Diskuse

Možnosti výzkumu katolické církve v českých zemích v raném období komunistické diktatury

Martin Pácha

„Problém psaní o českém katolicismu jako politickém a kulturním fenoménu je to, že jeho autory i konzumenty jsou – snad s výjimkou prací Karla Kaplana – většinou znovu jen samotní katolíci.“ Tato slova napsala v jedné recenzi Adéla Gjuričová před deseti lety,¹ a jak můžeme pozorovat, mnoho se ve zdejší historické produkci zabývající se římskokatolickou církví v daném ohledu dodnes nezměnilo. V následujícím textu se pokusím stručně zmapovat současnou situaci bádání na tomto poli z hlediska konceptualizace a naznačit jednu z možných cest, které by mohly být užitečné pro další výzkum římskokatolické církve v raném období komunistické diktatury.

Současná situace

Partikulárních studií pojednávajících o římskokatolické církvi v komunistické diktatuře je dnes již nepřehledné množství. Nicméně současní autoři, kteří se pokusili

1 GJURIČOVÁ, Adéla: Třikrát o českém katolicismu a katolické církvi. In: *Soudobé dějiny*, roč. 15, č. 3–4 (2008), s. 729–735, zde s. 729.

zpracovat téma syntetickým způsobem, a tak výrazně přispěli ke konceptualizaci historie římskokatolické církve v období 1945 až 1956, jsou v zásadě tři: Václav Vaško, Jiří Hanuš a Zdeněk Demel.²

Práce všech těchto autorů přitom vykazují několik podobných momentů jak v oblasti metodologie, tak interpretace.³ Jedná se především o monolitní pojmání Komunistické strany Československa i římskokatolické církve, inspirace či podobnost s konceptem totalitarismu a vnímání (katolické) církve jako protivníka komunistické strany. To nás může vést k otázce, z jakých zdrojů autoři vycházeli. Zde se nejmarkantněji projeví jistá svébytnost studií zabývajících se římskokatolickou církví. Můžeme pozorovat jakousi hermetickou uzavřenost poznámkového aparátu, pramenící zřejmě i z toho, že někteří autoři vidí v církevních dějinách samostatnou disciplínu na pomezí teologie a historie a rozlišují historiky „světské“ a „církevní“.⁴ Následkem toho mimo jiné je, že i přes určité snahy nejsou témata vztahující se ke katolické církvi reflektována v širší historické obci, a zase naopak v publikacích věnovaných katolické církvi nejsou příliš zohledněny jiné práce pojednávající o komunistické diktatuře. Nicméně, jak napovídá úvodní citát Adély Gjuričové, existuje tu jedna důležitá výjimka, a tou jsou texty Karla Kaplana.⁵ A není tomu tak pouze s ohledem na recepci osudů římskokatolické církve v širší historické obci – Kaplanovy práce jsou také zcela zásadní pro uvažování výše zmíněných autorů zkoumajících historii římskokatolické církve v komunistickém Československu.

Václav Vaško se sice ke Kaplanovým pracím explicitně nehlásí, ale například v prvním dílu trilogie *Dům na skále*, který se zabývá událostmi po roce 1948, tvoří díla Karla Kaplana osmašedesát procent citačního aparátu.⁶ V Balíkové a Hanušově knize o katolické církvi v poválečném a komunistickém Československu takové množství odkazů na Kaplana nenajdeme, autoři se však k němu přímo hlásí a jeho publikaci *Stát a církev v Československu v letech 1948–1953* označují za základní titul k dané tematice.⁷ Zdeněk Demel se ke Kaplanovi přihlašuje také v rozboru

2 Jedná se především o tyto práce: VAŠKO, Václav: *Dům na skále*, sv. 1: *Církev zkoušená*. Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 2004; BALÍK, Stanislav – HANUŠ, Jiří: *Katolická církev v Československu 1945–1989*. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury 2013; DEMEL, Zdeněk: *Pod dohledem církevních tajemníků*. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury 2008. Tento výběr si neklade nárok na úplnost, ale i kdyby tak činil, nebyl by o mnoho větší. Ze syntetizujících prací by k nim přibyla pouze studie Jaroslava Cuhry „KSČ, stát a římskokatolická církev (1948–1989)“, publikovaná před lety v *Soudobých dějinách* (roč. 8, č. 2–3 (2001), s. 267–293).

