskolesích (foto z publikace Marie Rút Křížkové Žít jako znamení: Rozhovory s Josefem Zvěřinou. Praha, Zvon 1997)

až na konci podzimu 1989, takže místo tisku Zvěřinových skript ji tehdejší salesiánský novic a student Elektrotechnické fakulty ČVUT Jan Chlebovský plně zapojil do rozmnožování letáků během studentské stávky.

52 Viz SROVNALOVÁ, Magdalena: Josef Zvěřina a tajné studium teologie na Moravě. In: *Universum*, roč. 15, č. 3 (2005), s. 36–40, zde s. 38. V případě bytových filozofických seminářů jsou zachyceny spíše aktivity v centrech, jako byla Praha a Brno, a proto je obzvlášť cenné zmapování Zvěřinova působení i mimo tato města, jak to učinila Magdalena Srovnalová v bakalářské práci *Josef Zvěřina – kněz a učitel: Tajné studium dogmatiky na Moravě v letech 1975–1990*, obhájené na ETF UK v Praze v roce 2003. Významné části této práce byly publikovány v časopise *Universum*, roč. 15, č. 2 a 3 (2005).

53 Z naší skupiny se stal knězem již zmiňovaný Hynek Černocho; jiný účastník studia, inženýr Tomáš Kubalík (narozen 1960) sice složil řeholní slib, nepřijal ale kněžské svěcení a dnes stejně jako tehdy učí na střední průmyslové škole odborné předměty.

vyzval ho salesián Václav Filipec,⁵⁴ aby na Ostravsku tajně přednášel teologii pro skupiny dospělých. Zvěřina se s Filipcem domluvil na koncepci studia a asi od počátku roku 1976 jezdil jednou měsíčně přednášet na severní Moravu. Setkání se podle možností konala v Ostravě, Odrách, Milíkově u Jablunkova i jinde. Postupně vznikaly také další skupiny v Olomouci, Šumperku, Zábřehu, Brně, Veselí nad Moravou, Červeném Kostelci, na severovýchodě Čech. Tyto skupiny měly deset až šedesát účastníků, při výjimečných příležitostech se sešlo až sto dvacet posluchačů. Nezávisle na těchto skupinách se zrodily přednáškové cykly pro kněze, kteří se chtěli dále vzdělávat formou jakéhosi postgraduálního studia. Konaly se v Olomouci (u Strejčků), v Třinci a ve Stříteži u Českého Těšína (organizátorem byl Adam Rucki), na Bruntálsku (zde je organizoval Josef Hrdlička), mezi salesiány v Ostravě, ale také v Telči, Moravské Třebové nebo v Ústí nad Orlicí. Zvěřina jezdil i do některých ženských řeholních komunit, například do Choryně. Celkový počet osob, které se do těchto akcí postupně zapojily méně systematicky, nelze prakticky zjistit, odhaduje se však na několik tisíc.⁵⁵

Jeden studijní cyklus pod vedením Josefa Zvěřiny trval od dvou a půl do pěti let, setkání se konala přibližně jednou za měsíc. V pracovních dnech se konaly přednášky pro pražské skupiny nebo v Olomouci, o víkendech se přesouvaly do vzdálenějších míst, kde si vyžádaly více času – začínalo se jeden den večer a pokračovalo do odpoledne následujícího dne, takže studenti společně v bytě nebo domku přespávali. Každé studijní setkání přitom začínalo vpoledvečer Zvěřinovým referátem o církevní a politické situaci a aktivitách disentu (Zvěřina patřil k zakládajícím signatářům Charty 77). To mělo značný význam pro orientaci lidí žijících mimo centra, kam podobné informace soustavněji nedoléhaly. Poté následovala přednáška nebo kolokvium, tedy zkouška před celou skupinou; pokud byly k dispozici rozmnožené studijní materiály, Zvěřina přednáškou neztrácel čas. V přestávce se podávala lehká večeře, na závěr Zvěřina často sloužil mši.

Zvěřinovo pedagogické působení nemělo charakter vysokoškolského studia, o jaké usilovaly některé výše zmíněné bytové semináře, a především bytová univerzita, kde každé téma přednášel specialista a studenti sami vyhledávali informace v různých pramenech, porovnávali je a diskutovali o nich. Zvěřina se svým žákům snažil zprostředkovat širokou škálu informací, pohledů a přístupů z nejnovější zahraniční odborné literatury, ale jejich výběr, hodnocení a syntézu prováděl sám. Snad by se proto tyto akce daly chápat spíše jako jistá forma komunitního, přesahujícího či celoživotního vzdělávání, za svého druhu novodobé univerzitní extenze. Pro část

54 Václav „Ušatej“ Filipec (narozen 1919) byl Zvěřinův spoluvězeň v Leopoldově, později významný iniciátor církevních aktivit na Moravě. Podílel se na formování mladých salesiánů, při této příležitosti jsem se s ním také seznámil.

55 Viz SROVNALOVÁ, M.: Josef Zvěřina a tajné studium teologie na Moravě.

posluchačů však znamenaly profesní přípravu, a Zvěřina se snažil celkově zachovat kvalitu studia. Opakování zkoušek bylo běžné.

Ve skupinách se vytvořilo velmi příznivé sociální klima, na němž se podílela mimořádná motivace studentů i vědomí rizika. Paradoxní je, že největší vlna zásahů Státní bezpečnosti proti posluchačům a organizátorům studia po celé republice přišla v týdnu od 20. listopadu 1989. Systém, který tolik dbal na plánování práce, zřejmě nedokázal vyhodnotit aktuální situaci a rozpoznat priority a mechanicky realizoval dlouho připravovanou represivní akci. V té době však už Zvěřina zakládal Občanské fórum a připravoval převedení jím vedeného studia na půdu Univerzity Karlovy.

K dobové reflexi tajného studia

Na předchozích stránkách byly bez nároku na úplnost a hodnotící soudy popsány některé podoby, jichž nabývalo nelegální a neformální vzdělávání v „normalizačním“ Československu. Již v této době se je jejich aktéři a sympatizanti snažili také reflektovat. V nezávislých strukturách se ovšem angažovali lidé nejružnějšího ideového a politického zaměření, od trockistů po katolíky, což se odráželo také v různosti jejich náhledů na tyto aktivity. Pro jednoho mohly být revoluční avantgardou, pro jiného třeba parusí – směřováním k novému příchodu Kristovu. Na tomto místě můžeme nechat zaznít jen několika nejdůležitějším hlasům.

Katolický intelektuál Václav Benda zasadil nezávislé vzdělávací aktivity do své koncepce „paralelní polis“, s níž přišel v roce 1978. Byla reakcí na zklamání a únavu disidentů po opadnutí první vlny pronásledování, ale i světového zájmu o Chartu 77, a pokusem formulovat pozitivní program další činnosti: „Navrhují proto, abychom se spojili v úsilí o postupné vytvoření paralelních struktur, schopných alespoň v omezené míře suplovat chybějící obecně prospěšné a nezbytné funkce... (...) Paralelní struktura školství a vědeckého života má již určitou tradici, v posledních dvou letech však spíše stagnuje. Organizaci paralelního školství pokládám za úkol eminentní důležitosti, a to jak z osobních (jestliže příslušníci StB znají jménem mé 1–9 let staré děti, nemohu si dělat přílišné iluze o jejich oficiálních studijních možnostech), tak z obecných důvodů. (...) Domnívám se, že právě v této sféře je namístě určitá velkorysost a ‘maximalistický’ program.“⁵⁶

Na Bendu v tomto směru navázal Václav Havel v eseji *Moc bezmocných* (1978), když na pozadí rozboru současné duchovní a politické situace v Československu uvažoval o smyslu a možnostech disentu. Koncept „paralelní polis“ spojil se svými

56 BENDA, Václav: Paralelní polis. In: PREČAN, V. (ed.): *Charta 77 1977–1989*, s. 43–51, zde s. 45–47; také in: CÍSAŘOVSKÁ, B. – PREČAN, V. (ed.): *Charta 77: Dokumenty 1977–1989*, sv. 3, s. 260–265, zde s. 262 n.

myšlenkami o „životě v pravdě“ a „existenciální revoluci“, přičemž vyjádřil přesvědčení, že v paralelních strukturách nejde o nějaké provizorium pouze pro danou situaci, ale o konání s obecnou platností: „...skutečná, hluboká a trvalá proměna poměrů k lepšímu ... nemůže totiž dnes asi opravdu už vzejít z toho, že se prosadí ... ten či onen ... vnějškový (tj. strukturální, systémový) politický koncept, ale bude muset vycházet ... od člověka, od lidské existence, ze základní rekonstituce jeho postavení ve světě, jeho vztahu k sobě samému, k druhým lidem, k univerzu. (...) ...jedině lepším životem lze asi budovat i lepší systém.“⁵⁷ Paralelní struktury „nevyrůstají z nějaké apriorní teoretické vize systémové změny (nejde o politické sekty), ale z intencí života a autentických potřeb konkrétních lidí... (...) ...skutečně smysluplné životní východisko pro člověka je obvykle to, které má v sobě prvek určité *univerzality*, které tedy není východiskem jen parciálním, přístupným jen tak či onak ohraničené komunitě a nepřenositelným na jiné, ale které je naopak způsobilé být východiskem *pro kohokoliv*, předobrazem *obecného řešení*...“ Je výrazem odpovědnosti za celou společnost, nikoli únikem do ghetta, vždyť „i ta nejvyzrálejší podoba ‘paralelní polis’ může existovat ... jedině tak, že člověk je zároveň tisícerými vztahy vklíněn do oné ‘první’, oficiální struktury... (...) Čili: ‘paralelní polis’ ukazuje dál a má smysl jedině jako akt *prohloubení odpovědnosti k celku a za celek*...“⁵⁸

Havlův pronikavý a podmanivě formulovaný esej se stal možná nejvlivnějším textem českého disentu, zároveň však vyvolával pochybnosti, zda nabízí v širším společenském ohledu reálná východiska. Slovenský politický esejista a analytik Milan Šimečka svou skepsi opíral o vlastní zkušenost z „normalizační“ každodennosti: „...pokládal jsem Havlovu výzvu k pravdě za poněkud exkluzivní. Pozoroval jsem mlčící většinu, jak uprostřed naší stagnace pojídá sytou stravu a krmí chlebem slepice. Pracoval jsem tehdy na stavbách a ptal jsem se dělníků, jak dalece je láká život v pravdě. Odpovídali se zkušeností zakotvenou v stoletích, že pravda je tak jako politika jen pro pány, že obyčejný člověk byl vždy obelháván a brán na hůl a že v tomto ohledu se nic nezměnilo ani se nezmění. (...) Vypočítal jsem Havlovi všechny své pochybnosti týkající se pravdy jakožto pilíře politického programu. (...) Svěřil jsem se mu se svou depresí, která mě pravidelně přepadá, když jedu ráno autobusem do práce a koukám na nevyspalé a nevrle tváře spolucestujících. (...) Jak nevím, čím získat ty zamračené tváře pro jasnou a zřetelnou pravdu, pro vybědnutí z národního úpadku, beznaděje a duchovní lenosti. Havel na to řekl, že takové deprese nemá, protože odmítá uvažovat v kategoriích politické manipulace, získávání, přemlouvání a slibování. Že od začátku řeší jen svůj vlastní problém, že nenabízí život v pravdě jako politické zboží, že sám nechce být manipulován, a pro-

57 HAVEL, Václav: Moc bezmocných. In: TÝŽ: *Eseje a jiné texty z let 1970–1989. Dálkový výslech.* (Spisy, sv. 4.) Ed. Jan Šulc. Praha, Torst 1999, s. 266.

58 Tamtéž, s. 305–307.

to nehodlá manipulovat vědomí jiných lidí. (...) ...že neuvažuje ve velkých číslech, že pro něho jsou důležití jednotlivci.“⁵⁹

O aplikaci koncepce paralelních struktur, kterou rozpracovala západní sociologie strukturálního funkcionalismu, na situaci českého disentu se pokusil v exilu Miroslav Novák.⁶⁰ Vyšel přitom z obecné teze, že pokud oficiální struktury trpí citelnými disfunkcemi, vznikají „nezávislé kontakty mezi lidmi, neoficiální skupiny, sdružení či instituce, které závady oficiálních struktur zmírňují, či dokonce odstraňují“. V tomto širokém pojetí jsou paralelní struktury rozšířeným jevem (jako příklad v oblasti hospodářství Novák uvádí černý trh nebo „melouchářství“), který zdaleka není možné redukovat na to, co si lze představit pod pojmem „dissent“; „disidence je jen jedním z mnoha projevů paralelních struktur, je pouze jejich zvláštním případem“.⁶¹ V polemice s reformními komunisty upozornil, že paralelní disidentské aktivity se nedají zaměňovat s reformou systému, protože se rozvíjejí vně systému a převážně v době, kdy reformisté byli poraženi. Mohou sice někdy svým vnějším tlakem reformy vyvolat, to však není jediným měřítkem jejich úspěšnosti. Také podle Nováka disidentská činnost jako veřejné vyjádření nesouhlasu „má smysl i sama o sobě, tj. i tehdy, když nevede k žádným modifikacím oficiálních politických struktur“,⁶² a tím spíše to platí pro neveřejné vzdělávání. Výhodu neveřejných seminářů a kurzů spatřoval Novák v tom, že „jsou o poznání méně riskantní než činnost veřejných občanských hnutí za obranu lidských práv a také méně iritují režim“,⁶³ takže méně energie je stála pouhá sebezáchova. Narozdíl od disentu sice zůstávaly neznámé pro veřejnost doma i ve světě, prostorově roztroušené a navzájem méně propojené, samy o sobě však byly stejnorodější než například Charta 77, což vedlo k jejich větší efektivitě, a uzavřenost směrem ven jim umožňovala větší otevřenost směrem dovnitř.

K pojednávanému tématu měly co říci také rozborů a úvahy o „oficiální“ a „neoficiální“ kultuře, které předkládal Karel Palek, píšící pod pseudonymem Petr Fidelius. Ačkoli soukromé iniciativy na tomto poli podle něj existovaly vždy, i za nejtuzšího režimu, k rozvoji nezávislého kulturního života mohlo dojít až za určitých vnějších podmínek, když totalita sama dospěla do určitého „pozdního“ stadia. Samozřejmě to nesnižovalo význam činu těch, kteří se o rozvoj „paralelních struktur“ zasloužili. Jejich cílem však nebylo „udělat se pro sebe“ někde *stranou* žalostné skutečnosti“,

59 ŠIMEČKA, Milan: Proslavené jméno. In: *Svědectví*, roč. 22, č. 87 (1989), s. 525–528, zde s. 526 n.

60 NOVÁK, Miroslav: Paralelní struktury a reformní komunismus. In: *Tamtéž*, roč. 17, č. 68 (1983), s. 691–697, zde s. 691.

61 *Tamtéž*, s. 692.

62 *Tamtéž*, s. 695.

63 *Tamtéž*, s. 696.

vytvořit si ve společenství stejně smýšlejících „vlastní kulturní obec, vlastní duchovní prostor“.⁶⁴ Podle Fidelia nešlo o to oddělit se (byť mělo smysl odlišit se), nýbrž pracovat na sjednocení toho, co bylo násilně rozděleno. Rozlišení na „oficiální“ a „neoficiální“ také nemělo sloužit jako hodnotící soud, protože ne vše, co se „koná se státní úchvalou, je *ipso facto* méněcenné a zavrženíhodné“; a naopak, ve sféře „neoficiální“ se leccos dělalo nekvalitně, diletantsky – také proto, že chyběla možnost srovnávání, kritiky, nebo i jen přístup k informačním zdrojům.⁶⁵

Týž autor upozornil, že „na ‘normální’ poměry je třeba nejen se připravovat, ale přímo v životní praxi si na ně zvykat již v lůně poměrů ‘nenormálních’“, a připomněl svým čtenářům, že „mnohé důležité prvky současné situace máme buď zcela, či aspoň částečně ve své moci“ a že „životní a duchovní ‘atmosféru’, kterou kolem sebe a mezi sebou vytváříme, tu přeci změnit můžeme“.⁶⁶ Tedy: povinnost formovat svým životem poměry, ne nechat se jimi deformovat.⁶⁷ – Zda a nakolik se to v českém neformálním vzdělávání v období totality, zdaleka nejen teologickém, podařilo, to budou muset posoudit další generace.

64 FIDELIUS, Petr: Kultura oficiální a „neoficiální“. In: *Svědectví*, roč. 17, č. 68 (1983), s. 681–687, zde s. 684; také in: TÝŽ: *Kritické eseje*. Praha, Torst 2000, s. 21–41, zde s. 36 n.

65 Tamtéž, s. 687; resp. s. 40.

66 TÝŽ: O zacházení se slovy. In: *Svědectví*, s. 705–714, zde s. 706.

67 TÝŽ: Kultura oficiální a „neoficiální“, s. 685; resp. s. 38.

Materiály

Český ateismus ve dvacátém století

*K vývoji a institucionalizaci v letech 1948–1989**

David Václavík

Česká republika je jednou z nejateističtějších zemí na světě – toto tvrzení považují mnozí z nás za naprostou samozřejmost, která kromě toho velmi přesně vykresluje jeden z nejcharakterističtějších rysů novodobé české společnosti. Navíc se může zdát, že takové přesvědčení potvrzují četné sociologické průzkumy, včetně údajů ze sčítání lidu. Například podle posledního cenzu z léta 2001 skoro šedesát procent (tedy více než šest milionů) obyvatel České republiky o sobě udávalo, že jsou „nevěřící“, zatímco jako „věřící“ se jich deklarovalo pouze dvaatřicet procent.¹

* Tento text vznikl jako součást řešení projektu Grantové agentury České republiky „Detradicionalizace a individualizace náboženství v České republice a jejich socioekonomické a sociopolitické důsledky“ (č. 403/06/0574).

1 Tyto údaje jsou zajímavé také při srovnání s čísly z předchozího sčítání lidu v roce 1991, kdy se za „nevěřící“ prohlásilo pouze necelých čtyřicet procent populace. To by znamenalo, že během pouhých deseti let narostl počet „nevěřících“ o téměř polovinu, která odpovídá pětina obyvatel České republiky. Na první pohled z toho lze vyvozovat, že se tak potvrzuje trend k sekularizaci, patrný v české společnosti po celé 20. století. Ve skutečnosti je však třeba s těmito daty nakládat mnohem opatrněji. To platí nejen pro údaje z počátku nového tisíciletí, o jejichž plastičtější výklad mj. jde v dalším textu, ale i pro komparativní údaje z předcházejícího cenzu. Například

A pokud tyto údaje podložíme ještě dalšími, které se týkají například reálného zapojení „věřících“ do společenského a rituálního života jednotlivých náboženských denominací, pak se obraz „úpadku“ náboženství v české společnosti ukáže ještě zřetelněji.² Co však uvedená zjištění znamenají ve skutečnosti? Je opravdu možné interpretovat je jako ukazatel, či dokonce důkaz vysoké míry ateizace moderní české společnosti?

Český ateismus jako dědičný úděl?

Odpověď na výše položenou otázku je spojena hned s několika problémy. Na prvním místě je třeba upozornit na sémantickou konfuzi několika ne zcela identických pojmů – ateista, nevěřící a agnostik – které se často ztotožňují.

I když existují různé definice ateismu, většina z nich se shodne na tom, že tímto pojmem lze označit postoj, který je spojen s vědomým odmítáním existence Boha, bohů či jiných nadpřirozených sil.³ Tím se liší od agnosticizmu, který nepopírá samotnou Boží existenci, ale pouze možnost ji poznat (či obecněji možnost dokázat existenci nějaké nadpřirozené síly). Ateismus je tedy světový názor, který se zakládá na vědomém popírání Boží jsoucnosti jakožto něčeho fiktivního, agnosticismus se o její existenci či neexistenci zříká úsudků, neboť jde o neprokazatelnou entitu mimo lidské poznání. Většina autorů přitom klade důraz na to, že ateismus bychom

v něm uváděný „nezvykle vysoký“ počet věřících na počátku 90. let s největší pravděpodobností souvisel s výraznými politickými, sociálními, ekonomickými a kulturními změnami, jimiž zdejší společnost procházela po pádu komunismu. Tato situace byla v masovém měřítku spjata se snahou po nalezení nových osobních identit, jako jejichž důležitá součást se nabízelo náboženství a přínaléžitost k určité náboženské instituci, aniž by z této identifikace a jejího uplatňování ve veřejném prostoru plynula nějaká rizika ve vztahu k vládnoucí moci. Jinými slovy, deklarovaná příslušnost k náboženské tradici či instituci, která bývá často automaticky ztotožňována s religiozitou, se stala v rovině naplňování osobní identity výrazem svobodné volby, v níž distance od komunistického režimu souzněla s vyzvednutím donedávna potlačovaných hodnot a jejich (ať už skutečných či domnělých) nositelů.

- 2 Podle posledního provedeného průzkumu, který se uskutečnil na podzim 2006, pouze 14% Čechů navštěvuje alespoň jednou měsíčně bohoslužby, více než 53% tvrdí, že se nikdy nemodlí, a celých 81% uvádí, že nikdy neposkytli finanční prostředky žádné náboženské instituci či organizaci. Uvedený průzkum byl proveden v rámci společného grantového projektu Ústavu religionistiky Filozofické fakulty Masarykovy univerzity v Brně a Sociologického ústavu AV ČR v Praze „Detradicionalizace a individualizace náboženství v České republice a jejich socioekonomické a sociopolitické důsledky“ (č. 403/06/0574, dále jen „Detradicionalizace náboženství“). Výsledky výzkumu zatím nebyly publikovány.
- 3 Srv. např. heslo „Atheism“ v britských encyklopediích *Encyclopædia Britannica* (London, Encyclopædia Britannica Corp. 2002) a *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (London, Routledge 1998) nebo v práci Alberta Lyngzeitsona *Comparative Religions: A Guide to World Religions* (Boca Raton, BarCharts Inc. 2003).

měli chápat především jako racionálně artikulovaný a filozoficky zakotvený postoj, spojený se specifickým výkladem světa. Naproti tomu například americký filozof George Hamilton Smith (narozen 1949), považovaný za jednoho z nejvýznamnějších představitelů současného amerického ateismu, navrhuje rozlišovat mezi jednotlivými typy ateismu, zejména mezi ateismem implicitním a explicitním. Zatímco pro druhý typ platí výše řečené, implicitním ateismem Smith nazývá postoj, který se vyznačuje absencí teistických představ a věr bez toho, že by byly vědomě odmítány.⁴

Vzhledem k tomu, že takzvaný implicitní ateismus v sobě zahrnuje i takové varianty, jako je „náboženské přesvědčení novorozenců“, především ale proto, že není možné jej jasně odlišit od jiných typů postojů (například agnosticizmu), s nimiž se do značné míry překrývá, v další části se tento článek zabývá pouze ateismem explicitním. Ten s sebou totiž přináší vedle vlastního výkladu světa také soubor postojů a hodnot ovlivňujících vztah člověka ke světu, společnosti a ostatním lidem. V rámci explicitního ateismu je jistě možné dále rozlišovat mezi ateismem filozofickým a politicko-ideologickým, přestože se oba mohou vzájemně překrývat a ovlivňovat. Základní rozdíl mezi nimi spočívá v tom, že filozofický ateismus je primárně založen na racionálně kritické reflexi vztahu mezi člověkem, světem a nadpřirozenem, v níž je nadpřirozené vysvětlováno jako něco fiktivního a neskutečného, kdežto politicko-ideologický ateismus využívá takovéto tvrzení či konstatování k legitimizaci vlastních politických názorů a ambicí, aniž by nutně předpokládal, že každý, kdo se s ním ztotožní, bude schopen svůj postoj zdůvodnit pomocí racionálně konstruovaných argumentů. Stručně řečeno, jestliže první z nich považuje soud o fiktivnosti nadpřirozena za něco nesamozřejmého, co je potřeba ozřejmit pomocí racionálně vedené argumentace, druhý pracuje s tímto soudem jako s něčím jasným a nezpochybnitelným. Na základě této distinkce je možné konstatovat, že ateismus, který pěstoval komunistický režim, byl typicky a explicitně politicko-ideologický. To samozřejmě neznamená, že by se v komunistickém režimu nevyskytovaly příklady ateismu filozofického, nicméně tato „forma“ se omezovala v podstatě na úzkou skupinu intelektuálů.⁵

Od „ateisty“ je třeba odlišovat „nevěřícího“. Jak se totiž ukázalo z výzkumů programově věnovaných religiozitě obyvatelstva České republiky, naprostá většina těch, kteří se označují za „nevěřící“, má značnou nedůvěru především k náboženským institucím,⁶ avšak jejich postoj k nadpřirozenu již tak odmítavý není. Pokud

4 SMITH, George H.: *Atheism: The Case Against God*. Buffalo – New York, Prometheus 1979, s. 13–18.

5 Jako příklad může sloužit kniha Zbyňka Fišera (Egona Bondyho) *Otázky bytí a existence* (Praha, Svobodné slovo 1967).

6 Podle výzkumu „Detradicionalizace náboženství“ nemělo k církvím žádnou nebo jen velmi malou důvěru více než 56 % obyvatel.

bychom odhlédli od náboženských institucí a religiozity, která je s nimi spojena, zjistíme, že obraz náboženského života v České republice je mnohem plastičtější. Pouze čtrnáct procent Čechů a Češek například tvrdí, že „neexistuje Bůh, duch ani jiná nadpřirozená skutečnost“, téměř třiadvacát procent se domnívá, že „amulety občas přinášejí štěstí“, a skoro dvaapadesát procent připouští, že „někteří věštcí mohou předvídat budoucnost“.⁷ Zvláště soubor odpovědí na otázku po existenci nějaké formy nadpřirozena (připustilo ji přes jednapadesát procent respondentů)⁸ je důležitým signálem, abychom s výklady o ateismu české společnosti nakládali velmi opatrně. Především nás však přivádí k tomu, abychom naprosto zřetelně rozlišovali mezi ateisty a takzvanými nevěřícími, a tím i mezi ateismem a „netradičními“ formami náboženství a náboženskosti. Ti, kteří se vydávají za „nevěřící“, jsou totiž ve skutečnosti často reprezentanty těch forem religiozity, které nejsou explicitně spjaty s tradičními náboženskými institucemi typu církve, mají individualizovaný charakter a jsou ovlivněny různými jinými náboženskými a duchovními proudy. Do této kategorie tak mimo jiné spadají někteří sympatizanti východních náboženských směrů nebo vyznavači spirituality v duchu *new age*.

To, co bývá nepřesně a nesprávně vydáváno za „český ateismus“, není ve skutečnosti mnohdy žádným ateismem, ale projevem takzvané detradicionalizované a neinstitucionalizované religiozity, vznikající jako důsledek porušení „posvátného baldachýnu“⁹ v poměrech náboženského pluralismu. Ten se prosazuje ruku v ruce s klíčovými projevy modernizace, jako je industrializace, urbanizace, proměna sociální struktury, ale také vznik moderního nacionalismu. V české verzi se přitom nacionalismus spojil s přesvědčením, že církev – rozuměj církev katolická – se ocitla na „špatné straně“ a v procesu vytváření novodobého českého národa a jeho samostatného státu sehrála víceméně reakční roli. Negativní postoj vůči tradičním náboženským institucím se tak stal nedílnou součástí vznikajícího národního (sebe)vědomí.

Bylo by velkým omylem se domnívat, že tyto postoje jsou až důsledkem čtyřiceti let komunistického režimu. Naopak, jejich kořeny sahají až do hloubi 19. století, kdy vznikal moderní český národ. V čase národního obrození se mnozí jeho významní protagonisté začali negativně vymezovat vůči katolické církvi, kterou označovali za jednoho z hlavních viníků „národní poroby“ a za největšího pomahače

7 Tamtéž.

8 V existenci Boha jako osoby věří 10,58 % respondentů, v existenci nějaké formy ducha nebo životní energie 26,5 %, v nějakou blíže neurčenou nadpřirozenou sílu 14 %, dalších 21,67 % sice neví, ale rádo by to vědělo (narozdíl od 10,33 %, kteří také nevědí, ale je jim to jedno). Viz tamtéž.

9 Viz BERGER, Peter L.: *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York, Doubleday – An Anchor Book 1990 (2. vydání).

Habsburků.¹⁰ Jako ideové východisko mohl sloužit zejména paradigmatický výklad českých dějin v podání Františka Palackého, ačkoli on sám antikatolicismus odmítal jako nesmyslný postoj.¹¹ Politicky byl antikatolicismus spojen především s radikálním křídlem mladočeské strany, jejíž vzestup v sedmdesátých letech 19. století znamenal významný krok v odcizení české veřejnosti a katolické církve. Právě do tohoto období spadají i snahy o spojení „oktrojovaných konfesí“ na základě české reformace, které však byly naplněny až v roce 1918 vznikem Českobratrské církve evangelické.¹²

Vznik nezávislého českého (československého) státu v říjnu 1918 toto odcizování ještě výrazně posílil. Katolická církev byla v očích jeho rozhodujících politických elit ztělesněním starého režimu, a tudíž vnímána jako podezřelá či nepřátelská. Nová republika přitom napjaté vztahy s katolickou církví sama vyhrocovala. Jedním z nejznámějších příkladů jsou události kolem takzvaných Husových oslav v roce 1925, které vedly k otevřené roztržce.¹³ Tento negativní postoj vůči katolické církvi se koncem dvacátých let přece jen začal poněkud měnit. Významnou roli přitom sehrály svatováclavské oslavy a dostavba svatovítské katedrály. Jistým vyvrcholením tohoto „obratu“ byl katolický sjezd konaný v roce 1935, který byl chápán jako vyjádření jednoty katolíků různých národností. Nermalou zásluhu na zmírňování napětí mezi katolickou církví a většinou české veřejnosti měl křesťanskosociální modernismus, v němž se vedle laické katolické inteligence a mladého kléru angažoval i František Kordač, první pražský arcibiskup v samostatné republice.¹⁴ Obecně je možno říci, že třicátá léta byla ve znamení jistého tání ledů

10 Viz GREELY, Andrew M.: *Religion in Europe at the End of the Second Millennium*. New Brunswick (Kanada) – London, Transaction Publishers 2003, s. 131.

11 Viz KOŘALKA, Jiří: *František Palacký*. Praha, Argo 1998, s. 529. Palacký byl vlastně první protestant mezi významnými českými obrozenci. Ve své počáteční fázi se české národní obrození pohybovalo v podstatě v rámci romantického nacionalismu, spojeného hlavně s jazykovou emancipací. Jeho nositeli byli přitom nejen praktikující katolíci, ale nezřídka samotní kněží (např. Josef Dobrovský či Gelasius Dobner).

12 Viz MIŠOVIČ, Jan: *Víra v dějinách zemí Koruny české*. Praha, Slon 2001, s. 72 n.

13 Antikatolické nálady v počátcích první republiky se promítly mj. v ustavení Československé církve roku 1920, o něž se zasloužili modernisticky založení kněží v čele s Karlem Farským. Vedle principů katolického modernismu byla jejím druhým konstitučním znakem tzv. národní myšlenka. Nová církev tak byla považována za instituci nejen pokrokovou, ale především národní. Československá církev byla populární po celou dobu první republiky a svého největšího vzestupu dosáhla v letech 1945–1948, kdy měla milion členů. Za komunistického režimu její členská základna klesala. V roce 1991 měla Československá církev husitská (tento nový název nesla od roku 1971) 178 tisíc členů a v roce 2001 již jenom 99 tisíc. Zajímavá je také demografická proměna členské základny, která z ČCH dělá jednu z věkově nejstarších náboženských skupin v České republice.

14 Viz MIŠOVIČ, J.: *Víra v dějinách zemí Koruny české*, s. 82 n.

mezi oběma stranami. I přesto však platí, že komunistická antikatolická a v širším smyslu antináboženská propaganda nezačínala na zelené louce, ale našla již připravenou půdu.¹⁵

Počátky ateismu, tak jak byl definován výše, jsou v českém prostředí, podobně jako jinde v Evropě, spojeny s rozvojem takzvaného volnomyšlenkářského hnutí. Masově se začalo šířit především ve druhé polovině 19. století a do českých zemí proniklo z Německa.¹⁶ Významnou úlohu v rozvoji hnutí sehráli zejména vědci a myslitelé ovlivnění silícím pozitivismem. První organizace tohoto typu na našem území byla založena v roce 1904 jako česká sekce Volné myšlenky. Od počátku vyvíjela značnou aktivitu, mimo jiné prosazovala striktní odstavění státu a církve podle francouzského vzoru.¹⁷ Význam a aktivitu české sekce Volné myšlenky podtrhuje také to, že již v roce 1907, tedy tři roky po svém vzniku, zorganizovala v Praze světový kongres Volné myšlenky. V roce 1915 však byla rakouskými úřady rozpuštěna a svou činnost obnovila až se vznikem Československa.

V rámci Volné myšlenky převažoval pozitivisticky orientovaný proud, který se však od začátku dvacátých let stále více názorově střetával s proudem ovlivněným marxismem. Napětí, spojené i s rozdílným politickým přesvědčením a charakterem angažovanosti, nakonec vedlo k tomu, že se od Volné myšlenky v roce 1924 odštěpilo marxistické křídlo, které přijalo název Svaz proletářských bezvěrců.¹⁸ Samotná Volná myšlenka pak existovala až do roku 1939, kdy ji nacistické úřady zakázaly.

Dějiny Volné myšlenky¹⁹ v prvních desetiletích 20. století dobře ilustrují vnitřní charakter českého ateismu, který se začal dělit na dva základní proudy: pozitivisticko-pokrokařský a marxisticko-ideologický. Oba proudy měly několik společných jmenovatelů. Zaprvé to byl osvícenský názor, že náboženství je kvůli své iracionalitě překážkou v poznání, a zadruhé striktní antiklerikalismus. V dalších interpre-

15 Viz ŠTAMPACH, Ivan O.: Náboženské spektrum České republiky: In: HANUŠ, Jiří (ed.): *Náboženství v době společenských změn*. Brno, Masarykova univerzita 1999, s. 57.

16 Za duchovní zakladatele německého volnomyšlenkářského hnutí jsou považováni Johannes Ronge (1813–1887) a Robert Blum (1807–1848), kteří v roce 1859 inspirovali vznik Svazu nenáboženských obcí Německa (*Bund Freireligiöser Gemeinden Deutschlands*). V roce 1881 pak Ludwig Büchner (1824–1899) ve Frankfurtu nad Mohanem založil Německý svaz volnomyšlenkářů (*Deutscher Freidenkerbund*) jako první německou organizaci sdružující ateisty.

17 Inspirovala se především francouzským zákonem o odstavění státu a církve z roku 1905, který uvedl plně do života princip *laïcité*, považovaný za jeden z klíčových pilířů moderní francouzské společnosti.

18 Tyto střety nebyly v evropském měřítku ničím výjimečným, spíše naopak. Například v Německu vznikla již v roce 1882 sociálnědemokratická Společnost volnomyšlenkářů (*Freidenker-Gesellschaft*).

19 Sr. KUDLÁČ, Antonín K.: *Příběh(y) Volné myšlenky*. Praha, Nakladatelství Lidové noviny 2005.

tacích „svého“ ateismu se však již rozcházely. První proud, podobně jako Büchnerův Německý svaz volnomyšlenkářů či URANIA – Společnost pro šíření vědeckých znalostí (*Gesellschaft zur Verbreitung wissenschaftlicher Kenntnisse*),²⁰ spojoval ateismus především s pozitivistickou koncepcí vývoje lidského myšlení ve třech stádiích, jak ji zformuloval francouzský zakladatel sociologie Auguste Comte (1798–1857) a modifikoval anglický sociolog Herbert Spencer (1820–1903). Náboženství v ní bylo chápáno především jako spekulativní, empiricky nepodložené vysvětlování světa, které není možné verifikovat, a proto musí být odmítnuto. Byla mu tak přisouzena role protikladu vědy, překonaného pokrokem lidského myšlení.

Nástup ateistické doktríny

Mnohem výrazněji než volnomyšlenkářské hnutí však postoje české veřejnosti k náboženství ovlivnil marxistický ateismus, a to nejen svou myšlenkovou přesvědčivostí, ale především v důsledku politických okolností. V tomto proudu také zřetelně dominovala politicko-ideologická složka nad filozofickou. Český religionista Břetislav Horyna uvádí pět základních předpokladů, na nichž spočívala marxistická interpretace náboženství:

- 1) Podstata náboženství byla plně a definitivně odhalena „vědeckým světovým názorem“, a to jako falešné, odcizené vědomí, jako převrácená, fantastická reflexe vnějšího světa a přírodních elementů v myslích lidí.
- 2) Jakákoli jiná interpretace náboženství je antimarxistická a jejím cílem je podporovat náboženství.
- 3) Jediným správným způsobem, jak studovat náboženství, je jeho kritika, což nezbytně vede k boji proti náboženství.
- 4) Každé studium náboženství musí vést k reedukaci lidstva ve smyslu třídního obsahu svobody vědomí.
- 5) Překonání náboženství vědeckým ateismem je veskrze pozitivní, a to bez ohledu na prostředky, jakými se prosazuje, protože osvobozuje lidstvo od duchovního útlaku nevědeckých a falešných konceptů.²¹

20 Tuto organizaci založili v roce 1888 Wilhelm Foerster, Werner von Siemens a Max Wilhelm Meyer jako společnost, která se měla zabývat propagací vědy a „vědeckého světového názoru“. Její činnosti, sestávající především z veřejných přednášek a z vydávání časopisu, se účastnili nejvýznamnější vědci jako Max Planck, Albert Einstein či Konrad Roentgen. Po druhé světové válce se v bývalé NDR stala URANIA součástí státního ideologického aparátu a spolu s „vědeckým světovým názorem“ začala otevřeně propagovat i ateismus marxistického stříhu. V 70. a 80. letech 20. století východoněmecká URANIA pořádala ročně několik set tisíc akcí (!), většinou přednášek pro veřejnost.

21 Viz HORYNA, Břetislav: The Study of Religion during the Cold War: An Eastern View. In: DOLEŽALOVÁ, Iva – LUTHER, Martin H. – PAPOUŠEK, Dalibor (ed.): *The Academic Study of Religion during the Cold War: East and West*. Toronto, Peter Lang 2001, s. 86 n.

Vědecký ateismus se chápal nejen jako ucelený komplex poznatků o světě a místě člověka v něm, který tvoří součást marxistického světového názoru, ale především jako soubor morálních principů, o něž se opírá komunistická (respektive socialistická) morálka. Všechna ostatní pojetí náboženství marxismus (později marxismus-leninismus) deklasoval jako ideologie, které nejenže náboženství špatně vykládají, ale navíc – ať už vědomě či nevědomě – zastírají jeho skutečnou podstatu a „objektivně“ slouží silám společenské reakce. Z tohoto pohledu je celkem pochopitelné, že komunistická moc nemohla akceptovat žádné konkurenční organizace, které si za svůj cíl vytkly propagaci ateismu a (nebo) které by narušovaly její monopol „vědeckého“ studia náboženství. V souladu s tím komunistické úřady po únoru 1948 eliminovaly religionistiku jako vědecký obor²² a v roce 1952 rozpustily nástupnickou organizaci předválečné Volné myšlenky, Svaz občanů bez vyznání – s pozoruhodným odůvodněním, že jistí city nábožensky založených občanů.

Jistým paradoxem přitom je, že v padesátých letech 20. století, kdy se tato nová perspektiva v československé společnosti razantně vytvářela a prosazovala, nevznikla žádná relevantní literatura věnovaná „vědeckému ateismu“ a – dokonce až do počátku sedmdesátých let – ani žádná oficiální instituce („vědecká“ či jiná), která by měla v popisu své práce explicitně určeno „studium a propagaci vědeckého ateismu“. Touto problematikou se okrajově zabývaly pouze katedry a ústavy marxismu-leninismu, které vznikaly na vysokých školách od počátku padesátých let. Nejpravděpodobnějším důvodem je, že v dogmatické marxisticko-leninské (či v některých ohledech přímo stalinské) ideologii byl marxisticky založený ateismus přítomen jako obecná, dosud zřetelně nediferencovaná komponenta. Kromě toho zdejší vůdcové a ideologové komunistické revoluce zřejmě zpočátku věřili, že náboženství podobně jako jiné „přežitky minulosti“ „odumře“ zároveň s tím, jakmile budou odstraněny jeho sociální příčiny a zničení jeho sociální nositelé. Jestliže právě v první polovině padesátých let režim vystupňoval represe vůči církvím (především katolické), bylo v tom možné ve druhém plánu spatřovat i těžiště boje proti náboženství. Především z pragmatických důvodů (význačná religiozita venkovského obyvatelstva či nezanedbatelné duchovní zázemí křesťanské inteligence) byl však útok na církev předkládán zejména jako střet politický, zatímco ideologické důvody byly odsouvány do pozadí. Formálně se v „temných“ padesátých letech snažil komunistický režim předstírat náboženskou toleranci, jejímž projevem byla

22 Česká religionistika se rozvíjela od 20. let minulého století. Klíčovou postavou při jejím etablování byl Otakar Pertold (1884–1965), vzděláním indolog, který se stal prvním řádným profesorem religionistiky v Československu. V roce 1920 vydal *Základy všeobecné vědy náboženské*, které jsou považovány za východisko české religionistické literatury. K Pertoldovi více viz např. HORYNA, Břetislav – PAVLINCŮVÁ, Helena: *Dějiny religionistiky: Antologie*. Olomouc, Nakladatelství Olomouc 2001, s. 62 n.

například – byť stále komplikovanější – možnost navštěvovat hodiny náboženství v rámci školní výuky.

Do tohoto vzorce zapadalo rovněž působení komunistických médií, novin, rozhlasu a filmu. Četné výpady proti církvím, zejména katolické, a jejich představitelům byly vždy koncipovány tak, aby v nich církve figurovaly jako základna „politické reakce“, která brání rozvoji „nové a spravedlivé společnosti“. Často se přitom využíval stereotyp katolické církve jako národně neloajální a sociálně nespravedlivé organizace, na který byla ve zjemnělé podobě česká veřejnost zvyklá již od vzniku první republiky.²³ „Pravá podstata“ náboženství byla „odhalována“ pouze v rámci ideologických školení komunistické strany a kurzů marxismu-leninismu, které se teprve postupně stávaly povinnou součástí vysokoškolského kurikula, a pochopitelně v těch vzdělávacích institucích, které plně podléhaly komunistické straně.

Šedesátá léta díky pozvolné celkové liberalizaci společenských poměrů přinesly jisté uvolnění napětí do vztahů mezi komunistickou mocí a církvemi. Toto „oteplení“ se projevilo především ukončením otevřených represí vůči nim a také jistou vstřícností k omezenému obnovování církevního života, v němž sehrálo svou roli i relativně „osvícené“ vedení Sekretariátu pro věci církevní ministerstva kultury pod vedením Eriky Kadlecové. V intelektuální sféře byly zajímavé pokusy některých marxistických filozofů vést dialog s náboženstvím a jeho nemarxistickými interprety či protagonisty. Za zmínku stojí zejména pokus Milana Machovce ukázat podobnosti mezi křesťanským kérygmatem (myšlenkou Kristovy smrti a vzkříšení) a marxismem²⁴ nebo nesubstanční ontologie Zbyňka Fišera (Egona Bondyho), připouštějící oprávněnost Boží existence, bude-li Bůh chápán nesubstančně.²⁵ Tyto posuny se však v žádném případě nedají interpretovat jako příznak, že by komunistický režim chtěl akceptovat náboženství jako rovnoprávný „světový názor“. Vedle nich totiž v šedesátých letech nastal další „pokrok“ v prosazování marxistického ateismu jako jediné správné a přijatelné doktríny a v jeho institucionalizaci. „Vědecký ateismus“ se v této době stává nedílnou součástí ideologické přípravy vysokoškolských studentů, která byla zajišťována povinnými kurzy marxismu-leninismu.

23 V jistém ohledu jde o české specifikum, které nemá v dalších státech střední a středovýchodní Evropy obdobu a které nemohlo úspěšně fungovat ani na Slovensku. Všude jinde byla totiž církev vnímána jako důležitá součást hnutí za národní emancipaci, a tedy i národní identity, někde (v Polsku) dokonce jako součást nejdůležitější. (Srv. např. ALVIS, Robert: *Religion and the Rise of Nationalism: A Profile of an East-Central European City*. Syracuse, Syracuse University Press 2005; KŘEN, Jan: *Dvě století střední Evropy*. Praha, Argo 2006.)

24 MACHOVEC, Milan: *Ježíš pro moderního člověka*. Praha, Orbis 1990.

25 FIŠER, Zbyněk: *Útěcha z ontologie: Substanční a nesubstanční model v ontologii*. Praha, Academia 1967; z roku 1981 pak pochází pojednání „Nesubstanční ateismus a nesubstanční teismus“, publikované ve 3. svazku *Filosofických esejů* Egona Bondyho (Praha, DharmaGaia 1994).

nismu. Konečně také vycházejí první české publikace věnované „vědeckému ateismu“.²⁶ A v neposlední řadě je třeba vzít v úvahu, že se koncem šedesátých let dostává do produktivního věku generace narozená po druhé světové válce, a tedy plně vzdělaná a náležitě indoktrinovaná již v novém režimu.

„Vědecký ateismus“ jako státní politika

Nástup „normalizace“ znamenal zásadní přehodnocení i oné opatrné vstřícnosti vůči církvím, která se projevovала před porážkou „pražského jara“. V souladu s tím nové politické vedení dospělo k názoru, že je třeba zřídit instituci, která by se explicitně věnovala kritice náboženství z marxisticko-leninských pozic a propagaci „vědeckého ateismu“. Zatímco volnomyšlenkářské hnutí užívalo v boji proti náboženství diskurzivních nástrojů, jakými byly především osvětové instituce aktivní v přednáškové činnosti, takováto forma institucionalizace byla pro státní ateistickou politiku naprosto nedostatečná.²⁷ V kontextu mocenského monopolu byla jejím cílem marginalizace a v dlouhodobém výhledu úplné odstranění náboženství a náboženských institucí. „Vědecký světový názor“ měl být jednou provždy povýšen do pozice všeobecně platné a nakonec jediné akceptovatelné ideologie. Přeneseno do roviny „normalizační“ každodennosti to vyžadovalo nejen zkoumat přetrvávající náboženské postoje české společnosti a napomáhat k její ateistické převýchově, ale například také dohlížet na ideologickou čistotu vydávaných publikací, pokud šlo o prezentaci náboženských témat, a obstarávat „kvalifikované“ podklady pro zacházení s nekonformními duchovními.

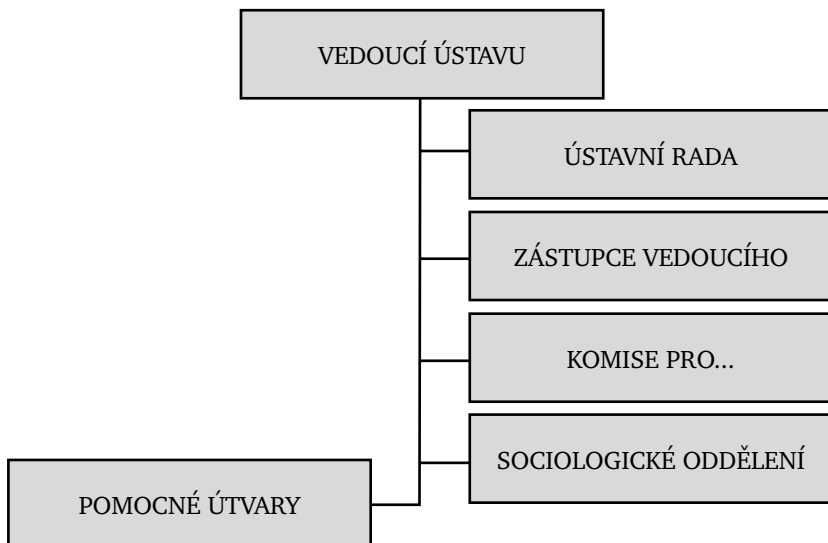
Jako specifický nástroj při realizaci těchto záměrů byl v roce 1972 založen v Brně Ústav vědeckého ateismu. Oficiálně vznikl reorganizací Kabinetu pro filozofii, existujícího od roku 1969,²⁸ a byl začleněn do struktury Československé akademie věd. Podle zakládacích dokumentů se měl zabývat „empirickým výzkumem společenského vědomí se zvláštním zřetelem k problematice světového názoru, morálky, ateismu a náboženství“.²⁹ V době vzniku měl Ústav vědeckého ateismu dvanáct pracovníků, sekretariát, knihovnu a také sociologické oddělení, které mělo provádět empirický výzkum religiozity v Československu.

26 Viz např. LOUKOTKA, Jiří: *Zkušenosti z vědeckoa-teistické výchovy žáků*. Praha, Státní politické nakladatelství 1961.

27 To samozřejmě neznamená, že komunistický režim těchto tradičních prostředků nevyužíval. K tomu účelu sloužila např. Československá společnost pro šíření politických a vědeckých znalostí, ustavená v roce 1952, která byla obdobou východoněmecké URANIE.

28 Kabinet pro filozofii byl přímo podřízen Prezidiu ČSAV a zabýval se marxistickou filozofií a dějinami filozofie. Přípravnými pracemi na vzniku pracoviště a jeho vedením byl pověřen přední marxistický filozof Ludvík Svoboda (1903–1977). Kabinet nedisponoval vlastními prostorami a jeho šest zaměstnanců pracovalo v bytech nebo na brněnské filozofické fakultě.