3 Podrobnější argumentaci rozvíjím v diplomové práci *Komunisté, katolíci a výuka náboženství*, obhájené v Ústavu českých dějin Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v roce 2018, s. 13–19.

4 Viz HANUŠ, Jiří: Úvodem. In: TÝŽ (ed.): *Eseje o povaze církevní historiografie*. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury 2012, s. 7.

5 Viz především KAPLAN, Karel: *Stát a církev v Československu v letech 1948–1953*. Brno, Doplňek 1993.

6 Jedná se o strany 85–191 (134 odkazy na Kaplana).

7 BALÍK, S. – HANUŠ, J.: *Katolická církev Československu 1945–1989*, s. 6.

použité literatury⁸ a v jeho popisu „církvně-politické situace“ je tento vliv opravdu markantní.⁹ Považuji proto za přínosné zaměřit se v následující části na Kaplanovu studii *Stát a církev v Československu v letech 1948–1953* jak obsahově, tak metodologicky a zjistit, jakou roli hraje v historickém výzkumu římskokatolické církve v Československu v komunistickém období.

Role Karla Kaplana v církevní historiografii

Uvedená Kaplanova práce je první souhrnnější analýzou na poli zdejší profesní historie, která vyšla k danému tématu po roce 1989. Jak naznačuje její název, dokumentuje vztah katolické církve a KSČ především v oblasti politických dějin. Autor dělí sledované období do tří celků, odrážejících jeho interpretaci přístupu komunistické strany ke katolické církvi: 1945–1948, 1948–1953 a 1953–1956.

Léta 1945 až 1948 Kaplan charakterizuje jako období vzájemného respektu mezi oběma aktéry a upozorňuje na převážně příznivé podmínky pro činnost církve. Ta z války vyšla sice s morálním kapitálem, ale musela se vypořádat s několika problémy. Šlo hlavně o její komplikované postavení na Slovensku, spory o církevní školství,¹⁰ církevní majetek a ztrátu její oficiální politické reprezentace.¹¹ Komunisté se podle Kaplana snažili v politické praxi udržet dobrý poměr ke katolické církvi a nedostávat se s ní do sporu, a to především z pragmatického ohledu na rozšiřování vlastní volební základny.¹²

Období 1948 až 1953, které tvoří jádro knihy, se podle Kaplana vyznačovalo „mocenskopolitickým bojem“ komunistů s katolickou církví. Autor zde poukazuje na jejich snahy podřídit si plně církev (jako jednu z posledních autonomních instancí v zemi) a zbavit ji vlivu vatikánského vedení. Z tohoto souboje, ve kterém církev neměla naději na úspěch, vyšla „zmrzáčená“ a „ochrnutá“.¹³ Poslední období 1953 až 1956 autor charakterizuje jako „zápas o věřící“. Důraz klade na referát prvního tajemníka Ústředního výboru KSČ Antonína Novotného pronesený v prosinci 1953, do kterého se promítla změna postoje komunistického vedení, jež se odklonilo od boje soustředěného proti „Vatikánu“ k celkové protináboženské strategii.¹⁴ Kaplan svůj výklad končí tvrzením, že tvrdá politika KSČ z let 1948 až 1950 sice katolickou církev výrazně omezila, ale zároveň jí touto strategií nechtěně poskytla morálně-politickou autoritu, která jí pomohla udržet si vliv i v následujícím období.¹⁵

8 DEMEL, Z.: *Pod dohledem církevních tajemníků*, s. 7.

9 Na stranách 15–91, pojednávajících o období 1945–1956, je 71 odkaz na Kaplanovy práce (což je cca 29 procent citačního aparátu), především na *Stát a církev v Československu v letech 1948–1953*.

10 Viz CIGÁNEK, Radim: *Politický zápas o jednotnou státní školu*. Praha, Karolinum 2009.

11 Viz KAPLAN, K.: *Stát a církev v Československu v letech 1948–1953*, s. 11–14.

12 *Tamtéž*, s. 19 n.