29 Viz webová stránka http://www.archiv.cas.cz/fondy_ab50.htm (staženo 10.1.2007).

Organizační struktura Ústavu vědeckého ateismu ČSAV³⁰

Prvním ředitelem ústavu byl jmenován přední český odborník na problematiku „vědeckého ateismu“ profesor Jiří Loukotka (1925–1981), který práci na toto téma publikoval již na počátku šedesátých let.³¹ V letech 1954 až 1970 působil jako učitel marxistické filozofie na Farmaceutické fakultě Masarykovy univerzity a na Janáčkově akademii muzických umění. V roce 1966 se habilitoval, roku 1971 byl jmenován vysokoškolským profesorem. V letech 1970 až 1976 (zpočátku tedy zároveň s novou funkcí) byl ředitelem Ústavu marxismu-leninismu Vysoké školy zemědělské v Brně. Z marxisticko-leninského hlediska se zabýval dějinami českého myšlení, vztahem náboženství k umělecké tvorbě, proměnami katolických a protestantských filozoficko-teologických koncepcí, sociálními funkcemi náboženství a ateistickou výchovou. Jeho práce ze sedmdesátých let vytvořily základní teoretický rámec pro „vědecký ateismus“ v „normalizační“ československé společnosti.³²

Loukotka vycházel z postulátu, že jediným možným přístupem k náboženství je „vědecký ateismus“. Naproti tomu religionistika ve smyslu vědy o náboženství byla pod-

30 Označení „Komise pro...“ není v tabulce specifikováno, pouze vyjadřuje, že komise měly v ústavu vznikat podle potřeby.

31 LOUKOTKA, J.: *Zkušenosti z vědeckoa-teistické výchovy žáků*.

32 TÝŽ a kol.: *Vědecký ateismus: Příručka pro studium na vysokých školách*. Praha, Státní politické nakladatelství 1977; TÝŽ: *Náboženství a ateismus*. Praha, Svoboda 1977; *Vědecký ateismus a světonázorová výchova*. Praha, Horizont 1979; *Náboženstvo a súčasný ideologický boj*. Bratislava, Veda 1979; K otázce předmětu a metody vědeckého ateismu. In: *Ateizmus*, roč. 8, č. 2 (1980), s. 120–136.

le jeho názoru vlastně *contradictio in adiecto*, protože něco tak „nevědeckého“ jako náboženství nemohlo mít svou vědeckou disciplínu.³³ „Vědecký ateismus“ byl chápán spíše jako moderní, na vědeckých základech postavený ekvivalent filozofie náboženství, nahrazující její starší „nevědecké“ formy.³⁴ Vedle „metodologického“ zpracování vztahu mezi „vědeckým ateismem“, náboženstvím a jeho studiem se Loukotka věnoval také popularizaci „vědeckoateistického“ pohledu na svět. Tyto jeho sklony se projevíly v knize *Náboženství a ateismus*, a především ve sbornících *Kult svatých a jeho ideologická funkce* a *Moderní svět a křesťanství*.³⁵ Ani zde neopustil základní tezi, že náboženství je překonaným obrazem či výkladem světa a jeho hlavní „funkce“ spočívá v ideologické petrifikaci třídního (tedy nespravedlivého) společenského uspořádání. Snažil se jí přitom dokládat jakousi „racionalizací“ náboženských vyprávění, pojímaných jako „primitivní“ či „neadekvátní“ vysvětlování přírodních jevů nebo jako „účelová“ zpracování historických událostí. V tomto duchu napsal Loukotka také úvod k poměrně populární knize polského autora Zenona Kosidowského *Příběhy Mrtvého moře*.³⁶

Nově vzniklý ústav se však nepodílel pouze na „teoretickém“ vyvracení náboženství z pozic „vědeckého ateismu“ či na jeho popularizaci, ale poskytl i vhodné zázemí pro nově vystupňovaný každodenní konflikt s méně loajálními příslušníky jednotlivých církví. Pracovníci ústavu totiž vypracovávali odborné posudky a expertízy, na jejichž základě se určovala „ideologická“ přípustnost textů připravovaných k publikaci, ale také hodnocení činnosti jednotlivých duchovních, která mohla být – a často také byla – používána jako zdůvodnění při odebrání takzvaného státního souhlasu.³⁷ Tyto aktivity vyplývaly jak z povinností, které byly ústavu dány do vínku jeho zřizovatelem (například ve smlouvách o spolupráci mezi Československou akademií věd a Ministerstvem kultury ČSR), ale také z osobního zaujetí vedoucích pracovníků ústavu. Díky tomu ústav navázal poměrně hustou sítí vztahů s celostátními i regionálními institucemi, které se podílely na „ideologické boji“ s náboženstvím. Šlo zejména o spolupráci se Sekretariátem pro věci církevní Ministerstva kultury ČSR, se Sborem národní bezpečnosti, s krajskými národními výbory a samozřejmě také s výkonnými orgány KSČ na všech stupních. Vedle toho ústav kooperoval s vědeckými institucemi, které se danou problematikou rovněž zabývaly, především s Univerzitou J. E. Purkyně v Brně (dnešní Masarykova univerzita), s Ústavem pro filozofii a sociologii ČSAV

33 Srv. např. TÝŽ a kol.: *Vědecký ateismus: Příručka...*, s. 26.

34 Viz HORYNA, B.: *The Study of Religion during the Cold War*, s. 90.

35 LOUKOTKA, J. (ed.): *Kult svatých a jeho ideologická funkce*. Praha, Svoboda 1985; TÝŽ a kol.: *Moderní svět a křesťanství*. Praha, Horizont 1980.

36 KOSIDOWSKI, Zenon: *Příběhy Mrtvého moře*. Praha, Práce 1979.

37 Dělo se tak podle směrnice Státního úřadu pro věci církevní z 19.5.1955 o udělování státního souhlasu k výkonu duchovenské činnosti. Legislativa týkající se činnosti náboženských organizací a úlohy státu při jejich usměrňování v letech 1948–1989 je dostupná na webové stránce <http://spcp.prf.cuni.cz/lex/z1a.htm>.

a s partnerským Ústavem vědeckého ateismu Slovenské akademie věd v Bratislavě, do jehož časopisu *Ateismus*³⁸ mnozí pracovníci brněnského pracoviště přispívali. V náplni činnosti ústavu patřilo důležité místo také empirickým výzkumům mapujícími hodnotové a světonázorové orientace obyvatelstva, které se většinou realizovaly v gesci sociologického oddělení. Zaměřovaly se jak na celou populaci,³⁹ tak na specifické skupiny⁴⁰ či konkrétní regiony.⁴¹

Po smrti Jiřího Loukotky se novým ředitelem stal Ivan Hodovský (narozen 1938), který se k problematice náboženství stavěl přece jen z méně dogmatických pozic. Zřejmě se o to zasloužil také jeho pobyt na pedagogické fakultě v západoněmeckém Darmstadtu v letech 1968 a 1969, kde u profesora Karla Schlechty studoval moderní německou filozofii. Širší filozofický rozhled mu pak umožnil věnovat se kromě marxismu i dalším proudům a osobnostem německé filozofie 19. a 20. století (Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche, Max Scheler), ale také moderní teologii sekularizace, politiky a osvobození (Dietrich Bonhoeffer, Johann Baptist Metz).

Ve svých pracích věnovaných ranému Karlu Marxovi se Hodovský snažil dokázat, že Marx nepoužíval výrazy „vědecký světový názor“, „vědecká ideologie“, „vědecký ateismus“ a podobně, nýbrž že uvažoval v jiných dimenzích – „konce kritiky náboženství“, konce spekulativní filozofie, potřeby rozvíjet sociálněkritickou filozofii na základě znalosti ekonomických a historických mechanismů sociálního života.⁴² Tyto pozice jsou zřetelné zejména v doktorské dizertaci z roku 1986, v níž Hodovský často odkazuje k takovým autorům, jako je Thomas Luckmann, Hermann Lübbe či Richard Schaeffler.⁴³ I když se stále snaží doložit nadřazenost marxisticko-leninského pojetí náboženství, poukazuje zároveň na nutnost opustit zjednodušené pohledy odmítající náboženství jako přežitek a interpretující současné proměny náboženství jako projevy krize a signály jeho konce. Naopak, má-li být podle jeho názoru „komplexní ateistická výchova“ účinná, pak musí věnovat kritickou pozornost různým formám existence ná-

38 *Ateismus: Časopis pre otázky vedeckého ateizmu* byl jediným specializovaným československým periodikem tohoto druhu.

39 *Světonázorová a hodnotová orientace obyvatelstva ČSSR staršího 15 let ve vztahu k náboženství a ateismu*. Brno, Ústav vědeckého ateismu ČSAV 1982. Závěrečnou zprávu vypracovali Helena Pavlincová, František Křenek a Zdeňka Podveská, 181 stran.

40 *Světonázorová a hodnotová orientace středoškolské a učňovské mládeže ve vztahu k religiozitě*. Brno, ÚVA ČSAV 1982. Závěrečnou zprávu vypracovali Helena Pavlincová, František Křenek a Zdeňka Podveská, 194 stran.

41 *Světonázorová a hodnotová orientace žáků ZDŠ Jihomoravského kraje ve vztahu k religiozitě*. Brno, ÚVA ČSAV 1980. Závěrečnou zprávu vypracovali Helena Pavlincová a František Křenek, 141 stran; *Světonázorová orientace školní mládeže v Prusánkách*. Brno, ÚVA ČSAV 1979.

42 Viz např. HODOVSKÝ, Ivan: *Rozpad tradičního obrazu světa v novější křesťanské filozofii*. In: *Filozofický časopis*, roč. 25, č. 2 (1977), s. 287–290.

43 TÝŽ: *Problém světa v novodobé křesťanské filozofii a teologii*. Dizertační práce obhájená na Filozofické fakultě Univerzity J. E. Purkyně v Brně v roce 1986.

boženství, jeho proměněm a způsobům obrany. Náboženský modernismus není proto možné chápat jako „pasivní obranu, jakousi apologetiku fideismu z nouze, nýbrž jako cílevědomou reakci na krizové jevy v oblasti reálných společenských poměrů i v oblasti ideologického pojetí světa“.⁴⁴ Narozdíl od svého předchůdce Loukotky tak již Hodovský neodmítal vědecké studium náboženství (ve smyslu *Religionswissenschaft*) jako metodologicky (a pochopitelně ideologicky) nesmyslné, nýbrž pokládal jeho výsledky naopak za užitečné pro úspěšnou argumentaci a cíle „vědeckého ateismu“.

Vedle Loukotky a Hodovského patřili k významným pracovníkům Ústavu vědeckého ateismu Stanislav Hubík (vedoucí sociologického oddělení), Aleš Sekot, Jan Zouhar (v osmdesátých letech vědecký tajemník ústavu) či Jaroslav Hroch. Hubíkův a Sekotův badatelský zájem se soustředil na sociologii náboženství⁴⁵ a na vztah náboženství k některým aspektům moderní společnosti, jako je například postmoderní myšlení,⁴⁶ hodnotový relativismus, ale také ekologické problémy. Jan Zouhar s Jaroslavem Hrochem se oproti tomu věnovali zejména filozofii náboženství a vztahu mezi kulturou a náboženstvím.⁴⁷

V roce 1983 došlo ve struktuře instituce k zásadní změně. Původní Ústav vědeckého ateismu byl k 1. červenci 1983 sloučen s Psychologickou laboratoří ČSAV v Brně, čímž vznikl Ústav pro výzkum společenského vědomí a vědeckého ateismu (ÚVSV ČSAV).⁴⁸ „Nově“ vytvořené pracoviště se mělo stát vědeckovýzkumným centrem Československé akademie věd v oblasti „vědeckého ateismu“ a filozofických, sociologických a psychologických výzkumů společenského a individuálního vědomí. K tomuto účelu byla v rámci ústavu zřízena tři vědecká oddělení – oddělení vědeckého ateismu, oddělení pro sociologický výzkum světonázorového vědomí a oddělení pro psychologický výzkum vědomí.

Podle organizačního řádu Ústavu pro výzkum společenského vědomí a vědeckého ateismu ČSAV se mělo oddělení vědeckého ateismu zabývat především „řešením

44 *Tamtéž*, s. 245.

45 SEKOT, Aleš: *Sociologie náboženství*. Praha, Svoboda 1985. Šlo o jedinou publikaci svého druhu, která u nás vyšla do konce 80. let.

46 HUBÍK, Stanislav – KAROLA, Josef – SEKOT, Aleš: *Náboženství a globální problémy: Křesťanství, islám, buddhismus, hinduismus*. Praha, Horizont 1987; HUBÍK, Stanislav: Islám v diskusi o globálních problémech: Postmodernismus, náboženství a globální problémy. In: *Ateismus*, roč. 16, č. 5 (1988), s. 495–503.

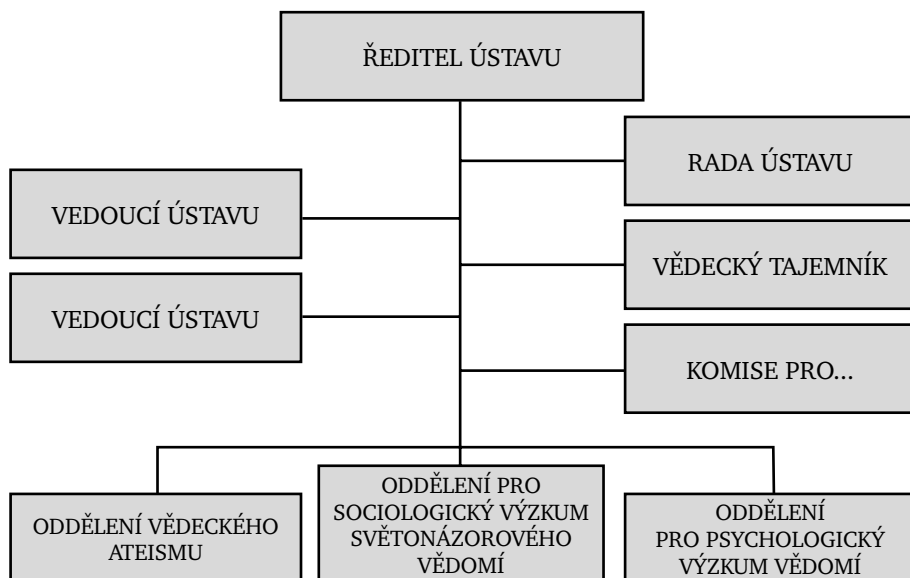
47 Srv. např. ZOUHAR, Jan: K metodologickým problémům analýzy odrazu sekularizačního procesu v umělecké kultuře. In: *Filozofický časopis*, roč. 30, č. 4 (1982), s. 640–650; HROCH, Jaroslav: Filozofická hermeneutika H.-G. Gadamera a křesťanská tradice. In: JANDA, Jan (ed.): *Problémy křesťanství: Sborník referátů z konference Kabinetu pro studia řecká, římská a latinská ČSAV, Liblice 4.–7.6.1985*. Praha, ČSAV 1986, s. 122–134.

48 V roce 1990 byl Ústav pro výzkum společenského vědomí a vědeckého ateismu přejmenován na Ústav pro výzkum společenského vědomí. K 1.4.1991 přijal název Ústav etiky a religionistiky (jako společné pracoviště Masarykovy univerzity v Brně a Filozofického ústavu ČSAV v Praze). V roce 1993 byl v rámci transformace ČSAV na AV ČR zrušen.

otázek spojených s překonáváním náboženství v podmínkách rozvinuté socialistické společnosti, kritikou náboženské filozofie a teologie a výzkumem širšího okruhu otázek náboženského komplexu“. Oddělení pro sociologický výzkum světonázorového vědomí mělo pokračovat v činnosti sociologického oddělení Ústavu vědeckého ateismu a zkoumat „filozoficko-sociologickou problematiku světového názoru se zřetelem k procesu osvojování vědeckomaterialistického názoru na svět obyvateli ČSR“. V rámci tohoto oddělení pracovala ještě samostatná skupina pro empirický sociologický výzkum. Konečně oddělení pro psychologický výzkum vědomí se mělo věnovat „teoreticko-empirickému výzkumu individuálního a skupinového vědomí s přihlédnutím k problematice vědomí světonázorového a mravního“.⁴⁹

Činnost a role naposled uvedeného oddělení v rámci nově zřízeného ústavu stojí za pozornost. Podle dokumentů dochovaných v Archivu Akademie věd ČR se zaměstnanci původní Psychologické laboratoře ČSAV, jež se stala základem oddělení pro psychologický výzkum vědomí, nikdy neztotožnili s jejím zánikem, který chápali především jako mocenské rozhodnutí. V roce 1990 se pak také toto oddělení jako první součást z brněnského ústavu vydělilo a připojilo se k brněnské pobočce Psychologického ústavu ČSAV.

Organizační struktura Ústavu pro výzkum společenského vědomí a vědeckého ateismu⁵⁰



49 Archiv Akademie věd ČR (Praha), fond ÚVSV ČSAV, inventární číslo (inv. č.) 11, Organizační řád ÚVSV ČSAV, 17.11.1983.

50 Viz pozn. 31.

Činnost ústavu zajišťovalo sedmatřicet osob a jeho ředitelem byl znovu jmenován Ivan Hodovský. Ve svých základních aktivitách a kontaktech Ústav pro výzkum společenského vědomí a vědeckého ateismu navazoval na svého předchůdce. I nadále pokračoval v intenzivní spolupráci s politickými a odbornými institucemi, které měly ve svém popisu práce náboženskou problematiku. Z iniciativy ředitele ústavu se nadstandardní spolupráce rozvíjela se Socialistickou akademií a s takzvanou Lektorskou skupinou pro vědecký ateismus Krajského výboru KSČ v Brně. Mezinárodní vztahy ústav udržoval především s obdobnými vědeckými institucemi v tehdejší sovětské bloku.

Významným úkolem pracovníků Ústavu pro výzkum společenského vědomí a vědeckého ateismu byla příprava učebnice *Vědecký ateismus a Malé encyklopedie ateisty*. Z dokumentů uložených v Archivu Akademie věd ČR také vyplývá, že tento ústav nebyl příliš aktivní v pořádání vědeckých konferencí a seminářů. Za celou dobu své existence uspořádal zřejmě jen jedinou vědeckou konferenci, v roce 1985 u příležitosti nedožitých šedesátých narozenin Jiřího Loukotky. I to do značné míry svědčí o jeho charakteru a cílech, které byly v prvé řadě politicko-ideologické. V archivních materiálech tak vedle mnoha posudků a recenzí můžeme najít i takové „skvosty“ jako elaborát „Realizace prvků vědeckoateistické a světonázorové výchovy v mateřských školách“.⁵¹

Ke konci osmdesátých let se brněnský ústav i díky příchodu nových, mladých badatelů začal vedle svého ideologického poslání zabývat také moderní sociologií náboženství (Stanislav Hubík), studiem soudobé teologie katolické i protestantské (Ivan Hodovský, Helena Pavlincová, Břetislav Horyna) či dějinami křesťanství (Dalibor Papoušek, Jiří Svoboda, Helena Pavlincová). Tím byl učiněn významný krok k tomu, aby se původně dogmaticko-ideologické pracoviště, odmítající vůbec připustit možnost vědeckého studia náboženství, transformovalo na skutečně vědeckou instituci, reflektující náboženství z pozic *Religionswissenschaft*.⁵² Tehdy však pochopitelně ještě nebylo možné něco takového deklarovat oficiálně. Komunistický režim sice již ztrácel půdu pod nohama a monolit marxisticko-leninské dogmatiky byl nahlodán, brněnský ústav však (alespoň formálně) patřil k ideologicky zvláště exponovaným pracovištím. Nicméně záhy po listopadu 1989 došlo vedle personálních změn také k zásadní proměně koncepce ústavu. To nejlépe dokumentuje konference, kterou Ústav pro výzkum společenského vědomí uspořádal spolu s nově založenou Společností pro studium náboženství⁵³ v září 1990 v Liblicích a na níž se

51 *Tamtéž*, inv. č. 50.

52 Při jedné z diskusí, které měl autor této studie se členy katedry sociologie Filozofické fakulty Komenského univerzity v Bratislavě, zazněl názor (slovenskými kolegy obecně akceptovaný), že právě tento posun k nové badatelské orientaci výrazně odlišoval brněnský ústav od obdobného bratislavského pracoviště, které bylo součástí Slovenské akademie věd.

53 Společnost pro studium náboženství vznikla v dubnu 1990 a vedle pracovníků brněnského Ústavu pro výzkum společenského vědomí se na jejím založení podíleli i mnozí odborníci pů-

jednoznačně přihlásil k nestrannému vědeckému studiu náboženství bez jakýchkoli ideologických tendencí.⁵⁴

Po roce 1989 v Československu a poté v České republice státně podporovaný ateismus ztratil smysl, nemluvě o důvěryhodnosti. Samozřejmě nadále existuje v podobě osobního přesvědčení značné části české populace (i když označovat současnou českou společnost za „ateistickou“ je nadsazené a zavádějící). Nezmizely ani instituce usilující o propagaci a rozvíjení ateismu, avšak jejich vliv byl a je velmi malý. Příkladem může být obnovená organizace Volná myšlenka, která má poněkud paradoxně nejbližší ke Komunistické straně Čech a Moravy a která – narozdíl od své prvorepublikové předchůdkyně – navazuje na marxisticko-leninské pojetí ateismu.⁵⁵ V rozporu s očekáváním marxistických ideologů tak historický vývoj nepřinesl vítězství „vědeckého ateismu“ a marginalizaci náboženství, ale výsledek víceméně opačný. Dosud však marxistický ateismus čeká na hlubší analýzu, která by odbourala vžitě stereotypy, ukázala jeho různé podoby a posoudila jeho skutečný podíl na současném stavu náboženského a duchovního života české společnosti.

sobící na teologických fakultách (Jan Heller, Petr Pokorný) či dalších akademických pracovištích (Ján Komorovský). Prvním prezidentem společnosti se stal významný znalec starověkých náboženství Předního východu profesor Jan Heller z Komenského bohoslovecké fakulty. Vznik společnosti měl velký mezinárodní ohlas a již v témže roce byla přijata do Mezinárodní asociace pro dějiny náboženství (*International Association for the History of Religions*).

54 Viz *Stav a perspektivy studia náboženství v Československu: Sborník referátů z konference v Liblicích 19.–21. září 1990*. Brno, ÚVSV ČSAV – Společnost pro studium náboženství 1990.

55 Kromě webových stránek a nepravidelných bulletinů jsou názory představitelů této organizace nejčastěji prezentovány v deníku *Haló noviny*, který je oficiální tiskovinou KSČM.

Horizont

Staré legendy a nové návštěvy „Východu“

*O obrazech dějin Normana M. Naimarka**

Eva Hahnová – Hans Henning Hahn

Když na podzim 1990 vyšlo první číslo časopisu *Transit*, vydávaného vídeňským Ústavem pro vědy o člověku, editorial vykresloval obraz společných evropských dějin a společnosti, která se po čtyřicetiletém rozdělení v důsledku komunistického panství znovu sešla: „A pak přišel rok 1989. S pádem železné opony znovuobjevují ‘západoevropané’ ‘východní’ Evropu jako důležitou součást jedné, evropských dějin.“¹ François Furet popisoval roky 1945 a 1989 jako dva milníky dějin evropských ideálů svobody: „Podruhé se rozednívá nad Evropou 20. století. Po pětáctýřicátém přichází devětaosmdesátý. Po konci nacismu konec komunismu, konečně je zde Evropa národů a svobodných lidí.“² V duchu této nové svobody se *Transit* mohl

* Tento esej přebíráme z původního německého vydání: HAHN, Eva – HAHN, Hans Henning: Alte Legenden und neue Besuche des „Ostens“: Über Norman M. Naimarks Geschichtsbilder. In: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, roč. 54, č. 7–8 (2006), s. 687–700. Uveřejnění mírně zkrácené verze textu v časopise *Transit* jeho redakce odmítla.

1 In: *Transit: Evropská revue*, č. 1 (podzim 1990), s. 5.

2 FURET, François: 1789–1917, Rückfahrkarte: Mit einem Postskript. In: *Tamtéž*, s. 48–62, cit. s. 61.

stát pozoruhodnou platformou intelektuálních debat jak o procesu transformace osvobozených států východní Evropy, tak o aktuálním vývoji celého evropského a severoamerického světa.

Obraz dějin (*Geschichtsbild*), který nabízí *Transit* dnes, vypadá jinak než před patnácti lety. Nyní zde platí, že východní Evropa nejenže musela snést čtyřicet, respektive sedmdesát let komunistické diktatury, ale již dříve prý prodělávala zásadně jiné dějiny než západní část kontinentu a dodnes vězí ve špatných historických kolejích. Právě to se pokouší dokázat známý americký historik Norman M. Naimark ve svém eseji o „vražedných polích Východu“. Stěžuje si přitom na „rozdělenou paměť Evropy“ a volá po revizi dosavadních obrazů dějin: „Na základě společných dějin vraždění a deportací by měl být navržen přesahující evropský historický narativ minulosti, přítomnosti a budoucnosti.“³ Naimarkův návrh revize tradičních, údajně falešných obrazů dějin se snaží nahradit představu zastávanou Furetem, že roky 1945 a 1989 tvoří dva zásadní triumfy svobody. Podle Naimarka mají být naše obrazy evropských dějin 20. století nadále určovány spíše „dějinami vraždění a deportací“ ve východní Evropě. Takový názor si žádá obezřetné kritické posouzení.

První příležitost k němu nabízí číslo *Transitu*, v němž se Norman Naimark vypravil na „vražedná pole Východu“ (název odkazuje na slavný film *Killing Fields* o vraždění v Kambodži pod nadvládou Rudých Khmerů v letech 1975–1979). Shodou okolností v tomtéž čísle Jan-Werner Müller vzpomínal na jubileum, které se zdálo být v roce 2005 téměř zapomenuté: před šedesáti lety, v listopadu 1945, vyšlo slavné dílo Karla Raimunda Poppera *Otevřená společnost a její nepřátelé*, které podle Müllera stejně jako ostatní Popperovy práce „neztratilo nic ze své aktuálnosti.“⁴ A Popper skutečně inspiruje – také ke kritickému zamyšlení nad Naimarkovými snahami konstruovat ve jménu lepší budoucnosti nové obrazy minulosti. Co se v oblasti sociálního a politického jednání osvědčilo jako popperovský kritický racionalismus, je podnětné i na poli historiografie. „Kritický postoj je povinnost,“ zdůrazňoval Popper neúnavně po celý svůj život. „Všechno ostatní je velikášství nebo nezodpovědnost; i tehdy, když je vedeno nejlepšími úmysly.“⁵ Popperovy snahy zaměřené proti „absolutní autoritě pouze zavedeného a pouze tradičního“ jak známo neznamenal bezmyšlenkovité odmítnutí veškeré tradice. Popper spíše byl zastáncem otevřené společnosti, která se snaží uchovávat a rozvíjet ony „staré i nové tra-

3 NAIMARK, Norman M.: Die Killing Fields des Ostens und Europas geteilte Erinnerung. In: *Tamtěž*, č. 30 (zima 2005/2006), s. 57–69, zde s. 67.

4 MÜLLER, Jan-Werner: Die „Offene Gesellschaft und ihre Feinde“ neu gelesen: Karl Poppers Liberalismus der Furcht und die totalitäre Herausforderung. In: *Tamtěž*, s. 156–164, cit. s. 157.

5 POPPER, Karl R.: *Das Elend der Historizismus*. Tübingen, J. C. B. Mohr 1987, s. IX (6. vydání). Citát pochází patrně z předmluvy k tomuto vydání, v českém vydání knihy (Praha, Oikúmené 1994) se nenachází (pozn. redakce).

dice, které by odpovídaly jejich měřítkům svobody, lidskosti a racionální kritiky“.⁶ Pro historiky může být Popperův kritický racionalismus inspirací k obezřetnému zacházení s dosavadními obrazy minulosti a varováním před chybou, kdy se mnohé ve jménu pokroku bez rozmyslu zavrhuje, a zároveň mnohé kvůli nedostatku kritické reflexe bezmyšlenkovitě přejímá.

Minulost nám nepředává žádné „události“, ale pozůstatky, zprávy svědků a interpretace té či oné události. Tak jako různí lidé vzpomínají na společně prožité události odlišně, tak nám minulost zanechává své rozmanité obrazy. My k nim tu a tam něco přidáváme, existující informace nově sestavujeme nebo přinášíme nový úhel pohledu. Na tom se nic nemění ani tehdy, když různé politické režimy nebo akademické módy po určitý čas preferují určitý obraz minulosti nebo se ty ostatní snaží úplně potlačit. Jednotlivé obrazy minulosti nemůžeme verifikovat, ale musíme se spokojit s falzifikací jednotlivých konkrétních omylů a s drobnými interpretačními korekturami. Popperova pozorování filozofických a vědeckých praktik, jeho odpor proti globálním historickým vizím a jeho zdůrazňování principů otevřené společnosti platí i na poli historické paměti.

Ani historici tedy nemohou vytvářet „nové“ obrazy dějin, jak často sugerují texty na obálkách knih, aby nalákaly čtenáře. Mnozí historici bezmyšlenkovitě napodobují své předchůdce nebo zůstávají u tradičních historických obrazů, jiní kriticky hodnotí práce svých předchůdců a opravují v nich ten či onen detail, jak to názorně ukazuje práce medievalistů se středověkými kronikami. Přitom každá generace historiků si vytváří s oporou ve „velkých“ vzorech svůj vlastní styl, žádná ale nenabízí úplně „nové“, nebo dokonce „pravdivé“ obrazy minulosti. Jak se zdá, k populárním vzorům naší doby patří americký historik Norman M. Naimark, a je podivuhodné, jak často jsou jeho práce citovány, a jak málo jsou kriticky reflektovány. Přitom Naimark sice nenabízí žádné nové poznatky, snaží se ale o hlubokou a důslednou revizi tradovaných obrazů minulosti.

Ve svém bestselleru o „plamenech nenávisi“⁷ vypráví Naimark dramatický příběh: „Ze všech hrůz a katastrof uplynulého století patří etnické čistky k těm nejstrašnějším“ – těmito slovy je obsah knihy shrnut na přebalu německého vydání, a v tomto duchu Naimark pojednává o Arménech v Turecku za první světové války, o Židech v nacistickém Německu, o Čečencích, Inguších a Krymských Tatarech

6 TÝŽ: *Otevřená společnost a její nepřátelé*, sv. 1: *Uhranutí Platónem*. Praha, Oikúmené 1994, s. 11 (předmluva ke 2. vydání).

7 NAIMARK, Norman M.: *Fires of Hatred: Ethnic Cleansing in Twentieth-Century Europe*. Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press 2001; německé vydání: *Flammender Haß: Ethische Säuberungen im 20. Jahrhundert*. München, C. H. Beck 2004; české vydání: *Plameny nenávisi: Etnické čistky v Evropě 20. století*. Praha, Nakladatelství Lidové noviny 2006, přeložili Šimon a Milena Pellarovi.

v Sovětském svazu, o vyhnání a odsunu Němců z Polska a Československa v letech 1945 a 1946 i o válkách v bývalé Jugoslávii v devadesátých letech. Mnoha evropským národům přitom připisuje odpudivé motivy údajně kolektivně páchaného, úmyslného a odsouzeníhodného jednání. Například o Čechách a Polácích píše, že války a následného přechodu k míru využili jako záminky, aby vyhnali ze svých zemí Němce a vyrovnali si tak staré účty: Vztah k německým menšinám byl v obou zemích mezi válkami problematický, nacionalistické emoce a touha po pomstě se zmocnily polského a českého obyvatelstva poté, co se jim naskytla příležitost k odplatě vůči německým utlačovatelům.⁸

Tato těžká kolektivní obžaloba obou národů není nová. Spočívá na kritice, která byla po roce 1945 často vznášena ve Spolkové republice Německo. Obraz „pomsty“ jako příčiny utrpení Němců vysídlených z Polska a Československa na základě Postupimské dohody mezi Spojenými státy, Velkou Británií a Sovětským svazem patří k nejoblíbenějším motivům německého vzpomínání na vyhnání. „Německé učebnice spatřují hlavní motiv vyhnání Němců z Východu v touze po pomstě,“ konstatovala v roce 2005 historička Frauke Wetzelová.⁹ Není to vůbec překvapivé, Theodor Schieder tvrdil něco podobného již ve své známé poválečné *Dokumentaci vyhnání*: „Následkem nenávisti vůči Němcům, příživené nacistickou nadvládou a vystupňované vášnivým polským temperamentem, propadli Poláci ještě více než vítězné západní národy, ba dokonce více než Rusové, pokušení odplácet minulé bezpráví stejným bezprávím.“¹⁰ Proto byly celé generace německých školáků vzdělávány v „dějinách“ pomsty: „Nyní východní Němci vytrpěli pomstu vítězů za všechno utrpení, jež způsobilo nacistické Německo Polákům a Rusům,“ stálo například v jedné učebnici z roku 1983;¹¹ informace o tom, že nacistický deník *Völkischer Beobachter* už dávno před vyhnáním neúnavně varoval před „pomstou vítězů“, se tu ale ke čtenářům nedostala, stejně jako ani vysvětlení, zda byla nacistická propaganda skutečností potvrzena nebo jen strašila v lidských hlavách. K tomu ani Norman Naimark nenabízí žádné nové poznatky.

Emocionální rozpoložení polské nebo české společnosti Naimark ve své knize o „plamenech nenávisti“ nezkoumal, takže si stále nemůžeme utvořit konkrétní

8 TÝŽ: *Plameny nenávisti*, s. 126.

9 WETZEL, Frauke: Mißverständnisse von klein auf? Die Vertreibung der deutschen in tschechischen und deutschen Schulbüchern. In: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, roč. 53, č. 10 (2005), s. 955–968, zde s. 964.

10 SCHIEDER, Theodor (ed.): *Dokumentation der Vertreibung der Deutschen aus Ost-Mitteleuropa*, sv. I/1: *Die Vertreibung der deutschen Bevölkerung aus den Gebieten östlich der Oder-Neiße*. München, Deutsche Taschenbuch Verlag 2004, s. 112 (reedice vydání z roku 1954).

11 GOERLITZ, Erich – IMMISCH, Joachim (ed.): *Zeit und Menschen* (nové vydání B), sv. 4: *Zeitgeschichte: Von der Oktoberrevolution bis zur Gegenwart* (zpracoval J. Immisch). Paderborn, Schöningh 1983, s. 134.

ní představu o tom, kolik Čechů a Poláků se z pomstychtivosti stalo vrahy, kolik z nich toužilo po „vyrovnání starých úctů“ nebo kolik jich zneužilo „pláštíku války“ k vlastnímu odpudivému jednání. Naimarkova teze o emocionálních příčinách vyhnání a odsunu není nová ani originální, rakouský historik Arnold Suppan se dokonce domnívá, že se v žádném případě nejedná jen o specifické kolektivní jevy v Polsku a Československu: „Pomsta a odplata patřily v letech 1944 až 1946 k ‘potřebám’ mnoha obyvatel středovýchodní Evropy, kteří zažili německou okupační a národnostní politiku.“¹² Tato teze však stále čeká na ověření historiky, kteří jsou v dané oblasti odborníky. Naimark se nikdy do hloubky nezabýval předmětem těchto tezí ani se nevyrovnával s jinými interpretacemi dějin vyhnání.

Jeho obraz „etnických čistek“ jako následků „plamenů nenávisti“ je však založen na ještě vyhrocenějších představách, než jak se lze domnívat z jeho konkrétně formulovaných obžalob. Jako by se jednalo o jakési neviditelné bacily, které spolu s hrstkou svých příznivců objevil a proti kterým nyní máme být všichni „očkování“: „Příčinou etnických čistek rozhodně nejsou kulturní zvláštnosti Turků, Němců, Srbů či jiných národů. Sklon k tomu je provádět má bohužel každá společnost, takže si ho v sobě nese me všichni. Jedině tehdy, budeme-li se na ně dívat pod tímto zorným úhlem, můžeme pochopit, proč k nim došlo a jak lze zabránit tomu, aby se už nikde neopakovaly.“¹³

Abychom se obrnili proti „etnickým čistkám“, máme přijmout za své Naimarkovy historické interpretace, rozloučit se s „tradovanými“ obrazy dějin a opřít se o několik knih, které jsou podle autora chvályhodné. Po zhroutilí komunismu prý padla „formální tabu vládnoucí na Východě“ i „neformální bariéry na Západě“, tvrdí Naimark a vyzdvihuje několik málo autorů jako pionýry, kteří údajně razí nové cesty k nastávající revizi historického vědomí vzhledem k vyhnání Němců. Mezi nimi uvádí dva polské historiky, Czesława Madajczyka a Bernarda Linka, kteří prý „urazili velký kus cesty při dokumentaci brutality a sociálních dimenzí násilného vyhnání Němců ze Slezska“.¹⁴ Čechům Naimark oproti tomu připisuje jen skromné „pokroky“, tak aby zároveň vzbudil dojem, že zde vynáší soudy velmi dobře informovaný historik: „Také Češi, kteří nadále reagují nanejvýš citlivě na témata související s takzvaným odsunem či transferem, přišli s důležitými novými pracemi, například z pera Tomáše Staňka a Jaroslava Kučery, o kontroverzní otázce počtu obětí vyhnání.“ O formách a následcích údajných „neformálních bariér na Západě“ se Naimark nevyjadřuje, protože se jeho pohled zaměřuje výlučně na Východ.

12 SUPPAN, Arnold: Zwischen Rache, Vergeltung und „ethnischer Säuberung“: Flucht, Vertreibung und Zwangsaussiedlung der Deutschen aus der Tschechoslowakei und Jugoslawien 1944–1948. In: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, roč. 51, č. 1 (2003), s. 74–84, zde s. 76.

13 NAIMARK, N.: *Plameny nenávisti*, s. 20.

14 Všechny citáty v tomto odstavci pocházejí z Naimarkovy studie „Ethnische Säuberung in vergleichender Perspektive: Themen für ein Dokumentationszentrum über die Vertreibung“. In: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, roč. 51, č. 1 (2003), s. 20–30, zde s. 20.

Ve zřetelném rozporu se svými požadavky revize tradovaných obrazů dějin sám Naimark přebírá své interpretace bez rozpaků ze starých prací – dokonce od Heinze Nawratila, jehož pojednání již v roce 1983 renomovaný mnichovský Ústav pro soudobé dějiny v jedné své tiskové zprávě kritizoval jako „novější polemické traktáty z krajních pozic nacionální pravice, jež definici a rozsah ‘zločinů vyhnání’ (*Vertreibungsverbrechen*) rozšiřují absurdním způsobem“; z těchto svých zjištění pak mnichovský ústav vyvodil apel na německý výzkum soudobých dějin, aby usiloval o „střízlivé, exaktní shrnutí a celkový popis historického průběhu evakuace, útěku a vyhnání Němců ze středovýchodní Evropy.“¹⁵ Kvůli své slepé důvěře k autorům jako Nawratil se Naimark podle všeho takřka vůbec nezabýval dnes téměř nepřehlédnutelným množstvím studií a diskusí o tématu, které v Polsku, Česku i Německu v uplynulých patnácti letech zaznamenalo opravdovou konjunkturu. Možná však že důvody spočívají pouze v Naimarkových nedostatečných znalostech cizích jazyků.

Méně pochopitelné ovšem je, proč se nevěnoval tolik potřebné revizi tradičně ve Spolkové republice udávaného počtu obětí vyhnání a odsunu. O „vyhnání Němců z Polska a Československa na konci druhé světové války a těsně po ní“ Naimark píše: „Z obou zemí bylo dohromady vysídleno zhruba 11,5 milionu lidí a na 2,5 milionu při tom zemřelo, mnohdy hlady a v důsledku nemocí.“¹⁶ Kolik Němců svou vlast opustilo již před koncem druhé světové války a kolik jich tam vůbec žilo a mohlo tak být osvobozenými Čechy a Poláky zneužíváno a vyháněno, se už ale Naimark neptá. A údaj o dvou a půl milionech Němců, kteří měli přijít o život, historici ani v nejmenším nepotvrzují. Již v roce 1994 konstatoval Rüdiger Overmans, že „jeden závěr je nad veškerou pochybnost: o dvou milionech obětí jako jednohlasém výsledku všech výzkumů nemůže být řeč“.¹⁷ Dnes seriózní historici mluví jen o několika stovkách tisíc obětí vyhnání: „Proces smluvně regulovaných přesídlení, který neměl obdoby, postihl zhruba dvanáct milionů lidí a stál několik set tisíc lidských životů.“¹⁸ Naimark, který se stylizuje do role protagonisty nových výzkumů, oproti tomu pracuje se stejnými obrazy dějin, z nichž vychází Svaz vyhnanců v projektu Centra proti vyhánění (*Zentrum gegen Vertreibungen*), který chce zřídit v Ber-

15 Viz tisková zpráva Ústavu pro soudobé dějiny v Mnichově č. 38 z 30.8.1983, podepsaná zástupcem ředitele Ludolfem Herbstem.

16 NAIMARK, N.: *Plameny nenávisti*, s. 18.

17 OVERMANS, Rüdiger: Personelle Verluste der deutschen Bevölkerung durch Flucht und Vertreibung. In: *Dzieje Najnowsze*, roč. 26, č. 2 (1994), s. 51–65, zde s. 61.

18 BEER, Mathias: Umsiedlung, Vernichtung, Vertreibung: Nationale Purifizierung in Europa während und am Ende des Zweiten Weltkriegs. In: TÝŽ (ed.): *Auf dem Weg zum ethnisch reinen Nationalstaat? Europa in Geschichte und Gegenwart*. Tübingen, Attempto 2004, s. 119–144, zde s. 136.

líně; předsedkyně Svazu vyhnanců Erika Steinbachová totiž hodlá upomínat také na dva a půl milionů německých obětí vyhnání.¹⁹

Ani Naimarkův zdánlivě syntetizující a ze vzpomínek vysídlelců odvozený obraz evropských dějin 20. století není nový. Obraz „Východu“ jako části Evropy obzvláště silně nakažené nebezpečnými idejemi můžeme nalézt již v projevech Prvního spolkového kongresu Sjednocených východoněmeckých krajanských sdružení (*Vereinigte Ostdeutsche Landsmannschaften*) z roku 1951, kde se hovořilo o „démonech“ a zvláštním historickém poslání Němců vyhnaných z „Východu“: „Démoni mezi lidmi nikdy nezemřou. A na Východě přežívali vždy. Rozdělují se mezi národy různou měrou. (...) My (Němci z Východu – pozn. autorů) musíme zohlednit poznatky, které nám dala znalost Východu. Naše minulost patřila boji proti beztvaremu a démonickému (*gegen das Ungestalte und Dämonische*). Jestliže nám záleží na Západu (*Abendland*), pak se musíme řídit našimi poznatky a být povolányi mluvčími (*Wortführer*) milionů příslušníků východních národů, bez ohledu na to, že mezi nimi žijí naši mučitelé a vrazi, bez ohledu na to, zda tomu či onomu národu připisujeme větší či menší vinu a sklon propadat svým pudům.“²⁰

Představa, že „východní národy“ jsou více než jiní Evropané ohroženy démonickými silami a že proto potřebují vyspělejší mluvčí, aby si zasloužily přináležitost k „Západu“, je sice již po generace především v německých organizacích vysídlelců populární, jistě ale neslouží podpoře demokratických emancipačních hodnot ve sjednocující se Evropě. Naimarkovy vývody, usilující o historický revizionismus, se při bližším pohledu ukazují jako nová variace žalobných písní německých vysídleleckých organizací, které jsou namířeny proti východoevropanům, přesněji řečeno proti slovanským národům.²¹ Tento dojem americký historik zesiluje ve zmíněném eseji o „vražedných polích Východu“, publikovaném v časopise *Transit* v roce 2006.²² V něm předkládá poněkud modifikovaný návrh – dle jeho názoru žádoucí – reinterpretace evropských dějin 20. století; nyní má být „Východ“ Evropy ocejchován jako „vražedná pole“ a tím vyčleněn z historického kontextu evropských

19 „Němečtí vyhnanci ... již všechno ztratili: lidskou důstojnost, vlast, statky a 2,5 milionu z nich dokonce své životy.“ (*Der BdV bleibt Stachel im Fleisch der Politik: Aus der Rede von BdV-Präsidentin Erika Steinbach am 29. Juni 2002 auf der Bundesversammlung in Berlin*. In: *Sudeten-deutsche Zeitung*, (5.7.2002; v novinách je uvedeno odlišné datum 6.7.2002).)

20 Viz projev dr. h. c. Heinricha Zillicha in: *Reden und Vorträge gehalten auf dem Ersten Bundeskongress der Vereinigten Ostdeutschen Landsmannschaften (VOL) in Frankfurt am Main am 1. Juli 1951*. Leer [1951], s. 105 n.

21 Poválečné vysídlení Němců z Maďarska podle všeho Naimarka nezajímá, přestože se také uskutečnilo na základě spojenecké dohody v Postupimi z léta 1945; i v Maďarsku roku 1945 by tedy měly podle této logiky žhnout „plameny nenávisti“.

22 NAIMARK, N.: Die Killing Fields des Ostens. Pokud není uvedeno jinak, pocházejí všechny následující citáty z tohoto pojednání a jsou označeny jen číslem příslušné strany přímo v textu.

dějin. Ponechává přitom stranou Čechy, zato o Polácích pojednává ještě hůře než dříve a nově k nim připojuje i Ukrajince. Esej jasně ukazuje závažné důvody, proč bychom se měli věnovat snaze Normana Naimarka o údajně nezbytnou revizi evropských obrazů dějin, dříve než mu jeho nekritičtí obdivovatelé dopomohou k nezaslouženě velké popularitě. Nejde totiž jen o přisuzování viny jednotlivým národům nebo o novou kontextualizaci nacismu a vyhnání, jak by se mohlo zdát při četbě Naimarkových dosavadních prací o „etnických čistkách“. Naimarkova nejnovější dějinná konstrukce vychází z nanejvýš pochybné formy historického vědomí.

* * *

Norman Naimark se často, i ve svém nejnovějším eseji, uchyluje k dramatickému líčení: „Během druhé světové války ‘Východ’ Evropy – Polsko, Ukrajinu, Litvu a Bělorusko – postihla nejhorší spoušť, kam až lidská paměť sahá“ (s. 57). Přitom mu nejde o minulost, ale o historickou paměť: „Němci, Poláci, Ukrajinci i Židé rozvinuli každý svůj způsob, jak rozumět vlastní minulosti ve vztahu k ostatním.“ Ze „společných dějin a podílu na hrůzných činech“ prý vznikla „oddělená historická vědomí“ a tento stav je podle Naimarka třeba teď změnit (tamtéž). Mírová budoucnost prý vyžaduje, aby všichni zúčastnění „dospěli ke společnému porozumění vzájemně sdílené bolestné minulosti“ (s. 67). Proto Naimark na závěr svého pojednání formuluje přání: „Němci, Poláci a Ukrajinci musí společně navštěvovat vražedná pole Východu, aby se osvobodili od fantomů viny, nenávisti a odplaty“ (tamtéž). Kdo přesně trpí takovými fantomy, to Naimark svým čtenářům nijak blíže nevysvětluje. Aby „společenství paměti“ mezi Němci, Poláky a Ukrajinci rozšířil také o Židy a na posledně jmenované zamířil stejný apel, to mu vůbec nepřijde na mysl – a právě absurdita takové myšlenky ukazuje na pochybnost Naimarkova konceptu.

Naimark vychází z představy, že dědicové „vražedných polí Východu“ potřebují „společné historické vědomí“ (s. 67), neboť to slouží „dobrým vzájemným vztahům a odstranění rozporů“. Proto například vítá „zpochybnění tradičního náhledu na Polsko coby obět druhé světové války“ (s. 64). Jeho obžaloba se tentokrát netýká jen domnělého polského kolektivního provinění (*Kollektivsünde*) vůči Němcům: „Nejenže mnozí Poláci přihlíželi, když byli jejich židovští spoluobčané posíláni do ghetta a plynových komor; oni je také udávali policii, využívali jejich bezmoci a prodávali informace o místech jejich pobytu.“ A dokonce „sami Židy brutálně vraždili“ (s. 64). Ukrajínští Židé prý byli deportováni do polských (sic!) vyhlazovacích táborů (s. 60) a polská policie prý s podporou nacistů řádila v ukrajinských vesnicích kvůli odplatě za své krajany zavražděné Ukrajinskou povstaleckou armádou (UPA) (s. 61). Takovými argumenty se Naimark pokouší nahradit obraz polského národa jako oběti zločinné nacistické války a revidovat vzpomínku na rok 1945 jako rok osvobození: „Vraždění na Východě nepřestalo sovětským ‘osvobozením’ Ukrajiny a velké části Polska v roce 1944 ani vítězstvím nad Německem v květnu 1945“ (tamtéž).

Poláci se prý navíc provinili tím, že „popírají své spolupachatelství“. S paternalistickou povýšeností Naimark ovšem připouští, že bychom měli ocenit „pokroky Poláků v posledních dvanácti letech ohledně uznání jejich podílu na holokaustu“ (s. 64). Kromě toho prý dělají „pokroky“ na cestě k uznání pravdy o polsko-ukrajinských

vztazích. Především pak Poláci chválí za to, že společně s Němci pracují na tom, aby se „poučili z války, porozuměli jejím hrozným následkům pro oba národy a aby tyto následky přijali“. Oba národy, Němci a Poláci, mají být podle Naimarka vzorem pro Ukrajince. Němci se totiž v šedesátých letech prý začali „vážně zabývat masovými vraždami z doby války“ a Poláci to samé učinili v osmdesátých letech, zatímco „Ukrajinci se teprve začali zbavovat kazajky zkraslených historických představ sovětského původu“, míní Naimark s odkazem na „oranžovou revoluci“ z roku 2004 (s. 67). S takto plakátovými hesly se snaží překrýt vzpomínky mnoha generací německé, polské a ukrajinské společnosti. Zjevně se vůbec nezamýšlí nad tím, jak mnohotvárná je individuální i kolektivní paměť v demokratické západoněmecké společnosti na jedné straně a jak rozmanitě se utvářela v rozdílných a proměnlivých podmínkách komunistických diktatur NDR, Polska nebo Ukrajiny na straně druhé – jako by právě to nebylo pro historika zajímavou otázkou. S ohledem na dějiny mentalit Naimarkův přístup nejenže pomíjí důležité oblasti výzkumu, ale zbavuje jmenované tři národy jejich subjektivity hlouběji, než to dokázaly jednotlivé politické režimy.

Němci, Poláci a Ukrajinci prožívali druhou světovou válku odlišně, a proto na ni také nemohou vzpomínat jinak než odlišně. Naimarkovo úsilí o budování „společné“ paměti je stejně problematické jako jeho víra, že vzpomínky je možno, nebo dokonce nutno odbýt jako klamně. Představa, že k mírovému soužití je zapotřebí „odstraňovat rozdíly“, a nikoli s nimi racionálně zacházet, je v přímém rozporu s ústředními myšlenkami dneška, podle nichž politická a kulturní rozmanitost liberálnědemokratické společnosti obohacuje a individuální lidská práva stejně jako práva menšiny je třeba chránit. Naimarkova vize budoucnosti, která je v podloží jeho požadavků a soudů, však ohrožuje i dosavadní evropské zvyklosti v zacházení s dějinami. Vzhledem k tomu, že se dosud za úkol historika považovalo podávat co nejpreciznější, empiricky doložitelné, pečlivě rešeršované a diferencované poznatky o minulosti, by Naimarkova vize asi nejednoho historika připravila o jeho chlebiček.

Vzmemme-li Naimarkův scénář „vražděných polí Východu“ vážně, lze se obávat, že – nabude-li jeho vize reálné podoby – by se obrazy dějin druhé světové války ve východní Evropě proměnily v monumentální apokalyptickou fresku největších zločinů, „kam až lidská paměť sahá“. Takové obrazy dějin by ztratily jakoukoli strukturu a nabízely by jen šklebivou karikaturu s řádícími vrahy a radostně aplaudujícími diváky jejich zločinů. Má-li být každý každému vrahem, není k poznání „společných“ dějin už zapotřebí historiků s jejich metodami usilujícími o pečlivě diferencované a racionálně ověřitelné poznatky, ale spíše malířů historických pláten.

Historické vědomí, které by bylo postaveno na společných návštěvách Němců, Poláků a Ukrajinců na „vražděných polích Východu“, aby tyto národy „osvobodilo od fantomů viny, nenávisti a odplaty“ (s. 67), sice může prospět pořadatelům nábožensky motivovaných putí, určitě však nepřispěje k lepšímu porozumění minulosti ani k hledání řešení konfliktů v moderních, demokraticky uspořádaných společnostech. V komunikaci s minulostí platí podobná pravidla jako pro každou komunikaci v naší současnosti – slovní přestřelky jak známo k dorozumění nikdy nevedou. Čím přesněji se učíme poznávat a chápat konkrétní minulosti, tím více porozumění můžeme mít pro různost zkušeností ostatních lidí. Nechtějí-li východoevropské národy

podléhat kázání toho či onoho proroka, potřebují racionálně ověřitelné poznatky, jež umožňují pochopení specifických historických zkušeností.

Naimark se domnívá, že musí východoevropským národům vysvětlovat jejich historické zkušenosti a vyprávět jim jejich dějiny, tak jak jim sám rozumí a jak to pokládá za nezbytné. Pokud by byly jeho obrazy dějin jakožto vyprávění zajímavé, potud mohou být přínosné i pro východoevropany. Když ale americký historik svá pojednání o východoevropských dějinách předkládá jako obžaloby, vzdělaný východoevropan jeho argumenty zvaží, nicméně jeho méně poučený spoluobčan bude takové vývody buď papouškovat jako příkaz doby (když to jde z Ameriky...), anebo je rovnou odvrhne jako výraz staronového poučování, stejně jako mnoho východoevropanů za komunistické diktatury odbývalo marxisticko-leninské reinterpretace dějin, aniž by si s nimi lámali hlavu. Sám Naimark poukazuje na obdobnou zkušenost, když píše, že „ukrajinští historici samozřejmě reagují citlivě na poučování ze zahraničí“ (s. 67). Otázkou, proč by vůbec měli být poučováni, se Naimark ale nezabývá, určitě ke škodě svého snažení. Kdyby mu totiž skutečně šlo o „lepší budoucnost“ východní Evropy, jistě by se snažil přistupovat k jejím dějinám spíše diskurzivním způsobem než prostřednictvím žalobných a kazatelských úvah.

Naimarkovy obrazy dějin navíc nejsou logicky konzistentní ani věcně fundované. Není například jasné, proč v naposled citovaném pojednání tentokrát nezmiňuje Čechy; ve svém dřívějším modelu takzvaných etnických čistek přece vycházel z představy, že „plameny nenávisti“ ve 20. století šlehaly od Kavkazu přes Turecko po Prahu a způsobily „nejhroznější ukrutnosti a katastrofy minulého století“. Nyní se naproti tomu zdá, že „nejhorší spoušť, kam až lidská paměť sahá“, postihla jen východní Evropu. Jak ale vlastně souvisejí takzvané etnické čistky s údajnými „vražednými poli Východu“? Jsou například Poláci zasaženi „plameny nenávisti“, protože na těchto polích žijí? Co odlišuje „plameny nenávisti“, které údajně žhnuly v Československu, od těch polských? Pročpak se Porýňané, pocházející ze „Západu“ („Abendland“), dopouštěli zločinů na „vražedných polích Východu“ a proč obě atlantické mocnosti, tedy USA a Velká Británie, podporovaly, ba nadekretovaly vysídlení Němců z Polska, Československa a Maďarska? Naimarkovy koncepty se zjevně nehodí k racionálnímu přemýšlení a k diskusi o východoevropských dějinách. A navíc vycházejí z příliš „úzké pramenné základny“, jak na to poukázal historik Tomáš Staněk po obdivuhodně precizní analýze Naimarkových vývodů o vyhnání a odsunu Němců z Československa. Podle jeho slov „obsahují přepjaté soudy, některá banální tvrzení i faktické nepřesnosti a chyby“. Nejednou se zdá, že Naimark nečetl ani Staňkova díla: „Zmíněny jsou dvě práce Tomáše Staňka v českém znění, z celkového kontextu jeho [Naimarkova] výkladu je však zjevné, že z nich nečerpal nijak pečlivě.“²³

23 STANĚK, Tomáš: Norman M. Naimark über „ethnische Säuberungen“ im 20. Jahrhundert. In.: *Bohemia*, roč. 45, č. 2 (2004), s. 485–497, zde s. 490.

Z hlediska historiografie znamenají Naimarkovy práce o dějinách východní Evropy krok zpět k tradici německého národoveckého (*völkisch*) dějepisectví. Na jedné straně americký historik pranýřuje „etnické“ násilnosti, na druhé straně sám vytváří svými kolektivistickými etnickými obrazy dějin novou variantu dobře známých legend o „divokosti Východu“²⁴ ve „velkém, národnostně smíšeném území mezi Baltským a Černým mořem“.²⁵ Naimarkova rezignace na historickou diferenciaci ve prospěch hrubozrnných zobecnění, jeho záliba v krvavých líčeních úmrtí a vražd, jeho metaforická emotivní rétorika, snoubící se s – mírně řečeno – pozoruhodnou nedbalostí v zacházení s informacemi, a hlavně jeho slabost pro etnický vztažený výpovědi o tom či onom národu jako kolektivních aktérech historických událostí – to vše jsou znaky návratu k představě východoevropských dějin jako „nacionálního boje“ („*Volkstumskampf*“), které kontrastují s běžnými obrazy dějin západní Evropy, jejichž vztažený rámec tvoří státní a politické struktury. A tak jako se národovecké dějepisectví vždy považovalo za „bojující vědu“ ve službách politiky, tak i Naimark staví svá historická pojednání do služby jím preferovaných politických cílů – bohužel přímo nepojmenovaných – skupin osob, jakkoli sám mluví jen o „Němcích“, „Polácích“ nebo „Ukrajincích“ bez rozlišení (jak je tomu v národovecké tradici zvykem).

„Byli to především Němci a Poláci, kdo se chopil iniciativy ve snaze o společnou evropskou interpretaci války a jejích důsledků,“ tvrdí Naimark (s. 66), aniž by vysvětlil, které Němce, které Poláky a které interpretace má na mysli. Jisté se zdá být jen to, že mu záleží na nové interpretaci „války a jejích důsledků“. V jeho výkladech jde o to přeinterpretovat druhou světovou válku a zkonstruovat „nový“ obraz dějin tím způsobem, aby Německo už nebylo zodpovědné za tuto válku jako jediný stát a aby Polsko už neplatilo jen za oběť německé agrese. „Němci a Poláci“ víceméně mají být napříště v jakési verbální kaši společně litováni a žalováni jako „oběť i pachatel“ zároveň. Tomuto cíli má podle Naimarkovy představy sloužit také Evropská síť paměti a solidarity (*Europäisches Netzwerk Erinnerung und Solidarität*), založená v únoru 2005: „Iniciativa má jasný cíl: na základě společných dějin vraždění a deportací načrtnout rámcový (*übergreifendes*) evropský narativ minulosti, přítomnosti a budoucnosti.“ (s. 67).

Proti takovým projektům má řada Evropanů dobře odůvodněné námitky, kterými se Naimark ovšem nezabývá. Francouzský historik Alain Guéry je v tomtéž sešitě *Transitu*, v němž vyšla Američanova stať, vyjádřil následovně: „Dějepis není jen vyčerpávajícím katalogem hrůz, ale také racionálním, kritickým zachycením výdobytků kultury. Spojuje obojí ve snaze o vysvětlení, které nepřináší jen negativní výsledky. Historik nemůže souhlasit s výroky, jako například že 'Evropa se zrodila

24 Totenehrung: In: *Reden und Vorträge gehalten auf dem ersten Bundeskongress...*, s. 11.

25 Tamtéž, projev Axela de Vriese, s. 46.

v Osvětimi'. Tak se celé – i slavné – dějiny Evropy před Osvětimí jedním rázem anulují, zatímco historický problém spočívá právě v porozumění – a to s co nejhlubším ponorem do minulosti – tomu, co navzdory pozitivním stránkám historického vývoje Osvětim umožnilo. Jen tak se podaří najít v našich dějinách záchytný bod a nové politické východisko. Vůči minulosti máme jen jedinou povinnost, jež je zároveň úkolem současnosti vůči budoucnosti: povinnost zabývat se historií (*Pflicht zur Geschichte*).²⁶

To, co Guéry říká o pokusech redukovat naše obrazy dějin na symbol „Osvětim“, platí i o Naimarkových snahách redukovat východní část evropského kontinentu na „vražedná pole Východu“. Zatímco symbol „Osvětim“ alespoň spočívá na morálně jednoznačném obrazu dějin, vhodném k mytologizaci, popularizuje Naimark symbolem „vražedných polí Východu“ takový obraz nacismu, který musí vést k morálnímu a historickému zmatení. Snad Naimarkovým cílem není zamlžit historické vědomí nacismu změtí apokalyptických obrazů vražd, jeho text ale právě toto dělá. Ve všech částech Evropy, kde řádila vražedná mašinerie nacistického režimu, potomci napadených mají nyní na oběti agrese vzpomínat jako na vrahy a zároveň zapomenout na ty, kteří se s omezenými prostředky snažili bojovat proti brutální okupační moci. Místo toho, aby si východoevropané vzpomínkami na nanejvýš komplikovanou historickou situaci tříbili svůj úsudek, mají nyní svůj pohled na konkrétní zkušenosti vlastních předků mást „společnou“ koláží údajně kolektivně pocítovaných emocí „viny, nenávisti a odplaty“.

Východoevropané by se vzdali vlastní svéprávnosti, kdyby přijali takový historický revizionismus, jelikož by se museli zřítí své vlastní specifické paměti. Žádné zděděné obrazy dějin nejsou tak klamné, aby musely být programově nahrazovány, a už vůbec ne paušalizujícími hesly a rétorikou plnou emocí. Mnohem více záleží na tom, aby se lidé dokázali orientovat v předávaných svědectvích. K tomu patří intelektuální a empirická pečlivost a zájem o věcné a diferencující historické práce. Kdyby východoevropané převzali Naimarkovu představu „vražedných polí Východu“, pominuli by i „racionální, kritické zachycení výdobytků kultury“, a pak by jim dějiny neskýtaly žádné „nové záchytné body“ ani „politická východiska“. Ze ztráty vlastního historického vědomí nevede žádná cesta k politické emancipaci a demokratické zodpovědnosti vůči sobě samým, ale jediné k frustrované sebeobviňující rozumové nedospělosti.

Naimarkův koncept „vražedných polí Východu“ spočívá na starých legendách o „Východu“ a působí ve prospěch nejen iracionální mytizace minulosti, ale i politicky nanejvýš povážlivého vývoje. Jeho nediferencované, zevšeobecňující obrazy dějin vraždění na údajných „vražedných polích Východu“ zakrývají vzpomínky na

26 GUÉRY, Alain: Erinnerungspolitik und Pflicht zur Geschichte. In: *Transit*, č. 30 (zima 2005/2006), s. 124–135, zde s. 135.

„onu prostou a obyčejnou velkorysost, která inspiruje víru v člověka, v lidský rozum a svobodu“,²⁷ což Karl Popper považoval za nepostradatelné pro každou otevřenou demokratickou společnost. Kdybychom nahradili obraz let 1945 a 1989 jako zásadních mezníků vítězného boje za svobodu, jež sváděly miliony Evropanů za pomoci mnoha dalších lidí z celého světa (jak to vyjádřil na úvod vzpomenutý François Furet), Naimarkovými obrazy vraždění – přes všechny jeho oprávněné výhrady vůči tomu či onomu rozhodnutí nebo jednání tehdejších aktérů i přes uznání mnoha zklamaných nadějí příslušníků osvobozených národů –, nikomu by to neprospělo. A nejméně ze všeho našemu poznání evropských dějin 20. století.

Z němčiny přeložil Petr Šafařík

27 POPPER, K. R.: *Otevřená společnost a její nepřátelé*, sv. 1, s. 170.

Recenze

Genocidy a etnické čistky v komparativním pohledu

František Svátek

NAIMARK, Norman M.: *Plameny nenávisti: Etnické čistky v Evropě 20. století*. Praha, Nakladatelství Lidové noviny 2006, 235 stran. (Knižnice Dějin a současnosti, sv. 30.) Z anglického originálu přeložili Šimon a Milena Pellarovi.¹

Americký historik Norman Naimark, absolvent, doktorand a od roku 1988 profesor Stanfordovy univerzity, prošel jako učitel a badatel i centry ruských a sovětských studií na Harvardově a Bostonské univerzitě, a po svém návratu na Stanford se dostal ve své akademické kariéře až na pozici ředitele obdobného stanfordského centra. Od počátku svého studia se ale odlišoval od mainstreamu standardních amerických sovětologů a historiků bolševismu tím, že překračoval rámeček čistě ruských či sovětských historických témat. Věnoval se totiž nejen situaci v centrálním Rusku, pronikání marxismu do ruské sociální demokracie a jejímu pozdějšímu rozkolu ústícímu do vzniku bolševické strany, nýbrž také a především marxistickým a radikálním socialistickým proudům u jiných národů carského Ruska (zejména Poláků a obyvatelstva v ruském záboru Polska) v poslední třetině 19. a ve 20. sto-

1 Původní vydání: *Fires of Hatred: Ethnic Cleansing in Twentieth-Century Europe*. Cambridge – London, Harvard University Press 2001. Německý překlad pod titulem *Flammender Haß: Ethische Säuberungen im 20. Jahrhundert* (München, C. H. Beck 2004) se stal v SRN bestsellerem, což patrně urychlilo pořízení českého překladu.

letí. Etabloval se svou knihou, publikovanou roku 1979, jako historik nejen Ruska, ale i Polska.² Současně se musel stále zabývat vztahem národních hnutí a revolucí k hnutím sociálněrevolučním a poměrem mezi radikálním nacionalismem a bolševismem, respektive mezi ruským anarchismem a bolševickým směrem sociální demokracie. To dosvědčuje jeho druhá velká práce, pojednávající o vztahu „teroristů“ a sociálních demokratů za vlády cara Alexandra III.³

Ruská studia zároveň Naimarkovi poskytovala prostor, jak rozšířit záběr i na problémy mnohonárodnostního Rakouska-Uherska a císařského Německa (a jejich polských záborů). I když nepřestával být především historikem Ruska, respektive Sovětského svazu, ve svých článcích a předmluvách ke knihám mladších badatelů pojevoval stále zřetelnější zájem o dějiny národů východní a střední Evropy. Zhroucení komunistických režimů po roce 1989, které vedlo k rozpadu Sovětského svazu i jeho bývalého „impéria“, přinášelo nové podněty k promyšlení různých stránek vztahu nacionalismu a komunismu v Evropě. Naimark na ně odpovídal nejprve kratšími eseji (například v předmluvě ke knize Ronalda Grigora Sunyho z roku 1993),⁴ postupně se však stále více přesouval k problematice Německa, jeho situace na konci druhé světové války a vzniku „dvou německých států“. Zejména přechod od Sovětské okupační zóny Německa k Německé demokratické republice byl v této linii jeho výzkumů zcela logický a v polovině devadesátých let vyústil v knihu o „Rusech v Německu“, tj. tamní ruské okupační správě.⁵

Naimark je od poloviny devadesátých let známou postavou nejen americké sovětologie, ale i německé historiografie, pro niž zprostředkoval informace z ruských archivů, kam zajížděl často studovat. Získal si také vynikající kontakty mezi ruskými autory v ústavech Ruské akademie věd, s nimiž pak organizoval mezinárodní vědecké konference (například v Moskvě v roce 1994 k otázkám vzniku studené války) a později i publikoval knihy. Ve sborníku k počtům nestora amerických studií o Sovětském svazu, druhé světové válce a počátcích studené války Alexandra Dallina otiskl Naimark (který byl zároveň jeho spoluvydavatelem) interpretační

2 NAIMARK, Norman M.: *The History of the „Proletariat“: The Emergency of Marxism in the Kingdom of Poland, 1870–1887*. New York, Columbia University Press 1979.

3 TÝŽ: *Terrorists and Social Democrats: The Russian Revolutionary Movement under Alexander III*. Cambridge (Massachusetts) – London, Harvard University Press 1983.

4 SUNY, Ronald G.: *The Revenge of the Past: Nationalism, Revolution and the Collapse of the Soviet Union*. Stanford, Stanford University Press 1993.

5 NAIMARK, Norman M.: *The Russians in Germany: The History of the Soviet Zone of Occupation, 1945–1949*. Cambridge (Massachusetts) – London, Harvard University Press 1995; srv. i sžíravou studii publikovanou v rámci pracovních materiálů Mezinárodního projektu dějin studené války „*To Know Everything and to Report Everything Worth Knowing“: Building the East German Police State, 1945–1949*. (Cold War International History Project Working Papers, č. 10.) Washington, Woodrow Wilson International Centre for Scholars 1994.

esej o ruských archívech, jejich zpřístupňování a možnostech studia v Rusku na základě vlastních zkušeností s přípravou knihy o Sovětské okupační zóně Německa.⁶ Ve spolupráci s ruským historikem Leonidem Gibianským, odborníkem zvláště na jugoslávsko-sovětské vztahy, Naimark také vydal soubor statí o ustavení komunistických režimů ve východní Evropě v letech 1944 až 1949.⁷

Naimark vždy citlivě registroval podněty ze současné politiky a na rozpad Jugoslávie reagoval knihou o válkách na Balkáně v devadesátých letech, kterou připravil za autorské spolupráce „jugoslávských“ historiků.⁸ Americká veřejnost, zahraniční politika, novináři i historikové museli v té době také odpovídat na otázky vyvolané ruskou politikou vůči národům Zakavkazska, zvláště v Čečensku.⁹

Z promyšleného historického studia badatelů i ze všech těchto aktuálních podnětů, především v souvislosti s válkami v bývalé Jugoslávii, se dostalo nové pozornosti *postwar* periodě. Násilí, před půlstoletím v masovém měřítku rozpoutané vůči obětem nacistického holokaustu, jež ale zasáhlo i německé menšiny postižené nedobrovolným „transferem“, a nyní znovu decimující etnické menšiny na Balkáně i v Zakavkazsku, svádělo k pokusům o srovnávání a zobecňování.

Do výše načrtnutého kontextu jak událostí doby, tak osobního vědeckého vývoje Naimarkových zájmů a výzkumů patří i recenzovaná kniha. Americký historik není zdaleka jediným autorem, který se vydal podobným směrem. Projdeme-li na internetu odkazy na klíčová hesla *genocida*, *ethnic cleansing*, *migration* a podobně, najdeme odkazy na řadu knih i kratších studií, věnovaných ovšem obvykle jen jednomu teritoriu a etnickým čistkám v jeho hranicích. Naimarkova kniha vstoupila do mezinárodní diskuse, která má nejen historická, ale i etická východiska (lidská práva, zločiny proti lidskosti), a ovšem také aspekty aktuálně politické. Naimark se například podílel na německé diskusi („speciálním semináři“) v Berlíně v únoru 2004 věnované projektu „Centra proti vyhánění“. Podtitul anonce této akce upřesňoval, že jde o vztahy mezi historií, pamětí a politikou ve střední Evropě. V českých denících a publicistice se tomuto spornému projektu, podporovanému především

6 TÝŽ: Russian Archives, the Soviet Military Administration in Germany and the Question of Stalinism. In: HOLLOWAY, David – NAIMARK, Norman M. (ed.): *Reexamining the Soviet Experience: Essays in Honor of Alexander Dallin*. Boulder (Colorado), Westview Press 1996, s. 217–236.

7 NAIMARK, Norman M. – GIBIANSKI, Leonid (ed.): *The Establishment of Communist Regimes in Eastern Europe*. Boulder (Colorado), Westview Press 1997.

8 NAIMARK, Norman M. – CASE, Holly (ed.): *Yougoslavia and its Historians: Understanding the Balkan Wars of the 1990s*. Stanford, Stanford University Press 2003.

9 Naimark sice nepublikoval k Čečensku žádnou vlastní knihu, ale 3. kapitola v jeho recenzované práci je přehledným samostatným zpracováním tématu (s oporou v rozsáhlé, i nové ruské literatuře, a dokonce v archívních materiálech), ve srovnání s jinými tématy v dalších kapitolách snad nejzdařilejším.

Svazem vyhnanců ve Spolkové republice, již dostalo kritické pozornosti. A v této perspektivě četli a kriticky komentovali Naimarkovy výklady též manželé Hahnovi (ve stati otištěné nyní v českém překladu v tomto dvojčísle *Soudobých dějin*).¹⁰

Jejich ostrý polemický článek je ale především reakcí na Naimarkovu stať ve vídeňské revue *Transit* o „vražedných polích“ Východu¹¹ (také polemika Hahnových byla původně psána pro *Transit*, redakce časopisu ji však odmítla publikovat). O *Plamenech nenávisti* se Hahnovi zmiňují jen okrajově, přičemž se omezují na Naimarkovy teze k odsunu, respektive vyhnání Němců z Československa a Polska (tedy jen na jednu kapitolu mnohem širěji pojaté práce).¹² Zachytili však kritickou českou reakci na Naimarkovu knihu v recenzi Tomáše Staňka,¹³ z níž citují drtivý úsudek recenzentův: Naimark sice uvádí dvě Staňkovy práce o represích a internčních táborech v poválečném Československu, ale z mnoha jeho neodůvodněných, zato však rezolutních soudů i z chyb a faktických nepřesností je zřejmé, že tyto knihy řádně nečetl.¹⁴ Snad i s vědomím své slabé heuristiky v československém případě Naimark vypustil v uvedeném článku pro *Transit* československou tematiku a soustředil se na „vražedná pole“ v Polsku a na Ukrajině.

Naimarkova kniha je komparativní analýzou pěti „modelových“ případových studií „etnických čistek“, které autor vybral jako empirický materiál pro osvětlení obecného problému střední a východní Evropy po druhé světové válce. Obsah pěti kapitol knihy tedy tvoří:

- 1) osud etnické menšiny Arménů v Turecku (masakry a vyhánění až po „nucené vysídlení“, tedy deportace a násilné vyhnání z Anatolie v letech 1914–1922);

10 HAHN, Eva – HAHN, Hans Henning: Alte Legenden und neue Besuche des „Ostens“: Über Norman M. Naimarks „Geschichtsbilder“. In: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, roč. 54, č. 7–8 (2006), s. 687–700; TÍŽ: Staré legendy a nové návštěvy „Východu“: O obrazech dějin Normana M. Naimarka. In: *Soudobé dějiny*, roč. 14, č. 2–3, s. 488–500.

11 NAIMARK, Norman M.: Die Killing Fields des Ostens und Europas geteilte Erinnerung. In: *Transit*, č. 30 (zima 2005/2006), s. 57–69.

12 Jde o 4. kapitolu knihy: „Vyhánění Němců z Polska a Československa“ (v českém překladu s. 129–170).

13 STANĚK, Tomáš: Norman M. Naimark über „ethnische Säuberungen“ im 20. Jahrhundert. In: *Bohemia*, roč. 45, č. 2 (2004), s. 485–497.

14 Na Naimarkovu knihu kromě Staňka z českých historiků reagoval Jan Randák v „literárním obtýdeníku“ *Tvar*. Ocenil jeho nápad hledat v historicky vzdálených dějích strukturální podobnosti a schopnost jít k jádru věci, na druhé straně je podle něj úroveň kapitol nevyrovnaná a autor se často nechává zlákat ke svévolným interpretacím událostí bez ohledu na jejich dobový kontext. Celkově by se jeho hodnocení dalo vyjádřit slovy „dobrá idea, horší provedení“. (RANDÁK, Jan: Nenávistné století. In: *Tvar*, roč. 17, č. 14 (2006), s. 23.) Veskrze negativnější názor formuloval český politolog Pavel Kopecký v recenzi ve *Slovenské politologické revue* (roč. 7, č. 3 (2007), s. 118–121): Naimark podle něj zachází ideologicky s informacemi, porovnává neporovnatelné a sleduje módní vlnu.

- 2) nacistický holokaust Židů (respektive židů) v Německu, Rakousku a okupované Evropě za druhé světové války;
- 3) deportace Čechů, Ingušů a Krymských Tatarů v Sovětském svazu v roce 1944;¹⁵
- 4) odsun, respektive vyhnání Němců z Československa a Polska po druhé světové válce;
- 5) etnické čistky během a v důsledku válek v bývalé Jugoslávii od roku 1991 do současnosti (se zaměřením na Kosovo a postavení Srbů i Albánců v této oblasti).

Odkazy na literaturu a prameny, o které se Naimark opírá při líčení událostí i ve své interpretaci, jsou rozsáhlé a pro českého historika vysoce informativní. Naimarkovu volbu klíčových knih a studií při výkladu však můžeme (s výjimkou čtvrté kapitoly) vzhledem k možnostem našich knihoven sledovat jen omezeně.

Empirickému popisnému líčení v jednotlivých kapitolách je předeslán „Úvod“, který je důležitý zejména jasným rozlišením pojmů „etnické čistky“ (což je ústřední Naimarkův pojem) a „genocida“: „...etnická čistka a genocida jsou dva různé jevy a stejně jako v případě zabití a vraždy tkví důležitý rozdíl v úmyslu zločin spáchat. Genocida je plánovitě vyvraždění určité etnické, náboženské nebo národní skupiny osob nebo její části, a jejím cílem je tedy národ či národy fyzicky zlikvidovat, tj. vyhladit (srov. něm. *Völkermord*). Naproti tomu účelem etnické čistky je odstranit určitý národ (a často i veškeré připomínky jeho existence) z konkrétního teritoria, jinými slovy zbavit se ho a zmocnit se území, které obývá. Proto má na jedné straně blízko k ‘odsunu’, případně ‘transferu’, tj. nucenému odchodu obyvatelstva, kterého agresor dosáhne legálními nebo pololegálními prostředky. V opačném extrému se blíží genocidě a rozdíl je pouze v původním úmyslu, protože příslušné území se doslova i přeneseně ‘vyčistí’ krví masově vyvražděného etnika.“ (s. 9) Pripomínám, že pojmové rozlišení je užitečné i pro spory mezi českými a německými (zvláště „sudetoněmeckými“) publicisty a historiky, kteří často pojmu „genocida“ užívají paušálně pro „odsun“. Potřebnost takových pojmových rozlišení aktuálně ukazují krajně rozhořčené reakce turecké vlády na používání tohoto pojmu pro masakry Arménů za první světové války a po jejím skončení dnešními francouzskými nebo americkými politiky. V historických pracích se však pojem „genocida“ pro osud Arménů běžně užívá.

Také „Závěr“ (s. 171–183) si zaslouží pozornost – nejen pro stručné shrnutí výsledků komparativní analýzy v předchozích kapitolách, ale i metodicky, strukturou podkapitol, které již svými názvy rozlišují faktory, jež při „etnických čistkách“

15 Autor ovšem shrnuje literaturu o etnických poměrech na severním Kavkaze a Krymu od 30. let až do deportací v roce 1944, a navíc „prodlužuje“ chronologické líčení osudu těchto etnik až do 90. let, když píše o částečném návratu vysídlenců, ale i o nových násilných akcích ruské armády proti Čechům a příslušníkům dalších etnik v regionu, zvláště od 70. let a pak za vojenské invaze sovětských, resp. ruských ozbrojených sil v roce 1999. I v této kapitole přitom zařazuje tyto události do historického kontextu vývoje za posledních zhruba sto padesát let.

hrají důležitou roli: Násilí, Válka, Totalita, Památky a vzpomínky, Majetek, Gender. Obecnost Naimarkových soudů zde kontrastuje s metodou a kompozicí vlastního výkladu knihy, v němž až příliš mechanické střídání kapitol i jejich oddílů odpovídá monograficky pojatému líčení jednotlivých „etnických čistek“, bez pokusu o srovnání „příbuzných“ zemí. Například při výkladu odsunu a vyhnání Němců z Československa a Polska autor odděluje případ „československý“ (s. 101–113) od „polského“ (s. 113–126); závěry v této kapitole sice jistý pokus o srovnání obsahují (s. 126–128), ten je však příliš stručný a sporný.

Naimark píše jasně a „tvrdě“, nemlží ve svých formulacích, což je nejen kontroverzní (jak o tom svědčí polemika Hahnových), ale má to i své přednosti, totiž zřetelné vymezení možných diskusních polí. Jeho soudy reagují na politickou přítomnost a zasahují „citlivost“ dotčených bývalých aktérů i části současné veřejnosti v teritoriích a státech, o něž běží. V dynamicky se měnících poměrech ve vztazích mezi státy a národy (i jejich historiografiemi) je ovšem životnost některých takových Naimarkových soudů omezená. Tak v závěru čtvrté kapitoly o možnostech překonání neblahých důsledků minulosti například píše: „K takovému usmíření, k jakému Poláci a Němci dospěli v devadesátých letech, zatím mezi Čechy a Němci nedošlo. Má to zejména politické důvody. Zahájit s Čechy dialog ztížila vládnoucí CDU silná sudetoněmecká klika, která je soustředěna v Bavorsku a silně ovlivňuje CSU. Vinu však nesou i Češi. Svou roli zde hraje neochota přiznat vinu jak za to, že se při odsunu Němců chovali velice brutálně, tak za to, že nacistům po Mnichovu a během války nekladli v podstatě žádný odpor.“ (s. 127) Narozdíl od roku 2001 by Naimark v roce 2007 svá slova o „usmíření“ mezi Poláky a Němci asi revidoval.

Také citované hodnocení českého a slovenského odboje za okupace sotva může být českými historiky přijato bez výhrad. Je ovšem zcela běžné v německé a rakouské publicistice, a jako základ svých tezí je na počátku své kariéry ve Spojených státech přijal i český exilový historik Vojtěch Mastný, na jehož práci o odboji v protektorátu Naimark také odkazuje.¹⁶

Jiným autorem, který mohl ovlivnit Naimarka přímo v základním pojetí „etnické čistky“ v poválečném Československu, je Alfred-Maurice de Zayas, často citovaný v sudetoněmecké publicistice.¹⁷ Zayas se stejně jako Naimark uchyluje k emocionálním vysvětlením a pracuje s pojmy jako „pomsta“ (*Rache, Revenge*) či „nenávisť“ (*Haß*). Stať manželů Hahnových přináší další doklady o souzvuku těchto Naimarkových interpretací s tezemi sudetoněmecké „vyhnanécké“ publicistiky a historiografie.

16 MASTNY, Vojtech: *The Czechs under Nazi Rule: The Failure of the National Resistance, 1939–1942*. New York, Columbia University Press 1971); Mastného kniha mezitím také vyšla v českém překladu pod názvem *Protektorát a osud českého odboje* (Praha, Eurolex Bohemia 2003).

17 ZAYAS, Alfred-Maurice de: *A Terrible Revenge: The Ethnic Cleansing of the East European Germans, 1944–1950*. New York, St. Martin's Press 1994 (2., rozšířené a přepracované vydání).

Hahnovi, a zvláště Tomáš Staněk v mnichovské *Bohémii* zároveň vytýkají Naimarkovým údajům nepřesnost a slabou práci s česky (a slovensky) publikovanými pracemi, zřejmě i z jazykových důvodů. Právem – z poznámkového aparátu knihy lze doložit, že mnohem více než na českou odbornou produkci se spoléhal na německé studie, ale také na pamětnické edice, vydávané v okruhu sudetoněmeckých „vyhnaneckých organizací“ již od padesátých let, na něž pak navázala (a stále navazuje) rozsáhlá publikační aktivita sudetoněmecké publicistiky. Tato literatura, v níž není snadné rozlišit solidní historické práce od politicky účelových, stále vychází v četných reedicích a úpravách (například Hahnovými zvláště kritizovaný Heinz Nawratil nebo Fritz Peter Habel, které najdeme v početných odkazech i v Naimarkově poznámkovém aparátu). A Naimark se tímto proudem nechává vést, aniž by v poznámkách činil rozdíly mezi politicky a odborně velmi různorodými studii. Zato až příliš mnoho relevantních českých (slovenských), amerických i Čechům příznivěji nakloněných německých titulů mu uniká nebo jim nevěnuje patřičnou pozornost. Tak třeba zaznamenává v exilu vydanou práci Radomíra Luži, jež obhájí racionalitu a politickou nezbytnost německého odsunu, nikterak ji ale nevyužívá,¹⁸ a podobně je tomu s anglicky publikovanými spisy Eduarda Tábořského nebo s memoáry Benešova kancléře Jaromíra Smutného. Ještě více na pováženou je, že zcela ignoruje práce Johanna Wolfganga Brügel, publikované v anglickém exilu.¹⁹

Je třeba uznat, že i když Naimark vesměs popisuje události po skončení války, rok 1945 pro něj není „rokem nula“ (jako pro mnohé sudetoněmecké publicisty). V případě Československa si Naimark uvědomuje význam předchozích konfliktů a napětí mezi oběma etniky v době první republiky, a zvláště kolem Mnichova a za okupace: „...společnost ovládaly nacionalistické nálady a pochopitelná touha po odplatě, jež válka a německá okupace jenom posílila. Primární příčinou nacionalistických resentimentů byla nacistická okupace a v zájmu spravedlnosti je třeba říci, že Němci v určitém smyslu jen sklidili to, co sami zaseli. Skutečnost, že jich při etnických čistkách ve středovýchodní Evropě přišlo tolik o život a majetek, lze oprávněně přičíst nenávisti, kterou zde nacismus svou politikou vzbudil.“ (s. 126)

Naimark však pracuje také s jiným odůvodněním „etnické čistky“ vůči německé menšině v Československu než je „msta“. Snad pod vlivem Brandesových analýz

18 LUŽA, Radomír: *The Transfer of Sudeten Germans: A study of Czech-German relations, 1933–1962*. New York, New York University Press 1964.

19 Důkladnou informaci o Brügelových studiích podal Vilém Prečan v úvodní biografické stati k českému překladu jeho knihy *Češi a Němci 1918–1938* (Praha, Academia 2006); překlad druhého svazku této Brügelovy základní práce, který pojednává o letech po Mnichovu, za války a po ní, se chystá v Akademii rovněž k vydání. Brügel byl ovšem pro okruh sudetoněmecké publicistiky *persona non grata* kvůli své veřejné polemice s Wenzelem Jakschem, dlouhodobě vedené v historiografické, publicistické i politické rovině.

britské politiky ve vztahu k exilovým vládám zemí střední a jihovýchodní Evropy za války²⁰ dospěl k závěru, že „hlavním motivem pro vyhnání Němců z obou zemí (tj. Československa a Polska – pozn. recenzenta) však byl záměr poválečných vlád (a jejich exilových předchůdců v Londýně) prosadit potřeby a cíle většinové národnosti a usnadnit správu společnosti etnickou homogenizací“ (s. 126). S tím lze souhlasit – s doplněním, že českým politikům (nejen Benešovi) a v méně sofistikované, spíše „pocitové“ podobě i české společnosti šlo po válce především o to, aby československý stát měl pro budoucnost zajištěnou bezpečnost. V politologické literatuře i v politice vlád Spojených států při posuzování mezinárodních krizí jednoznačně převládá důraz na národní „bezpečnost“ (*security*) a „stabilitu“. Proto překvapuje u amerického autora, že tento motiv nerozebírá. Byl jistě základní pro myšlení Edvarda Beneše a jeho spolupracovníků z válečného exilu i „třetí republiky“, podobně jako pro britskou vládu a její politické experty. Tento motiv rozhodl také o výsledcích jednání postupimské konference ve věci „transferu“ německého obyvatelstva.

Čtenářům Naimarkovy knihy lze na závěr doporučit, aby zvláště pro československou a polskou problematiku (šířeji však pro celou Evropu) si vzali k ruce jako korektiv nedávno vydaný sborník, který je společným výsledkem několikaleté práce českých, německých i dalších historiků (zvláště právních) a v němž se srovnávají právní normy, na jejichž základě se uskutečňovaly „transfery“ německých menšin z různých evropských zemích do okupovaných zón poválečného Německa.²¹

20 Viz BRANDES, Detlef: *Cesta k vyhnání, 1938–1945: Plány a rozhodnutí o „transferu“ Němců z Československa a z Polska*. Praha, Prostor 2002. Německé vydání této knihy je také jedinou z Brandesových publikací, na niž Naimark odkazuje.

21 Sborník vzešel ze společného projektu pražského a mnichovského Ústavu pro soudobé dějiny a byl vytištěn v české a německé verzi: PEŠEK, Jiří – TŮMA, Oldřich – KITTEL, Manfred – MÖLLER, Horst (ed.): *Německé menšiny v právních normách 1938–1948: Československo ve srovnání s vybranými evropskými zeměmi*. Praha – Brno, Ústav pro soudobé dějiny AV ČR – Doplněk 2006; TÍŽ: *Deutschsprachige Minderheiten 1938–1945: Ein europäischer Vergleich*. München, R. Oldenbourg 2006. K historii tohoto projektu, sporům a interpretaci jeho výsledků viz PEŠEK, Jiří – TŮMA, Oldřich: *Právní normy let 1938–1948 týkající se Němců v Československu a ostatní Evropě*. In: *Soudobé dějiny*, roč. 13, č. 3–4 (2006), s. 431–460.

Recenze

Otazníky nad generační syntézou dějin 20. století

Jiří Pešek

CUHRA, Jaroslav – ELLINGER, Jiří – GJURIČOVÁ, Adéla – SMETANA, Vít: *České země v evropských dějinách*, sv. 4: 1918–2004. Praha – Litomyšl, Paseka 2006, 359 stran.

Čtyřsvazková syntéza „pro školu i dům“ z nakladatelství Paseka se snaží (ve stopách úspěšných porevolučních *Dějin zemí Koruny české*) nabídnout široké veřejnosti přehled klíčových linií českých a evropských dějin od středověku po konec 20. století. Čtvrtého svazku, který je předmětem této recenze, se ujal tým dobře již etablovaných autorů nejmladší badatelské generace. Stáli před úkolem napsat syntézu, v níž by se prolнул příběh českých zemí s dějinami Evropy. Je věčná škoda, že autoři svazku nemohli předeslat koncepční úvod a museli na deváté straně začít *in medias res* slovy Víta Smetany: „První světová válka představuje významný předěl lidských dějin.“ Jistě není nutnou podmínkou začít knihu koncepčním vymezením. Čtenář, pro kterého tato práce není jeho prvním setkáním s dějepisem nebo který si sem nebude chodit jen pro ověření dat při vyplňování křížovky, by ale možná rád věděl i to, jak autoři vymezují a řeší problém syntézy, nadto líčené na dvou rovinách obecnosti: na zemsky české a na evropské.

Syntéza – velký vyprávěný příběh – se přes veškerou metodologickou kritiku vrátila do historiografie jako relevantní a „politicky“ akceptovaná forma dějepisného výkladu. Problémem zůstává, že takovýto příběh (ostatně jako každé jiné důvěryhodné vyprávění) by měl mít předem stanovený horizont, „hrdinu“, a zejména průběžně sledovaný metodický úhel, pod nímž jsou nahlíženy epizody

a formulováno hodnocení, úhel určující také směr, kterým příběh spěje k svému vyústění. To formuloval Jaroslav Cuhra na straně 343 slovy: „Projekt evropské integrace sám o sobě nezaručuje nic, nebude-li si Evropa stále připomínat kořeny a důvody mnohaletého sblížení. Česká republika, poté co ztroskotala základní český pokus minulého století – soužití se Slováky v jednom státě –, má nepochybně na další spolupráci zásadní zájem. Promyšlení úspěchů i omylů minulosti je toho nedílnou součástí.“

Máme tedy v rukou syntézu, běžící od jednoho z historicky nedávných vražedně válečných přelomů lidských dějin po „ztroskotání“ Československa a následně po jaksi náhradní zapojení České republiky do spíše cizí Evropské unie? Mnohé tomu v knize může nasvědčovat: nalezneme tu líčení primárně politických, událostních dějin státněmocenské povahy, dějin vytvářených „velkými muži“ a pojednávaných poměrně důsledně odděleně na české (československé?) a na evropské, respektive světové úrovni.¹ Proměny společnosti tu nejsou pojaty jako podmínka proměn politiky a předpoklad mnohdy neočekávaného vyznění mocenských střetů, nýbrž pouze jako jejich průvodní okolnost – zajímavá, ale nikoliv rozhodující. Ani kultura, věda a technika nehrají jeden z klíčových partů, ale opět pouze dokreslují kolorit epoch. (A to ještě budme upřímně vděční, že tu narozdíl od předchozích svazků není kultura prezentována formou seznamů významných jmen, poměrně mechanicky přilepených za výklady politických dějin.)

Předložená práce je v podstatě kronikou, soustavně glosující události v českých zemích a výběrově (klíč výběru ovšem autoři neprozradí) uvádějící významné epizody dějin evropských a světových. Vztah obou komponent je ovšem nejasný, a to jak po kvantitativní stránce, tak co se výběrové kontextualizace týká. Bylo-li by záměrem autorů zaměřit se na zakotvení českého příběhu v evropském kontextu, měly by snad na předním místě stát země či státy, k nimž se Československo (po roce 1992 Česká republika) v dobrém i zlém dominantně vztahovalo. V tomto pojetí by měla být velká, systematická a trvalá pozornost věnována především Německu, potom všem ostatním středoevropským sousedům Československa a ovšem i – pro tu kterou dobu – Evropu profilově ovládajícím velmocím: mezi válkami

1 Jen pro orientaci o proporcích jsem se podíval, kdo podle rejstříku docílil v knize více než deseti zmínek: z českých osobností to byli jen prezidenti Masaryk, Beneš, Husák a Havel, z osobností obecných dějin se takto často objevují jen diktátoři a představitelé velmocí: Brežněv, de Gaulle, Gorbačov, Hitler, Churchill, Mussolini, Roosevelt a Stalin. Ženy jsou dle rejstříku mezi jmény „velkých mužů“ zastoupeny v míře 3,2 procenta, svatou Anežku Českou a Twiggy v to počítaje. Kdybychom však sledovali i počty stránek, na nichž jsou uváděna jména žen, klesl by podíl ženského prvku hluboko do řádu promilí. Samozřejmě nepřečenuji takovéto výsledky, ale o přístupu autorů k tématu a o úhlu jejich pohledu na dějiny společnosti vypovídají přece jen poměrně zřetelně.

Francii a Velké Británii, v druhé polovině století pak Sovětskému svazu a Spojeným státnům.

Zejména však – platí-li výše citovaná Cuhrova slova – měl by tu být soustavně sledován a interpretován vývoj Slovenska jako onoho osudového (?) partnera českého státu, respektive Slováků jako partnerů české společnosti. Nejsem specialistou na slovenské dějiny, přesto ale s respektem sleduji, jak velký kus práce vykonali od převratu slovenští historikové na poli výzkumu a kritického výkladu soudobých dějin. Dnes je díky tomu velmi zřetelné, jak dynamické byly dějiny slovenské společnosti od vzniku Československa po naše časy, jak fascinujícím sociálně-kulturním emancipačním vývojem prošla slovenská společnost a jak právě tato dramatická a rychlá strukturální modernizace (včetně řady bolestivých ztrát, které takový proces nutně provázejí, a jistě i včetně řady emancipačních averzí vůči masivně a v mnoha ohledech sebeobětavě pomáhajícímu, avšak historickou zkušeností, startovní civilizační úrovni i politickými zájmy přece jen odlišnému českému „staršímu bratru“) předurčovala většinu politických postojů a kroků slovenské reprezentace.

Předpokládám, že „konstrukčních“ nebo interpretačních modelů syntézy by pro tematiku uvedenou v titulu knihy mohlo být jistě daleko více. Autorský tým nám ale nabídl jen chronologicky uspořádané „kalendárium“, v němž se rytmicky střídají položky z oboru, který se v době mých studií nazýval „obecnými dějinami“, s momentkami řekněme „národně-státních“ československých, respektive českých dějin. Jestliže pro období 1918 až 1945, případně do konce „horké fáze“ studené války autoři v principu respektují tradiční školská (a v mnohém dnes již problematická) výkladová schémata boje demokracií s diktaturami, zhruba od konce padesátých let již chybí jakákoliv uchopitelná obecná interpretační linie.

Autoři knihu rozdělili na čtyři hlavy vymezené klíčovými převraty „velké“ světové politiky: 1918, 1939, 1945, 1989 a k tomu 2004 (tj. datem odevzdání jejich rukopisu). Jednotlivé hlavy se pak člení na chronologické pododdíly, a ty zase na paragrafy, rytmicky střídající krátké výkladové pasáže věnované obecným a československým dějinám. Práci si autoři rozvrhli tak, že pro meziválečné období psal obecné kapitoly Vít Smetana a české dějiny politoložka Adéla Gjuričová, druhou světovou válku (výjimečně jako celek) pojednal Smetana, období 1945 až 1989 si rozdělili Jiří Ellinger a Jaroslav Cuhra, na popřevratovou epochu se pro změnu sešla Gjuričová s Ellingerem a Cuhra pak knihu ukončil krátkým „Ohlédnutím za stoletím“. Rozdělení úloh mezi autory lze pochopit jako pragmatické opatření. Za situace, kdy kniha nemá sjednocující koncepční rámec, dochází však v důsledku tohoto segmentování nejen k občasnému opakování pasáží, ale i k naprosté fragmentarizaci výsledného obrazu: jakákoliv kontextualizace epizod se nekoná. Práce je vybavena jmenným a výběrovým (!) místním rejstříkem, jakož i seznamem publikací, z nichž byly převzaty ilustrace. Na alespoň orientační seznam klíčové doporučené literatury k další četbě se bohužel již nedostalo. Čtenář musí autorům důvěřovat, s ověřováním a prohlubováním znalostí se tu nepočítá.