13 *Tamtéž*, s. 182.

14 *Tamtéž*, s. 172 n.

15 *Tamtéž*, s. 184.

Úběžníkem Kaplanových partikulárních výkladů je vždy určitý pramen, který v zájmu o co nejobektivnější poznání dějin často podle něj nepotřebuje skoro žádnou interpretaci a měl by vypovídat sám o sobě. Jeho styl práce by se tedy dal shrnout do fráze: zjistit, „jak to vlastně bylo“.¹⁶ Komunistická strana je až na výjimky¹⁷ v autorově pojetí homogenní institucí. Když píše o KSČ, většinou tím myslí pouze nejvyšší vedení a aparát strany. Stejně nediferencovaným způsobem autor pohlíží na katolickou církev – má na mysli pouze její hierarchii. Kaplan postupuje tímto způsobem zřejmě z toho důvodu, že se opírá o prameny vycházející hlavně z mocenského centra KSČ. Jedná se tedy v zásadě o bipolární interpretaci, blízkou totalitární perspektivě. Ta je ovšem v Kaplanově díle přítomna spíše latentně a autor se k ní explicitně nepřihlašuje.¹⁸

Je patrné, že publikace *Stát a církev v Československu v letech 1948–1953* slouží všem výše zmíněným autorům jako nepřehlédnutelná inspirace mnohem více než soudobá historická produkce. Nepřejímají sice všechny teze této knihy (zejména Kaplanova interpretace období 1945 až 1948 je značně svébytná), ale v konceptuálních aspektech se s ní v mnohém shodují. Především jde o totalitární způsob narace, kde proti sobě vyvstávají dva soupeřící subjekty, periodizaci tohoto konfliktu a redukované pojetí komunistické strany. Zmínění autoři nicméně tento Kaplanův vliv nereflektují, i když můžeme říci, že mnohé jeho předpoklady a závěry byly v posledním dvacetiletí minimálně předmětem diskusí.¹⁹

Tato situace nevyhnutelně vede k tomu, že rozdílné metodologické podněty či konceptualizace komunistické diktatury, které vedou k novým otázkám, se na pole dějin římskokatolické církve ve sledovaném období dostávají pouze pozvolna a spíše mimochodem. To má pak za následek, že výše zmíněné práce mívá tematicky primárně dvěma směry: první sleduje omezování katolické církve na politické úrovni, druhý se soustředí na zkoumání represe. To je samozřejmě legitimní, nicméně přílišné tematické i konceptuální spoléhání na Karla Kaplana bádání poněkud svazuje.

Pro další výzkum by proto podle mého názoru bylo přínosné ověřit některé ustálené Kaplanovy výkladové modely, které jsou v této problematice často příliš

16 Ke Kaplanovu pojetí práce viz SOMMER, Vítězslav: Kronikář komunistického Československa: Karel Kaplan a studium soudobých dějin. In: *Soudobé dějiny*, roč. 15, č. 2 (2008), s. 341–356.

17 Viz např. naznačený rozpor mezi členstvem a vedením KSČ (KAPLAN, K.: *Stát a církev v Československu v letech 1948–1953*, s. 19).

18 K tomu viz PULLMANN, Michal: Diktatura, konsenzus a společenská změna: K výkladu komunistické diktatury v českých akademických diskuzích po roce 1989. In: STORCHOVÁ, Lucie – HORSKÝ, Jan a kol.: *Paralely, průsečky, mimoběžky: Teorie, koncepty a pojmy v české a světové historiografii 20. století*. Ústí nad Labem, Albis International 2009, s. 231–246.

19 Ať už se jedná o neutuchající diskuse o totalitarismu, nebo konkrétněji o Kaplanův mezník roku 1953 v církevní politice státu, zpochybněný Ondřejem Matějkou (viz MATĚJKA, Ondřej: „Správný komunista má také být správným křesťanem, jako byli křesťané první“: Vztah československých evangelíků ke komunistické straně Československa 1921–1970. In: KALOUS, Jan – KOCIAN, Jiří (ed.): *Český a slovenský komunismus (1921–2011)*. Praha, Ústav pro soudobé dějiny AV ČR, v.v.i. – Ústav pro studium totalitních režimů 2012, s. 284–296, zde s. 284).

automaticky přejímány. Dále by bylo užitečné rozvést rozpory mezi Kaplanovou interpretací a současným výzkumem, jež zmínění autoři ve svých pracích pouze naznačili.