Je zajímavé, jak se v knize projevuje absence jasného koncepčního rámce: Jestliže například Adéla Gjuričová ve výkladech o meziválečné republice zavrhl tradiční

ní českonacionální schéma, nenahradila je ničím modernějším než obdobně omšelým schématem německonacionálním. Dobře je to vidět na její interpretaci události ze 4. března 1919 (s. 15 n.). Revolučně motivované, v mnoha městech ozbrojené vystoupení německé sociální demokracie, směřující k vytvoření velkého, jednotného socialistického Německo-Rakouska (Seligerova programní řeč z onoho dne autorce nestojí za zmínku), je tu falzifikováno jako konflikt nacionální. Že podobná vystoupení radikální levice v Německu demokratická Ebertova vláda – namnoze až nepřiměřeně brutálně – v nesrovnatelně větším měřítku utopila v krvi, se ovšem čtenář nedozví (mezi těmi mrtvými, které Gjuričová zmiňuje jako oběti vojska, byli nadto i socialistickými revolucionáři zastřelení českoslovenští vojáci). Ostatně, jak měly stredoevropské vlády (jen rok a půl po vítězství bolševiků v Rusku) reagovat na taková ozbrojená vystoupení? Gjuričová má pravdu, že tato událost zatížila česko-německé vztahy. Jak vysvětluje moderní německá literatura, záhy se totiž pěstování kultu obětí ze 4. března ujaly německonacionální strany, třídně revoluční kontext byl potlačen ve prospěch německého „národního mučednictví“ – a německá sociální demokracie se od tohoto kultu rychle distancovala.

Uvádím tu tento případ jen jako *pars pro toto*. Podobným příkladem je třeba Smetanova interpretace smluv z pařížských předměstí, definující na stranách 17 a 20 versailleskou smlouvu v podstatě v paradigmatu německého revizionismu jako nepravdivé, jednostranné a nepřiměřené svržení viny na Německo jako hlavního viníka války – tedy Versailles jako původce všech příštích katastrof. Patrně tu nalézá ohlas – v Čechách po roce 1989 oblíbené – pojetí prací Fritze Fischera a jeho „školy“, včetně například bratří Mommsenů. Stálo by za to seznámit čtenáře s rozsahem německých válečných zločinů a devastací, které německá armáda – i mimo válečné operace – způsobila na francouzském a belgickém území. Poválečný široce založený, avšak zcela zkrachovavší pokus vítězných spojenců řešit tyto kauzy prostřednictvím německé justice v rámci takzvaných lipských procesů z let 1922 až 1926 není v knize vůbec zmíněn (ostatně stejně jako v jiné souvislosti slavný lipský proces z roku 1934). Víím, že v nerozsáhlé syntéze nelze pojednat o všem. Předkládané interpretace by ale snad měly být formulovány tak, aby nebyly v rozporu s aktuálním stavem literatury.

Podobně by čtenář – a kniha je zjevně určena pro laického čtenáře – měl být schopen plně porozumět výkladu. Když například v pasáži o československé ústavě z roku 1920 Adéla Gjuričová píše, že Masaryk coby „prezident ‘dohlédl’ na to, aby jeho pravomoci nebyly pouze reprezentativní, jak je v parlamentních systémech pravidlem a jak také vyplývalo z prozatímní ústavy z listopadu 1918“ (s. 33), mělo by se vysvětlit, že tu byla použita politologická terminologie a že tedy Masarykova snaha získat více reálných pravomocí než v „parlamentním systému“ neznamenala pokus o diktátorské uchopení moci, nýbrž jeho příklon k prezidentskému systému americko-francouzské demokratické vlády, zatímco jeho političtí protivníci z pragmaticko-mocenských důvodů preferovali systém demokracie britské. Škoda též, že tu autorka nezmínila, že se političtí reprezentanti třímilionové německé menšiny odmítli zúčastnit prací na první československé ústavě, ani proč se tak stalo. Osudy a postoje německé menšiny, v textu o meziválečném Československu zmiňované

vždy jen okrajově (například v politicky velmi citlivé oblasti německého školství – s. 57),² přitom tvoří významný spojující článek k evropské rovině knihy, a to zdaleka nejen k říšskoněmecké problematice, ale k celé řadě problémů států střední a východní Evropy oné doby.

Není ale mým úkolem soustavně glosovat – slohově ostatně zdařilý – text knihy. Jde mi jen o zdůraznění některých, dle mého mínění závažných momentů, které charakterizují toto dílo. Jeho významnou válečnou kapitolu napsal s velikým nadhledem Vít Smetana. Pokládám tento jeho text za nejlepší část knihy.³

Problémy se ovšem objeví již na počátku výkladu o poválečné epoše. Po vydání množství českých i německých prací o „odsunu“ a o cestě Spojenců k tomuto řešení menšinové otázky v poválečné střední a východní Evropě⁴ je Cuhřův text k té-

-
- 2 Tak pokládám za velmi zjednodušující omezit zmínky o německém vyšším školství na pražskou Německou univerzitu a zapomenout na celou evropsky unikátní strukturu státního vysokého německého technického a uměleckého školství v Praze, Brně i dalších městech. Nevím též, na čem autorka zakládá tvrzení, že „o rozsáhlém a autentickém kulturním životě pohraničních německých oblastí ovšem nemělo prvorepublikové ‚vnitrozemí‘ velké povědomí, v souvislosti s nacionální radikalizací na ně bylo rezignováno a pomalu se vytváří teprve od 90. let 20. století“ (s. 61). Na druhé straně postrádám výklad již v podstatě bezalternativně přelomové role roku 1937 v kontextu masivní nacifikace německé menšiny v Československu, a to včetně velkého dílu dosud loajálních německých občanů. Nešlo jen o dohodu Henleina s říšskými nacisty, nýbrž o celospolečenský posun.
 - 3 Jen abych dokázal, že jsem Smetanův text četl, připomenu, že nálet na Drážďany z 13. a 14. února 1945 (s. 142) zdaleka nebyl největším spojeneckým náletem na německé město. Ve srovnání se zničením Hamburku v roce 1943 (operace Gomorra) to byla rutinní akce – s výsledkem ztrát nikoliv 50 tisíc, ale podle původních odborných, nacistickou propagandou následně vysoce nadsazených odhadů i podle výsledků komisionálního přezkoumání v nedávných letech „jen“ asi 32 tisíc lidských životů. V případě norimberského procesu pak nevidím plnou smysluplnost teze, že nacističtí pohlaváři „byli souzeni podle nově definovaných právních norem“ (s. 153). To poněkud připomíná jak rétoriku starých nacistů, tak dnešních německých nacionalistů (Heinrich August Winkler) o „justici vítězů“, soudících podle dříve neexistujících norem. Na absolutní většinu zločinů žalovaných v Norimberku bylo přitom možné uplatnit relevantní zákony výmarské republiky či od 19. století platné normy mezinárodního práva.
 - 4 Připomněl bych alespoň dnes již klasickou knihu Detlefa Brandese *Der Weg zur Vertreibung, 1938–1945: Pläne und Entscheidungen zum „Transfer“ der Deutschen aus der Tschechoslowakei und aus Polen* (München, R. Oldenbourg 2001), vydanou o rok později česky, jakož i řadu českých (resp. slovenských) i německých publikací Česko-německé a Slovensko-německé komise historiků (např. BRANDES, Detlef – IVANIČKOVÁ, Edita – PEŠEK, Jiří (ed.): *Vynútený rozchod: Výchnanie a vysídlenie z Československa 1938–1947 v zrovnaní s Poľskom, Maďarskom a Juhosláviou*. Bratislava, Veda 1999, s paralelním německým vydáním), případně další práce týkající se tématu (BENEŠ, Zdeněk – KURAL, Václav (ed.): *Rozumět dějinám: Vývoj česko-německých vztahů na našem území v letech 1848–1948*. Praha, Gallery 2002).

to problematice na stranách 160 a 162 katastrofálně nekompetentní.⁵ O mnoho lepší však není ani Ellingerův výklad počátků evropské integrace, líčené jako vnitroeurovský proces, vyhrocený proti oběma dominantním velmocím: „Záhy začalo být zjevné, že Evropa, zničená válkou a mocensky zcela zastíněná Sovětským svazem a Spojenými státy, může svou prosperitu a velikost obnovit pouze spoluprací.“ (s. 181) Míra amerického vlivu na stabilizaci „jejich“ Evropy tu je masivně podceňena, stejně jako pochopitelná snaha Adenauerova Německa opustit pozici bezprávného, potrestaného „zlého chlapce“ a stát se rovnoprávným členem „nové Evropy“. Formulace „Adenauerův federalismus, který dal základ novému politickému uspořádání Německa v reakci na katastrofální důsledky prusko-německého centralismu, navíc inspiroval, aby byl použit i na vyšší evropské úrovni“ (s. 182), sice může sloužit jako základ ke svatořečení starého kancléře, je však v celém rozsahu chybná: Konrad Adenauer po celou svou kancléřskou kariéru usiloval o co nejcentralističtější režim ve Spolkové republice, přičemž opakovaně troskotal na federalismu, daném republice do vínku západními spojenci. Ti také hned po válce zrušili to, co budoucímu západnímu Německu zbylo z Pruska, a rozdělili je na menší země. A ztotožňovat německý federalismus s vnitřním ustrojením sjednocující se Evropy v časech studené války, to je taktéž čin z kategorie „hrdinských“.

Opět nejde o jednotlivosti: Ellingerovy texty volně sestavují útržky poválečných evropských a světových dějin bez ohledu na dílčí fakta a bez snahy o komplexní obraz poválečné Evropy. Autor přitom není schopen vysvětlit „evropskou politiku“ obou supervelmocí, jejich koncepční zájmy (a nezájmy) v padesátých až osmdesátých letech. Když pak kupříkladu hodnotí Nikitu Chruščova, jednoho z nejhorších stalinistických masových vrahů a nebezpečných hazardérů světových dějin, dokáže napsat větu: „S Chruščovovým odchodem končila éra destalinizace, byť se nevrátila veškerá brutalita stalinských metod.“ (s. 213) Ano, holohlavý milovník kukuřice roku 1956 úspěšně použil kritiku Stalina, jemuž po desetiletí věrně a bezohledně sloužil, k definitivnímu odstranění svých konkurentů. Opakovaně pak přivedl svět na pokraj zániku, drasticky prohloubil sociální nouzi ve své metropolitní zemi, tvrdě omezil (zbývající) svobody obyvatelstva SSSR, brutálně zasahoval ve stredo-evropských satelitních státech, a koneckonců ani neváhal nechat střítlet do ruských dělníků dožadujících se chleba. Politické, sociální a kulturní uvolnění tak v Sovět-

5 Zcela obskurní je pak konkrétně neargumentovaná Ellingerova teze, podle níž „někteří autoři hovoří o tom, že financování evropské integrace bylo fakticky dobrovolně přijatou skrytou formou válečných reparací, které Německo západní Evropě, a především Francii platilo“ (s. 220). Jsem přesvědčen – a existují k tomu podrobné ekonomické rozborů – že málokterá investice se německé extrémně exportní ekonomice vyplatila více než evropská integrace a její postupné prohlubování. Stejně tak jsem si jist, že málokterá idea by se kterémukoliv německému politikovi vymstila hůře než pokus o „skryté placení reparací“.

ském svazu nastalo – pro českého čtenáře to zní nepopulárně, ale podle řady respektovaných studií je to tak – až za likvidátora „pražského jara“ Leonida Brežněva, aparátčíka mimo jiné schopného koordinovat své – evropské i mimoevropské – zájmy přinejmenším s některými americkými prezidenty. Ellingerova fascinace „velkými muži“ se ovšem neomezuje na Chruščova: naprosto nekriticky pojednává například i Charlese de Gaulla. Právě u Ellingera je kromě toho zřetelné (snad nejvíce v celé knize) i nepochopení významu technických a sociálních posunů společnosti. Výklad o kosmickém závodění Sovětského svazu se Západem, které autor předvádí jako pouze propagandistickou záležitost (s. 217 n.), může sloužit jako exemplární doklad.

Stěží se dá popřít, že při líčení evropských, a zejména českých či československých dějin od konce šedesátých let se autoři nacházeli ve skutečně obtížné situaci, jelikož se nemohli opřít ani o uznávané syntézy, ani o respektované velké monografie. Nemá proto smysl diskutovat o jednotlivostech. (I když recenzenta svrbí ruce při četbě vět typu: „Úspěch vojenské části invaze pěti států Varšavské smlouvy do Československa v srpnu 1968 je nepopíratelný...“ (s. 239) Mohl by autor nabídnout alespoň hypotetickou alternativu k tomuto výsledku? Československo ostatně ani geograficky není Afghánistán.) Stačí jen připomenout, že právě v takové situaci není produktivní přetížít text množstvím zcela okrajových informací o událostech v odlehlých částech Evropy, které pro propojení českého příběhu s evropským nemají žádnou relevanci. A na druhé straně tam, kde je řeč o „paradigmativních“ událostech, by čtenář očekával kompetentní a obsažnější výklad, a ne jen naznačení, k čemu že asi došlo. Kupříkladu katastrofa v Černobylu (s. 281), tento exemplární příklad sovětské inkompetence, nekázně a nezodpovědnosti, absurdně určuje dodnes vztah velké části Evropy nikoliv k Rusku, nýbrž k jaderné energii. Bylo by tedy užitečné stručně popsat, co se tehdy vlastně stalo a proč. Ellingerova informace o „výbuchu jaderné elektrárny“ (kombinující nadto tuto událost s národnostními konflikty v SSSR) však nezavěšenému čtenáři spíše sugeruje, že roku 1986 došlo v Černobylu k jadernému výbuchu. Nic takového se ovšem nestalo – havárie, způsobená nepovoleným a zcela hazardérským experimentem techniků, byla dostatečně strašná i bez toho. Jaký byl „druhý život“ této události a proč našla takový svérázný ohlas v západní Evropě, ovšem už autor nesdělí.

Ellinger ostatně rád osciluje v neurčitostech: Jaruzelského uchopení moci roku 1981 nejprve označuje za vojenský, brutálně provedený, s Moskvou domluvený politický „puč“ (s. 270 n.). Na straně 282 je to už jen „převrat“, se v podstatě hospodářsky reformními cíli – které se posléze nepodařilo naplnit. Podobně kompetentní je i výklad vývoje v ostatních moskevských satelitech ve střední Evropě. Opravdu byli všichni držitelé moci v těchto zemích tak bezmezně přesvědčeni o jejich skvělé hospodářské situaci? Nebo jen definitivně nevěděli, jak řešit nezvladatelně se kumulující problémy?

A proč se vlastně zhroutilo sovětské impérium? Ellinger pouze na straně 287 neargumentovaně nesouhlasí s tezí, že americký prezident Ronald Reagan Sověty „uzbrojil“. Proč ale autor nenabídne svou interpretaci problému, vlastně klíčového pro výklad sedmdesátých a osmdesátých let, obdobně však významného i pro po-

chopení popřevratového období? (V tomto kontextu si opět položíme otázku: Bylo soužití Čechů a Slováků opravdu klíčovým českým motivem 20. století? Bylo rozdělení republiky s koncem roku 1992 opravdu jejím ztroskotáním – nebo to byl svým způsobem nutný krok na cestě slovenské emancipace? Do jaké míry je česko-slovenský příběh společný, propojený, paralelní nebo rozporný?) K čemu tedy vlastně došlo na přelomu osmdesátých a devadesátých let ve světě, v Evropě a v Československu? A hlavně proč?! A proč právě takto?

Jestli má tato kniha nějaký klíčový obecnější problém, pak je to vedle nedostatku identifikovatelné koncepce též absence tázání po příčinách, předpokladech a podmínkách historických jevů a událostí. Pokud ambice mladých autorů a autorky sahala dál než k sestavení komentovaného historického kalendáře, měli nabídnout své vysvětlení minulého století. Čtenář je tu však spíše považován za primitiva, který musí být jednoduchým způsobem poučen, avšak sám nemá co vznášet otázky. Při čtení knihy jsem otazníky a poznámkami „proč?“ popsal okraje nespočetných stránek. Jsem jediný čtenář, komu autoři této – v mnoha ohledech jistě užitečné – knihy, tohoto pokusu o generační syntézu dějin 20. století, dluží tolik vysvětlení?

Recenze

Hledání kompromisu mezi vědou, didaktikou a politikou

Francouzsko-německá učebnice poválečných dějin

Lucie Filipová

LE QUINTREC, Guillaume – GEISS, Peter (ed.): *Histoire/Geschichte: Europa und die Welt seit 1945*. Stuttgart – Leipzig, Ernst Klett Schulverlag 2006, 336 stran.

LE QUINTREC, Guillaume – GEISS, Peter (ed.): *Histoire/Geschichte: l'Europe et le monde depuis 1945*. Paris, Éditions Nathan 2006, 336 stran (plus CD-ROM).

Francouzsko-německá učebnice dějepisu nesoucí název *Evropa a svět od roku 1945* připomíná na první pohled svým technickým provedením – jasnou převahou vyobrazení nad textem stejně jako celobarevným zpracováním na hladkém papíře o velikosti A4 – profesionálně zhotovený katalog velké cestovní kanceláře. Jestliže má učebnice nalézt mezi studenty maturitních ročníků, o jejichž zájem se uchází od školního roku 2006/2007, své uživatele, je třeba toto atraktivní pojetí chápat jako marketingový tah, který vychází vstříc všeobecnému tlaku na vizualici.

Kostru učebnice tvoří sedmáct kapitol, jež se dělí na další podkapitoly. Zhruba čtvrtina místa je věnována autorskému textu, ostatní prostor je využit pro úryvky z dobových dokumentů, mapy, fotografie či ilustrace (nejčastěji politické vtipy), časové osy, kontrolní otázky a podněty pro další práci s uvedenými materiály. Jednotlivé kapitoly jsou dále pospojovány do pěti tematických celků. První tři celky jsou koncipovány chronologicky a pokrývají období let 1945 až 1949 (Bezprostředně poválečná doba a 2. světová válka ve vzpomínkách), 1949 až 1989 (Evropa v bipolárním světě) a od roku 1989 do současnosti (Evropa v globalizovaném světě).

Názvy i konkrétní obsah těchto celků poukazují na dvě skutečnosti. Zaprvé se výklad soustřeďuje na vývoj na evropském kontinentě – přirozeně pozorovaný z francouzské a německé perspektivy – přičemž významné události v ostatních částech světa (například arabsko-izraelské konflikty, bandungská konference, válka ve Vietnamu) jsou přiblíženy jen příležitostně ve formě dvoustránkových exkurzů. Zadruhé autoři věnovali velký prostor aktuálním problémům a v textu zohlednili události ještě z druhé poloviny roku 2005 (například zvolení Angely Merkelové německou kancléřkou).

Čtvrtý, tematicky koncipovaný celek (Technické, hospodářské, sociální a kulturní změny od roku 1945) přináší i jiný než čistě politický pohled na hlavní témata, jež „hýbala“ poválečnou Evropou. Až pátý celek (Francouzi a Němci od roku 1945) představuje téma, které bývá s touto učebnicí primárně spojováno. Poválečnými francouzsko-německými vztahy se však zabývá pouze jedna (závěrečná) kapitola. Předchozí tři kapitoly jsou věnovány vnitřnímu vývoji ve Francii a v Německu a srovnání jejich politického systému, hospodářství a společnosti.

Každý z pěti celků je ukončen dvoustránkovým shrnutím, které poskytuje přehled nejdůležitějších dat, hlavních osobností a klíčových pojmů (ty jsou pro srovnání uvedeny ve francouzštině, němčině a angličtině), odkazuje na další zdroje informací (nejen v literatuře, ale i ve filmu, na internetu a v muzejních expozicích) a poukazuje na odlišné vnímání některých událostí ve Francii a v Německu (takzvané *regards croisés franco-allemands*, respektive *Perspektivenwechsel*). Medailonky nejvýznamnějších politiků a vysvětlení hlavních pojmů jsou v rozšířené podobě uvedeny ještě v závěru učebnice. Zde je umístěna také metodická část, vycházející vstříc tradici francouzského školství, která instruuje studenty, jak analyzovat text, historickou mapu, statistická data či karikaturu, jak koncipovat písemnou práci, zpracovat projekt a přednést referát.

Učebnice od počátku vznikala s vědomím, že bude používána ve dvou jazykových mutacích. Německá verze, určená žákům 12. či 13. třídy gymnázia, a francouzská verze, psaná pro studenty posledního ročníku lycea (*classe terminale*), tak mají identickou strukturu a obsahují stejný text, tytéž dokumenty i otázky. Je třeba si ale uvědomit, že splnit požadavek stoprocentní identičnosti je nemožné – už z toho důvodu, že každý jazyk má specifické, velmi těžko přeložitelné pojmy, jež vycházejí z realití dané země. Na tuto skutečnost místy upozorňují sami autoři. Pro ilustraci uvádím pojmy z hospodářských dějin (s. 231)¹: *Wirtschaftswunder* (hos-

1 Rozvržení stránek je v obou jazykových verzích identické. Především, že tato recenze vychází z důkladného studia německé verze. Francouzskou mutaci jsem konzultovala příležitostně na základě ukázek zveřejněných na webových stránkách francouzského nakladatelství Nathan: <http://www.nathan.fr/manuefrancoallemant/home.asp> a http://www.nathan.fr/feuilletage/172790_manuel_franco_all/book.html (2.4.2007). Francouzskou verzi učebnice neměly ve svých fondech na počátku dubna 2007 ani mediatéka pražského Francouzského institutu, ani knihovna CEFRESu.

podářský zázrak) a jeho francouzský ekvivalent *Trente Glorieuses* (slavných třicet [let]) či *Strukturwandel* (strukturální změna), kterou francouzština označuje podle konkrétních projevů jako *crise de la sidérurgie*, respektive *crise de l'agriculture* (krizi v hutnictví, respektive v zemědělství).

Přínejmenším v českém prostředí je málo známá skutečnost, že tato učebnice je součástí většího francouzsko-německého projektu v oblasti pedagogiky. Jeho cílem je vydat další dva díly učebnice, tak aby vznikly učební materiály pro poslední tři ročníky gymnázií, respektive lyceí.² Zatímco druhý díl má za úkol zmapovat relativně krátké období od vídeňského kongresu po druhou světovou válku, třetí díl bude sledovat podstatně delší dobu – od antiky po konec napoleonských válek. Ze zveřejněného konceptu vyplývá, že událostní dějiny mají být omezeny ve prospěch nepolitických dějin s cílem poukázat na společné evropské kořeny i na ideové a umělecké směry, jež přispěly ke vzniku moderní společnosti. Tento pohled bude samozřejmě definován z perspektivy autorského kolektivu, případně politických zadavatelů projektu, přesto ho můžeme chápat jako inspiraci pro pedagogicky i časově efektivní začlenění starších dějin do výuky dějepisu. Vydání dalších dílů se vyplatí sledovat také proto, abychom zjistili, doznají-li oproti prvnímu dílu větších koncepčních úprav a dostane-li se jim alespoň minimální mediální pozornosti.³

Francouzsko-německé učebnici poválečných dějin připadla v mnoha ohledech nesnadná role průkopníka. Hledání francouzsko-německé shody v interpretaci minulosti přitom představovalo jen jeden ze čtyř problémů. Předtím bylo třeba získat pro projekt jasnou politickou podporu, nalézt kompromis mezi odlišnými didaktickými přístupy ve Francii a ve Spolkové republice a konečně dosáhnout souladu mezi historiky-pedagogy a historiky-vědci.⁴

Skutečnost, že učebnice neměla zpočátku zajištěnou politickou podporu, se může zdát paradoxní. Obě vlády financují ze státního rozpočtu Francouzsko-německou agenturu pro mládež (*Deutsch-Französisches Jugendwerk / Office franco-*

2 Vycházím z koncepce, jež byla zveřejněna na stránkách provozovaných francouzským ministerstvem školství: <http://eduscol.education.fr/D0156/all-manuel-franco-allemand.htm> (2.4.2007).

3 Prvnímu dílu věnovala média nemalou pozornost. Odkazy na mediální ohlasy ve Francii a SRN jsou k dispozici na stránkách německého nakladatelství <http://www.klett-franzoesisch.de/manuel-franco-allemand.html>. Pro ilustraci odkazují také na dvě české reakce: KOLOUCHOVÁ, Zuzana: Potíže s francouzsko-německou učebnicí dějepisu. In: *Dějiny a současnost*, roč. 27, č. 6 (2006), s. 6; ZRNO, Matyáš: Dějiny bez národní hrdosti: Jaká je společná francouzsko-německá učebnice světové historie po roce 1945. In: *Mladá fronta Dnes*, (10.3.2007), příloha *Kavárna*, s. 8.

4 Některé z těchto problémů jsem si uvědomila až po přečtení podrobných recenzí, které byly otištěny na více než padesáti stranách v časopise *Dokumente*, roč. 62, č. 5 (2006), s. 53–102. Na konkrétní příspěvky odkazují dále v textu. Celé dossier je k dispozici na internetové stránce http://www.klett-franzoesisch.de/pdf/Dossier%20Manuel%20DOR%205_2006.pdf (2.4.2007).

-*allemand pour la jeunesse*), stejně jako podporovaly bilaterální jednání o učebnicích dějepisu, jež se opakovaně konala od padesátých let.⁵ Nicméně podnět, který vzešel k napsání francouzsko-německých učebnic v roce 2003, nevznesli zástupci vlád, ale přednesl jej Francouzsko-německý parlament mládeže, jenž zasedal u příležitosti čtyřicátého výročí podpisu takzvané Elysejské smlouvy (s. 6 a 304). Jestliže měla spolková vláda tento projekt podpořit, musela mít – vzhledem k rozdělení kompetencí v německé federaci – nejdříve zajištěnou podporu šestnácti zemských ministerstev kultury, zodpovídajících rovněž za oblast školství. Jejich souhlas se podařilo získat až poté, co bylo dohodnuto, že žádný pedagog nebude povinen v budoucnu francouzsko-německou učebnicí používat.⁶ Škoda že nelze zjistit, které spolkové země patřily k největším odpůrcům. Oficiálním koordinátorem projektu se tak stal na německé straně zmocněnec spolkové vlády pro kulturní záležitosti v rámci Elysejské smlouvy (úřad zastával toho času sárský premiér Peter Müller), zatímco ve Francii připadly přípravy do kompetence ministerstva vzdělávání, vysokého školství a výzkumu.

Vypracováním celkového konceptu učebnice byla pověřena paritně obsazená expertní skupina. Mezi celkem dvaceti členy (s. 7) měly své zástupce příslušná ministerstva, vysokoškolská a akademická pracoviště i samotné střední školy (byť ty jen z jedné desetiny). Výběr německých expertů opět jasně odrazil fakt, že školská politika patří do kompetence spolkových zemí. Vědecká obec získala v expertní skupině dohromady šest zástupců. Za francouzskou stranu byli nominováni turecký profesor a rektor štrasburské akademie Gérald Chaix, zakladatel Centra Marka Blocha a ředitel Francouzského centra na Technické univerzitě v Berlíně Étienne François a profesor na pařížské Vysoké škole pro studium sociálních věd (EHESS) Pierre Monnet. Německou stranu zastupovali ředitel mnichovského Ústavu pro soudobé dějiny Horst Möller, pracovník Ústavu Georga Eckerta pro mezinárodní výzkum učebnic v Brunšviku Rainer Riemenschneider a ředitel Berlínsko-braniborského ústavu pro francouzsko-německou spolupráci v Evropě Rudolf von Thadden. Všechny tyto členy pojila zkušenost s prací na bilaterálních vědeckých projektech, doplněná často přednáškovou činností na univerzitách a vysokých školách, či dokonce vedením výzkumné instituce v partnerské zemi.

5 Více viz RIEMENSCHNEIDER, Rainer: Verständigung und Verstehen: Ein halbes Jahrhundert deutsch-französische Schulbuchgespräche. In: *Dokumente*, roč. 46, č. 5 (1990), s. 400–407. První pokus o napsání společné učebnice je zaznamenán již ve 30. letech minulého století a je připisován Fritzu Kernovi a Jeanu de Pangeovi (viz CLARET, Florent: Von der Utopie zur Realität: Wie das deutsch-französische Geschichtsbuch geboren wurde. In: *Tamtéž*, roč. 62, č. 5 (2006), s. 57–61, zde s. 57 n.).

6 CLARET, F.: Von der Utopie zur Realität, s. 59.

Právě v tomto grémium se domlouvaly hlavní kontury nové publikace. Nejdříve bylo třeba vyjasnit, komu má být kniha určena – zda žákům, nebo učitelům.⁷ Poté co se prosadil německý záměr, aby vznikla standardní učebnice (nikoli pomůcka pro pedagogy), začal se hledat kompromis, který by vyhovoval stylu výuky v obou zemích. Zatímco ve Francii se klade důraz na zprostředkování informací, jejichž znalost má být student následně s to (s dodržáním přesně stanovených, logicky strukturovaných zásad) demonstrovat, soustředí se v Německu výuka na schopnost studentů utvořit si vlastní názor. Jestliže ve francouzském systému připadá učiteli právo, respektive povinnost předkládat závaznou interpretaci určité události, plní německý učitel roli průvodce, který pomáhá žákům při utváření vlastního názoru.⁸ Těmto přístupům odpovídá i charakter a umístění doplňkových materiálů, jež provázejí autorský text. Ve francouzských učebnicích zpravidla dokládají informace, které jsou v něm obsažené, v německých učebnicích tento text rozšiřují. Podíváme-li se na uspořádání francouzsko-německé učebnice, je zřejmé, že se prosadilo francouzské pojetí. Nutnost vyhovět rigidnímu francouzskému systému učebnice dokonce prospěla, neboť musela být rozšířena o již zmiňovanou metodickou přílohu. Součástí francouzské verze je dokonce CD-ROM s materiály, jež mají pomoci s přípravou na vysoce standardizovanou maturitní zkoušku. Německá tradice byla zohledněna alespoň zařazením takzvaných *dossiers*, jež mapují témata přesahující základní rámec učebnice, a při formulaci „otázek a podnětů“, které často vyzývají k analýze a komparaci příložených dokumentů. Plné využití těchto dokumentů (ať psaných či obrazových a schematických) nicméně předpokládá nadprůměrně aktivní a zainteresované pedagogy. Za těchto okolností by jistě ocenili doplňkovou příručku, která by je pro práci s dokumenty vybavila doplňujícími informacemi.

Koncept, který dvacetičlenná expertní skupina nakonec vypracovala, převáděl do konkrétní podoby vlastní autorský tým, sestavený z deseti promováných historiků-pedagogů v čele s Peterem Geissem a Guillaumem Le Quintrekem.⁹ Tento autorský kolektiv, rozdělený do pěti smíšených dvojic, zodpovídal za výběr konkrétních témat a jejich didaktické zpracování. Podstatnou součástí této práce bylo i neustálé hledání kompromisu mezi nezbytným zjednodušením a zavádějící jednostranností. Vydeme-li z odborných recenzí, jejichž autoři podrobně prostudovali každý z pěti

7 Tamtéž.

8 GEISS, Peter: Multiperspektivität und Komplementarität: Das deutsch-französische Geschichtsbuch als Herausforderung für Autoren und Herausgeber. In: *Tamtéž*, roč. 62, č. 5 (2006), s. 97–102, zde s. 100; TIEMANN, Dieter: Werk und wirkende Kraft: Das gemeinsame Geschichtsbuch aus fachdidaktischer Sicht. In: *Tamtéž*, s. 92–96, zde s. 92.

9 Peter Geiss působí jako pedagog na francouzsko-německé větvi Gymnázia Friedricha Eberta v Bonnu, Guillaume Le Quintrec vyučuje na tradičním pařížském lyceu Fénelon.

celků učebnice, lze toto neustálé „balancování“ označit za úspěšné v prvních třech celcích.¹⁰ Jejich recenzenti samozřejmě upozorňují na místy nejasné či nevhodné formulace, doplňují skutečnosti, které podle nich dotvoří nezbytný kontext, nebo nejsou zcela spokojeni se strukturováním kapitol (třetí celek), v souhrnu však vystavují pozitivní hodnocení. Zároveň potvrzují dojem českého čtenáře, že na některých místech je příliš málo výkladového textu, čímž se autoři zbytečně připravili o možnost podrobnějších vysvětlení.

Ve čtvrtém celku (Technické, hospodářské, sociální a kulturní změny od roku 1945) se vhodný kompromis mezi pedagogy a vědci nalézt nepodařilo. Recenzent vytýká autorovi zbytečně složitou terminologii na jedné straně a opominutí důležitých souvislostí na straně druhé.¹¹ Současně kritizuje celou koncepci této části: postrádá otázku, která by se ptala na vztah hospodářství k politice, u aktuálních témat mu chybí výklad jejich historického kontextu, a především obviňuje autora z „nereflektovaného pesimismu“.¹² V tomto případě se však již střetává recenzent jako ekonomický liberál s autorem obávajícím se globalizace a zmenšování sociálního státu – oba dotyční jsou přitom Němci. Nechává-li se recenzent místy unášet emocemi, zcela věcně se zamýšlí nad úlohou výuky: „Místo toho, abychom šířili pesimismus tím, že schováme argumenty pod stůl, by bylo lepší poukázat na mechanismy konfliktů a možnosti řešení. Jak jinak chceme udělat ze žáků svéprávné občany, kteří musí za pár let pomoci při řešení těchto problémů? (...) Učebnice tu nejsou samozřejmě k tomu, aby šířily dobrou náladu, ale ani si nesmějí osvojovat plačtivý, jednostranný pohled jistých ‘diskurzů’.“¹³

Poslední, pátý celek je třeba hodnotit ve dvou částech. Pokud by neobsahoval závěrečnou kapitolu věnovanou speciálně francouzsko-německé spolupráci, vyšel by z pera recenzentů – opět s upozorněním na jisté nedostatky – vcelku pozitivně.¹⁴ Takto však v poslední kapitole (oprávněně) poukazují na přílišnou povrchnost, která se projevuje dvěma závažnými nedostatky: zaprvé je francouzsko-německé sblížení vylíčeno převážně jen z perspektivy vysoké politiky a jejích iniciativ, zadruhé zcela chybí zmínka o spolupráci mezi Francií a NDR. Corine Defrance a Ulrich Pfeil

10 SCHILDT, Axel: Nach dem Zweiten Weltkrieg: Kollektive Kriegserfahrung, europäisches Gedächtnis – Teil 1. In: *Tamtéž*, s. 62–66; CAHN, Jean-Paul: Europa zwischen den Polen: Kalter Krieg, Entkolonialisierung und Europa als Notwendigkeit – zu Teil 2. In: *Tamtéž*, s. 67–70; MARCOWITZ, Rainer: Zwischen „Europäisierung“ und Globalisierung: Konfliktträchtige Multipolarität – zu Teil 3. In: *Tamtéž*, s. 71–75.

11 KRIEGER, Wolfgang: Wirtschaftliche, gesellschaftliche und kulturelle Entwicklungen: Mangelndes sozioökonomisches Verständnis – zu Teil 4. In: *Tamtéž*, s. 76–81, zde s. 81.

12 *Tamtéž*, s. 76–78.

13 *Tamtéž*, s. 79.

14 DEFRANCE, Corine – PFEIL, Ulrich: Deutsche und Franzosen seit 1945: Vergleichende Herangehensweise als Mehrwert – zu Teil 5. In: *Tamtéž*, s. 82–87.

upozorňují také na nepřesné překlady a jako jediní ze všech recenzentů jsou kritičtí i k výběru dokumentů a obrazových příloh.¹⁵

V této souvislosti je třeba upozornit, že ačkoli byla každá kapitola připravována ve dvojici, autorskou zodpovědnost za ni nese vždy pouze jedna osoba, která ji ve své mateřštině napsala a jež měla rozhodující slovo při výběru dokumentů. Jelikož texty vznikaly střídavě ve francouzštině a němčině, nelze označit jednu jazykovou verzi za původní a druhou verzi za pouhý překlad. V této souvislosti francouzský spoluvydavatel Le Quintrec poukazuje na tradiční komplikace, s nimiž se jako redaktor celého textu potýkal.¹⁶ Jelikož překladatelé učebnice nebyli vystudovaní historici, neznali vždy správnou terminologii. Na překladu navíc pracovalo více osob – každá s vlastním jazykovým stylem – a tudíž bylo nezbytné upravit a sjednotit výsledný text i z tohoto hlediska. Takovéto problémy se bohužel vyskytují často, nicméně v souvislosti s tímto prestižním projektem mohou přece jen překvapovat. V každém případě by bylo zajímavé vědět, jak velkou finanční sumu na něj obě vlády uvolnily, a zejména v jakém poměru by byl tento obnos k částce, která se ročně vynakládá například na pravidelné bilaterální konzultace jednoho ministerského resortu.

Pokud jde o samotnou interpretaci poválečné historie, konstatuje německý spoluvydavatel, že sporných bodů se objevilo překvapivě málo. Zdůvodňuje to tím, že aktuální problematika témat (například poválečný odsun, respektive vyhnání Němců či hodnocení kolonialismu) nejsou otázkami, jež by se přímo týkaly bilaterálních vztahů. Zároveň bez další specifikace dodává, že případné francouzsko-německé spory ohledně minulosti stojí mimo současný veřejný zájem.¹⁷ Přesto na některé momenty poválečného období nahlíží francouzská a německá strana odlišně. Autoři v učebnici explicitně upozorňují na tři témata – na roli Spojených států v Evropě, na hodnocení komunismu a na pohled na události z přelomu osmdesátých a devadesátých let. Jestliže němečtí autoři oceňují americkou pomoc s hospodářskou obnovou a vytvořením demokratických institucí po druhé světové válce, vyznívá francouzské hodnocení pro USA negativně – kritizovány jsou jak za své velmocenské postavení, tak za svůj „kulturní imperialismus“ (s. 127, 231 a 307). Naopak tématem, které se jeví z francouzské perspektivy lépe než z německé, je komunismus. Zatímco v poválečné Francii bývá spojován s protinacistickým odbojem, ve Spolkové republice vyvolává vzpomínky na německé rozdělení a na komunistickou diktaturu v NDR (s. 127). Co se týká vývoje v letech 1989 a 1990, nepřekvapuje, že německá strana mu přikládá podstatně větší a pozitivnější význam než Francouzi

15 Tamtéž, s. 85 n.

16 Viz rozhovor na http://www.cndp.fr/secondaire/franco-all/2006/int_fougeron_lequintrec.htm (28.4.2007).

17 GEISS, P: Multiperspektivität und Komplementarität, s. 98.

(s. 177). Z hlediska interpretace si zaslouží ocenění zejména druhá kapitola, v níž autoři dostatečně kriticky tematizují roli obou národů za druhé světové války. To se odráží i v používané terminologii – pojem „šoa“ se v obou jazykových verzích objevuje mnohem častěji než „holokaust“ (s. 34–37 a 40 n.).

Český čtenář se přirozeně táže, v jaké míře zaznamenali autoři učebnice existenci Československa, respektive České a Slovenské republiky. Ve vlastním textu je uvedena vojenská intervence do Československa v roce 1968 (s. 106), poté je zmíněna až „sametová revoluce“ a volba Václava Havla československým prezidentem na konci roku 1989 (s. 134). Nakonec lze nalézt ČR a SR mezi státy, jež se začlenily do evropského integračního procesu (například s. 149). Dokumentační část rozšiřuje tuto prezentaci o kolorovanou fotografii z roku 1948, na níž jsou zachyceny milice pochodující po Karlově mostě (s. 49), dále o dva snímky z roku 1968 a jednu západní karikaturu k sovětské okupaci (s. 97 a 107) a nakonec o úryvek z rozhovoru s Václavem Havlem na téma evropského rozšíření z roku 1995 (s. 149). Československo i oba nástupnické státy se ještě objevují na tematických mapách – správně umístěné a v reálných proporcích, jen místy se zmatenými údaji (např. s. 210 – rok zavedení všeobecného volebního práva). Minimální pozornost, která je v knize věnovaná československému a českému státu, může být autorům stěží vyčítána. Zarážející je však skutečnost, že takřka přehlídí vývoj ve Velké Británii. Argument, že nelze do žádné učebnice vměstnat vše, v tomto případě neobstojí.

Tím se otevírá řada otázek spjatých s koncipováním učebnic tohoto typu. Především, jak pojmout skutečně evropskou učebnici tak, aby v ní byly přiměřeně zastoupeny dějiny všech států? A dále, jak se vyrovnat s výkladem dlouhodobě konfliktních dějin před rokem 1945? Celkově si však tento pokus o novou formu francouzsko-německé spolupráce zaslouží pozitivní hodnocení. Autoři se dokázali vyrovnat jak s případnými rozdíly v pohledu na poválečné dějiny a s odlišnou didaktickou praxí, tak s požadavky, aby výuka dějepisu nezůstávala odtržená od aktuálních problémů. Najdou-li klady učebnice dostatečné uplatnění a podaří-li se k tomu zmírnit zmiňované nedostatky, záleží nyní především na učitelích. Ti získali bohatý pracovní materiál, ovšem nikoli učebnici pro samouky.

Recenze

Výborná nudná kniha

Jan Křen

RYCHLÍK, Jan: *Cestování do ciziny v habsburské monarchii a v Československu: Pasová, vízová a vystěhovalecká politika 1848–1918*. Praha, Ústav pro soudobé dějiny AV ČR, v. v. i., 2007, 259 stran. (Česká společnost po roce 1945, sv. 4.)

Homo sapiens je *homo migrans*, a to stále víc: cestování je dnes neodmyslitelnou součástí každodenního života, ba vášní soudobé společnosti. Velkým tématem tohoto velkého tématu je právní rámec cestování, který má skoro stejně dlouhou minulost jako cestování samo, přinejmenším od počátku novověkého regulačního státu. Požadavek volného pohybu lidí, tato negace feudální nevolné a poddanské vázanosti, přežívající ve střední Evropě namnoze ještě v první polovině 19. století, byl součástí liberálních programů již v revoluci roku 1848. Jako jeden z velkých postulatů svobody a později ještě jako jedna z prvořadých potřeb konzumní společnosti stal se problémem, který se v rozličných výkyvech táhne vlastně až podnes, nebo aspoň do nedávné minulosti. Jádrem problému právního rámce, jakkoli jde namnoze o právo pofiderní, je napětí mezi individuální svobodou a všemožnými regulačními tendencemi různých forem moderního státu, zvláště pak diktatur.

To je téma studie profesora Jana Rychlíka, kterou vydal Ústav pro soudobé dějiny jako čtvrtý svazek edice (a grantu) „Česká společnost po roce 1945“. Pod názvem *Cestování do ciziny v habsburské monarchii a v Československu* autor pojednává o pasové, vízové a vystěhovalecké politice v letech 1848 až 1989; kromě krátkého anglického shrnutí studii doplňuje sedmadvacet dokumentů k této problematice, počínaje císařským nařízením o ukončení pasových kontrol na hranicích z roku 1865 a konče demokratickým zákonem o cestovních dokladech a cestování do zahraničí z roku 1991, který má evropský standard.

Pasová politika ústavní éry habsburské monarchie až do první světové války, probíraná v úvodní kapitole, zdá se ve světle dalšího vývoje idylou: až na Rusko a osmanskou říši v podstatě žádná omezení neexistovala, a to cestování do zahraničí nebylo jen výlučnou záležitostí majetných a privilegovaných špiček, ale i obyčejných lidí – kromě masového vystěhovalectví se konaly i cesty poutní a na zkušenou do zahraničí vyjížděli také tovaryši.

První světová válka samozřejmě cestování znemožnila, pomineme-li nucené přesuny milionů vojáků na fronty; několik let po válce ještě různá omezení přetrvávala. V meziválečném údobí, kdy vlastně již začínal cestovní ruch v moderním slova smyslu, nabyla otázka cestování na významu. Právo svobodně vycestovat do zahraničí bylo sice uznáváno, ale i v tolerantní pasové politice první republiky se objevil základní problém: občanské právo či nárok na pas a svobodný výjezd i návrat na straně jedné, vrchnostenská pravomoc státu a jeho možnosti vycestování omezit na druhé straně; v praxi však omezení nebyla až do roku 1938 nikterak citelná.

Nahlíženo zpětně, je v problematice cestování rok 1939 a pak válka vlastně základním předělem. Dokonce i ve formálně samostatném Slovensku bylo cestování do zahraničí postupem doby prakticky zlikvidováno, pro Židy ovšem ihned a zcela. V protektorátu pravomoce v této oblasti převzaly říšské úřady a pro Čechy cestování „bylo již od počátku prakticky vyloučeno“ (s. 23). Po válce, kdy byly hranice (postupně) uzavřeny, tento režim přetrvával. Cesty do zahraničí byly povolovány už jen ze státního či veřejného zájmu, tedy toliko cesty služební, a cesty soukromé pak jen výjimečně z humanitárních důvodů; formalitou se stalo ústavní právo na vystěhování. Tento mimořádný přístup k celé problematice cestování, který porušoval princip volnosti a svobody pohybu občana, „zůstal pak v platnosti až do pádu komunistického režimu v roce 1989“ – a nevznikl tedy, jak autor právem zdůrazňuje, „teprve po únorovém převratu“ (s. 27).

Předešlá citace vlastně vyjadřuje úvodní a základní tezi celé studie, která se od této chvíle podrobně zabývá už jen zákruty zmíněného problému v jednotlivých údobích. Černá padesátá léta se od válečné doby nelišila: úsilí režimu o co největší izolaci od světa vlastně vrátilo cestovní režim „k době před revolucí 1848, přesněji před zrušením nevolnictví roku 1781“ (s. 34). Nárok na pas byl zrušen a veškeré cestovní záležitosti přešly do policejní kompetence. Omezeny byly i cesty do sousedních komunistických zemí, v souvislosti s vytvořením zvláštního režimu hraničního pásma dokonce i malý pohraniční styk; od roku 1950 se i opuštění republiky, tedy emigrace, stalo trestným činem.

Podobně jako v druhých zemích východního bloku se cestování poněkud uvolnilo po roce 1956, ale odvislost od nedostatku deviz přidala do cestovního režimu nadlouho platný princip – vycestování se stalo „odměnou a privilegiem“ pro „osvědčené pracovníky“, čímž se vytvořily „kategorie občanů rovných a ‘rovnějších’“ a otevřel se „obrovský prostor pro různé protekce a korupci“ (s. 60, 63).

Obsah kapitoly o letech 1963 až 1969 vystihuje název „Uvolnění cestování do ciziny“ (s. 65). Ustanovení, že není na pas nárok, bylo sice vypuštěno, pas však platil jen s takzvanou výjezdni doložkou; a důvodů pro její odepření bylo dost, třebaže se už tolik neužívaly. Cesty do zemí bloku (mimo SSSR) byly sice už běžné, pokud

však směřovaly na Západ, byly vázány na nedostatkové devizy. Částečně se uvolnilo vystěhování Němců z Československa, avšak kriminalizace tehdy nepočtené emigrace zůstala zachována. Reformní „Akční program KSČ“ z dubna 1968 požadoval dosti dalekosáhlou svobodu cestování, a také tehdejší praxe byla patrně za celou dobu komunistického režimu nejliberálnější.

Toto milostivé léto však trvalo jen krátce a po Husákově nástupu klec zase spadla: cestování na Západ bylo prakticky znemožněno, připouštělo se jen minimum nezbytných a důkladně prověřovaných služebních cest za „železnou oponu“. Pasová a cizinecká politika „se vrátila ke koncepci ne nepodobné situaci padesátých let: cestování do kapitalistické ciziny, zejména vystěhovalectví, bylo nyní považováno za jev apriorně nežádoucí“ (s. 84). Cesty do zemí Rady vzájemné hospodářské pomoci nebyly sice narozdíl od padesátých let příliš omezeny, ale pro ostatní cesty se vytvořil zvláštní režim. Vydané výjezdní doložky byly zrušeny, pasy nabývaly platnosti jen se zvláštním kolmekem, který se politicky nespolehlivým osobám nevydával. Organizovaná turistika na Západ byla redukována na minimum a soukromé i studijní cesty nebyly vůbec povolovány – až na výjimky, jejichž udělení bývalo spojováno s nátlaky Státní bezpečnosti. Poskytování potřebných devizových příslibů podle „zásad třídněpolitického přístupu“ (s. 95) bylo pak účinným nástrojem disciplinace obyvatelstva a vydatným zdrojem protekcí a korupce. Strmý pokles výjezdů na Západ (v roce 1968 skoro sedm set tisíc, v roce 1971 už jen dvaapadesát tisíc) je měřítkem tuhé izolace společnosti s dalekosáhlými následky.

Zvláštním případem bylo uvolnění vystěhování sedmdesáti devíti tisíc Němců po smlouvách uzavřených se Spolkovou republikou počátkem sedmdesátých let. Jinak se však cestovní režim v podstatě nezměnil ani po helsinské konferenci, jejíž závazky Československo nestydatě obcházel. Podrobně autor popisuje manévry s cestovními předpisy v souvislosti se vznikem polské Solidarity, jimiž pražský režim po vzoru NDR Československo v podstatě izoloval od „polské náказы“ až do roku 1989. Jinými cestovními předpisy bylo Československo zase izolováno od politické i konzumní „náказы“ maďarského „gulášového komunismu“; zvláště nakažlivým se Maďarsko stalo svou liberalizací, a zejména pohnutou historií útěků východních Němců přes Maďarsko v roce 1989.

Jedna z nejpřínosnějších kapitol studie je věnována problému emigrace po roce 1968. Snaha zamezit její nové vlně se nedařila – většina lidí ovšem „odešla nikoli z politických, ale z ekonomických důvodů, a nebyt pokračující studené války, politický azyl by nezískala“ (s. 122). Amnestie pro emigranty skončila neúspěchem (vrátilo se jen 565 osob z celkového počtu zhruba sedmdesáti tisíc), takže stranické vedení bylo nuceno vzít tento problém na vědomí a pokusit se s ním vyrovnat pro stát výnosnou, pro emigranty však ponižující a drahou „legalizací“ – museli se „vyplatit“; jejich majetek navíc zůstal ovšem zkonfiskován. Za desetiletí 1977 až 1987 si takto „upravilo“ svůj statut čtyřicet sedm tisíc osob.

Poslední kapitola se zabývá údobím takzvané gorbačovské perestrojky. Pro československý režim typická polovičatost a váhavost – lze-li tak nazvat jeho ne-reformovatelnost – se projevila i na tomto poli: některé změny, například řešení otázek emigrace, zůstaly jen ve stadiu úvah a neuskutečněných návrhů. Jisté uvol-

nění cestování od roku 1987 bylo motivováno ekonomickými potřebami: šlo o to získat devizy a zamezit rozsáhlému „vekslu“, černému trhu s valutami, jednomu z největších zdrojů korupce a kriminálního „podnikání“, které se negativně odrazilo i v transformaci po roce 1989. Československo bylo sice o něco „liberálnější“ než NDR, SSSR a Rumunsko, ale v Polsku, Maďarsku, ba dokonce i v Bulharsku „bylo cestování na Západ v osmdesátých letech mnohem svobodnější než v Československu a v roce 1989 zde již žádná omezení nebyla“ (s. 131).

Tak jako v jiných sférách se po listopadu 1989 rychle dohánělo i v cestování: v praxi bylo už od 4. prosince volné a právně byla svoboda cestování zakotvena zásadním a dodnes platným zákonem z 15. května 1991. Jeho „hlavní myšlenka ... se vracela k liberální představě a ideálům z doby Rakouska-Uherska“ (s. 133) – těmito slovy autor výstižně uzavírá svůj výklad.

Rozsahem nevelká Rychlíkova studie se zabývá jedním ze závažných problémů moderní doby vůbec a komunistického režimu zvláště. Omezování styků se zahraničím a izolace od světa způsobily těžké duchovní ochuzení společnosti. To nebyl jen jeden z největších hříchů režimu, ale také jeden z neúčinnějších nástrojů jeho panství, srovnatelný snad jen se selektivním výběrem do škol; masové důsledky těchto metod byly rozhodně širší než dopad přímých policejních represí, které se zde ovšem také uplatňovaly.

Onen kruh autorova líčení, který začíná Rakouskem-Uherskem a symbolicky jím i končí, tuto závažnou a v naší historické literatuře dosud dosti opomíjenou problematiku však neuzavírá, ale teprve záslužně otevírá. Jako problém každodennosti je to velké téma pro orální historii: jak lidé cítili a snášeli toto omezování svobody, jak se s ním vyrovnávali a jak je obcházel? Nepominutelné téma pro politické a duchovní dějiny: jaký význam měla nesvoboda cestování pro kritiku režimu a opozici proti němu? Nemalé téma i pro hospodářské dějiny: jaké byly ekonomické důsledky zábran ve styku se světem, jaká byla výkonnost, či spíše nevykonnost turistiky, tohoto stále významnějšího sektoru ekonomiky?

Jednu konkrétní otázku si jako recenzent nemohu na závěr odpustit: totiž jaký vlastně byl rozsah emigrace z Československa? Podle úředního přehledu z roku 1988, který autor uvádí na straně 115, emigrovalo z Československa v letech 1945 až 1987 celkem 172 655 osob, z toho 25 350 v letech 1948 až 1951 a 70 130 v letech 1968 až 1987; na období 1945 až 1948 a na mezidobí let 1952 až 1967 tudíž připadá dohromady 77 175 osob. Uvádí-li autor, že se od roku 1987 „počet emigrantů pohyboval kolem 5000 ročně“, přibylo jich do konce roku 1989 asi deset tisíc. Tím dospíváme k celkovému počtu zhruba 183 tisíc emigrantů od konce druhé světové války do zániku komunistického režimu. Avšak jestliže podle tabulky na straně 115 emigrovalo v letech 1977 až 1987 celkem 54 508 osob, pak odečte-li se toto číslo od údaje za roky 1968 až 1987 (70 130), připadá na období od roku 1968 do roku 1976 pouze 15 622 osob – to je na první pohled hodně nízké číslo pro vlnu emigrace po sovětské okupaci. Navíc na straně 112 se kalkuluje s čísly zhruba sedmdesáti tisíc emigrantů do léta 1969, kdy nové Husákovy vedení vyhlásilo amnestii, a 86 448 emigrantů do roku 1971 podle záznamů Státní bezpečnosti. Na období od léta 1969 do roku 1971 by pak připadalo asi šestnáct a půl tisíce emigran-

tů – což je více než pro celé období 1968 až 1976 podle výše provedeného výpočtu! Z toho by se mohlo zdát, že různé statistiky emigrace, s nimiž pracuje Rychlík, nejsou zcela kompatibilní, a tedy zřejmě ani spolehlivé. S přihlédnutím k tomu, k jak překvapivě nízkému počtu emigrantů po „pražském jaru“ dospěl uvedený výpočet, čtenáře napadá, není-li na straně 115 náhodou tisková chyba a neměl-li by v tam uvedených údajích namísto roku 1987 figurovat rok 1977. V takovém případě by pak celkový počet emigrantů z poválečného Československa činil 237 tisíc (172 tisíc + 55 tisíc + 10 tisíc).

I když bereme v úvahu, že se do těchto počtů nezahrnuje vystěhování Němců, které téměř vymazalo německou menšinu, je i tak celkový rozsah emigrace z Československa (ať už 183 tisíc nebo 237 tisíc) poměrně nízký – alespoň ve srovnání se sousedními zeměmi bloku. Jaké to mělo příčiny? Souviselo to s jistou saturací, která se československému komunistickému režimu dařila lépe než sousedům? Byl to projev tradiční usedlosti Čechů, anebo to bylo podmíněno zvláštním souběhem okolností: doby, kdy bylo nejvíc důvodů k emigraci, byly zároveň dobami, kdy byly hranice nejnepronásklivěji uzavřeny? To je ovšem jen jedna dílčí otázka z mnoha důležitých, které Rychlíkova studie klade dalšímu bádání.

Práce do detailu probírající houšť byrokratických cestovních předpisů a jejich složité změny je občas dosti nudnou četbou, ale je to četba závažná a inspirativní. Nechte si protentokrát říci: i nudné může být užitečné, a toto nudné je výborné.

Recenze

Rakouská práce o pádu komunismu v Československu

Milan Otáhal

BLEHOVA, Beata: *Der Fall des Kommunismus in der Tschechoslowakei*. Wien, Institut für Osteuropäische Geschichte an der Universität Wien – LIT Verlag 2006, 259 stran. (Europa Orientalis, sv. 2.)

Autorka recenzované práce, která v současnosti pracuje jako univerzitní asistentka v Ústavu pro východoevropské dějiny na Vídeňské univerzitě (*Institut für osteuropäische Geschichte an der Universität Wien*), se narodila v Nitře a ovládá slovenštinu, takže má i jazykové předpoklady pro zpracování zvoleného tématu. Ve své knize sleduje československý politický vývoj v letech 1969 až 1989, přičemž se soustředila na druhou polovinu osmdesátých let, kdy „narůstala a vyvrcholila hluboká a stále neodvratnější politická, hospodářská a morální krize režimu a jím proklamovaného reálného socialismu“ (s. 1). Vymezenou problematiku vykládá v širších mezinárodních i vnitropolitických souvislostech. Vítaným kladem práce je, že se zabývá Slovenskem, hlavně jeho postavením v rámci federálního státu, úlohou katolické církve a katolického disentu.

Studie se opírá o českou a zahraniční literaturu, tištěné prameny a publikované i nepublikované paměti.¹ Autorka uskutečnila také rozhovory s předními ko-

1 V seznamu literatury však postrádám některá základní díla z produkce českých historiků k tématu autorčiny práce: SUK, Jiří: *Labyrintem revoluce: Autoři, zápletky a křížovky jedné politické krize*. Praha, Prostor 2003; MĚCHÝŘ, Jan: *Velký převrat či snad revoluce sametová? Několik informací, poznámek a komentářů o naší takřčené něžné revoluci a jejích osudech 1989–1992*. Praha, Progetto 1999; TUREK, Otakar: *Podíl ekonomiky na pádu komunismu v Československu*. Praha, Ústav pro soudobé dějiny AV ČR 1995; VANĚK, Miroslav: *Nedalo se tady dýchat: Eko-*

munistickými funkcionáři, například s Vasilem Biřákem, Bohuslavem Chňoupkem, Lubomírem Štrougaem a s poradci premiéra Františkem Nevařilem a Jiřím Sedlákem. Heuristiku prováděla v bývalém Archivu Ústředního výboru KSČ (tvoří součást Národního archivu), přičemž se soustředila na prameny týkající se kontaktů disentu se Západem, československo-sovětských vztahů, vztahů ČSSR k západním zemím nebo následných schůzek Konference o bezpečnosti a spolupráci v Evropě. Pro poznání opozice a společnosti jsou však neméně důležité zprávy o bezpečnostní situaci, které federální ministerstvo vnitra zasílalo předsednictvu ÚV KSČ, a materiály Státní bezpečnosti, uložené v Archivu Ministerstva vnitra ČR, kterých však autorka nevyužila. Jako jedna z mála badatelů zabývajících se touto problematikou studovala v Archivu Nadace Michaila Gorbačova v Moskvě, odkud čerpa-la informace o rozhovorech posledního sovětského vůdce s tehdejšími československými představiteli.

Svou práci Beata Blehova rozdělila do šesti kapitol, dále členěných na subkapitoly, k nim pak připojila shrnující závěr. První kapitolu nazvala „Od ‘normalizace’ k ‘reálnému socialismu’“. Některé aspekty politického vývoje v sedmdesátých letech“, obsah však neodpovídá časovému vymezení. Autorka totiž sleduje vývoj od intervence v srpnu 1968 jen do roku 1970 a sedmdesátými lety se zde nezabývá. V subkapitole „Mezi Prahou a Moskvou: Počátky ‘normalizace’“ se soustředila zejména na československo-sovětské vztahy v období po intervenci a na plány Moskvy na odstranění Alexandra Dubčeka z funkce generálního tajemníka ÚV KSČ. I když se přitom opírá především o prameny, které byly publikovány v příslušných svazcích rozsáhlé edice vzešlé z Ústavu pro soudobé dějiny,² dokázala podat systematický výklad této problematiky a přispěla k jejímu dalšímu objasnění. Již z této subkapitoly je zřejmé, že středem autorčina zájmu je zejména mocenská sféra, za-

logie v českých zemích v letech 1968 až 1989. Praha, ÚSD AV ČR – Maxdorf 1996; OTÁHAL, Milan: *Podíl tvůrčí inteligence na pádu komunismu: Kruh nezávislé inteligence*. Brno, Doplněk 1999; TÝŽ: *Studenti a komunistická moc v českých zemích 1968–1989*. Praha, Dokořán 2003; TŮMA, Oldřich: Několik poznámek ke kolapsu komunistického režimu v Československu v jeho středoevropském kontextu. In: PEŠEK, Jiří – TŮMA, Oldřich (ed.): *O dějinách a politice: Janu Křenovi k sedmdesátinám*. Ústí n/L., Albis international 2001, s. 217–222; TŮMA, Oldřich: Listopad 1989 po letech: Interpretací schémata konce komunistického režimu v Československu. In: [TÝŽ (ed.)]: *Historické studie: K sedmdesátinám Milana Otáhalu*. Praha, ÚSD AV ČR 1998, s. 37–46. V soupisu pramenů mi chybí edice Růženy Hlušíčkové a Milana Otáhalu *Čas Demokratické iniciativy 1987–1990: Sborník dokumentů*. České Budějovice, Nadace Demokratické iniciativy pro kulturu a politiku 1993. Paměti Františka Nevařila, pracovníka Úřadu předsednictva vlády a ekonomického poradce premiéra, a Jiřího Sedláka, poradce Lubomíra Štrougala, autorka využila jako první.

2 VONDROVÁ, Jitka (ed.): *Mezinárodní souvislosti československé krize 1967–1970*. Brno, Doplněk 1995–1997. (Prameny k dějinám československé krize 1967–1970, sv. IV/1–3.)

tímco společnost přichází zkrátka. Tak zcela opomenula úlohu studentů a dělníků, kteří se na podzim 1968 stávali politickými subjekty, s nimiž muselo Dubčekovo vedení počítat při formování své strategie.

V druhé subkapitole, nazvané „Svržení Dubčka: Od ‘měkké’ k ‘tvrdé’ normalizaci“ se Blehova zabývá faktory, které vedly v dubnu 1969 k výměně ve funkci generálního tajemníka komunistické strany. Velkou pozornost věnuje úloze Gustáva Husáka a jeho pojetí takzvané normalizace, přičemž analyzuje důvody, proč změnil své umírněné stanovisko a souhlasil s radikálními čistkami. S jejími závěry, přejatými však od britského politologa Kierana Williamse, lze v zásadě souhlasit; nedočetla jen podle mého názoru úlohu ultralevice, která měla při prosazování koncepce „normalizace“ podstatný vliv na Husákov postoj. Ani v této subkapitole se autorka dostatečně nevěnovala občanské společnosti, rodící se za „pražského jara“, a jejímu nesouhlasu s „normalizací“. Nic se nedovídáme o aktivitách uměleckých svazů či studentů ani o snaze vedení KSČ zlomit jejich odpor, ač to byl jeden z klíčových problémů, který muselo komunistické vedení řešit při realizaci své politiky.

V kapitole „Opozice, disidenti a režim“ seznamuje autorka nejprve s opozičním hnutím v celém sledovaném období. Nejdříve stručně charakterizuje toto hnutí v letech 1969 až 1972, přičemž vyzdvihuje roli radikálních studentů a brněnské skupiny bývalých členů Československé strany socialistické, a zkoumá následky potlačení socialistické opozice v roce 1972 pro orientaci nově se formujícího disidentského hnutí. Období mezi lety 1972 a 1977 však zůstává i v její práci – podobně jako v české historiografii – „bílým místem“, přestože tehdy ani po uvěznění předních exkomunistů odpor nezankl a opět se svým způsobem angažoval i Alexander Dubček. Tématem druhé subkapitoly je Charta 77, její vznik, zaměření a výklad, jak jej podal Jan Patočka. Autorka objasňuje také Havlovu koncepci včetně jeho nepolitické politiky, která dissent silně ovlivnila. Hodnotí ji kriticky a dochází k závěru, že „Havel konstruuje své politické myšlení mimo konkrétní politické systémy, mimo státy, ba i bez vztahu ke konkrétnímu národu“ (s. 51).

K porozumění vývoji Charty 77 přispěla autorka řadou nových poznatků, například o diskusi mezi chartisty, kterou zahájil Jan Tesař svým dopisem Jiřímu Hájkovi. Na druhé straně – i když bereme v úvahu, že v rámci daném rozsahem knihy se nemohla zabývat všemi názorovými spory mezi chartisty – přece jen připomínám, že opomenula neméně důležité: například diskusi z léta 1977, jejímž smyslem bylo najít odpověď na otázku „jak dál“, poté co Charta nezískala ve společnosti širší podporu se svým úvodním prohlášením, nebo polemiku vyvolanou Vaculíkovým fejetonem „O statečnosti“. Zato se podle mého názoru poměrně široce rozepsala o sporu kolem poválečného odsunu Němců, který s aktivitami Charty 77 přímo nesouvisel a dotýkal se interpretace vlastních dějin.

V subkapitole „Charta 77 a režim“ se autorka omezila na hodnocení Charty československým politickým vedením, stranou však ponechala konkrétní opatření režimu proti ní, ať už šlo o kampaň, kterou rozpoutal po jejím založení a jež vyvrcholila takzvanou Antichartou, či o perzekuci jednotlivých signatářů a soudní procesy proti jejím představitelům. Svůj zájem autorka soustředila na rozbor vzájemného vztahu Charty 77, Západu a exilu. Přínos vidím v tom, že zhodnotila vý-

znam helsinské konference a následných schůzek pro Československo a hnutí za lidská práva, dále Reaganovu politiku vůči sovětskému bloku, a zejména vliv nástupu Michaila Gorbačova do čela Sovětského svazu na rozvoj opozičního hnutí a jeho strategii.

Za zlom ve vývoji Charty 77 považuje Blehova dokument „Slovo ke spoluobčanům“ z ledna 1987, v němž se Charta 77 poprvé neobrátila na mocenské orgány, ale přímo na občany vlastní země. Vůbec se však nezmiňuje o neméně závazném „Dopise signatářům k 10. výročí Charty 77“, na který reagovali polemicky v „Dopise čtyřiceti“ příslušníci mladé disidentské generace, kteří byli nespokojeni s poměry v Chartě. Autorčin závěr, že Charta 77 přešla „asi od poloviny 80. let k otevřené mocenskopolitické konfrontaci s režimem“ (s. 73), je však značně problematický. Charta 77 podle mého názoru plně nereflektovala změnu, která nastala s nástupem Michaila Gorbačova, kdy se boj o moc v Československu stal napříště vnitropolitickou záležitostí, a nestanovila si za cíl odstranění režimu. Ostatně sama autorka dospěla k názoru, že Charta nevytvořila žádný program pro masové hnutí odporu, tak jako třeba Solidarita v Polsku, a neprojevila ani politickou vůli, která by se mohla programově vyjádřit (s. 75). To byl jeden z důvodů, proč začaly vznikat nové nezávislé iniciativy, které kladly důraz na politické metody odporu. Slabost opozice pak Blehova vidí v tom, že se jí nepodařilo sjednotit, a upozorňuje na neshody, které mezi jednotlivými disidentskými skupinami existovaly například v tak závažné otázce, jako byl poměr k demonstracím, jež se objevily jako nová forma protirežimního odporu od srpna 1988.

V dalších částech druhé kapitoly Blehova seznamuje rakouské čtenáře s hlavními disidentskými skupinami, tj. s Hnutím za občanskou svobodu a Obrodou. Není sporu, že vybrala klíčové nezávislé iniciativy, přesto se domnívám, že takovýto obraz je neúplný. Možná se mé požadavky na zahraniční autorku budou zdát maximalistické, ale za nedostatek pokládám, že se sice zmiňuje o Demokratické iniciativě, ale nedoceňuje ji jako alternativu k Chartě 77, a že vůbec neregistruje nezávislé iniciativy zakládané mladými lidmi, kteří k rozvoji opozičního hnutí přispěli svou radikalitou. Ocenit si však zaslouží, že jednu subkapitolu věnuje opozičnímu hnutí na Slovensku a celou následující samostatnou kapitolu pak úloze katolické církve, jejím vztahům s „normalizačním“ režimem a odporu věřících proti němu.

Druhá polovina knihy zahrnuje období od roku 1985, v němž narůstala krize komunistického systému, která vyvrcholila „sametovou“ revolucí. V první části objasňuje autorka mezinárodní faktory, které ovlivnily situaci v Československu, zejména Gorbačovovo „nové myšlení“ a jeho ideu „evropského domu“. Dále se zabývá otázkou, jak jeho politika ovlivnila československo-sovětské vztahy a jak vedení KSČ reagovalo na glasnost a perestrojku. Hodně místa věnovala také návštěvě Michaila Gorbačova v Praze v roce 1987, kterou považuje za zlom v československo-sovětských vztazích. Podrobně pak interpretuje názory Gorbačova a dalších sovětských činitelů na klíčový problém ve vzájemných vztazích, tj. na intervenci v srpnu 1968. Gorbačovův vstřícný postoj k tehdejšímu „normalizačnímu“ vedení však vyvolal zklamání u mnoha československých občanů, které mělo ovšem i pozitivní efekt: uvědomili si, že se v odporu vůči režimu musí spoléhat na vlastní síly. Cenné

jsou stránky, které autorka věnovala normalizaci vztahu ČSSR k Evropským společenstvím, Mezinárodnímu měnovému fondu a Světové bance, tedy problémům českou historiografií dosud opomíjeným.

V kapitole „Vnitropolitický vývoj“ sleduje Blehova podrobně otázku státoprávního postavení Slovenska v rámci federativního státu, a to od padesátých let přes ústavu z roku 1960 až k prosazení federace v roce 1968. Zajímá ji také, k jakým deformacím ve vztahu Čechů a Slováků došlo po srpnové okupaci a jak je řešila připravovaná nová ústava. Zevrubně si všímá odchodu Gustáva Husáka z funkce generálního tajemníka komunistické strany a zvolení Milouše Jakeše na jeho místo, s oporou především v zápisech ze zasedání předsednictva ÚV KSČ z listopadu a prosince 1987. Reflektuje přitom postoje Moskvy a klade si otázku, proč se reformně orientovaným silám v KSČ nepodařilo prosadit do čela strany předsedu vlády Lubomíra Štrougala. Na základě pamětí jeho poradce Jiřího Sedláka upozorňuje na souvislost s mocenskými spory v sovětském vedení. Ukázalo se totiž, že po odvolání Borise Jelcina, s nímž byl spřátelen tajemník pražské stranické organizace Antonín Kapek, ztratil Štrougal významnou oporu v Moskvě – a konzervativním politikům, kteří tak svou pozici upevnili, se zdál „být novým rizikovým elementem, novým, snad ještě radikálnějším Kádárem“ (s. 184).

Těžištěm subkapitoly „Od Štrougala k Adamcovi: Pokusy o hospodářské reformy v 80. letech. Perestrojka po ‘československu’“ je ekonomika, která se dostávala do stále větších obtíží, a pokusy o její reformy. Díky pamětem Františka Nevařila a rozhovoru s ním přinesla autorka k tomuto problému řadu nových poznatků, které se týkají například Štrougalova návrhu reformy z roku 1982, desetibodového plánu Jaromíra Matějky a Františka Nevařila či koncepčních sporů o charakter reformy mezi Prognostickým ústavem ČSAV a Úřadem předsednictva vlády. Hodnotí také dokument „Přestavba hospodářského mechanismu ČSSR“, který přijal Ústřední výbor KSČ v prosinci 1987, a upozorňuje na zásadní rozpor mezi zákonem o podniku, který rozšiřoval jeho práva a povinnosti, a snahou KSČ upevnit svou vedoucí roli v makro- i mikroekonomickém řízení. Podkapitolu autorka uzavírá odstoupením Lubomíra Štrougala z funkce předsedy vlády. Neuvádí sice žádné podrobnosti, předpokládá však, že příčinou byly spory mezi ním a Jakešem o vztah k perestrojce. Tato epizoda dodnes není zcela objasněna; zřejmě k ní přispěla i skutečnost, že Štrougal se postavil za Husáka, když se jednalo o jeho odvolání.

Poslední kapitolu nazvala Blehova „Československo od 17. listopadu do 31. prosince 1989: Převrat a revoluce“. Výklad začíná konstatováním, že „sametová revoluce“ začala již v září 1989, neboť tehdy se jednak Jakešovo vedení ocitalo ve stále větší izolaci, především vůči Moskvě, jednak se opozice s podporou Západu stávala významným politickým protivníkem. V té souvislosti – ovšem s licencí od tehdejšího premiérova poradce Oskara Krejčího – zdůrazňuje činnost iniciativy Most, vytvořené z podnětu hudebníka Michaela Kocába a novináře Michala Horáčka, kteří navázali kontakty s předsedou federální vlády Ladislavem Adamcem. Autorčina teze posouvající počátek revolučních událostí do prvního podzimního měsíce roku 1989 je velmi problematičká a v české historiografii se s ní nesetkáváme. Skutečností, kterými ji dokládá, nenastaly teprve v září – na Sovětský svaz se vedení KSČ

nemohlo spoléhat už od nástupu Gorbačova, zejména pak po odvolání takzvané Brežněvovy doktríny, a opozice se stávala politickým protivníkem vlastně od vzniku Charty 77, a hlavně od založení dalších nezávislých iniciativ, které převzaly politické metody boje.

Vliv exodu Němců a pádu Berlínské zdi na poměry u nás pojednala autorka v samostatné podkapitole. V dalších třech subkapitolách pak popisuje dění 17. listopadu a v následujících dnech, a to jak v českých zemích, tak na Slovensku. Sleduje zejména aktivity opozice a chování společnosti, vznik Občanského fóra, postoj komunistického vedení k událostem a personální změny provedené na plénu ÚV KSČ ve dnech 24. a 26. listopadu 1989. Dále přibližuje jednání mezi Koordinačním centrem Občanského fóra a Ladislavem Adamcem, které vyústilo ve vytvoření vlády národní jednoty a prezidentskou volbu Václava Havla, i pozoruhodnou zprostředkovatelskou roli ministra Mariána Čalfy v této věci. Snaží se také zodpovědět otázku, co znamenala zpráva o smrti studenta Martina Šmída při mobilizaci společnosti. Podle mého názoru však nedoceňuje význam studentského hnutí, které sehrálo během „sametové revoluce“ klíčovou úlohu a jež se často – zejména pokud šlo o délku trvání studentské stávky – dostávalo do rozporu s Koordinačním centrem OF. Autorka pak přebírá závěr české historiografie o jisté specifčnosti československého vývoje, spočívající v tom, že komunistická strana byla v podstatě vyřazena z jednání jako politický subjekt.

Poslední podkapitolu vyhradila autorka pro „Problémy s interpretací událostí 17. listopadu“. Souvisejí podle ní jednak s tím, že dodnes nebyly objasněny všechny okolnosti, zejména kolem domnělé smrti studenta Šmída a rozkazů k zásahu na Národní třídě, jednak s tím, že stále není k dispozici komplexní zhodnocení 17. listopadu, nýbrž jen různé zprávy či komentáře, jak a proč jednali jednotliví aktéři. Za vážný problém považuje, že interpretační vzory pracující s motivem „spiknutí“, či dokonce zrady, zpochybňují demokratizační proces po roce 1989. Takovéto interpretace se podle jejího názoru objevily záhy po revoluci a za nejznámější považuje knihu Václava Bartušky *Polojasno*, která se mimo jiné opírá o výpovědi agenta Rudolfa Zifčáka. Velkou pozornost věnuje filmu BBC *Czech made: Inside the Revolution*, který se soustřeďuje především na pozadí domnělého spiknutí uvnitř mocenské struktury, do něhož bylo údajně zapleteno sovětské vedení. Teorie spiknutí nejsou však jediným interpretačním vzorem, a navíc jsou jen těžko přijatelné – nejen proto, že „se opírají o velmi neprůkazné argumenty, ale především proto, jak vnitřně nelogický obraz reprezentují“.³ Pokládám tudíž za závažný nedostatek, že se autorka ani nezmínila o dalších, důležitějších teoriích (například samovolného rozpadu režimu),⁴ ač pro pochopení charakteru „sametové revoluce“ jsou mnohem významnější.

3 TŮMA, O.: Listopad 1989 po letech, s. 219.

4 O této otázce viz tamtéž, s. 217–222.

V závěrečné kapitole „Výsledky a výhledy“ se autorka zamýšlí nad důsledky rozpadu sovětského impéria a příčinami rychlé změny režimu v Československu během šesti týdnů. Lze souhlasit s jejím přesvědčením o rozkladu KSČ, pochybnosti však vyvolává její závěr, že Adamcova vláda byla připravena podílet se na přeměně neostalinského režimu v liberálnědemokratický; premiér totiž naopak stále trval na zachování socialismu. Problematické a nedoložené je také autorčino tvrzení o promyšlené ofenzivní taktice opozice, s níž slavila triumfy na masových demonstracích. Dosavadní výsledky historického bádání spíše potvrzují její nepřipravenost a neochotu převzít moc. Pokojnou změnu režimu v Československu a rozpad sovětského bloku připisuje autorka také vnějším faktorům – politice Spojených států, vlivu helsinského procesu v Evropě, působení papeže Jana Pavla II., a zejména Gorbačovově perestrojce.

Beata Blehova přinesla, jak jsem upozornil na odpovídajících místech, řadu nových poznatků. Soustředila se však především na mocenskou sféru a disent a nepodařilo se jí splnit úkol, který si dala v úvodu, tedy zachytit vznik občanské společnosti a působení nekonformní inteligence. Přitom právě tato inteligence a studenti, kteří se jako jediná společenská vrstva od počátku roku 1989 měnili v politický subjekt, sehráli při pádu komunismu v naší zemi klíčovou úlohu. Ostatně přínos umělců ocenil sám Václav Havel, když prohlásil, že jakmile začali podepisovat petice známí herci, uvědomil si, že komunismus skončil.

V práci se vyskytují některé nepřesnosti; tak katolický aktivista Augustin Navrátil nebyl rolník, ale hradlař (s. 121), Vasil Biľak byl povoláním krejčí, a nikoli švec (s. 139), Rudolf Hegenbart nebyl vysokým úředníkem ministerstva vnitra, ale vedoucím bezpečnostního oddělení ÚV KSČ (s. 231). Nepečlivě je sestaven rejstřík osob, kde například scházejí křestní jména u tak známých osobností, jako je bývalý ministr vnitra Jaromír Obzina či filozof Ladislav Hejdlánek, případně jsou křestní jména uváděna v nepřesných tvarech (Saša místo Alexandr Vondra, Bohuš místo Bohuslav Chňoupek).

Je potěšující, že se dějinami komunistického Československa zabývá rakouská historička a že o této problematice vychází kniha v jazyce, který je přístupný širšímu okruhu odborníků a čtenářů. Avšak práce Beaty Blehové, třebaže v mnoha ohledech přínosná, pád komunismu v Československu objasňuje nedostatečně, a zahraniční čtenář si tak bude muset počkat na další studie, které mu poskytnou úplnější obraz.

Recenze

Otázky kolem Šostakoviče

Daniela Kolenovská

VOLKOV, Solomon (ed.): *Svědectví: Paměti Dmitrije Šostakoviče*. Praha, Akademie múzických věd 2005, 422 stran + 16 stran obrazové přílohy. Z německého vydání (překlada ruského originálu) přeložili Hana Linhartová a Vladimír Sommer.

Když v New Yorku v říjnu 1979 poprvé vyšly texty uspořádané Solomonem Volkovem jako soukromá Šostakovičova reflexe vlastní doby, oficiální Moskva knihu prudce odmítla. Sovětská tajná služba okamžitě zahájila kampaň obviňující Volkova z plagiátorství a nakladatelství Sovetskij kompozitor rychle připravilo soubor dobových textů, jimiž se slavný skladatel sám prezentoval v oficiálním tisku. Obě knihy se zásadně rozcházely. Tam, kde Volkov nalézal přísného pozorovatele ironicky nazírajícího sovětské možnosti, moskevský soubor hovořil o umělci nového typu, který aktivně prosazoval komunistickou vizi společnosti. Zatímco Volkov chápal talentovaného Šostakoviče jako součást systému až od konce šedesátých let, sovětský přehled skladatelových funkcí a projevů se snažil dokázat, že Šostakovič sám se za ni pokládal mnohem dříve. Do debaty se na straně odpůrců pravosti *Svědectví* zapojili i renomovaní západní odborníci Malcolm Brown, Richard Taruskin nebo Laurel Fayová.¹ Šostakovičovi potomci se naopak přidali ke skupině podporu-

1 BROWN, Malcolm H. (ed.): *A Shostakovich Casebook: Russian Music Studies*. Bloomington, Indiana University Press 2004; FAY, Laurel E.: *Shostakovich: A Life*. New York, Oxford University Press 2005 (2. vydání).

jíci Volkova. V Československu se sovětský výbor, doplněný dalšími citáty skladatelových projevů a dopisů, objevil teprve v roce 1987 v překladu Evy Pensdorfové.² Volkovovo *Svědectví* čekalo na svou českou verzi déle – až na příležitost předloňských oslav stého výročí Šostakovičova narození. Emotivní zahraniční diskuse, netrpělivě zvažující argumenty pro a proti uznání pravosti textu, mezitím ztratila na naléhavosti. Otázky, které kontroverzní publikace vzbuzuje, však stojí stále za připomenutí.

Na první pohled nepřekračuje *Svědectví* ambice běžné memoárové literatury: přináší osobní interpretaci doby, v níž skladatel žil, obsahuje intimní vzpomínky na lidi i události, s nimiž se setkal, a přibližuje pozadí jeho tvorby. V době svého vydání, kdy pracné výsledky *détente* braly rychle za své, však stejně jako každá exilová literatura znamenalo *Svědectví* mnohem více. Jeho autor prokázal, že ve skladatelově vlasti nelze beztrestně požívat ani svobody projevu. Skeptici na druhé straně zdůrazňují Volkovovu touhu po finančním zisku jako faktor, který deformuje vše ostatní. Kritický čtenář se mezi oběma naznačenými liniemi výkladu publikace nutně pohybuje. V této recenzi pochopitelně nemůže jít o rozhodnutí v prospěch či neprospěch původnosti Volkovových poznámek. Námitky ostatně česká redakce nezamlčuje a předkládá je k posouzení nejen v ediční poznámce, ale i v obsáhlejších doslovecích Vladimíra Aškenázyho a Václava Kučery. Pravost Šostakovičových paraf na rukopisu nebo jazyk jednotlivých vět tedy zkoumat nemusíme. Namísto toho se pokusme nalézt rovnováhu mezi životopisnou a politickou rolí *Svědectví*, abychom zjistili, jak se kniha vztahuje k výkladu sovětských dějin.

Své záznamy rozvrhl Volkov do devíti kapitol, které zviditelňují tíživé otázky Šostakovičova života a zároveň reflektují vývoj skladatelových názorů v čase. Volkov nejprve popisuje vlastní seznámení se stárnoucím Šostakovičem, který se rozhodl v zahraničí posmrtně zveřejnit zamlčované názory. Proč se nedokázal otevřeně postavit sovětským úřadům za svého života? Volkov respektuje vysvětlení, že nemohl bez komponování žít, a proto raději před zvyšujícím se tlakem utekl do jurodivosti, sovětskou společností i jejím vedením akceptované role blázna božího, který smí moralizovat, aniž je zavržen či přísně trestán. Aby však Šostakovič narozdíl od ostatních přežil, dodává Volkov, bylo třeba mnohem víc; musel si zajistit Stalinovu náklonnost. Právě poměr ke Stalinovi Volkov chápe jako určující rys Šostakovičova života³ a souzní tak nejen se skladatelem samotným, ale i s dnes obecně převládá-

2 JAKOVLEV, M[ichail M.] (ed.): *Dmitrij Šostakovič: O době a o sobě. 1926–1975*. Praha, Supraphon 1987; viz též HO, Allan B. – FEOFANOV, Dmitry (ed.): *Shostakovich Reconsidered*. London, Toccata Press 1998, s. 48–60.

3 Viz též VOLKOV, Solomon: *Shostakovich and Stalin: The Extraordinary Relationship Between the Great Composer and the Brutal Dictator*. New York, Knopf 2004.

jícím výkladem postavení umělců v meziválečném Sovětském svazu, který Stalini přisuzuje rozhodující vliv na podobu kultury i její tvůrce, plytkost a zlišťnost ve vztahu k nim, a pro Stalinovu fascinaci konkrétními díly nebo autory nalézá převážně pouze psychopatologická vysvětlení. Šostakovič žil ovšem ještě více než dvacet let po Stalinově smrti. Volkovovi ke zdůvodnění skladatelovy přetrvávající odevzdanosti vnějším podmínkám stačí odkaz na jeho nezpůsobilost zapojit se do politického života.

Sám Šostakovič začíná ke čtenáři *Svědectví* promlouvat úvahou o svém mládí a studiích na petrohradské konzervatoři. Dynamický styl, časté přeskakování a odbočky k drobnějším zážitkům znesnadňují orientaci v textu, vytvářejí však současně jedinečný dojem právě vznikajícího pestrého monologu, výjimečného vypravěčovou sebejistotou a nadhledem. Šostakovič pomíjí vlastní rodinné záležitosti a raději zevrubně charakterizuje osobnosti svých mentorů, malíře Borise Kustodijeva a skladatele Alexandra Glazunova; probírá i příběhy slavných spolužáků Igora Stravinského, Sergeje Prokofjeva nebo pianistky Marie Judinové. Zatímco ve vztahu k morálním autoritám je Šostakovič schopen přízně a účasti, vrstevníkům fanatismus, pýchu, nebo dokonce snobství neodpouští. První třetina *Svědectví* tak ilustruje zejména vztahy a skutečné i zatím se jen rýsující rivality ve skladatelově profesním okolí. Ruské revoluce, válka, hladomor nebo represe nacházejí svůj odraz pouze v náznacích: Šostakovič například vzdává hold Glazunovově obětavé profesionalitě a dokladuje ji událostí, kdy Glazunov neoblomně požadoval, aby byl jeho nadaný student ponechán na seznamu stipendistů. Jen na okraj pak podotýká, že v případě vyškrtnutí by mu hrozila smrt hladem.

Svou zdrženlivost *Svědectví* odkládá teprve ve třetí kapitole, připisané v názvu Mejercholdovi a Stanislavskému. Autor se v ní věnuje dramatickému osudu těch, kteří svými uměleckými ambicemi a schopnostmi přesahovali služebnou funkci vymezenou jim politickou mocí a byli tak nuceni k autocenzuře a ponižujícímu poklonkovaní před byrokratickými komisemi, které rozhodovaly o povolení ke zveřejnění děl. Šostakovič popisuje, jak odvážné inspirativní vize umělců braly v realitě společnosti nedostatku a politické zvlůle za své. „Jak dílo přijalo publikum, na tom vůbec nezáleželo... Šlo totiž doslova o život nebo smrt,“⁴ konstatuje autor a připravuje tak čtenáře na vlastní tvrdou zkušenost, která následovala po uvedení jeho opery *Lady Macbeth ze Mcenského újezdu* v roce 1936. Stalin ji tvrdě odsoudil, a skladatel byl tak zbaven nejen další práce, ale i přátel. V souznění s Volkovovým úvodem se i zde setkáváme s interpretací Stalina jako všerozhodujícího činitele, který projevoval chorobný sklon k násilí a cílené bezohledné manipulaci ostatními. Skladatelovy vzpomínky však jmenovitě odhalují i další původce neštěstí: falešně známé a závistivé kolegy, kteří ochotně sestavovali černé listiny a bezhlavým sou-

4 TÝŽ (ed.): *Svědectví*, s.158

peřením nahrávali Stalinově podezřívavosti a zločinům. Udavači ovšem Šostakovičovi před válkou i po ní mohli podle *Svědectví* ublížit jen částečně. Stalin miloval film a byl přesvědčen, že právě Šostakovič k němu umí psát hudbu. Skladatel, kterého prudce zasáhl Mejercholdův osud, považoval filmovou hudbu za jediný důvod svého přežití, a jak ve své obhajobě přiznává, psal tedy vše – s výjimkou udání.

Ve druhé třetině se *Svědectví* vrací ke skladatelovým hlavním hudebním dílům a připomíná ty, kdo jejich vznik lidsky nebo umělecky motivovali. Vedle literátů Čechova, Gogola nebo celou knihou procházejícího Zoščenka, Ilfa a Petrova zde nejvýrazněji vystupuje skladatel Modest Petrovič Musorgskij. *Svědectví* zde Šostakoviče prezentuje jako sociálně angažovaného člověka, který spíše než v přírodě nebo historii nalézal podněty tvorby v aktuální společenské situaci. Každá jeho symfonie byla autobiografickou odpovědí na drastickou sovětskou realitu. A většina z nich, dodává sám skladatel, také náhrobním kamenem za ty, kdo beze stopy zmizeli. Hudbou nebo nepochopením posluchačů Šostakovič zodpovídá všechny k němu směřující otázky a sám zatím pokládá další, aby zpřístupnil vlastní řešení etických problémů, které považuje za nejpodstatnější: Jak rozlišit zásadní od nedůležitého? Má si umění všimnout průměrných lidí? Rozhoduje o kvalitě člověka jeho profesionalita? Jak žít správně v hříšném světě, a přitom se mu neodcizit? Je smrt všemocná? Odpovědi a klíčová mravní stanoviska skladatele pak přináší závěrečná třetina *Svědectví*. Ani v ní však nenajdeme obraz skladatelova soukromého života. Emoce a prožitky směřují výhradně k jeho osobě a tvorbě.

Co vypovídá historická rovina knihy? Ústřední postavou sovětské společnosti, která ji hmatatelně ovlivňovala i po své smrti, byl podle *Svědectví* Stalin. Jeho předchůdci, pomocníci nebo nástupci se kniha zabývá s každým rokem stále méně. Ač tedy Šostakovič od stalinského rozkladu reflektuje pomalou pozitivní změnu, působení Brežněva v nejvyšší funkci ignoruje úplně. Výrazněji se vyprávění dotýká chladnokrevného Ždanova a jen nejhorší křivdy retušujícího Chruščova. Ždanovova charakteristika přitom ostře kontrastuje s portrétem velkorysého maršála Tuchačevského, kterého Šostakovič nazývá svým dlouholetým přítelem a mecenášem mladých talentů. To, že i další členové politického vedení měli mezi umělci své chráněnce, *Svědectví* pouze naznačuje vzpomínkou na návštěvu Kaganoviče v Mejercholdově divadle, a zcela pak přechází existenci soukromých salonů, kde se kultura se sovětskou politikou skutečně prolínaly. Tuchačevského šarm vzbuzoval ve skladateli sympatie. Přičítá mu také ojedinělé vojenské nadání a trpce konstatuje, že Tuchačevského konkurenti s ulehčením přijali jeho vykonstruované obvinění, sjednané podle Šostakoviče Stalinem a Hitlerem. Mezi oběma diktátory a jimi ustanovenými společenskými poměry Šostakovič nevidí významnější rozdíl.

Podobně jako politický život odráží *Svědectví* útržkovitě i sovětské kulturní poměry. Také zde je těžištěm stalinské období, kdežto o éře, kdy se Šostakovič prosadil do funkcí, z nichž mohl kvalitu kultury sám ovlivňovat, se nedozvídáme prakticky nic. Čtenář prožívá s autorem porevoluční elán umělců, novou vlnu nadšení z volnějšího intelektuálního života počátkem třicátých let i tvrdost opatření, která brzy obnovila absolutní kontrolu moci. *Svědectví* věnuje značný prostor popisu mechanismu, který režimním umělcům umožňoval přisvojovat si díla méně akceptova-

ných autorů. Šostakovič bolestně sleduje rozštěpení kultury na oficiální falešnou a pololegální autentickou, která postupně pohlcovala zavržená jména. Příběh Anny Achmatovové tíží Šostakoviče obzvlášť silně nejen pro společný petrohradský původ, ale i kvůli básnířčině noblese a umělecké genialitě, která podle skladatelova názoru provokovala závistivce podobně jako v jeho případě. S Achmatovovou je také spojeno Šostakovičovo razantní odmítnutí západních humanistů přijíždějících do Sovětského svazu. Jejich lži považuje skladatel za neodpustitelné a otázky, které při společné oficiální recepci Achmatovové se Zoščenkem zahraniční hosté položili, za bezohledné týrání. Je proto s podivem, že s vydáním svého odkazu poprvé právě na Západě Šostakovič souhlasil. Tato skutečnost by svědčila o jeho naléhavé potřebě „opravit“ na poslední chvíli vlastní historickou stopu.

Bez ohledu na to, které straně sporu o věrohodnost Volkovovy práce dáme za pravdu, ukazuje *Svědectví* Šostakoviče v lepším světle, než se během většiny svého života veřejně projevoval, a naopak negativně vypovídá o režimu, který si díky tomu jeho mimořádné hudební dílo přisvojil. Je nepravděpodobné, že by úspěšný sovětský intelektuál nezaznamenal dlouholetý teror ve svém okolí. Zároveň je jaksi protivné připustit, že by brilantní autor, kterého lze z šílenství stěží podezřít, schvaloval takový systém a záměrně přispíval k jeho přívětivé impresi. *Svědectví* v tomto ohledu nabízí úlevu a svádí tedy k ochotnému přijetí. Šostakovič věděl. Šostakovič nesouhlasil. Šostakovič hledal východiska. Šostakovič se mýlil a bál, to je přirozené. I přes nejlepší vůli však po všech konejšivých odpovědích zůstává na konci *Svědectví* jedna otázka nevyřešená: nakolik ctít slova toho, kdo teprve po smrti najde odvahu otevřeně promluvit a odpovědnost přenechá jinému?

Inspiraci k dalším úvahám nabízí současný komentář historiků země, jíž Šostakovič svou hudbu zasvětil. Protiklady dobových soukromých a oficiálních písemností jim umožnily formulovat pouze kompromisní a nijak oslnivou tezi, s níž přenechali nekritický obdiv i prvoplánové soudy autorům méně seriózní literatury. Šostakovič podle nich jako každý génius žil v duálním světě pomíjivého a věčného, v němž se fakta, činy, repliky i názory mohou projevat rozporně.⁵

5 KOVNACKAJA, Ljudmila G. (ed.): *Šostakovič: Meždu mgnovenijem i večnostju. Dokumenty, matěrialy, stati*. Sankt-Petěrburg, Kompozitor 2000, s. 6. Sborník vedle více než třicátky textů ruských a ukrajinských odborníků zahrnuje i příspěvky zmiňovaných odpůrců pravosti *Svědectví*, Richarda Taruskina a Laurel Fayové.

Recenze

Plíživý návrat etnických konceptů politiky

Eva Hahnová – Hans Henning Hahn

SALZBORN, Samuel: *Ethnisierung der Politik: Theorie und Geschichte des Volksgruppenrechts in Europa*. Frankfurt/M. – New York, Campus Verlag 2005, 356 stran.

Okolnost, že národně-státní struktury, dosud charakterizující evropský řád, zřejmě ztrácejí na významu ve prospěch nadnárodních institucí, je dnes často vnímána v korelaci s pozorováním, že zároveň roste význam regionálních souvislostí. Samuel Salzborn umísťuje svou knihu do dosud často zanedbávané oblasti evropského sjednocování, kterou politologové diagnostikovali jako „nárůst relevance podnárodních dimenzí politiky“. V denní politické praxi stojí totiž oproti známému, dosud hojně probádanému a diskutovanému konceptu „Evropy regionů“ jako alternativa koncept „Evropy národních skupin“ – koncept, který by mnozí jeho zastánci, v neposlední řadě právě v Německu, chtěli aplikovat především ve střední a východní Evropě, vycházejíce přitom z velmi rozšířeného chybného úsudku, že tato část Evropy je dalekosáhle poznamenána etnickými koncepty národa. Autor v knize rovněž předkládá první rozsáhlou politologickou studii o teoretických a praktických představách „Evropy národních skupin“ a fundovanou historickou analýzu dějin tohoto konceptu. Aniž by to bylo *expressis verbis* patrné z obsahu, poskytuje přitom také významný příspěvek k dějinám vztahů mezi Německem a jeho východními sousedy ve 20. století. Politolog, vyučující na Univerzitě v Gießen, si zatím získal mezinárodní proslulost svými základními publikacemi k dějinám organizací vyhnanců a vysídlenců ve Spolkové republice Ně-

mecko¹ a platí rovněž za vynikajícího znalce německého antisemitismu a pravicového radikalismu.²

Běžné, téměř synonymní užívání, nebo dokonce zaměňování pojmů „menšina“ a „národní skupina“ nemálo přispělo k tomu, že zastánci takzvaného práva národních skupin i po druhé světové válce, a zvláště od šedesátých let mohli zpracovávat své návrhy a vnášet je do evropských institucí, aniž by se o tom konala adekvátní veřejná kritická diskuse. Přitom se na veřejnosti dalekosáhle přehlídí, že snahy prosadit právo národních skupin hrozí nejen podkopat dosud mezinárodněprávně zakotvenou ochranu menšin, ale že nadto představují hrozbu pro historické tradice, na nichž spočívá evropské státní uspořádání i současný proces evropské integrace.

Pojem „národní skupina“ (*Volksgruppe*) – právě v německém jazyce se často užívá jako alternativa k pojmu „menšina“, zatímco v jiných evropských jazycích k němu nenacházíme odpovídající ekvivalent – zdůrazňuje separátní nároky národa jako samostatného historického útvaru a současně jazykově představuje vymezení vůči pluralistickým principům ochrany menšin. Jeho aktuálnost a výbušnost se ozřejmuje, když Salzborn podrobně vysvětluje, jak pojmy přirozeného práva a práva na vlast, představa národních skupin jakožto právních subjektů legitimovaných zdánlivě kolektivním společným národním (respektive rodovým) původem a nakonec odvolávání na zdánlivě přirozeně danou kulturní osobitost, stejně jako na mravy, zvyky, náboženství a formy osídlení či hospodářství, umožňují přeměnit „etnopolitické představy teorie národních skupin“ v „konkrétní modely územního uspořádání“ (s. 289). Proto se hovoří například o „německých národních skupinách“, které obývaly „německé sídelní oblasti“ všude ve východní Evropě mezi hranicemi německého národního státu a Černým mořem a které je dnes označují za svou „vlast“.

Snahy o vytvoření zvláštního zákonodárství pro takto chápané národní skupiny vedly rychle k tomu, že v žargonu i v pojmosloví po první světové vstoupil tento pojem do německého jazykového úzu. Bylo to výrazem tenkrát rozšířeného protestního postoje jak proti novému státnímu uspořádání, tak proti liberálně-republikánskému chápání státu, státního občanství a ochrany menšin; rovněž to sloužilo jako nástroj při naplňování v Německu populárních expanzionistických (a často nejen revizionistických) cílových představ ohledně střední a východní Evropy. Pojem „národní skupina“ byl tehdy moderním označením německé představy kmene (viz například synonymní užívání pojmů „sudetoněmecká národní skupina“ a „sudetoněmecký kmen“, dnes také často označovaný jako „bavorský čtvrtý kmen“) jakožto etnopolitické součásti německého národa, narozdíl od občansko-republikánského pojmu národa.