Na tomto místě uvedu jeden příklad poněkud vyhocené Kaplanovy interpretace. V jedné ze svých centrálních tezí tvrdí, že katolická církev byla největším mocensko-politickým protivníkem KSČ v boji o ovládnutí společnosti.²⁰ V tomto rámci jsou stát, respektive KSČ, pojímány jako binární opozice vůči církvi. Dle mého soudu však nastává problém s tím, jak klasifikovat osoby pohybující se na pomezí komunismu a katolicství. Vaško, Hanuš i Demel nazývají zástupce kléru, kteří spolupracovali s KSČ, jednoduše „kolaboranty“. Ostatních věřících si v zásadě nevšímají, což je do značné míry zjednodušující. Kaplan svou tezi převzal z pramenů mocenského centra, které vypovídají o tom, jak byla daná problematika vnímána na nejvyšší úrovni, ale nikoli nutně o tom, jaká byla každodenní praxe. A i kdybychom připustili, že společnost komunistické interpretace vnímala jako reálné, a tím se stávaly skutečnými ve svých důsledcích, tak ani to nevysvětluje, proč se téměř dvě třetiny (63,9 procent) členstva KSČ hlásily v roce 1953 k římskokatolické církvi.²¹

Ať už jsou metodologie a způsoby konceptualizace reflektovány, či nikoli, vedou k určitému předporozumění, které následně určuje volbu témat, způsob kladení otázek a výběr pramenů. To neznamená, že by byly předurčeny závěry jmenovaných prací o římskokatolické církvi, nicméně nedostatečná reflexe tohoto procesu může mít za následek snížení výpovědní hodnoty provedených historických výzkumů.²² Právě ve zmíněných syntetických pracích se tento problém otiskuje v jisté repetitivnosti přístupů a výkladových modelů, založených na bezmála neotřesitelné pozici Kaplanových textů.

Václav Vaško, Jiří Hanuš se Stanislavem Balíkem a Zdeněk Demel se oproti Kaplanovi shodují na významnosti období takzvané třetí republiky pro situaci římskokatolické církve za komunistické diktatury. Vaško tuto dobu charakterizuje jako „zrání komunistické totality“,²³ Hanuš s Balíkem jako „pretotalitu“²⁴ a také Demel v tomto období pozoruje sklony k totalitnímu režimu.²⁵ Aniž bych nutně přejímal konkrétní interpretace těchto autorů, za inspirující považuji jejich přesvědčení o významnosti tohoto období. K vysvětlení situace katolické církve v rané fázi komunistické diktatury je podle mého názoru nutné tázat se po povaze moci KSČ a její

20 K tomu také srv. MATĚJKA, Ondřej: „Jsou to berani, ale můžeme je využít“: Čeští evangelíci a komunistický režim 1948–1956. In: *Soudobé dějiny*, roč. 14, č. 2–3 (2007), s. 305–340, zde s. 305.

21 Viz MATĚJKA, O.: „Správný komunistka má také být správným křesťanem, jako byli křesťané první“, s. 284.

22 O nutnosti explicitní teorie v historické vědě viz HORSKÝ, Jan: *Dějepisectví mezi vědou a vyprávěním*. Praha, Argo 2009.

23 VAŠKO, V.: *Dům na skále*, sv. 1, s. 12.

24 BALÍK, Stanislav: Tři roky svobody? Pretotalitní režim v Československu v letech 1945–1948. In: *Rexter*, č. 0 (2002), s. 1–20; TYŽ: Totalitní a autoritativní režimy. In: *Sborník prací Filozofické fakulty brněnské university: Řada historická*, č. 54. Brno, Masarykova univerzita v Brně 2008, s. 41–52.