1 SALZBORN, Samuel: *Grenzenlose Heimat: Geschichte, Gegenwart und Zukunft der Vertriebenenverbände*. Berlin, Espresso 2000; TÝŽ: *Heimatrecht und Volkstumskampf: Außenpolitische Konzepte der Vertriebenenverbände und ihre praktische Umsetzung*. Hannover, Offizin 2001.

2 Další informace jsou dostupné na internetové stránce www.salzborn.de.

Samuel Salzborn líčí teorii národních skupin jako koncept protikladný k modelu národa a menšiny, jak se rozvíjel od Velké francouzské revoluce, a jako pokračování národoveckých (*völkisch*) tradic v Německu po druhé světové válce, které je třeba brát vážně. Že zůstalo takřka bez povšimnutí, v jakém rozsahu tato tradice vstoupila do evropského diskurzu, dodává na hodnověrnosti jeho tezi, že se jedná o závažné ohrožení dosavadního evropského právního chápání: „U teoremu národní skupiny se jedná o původně antiliberálně-národovecký koncept ze spektra takzvané konzervativní revoluce, který byl teoreticky namířen proti osvícenskému postulátu rovnosti a prakticky proti evropskému pořádku po skončení první světové války a proti systému Společnosti národů“ (s. 286). Kdyby se prosadily snahy o Evropu založenou na právu národních skupin, mělo by to za následek „etnizaci politiky“, zakořeněnou v národoveckých tradicích – a etnizace by znamenala, že by nositelé utváření politické vůle už nebyli legitimováni demokraticky, ale svým původem a domnělými zvyky. Cílové představy teoretiků národních skupin by mohl znázornit obraz rozhodovacích procesů v Evropské unii, při nichž se dosahuje politické shody v institucionalizovaných shromážděných krojovaných vůdců národních skupin – Salzborn se ovšem neuchyluje k takovýmto karikaturním obrazům, ale zachovává ve své analýze věcný a precizní tón.

Výzkum nacionalismu je jak známo interdisciplinární záležitost. Salzborn v této práci, původně přijaté jako politologická disertace v Kolíně nad Rýnem, jde za rámec svého užšího oboru v tom, že systematicky zkoumá historický vývoj, tradici a význam pojmů „menšina“, „národnost“ a „národní skupina“. Jeho analýza teoretických prvků „moderního“ práva národních skupin dokazuje, že základní myšlenka zde spočívá v obrazu *homo ethnicus* v protikladu k pojmu *citoyen* a že v souladu s tím lidé už nejsou chápáni jako státní občané, tedy jako rovnoprávná individua se svými politickými preferencemi, ale jako nositelé kolektivní etnické příslušnosti, legitimováni svým národním, popřípadě rodovým původem a od toho odvozenými atributy jazyka a kultury. Autor podrobně líčí, ba přímo pitvá snahy o právní legitimaci národovecky založených nároků v podobě takzvaného práva na vlast a práva na sebeurčení stejně jako z nich vyplývající územní koncepty Evropy (národnostní autonomie, etnoregionalismus a etnicko-partikulární federalismus). V rozsáhlé závěrečné části práce Salzborn pojednává o procesech politického ustavování a legislativního zakotvení práva národních skupin v Evropě od roku 1945 do dneška. Ozřejmuje, jak byla tradiční národnostní rétorika nahrazována moderně znějícím žargonem a jakých mechanismů užívali její nositelé po druhé světové válce při rekonstrukci a znovuvýstavbě svých struktur. Studie je zakončena nástinem vývojových tendencí a bilancí dosavadních úspěchů politiky národních skupin při snahách o národoveckou přeměnu evropského menšinového práva.

Souhrnně Salzborn konstatuje, že vliv národovecké teorie národních skupin od poloviny sedmdesátých let minulého století v mezinárodním (OSN) i evropském rámci (Rada Evropy) výrazně vzrostl a že na vlivných místech je tato teorie pokládána za politicky legitimní. Varovným hlasům se dosud v Německu sotva dopřávalo sluchu, v ostatní Evropě jich však není málo, a hlavně mají váhu. Například stálý tajemník Francouzské akademie Maurice Druon už v roce 1999 v listu *Le Fi-*

garo poukazoval na to, že proponovaná práva menšin a národních skupin by byla pro Spolkovou republiku prospěšná pouze tehdy, pokud by se intenzivně snažila v široké míře prosadit práva německy mluvících menšin mimo své vlastní státní hranice. Jiní, jako francouzská lingvistka Yvonne Bollmannová, hovoří o „politické etnizaci konfliktů v Evropě prostřednictvím národovecky podvrtné jazykové politiky“ (s. 21). Odkaz na znovuoživení vzpomínky na takzvané německé sídelní oblasti mezi současnou východní hranicí Německa a Černým mořem by byl dnes ještě v německé kolektivní paměti přijímán jako další krok na cestě k posílení a politické instrumentalizaci národoveckých tradic a formování tomu odpovídajících dějinných obrazů. Také to ukazuje na mimořádný význam této pozoruhodné studie Samuela Salzborna.³

Z němčiny přeložila Dagmar Černá

3 V souvislosti s diskusí v dvojčísle *Soudobých dějin* č. 3–4 z roku 2006 mezi Milanem Haunem a Evou Broklovou nad nedávným českým vydáním spisu Edvarda Beneše *Německo a Československo si dovoluujeme upozornit na Salzbornovu studii „Zwischen Volksgruppentheorie, Völkerrechtslehre und Volkstumskampf: Hermann Raschhofer als Vordenker eines völkischen Minderheitenrechts“*. In: *Sozialgeschichte: Zeitschrift für historische Analyse des 20. und 21. Jahrhunderts*, roč. 21, č. 3 (2006), s. 29–52. Salzborn zde přibližuje osobnost a myšlení právníka při říšském Ústavu pro mezinárodní právo Hermanna Raschhofera, který svým německým vydáním Benešových memorand z pařížské mírové konference v roce 1937 přiměl tehdejšího československého prezidenta k rozsáhlé odpovědi ve spise *Německo a Československo*.

Recenze

Rakouská Státní smlouva po padesáti letech

Dagmar Černá

SUPPAN, Arnold – STOURZH, Gerald – MUELLER, Wolfgang (ed.): *Der österreichische Staatsvertrag 1955: Internationale Strategie, rechtliche Relevanz, nationale Identität / The Austrian State Treaty 1955: International Strategy, Legal Relevance, National Identity*. Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 2005, 1019 stran.

Rozsáhlý sborník byl vydán v návaznosti na konferenci pořádanou Rakouskou akademií věd k padesátému výročí podepsání Státní smlouvy (15. května 1955), klíčového zakládacího dokumentu rakouské druhé republiky a současně jedné z nejvýznamnějších mezinárodních smluv poválečného období. Jak zdůrazňuje renomovaný francouzský historik Georges-Henri Soutou, Státní smlouvou získalo Rakousko „svobodu a nové postavení v Evropě jako stálý člen evropského systému států, jako německy mluvící, ale od Německa s konečnou platností oddělený stát, ve své sice nevyhnutelné, avšak samostatně zvolené a ve vši suverenitě rozhodnuté neutralitě“ (s. 17 n.).

Publikace, obsahující třiatřicet příspěvků z pera historiků, odborníků na mezinárodní právo, politologů a diplomatů, objasňuje politické okolnosti přijetí Státní smlouvy a provádění jejích ustanovení v praxi, zkoumá její historický, politický a právní význam, a především sleduje její vliv na utváření rakouské národní identity. Mapuje vztah Sovětského svazu, západních spojenců a vybraných evropských států, především Německa, k rakouské otázce a Státní smlouvě, zabývá se problematikou denacifikace, odškodnění, restituce, ochrany národnostních menšin a rele-

vantními otázkami mezinárodního práva ve vztahu ke Státní smlouvě. V neposlední řadě pak rozebírá i otázku neutrality a věnuje se také následnému vývoji po roce 1955, zejména s ohledem na evropskou integraci. Sborník vychází z nově zpřístupněných pramenů, získaných především díky otevření moskevských archivů a archivů dalších východoevropských států po pádu železné opony.

Publikace je rozdělena do devíti částí. První z nich mapuje politický kontext vzniku Státní smlouvy. Georges-Henri Soutou se nejprve zabývá začleněním aktu přijetí Státní smlouvy do souvislostí mezinárodní politiky roku 1955. Zdůrazňuje, že nebyť Stalinovy smrti 5. března 1953, nedošlo by pravděpodobně k podpisu tohoto významného dokumentu již roku 1955. Cesta ke vzniku Státní smlouvy, jejíž návrh byl hotov od roku 1947, nebyla snadná. Teprve po uvolnění poměrů s ukončením korejské války v roce 1953 a války v Indočíně v následujícím roce mohlo dojít k mezinárodnímu konsenzu i ohledně rakouské otázky. Přála si to Moskva i Vídeň a – jak autor zdůrazňuje – také Paříž. Sověti chtěli řešit situaci Rakouska především v reakci na znovuvyzbrojení Německa a jeho začlenění do NATO roku 1955 – z obavy, aby tuto zemi nečekal podobný osud. Pro Moskvu byla německá a rakouská otázka úzce spjata. Chruščov byl ochoten ustoupit z dosavadního sovětského postoje, aby docílil zakotvení rakouské neutrality po švýcarském vzoru a zabránil tím připojení Rakouska k Německu kdykoli v budoucnu. V projevu proneseném 8. února 1955 vyzdvihl, že rakouská Státní smlouva může být podepsána, aniž by se čekalo na uzavření mírové smlouvy s Německem. V následných rozhovorech s rakouským spolkovým kancléřem Juliem Raabem poté souhlasil s odsunem sovětských vojsk po podpisu smlouvy, což dříve sovětské vedení odmítalo. Kancléř Raab, ministr zahraničí Leopold Figl a státní tajemník Bruno Kreisky se zasazovali o to, aby s podpisem Státní smlouvy získali souhlas nejen Moskvy, ale také západních mocností. Klíčovou roli při diplomatických jednáních hrála otázka neutrality. Tu Západ zprvu – hlavně ze strategických důvodů obrany v rámci NATO – odmítal, nakonec však s tímto řešením souhlasil za předpokladu, že se nebude jednat o neutralitu oktrojovanou.

To se také stalo: rakouská neutralita byla zakotvena suverénním rozhodnutím rakouského parlamentu – spolkovým ústavním zákonem o neutralitě z 26. října 1955, den po odsunu posledního zahraničního vojáka. Sověti se nadto vzdali bývalého německého majetku v Rakousku a přijali místo něj finanční vyrovnání. Nutno podotknout, že sovětská pozice ve vztahu k evropské politice, jak zdůrazňuje Soutou, byla v tu dobu defenzivní, zatímco ve vztahu ke třetímu světu ofenzivní. „Největším příspěvkem Chruščova pro dějiny bylo, že se vzdal stalinského učení o nevyhnutelnosti války jako motoru revoluce,“ zhodnotil zahraniční politiku tehdejšího sovětského vůdce francouzský historik (s. 28). Jedním z prvních a nejvýznamnějších kroků v jistém uvolnění vztahů mezi Východem a Západem byl právě kompromis o Státní smlouvě. Francie, stále ještě nedůvěřující Německu a skeptická vůči „atlantismu“, se shodla se Sovětským svazem na zákazu anšlusu Rakouska k Německu i na tom, že by západní zóny Rakouska neměly být začleněny do NATO. Postoj Spojených států i Velké Británie k rakouské otázce souvisel s novou americkou nukleární doktrínou, pod jejímž zorným úhlem byla rakouská neutralita akceptovatelná.

Příspěvek Bruna Thoše s názvem „Upevnění, nebo uvolnění konfrontace bloků v letech 1954–1955?“ rozebírá přístup Spolkové republiky Německo k NATO v kontextu mezinárodní bezpečnosti, vztahů mezi Východem a Západem a konsolidace vojenských bloků v letech 1954 a 1955. Autor poukazuje na to, že v této době převládala snaha o *status quo* a řešení rakouské otázky, navzdory konfliktním ohniskům studené války v Evropě i ve východní Asii. Manfred Rauchensteiner se zabývá Státní smlouvou a rakouskou neutralitou z vojenskohistorické perspektivy. Připomíná, že jako první přišli s iniciativou uzavřít Státní smlouvu Američané v roce 1946, tento návrh však ostatní spojenci tehdy neakceptovali; Sověti se prozatím nechtěli otázkou Státní smlouvy zatěžovat a svůj návrh předložili o rok později. Autor rozebírá vojenská ustanovení obou návrhů a upozorňuje, že americká a britská pozice si byly blízké, zatímco Sověti našli v mnoha směrech francouzskou podporu. „Rakousko nemělo na formulaci vojenských ustanovení své Státní smlouvy žádný podíl. A také na tom podíl mít nechtělo,“ konstatuje autor (s. 65). Zmiňuje přitom i Molotovovo memorandum ze 14. března 1955 adresované rakouské vládě, které zdůrazňuje sovětskou podporu rakouské nezávislosti a požadavek, aby Rakousko nepřistoupilo k žádné vojenské alianci. V samotném Rakousku podle autora zaznívaly hlasy ve prospěch neutrality silněji na východě země než na západě. Velmi diskutovaná byla otázka garance rakouské nezávislosti a suverenity ze strany Spojenců v případě jeho neutrality. Na konferenci ve Vídni v květnu 1955 rakouská delegace dosáhla zrušení četných omezení rakouských ozbrojených sil. Rakousko se stalo neutrálním, aniž by jeho neutralita byla stanovena Státní smlouvou.

Texty v druhé části knihy se zabývají vztahem Sovětského svazu ke Státní smlouvě. Wolfgang Mueller v příspěvku „Byla to promarněná šance?“ zkoumá sovětský postoj v letech 1946 až 1952. Rozebírá americký návrh z roku 1946 a sovětskou neochotu o něm vyjednávat. Kromě toho soustředí pozornost na řešení osudu německého majetku v Rakousku, na jugoslávské územní nároky vůči Vídni a na plány rozdělení země v letech 1947 a 1948, s nimiž přišli rakouští komunisté a které Sovětský svaz striktně odmítl. Autor pak sleduje vývoj do roku 1952, kdy Stalin vydal nóty týkající se sjednocení a neutralizace Německa a kdy západní spojenci navrhli pro Rakousko takzvanou krátkou smlouvu, která však nenalezla u Sovětů podporu. V dalších statích Alexej Filitov zkoumá boj o nástupnictví po Stalinovi ve vztahu k rakouské Státní smlouvě a český exilový historik Vojtěch Mastný se zabývá Chruščovovou takzvanou „sovětskou velkou strategií“ (*Soviet Grand Strategy*), přičemž líčí i pozadí boje o moc v Kremlu.

Stefan Karner v příspěvku „Rakušané v Sovětském svazu 1941–1956“ s využitím statistických tabulek mapuje osudy rakouských válečných zajatců na území SSSR, přičemž nezapomíná ani na další osoby rakouské státní příslušnosti (včetně žen) pobývajících tehdy na sovětském území – tedy na civilisty zavlečené do lágrů (například kvůli podezření ze špionáže), Rakušany německé národnosti internované v pracovních táborech, rakouské dezertéry i techniky odvečené do SSSR s cílem využít jejich odborných znalostí a konečně na politické či ekonomické emigranty z třicátých let, židovské uprchlíky a bývalé zajatce z první světové války (autor dokonce uvádí i příslušníky rakouské diplomatické mise). Přínosem tohoto příspěvku

je zejména detailní analýza soustavy lágrů Hlavní správy pro záležitosti válečných zajatců a internovaných (GUPVI). Sám k tomu dodává, že „zatímco systém táborů NKVD souostroví GULAG je – zejména díky četným publikacím Solženicyna – široce znám, existence souostroví NKVD GUPVI zůstává ještě z velké části zahalena temnotou“ (s. 167). Autor také rozebírá trestněprávní procesy vedené proti Rakušanům v Sovětském svazu a jejich repatriaci.

Rostislav Sergejev, bývalý sovětský velvyslanec v Rakousku a očitý svědek moskevských jednání z roku 1955, vzpomíná „Jak bylo dosaženo průlomu v rakouské otázce“. Následující příspěvek, vzniklý na základě rozhovoru Michaela Gehlera a Helmuta Wohnouta s diplomaty Rostislavem Sergejevem a Ludwigem Steinerem (předsedou Rakouského fondu usmíření, míru a spolupráce ve Vídni), líčí sovětsko-rakouské vztahy v letech 1953 až 1955 a cestu ke Státní smlouvě. Autoři se přitom soustřeďují na otázky, jak Stalinova smrt ovlivnila průběh událostí vedoucích ke Státní smlouvě a v čem tkvěly rozdílné postoje ministra zahraničí Vjačeslava Molotova a nejvyššího sovětského představitele Nikity Chruščova.

Třetí oddíl sborníku je věnován Státní smlouvě z pohledu tehdejší politiky Západu. Příspěvek Güntera Bischofa „Převzetí iniciativy a jednání z pozice síly“ se zabývá epizodou takzvané krátké smlouvy (*Short Treaty*), „militarizací“ americké zahraniční politiky a přerušovaným procesem vyjednávání o Státní smlouvě. Saki Ruth Dockrillová zkoumá britskou zahraniční politiku ve vztahu k Rakousku od druhé světové války do roku 1955. Hledá odpověď na otázku, jaké místo zaujímalo Rakousko v diskusích Spojenců o poválečné Evropě, a přibližuje britskou politiku v Evropě za premiéra Clementa Attleeho i po návratu Winstona Churchilla do funkce v roce 1951. Rozebírá přitom Churchillův projev v britském parlamentu z 11. května 1953, v němž konzervativní ministerský předseda přesvědčoval o nutnosti vést rozhovory se Sověty a založit (západo)evropské obranné společenství k odvrácení jejich možného útoku; za hlavní problém Evropy přitom označil Německo. Autorka svůj výklad dovádí k bermudské konferenci v prosinci 1953 a k jednání o rakouské otázce v následujících dvou letech. Thomas Angerer osvětluje znovuzahájení rozhovorů mezi Východem a Západem v době, kdy se rozhodovalo o vyzbrojení západního Německa. Zaobírá se přitom pařížskými smlouvami, vyjednáváním o rakouské Státní smlouvě v letech 1954 a 1955 a zvláště si všímá postoje tehdejšího francouzského premiéra Pierra Menděse France k těmto otázkám. Angelo Ara posuzuje rakouskou Státní smlouvu z pohledu italských diplomatických pramenů a v kontextu vztahů Rakouska a Itálie po druhé světové válce.

Ve čtvrté části sborníku jsou soustředěny příspěvky, které představují pohled dalších evropských států na rakouskou Státní smlouvu. Max Engman se zabývá vztahem Finska k Rakousku v jeho „zázračném roce“ a Karl Molin ve stati „Podporující pozorovatel“ charakterizuje postoj Švédska. Włodzimierz Borodziej analyzuje vztah Polska k Rakousku v letech 1948 až 1956, kromě toho však též nastiňuje vnitropolitickou situaci v Rakousku před podpisem Státní smlouvy, poté se zaměřuje na postoj Rakouska k maďarskému povstání v roce 1956 a svůj příspěvek zakončuje až návštěvou polského ministra zahraničí ve Vídni v červnu 1972. Arnold Suppan rozebírá vztah Jugoslávie k rakouské Státní smlouvě, přičemž se podrobně

zabývá jugoslávskými územními nároky i změnou jugoslávského postoje v letech 1950 a 1951, líčí návštěvu rakouského ministra zahraničí Karla Grubera v Bělehradě roku 1952 i „marná vyjednávání“ v letech 1953 až 1954.

Pátý oddíl sborníku zůstal vyhrazen pro referáty o vztahu Spolkové republiky Německo ke Státní smlouvě. Rolf Steininger ve studii „Německo, Rakousko a neutralita 1952–1955“ podrobuje rozboru Stalinovy nóty, takzvanou krátkou smlouvu, berlínskou konferenci ministrů zahraničí čtyř mocností v roce 1954 a průběh událostí roku 1955 v západním Německu i v Rakousku. Matthias Pape v obsáhlém příspěvku „Krise a iritace“ zkoumá místo Státní smlouvy v (západo)německo-rakouském vztahu v letech 1955 až 1959. Rudolf Jeřábek se věnoval majetkovým otázkám ve vztahu obou těchto zemí v letech 1955 až 1957. Příspěvek Dietera Stiefela se zabývá výstavbou pojišťovacího systému v Rakousku v roce 1955, smlouvou mezi Spolkovou republikou Německo a Rakouskem o majetku i bilanci druhé světové války z hospodářského hlediska.

S šestou částí se dostáváme k problémům denacifikace, odškodnění a restitucí. Brigitte Bailer-Galandová a Winfried Garschová analyzují rakouskou Státní smlouvu právě ve vztahu k denacifikaci. Seznamují s rakouskými denacifikačními opatřeními od konce války (nejdůležitější byl zákon o zákazu nacistické strany a rozpuštění všech na ni navázaných organizací), probírají ustanovení Státní smlouvy týkající se denacifikace a stíhání válečných zločinců a zabývají se otázkou amnestií. Prvně jmenovaná historička také zkoumá Státní smlouvu vzhledem k restitučním zákonům, respektive zákonům o navrácení do původního stavu (*Rückstellungsgesetze*), jako byl například zákon o zaopatření obětí nacistického teroru nebo o navrácení odňatého majetku. Oliver Rathkolb se podrobně věnuje problematice restitucí a odškodnění v letech 1955 až 1961 v Rakousku ve vztahu k debatě o reparacích, respektive náhradě způsobených škod ve Spolkové republice Německo. Klíčovou otázku v této souvislosti představovalo především odškodnění židovského obyvatelstva. Irene Bandhauer-Schöffmannová se zaměřila na poměr katolické církve k rakouskému státu v letech 1955 až 1960 a na jeho zakotvení ve Státní smlouvě. Osvětluje odnětí majetku katolické církve v době nacismu, otázku restitucí a vzniku spolkového restitučního zákona z 20. prosince 1955 i novou úpravu vztahu státu a katolické církve ve smlouvě o majetku uzavřené mezi Rakouskem a Vatikánem roku 1960.

Do sedmého oddílu editoři zahrnuli příspěvky věnované ochraně národnostních menšin a mezinárodněprávním otázkám ve vztahu k rakouské Státní smlouvě. Gerhard Hafner ve stati „Co zůstalo ze Státní smlouvy?“ posuzuje tento dokument ve světle Vídeňské úmluvy o smluvním právu mezi státy z roku 1969. Poukazuje na to, že některé závazky vyplývající ze Státní smlouvy buď zanikly nebo byly změněny, a označuje smlouvu za dynamický a komplexní dokument, který nemůže být hodnocen izolovaně. Podle něj se „podobá ještě žijící historické osobnosti, která je už v letech a která umožnila velké historické události, a jako taková musí být respektována a ctěna“ (s. 782). Franz Matscher se zabývá úpravou ochrany národnostních menšin ve Státní smlouvě a jejími inspiračními zdroji, popisuje však i reakce Jugoslávie a jejích nástupnických států na tuto úpravu a její dodržování. Hel-

mut Türk dává do souvislosti převratné změny ve východní Evropě v letech 1989 a 1990 a jejich vliv na Státní smlouvu, jejíž některá ustanovení byla prohlášena za obsoletní.

Osmá část knihy obsahuje příspěvky týkající se vztahu Státní smlouvy k rakouské neutralitě, identitě a evropské integraci. Michael Gehler řeší tyto otázky pro léta 1955 až 1972 z pohledu Západu, přičemž rozebírá fáze rakouské integrační politiky a rozdílné pozice západních států (Spojených států, Velké Británie, Francie, Belgie, Švýcarska, Itálie a dalších). Ludmilla Lobovová přistupuje k zahraniční politice a neutralitě Rakouska v tomtéž období z pohledu Sovětského svazu; pozornost upírá i na maďarskou krizi v roce 1956, kterou označuje za první zatěžkávací zkoušku rakouské neutrality, a na československou krizi roku 1968 a její důsledky pro vztahy Rakouska se Sovětským svazem, přičemž své téma sleduje až za horizont studené války. Ernst Bruckmüller hodnotí význam Státní smlouvy pro rakouskou identitu a sebechápání, přibližuje otřes německého národního vědomí a budování rakouské identity po roce 1945 i pozdější renesanci německého nacionalismu. Svůj příspěvek obohacuje o výsledky průzkumu veřejného mínění na téma rakouské národní hrdosti. O vztahu Státní smlouvy, rakouské identity a evropské integrace pojednává i Wolfgang Mantl. Závěrečný, devátý oddíl sborníku vyplňuje samotný příspěvek Geralda Stourzha „Rakouská Státní smlouva v rozhodovacích procesech světové politiky roku 1955“, rozebírající na pozadí výroku kancléře Raaba z ledna 1954, zachyceného francouzským velvyslanectvím ve Vídni, hlavní motivy a cíle rakouských snah o dosažení Státní smlouvy ve světle mezinárodní situace té doby.

Recenzovaný sborník o rakouské Státní smlouvě je důkladným a všestranným historickým zpracováním a zhodnocením tohoto půlstoletí starého dokumentu. Shrnuje dosavadní výsledky bádání, přináší nové poznatky a zohledňuje nedávno zpřístupněné primární prameny. Je vskutku těžké najít v dané souvislosti relevantní téma, které by v něm chybělo. Publikace je vybavena seznamem zkratk, rejstříkem a biografickými informacemi o všech zastoupených autorech.

Recenze

Bloudění, nahlížené z pravého středu

Vlastimil Hála

KÁRNÍK, Zdeněk – FRANKLOVÁ, Zoja – KYLOUŠEK, Jakub: *Bludné cesty sociální demokracie: Studie, rozhovory, názory*. Praha, Prostor 2005, 232 stran.

Co na první pohled na recenzované publikaci upoutá, je její netypická struktura: rozhovory Zoji Franklové se třemi expremiéry jsou lemovány exkurzem do dějin České strany sociálnědemokratické v podání historika Zdeňka Kárníka, jakož i náčrtem výhledu sociálnědemokratického politického proudu v Evropě, a doplněny pokusy o charakteristiku tázaných politiků z pera čtyř českých žurnalistů.

Zdeněk Kárník, odborník na dějiny 19. a 20. století se zřetelem k vývoji dělnického a socialistického hnutí, klade ve svém historickém ohlédnutí mimo jiné české sociální demokracii za zásluhu, že podstatně přispěla k udržení demokracie za první republiky, zvláště díky tomu, že se dokázala ostře vymezit vůči Komunistické straně Československa. Právě poválečná proměna jejího chování vůči levicové konkurentce směrem ke spolupráci a po roce 1948 až k úplnému podřízení je podle Kárníka naopak velmi problematickým momentem sociálnědemokratické minulosti (s. 44). Jako další mezník Kárník vyzvedává rok 1989, kdy obtíže s návratem ČSSD na politickou scénu plynuly už ze samotného úbytku tradiční voličské a členské základny v důsledku přechodu k postindustriální společnosti (s. 54). Předpoklad budoucího zdárného vývoje sociální demokracie vidí Kárník mimo jiné v respektování „minima tolerance“ ze strany liberálů a konzervativců; zde autor jako by opomněl dodat, že právě absencí této tolerance se vyznačovala politika české pravice v devadesátých letech (zvláště v jejich první půli) a že to byl teprve „sarajevský atentát“ v roce 1997, který rozčísil dosavadní málem nerozbornou pravicovou jednotu a přispěl tak *de facto* k normálnějšímu politickému vývoji v naší zemi.

První interview vedla novinářka Zoja Franklová s Milošem Zemanem a nazvala je „Na cestě k úspěšnosti“. Tazatelka se zde (ani v dalších rozhovorech) nesnaží klást provokativní otázky, zůstává na věcné a decentní bázi. Premiér Zeman v rozhovoru vyjadřuje své známé rozlišení mezi klíčovými postoji pravice, preferující individuální úspěch, a levice, akcentující solidaritu (s. 62, 74 aj.). Většinou přitom neupoutá ničím názorově neobvyklým, opakuje svůj příklon ke keynesiánství (s. 74), a zvláště odsudek kuponové privatizace; v této souvislosti je ovšem zajímavé jeho tvrzení, že Václav Klaus byl zpočátku také jejím odpůrcem, ale později pod tlakem od tohoto svého „lepšího názoru“ ustoupil (s. 66). V rozhovoru Zeman někdy působí dojmem, jako by nadměrným zjednodušováním šel pod své vlastní možnosti politické analýzy, zvláště když popírá názorové rozdíly v sociální demokracii a obchází je jejich redukcí na rozdíl mezi „schopnými“ a „neschopnými“ politiky (s. 76 n.).

Jelikož ani tazatelka není neutrální (představuje umírněný, kultivovaný pravý střed), dojde občas mezi ní a Milošem Zemanem ke střetu: jde například o otázku malých stran, které podle Zemana – narozdíl od mínění Franklové – nemají „koaliční“, nýbrž „vydírací“ potenciál (s. 86). Kontroverzním tématem je i vztah mezi Milošem Zemanem a Vladimírem Špidlou; Zeman mluví o tom, že Špidla se v politice „zlomil“ (s. 88 n.). On sám dával po volbách v roce 2002 před koalici s pravostředovými stranami, kterou uskutečnil Špidla, přednost menšinové vládě s podporou „napříč“ politickým spektrem, aniž by se ovšem jasně vyrovnal s otázkou vztahu ke KSČM. Zemanovy odpovědi celkově vyvolávají dojem, že tento politik „své“ – podle mého názoru potřebné a nutné – v politice již řekl i realizoval.

„Miloš Zeman: od výjimečnosti k průměru“ – tak nazval svůj medailonek politický komentátor deníku *Právo* Alexander Mitrofanov. Spíše než snahou o pochopení Zemanovy osobnosti je ovšem nesen vášnivou antipatií, kterou autor není ochoten či schopen udržet ve střízlivých mezích; rozvíjí například v ještě pokleslejší formě Zemanův výrok o „debilech“, ovšem v tom smyslu, že právě oni tvoří tvrdé jádro Zemanových příznivců. Také situování „plebejské“ (ach, to oblíbené téma českých publicistů už od dob „Podivena“) stránky Zemanovy osobnosti do „tajgy“ či „stepi“, jakož i trochu zemanovský bonmot o „jeho Rusech“, kteří mu rozumějí, hovoří za vše (s. 100 n.).

Z konkrétnějšího hlediska kritizuje Zemana politolog a publicista Jiří Pehe, momentálně ředitel Newyorské univerzity v Praze, který v podstatě rozvinul název svého příspěvku „Miloš Zeman: pragmatik moci“, se zvláštním důrazem na odsudek cynismu opoziční smlouvy. Autor je zde důsledný: opoziční smlouva mu vždy ležela v politickém žaludku. Peheho tvrzení o Zemanově podřizování politického projektu osobním ambicím (s. 108) ovšem pokládám za jednostranné.

Nejvíc podle mě „vyhmátl“ Zemanův politický význam zástupce šéfredaktora *Lidových novin* Jaroslav Plesl v příspěvku „Miloš Zeman: otec spoluzakladatel“. V Zemanovi správně uznává jediného plnokrevného Klausova oponenta, a takto i obnovitele politické váhy sociální demokracie. Plesl oceňuje zvláště Zemanovu privatizaci bankovního sektoru (s. 111) a odmítá jeho karikovanou podobu „hrubého pijana Becherovky“.

K prostřednímu rozhovoru, s názvem „Na cestě ke svobodomyšlnosti“, si Zoja Franklová vybrala sobě nejsympatičtějšího expremiéra a „exlídra“ ČSSD Vladimíra Špidlu. Ten se v něm jeví jako názorově nejkonzistentnější vůdčí sociálnědemokratický politik. Tazatelka se s ním shodne na kritickém vztahu k opoziční smlouvě, která podle Špidly neumožnila důsledně realizovat některé programové postuláty strany (s. 121). Špidla také kritizuje levicové křídlo ČSSD za hledání opory u komunistů (s. 122); obava z upadnutí sociální demokracie do závislosti na této straně je Špidlovi až obsesí.

Zajímavý – a možná trochu překvapující – je Špidlův názor na povahu politiky jako disciplíny: není podle něj racionální, odehrává se spíše v rovině obrazů o faktech a v jejich prožívání (s. 130). Právě zde Špidla vidí také příčiny svého neúspěchu: je přesvědčen, že komunikovat umí víc než dobře, ovšem chce prezentovat právě onen nežádaný racionální obsah a není ochoten namísto toho „dělat z lidí voly“ (s. 131). Jak se dalo očekávat, jeví se Špidla i z tohoto rozhovoru jako velký stoupenec evropské integrace; Evropská unie podle něj nebude mít úspěch, nestane-li se „protokonfederací“ (s. 137). Své modernější pojetí sociálnědemokratické politiky se Špidla snaží dokumentovat i kritikou (Zemanova oblíbeného) „keynesiánství“, jež by podle něj bylo „protilevicovou politikou“ (s. 144).

Alexander Mitrofanov se v příspěvku „Vladimír Špidla: drama neporozumění“ snaží image tohoto expremiéra vymodelovat v maximálním kontrastu vůči Miloši Zemanovi. V politice prý Špidla vidí „svatý grál“, osobnostně je ovšem vybaven spíše pro roli osamělého horského pastevce (s. 153). Narozdíl od Zemana je Mitrofanovovi Špidla alespoň relativně sympatický: pěkně to vyjadřuje poznámkou, že v Bruselu se Špidla cítí lépe než na domácí scéně – nikdo mu tam nespílá do „Iljičů“ (s. 155).

Také Jiří Pehe v komentáři „Vladimír Špidla: slabý slušný vůdce“ jej v zásadě vidí jako zodpovědného politika, který se nachází pod palbou masmédií (s. 159). Oceňuje Špidlu nejen za schopnost modifikovat své názory, ale i za (marnou) snahu vnést do české politiky slušnost (s. 160). Ani podle Peheho však nebyl Špidla na post premiéra náležitě vybaven; v „druhém sledu“ by jeho role byla přiměřenější.

Pozitivní hodnocení obdobně převažuje v Pleslově příspěvku „Vladimír Špidla: muž bez ramen“. Autor zde upozorňuje mimo jiné na paradox, že Špidlova ČSSD ztroskotala ve volbách do Evropského parlamentu (s. 164), přestože to byl právě tento politik, jemuž evropská integrace ležela nejvíc na srdci a který se nepochybně zasloužil o vstup České republiky do Evropské unie. Plesl připojuje ovšem až překvapivě ostrý šleh v souvislosti s „vytěsněním“ Pavla Teličky z místa evropského komisaře: to prý dokáže udělat politika ze slušného člověka (tedy Vladimíra Špidly).

Třetím dotazovaným je Stanislav Gross. Rozhovor s ním nazvala Zoja Franklová „Na cestě k upřímnosti“. Poslední expremiér před Jiřím Paroubkem se jeví jako politik, který stojí zhruba mezi Zemanem a Špidlou. Celkově by se dalo říci, že v tomto rozhovoru (vedeném ještě v době, kdy byl předsedou vlády a své strany) zanechává spíše lepší dojem, než jak je, respektive byl svého času prezentován masmédií (a také publicisty v recenzované knížce). Od Špidly se Gross liší především politickými akcenty: svému předchůdci vytýká, že dával přednost koalici před vlastní

stranou (s. 173). Z dotazovaných politiků se právě on nejvýrazněji hlásí k ideově inovované blairovské levici, není stoupencem přílišné štedrosti spojované s koncepcemi tradiční sociálnědemokratické politiky (s. 184–186). Ani Gross ovšem nepřekračuje sociálnědemokratický Rubikon spolupráce s komunistickou stranou. Neodmítá ji v konkrétních otázkách, ale nepřipouští spolupráci programovou, jež by mohla vést k uzavření levostředové koalice (s. 171, 177). Trochu trpce zní dnes Grossovo předsevzetí dokončit svou misi v roli premiéra „se ctí“ (s. 192).

V psychologizujícím medailonku „Stanislav Gross: vyslanec malých“ charakterizuje Mitrofanov tohoto politika jako typického „malého člověka“, neintelektuála, jehož do opačné, nevěrohodně sehrané role tlačil poradce Otto Novotný (s. 196). Ani v souvislosti s Grossovou finanční aférou však autor neopomněl přisoudit negativní roli Miloši Zemanovi.

Jiří Pehe je v příspěvku „Stanislav Gross: politický produkt devadesátých let“ až překvapivě tvrdý, když mluví o Grossově „cynickém“ přístupu k politice. Na druhé straně mu ovšem přičítá k dobru „blairismus“ i větší modernost, než jakou se vyznačoval Špidla (s. 200 n.).

Jaroslav Plesl se pokusil charakterizovat třetího sociálnědemokratického expremiéra už názvem svého příspěvku: „Stanislav Gross: mistr prázdné formy“. V Peheho smyslu o něm mluví jako o člověku, kterého zajímá „technologie moci“ více než ideje (s. 204). Příznává sice Grossovi „sociální inteligenci“, ale to je v podstatě vše. Grossovo vzdělání zpochybňuje argumentem, že jeho studium bylo „spíš formální“ (s. 202); zde je však nasnadě otázka, zda by takto charakterizoval i jiné, sobě bližší politiky, kteří si doplňovali vzdělání ve vrcholných politických funkcích (například Jiřího Rumla).

Závěr knihy obstarává invenční studie Jakuba Kylouška z Fakulty sociálních studií Masarykovy univerzity v Brně, nazvaná „Proměna sociálnědemokratických stran ve střední Evropě v perspektivě jejich dalšího vývoje“. Autor zdůrazňuje, že vytvořením sociálního státu po druhé světové válce se naplnily tradiční cíle sociální demokracie a od začátku devadesátých let vyvstává nutnost programové revize (s. 209 n.). Základní vývojové momenty sociálnědemokratické politiky přitom dokumentuje na příkladech z Německa, Rakouska, Maďarska, Polska a Slovenska (s. 213–226). Závěrem své studie Kyloušek zdůrazňuje, že novým velkým tématem pro sociálnědemokratické myšlení se v devadesátých letech stala evropská integrace. To se ale na přelomu tisíciletí vyčerpalo a sociálnědemokratické strany se opět ocitly v jakémsi ideovém útlumu (s. 227). Nicméně vztah ke klíčovému pojmu „rovnosti“, který sociální demokracie pozitivně akcentuje v distanci od pravicového politického myšlení, svědčí podle autora o tom, že pravolevá dichotomie, jejíž platnost se v současnosti často zpochybňuje, není zdaleka vyprázdněným tématem.

Kniha o „bludných cestách“ sociální demokracie je jistě zajímavá, ale možná že „méně by bylo více“. Publikace se snaží integrovat příliš mnoho žánrů: historický exkurz, rozhovory, publicistické medailonky, politologickou analýzu. Nejproblematičtější se mi jeví právě publicistické příspěvky, neboť všechny vycházejí z pera ideově spřízněných autorů, kteří se přes jisté difference dají zařadit k „pravému středu“ politického spektra (snad – v některých ohledech – s výjimkou Mitrofa-

nova). To platí i pro Zoju Franklovou, jež ovšem dotazovaným politikům svůj pohled nevnučuje a nechává jim dostatečný prostor k vyjádření. Nabízí se otázka, zda výběr publicistů neměl sloužit záměru nakladatelství přidělit jim roli jakýchsi werichovských „bidelníků“, návodně instruujících čtenářovo hodnocení. Ostatně, neměla i „rudorůžová“ barva obálky vizuálně symbolizovat „bludnost“ sociálnědemokratických cest?

Přes stylovou různorodost a další uvedené výhrady je publikace nesporně přínosným vhledem do sociálnědemokratické politiky a jejího myšlenkového světa – vhledem ovšem nikoli z pomyslně neutrální pozice, nýbrž ideově-politicky situovaným a zaujatým; to je samozřejmě obecný fenomén a dozajista se mu nevymyká ani hodnocení obsažené v této recenzi.

Diskuse

Nad recenzí Jiřího Peška*

Číst recenze na vlastní práce je věc většinou nelehká. To platí stejně pro recenze pochvalné i trpké, neboť recenzent často nabízí pohledy, které jsou původnímu autorskému záměru či zadání cizí, takže je autor až překvapen, co s jeho zdánlivě jasnými závěry a úvahami čtenář provedl. Knihy si nicméně žijí vlastní osudy a autor by to měl vědět a nechat je jít. Jestliže zcela výjimečně reagujeme na recenzi Jiřího Peška, nečiníme tak s valnou chutí, neboť bychom neradi potvrdili známé úsloví o potrefených husách. Ale, jak se také říká, *sunt certi denique fines*, a domníváme se, že právě jistá mezní hranice byla touto recenzí překročena.

Je samozřejmě pravda, že v knize mnohé není řečeno. Některé důležité informace zajisté vypadly, jinde jsme kladli důraz na – z Peškova pohledu – marginálie. Recenzent ovšem mohl vzít v potaz, že jsme psali čtvrtý díl knihy, která měla své zadání formulované komplexně a bez našeho přičinění. Stěžovat si pak na scházející úvod či seznam literatury připomíná pláč na nepravém hrobě. Stejně tak vytýká-li nám Jiří Pešek málo zájmu o Slovensko, pohybuje se v terénu, který je přesně vymezen rozporem mezi autorem a nakladatelem velkého (bez ironie) díla, kde některé věci se z celkové perspektivy jeví poněkud jinak. Nepsali jsme dějiny Československa, i když je to možná škoda. A nepsali jsme ani generační syntézu, jakkoli si to recenzent může myslet. Než však přejdeme k některým konkrétním námitkám, je namísto jasně vyložit, proč reagujeme.

Jistě, i my jsme určitým způsobem limitováni a předpojatí, koneckonců na to upozorňujeme v poslední části textu (Ohlédnutí za stoletím). Je kritikovým plným právem, aby na to sám poukázal, měl by však vážit volbu svých slov. Shrňme-li ve

* Repliku autorů čtvrtého dílu *Českých zemí v evropských dějinách* na recenzi Jiřího Peška v tomto čísle *Soudobých dějin* otiskujeme s vědomím recenzenta.

zkratce, co jsme se o sobě – ovšem bez jakékoli věcné argumentace – dozvěděli, sumář je jasný: „politoložka“ Adéla Gjuričová pracuje v pasážích o první republice s „omšelým schématem německo-nacionálním“, Vít Smetana dokonce „v paradigmatu německého revizionismu“, text Jaroslava Cuhry je „katastrofálně nekompetentní“, „o mnoho lepší“ není ani výklad Jiřího Ellingera, který krom toho „obskurně argumentuje“ a setkáváme se u něj s „nejmasivnějším nepochopením“. Pokud už recenzent volí silná slova, měl by jistě pádně doložit, proč se podle něj věci odehrály jinak. Právě toto však ve velké míře u Jiřího Peška schází. Příkladem *pars pro toto*, abychom užili jeho terminologie, může být odsudek Cuhrova líčení cesty k poválečnému odsunu Němců, omezující se pouze na sdělení, že k tématu vyšla spousta české a německé literatury (včetně práce psané na zakázku ministerstva školství, mládeže a tělovýchovy, na které se Jiří Pešek autorsky podílel).¹ Proč a čím je výklad „katastrofálně nekompetentní“, se ovšem nedozvíme. I kdyby jeden z takto napadených autorů nebyl členem našeho autorského týmu, považovali bychom za žádoucí reagovat. Není snad v odborném periodiku možné, aby historik odsoudil svého kolegu obdobnými slovy, aniž by jedinou větou (!) ve svém výkladu doložil, v čem má tato nekompetentnost spočívat...

A zde jsme u jádra našeho podivu nad Peškovým textem. Recenzent nás čte a říká: interpretace nejsou v souladu se současným věděním, jsou chybné, případně neurčité. Argumenty však nedokládá, v čem je naše interpretace mylná. Prostě jen tvrdí: bylo to jinak. Pak jsme ovšem překvapeni, dozvíme-li se například, že „politické, sociální a kulturní uvolnění v Sovětském svazu nastalo ... až za ... Leonida Brežněva“. Rádi si přečteme „respektované studie“, které to tvrdí, jen bychom upozornili, že současná ruská historiografie tíhne k výkladu, který se nám nezdá v souladu s běžně přijímanými fakty. Ví Jiří Pešek, že likvidace „pražského jara“ je dodnes významnou částí postsovětské historiografie vnímána jako historická nutnost, za kterou by měli být Češi a Slováci vděční, neboť je uchránila (bohužel jen načas) před imperialisty a revanšisty? Z čeho vychází jeho představa, že milujeme Nikitu Chruščova? I my hovoříme o „mírné destalinizaci“, o tancích ve východoněmeckých městech, o „hrozbách vojenské intervence“ v Polsku, o maďarském povstání „utopeném v krvi“, o tom, jak Chruščov zasáhl proti náboženskému životu a nekonformní umělecké scéně.² Ale vyzdvihovat Brežněvovy zásluhy, to opravdu nemáme zapotřebí, a série procesů se zárodky moskevského kulturního disentu v šedesátých letech stejně jako vyštívání Alexandra Solženicyna ze země padá skutečně na Brežněvovu hlavu. A ony tanky v Československu i Afghánistánu také.

1 *Rozumět dějinám: Vývoj česko-německých vztahů na našem území v letech 1848–1948*. Praha, Gallery 2002. Publikace je kolektivním dílem jedenácti českých historiků.

2 Viz CUHRA, Jaroslav – ELLINGER, Jiří – GJURIČOVÁ, Adéla – SMETANA, Vít: *České země v evropských dějinách*, sv. 4: *Od roku 1918*. Praha – Litomyšl, Paseka 2006, s. 195–197.

Mimochodem, proč recenzenta „svrbí ruce“ (pozoruhodný obrat) nad formulací, že „úspěch vojenské části invaze pěti států Varšavské smlouvy do Československa v srpnu 1968 je nepopíratelný“,³ tomu také nerozumíme, stejně jako proč nás informuje, že Československo není Afghánistán. Podsouvat předešlé větě jiný smysl, než že složitá vojenská operace se Sovětům povedla (což tak úplně běžné není), lze patrně jen se zlou vůlí. Nezdařila se jim však následující fáze okupace – a právě příslušná pasáž je uvozena citovanou formulací. Zde bychom mohli posloužit citátem oblíbeného Brežněva: podle zápisu z jednání „pětky“ vůdců zemí Varšavské smlouvy 24. srpna 1968 popsal situaci následovně: „Naše vojska splnila své úkoly v Československu, provedení plánované akce zahájila o dvě hodiny dříve. V podstatě bez obětí obsadila celé Československo, politická práce však nezačala. (...) Naše předpoklady, že po vojenském vstupu se pravicové síly zaleknou, se nesplnily, pokračují aktivně ve své činnosti. Zdravé síly naopak nedovedly zahájit činnost a v určitém smyslu se projevíly jako zbabělé.“⁴ Stačí?

Nemůžeme se zbavit dojmu, že recenzent pracuje často metodou, kterou lze shrnout do tří kroků: nepochopení textu, vložení nového smyslu a následné razantní vyvrácení tohoto nového obsahu. Jak jinak totiž chápat některé výpady, například tvrzení o údajné interpretaci versailleské smlouvy „v podstatě v paradigmatu německého revizionismu jako nespravedlivé, jednostranné a nepřiměřené svržení viny na Německo jako hlavního viníka války – tedy Versailles jako původce všech příštích katastrof“? Tuto interpretaci Jiří Pešek vyvodil z prostého poukazu na odlišnost versailleských jednání od čtrnácti Wilsonových bodů a z konstatování, že dohodoví představitelé označovali Německo za hlavního viníka války. Přitom celou pasáž v našem výkladu uzavírá následující – snad dostatečně vyvážená – formulace: „Ve svém celku smlouva s Německem představovala *nefunkční kompromis* mezi radikálním potrestáním a benevolentním přístupem. Výsledek nebyl dost velkorysý, aby se německé obyvatelstvo s mírovými podmínkami mohlo ztotožnit, ale současně ponechával Německo potenciálně silným.“⁵ Není pravdou, že Versailles označujeme za „původce všech příštích katastrof“, nicméně poukazy na slabá místa mírových smluv určitě nelze připsat jen německému revizionismu; jsou kupříkladu frekventované i ve zcela převažující části historiografie anglofonní.

Podobným příkladem je podsouvání teze, že „všichni držitelé moci“ ve východo-

3 *Tamtéž*, s. 239.

4 Záznam o moskevském setkání stranických a vládních delegací pěti socialistických států (24.–26. srpna 1968). In: VONDROVÁ, Jitka – NAVRÁTIL, Jaromír (ed.): *Mezinárodní souvislosti československé krize 1967–1970: Červenec–srpen 1968*. (Prameny k dějinám československé krize v letech 1967–1970, sv. IV/2.) Brno – Praha, Doplněk – Ústav pro soudobé dějiny AV ČR 1996, s. 275.