25 DEMEL, Z.: *Pod dohledem církevních tajemníků*, s. 15 n.

neschopnosti či neochotě zničit tuto instituci. Jednou z možných cest je zkoumat tehdejší legitimitu KSČ, jejíž základ spočíval právě v období 1945 až 1948.

V následující části navrhu jinou konceptualizaci, která by podle mého názoru mohla rozšířit pole zkoumaného fenoménu a otevřít pluralitnější interpretační prostor. Je třeba si uvědomit, že přístup zvolený ve výše zmíněných textech (stejně jako každý jiný přístup) část poznávané minulosti odhaluje, ale nutně jinou její část zase zatemňuje.²⁶ Kupříkladu nepodává žádnou uspokojivou odpověď na otázku, jak je možná existence a fungování římskokatolické církve v „totalitním režimu“, kde KSČ má absolutní moc a ve své ideologické podstatě vnímá náboženství jako přežitek a pouze jako prostředek k ovládnutí mas. Jelikož je tato otázka pro mě i ve své banálnosti fundamentální, navrhovaná konceptualizace se pokouší opustit ustálený výkladový model represe, aniž by ovšem chtěla snižovat jeho legitimitu.

V návaznosti na pramenný výzkum Zdeňka Demela a na rozpor mezi oficiální církevní politikou a lokální praxí, jak jej autor spíše naznačuje mezi řádky,²⁷ jsem jako teoretickou inspiraci zvolil koncepty *hegemonie*, navazující na Antonia Gramsciho, a *legitimity*, vycházející z prací Maxe Webera, které jsou podle mého názoru k zachycení této dynamické situace vhodnější. Samozřejmě, ani takto nebude možné zachytit zkoumaný fenomén v jeho celistvosti – to není možné nikdy, ale doufám, že by se tímto způsobem mohlo upozornit na souvislosti, které přispějí ke studiu rané fáze komunistické diktatury v Československu. Tento přístup nemá tudíž ambici pokrýt všechny aspekty interakce římskokatolické církve a KSČ v Československu ve sledovaném období, je to jen další návrh, jak alespoň částečně zpřítomnit minulou, nenávratně zmizelou skutečnost.

Možnosti nové konceptualizace

Vycházím z předpokladu, že Československo po roce 1948 bylo „participační diktaturou“, jež mimo jiné fungovala díky masovému zapojení obyvatelstva.²⁸ To znamená, že komunistické panství, stejně jako každé jiné panství, nemohlo dlouhodobě existovat pouze na základě strachu z násilí, ale mělo určitou legitimitu (pokud vycházíme z nenormativního výměru pojmu, jak s ním pracuje Max Weber).²⁹ Tato legitimita není hodnoticí, jedná se o uznání právní autority a podmiňuje ochotu jednotlivců respektovat pravidla a podílet se na životě v určitém systému. Zdroje legitimacy komunistických panství byly sice různorodé a proměňovaly se, ale v poválečném

26 Viz např. FAPŠO, Marek: *Čist Pekaře: Čtyři interpretační cesty k jednomu textu*. Diplomová práce, obhájená v Ústavu českých dějin Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v roce 2013.

27 Autor se v části své práce zabývá tím, jak církevní tajemníci omezovali život katolíků (křty, biřmování, procesy atd.).

28 Viz SABROW, Martin: Socialismus jako myšlenkový svět: Komunistická diktatura v kulturněhistorické perspektivě. In: *Soudobé dějiny*, roč. 19, č. 2 (2012), s. 196–208.

29 Viz WEBER, Max: *Metodologie, sociologie a politika*. Ed. Miloš Havelka. Praha, OIKOYMENH 2009, s. 161–168.

Československu v souvislosti s katolickou církví lze upozornit minimálně na dva. Jedná se především o projekt národního státu a vizi sociální spravedlnosti.³⁰