5 CUHRA, J. ad.: *České země v evropských dějinách*, sv. 4, s. 20.

evropských satelitech byli „bezmezně přesvědčeni o své skvělé hospodářské situaci“. Kde to Jiří Pešek nalezl? Copak lze něco takového vyčíst z vět jako: „v komplexu problémů nescházelo ani vědomí rostoucích hospodářských potíží“, případně „jak Jaruzelski správně tušil, ‘roznětkou’ byla ekonomika“?⁶ Odkud převzal naše údajné tvrzení, že Jaruzelského převrat, respektive puč (jaký smysl má toto slovíčkaření?) vnímáme jako akt „v podstatě s hospodářsky reformními cíli“? Pokud z naší citace Jaruzelského, pak jde tedy skutečně o „masivní“ (další recenzentovo oblíbené slovo) neochotu číst text tak, jak opravdu zní. Stejně absurdně vyznívá kritika Jiřího Ellingera za to, že „nearchumentovaně nesouhlasí s tezí, že americký prezident Reagan Sověty ‘uzbrojil’“. Přečteme-li si dotyčný text, dozvíme se pouze, že teze o „uzbrojení“ nemůže být přijímána bez výhrad, které také autor okamžitě přináší.⁷ To už je nejen podsouvání něčeho, co v textu není, ale i popření následné argumentace! Není ovšem naším cílem vyvracet všechna jednotlivá recenzentova tvrzení. Navíc snad polovina výtek na Ellingerovu adresu míří zcela mimo cíl, neboť ve skutečnosti padají na hlavu Cuhrovi. Vytýká-li nám tedy Jiří Pešek nedostatek koncepčnosti, nemohl by alespoň sám číst knihu koncepčně? A jsou skutečně naše styly a přístupy natolik odlišné, jak uvádí v úvodu své recenze, jestliže je není schopen od sebe rozeznat? (Autorství jednotlivých kapitol je navíc uvedeno v tiráži.) Pokud tedy někdo „rád osciluje v neurčitostech“, pak je to snad Jaroslav Cuhra, ale zaručeně také Jiří Pešek.

Nechceme procházet recenzi řádek po řádku. Upozornění na chyby a omyly s povděkem přijímáme a ani knihu nepovažujeme za takovou, jaká by snad mohla být. Na několika uvedených příkladech se však ohrazujeme proti Peškovu způsobu jejího převyprávění, podle nějž považujeme čtenáře „za primitiva ... který nemá co vznášet otázky“. Takový tón debaty, navíc zcela mimo rámec odborné recenze, zkrátka nejsme ochotni přijmout.

*Jaroslav Cuhra, Jiří Ellinger,
Adéla Gjuríčová, Vít Smetana*

6 *Tamtéž*, s. 283 n.

7 *Tamtéž*, s. 287.

Diskuse

Protest proti cenzuře v Soudobých dějinách

Časopis *Soudobé dějiny* uveřejnil v čísle 3–4/2005 článek Jana Křena „Dokumenty StB jako pramen poznání minulosti“ a v čísle 1–2/2006 další článek téhož autora s titulem „Historiky StB a paměť“, v němž jsem několikrát nelichotivě zmíněn. Na oba články jsem reagoval analýzou, v níž opravuji věcné chyby Jana Křena a dokazuji, že jeho články jsou osobně zaujaté a nevědecké.

Svou polemiku jsem odeslal v lednu 2007 redaktoru *Soudobých dějin* Milanu Drápaloovi, který mi 31. ledna odpověděl „díky za polemiku s Křenem, určitě ji otiskneme“. Ve stejný den mi Milan Drápala dále napsal: „Pokusím se ještě Vaši polemiku aktuálně zařadit do dvojčísla 3–4/2006, i když už je skoro celé vysázené.“ Následně se Milan Drápala na šest týdnů odmlčel a 15. března napsal: „Včera jsme v redakčním kruhu *Soudobých dějin* mluvili mj. o Vašem příspěvku do diskuse. Chceme Vás požádat, abyste v něm rozvinul své stanovisko k podstatě věci (estébácké archivy, vyrovnání s minulostí, Ústav paměti národa), i když k tomu Křenovy texty třeba nebyly vhodným podkladem.“ To jsem odmítl a odpověděl Milanu Drápaloovi: „Vidím ‘podstatu věci’ jinde než Vy. Pro mě je nejpodstatnější fakt, že odborný časopis tiskne neodborné a evidentně zaujaté články. Myslím, že této ‘podstatě věci’ se můj text věnuje dost podrobně, a nemám k tomu co dodat. Nechci toto stanovisko rozhodně rozmělnovat nějakými svými názory na ÚPN či ‘vyrovnání s minulostí’. Navíc jsem se k tomu již vyjádřil kkrát.“ V dalším e-mailu Milan Drápala napsal, že „celá ta diskuse v *Soudobých dějinách* se vedla v neodborném a zaujatém duchu“, ale že mě nemůže do ničeho nutit. Následně se pan Drápala na několik měsíců odmlčel. Když jsem se jej 1. července dotázal na to, jak to vypadá s mou polemikou, dostalo se mi odpovědi, že „podle redakčního kruhu byste ji měl rozvést způsobem, jak jsem Vám to už kdysi psal, anebo projevit v tom směru aspoň trochu vstřícnosti“. Znovu jsem panu Drápaloovi vysvětloval, že považuji svůj text za adekvátní odpověď a žádnou další diskusi nehodlám vést. Výsledkem bylo – konečně vyslovené – zamítnutí mého příspěvku s tím, že prý mám „samozřejmě právo formulovat přiměřenou odpověď Křenovi“ a také „právo formulovat své vyjádření ke stanovisku redakčního kruhu“.

Po zkušnosti s panem Drápalou mi není úplně jasné, zda tak velkoryse mi udělené „právo formulovat vyjádření ke stanovisku redakčního kruhu“ má nějakou souvislost s právem otištění tohoto stanoviska v *Soudobých dějinách*. Bude o otištění tohoto sta-

noviska zase šest měsíců rokovat redakční kruh a pak mi sdělí, abych je přepracoval?

„Přiměřená odpověď Křenovi“ je můj původní článek. Nevím, jak redakční kruh *Soudobých dějin* definuje slovo „přiměřená“. Článek je věcný a svým rozsahem zaujímá jistě méně než deset procent toho, co publikoval pan Křen. Jedinou nepřiměřenost, kterou jsem schopen v něm objevit, je ta, že by měl být otištěn s takovým zpožděním. Za ně ovšem může svými obstrukcemi redakční kruh *Soudobých dějin*.

Své „vyjádření ke stanovisku redakčního kruhu“ bych formuloval asi takto: Je mi opravdu líto, že časopis *Soudobé dějiny* ovládají lidé, kteří nesnesou kritiku své práce a své poslání vidí v cenzuře. Je mi rovněž líto, že tito lidé otiskují nevěcné a nevědecké příspěvky, jako byl článek Jana Křena, přestože jsou si vědomi toho, že jsou neodborné a zaujaté. (Připusťme, že Milan Drápala si neodbornost a zaujatost textu Jana Křena uvědomil až *ex post* nebo že každému říká, co chce slyšet.) Každý vědecký časopis by měl být především odborný a otevřený širokému spektru názorů. To *Soudobé dějiny* nejsou a jeho redakčnímu kruhu to, zdá se, nijak nevadí. Vadit by to ale mělo těm, kteří rozhodují o tom, že *Soudobé dějiny* jsou financovány z peněz daňových poplatníků.

Mgr. Petr Zídek, Ph. D.

Ad cenzura v Soudobých dějinách

Je zcela běžné, že recenzované vědecké časopisy neotiskují bez dalšího všechny texty, které jim autoři nabízejí. A stejně tak je přirozené, že v redakčních orgánech těchto časopisů, které v konečné instanci rozhodují o publikaci příspěvků, se objevují různá stanoviska. *Soudobé dějiny* po projednání redakčním kruhem vracejí v dlouhodobém průměru asi patnáct procent nabídnutých příspěvků. Za patnáct let existence časopisu to může být padesát až sedmdesát článků. Celá řada, ba dokonce výrazná většina ostatních příspěvků pak bývá na popud redakce, redakčního kruhu a odborných posudků vypracovaných v rámci recenzního řízení různě upravená, doplňována či naopak zkracována. To jistě někdy není pro autory příjemná praxe, ale s cenzurováním to věru nemá nic společného. Jen stěží bychom si vzpomněli na případ, že by některý z autorů odmítl provést ve svém příspěvku jakékoliv změny v doporučeném směru. A nikdo z oněch několika desítek autorů, kteří byli odmítnuti, zatím nepojal kuriózní úmysl o svém odmítnutí napsat další článek a domáhat se jeho otištění. Jen jako opravdovou kuriozitu svého druhu také nejnovější Zídkův opus otiskujeme.

V článku, který Petr Zídek loni časopisu nabízel, neprovedl nic jiného než pouhou reprodukci předchozí debaty v *Soudobých dějinách* na téma historické využitelnosti dokumentů vzešlých z činnosti represivních orgánů komunistického režimu a vzal na sebe úkol klasifikovat výkony jejich účastníků. Jeho vývody lze ve zkratce opakovat: Jan Křen tématu vůbec nerozumí, a neměl by o něm tudíž psát, a redakce *Soudobých dějin* prokázala svou nekompetentnost, když Křenův článek otiskla. Na opakované návrhy a požadavky redakce, aby svůj článek doplnil aspoň naznačením své vlastní představy o tom, jak s dokumenty z proveniencí Státní bezpečnosti pracovat, nereflektoval.

Oldřich Tůma, Milan Drápala

Kronika

O trojích dějinách v jednom prostoru

Ve dnech 7. a 8. března 2007 hostil Historický ústav Fakulty humanitních studií Univerzity Hradec Králové mezinárodní konferenci mladých historiků „České, slovenské a československé dějiny 20. století, II.“, která navazovala na první ročník těchto akcí s názvem „Československé dějiny 20. století z ptací perspektivy“, konaný loni v březnu. Organizátoři z řad doktorandů a pracovníků Historického ústavu v Hradci Králové (Sylva Sklenářová, Veronika Středová, Jan Mervart, Petr Středa a Jiří Štěpán) letošní ročník uspořádali ve spolupráci s Katedrou historie Fakulty humanitních studií Univerzity Mateje Bela v Banské Bystrici (zastupovali ji Michal Šmigel a Peter Mičko). Záštitu nad konferencí převzala Česko-slovenská komise historiků při Akademii věd ČR a podporu jí poskytlo město Hradec Králové spolu s Nadací Sophia.

Konference byla věnována památce profesora Zdeňka Macka, který vědeckou obec hradecké univerzity nečekaně opustil v létě 2006, a netradičně bylo na její program zařazeno slavnostní udělení medaile rektora univerzity profesorovi Mackovi *in memoriam*. Odborné příspěvky k uctění jeho památky přednesli jeho žáci Miroslav Breitfelder ze Západočeské univerzity v Plzni (Turneři i jiní národovci po Velké válce) a Sylva Sklenářová z Univerzity Hradec Králové (Cesty Československa a Nizozemska Evropou první poloviny 20. století).

Tematicky byl druhý ročník konference rozdělen do čtyř částí: politické dějiny, hospodářské a sociální dějiny, dějiny a teorie historické vědy, kulturní dějiny. K překvapení pořadatelů se podařilo rovnoměrně zaplnit všechny čtyři nabízené tematické bloky, i když přece jen mírnou převahu získaly (v našem prostředí tradiční) politické dějiny. Za oba dny zaznělo celkem pětadvacet příspěvků, které přednesli zástupci pětadvaceti českých i slovenských odborných pracovišť – vysokých i středních škol (včetně studentů), archivů a vědeckých knihoven. Jako hosté se konference letos poprvé zúčastnili kolegové z Polska.

Průběh konference svědčil o značné pestrosti témat, jež mladí historici 20. století (doktorandí, odborní asistenti, studenti) zpracovávají. Posluchači si mohli kupříkladu vybrat mezi referáty o dějinách československých Židů a Němců, dějinách žen, historii válečné Slovenské republiky, o módním průmyslu, exilu, živnostenských a obchodních komorách, komunistických odborech nebo reformněkomunis-

tických intelektuálech. Z této nabídky zde mohu upozornit pouze na několik vystoupení, přinášejících nové zajímavé poznatky a pohledy nebo objevujících zřídka frekventovaná témata. Takové byly, alespoň pro české auditorium, příspěvky slovenských kolegů Martina Hetényiho (o Maďarské straně na Slovensku za druhé světové války), Michala Schvarce (o vztahu Konrada Henleina ke Slovensku) či Michala Šmigela (o sovětské repatriační akci na Slovensku v letech 1945–1948). Zajímavou náplň přinesl blok věnovaný dějinám a teorii historické vědy, v němž se diskuse stočila k historickému významu a nosnosti pojmů typu „dělnická třída“ či „komunismus“ a kde si pozornost vysloužili všichni přednášející (Jakub Rákosník, Vítězslav Sommer, Veronika Středová a Petr Středa). Stále více pozornosti si mezi mladou generací historiků získává období po roce 1945, respektive 1948. Podnětné příspěvky k němu přednesly mimo jiné Denisa Nečasová (o ženské otázce), Ivana Hrachová (o církevních procesech), Jiří Štěpán (o pounorovém exilu), Kamil Rodan (o hudbě reagující na „pražské jaro“ a jeho porážku) nebo Zdeněk Doskočil (o disentu). Všechny referáty budou otištěny ve sborníku, který ponese stejný název jako konference, a připravuje se také internetová prezentace obou ročníků na webové stránce Historického ústavu Fakulty humanitních studií Univerzity Hradec Králové, kde budou příspěvky rovněž dostupné.

Vzrůstající počet účastníků konference oproti prvnímu ročníku i úroveň větší vystoupení a debat přesvědčily, že tato akce má smysl i do budoucna. Ukázalo se, že na naší historické scéně chyběl prostor, kde by se mohli mladí a začínající historici setkat, vyměnit si své poznatky a názory na moderní české a slovenské, respektive československé dějiny, navázat vzájemné kontakty a spolupráci. Organizátoři doufají, že se jim podaří z hradeckých konferencí vytvořit přitažlivou tradici a získat pro účast na příštích ročnících další mladé zájemce o historii nejen z České a Slovenské republiky, ale i z Polska a jiných sousedních zemí.

Sylva Sklenářová

Maloskalský seminář k československým dějinám za okupace

Ve dnech 31. října a 1. listopadu 2007 se uskutečnil v Malé Skále u Turnova pracovní seminář zorganizovaný Oddělením pro dějiny druhé světové války, okupace a odboje Ústavu pro soudobé dějiny Akademie věd ČR, v. v. i. Myšlenka na jeho uspořádání vznikla při poradách členů tohoto oddělení, kteří dospěli k přesvědčení, že je zapotřebí navázat užší spolupráci s odborníky z jiných institucí při řešení otázek, jež před dnešní historiky staví dramatická doba mezi Mnichovem a osvobozením. Vzhledem k tomu, že obecně slabé personální obsazení příslušných oddělení vědeckých ústavů a dalších institucí neumožňuje „pokrýt“ zkoumanou problematiku v celé šíři, počítají organizátoři i do budoucna s nabídkou pravidelných tematických seminářů. Ty by se mohly využít například pro interní přípravu na

významné konference či na rozsáhlejší vědecké úkoly, případně i k prezentování dílčích výsledků. Základní motivací přitom zůstává potřeba vyhovět požadavkům konkrétní spolupráce a současně rozvíjet dlouhodobé, nikoli jen nárazové styky s dalšími odborníky.

První, víceméně zkušební seminář svolali organizátoři mimo Prahu, a účastníci se tak mohli bez ohledu na jindy obvyklou časovou tíseň věnovat i důkladnější diskusi. Počet oslovených historiků nebyl vysoký, přesto se v Malé Skále sešli zástupci řady akademických ústavů, vysokých škol, archivů i regionálních institucí. Vedle konfrontace jejich pracovních výsledků a záměrů v podobě referátů bylo na programu semináře jako jeden z podstatných bodů projednání témat, která připadají v úvahu pro příští akce, a způsob jejich prezentace.

Po úvodních slovech Stanislava Kokošky, vedoucího zmíněného oddělení v Ústavu pro soudobé dějiny, Zdenko Maršálek z téhož pracoviště připomněl osobnost generála Aloise Lišky i dalšího významného maloskalského rodáka Čestmíra Šikoly a krátce zmínil význam regionu Turnovska v historii domácího odboje. Stanislav Kokoška pak za organizátory seznámil přítomné s uvažovanou koncepcí pracovních seminářů jako podkladem pro další diskusi.

První blok byl vyhrazen pro prezentaci aktuálně řešených či zamýšlených projektů. Zahájil jej Mečislav Borák (Slezský ústav Slezského zemského muzea v Opavě) přehledem stavu výzkumu dějin Slezska ve válečných letech a informací o výsledcích projektu „Perzekuce československých občanů v SSSR“. Po něm vystoupil Jaroslav Hrbek (Ústav pro soudobé dějiny AV ČR, v. v. i.), který představil rozbíhající se grantový projekt „Dukla – legenda a skutečnost“, jenž má shrnout široký okruh interpretací dukelské operace z hlediska dřívější historiografie, ideologie i současné recepce. Zdenko Maršálek hovořil o připravovaném grantovém projektu „První československá divize ve Francii 1939–1940“, který se vydává na dosud opomíjený terén a může tak přinést četné nové poznatky, například v širším kontextu organizace francouzské armády, a vést k revizi některých předpokládaných hodnocení. Jan Němeček (Historický ústav AV ČR, v. v. i.) referoval o dlouhodobě probíhajícím projektu „Dokumenty československé zahraniční politiky“ i o souvisejících edičních záměrech, které se týkají například zápisů ze schůzí československé exilové vlády v Londýně, strategie Kominterny vůči Československu a dalších témat. Dalibor Státník (Státní okresní archiv Mělník) se zaměřil na možnosti využití fondů k okupaci a odboji v okresních archivech a zhodnotil také stav a výhledy regionálního výzkumu. Jan Vajskebr (Památník Terezín) informoval o prioritách výzkumné činnosti svého pracoviště, mimo jiné o projektu digitalizace a databází vězňů Malé pevnosti, a spolu s prezentací nového čísla *Terezínských listů* posuzoval současné možnosti publikování výsledků prací k dějinám okupace. Po každém vystoupení byl vyhrazen čas na otázky a diskusi; o zajímavosti představených výzkumných záměrů přitom svědčil fakt, že se s poměrně živou odezvou setkaly všechny příspěvky.

Totéž platilo i pro odpolední blok referátů, který otevřel Jan Gebhart (Historický ústav AV ČR, v. v. i.) přehledovou úvahou o stavu výzkumu dějin československého odboje a okupace. Zaměřil se mimo jiné na partyzánské hnutí a boje československých jednotek na východní frontě a konstatoval, že přes určitý odklon

od těchto témat je potřebné klást si i zde nové otázky. Petr Hofman (Ústav pro soudobé dějiny AV ČR, v. v. i.) se zabýval okruhem problémů spjatých s procesem likvidace československé armády po 15. březnu 1939 a naznačil některá perspektivní východiska výzkumu. Stanislav Kokoška na základě výsledků projektu „Velká Británie a podpora odbojovému hnutí v českých zemích a na Slovensku 1940–1945“ referoval o důvodech proměn britské politiky ve vzájemné vojenské spolupráci a o dalších zjištěních. Doubravka Olšáková (Ústav pro soudobé dějiny AV ČR, v. v. i.) seznámila účastníky semináře s uvažovaným společným projektem s Francouzským centrem vědeckých výzkumů (CeFReS), který by se týkal nuceně nasazených Francouzů v Sudetech. První den jednání uzavřel Vladimír Pilát (Vojenský ústřední archiv – Vojenský historický archiv, Praha) referátem o německém vzdušném výsadku u Korintského průplavu, který vzešel z jeho původního výzkumu v německých archivech.

Druhý den setkání pokračovalo metodologickou částí, kterou moderoval profesor Jan Kuklík z Filozofické fakulty Univerzity Karlovy. Jednalo se o předběžných tématech budoucích pracovních seminářů, jejich náplni a možných účastnících. Jan Kuklík závěrem zhodnotil celý průběh pracovní části semináře, kterou pak Stanislav Kokoška oficiálně ukončil. Posledním bodem programu byl výstup k rodnému domku a pomníku generála Lišky v osadě Zátorčí.

Dosavadní reakce na myšlenku cyklu pracovních seminářů i na přínos prvního z nich byly vesměs příznivé. Účastníci oceňovali zejména širší prostor pro diskusi k předestřeným otázkám a možnost konfrontovat projekty a přístupy badatelů z různých institucí. Z celého pracovního jednání semináře byl pořízen audiozáznam.

Zdenko Maršálek, Petr Hofman

Anotace

FIDLER, Jiří: *Za víru, vládce a vlast: Ruští a sovětské maršálové*. Brno, Jota 2005, 292 s.

Knihy se věnuje životním osudům a služebním kariérám 183 maršálů a admirálů, kterým byly tyto hodnosti uděleny během necelých tří staletí, počínaje carem Petrem I. a konče generálním tajemníkem ÚV KSSS a prezidentem SSSR Michaiilem Gorbačovem. Autor použil pro název své knihy volnější překlad původního carského hesla *Za Boga, za cara i rodinu*. Význam názvu je jasný: věřit lze v Boha nebo v učení marxismu-leninismu, vládcem může být car i generální tajemník – jen vlast zůstává táž, pouze se mohou měnit její hranice.

V první části knihy se autor krátce zabývá historií vzniku a užívání nejvyšších vojenských hodností v Evropě, jejich rozšířením do Ruska a uzákoněním v roce 1722. Po bolševické říjnové revoluci byly původní vojenské hodnosti zrušeny, v roce 1935 však byla obnovena hodnost maršála a ve 40. letech se postupně vytvářel nový maršálský hodnostní systém. Text doplňují dvě tabulky, které ukazují četnost udělování nejvyšších armádních a námořních hodností za vlády jednotlivých carů a generálních tajemníků, a tabulka sovětských maršálských a admirálských hodností. Ve druhé části knihy, která je encyklopedickým slovníkem, se autor věnuje každému ze 78 carských a 105 sovětských maršálů a admirálů. Medailony mají rozsah jedné až tří stran

a u 145 osobností jsou doplněny jejich fotografií nebo portrétem.

Čtenářům se dostává do rukou kniha, ze které mohou získat základní přehled o životních osudech a kariérách nejvyšších vojenských velitelů, kteří se podíleli nejen na vývoji ruského (sovětského) vojenství, ale také na utváření historie. Někteří ze zaznamenaných maršálů měli vliv i na události v českých zemích, a jeden carský generál-polní maršál pocházel dokonce z českého šlechtického rodu.

Martin Čížek

FIDLER, Jiří – SLUKA Václav: *Encyklopedie branné moci Republiky československé 1918–1938*. Praha, Libri 2006, 768 s.

Jak z názvu knihy vyplývá, autoři Jiří Fidler a Václav Sluka využili své dlouholeté archivní práce a vytvořili syntetické dílo o československé armádě od její unifikace v roce 1920 do roku 1938. Autoři se záměrně nezabývají mobilizacemi v říjnu a listopadu 1921 a v září 1938. Zdůvodňují to specifickostí mobilizačních témat, která by narušila přehlednost a uzavřenost díla a zároveň by si vyžádala zdvojnásobení rozsahu encyklopedie.

Jedná se o první komplexně pojatou práci na toto téma v Česku po dvaceti letech. Jedním souborným přehledem byl až dosud třetí díl *Vojenských dějin Československa* z ro-

ku 1987, bohužel však poznamenaný „správným marxistickým pohledem“. Oproti jiným takto rozsáhlým projektům je nezvyklé, že tuto encyklopedii nesestavil větší autorský kolektiv, ale pouze dva autoři.

Publikace zachycuje organizační vývoj a dislokaci jednotek, výzbroj, výstroj a velitelský sbor Československé armády v mírovém stavu. Tomu odpovídá i rozdělení hesel. Biografická hesla registrují převážnou většinu velitelů jednotek od brigády výše, náčelníků štábů divizí a vyšších útvarů, velitelů vojenských škol a zbraní, přednostů služeb od sboru výše, ale také politické představitel (prezidenty, premiéry, ministry národní obrany) a některé konstruktéry zbraní. Hesla generálských hodností uvádějí datum vzniku té které hodnosti a v tabulce „Generalita československé branné moci“ je uveden výčet jejich držitelů. Místní hesla popisují lokality, kde se nacházely posádky od roty výše. Vojenská hesla zahrnují všechna vyšší velitelská, vojsková tělesa a vojenské úřady od úrovně samostatné roty. Výzbrojní hesla popisují zbraně používané v daném období, neobsahují však výstroj jednotlivce. Firemní hesla podchycují nejdůležitější zbrojařské podniky. Hesla jsou doplněna fotografickými a mapovými přílohami, odkazy na archivní zdroje a v některých případech i bibliografickými údaji o publikacích k danému tématu.

Bohužel však pravděpodobně „zaúřadovale tiskařský šotek“, protože v několika případech došlo k záměně popisů u fotografií (např. s. 426–429). U takto tematicky rozsáhlých publikací se přirozeně téměř vždy najdou nějaké nepřesnosti a „mezery“. Mne například trochu zklamala nevyváženost v oblasti zbraňových systémů, která je patrná především u malosériových typů a prototypů. Nejsou uvedeni všichni dělostřelečtí a letečtí šéfkonstruktéři a úplně chybějí konstruktéři tankoví. Celkově je však kniha kvalitně zpracovanou a užitečnou příručkou o československé armádě za první republiky. Přes vysokou cenu si *Encyklopedie branné moci Republiky československé* určitě najde místo mezi zájemci o danou problematiku.

Martin Čížek

HRUBEC, Marek – BÁRTA, Miloš (ed.): *Dějiny českého a československého sociálnědemokratického hnutí*. Brno, Doplněk 2006, 196 s.

Zpracovávají-li se dějiny určité politické strany na podnět či s podporou téže strany, vyvolává to v našich zeměpisných končinách oprávněnou ostražitost. Nejde jen o časově nepřilíživé vzdálené pokusy o zpracování dějin Komunistické strany Československa. Přiznejme, že i politicky inspirované snahy zachytit dějiny jiných politických proudů a vykreslit portréty jejich vůdců byly mnohdy problematické, zejména pro své adorační tendence. Těmto úskalím se do značné míry dokázala vyhnout anotovaná publikace, kterou k vydání v renomovaném brněnském nakladatelství Doplněk připravila Masarykova dělnická akademie – občanské sdružení, které sídlí v Lidovém domě a hlásí se k dlouhé a pozoruhodné tradici osvětového a vzdělávacího spolku sociálnědemokratické orientace, zlikvidovaného po roce 1948. Stojí za zmínku, že sociálnědemokratická strana nedávno podpořila vydání velmi podařeného biografického slovníku, jehož se ujal Josef Tomeš jako autor nanejvýš povolaný (*Průkopníci a pokračovatelé: Osobnosti v dějinách české sociální demokracie 1878–2003*. Praha, Demos 2004; 2. vydání 2005), a že se zároveň jako úvodní svazek Knižnice sociálního demokrata objevila svižně napsaná a přitom faktograficky i koncepčně výborně zakotvená monografie Zdeňka Kárníka *Vlastimil Tusar: Novinář, politik, diplomat* (Praha, ČSSD 2005). Tyto příklady ukazují, že akademická věda by se neměla úplně zříkat podnětů, které vzejdou z „mozkových trustů“ politických stran a organizací (určitě bude s odstupem doby zajímavé hodnotit také podobné myšlenkové produkty vznikající v prostředí současných pravicových stran, především Občanské demokratické strany).

Předložená publikace je dílem kolektivním, které svedlo dohromady tučet historiků, filozofů, politologů, sociologů, právníků a ekonomů, aby vyjádřili svůj názor na dějiny sociálnědemokratického hnutí v českých zemích (resp. Československu) i na souvise-

jící otázky obecnějšího dosahu. K nim směřují hlavně příspěvky Františka Šamalíka, který se zamýšlí nad ideovými zdroji sociálnědemokratického hnutí (spojuje je především s humanisticko-osvícenskými ideály a analyzuje v této souvislosti význam marxismu jako emancipačního projektu), a Erázima Koháka, který zde přichází s myšlenkou, že po roce 1989 připadla československé sociální demokracii úloha svou existencí „legitimizovat nesouhlas“ (s. 178) a rehabilitovat demokracii v bojovně sevřené společnosti. Je příznačné, že oba autoři směřují k palčivé otázce identity sociálnědemokratického hnutí.

Ostatní příspěvky se zaměřují na jednotlivá údobí dějin sociálnědemokratického hnutí. Zdeněk Kárník a Jan Kuklík se věnovali ve svých kultivovaně sepsaných kapitolách vývoji sociální demokracie v naší vlasti od jejího vzniku do roku 1948. Stupně systematickosti a didaktičnosti výkladu obou posledně zmíněných autorů (a také zkušných pedagogů) přirozeně nedosahují všechny následující studie ve sborníku. Editoři se ovšem především museli vypořádat se skutečností, že po komunistickém převratu přestala v Československu sociálnědemokratická strana existovat a že nositele jejího odkazu je třeba hledat jinde. Orientovali proto pozornost autorů do tří směrů: na působení sociální demokracie v exilu, na analýzu reformních snah uvnitř komunistického režimu a v neposlední řadě na aktivity v prostředí disentu. Výkladu historie exilové sociální demokracie se ujali autoři nadmíru zasvěcení – Radomír Luža (pro léta 1948–1969) a Karel Hrubý (v periodě 1969–1995). Miloš Bárta se zamyslel nad československým reformním hnutím 60. let minulého století a jeho vyústěním v události „pražského jara“. Vhodným doplněním tohoto příspěvku se jeví studie Jaroslava Kohouta, analyzující pokus o obnovení sociálnědemokratické strany v roce 1968. Jaroslav Šabata pak přechází k rozboru vnitřní diferenciaci hnutí Charty 77, a činí tak způsobem originálním a myšlenkově podnětným. K nejpřínosnějším ve sborníku patří stručná kapitola Michala Pullmanna, který upozornil na

rozšiřování veřejného prostoru v Československu 70. a 80. let minulého století. Všimá si, že v občanských iniciativách a veřejných diskusích byly hodnoty sociální ohleduplnosti a participace trvale přítomny a nadále se kultivovaly; díky tomu se o ně později mohla opřít obnovená sociální demokracie. Historické a dokumentární studie recenzovaného sborníku uzavírá příspěvek dávného funkcionáře ČSSD Slavomíra Klabana, který popsal přípravu a znovuzrození sociální demokracie v Československu v roce 1989. Autor nezastírá problémy, které tento proces provázely (např. ze strany Občanského fóra), zajímavé je také jeho svědectví o tehdejších programových diskusích.

Předložená příručka o dějinách sociálnědemokratického politického proudu byla asi v prvním plánu určena přemýšlivým členům ČSSD. O úmyslu jejího „masového šíření“ svědčí i relativně vysoký náklad a deklarovaná snaha v nejbližší době vydat knihu v novém, doplněném vydání. Publikace spolehlivě shrnuje základní faktografické údaje a přináší mnohá závažná hodnocení dějů vzdálených i zcela aktuálních. Na jejím vzniku se podílely osobnosti výrazné, respektované, originální. Velkorysost, s níž editoři i autoři připustili koexistenci mimoběžných názorů (např. Radomír Luža a Karel Hrubý se dlouhodobě v některých bodech diametrálně liší při hodnocení vývoje sociální demokracie v exilu), si tváří v tvář denní hašteřivé politice opravdu zaslouží uznání. Ohlas knihy by nemusel zůstat omezen na prostředí dnešní sociální demokracie, díky svým přednostem by mohla zaujmout i širší okruh zájemců o dějiny 19. a 20. století, včetně profesionálních historiků a politologů.

Jiří Křestan

LIANG, Hsi-Huey: *Mezi Berlínem a Prahou: Střední Evropa ve vzpomínkách čínského historika*. Praha, Prostor 2006, 436 s.

Hsi-Huey Liang (1929–2004) přijel do Prahy se svými rodiči jako malý chlapec (v roce 1933) a přebýval zde do roku 1939. Autorův otec Lone Liang byl v meziválečném období

vyslán do střední Evropy jako diplomatický zástupce vlády Kuomintangu v Číně. Kromě Prahy působil také v Berlíně (1929–1933) a v Bukurešti (1939–1941). V hlavním městě Československa se potom Liangovi na krátkou dobu ocitli znovu po skončení druhé světové války – v roce 1949 již ovšem prchal autor spolu se svým otcem dramaticky z Prahy před hrozbou vydání do Mao Ce-tungovy komunistické Číny. Vysokoškolské vzdělání získal Hsi-Huey Liang v Anglii (Cambridge) a ve Spojených státech amerických (Yale). V USA také posléze působil jako pedagog (s jeho jménem je spojena především Vasarova kolej v Poughkeepsie ve státě New York), historik a spisovatel (mimo jiné autor publikací pro děti – český čtenář má k dispozici jeho půvabnou knížku *Hamptifongovy ilustrované dějiny moderní Evropy*, jejíž vydání se v roce 2005 ujalo brněnské nakladatelství Jota). Přestože se Liang stal obdivovatelem demokracie a svobody (především svobody akademické) ve Velké Británii a ve Spojených státech, byl celoživotně přitahován dějinami střední Evropy, dychtivě je studoval a originálně interpretoval svým studentům a čtenářům.

Anotovanou knihu je možno po žánrové stránce charakterizovat nejspíše jako soubor esejů – zdánlivě nesourodých svým neklidným tékáním v čase, prolínáním témat i délkou prodlévání u jednotlivých problémů a v neposlední řadě i jistou stylovou variabilitou. Liangovo myšlenkové putování „mezi Berlínem a Prahou“ dává čtenáři pocítit jeho intimní zaujetí kulturou německou (k té měl blízko už proto, že v Praze navštěvoval německou obecnou školu na Malé Straně) a českou, resp. československou. Byl fascinován osobnostmi prezidentů T. G. Masaryka a Edvarda Beneše, už jako dítě ho okouzlo dílo Karla Čapka, později vstřebával podněty z děl Jaroslava Haška či Milana Kundery. Čínský historik ve svých esejích zužitkoval znalosti vytěžené studiem archivních dokumentů úředních, v ještě hojnější míře ale také soukromých. Vyhledával cílevědomě memoáry zapadlé v archivech, zároveň se pídil i po živých svědčích zašlých dějů a pečlivě zaznamenával jejich výpovědi. Nevá-

há „dát v plen“ velmi otevřeným způsobem i své osobní vzpomínky a reflexe. Orientace na prameny memoárového charakteru přináší své ovoce – z úředních dokumentů bychom se kupříkladu těžko dověděli, že při obsazení budovy Ministerstva státní bezpečnosti v Berlíně měla Stasi v davu speciální týmy, které se postaraly o likvidaci důležitých písemností (s. 390).

V Liangově knize se prolínají témata z německého prostředí, jako dělnické hnutí v Berlíně před první světovou válkou, budování berlínské policie ve 20. letech minulého století, nástup nacismu a německý protihitlerovský odboj, s tématy československými, k nimž patří Praha na počátku 20. století, úloha pražského německého listu *Prager Tagblatt* na pozadí osudu evropské demokracie ve 30. letech, mnichovská krize v roce 1938 a její mezinárodní i českoslovenští aktéři, nacistická vláda v českých zemích a zdejší odboj. V Číně teritoriálně zakotvený text pak představují vzpomínky na válečné prožitky autora v Čchung-čchingu a Kchun-mingu. Knihu uvozuje pokus o analýzu geopolitických faktorů, jež determinovaly situaci Berlína a Prahy, a uzavírá zamyšlení nad studenou válkou ve střední Evropě a fenoménem komunismu. Svorník tematicky poměrně široce rozprostraněných úvah lze celkem snadno najít ve vytrvalém úsilí autora dobrat se osudů konkrétních aktérů dějinných pohybů, prostých lidí, jejich prožitků a vnímání historické reality: „Ze zkoumání, jak bezvýznamní lidé v Evropě přežívali v průběhu posledních sta let, jsem se dozvěděl daleko více než z rekonstruování diplomatických počátků první či druhé světové války.“ (s. 46) Liang představuje před čtenáře jako bájný Houmptiphong (překladatel anotované publikace zvolil jiný přepis jména než překladatel výše zmíněné knihy pro děti), cestovatel z Východu, jenž touží poznat neznámou civilizaci, jako „cizinec přihlížející na okraji davu“ (s. 45). Takto byl ostatně Liang vnímán mnohými svědky, které oslovil a kteří mu, jakožto člověku zbavenému vlasti, příslušnosti k národu a náboženství, neváhali sdělovat své myšlenky a pocity způsobem velmi otevřeným.

Hodnota Liangovy práce není ani tak v tom, že by vyčerpávajícím způsobem shrnula faktografickou materii vyčtených témat. Čtenář si musí uchovat ostražitost vůči překlepům (např. český kolaborantský novinář se jmenoval Karel Lažnovský, nikoli Lážňovský – s. 418, pozn. 357) a být připraven, že může narazit i na vyslovené „úlety“ (v kapitole věnované „Němcům, kteří pomáhali Čechům“ nalezneme mj. jméno neblahého Karla Hermanna Franka, který prý zástupci Mezinárodního Červeného kříže slíbil, že v případě pouličních bojů v Praze budou Němci šetřit historicky cenné památky – s. 321). Velkou výzvou českým historikům, politologům a sociologům představuje však Liangova snaha o klidný, nezaujatý pohled, jeho umění kriticky zhodnotit i své vlastní názory a dát se poučit jinými, byť by stáli na „druhé straně barikády“. Například zhroucení východního bloku na konci 80. let minulého století vnímal Liang především jako šanci nahlédnout do kulturních a sociálních světů, které mu byly dosud uzavřeny. „Říkal jsem si, že musím přehodnotit své chápání komunismu, nakloněné Západu, tak, že se seznámím s lidmi, kteří v uplynulých čtyřiceti letech žili, chodili do škol a věřili v systém na druhé straně železné opony.“ (s. 363) Hsi-Huey Liang, antikomunista z přirozenosti (svým sociálním původem i osobními osudy), naslouchá pozorně bývalým komunistům... V našich poměrech může působit nepatřičně, že jednoho ze svých svědků, novináře a sociálního pracovníka Rudolfa Turbera, bývalého podplukovníka Stasi, nazve přes mnohé diametrální rozdíly v názorech dokonce svým přítelem (s. 364 n.). Teprve pozorné čtení Liangovy práce nás přesvědčí, jaká vnitřní síla autora za tímto velkorysým přístupem stojí. Z českých historiků Lianga osobně zaujali například Zdeněk Šolle, Otto Urban, Bohumil Černý, Zdeněk Jelínek, Igor Lukeš, Radomír Luža, Vojtěch Mastný a další.

Je zjevné, že úcta autora anotované práce náleží především jednotlivcům, kteří dokáží kriticky popatřit na své názory a skutky i na konání příslušníků svého národa a jejich prohřešky proti lidské slušnosti. Tak stojí i na

straně Čechů, kteří v sobě našli sílu a odsoudili výstřelky, jichž se dopustili jejich krajané vůči Němcům po druhé světové válce (s. 332 n.). Dokáže kriticky pohlédnout i na své vlastní jednání. Lituje třeba své naivity, s níž se v létě 1959 stal na deset dní nevědomky „špionem“ CIA. Ta v atmosféře a v duchu studené války řídila zdánlivě nezávislou studentskou organizaci, jež ho vyslala na sedmý Světový festival mládeže a studentstva ve Vídni (s. 382 n.). To, co na profesoru Liangovi imponovalo asi všem, kteří se s ním mohli setkat osobně, byla jeho bezpodmínečná serióznost a hluboká pokora. Věřím uspokojení, které on, člověk od náboženství vzdálený, nakonec pocítil jako zralý a zkušený muž v buddhistických a taoistických chrámech, věřím jeho hlubokému pocitu, že je možno „splýnout s prostředím a stát se neviditelným“ (s. 397). Takový pocit odpovídá jeho poctivému a sebekritickému zkoumání světa, jeho filozofii života a myšlení. Nakolik je tento světonázorový přístup přenosný do našich poměrů, neumím odhadnout. Inspirovat k zamýšlení by však měl.

Jiří Křestán

MUELLER, Wolfgang: *Die Sowjetische Besatzung in Österreich 1945–1955 und ihre politische Mission*. Wien, Böhlau 2005, 300 s.

Kniha Wolfganga Muellera, jejímž základem je disertace předložená na vídeňské univerzitě, se zabývá sovětskou správou v obsazeném Rakousku v prvním desetiletí po druhé světové válce. Autor si v úvodu klade několik otázek: Jakou roli hrál Sovětský svaz při budování druhé Rakouské republiky? Jaké politické cíle sledoval v době obsazení Rakouska v letech 1945–1955 a jak si představoval osud této země? Pokoušel se Stalin Rakousko sovětizovat, či nikoli? Zodpovězení těchto otázek, jak sám autor připouští, není snadné, o to je však napínavější ponořit se do zkoumání sovětské poválečné politiky vůči Rakousku a do objasňování struktury a fungování sovětského administrativního aparátu v této zemi od jeho ustavení až po přijetí rakouské Státní smlouvy.

Publikace je rozdělena do čtyř částí. V první z nich se zabývá sovětskými plány a politikou ve vztahu k Rakousku v letech 1938–1945. Upozorňuje na sovětské odsouzení anšlusu na jaře 1938 v tiskovém prohlášení lidového komisaře pro zahraniční záležitosti Maxima Litvinova, který označil „připojení“ Rakouska k Německu za násilný akt, zbabuvající rakouský lid politické, hospodářské a kulturní nezávislosti. Připomíná i sovětskou výzvu k přijetí kolektivních opatření proti Německu, kterou západní mocnosti nevyslyšely. Sovětský svaz preferoval ve svých plánech do budoucna existenci Rakouska jako samostatného státu, odděleného od Německa a na Německu nezávislého. Cíl znovuvytvoření malého nezávislého Rakouska v předválečných hranicích se objevuje i v moskevském memorandu z 16. prosince 1941, které Stalin adresoval britskému ministru zahraničí Anthonymu Edenovi. Moskevská deklarace tří mocností z 30. října 1943 pak vytyčila obnovení Rakouska jako jeden z oficiálních válečných cílů Spojenců. Sověti se přitom snažili prosadit – a také skutečně prosadili – svou vizi malých suverénních států ve střední Evropě (které by mohli lépe ovlivňovat) oproti britské představě začlenění těchto zemí do společné federace (která by zabránila šíření komunismu). Úspěchem pro sovětské vedení bylo i zpřísnění dikce ustanovení o spoludopovědnosti Rakouska za účast na válce, které legitimovalo pozdější sovětské nároky vůči této zemi. Nutné je ovšem zdůraznit, že Rakousko nefigurovalo při vyjednáváních o rozdělení sfér vlivu v Evropě mezi Sovětským svazem a Velkou Británií. Stalin území Rakouska, stejně jako Německa, vytěsnil z pole svého zájmu podle autora až do začátku roku 1945. „Rakousko v protikladu k Československu nebo Jugoslávii nemůže být bezpochyby považováno za naši sféru vlivu,“ stanoví se v memorandu sovětské zahraničněpolitické plánovací komise z roku 1943 (s. 25). Mělo se stát neutrálním územím, jakýmsi klínem mezi Východem a Západem, „šedou zónou“ – avšak také oblastí soupeření obou mocenských bloků a společenských systémů. Sověti přitom doufali v konečné vítězství socialistické-

ho modelu a od počátku roku 1945 se také snažili upevnit zde svůj vliv, což politický poradce sovětského vojenského komisařství v Rakousku Kiseljov ve svém prohlášení ze srpna 1945 označil za nadřazený cíl sovětské okupační politiky.

Mueller přibližuje jednání v letech 1944 a 1945, jež vedla k rozdělení okupačních zón mezi spojenecké velmoci a ke vzniku kontrolního aparátu v Rakousku. Po jaltské konferenci v únoru 1945 byla mezi země, které se měly podílet na obsazení Německa a Rakouska, zahrnuta vedle SSSR, USA a Velké Británie také Francie. Při líčení složitého procesu vyjednávání autor mimo jiné upozorňuje na snahu Sovětského svazu získat do správy namísto severních jižní části Rakouska, aby se tak snížil vliv Velké Británie na Jugoslávii, a také na neúspěšný pokus prosadit vznik malé oblasti v jižním Rakousku, která by připadla jugoslávské správě. Konečně 4. července 1945 byla podepsána spojenecká dohoda o kontrolním mechanismu a o pět dní později došlo také k rozdělení Vídně mezi Spojence. Vedle sovětských koncepcí autor v první části knihy rozebírá i představy moskevského exilového vedení Komunistické strany Rakouska (KPÖ) o budoucnosti země. Sověti i rakouští komunisté podle něj původně věřili, že za pomoci strategie národní fronty, na níž by se podílely všechny antifašistické strany pod vedením komunistů, bude možné v dlouhodobém výhledu dosáhnout přechodu Rakouska k lidové demokracii a socialismu. Významnou spouštěcí roli v tomto procesu mělo přitom sehrát vyslání exilové skupiny rakouských komunistů z Moskvy do Rakouska v dubnu 1945.

Druhá část knihy je věnována sovětskému okupačnímu aparátu v letech 1945–1955, představuje jeho klíčové aktéry a jejich kompetence. „Dne 29. března 1945 v 11 hodin 5 minut vstoupila Rudá armáda jako první ze spojeneckých mocností na území Rakouska. Do poloviny května dobyla Vídeň, vyhnala německý wehrmacht z východního Rakouska a obsadila velké části země.“ (s. 9). Tím začala sovětská okupace. Autor se vedle vojenského aparátu zabývá i úlohou sovětských lidových komisariátů (ministerstev), mimo jiné

těž složek obávaného Lidového komisariátu vnitra (NKVD), v samostatných kapitolách pak sleduje sovětské části spojenecké komise a jejich působení v letech 1945–1952, restrukuralizaci v letech 1952 a 1953 a činnost aparátu vysokého komisaře v letech 1953–1955.

Ve třetím oddílu publikace, nazvaném „Sovětská role při výstavbě politických struktur v Rakousku v roce 1945“, Mueller zkoumá zejména roli „iniciativní skupiny“ rakouských exilových komunistů a blíže objasňuje sovětskou taktiku s pověřením Karla Rennera sestavením rakouské prozatímní vlády. Pozornost věnuje obnovování politických struktur, tedy budování jednotlivých politických organizací a stran a vzniku provizorní vlády. Kromě toho představuje způsoby sovětské propagandy v Rakousku, jež se ovšem minula účinkem, a mapuje vývoj vztahu Sovětského svazu k rakouské prozatímní vládě.

Obsahem poslední, čtvrté části je výklad o politické práci sovětské okupační správy v letech 1946–1955. Autor zde rozebírá volby do Národní rady 25. listopadu 1945, jejichž uskutečnění bylo podmínkou uznání prozatímní vlády západními mocnostmi. Pokouší se objasnit, jaká očekávání měl Sovětský svaz a jak reagovala sovětská okupační správa na drtivou porážku rakouských komunistů, a analyzuje následnou změnu kurzu sovětské okupační politiky v roce 1946. Cituje přitom z biografie Ernsta Trosta věnované kancléři Leopoldu Figlovi: „Do voleb věřili Sověti ve strategii lidové fronty, viděli v rakouských politikách partnery, které by mohli použít pro své vlastní cíle. Teď byli muži lidové strany a socialistické strany překážkou pro jejich politiku, dokonce téměř nepřáteli.“ (s. 159). V souladu s touto změnou se poté Sověti snažili propagandisticky zdiskreditovat politiku Rakouské lidové strany (ÖVP) a Socialistické strany Rakouska (dnešní Sociálnědemokratická strana Rakouska – SPÖ) v očích veřejnosti jako „protisovětské“ činitele. Mueller rovněž nastiňuje formy komunikace a kooperace rakouských komunistů se sovětským vedením a projevy jeho podpory, jako byla jejich ochrana před pronásledováním ze strany rakouských úřadů po říjnové stávce v roce

1950. Nutno ovšem podotknout, že rakouští komunisté nenašli podporu Moskvy ve všech záležitostech; především jejich návrh na rozdělení země podle německého vzoru Stalin striktně odmítl. V závěrečných kapitolách autor připomíná i další nezdařené pokusy prosadit ve volbách vítězství komunistů, kteří kandidovali pod sovětským tlakem v rámci nově vzniklých levicových uskupení (v roce 1949 s „levicovými socialisty“ a v letech 1952 a 1953 s Demokratickou unií).

Muellerova publikace, vycházející z nedávno zpřístupněných moskevských archivních dokumentů, představuje v nové optice sovětské zájmy v poválečném Rakousku a odkrývá pozadí a motivy jednotlivých událostí i jejich důsledky. Kniha je doplněna dokumentární přílohou, obsahuje systematicky členěný seznam pramenů a literatury, ilustrativní fotografie a samozřejmě i rejstřík. O jejím přínosu mimo jiné svědčí, že byla roku 2006 významována Cenou Richarda G. Plaschky.

Dagmar Černá

PERNES, Jiří: *Komunistky s fanatismem v srdci*. Praha, Brána 2006, 240 s.