Období po druhé světové válce v Československu – přidržíme-li se terminologie Antonia Gramsciho³¹ – lze považovat za čas budování *hegemonie*. Gramsci se odchýlil od čistě materialistického pojetí determinace nadstavby ekonomickou základnou a hájil tezi, že ideologická nadstavba je působící skutečnost, protože pouze v ní si lidé uvědomují své postavení a cíle. Stabilní panství tedy nestojí pouze na monopolu použitého násilí, ale neobejde se bez ideologického³² přesvědčení poddaných (i vykonavatelů), komunikačně vytvářeného ve sféře kultury pomocí symbolů a různorodých praktik.³³ Gramsci ve svém konceptu hegemonie podstatným způsobem upravil předchozí užívání tohoto pojmu v marxistické teorii; například Lenin poukazoval na vedoucí postavení dělnické třídy v „demokratické revoluci“ proti absolutismu. Gramsci pojem hegemonie rozšířil oproti minulému využití na mechanismus vlády buržoazie nad dělnickou třídou ve stabilizované kapitalistické společnosti.³⁴ To znamená, že dělnické třídě k uchopení moci nestačí pouze špatné materiální podmínky, ale je nutné, aby dosáhla kulturní hegemonie nad ostatními třídami. Kultura v tomto smyslu neznamená pouze encyklopedickou znalost faktů bez souvislostí, ale je to nástroj sebedisciplinace, vyrovnání sama se sebou a uvědomění si vlastní historické hodnoty, práv a povinností.³⁵ Jde tedy o to proměnit myšlenkový svět aktérů, aby byli ochotni dobrovolně přijmout své podřízené postavení a tím potvrdit vládnoucí moc. To se může dít jak fyzickými represemi, tak i kulturními výkony, ve kterých se původně partikulární třídní či politické ideje prosazují jako univerzální. Kultura tedy není v tomto kontextu něco hodnotově neutrálního, ale jedná se o mocensko-politickou záležitost.³⁶

Především období let 1945 až 1948 lze z hlediska KSČ v této terminologii nazvat *hegemonií expanzivní*.³⁷ Třída, jež se chce stát hegemonní, musí aktivně vytvářet přímý konsenzus, což znamená přejímání a reprezentaci zájmů i ostatních skupin

30 Odstavec byl inspirován knihou Matěje Spurného *Most do budoucnosti* (Praha, Univerzita Karlova – Karolinum 2016, s. 49–57).

31 Viz MOUTFE, Chantal: Hegemony and ideology in Gramsci. In: TÁŽ (ed.): *Gramsci and Marxist Theory*. London, Boston & Henley – Routledge & Kegan Paul 1979, s. 168–204.

32 Ideologii v této studii není myšlena neměnná doktrína, ale spíše způsob myšlení ukotvený prostřednictvím textů, v praxi ale nabývajících různorodých podob (viz SPURNÝ, M.: *Most do budoucnosti*, s. 54).

33 Srv. BARŠA, Pavel – ČÍSAŘ, Ondřej: *Levice v postrevoluční době*. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury 2004, s. 26–30.

34 Viz ANDERSON, Perry: The Antinomies of Antonio Gramsci. In: *New Left Review*, roč. 17, č. 1 (1976), s. 5–78, zde s. 15–20.

35 Viz GRAMSCI, Antonio: *Socialism and Culture*. In: FORGACS, David (ed.): *The Antonio Gramsci Reader*. New York, New York University Press 2000, s. 56–59.

36 Viz RANDÁK, Jan: *V záři rudého kalicha: Politika dějin a husitská tradice v Československu 1948–1956*. Praha, Nakladatelství Lidové noviny – Filozofická fakulta Univerzity Karlovy 2015, s. 308 n.

37 Blíže k pojmu „expanzivní hegemonie“ viz MOUTFE, Ch.: Hegemony and ideology in Gramsci, s. 182.

obyvatelstva. Podle Gramsciho hegemonie zahrnuje vytvoření jakési syntézy, kde vládnoucí třída je schopná artikulovat zájmy většiny jako kolektivní či národní vůli. Jedná se tedy o transformaci předchozího ideologického prostoru a vytvoření nového vidění světa, které následně bude sloužit jako pojítka celé společnosti. To neznamená, že by předchozí vidění světa bylo zcela opuštěno, jeho základy jsou ale zjednodušeny a nakonec reartikulovány do podoby nového systému. Jinými slovy, úspěšná je taková hegemonie, když se vládnoucí třída jeví jako představitelka univerzálních zájmů společnosti.³⁸