Fenomén komunismu přitahuje stále větší pozornost českých historiček a historiků. S příchodem mladší generace se objektivně rozšiřuje prostor pro jeho věcnou, nezaujatou analýzu. Příznivé podmínky pro bádání vytváří rovněž nebývalá přístupnost archivních pramenů, již ovšem nevyužívají efektivně všichni badatelé. Jiří Pernes, jeden z nejpłodnějších tuzemských historiků, se rozhodl nahlédnout dějiny komunistického hnutí v Československu z poměrně nezvyklého úhlu: vybral si deset žen, vesměs známých osobností, které spojily svůj osud s komunismem. Před zrakem čtenáře se tak odvíjejí osudy Anežky Hodinové-Spurné (1895–1963), Gusty Fučíkové (1903–1987), Ludmily Jankovcové (1897–1990), Marie Švermové (1902–1992), Jarmily Taussigové-Potůčkové (narozena 1914), Jarmily Glazarové (1901–1977), Marie Míkové (narozena 1920), Gerty Sekanino-

vé-Čakrtové (1908–1986), Jiřiny Švorcové (narozena 1928) a Marie Kabrhelové (narozena 1925).

Všechny protagonistky Pernesovy knihy prošly bičující zkušeností druhé světové války, starší z nich předtím měly za sebou i léta první republiky s namnoze tíživými zážitky z velké hospodářské krize 30. let. Zažily vítězný pochod komunistické strany k moci v letech 1945–1948 a některé z nich patřily k jeho významným postavám. Byly konfrontovány s brutalitou stalinského režimu 50. let (dvě z nich – Marie Švermová a Jarmila Taussigová-Potůčková – se v té době ocitly ve vězení) a všechny (s výjimkou Anežky Hodinové-Spurné) vstřebávaly atmosféru 60. let, jež „korunoval“ pokus o reformu komunismu v roce 1968. „Pražské jaro“ i následná „normalizace“ znovu nastavily výhybky. Tři z žen, jimž věnuje anotovaná kniha pozornost, se staly později dokonce aktivními disidentkami (Ludmila Jankovcová, Marie Švermová a Gertruda Sekaninová-Čakrtová); další z nich (Marie Miková) se stáhla do ústraní poté, co se odmítla kát za své „pomýlení“, a navrátila se k dělnické profesi. Šest z těchto deseti žen zažilo „sametovou revoluci“ v roce 1989.

Jak se Jiřímu Pernesovi podařilo vykreslit portréty uvedených deseti významných žen-komunistek? Jak byl úspěšný v postižení logiky jejich vývoje a v zasazení individuálních prožitků do širších společenských souvislostí? Již srovnání rozsahu práce s počtem protagonistek i tempo vzniku práce dávají tušit, že autor nemohl dospět k hluboce a jemně propracovaným psychologickým portrétům. Obraz Marie Kabrhelové je například vysloveně plochý, čtenáře se zmocňuje neodbytný pocit, že se ponořil do studia nudných kádrových dotazníků, jen občas vtípně glosovaných (je ovšem jasné, že život „soudružky z povolání“ nepřinese zřejmě žádnému badateli přemíru dramatických vzruchů a epických podnětů). Tento pocit se může dostavit i na jiných místech knihy, kde Pernesův mimořádný epický talent jako by byl unaven prameny, z nichž proudí tok funkcionářského žargonu. Naštěstí dojem vypravěčovy zemdlenosti v knize nakonec nepřevažuje.

Charakterizuje-li Ondřej Slačánek ve své recenzi Pernesovu knihu jako dílo propagandisticko-žurnalistické zkratky, konjunkturálně využívající módní antikomunistické vlny (SLAČÁNEK, Ondřej: Historik – s fanatismem v hlavě? In: *A 2*, roč. 3, č. 2 (7.1.2007), s. 19), není to myslím charakteristika zrovna spravedlivá. Jiří Pernes ve své knížce zprostředkovává kromě základních biografických údajů celé věrtele faktů, které vytěžil z nových či ještě nevyužitých archivních pramenů (zvláště je třeba vyzvednout, že svou knihu obohatil o informace získané v rozhovorech s Marií Mikovou a Jarmilou Taussigovou-Potůčkovou). Nepouští se sice do propracovaných rekonstrukcí vnitřního světa komunistek, ale poskytuje čtenáři namnoze cennou materii, jež by ho mohla vést jak k otázkám po logice příklonu žen různého sociálního a vzdělanostního zázemí a různých zkušeností ke komunismu, tak k zamyšlení nad „krizí víry“, jež se u některých z nich dostavila. To není málo, zvláště když si uvědomíme, že prakticky ve všech případech zde Pernes předkládá v podstatě první celistvé životopisné studie. Pokud se však odhodlal sám důrazněji čtenáře orientovat ve směru hodnotícím, učinil tak většinou ne zrovna šťastným způsobem: krátkými sarkastickými šlehy a ironickými otázkami, které jako by podceňovaly úsudek čtenáře (neboť se objevují na místech, kde by si měl udělat úsudek sám). Zde opravdu autor většinou kráčí po povrchu.

Po tom, co bylo již řečeno, nepřekvapí, že se Jiří Pernes nepokusil o dalekosáhlé zobecňující závěry – pokud bychom za takový pokus nechtěli považovat dvoustránkový úvod knihy. V něm v podstatě příklon ke komunismu interpretuje zkratkovitě jako podlehnutí lživému mámení. Bezohlednost, nesnášenlivost, neústupnost i nenávisť považuje za vrozené atributy komunismu. U žen, vybaivených údajně vyšší mírou citovosti, se podle Pernesova názoru nadšení snáze obrací ve fanatismus; jejich „fanatismus v srdci“ se přitom patrně liší od fanatismu „pánů tvorstva“, jimž se usídluje v dutině lebeční. Posledně uvedenou tezi Pernes vysloveně provokuje odmítavou reakcí minimálně ze strany badatelek v oboru *gender studies*. Autor se

nezamýšlí ani nad příčinami odvratu některých komunistek od „rodné strany“ či – jak to sám formuluje – proč „dospěly k závěru, že to, co po nich strana chce, již překračuje meze zdravého rozumu“ (s. 6). Dějinný fenomén komunismu a důvody jeho přitažlivosti, to je jistě problém velké hloubky a šíře. Možná že volba jiných protagonistek, majících své zkušenosti nejen s komunismem, ale i se širším spektrem levicového myšlení, by si vynucovala určitější tázání po jejich vnitřních dilematech a pohnutkách jednání. Zde se nabízejí životní osudy třeba Mileny Jesenské, Marie Majerové či Luisy Landové-Štychové (ale i krátké zaujetí komunismem u Milady Horákové v roce 1945).

Z jednotlivých kapitol je nutno vyzvednout pasáže věnované Juliu Fučíkovi a vztahu jeho družky Gusty k jeho osobnosti a odkazu. Pernes zde kultivovaným způsobem shrnuje poslední výzkumy tohoto bezpochyby silného příběhu. Velmi plasticky zachycuje také životní osud Marie Švermové, při jehož zpracování mohl využít jejich vlastních vzpomínek. Velmi silné motivy nalezneme čtenář také v biografické črtě Jarmily Taussigové-Potůčkové, cenné jsou některé postřehy o životě Gertrudy Sekaninové-Čákrtové a jejího prvního manžela Ivana Sekaniny. Pochoptitelně se v textu vyskytnou drobné chyby a překlepy. Například tajná společnost, v níž působil ve 30. letech minulého století Kazimír Čákr, se správně nazývala Odd Fellow (I.O.O.F. Nezávislý Řád Podivných Bratří), nikoli Old-Fellow (s. 187). Označovat tuto společnost za zednářský řád je nesprávné, byť fungoval také na organizačním principu lóží, jak ukázala Jana Čechurová ve své monografii *Čeští svobodní zednáři ve XX. století* (Praha, Libri 2002, s. 297 n.). Rovněž při přejímání některých spěšně formulovaných závěrů by měl být čtenář opatrný: např. obtížně se dá doložit Pernesův předpoklad, že Jana Švermu poslal Gottwald na pomoc Slovenskému národnímu povstání proto, aby se zbavil konkurenta ve vedení strany (s. 85); myslím si, že v té době by se určitě raději zbavil Václava Kopeckého.

Kniha Jiřího Pernesě je sympatickou výpravou obratného vypravěče do oblasti te-

maticky dosud málo probádané. Naznačuje velké možnosti dosud neotřelého přístupu – uchopit problematiku komunistického hnutí očima žen, které se připojily k jeho světovému proudu. Pernesův výklad se přitom opírá o seriózní heuristickou základnu, již při absenci odkazového aparátu můžeme seznat ze soupisu literatury a použitých pramenů (uvedeny jsou však pouze názvy archivů, v nichž autor studoval, a nikoli archivních fondů, jež využil). Skutečnost, že autor se nepustil do spěšného formulování závěrů, možná svědčí o jisté osobní pokoře. V kombinaci s bohatou empirií, kterou zpřístupňuje, představuje výzvu zejména pro mladší badatele vstupující na výzkumné pole soudobých dějin, a dějin komunismu zvláště.

Jiří Křestán

PEŠEK, Jiří (ed.): *Současná situace historiografie soudobých dějin v Evropě a USA*. (Acta Universitatis Carolinae – *Studia Territorialis*, sv. 8, 2005.) Praha, Univerzita Karlova – Karolinum 2006, 253 s.

Sborník o současném stavu historiografie moderních a soudobých dějin v Evropě a Spojených státech neusiluje dokonale obsáhnout danou problematiku v celé její šíři. Jeho cílem je poskytnout celkový komparativní pohled na organizační a institucionální základnu, na klíčová témata, roviny diskurzu a výzkumné trendy, na metodologické problémy a politické konotace evropské a severoamerické historiografie moderních a soudobých dějin na přelomu 20. a 21. století. Autoři se snaží reagovat na současné měnící se chápání dějepisectví a jejich komparace se tak dotýká i méně častých témat, jako je církevní historie či dějiny umění. Tím sborník získává na tematické bohatosti a umožňuje čtenáři nahlížet na jednotlivé historiografie nejen ve vzájemném srovnání, ale také z několika úhlů pohledu.

V ediční poznámce předkládá Jiří Pešek stručný souhrn všech příspěvků, s důrazem na jejich stěžejní body, a nabízí tak první možné srovnání. Dvanáct tematicky různorodých

textů sborníku lze rozdělit podle tří, respektive čtyř teritoriálně ucelených regionů.

Nejdynamičtěji se rozvíjející oblastí jsou v historiografii Spojené státy americké. Jim věnovaný blok otevírá Svatava Raková studií „Současná americká historiografie: Témata, diskursy, metody“, v níž se opírá o hloubkovou analýzu klíčových historických časopisů. Upozorňuje na velmi početnou a bohatě strukturovanou obec amerických historiků, která prochází rychlým a impulzivním vývojem, svádí trvalý a tuhý konkurenční boj a žije pod neustálým tlakem společenské poptávky po produktech historiografie, korespondujících s aktuálními problémy tamní společnosti. Ve druhé „americké“ studii „Politické instituty v USA“ seznamuje Miloš Calda s výzkumnými centry, která jsou v americkém prostředí takřka jedinou „vědeckou konkurencí“ univerzit, a přibližuje fenomén tamních takzvaných *think tanks*, s jejich členěním, charakteristikami a zařazením do kontextu jednotlivých politických proudů v USA.

Druhý oddíl sborníku tvoří příspěvky o německy mluvících zemích. Souhrnný přehled o historiografii v Německu, jejich zájmových preferencích a současných vývojových tendencích, přináší studie Jiřího Peška „Německé dějepiscectví současnosti“, která bohatě využívá souboru tabulek k demonstaci rozložení tematické orientace, skladby i příslušných regionálních vazeb německé historické vědy. Dosud u nás málo frekventovanému tématu moderních církevních dějin je věnována práce Miroslava Kunštáta „Soudobé církevní dějiny (*kirchliche Zeitgeschichte*) v německy mluvících zemích a jejich aktuální témata“. Kunštát sleduje důsledky snižujícího se počtu studentů teologických fakult pro historiografickou produkci a podává rozbor hlavních témat církevní historie v SRN a NDR (otevření vatikánských archivů, církevní antisemitismus, role církve v NDR atd.). Zajímavý, i když velmi krátký, je článek Anity Pelánové „Umělecké výstavy v SRN a NDR“, retrospektivně srovnávající odlišnou kulturní politiku s rozdílným vztahem k minulosti v obou německých státech. Blok příspěvků věnovaných německy mluvícím zemím uzavírá studie Oty Konráda „Soudobé dějiny

v Rakousku“, která čtenáři představuje vývoj tohoto oboru u našich jižních sousedů a na komparaci s Německem ukazuje zajímavé rozdíly i specifika rakouského případu. K německé oblasti se do jisté míry tematicky váže ještě příspěvek věnovaný Itálii: Kerstin von Lingonová v článku „Od ‘mýtu rezistence’ ke ‘skříni hanby’: Nepotrestané válečné zločiny v Itálii (1945–2005)“ podrobuje kritice italskou historiografii, zeslabující v porovnání s německým nacismem roli Itálie jako jednoho z agresorů a viníků druhé světové války. Autorka přitom poukazuje na nebezpečí spojená s nedostatečnou reflexí vlastních dějin i na ohrožení pokroku historického výzkumu v důsledku politických omezení.

Poslední část sborníku sestává ze čtyř studií věnovaných východní Evropě. V první z nich, nazvané „Institucionální základna polské historiografie v roce 2003“, podává Jiří Vykoukal podrobný přehled o polských historických pracovištích v kontextu jejich historického vývoje. Na Vykoukala navazuje Michal Kubát s příspěvkem „Politická věda v Polsku: Vznik – vývoj – současný stav“, v němž se zabývá specifiky polské akademické politologie na pozadí jejího vývoje. V článku s názvem „Ukrajinská historiografie v 90. letech 20. století: Základní poznámky k jejímu vývoji“ se Bohdan Zilynskyj pokusil zmapovat vývojové rysy ukrajinského dějepiscectví v letech 1991–2000. Sborník uzavírá stať Luboše Švece „Návrat historie: Institucionální a ideová transformace litevské historiografie během devadesátých let“, která se zaměřuje především na vyrovnávání se zlomovými okamžiky litevských dějin a komparaci litevské historiografie v rámci pobaltského regionu.

Čtenář sborníku se s postupujícími stránkami plynule pohybuje od západu na východ a přitom má možnost srovnávat poměry v historiografii od dynamicky kypících Spojených států až po značně strnulou a historickými okolnostmi zpomalenou východní Evropu. Sborník je tak velmi užitečným počinem pro seznámení s tím, co se v historické vědě děje za „českými humny“. Jeho autoři přinášejí různé úhly pohledu, které však v konečném vyznění vytvářejí harmonický celek.

Martin Palán

Summaries

Articles

An Opium That Has Lost Its Potency? Religious Processes in Late-Modern Western and Eastern Europe

Zdeněk R. Nešpor

In this article the author presents a fundamental overview of developments in religion in Europe in the second half of the twentieth century. He compares the situation in West European countries and post-Communist countries, and, referring to the literature, analyzes some central trends. He explains, particularly the longstanding paradigmatic concept of secularization, whose currently most influential proponent is Steve Bruce, and three alternative models – Rodney Stark’s theory of rational religious choice, Danièle Hervieu-Léger’s concept of religious memory, and José Casanova’s version of the concept of three autonomous components of secularization (whose meeting led to a striking decline in church-based religiousness in Western Europe). The author also considers questions of secularization and the subsequent changes outside and within the established churches, their legal standing, and influence on politics, the mass media, the school system, and other areas. He also explores the development and subsequent decline in the importance of new religious movements, including positions taken against them and against immigrants’ religiousness, as well as the influence of implicit religions. Whereas “political religion” has long lost its role in shaping identity, functional equivalents of religiousness appear mainly in European secularism, which, on the one hand, has Christian roots and has also quite successfully substituted for church-based Christianity, for example in the form of a negative European identity with regard to Muslims. In Late Modern Europe, the author argues, a great number of privatized religious or spiritual forms continue to exist. They may get the attention of only a small part of the public and encourage them to participate, but their influence as a cultural milieu is much larger. In Europe

these and other religious processes are not asserted with equal force; though various forms of religion or non-religion have also been entering European politics and public life, they remain controversial partly because they are expressed in different measure and form.

“They are Lambs, but We Can Use Them”: Czech Protestants and the Communist Regime in the 1950s

Ondřej Matějka

In this article the author examines the coexistence of the Evangelical Church of Czech Brethren and the Communist regime in the first several years after the Communist takeover, 1948–56. The first part of his analysis, inspired by French and German research on the social history of power by Sandrine Kott and Thomas Lindenberger, outlines the points of contact as well as ideological and political affinities between Protestants and Communists before the February 1948 takeover. These were particularly clear in the Protestant weekly *Kostnické jiskry* (Sparks from Constance) after the Second World War. Owing to this rapprochement and also to their reflexes developed for survival in the unfavourable circumstances the Protestant minority adapted with relative success to conditions in the Communist dictatorship. To consolidate themselves, they skilfully used instruments offered by the regime, such as “voluntary” work groups (*brigády*), while the regime relied on Protestants (particularly ministers) in some of its important political strategies such as collectivization and elections. The author pays particular attention to the theologian and philosopher Josef Lukl Hromádka (1889–1969), who was, in his day, a central figure amongst Czechoslovak Protestants. His “instrumentalization” also operated in two directions: in the West, as a representative of Christian peace activities, he helped to create the illusion of religious freedom in Communist Czechoslovakia, but he also served Protestants as a “shield” and mediator enabling them to establish and maintain contacts with Western theologians. In the article the author also seeks to demonstrate that assiduous analysis of archive records of State, Party, and Church provenance reveals the inner contradictions in the Communist *apparat* regarding relations with the churches and its own powers as well as links of alliance amongst some of its organs and the churches.

Features of Roman Catholic Spirituality in the Bohemian Lands, 1948–89

Jiří Hanuš

In this article the author seeks to explain some fundamental features of Roman Catholic spirituality in the Bohemian Lands after the Second World War. He

demonstrates that this phenomenon was in essence both determined by the “Roman Catholic Renaissance” of the 1930s and by new tendencies, particularly after the Communist takeover of February 1948. Among these tendencies was its enforced closed nature, fear of persecution, traditionalism, and conservatism, which were mainly the result of the limitations on being in touch with people abroad. On the whole, however, the author believes that Czech Roman Catholicism from the Communist takeover to the collapse of the regime in late 1989, despite all its problems, contributed to Czech culture, and he demonstrates this also in the reception of the Second Vatican Council in Bohemia and Moravia. The spirituality of women, both of nuns and of secular intellectuals, receives special praise in the article.

Death, Dying, and Funeral Rites in Twentieth-century Czech Society

Olga Nešporová

In this article the author considers the topic of death, dying and funeral rites in Czech society in the broader European and historical context. In the first part, she presents the social-science conception of the taboo on death in early twentieth-century European society and then the gradual lifting of that taboo owing mainly to an interest in dying, which appeared from about the 1960s. She also outlines developments in funeral rites, typical of which is the transition from the traditionally Christian (particularly Roman Catholic and Eastern Orthodox) laying of the dead body into the ground to cremation and the scattering of ashes. Against the background of these developments in Western society she then considers the situation in Czech society, which, owing to forty years of Communist rule and the high degree of secularization, was rather different from Western Europe. Indeed, questions related to dying and hospice care were generally not dealt with by Czechs till the 1990s. The great mistrust of churches has led to less than half of all present-day funeral ceremonies including a religious component. Moreover, Czech society has lost the awareness that organizing a funeral ceremony is a necessity for both the deceased and the bereaved. Consequently, about a third of all cremations in this country take place without any real ceremony.

Apocalypticism in the Thinking of the Czech Roman Catholic Émigrés Schwarzenberg, Chudoba, Preisner, and Neuwirth

Martin C. Putna

The topic of this article is “apocalypticism,” that is, a catastrophic vision of modern civilization with no prospect of a turnaround in one’s inner world, as it

appears in the works of four Czech Roman Catholic thinkers, who were émigrés after the Communist takeover of 1948. While in his native land, the historian and columnist Karel Schwarzenberg (1911–1986) wrote in a starkly apocalyptic, anti-civilization spirit, in the tradition of Léon Bloy and Josef Florian. In exile, however, his apocalypticism became milder, and was projected more into his experience of the liturgy (the fleetingness of time). The apocalypticism of the historian, Christian sociologist, publicist, writer, and politician Bohdan Chudoba (1909–1982), and the Germanist, political philosopher, and translator Rio Preisner (1925–2007) was, by contrast, intensified while émigrés. Independently of each other, they created great bodies of work (Preisner was published, but Chudoba's writing has remained largely in manuscript), in which they tried to present a total vision of history, which was, from their perspective, necessarily doomed. Similarly, they perceive the attempt to modernize the Church after the Second Vatican Council as part of this catastrophic process, because the Church, in their opinion, was conforming to negative tendencies in the world. The Germanist and theologian Vladimír Neuwirth (1921–1998) wrote *Apokalyptický deník* (Apocalyptic Diary), which is not “apocalyptic” in the usual sense of the word. Rather, it is “consoling” – the apocalypse is an ever-present dimension of human existence and the world, and one must be able to live with it and accept it.

It follows from the comparisons in this article that the apocalypticism of Schwarzenberg and Neuwirth, both of whom worked with Czech émigré clergymen and their associates who mostly agreed with the changes after the Second Vatican Council, tended to diminish, whereas Chudoba and Preisner, who parted on bad terms with those clergymen and their associates, became entrenched in their position as “lone critics on the margin of a (rotten) Church.” It seems that work with Church institutions to some extent protected émigré writers from extreme apocalyptic tendencies. (The émigré novelist Jan Čep is a similar example.) According to the author, however, there is a fundamental difference between the two lone, “real” apocalyptics: whereas Chudoba ended up in Spain in true isolation, without having any hope towards the end of his life that his ideas would find a wider audience, Preisner, in America, lived to see the day when a vision of the world very close to his own would move from the margins back to the forefront of public discourse in the opinions of the American Neo-Conservatives of the early twenty-first century.

Empirical Research into Religion of Its Day, 1946–89: A Critical Introduction to the Czech Sociology of Religion in the Years of Marxist Dominance

Zdeněk R. Nešpor

The article first summarizes projects of quantitative sociological research into Czech religiousness, which were carried out from 1946 to 1989 (when, with the exception of 1950, religious affiliation was not a question on the census), and it subjects

this research to a methodical critique. The author then discusses the institutional background of these research projects. Research into religious attitudes was carried out in 1946 by the recently established Institute of Public Opinion Research. After the Communist takeover, however, sociology was no longer an acceptable discipline, and State organs that were also working against religion took over this research task. Their research into “objective religious factors,” conducted from the 1950s to the 1980s, considered only the decline in church-based religious feeling. More profound sociological research was made possible with the establishment of the Institute of Sociology at the Czechoslovak Academy of Sciences in the 1960s. Though this research was in the sway of the models of the period, that is to say, the “sociology of the parish,” it was relatively successful, methodologically suitable research (for instance into religiousness in North Moravia, 1963, with an attempt to expand it to the whole country), and met with a positive international response. It was doomed, however, by the policy of “Normalization,” when the Institute of Sociology was merged with the Institute of Philosophy. Sociological research into religion was then entrusted to the Institute of Scientific Atheism, which was established in Brno. (The most important research that it conducted was into the religiousness of pupils and students of elementary and secondary schools in South Moravia, 1979.) Similar research was also carried out by the reorganized Public Opinion Research Institute in 1979, 1983, 1985, 1986, and 1989. Not one of these projects, however, can be considered rigorous, because the methods used were ideologically in the sway of the regime, it was not of sufficiently professional quality, and was palpably behind modern Western developments in the sociology of religion. More credible research, though limited for practical reasons, was provided by samizdat and émigré sociology, which cast doubt on the idea of the automatic secularization of Czech society in connection with modernization and the dominance of Marxist thought. The development of truly unbiased research could take place only after the changes that began in late 1989. When interpreting earlier research and comparing results with contemporary findings on religiousness one must therefore bear in mind that it cannot be done without taking into account the conditions of the society and of the discipline in which the research was originally conducted, as well as the aims it was intended for.

Memoirs

Studying at the Faculty of Theology, Litoměřice: Personal Experience from the Years of Late “Normalization”

Jan Jandourek

An important form of State control of the churches and their repression under Communist rule was the education of young clergymen at the faculties of theology. After 1953, the only officially permitted Roman Catholic faculty of theology was in

the Bohemian town of Litoměřice. The author, an important journalist and novelist in the period following the Changes of late 1989, studied there from 1984 to 1989. In the form of personal memoirs he describes the faculty in those days. It was not academically strong, and seminary life served more to control future clergymen (since graduating from the faculty was a necessary condition for subsequent work with the Church) than it was to provide space for spiritual development. Though the students had to be screened by the secret police, which had tried to lure them into collaboration even at the entrance exams, they were definitely not pro-regime. That is particularly true of members of the secret religious Orders. In the second half of the 1980s no one even bothered anymore to persuade students of the necessity of changing one's anti-Communist attitude. As long as one did not make this attitude clear, the system worked. Theologians themselves could thus not be certain whether they were part of the "visible," collaborating Church, or were part of the opposition, because simply by having entered the faculty they had made it clear what they thought about the establishment's Marxist ideology. The situation at the Roman Catholic faculty of theology (which by its subservience to the State authorities brought to mind the general seminaries of the eighteenth century in the reign of Joseph II) thus basically resembled the situation throughout the "official" Church in the Bohemian Lands and throughout Czech society as well. Consequently, its transformation after the Changes of late 1989 is taking a long time.

Independent Religious Education in the Period of "Normalization": Several Personal Examples

Dominik Dvořák

This article draws largely on the author's personal recollections of independent Roman Catholic education in Czechoslovakia in the "Normalization" period, 1970–89, which he places into a more general interpretation of this kind of educational activity. His aim, however, is to provide a picture of the still virtually unknown educational and church activities, rather than to present a complex treatment of the topic. Drawing also on the recollections of other people who were involved, the author discusses the independent religious education of little children within the family, and then, in greater detail, describes working with youth and the training of their leaders, particularly amongst the Salesians, whom he was involved with in the 1980s. Although the Salesians were the most active community in terms of the catechism, they did not limit themselves to working with young people. On the other hand, the social scope of these activities was not large, even within the Church.

Lastly, the author discusses parallel post-secondary education, in particularly the seminars held in private flats, and he discusses in greater detail the wide range of the educational work of Josef Zvěřina (particularly in north Moravia and Prague), which was the theological equivalent of these seminars. In this and other

cases, however, he asks whether informal educational programmes met, or even could meet, sufficient standards, and he recalls some contemporaneous samizdat discussions concerning the quality, character, and purpose of the “extracurricular” and “counter-curricular” education.

Material

Czech Atheism in the Twentieth Century: Its Development and Institutionalization, 1948–89

David Václavík

This article considers the effects of atheism, an intellectual and political movement denying the existence of God (the Supernatural) and casting doubt on the point of institutions connected with God in twentieth-century Bohemia and Moravia. The author distinguishes between atheist, agnostic, and “non-believer,” and, referring to contemporary sociological research into religiousness in Czech society, argues that it would be wrong to consider the mass turning away from traditional confessions to be evidence of its prevailing atheism or a consequence of forty years of Communist dictatorship. The article considers the topic in the broader historical context, and points to the anticlerical (essentially anti-Roman Catholic) tradition in modern Czech history, which is rooted in the National Revival and was intensified in connection with the anti-Habsburg struggle leading to the creation of the Czechoslovak Republic. The Communist regime, seeking, after it took power in February 1948, to suppress the Church and religion, thus found fertile ground. The beginning of atheism in the Czech milieu, as elsewhere in Europe, is linked to the development of the Freethinkers movement. Within this movement (the Czech section, *Volná myšlenka*, was founded in 1904), a positivist current predominated at first. From the early 1920s, however, its views increasingly clashed with the Marxist-influenced stream. That stream originated in Marx’s interpretation of religion as a false, alienated consciousness, serving the interests of reactionary social forces and an outdated “scientific view of the world.” Atheism in the Marxist conception was thus understood not only as a noetic perspective, but also as a set of principles forming part of Communist, or Socialist, ethics.

The author argues that, after taking power, the Communist regime commenced its struggle against the Churches (particularly the Roman Catholic) with the help of propaganda that was political rather than atheist, owing both to tactical considerations (the considerable religiousness of the rural population) and to the implicit conviction of Communist functionaries that religion would die out together the people and institutions that represented it. In the 1950s, “scientific atheism” had not yet emerged from Marxist-Leninist doctrine as an independent discipline, and was therefore not a special subject of the school curriculum or scholarly debate. It emerged slowly, in about the 1960s, but by then, with the overall liberalization

of society, relations between the Churches and State had improved, and space for religious ideas had begun to appear. In the last part of the article, the author describes the institutionalization of “scientific atheism” as part of the strategy of “Normalization,” reflected for example in the founding the Institute of Scientific Atheism at the Czechoslovak Academy of Sciences, Brno, 1972. The mission of this institute was not merely the theoretical refutation of religion and the promotion of a “scientific view of the world” in research into the orientation of the population in this respect, but also the elaboration of assessments for publications with regard to their “ideological incorruptibility” and assessments of the activity of the clergy in deciding to revoke the requirement of State consent for those who wished to work as members of the clergy.

Horizon

Old Legends and New Visits to the “East”: Concerning Norman M. Naimark’s Images of History

Eva Hahnová and Hans Henning Hahn

This article is a Czech translation of an article originally published in *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, vol. 54 (2006), nos 7–8, pp. 687–700. Its two authors take issue with the historical concepts of the well-known American historian, Norman M. Naimark, as presented in his *Fires of Hatred: Ethnic Cleansing in Twentieth-Century Europe* (published in English, 2001, German, 2004, and Czech, 2006) and in the article “Die Killing Fields des Ostens und Europas geteilte Erinnerung,” published in the Austrian journal *Transit* (no. 30, winter 2005/06, pp. 57–69). Naimark, according to the two authors, achieved considerable popularity with some historians and readers of history by attempting a revision of the existing conceptions of tragic aspects of twentieth-century European history. In fact, however, he offers nothing new, merely dragging out some old clichés and returning to the tradition of the German populist (*völkisch*) historiography. That is as true of his interpretation of the post-war expulsion of the German inhabitants of Poland and Czechoslovakia as an act of revenge for wrongs suffered as it is of his implying that the East European nations manifested a particular propensity to ethnic violence in the twentieth century. When he depicts the history of “Eastern” Europe as a series of murders and ethnic cleansings, Naimark tends to display a preacher’s zeal rather than an ability to distinguish things historically. Nor do the authors accept Naimark’s challenge to bridge the different collective memories of Germans, Poles, Ukrainians, and other nations with the shared recollection of conflicts in order to create a common historical memory. One needs to deal with those differences rationally, argue the authors, not to wipe them away by making relative the categories of perpetrator and victim.

Reviews

Genocide and Ethnic Cleansing: A Comparative View

František Svátek

Naimark, Norman M.: *Plameny nenávisli: Etnické čistky v Evropě 20. století*. Prague: Lidové noviny, 2006, 235 pp. (Knižnice Dějin a současnosti, vol. 30.) Trans. from the English by Šimon Pelar and Milena Pelarová.

In his review of the Czech translation of Norman Naimark's *Fires of Hatred: Ethnic Cleansing in Twentieth-Century Europe* (Cambridge and London, 2001), the reviewer first presents a thorough summary of Naimark's academic career and works that preceded the publication of the internationally acclaimed volume under review. Then, after describing the Czech reception of this publication, he outlines Naimark's conceptualization of "ethnic cleansing," and focuses on Naimark's presentation of the Czech case. The reviewer reproaches him for insufficient critical work with German literature and poor knowledge of East European sources and academic research, as well as a tendency to politicize the topic.

Some Problems with a Synthesis of Twentieth-Century History by Members of One Generation

Jiří Pešek

Cuhra, Jaroslav, Ellinger, Jiří, Gjuričová, Adéla, and Smetana, Vít: *České země v evropských dějinách*, vol. 4: 1918–2004. Prague and Litomyšl: Paseka, 2006, 359 pp.

The textbook under review, *České země v evropských dějinách* (The Bohemian Lands in European History), has not, according to the reviewer, achieved its authors' aims. It is in essence a chronicle, systematically commenting on events in the Bohemian Lands and selectively presenting important episodes in the history of Europe and the rest of the world. It lacks, he argues, a clear conception, as well as failing to inquire into the causes and preconditions of historical phenomena and presenting erroneous interpretations.

In Search of a Compromise between Scholarship, Didactics, and Politics: A Franco-German Textbook on Post-1945 History

Lucie Filipová

Le Quintrec, Guillaume, and Geiss, Peter (eds): *Histoire/Geschichte: Europa und die Welt seit 1945*. Stuttgart and Leipzig: Ernst Klett Schulverlag, 2006, 336 pp., and

Histoire/Geschichte: l'Europe et le Monde depuis 1945. Paris: Éditions Nathan, 2006, 336 pp. (plus CD-ROM).

The reviewer describes the origin of this unique textbook, its chapters, and the differences between the German and French versions, as well as different aspects of the interpretations of the two historiographies as they appear in the textbook. The authors have, in the reviewer's opinion, dealt successfully on the whole with all the topics, and the result is praiseworthy.

An Excellent Boring Book

Jan Křen

Rychlík, Jan: *Cestování do ciziny v habsburské monarchii a v Československu: Pasová, vízová a vystěhovalecká politika 1848–1918*. Prague: Ústav pro soudobé dějiny, 2007, 259 pp. (Česká společnost po roce 1945, vol. 4.)

The important contribution of this work, whose title translates as “Travelling Abroad in the Habsburg Monarchy and Czechoslovakia: Passport, Visa, and Emigration Policy, 1848–1918,” is, according to the reviewer, that it is the first systematic, careful discussion of a highly important topic. Rychlík has concentrated primarily on the political conditions of travelling in various periods of Czech history and the legislation related to that. The importance that this phenomenon had in everyday life remains, however, a task for future researchers.

An Austrian Work on the Collapse of Communism in Czechoslovakia

Milan Otáhal

Blehova, Beata: *Der Fall des Kommunismus in der Tschechoslowakei*. Vienna: Institut für Osteuropäische Geschichte an der Universität Wien and LIT, 2006, 259 pp. (Europa Orientalis, vol. 2.)

The work under review, by a Slovak scholar now living in Austria, is concerned with far more than the end of the Communist regime in Czechoslovakia, which is highlighted in its title. Rather, it aims to discuss Czechoslovak developments from 1968 to the collapse of the Communist regime in late 1989. The reviewer argues that although the work provides a considerable amount of new information it concentrates excessively on the regime and dissidents, failing to achieve its stated aim of analyzing the emergence of civil society and the activities of the non-conformist intelligentsia. Moreover, the author has, he argues, uncritically adopted certain claims and failed to avoid factual errors.

Questions Related to Shostakovich

Daniela Kolenovská

Volkov, Solomon (ed.): *Svědectví: Paměti Dmitrije Šostakoviče*. Prague: Akademie múzických věd, 2005, 422 pp. + 16 pp. illus. Trans. from the German by Hana Linhartová and Vladimír Sommer.

This is a review of the Czech translation of *Testimony*, Dimitri Shostakovich's reflections on his own times, which were compiled after his death and first published in New York by the émigré musicologist Solomon Volkov in 1979. The reviewer discusses the overlapping of the autobiographical and historical levels. *Testimony*, she believes, shows Shostakovich in a contradictory light – as an artist who put his statement on the tragic situation of the Soviet Union into his music, whereas he said nothing clearly in words until this posthumous work.

The Creeping Return of Ethnic Conceptions of Politics

Eva Hahnová and Hans Henning Hahn

Salzborn, Samuel: *Ethnisierung der Politik: Theorie und Geschichte des Volksgruppenrechts in Europa*. Frankfurt am Main and New York: Campus, 2005, 356 pp.

In this work the German political scientist Samuel Salzborn systematically considers the historical development, tradition, and importance of the terms “minority,” “nationality,” and “ethnic group” (*Volksgruppe*). The work is important, the reviewers argue, mainly because it analyzes the hitherto insufficiently considered concept of ethnic/national groups as opposed to the model of the political nation and the continuation of the *völkisch* (populist) traditions in Germany after the Second World War. Attempts to assert these traditions, they argue, continue in the current process of European integration to the present day.

The Austrian State Treaty Fifty Years On

Dagmar Černá

Suppan, Arnold, Stourzh, Gerald, and Mueller, Wolfgang (eds): *Der österreichische Staatsvertrag 1955: Internationale Strategie, rechtliche Relevanz, nationale Identität / The Austrian State Treaty 1955: International Strategy, Legal Relevance, National Identity*. Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2005, 1,019 pp.

This is a review of an edited volume of papers given at an international conference to mark the fiftieth anniversary of the Austrian State Treaty of 1955. The key document of the Second Austrian Republic, the treaty established Austria as a sovereign state, and was also one of the most important international agreements of the period after the Second World War. The articles in the volume consider the topic from many sides, international and domestic, using records that have only recently been made accessible, particularly from Russian archives. The reviewer seeks to present this wealth of scholarship, emphasizing its unusual range and importance.

Going Astray, as Seen from Right of Centre

Vlastimil Hála

Kárník, Zdeněk, Franklová, Zoja, and Kyloušek, Jakub: *Bludné cesty sociální demokracie: Studie, rozhovory, názory*. Prague: Prostor, 2005, 232 pp.

The originally conceived publication under review comprises interviews with three former Social Democrat premiers, Miloš Zeman, Vladimír Špidla, and Stanislav Gross, and three parallel commentaries by leading Czech journalists on each interview. All is set within an excursus on the history of the Czech Social Democrats and a political-science article about their future prospects. The reviewer considers the volume useful, though he feels that the commentators' viewpoints are excessively right of centre.

Debate

A Reply to Jiří Pešek's Review of a Czech History Textbook

In this article, the authors of the fourth volume of the textbook *České země v evropských dějinách* (The Bohemian Lands in European History), Jaroslav Cuhra, Jiří Ellinger, Adéla Gjuríčová, and Vít Smetana, react to Jiří Pešek's review of their textbook, which is published in the current issue of *Soudobé dějiny*. They reject most of his reproofs as being unsupported by fact and real argument.

In Protest against Censorship in *Soudobé dějiny*

In this short article the journalist-historian Petr Zídek protests against the *Soudobé dějiny* editorial board's rejection of his contribution to the debate regarding two articles by Jan Křen, "Dokumenty StB jako pramen poznání minulosti" (Secret Police Records as a Source of Knowing the Past) and "Historiky StB a paměť," (StB

Tales and Memory), published in *Soudobé dějiny* nos 3–4/2005, pp. 708–34, and nos 1–2/2006, pp. 243–65. Zídek's protest is followed by a short statement from the editors.

Chronicle

About Three Histories in One Space

Sylva Sklenářová reports on an international conference of young historians called "Twentieth-century Czech, Slovak, and Czechoslovak History." Organized by the Institute of History at the Faculty of the Humanities, Hradec Králové, in early March 2007, it was the second year this conference was held.

The Malá Skála Seminar on Czechoslovak History during the Occupation

Zdenko Maršálek and Petr Hofman report on the first of a series of seminars organized by the Department for the History of the Second World War, the Occupation, and the Resistance, at the Institute of Contemporary History, Prague. Participated in by historians from various institutions, these seminars took place in the town of Malá Skála near Turnov in late October and early November 2007.

Contributors

Dagmar Černá (1980) is a graduate of the Faculty of Law and the Institute of International Studies at the Faculty of Social Sciences, Charles University, Prague. Her area of specialization is the contemporary history of the German-speaking countries and international law.

Dominik Dvořák (1964) read physics at the Faculty of Mathematics and Physics, Charles University, Prague. In the 1980s he was a physics researcher and a member of the underground congregation of Salesians of Don Bosco, organized secret programmes for youth, and helped to publish samizdat. Since 1990, he has been an editor of pedagogical literature.

Lucie Filipová (1981) is a doctoral candidate at the Institute of International Studies, Faculty of Social Sciences, Charles University, Prague. Her area of specialization is German-French relations and the history of the Federal Republic of Germany.

Hans Henning Hahn (1947) is Professor of Modern East European History at Carl von Ossietzky University, Oldenburg. A specialist in Modern Central European History, he is, together with Eva Hahn, co-author of *Sudetoněmecká vzpomínání a zapomínání* (Prague, 2002).

Eva Hahnová (1946) has lived in the Federal Republic of Germany since 1968. She is currently a freelance historian and columnist. Her chief research interests are the history of Communism, modern nationalism, modern Czech political thought, and, most recently, the history of relations amongst the ethnic Germans and Czechs of the Bohemian Lands. Her publications on this topic include *Sudetoněmecký problém: Obtížné loučení s minulostí* (Prague, 1996; Ústí nad Labem, 1999) and *Sudetoněmecká vzpomínání a zapomínání* (co-authored with Hans Henning Hahn, Prague, 2002).

Vlastimil Hála (1951) is a Senior Researcher in the Institute of Philosophy at the Academy of Sciences, Prague. His main academic interest is ethics in the history

of philosophy. He is the author of *Impulsy Kantovy etiky* (Prague, 1994) and many articles on the history of philosophy and recent philosophers (including Bolzano, Brentano, Höhle, and Habermas).

Jiří Hanuš (1963) is a docent in the History Institute at the Faculty of Philosophy, Masaryk University, Brno, and an editor of books on history at its Democracy and Culture Studies Centre. His chief research interest is nineteenth and twentieth-century European cultural history and Czech ecclesiastical history since 1945. Apart from working as an editor on a number of volumes of essays and several interviews in book form, his publications include *Skrytá církev: Felix. M. Davídek a společenství Koinótés* (co-authored with Petr Fiala, Brno, 1999; and in German trans., Paderborn, 2004), *Tradice českého katolicismu ve 20. století* (Brno, 2004), and *Malý slovník osobností českého katolicismu ve 20. století s antologií textů* (Brno, 2005).

Jan Jandourek (1965) worked as a clergyman after the Changes of late 1989, then lectured in sociology at the Faculty of Arts, Charles University, Prague, and devoted himself to journalism and writing fiction. He is currently an editor of the *Mladá fronta Dnes* daily. His interviews with the Roman Catholic theologian Václav Malý were published as *Cesta za pravdou* (Prague, 1997) and with Tomáš Halík as *Ptal jsem se cest* (Prague, 1997 and 2001). His other publications include *Sociologický slovník* (Prague, 2001 and 2007) and *Úvod do sociologie* (Prague, 2003), as well as essays, for example, about John Paul II, *Když papež odchází...* (Brno, 2005), and a detective novel with a Christian theme, called *Když do pekla, tak na pořádné ko-byle* (Prague, 2000).

Daniela Kolenovská (1976) is an external postgraduate student of modern history in the Institute of International, the Faculty of Social Sciences, Charles University, Prague. She also works in the field of humanitarian aid. Her specialization is Soviet foreign policy and intellectuals in the arts in the Soviet Union between the two world wars.

Jan Křen (1930) is a professor at the Faculty of Social Sciences, Charles University, Prague, and he lectures at universities in Austria and Germany. His chief area of academic interest is the modern history of central Europe and Czech-German relations. Among his publications on the topic are *Konfliktní společenství: Češi a Němci 1780–1918* (Prague, 1991, and Munich, 1996) and a volume of essays called *Historické proměny češství* (Prague, 1992). His most recent publication is *Dvě století střední Evropy* (Prague, 2005).

Ondřej Matějka (1978) is a lecturer in the Institute of International Studies at the Faculty of Social Sciences, Charles University, Prague, and also teaches at Rouen University, France. He is, in addition, a postgraduate student at Geneva, writing his dissertation on Czech Protestantism, 1948–89, under the supervision of Sandrine

Kott. His primary academic interest is the social history of Communism and the history of France in the nineteenth and twentieth centuries.

Zdeněk R. Nešpor (1976) is a senior researcher in the Institute of Sociology at the Academy of Sciences, Prague, and a lecturer in the Faculty of Humanities, Charles University, Prague. He focuses on the history and sociology of religion, economic sociology, and migration, social anthropology, and comparative religion. His publications include dozens of academic articles and five books, including, most recently, *Náboženství na prahu nové doby: Česká lidová zbožnost 18. a 19. století* (Ústí nad Labem, 2006), *Děkuji za bolest... Náboženské prvky v české folkové hudbě 60.–80. let* (Brno, 2006), and, co-authored with Dušan Lužný, the survey *Sociologie náboženství* (Prague, 2007).

Olga Nešporová (1976) is a researcher in the Research Institute of the Labour and Social Affairs, Prague, and is finishing her postgraduate studies in social anthropology at the Faculty of Humanities, Charles University, Prague. Her chief academic interest is social anthropology and qualitative sociology, particularly value orientation, religion, and the family in contemporary Czech society.

Milan Otáhal (1928), now retired, was for years a senior researcher at the Institute of Contemporary History, Prague. His chief research interest was nineteenth and twentieth-century Czech history, before going on to specialize in the “Normalization” period and the collapse of the Communist regime. His work on the last-named topic is published as *Podíl tvůrčí inteligence na pádu komunismu* (Brno, 1999) and, together with Miroslav Vaněk, *Sto studentských revolucí: Studenti v období pádu komunismu* (Prague, 1999). His most recent publication is *Studenti a komunistická moc v českých zemích: 1968–1989* (Brno, 2003).

Jiří Pešek (1954) is a professor at the Institute of International Studies, the Faculty of Social Sciences, Charles University, Prague, of which he is Deputy Director. He is also in charge of the Department of German and Austrian Studies. His research covers a wide range of topics, mainly in cultural history from the Middle Ages to the present. In addition he specializes in twentieth-century German history. He is co-author of several books and author of many articles. A thematically arranged collection of his reviews was published as *Německé dějiny optikou recenzenta* (Prague, 2004).

Martin C. Putna (1968) is an historian of literature, essayist, and docent of comparative literature at the Faculty of Humanitarian Studies, Charles University, Prague. He has also worked as a writer and moderator for Czech Radio and Czech Television. The focus of his work is the relationship between religion and the arts. Among his publications are *Rusko mimo Rusko: Dějiny a kultura ruské emigrace* (Brno, 1993 and 1994), *Česká katolická literatura v evropském kontextu 1848–1918* (Prague, 1998), *Órigenés z Alexandrie: Kapitola z dějin vztahů mezi antikou a křesťanstvím*,

nebo též Pokus o pohled do tváře (Prague, 2001), and *Řecké nebe nad námi aneb Antický košík: Studie k druhému životu antiky v evropské kultuře* (Prague, 2006).

František Svátek (1936), now retired, was for many years a senior researcher in the Institute of Contemporary History, Prague. His academic interest is nineteenth and twentieth-century Czech and European history, particularly the political elite of Czechoslovakia from 1918 to the 1960s and the history and theory of historiography.

David Václavík (1975) is Head of the Department for the Study of Religions, Masaryk University, Brno. His area of specialization is methodology in the study of religions and the phenomenon of new religious movements. His publications include *Sociologie nových náboženských hnutí* (Brno and Prague, 2007).

Contents

Articles

An introduction to this single-topic double issue on Czech religiousness in the second half of the twentieth century (Zdeněk R. Nešpor) 267

Zdeněk R. Nešpor An Opium That Has Lost Its Potency?
Religious Processes in Late-Modern
Western and Eastern Europe 269

Ondřej Matějka “They are Lambs, but We Can Use Them”:
Czech Protestants and the Communist Regime
in the 1950s 305

Jiří Hanuš Features of Roman Catholic Spirituality
in the Bohemian Lands, 1948–89 341

Olga Nešporová Death, Dying, and Funeral Rites
in Twentieth-century Czech Society. 354

Martin C. Putna Apocalypticism in the Thinking
of the Czech Roman Catholic Émigrés
Schwarzenberg, Chudoba, Preisner,
and Neuwirth 379

Zdeněk R. Nešpor Empirical Research into Religion of Its Day, 1946–89:
A Critical Introduction to the Czech Sociology
of Religion in the Years of Marxist Dominance 399

Memoirs

Jan Jandourek Studying at the Faculty of Theology, Litoměřice:
Personal Experience from the Years
of Late “Normalization”. 439

Dominik Dvořák Independent Religious Education in the Period
of “Normalization”: Several Personal Examples. . . . 449

Materials

David Václavík Czech Atheism in the Twentieth Century:
Its Development and Institutionalization,
1948–89 471

Horizon

- Eva Hahnová and Hans Henning Hahn Old Legends and New Visits to the “East”: Concerning Norman M. Naimark’s Images of History. 488

Reviews

- František Svátek Genocide and Ethnic Cleansing: A Comparative View. 501
- Jiří Pešek Some Problems with a Synthesis of Twentieth-Century History by Members of One Generation 509
- Lucie Filipová In Search of a Compromise between Scholarship, Didactics, and Politics: A Franco-German Textbook on Post-1945 History 517
- Jan Křen An Excellent Boring Book. 525
- Milan Otáhal An Austrian Work on the Collapse of Communism in Czechoslovakia 530
- Daniela Kolenovská Questions Related to Shostakovich 537
- Eva Hahnová and Hans Henning Hahn The Creeping Return of Ethnic Conceptions of Politics 542
- Dagmar Černá The Austrian State Treaty Fifty Years On 546
- Vlastimil Hála Going Astray, as Seen from Right of Centre 552

Debate

- A Reply to Jiří Pešek’s Review of a Czech History Textbook (Jaroslav Cuhra, Jiří Ellinger, Adéla Gjuričová, and Vít Smetana) 557
- In Protest against Censorship in *Soudobé dějiny* (Petr Zídek) 561

Chronicle

About Three Histories in One Space
(Sylva Sklenářová) 563

The Malá Skála Seminar on Czechoslovak History during the Occupation
(Zdenko Maršálek and Petr Hofman) 564

Annotations 567

Summaries 577