Komunistická strana Československa širokou podporu obyvatelstva nezískala až v roce 1948, ale velice úspěšně si ji budovala již během války a následně po roce 1945. Důležitým výchozím faktorem bylo, že její organizační síť za okupace nepřestala existovat a členové strany se v poměrně velkém rozsahu účastnili odboje. Podle pozdější rekonstrukce měla KSČ k 5. květnu 1945 v českých zemích 247 325 členů, z toho pouze osmadvacet tisíc členů předválečných. Do konce října stejného roku stoupl jejich počet již na 784 tisíce. V době prvních poválečných voleb – na konci května 1946 – tvořili 19,8 procent všech voličů komunistické strany v českých zemích její členové (v počtu 1 158 193) a komunisté zde ve volbách získali 40,3 procenta hlasů. To představitele strany dovedlo k názoru, že při dalších volbách mohou získat absolutní většinu, a do konce února 1948 dosáhl její početní stav jednoho milionu čtyř set tisíc členů. Masový nábor byl zastaven až ke konci roku 1948 s celkovým počtem 2 332 084 členů.³⁹ Na tento bezprecedentní vzestup KSČ je nutné se zaměřit, abychom pochopili postavení katolické církve ve sledovaném období. Domnívám se přitom, že pojímat poválečné období a vztah mezi komunistickou stranou a katolickou církví jiným způsobem než jako souboj demokracie a totality může být produktivní pro další bádání.

Když se nyní pokusíme pomocí výše naznačené konceptualizace přesněji zachytit období po roce 1945, můžeme říci, že se KSČ úspěšně prezentovala jako hlavní představitelka a garant zájmů celé společnosti. Vyjdeme-li z výzkumu německé historičky Christiane Brennerové, komunistická strana přitom neměla v roce 1945 žádný všeobjímající projekt budoucnosti, který by nutně směřoval k diktatuře, její koncepty se vyvíjely postupně a byly flexibilní vzhledem k okolnostem.⁴⁰ To v našem kontextu znamená, že KSČ neměla žádnou jednotnou strategii ve vztahu k římskokatolické církvi, a stejně tak římskokatolická církev nebyla v otázce komunismu jednotná. Jelikož celá společnost byla svými tehdejšími mluvčími vesměs prezentována jako homogenní a uzavřená,⁴¹ minimálně v diskurzivní rovině bylo druhotné, jestli byl člověk katolík, komunista, nebo obojí zároveň. Je logické, že katolická církev jako nedílná součást tehdejší společnosti nemalou měrou spoluutvářela toto prostředí

38 Tamtéž, s. 181–194.

39 Zde vycházím z údajů v článku Jiřího Maňáka „Proměna dělnické strany v organizaci moci“ ve sborníku: KÁRNÍK, Zdeněk – KOPEČEK, Michal (ed.): *Bolševismus, komunismus a radikální socialismus v Československu*, sv. 1. Praha, ÚSD AV ČR – Dokořán 2003, s. 157–199.

40 BRENNER, Christiane: *Mezi Východem a Západem: České politické diskurzy 1945–1948*. Praha, Argo 2015, s. 347.

41 Tamtéž, s. 341.

ovlivněné primárním důrazem na jednotu a participovala na něm. Tak ostatně můžeme usuzovat i z velmi podobného typu rétoriky využívané jak katolickým, tak komunistickým tiskem.

Již v „Manifestu katolického duchovenstva“, sepsaném kněžími, kteří se vrátili z koncentračních táborů, a otištěném v *Lidové demokracii* 2. června 1945, můžeme pozorovat podobné motivy dominující tehdejšímu veřejnému diskurzu.⁴² Je to důraz na národ a stát, sociální reformu a budování nového společenství, a to nikoli s odkazem na první republiku, ale v součinnosti s „bratrským východem“. Pronikavé volání po jednotě, které zaznívalo i z katolických kruhů, se často dovolávalo argumentu, že katolické kněžstvo bylo vždy vlastenecké a sloužilo lidu,⁴³ nebo bylo projektováno historicky: „Tak jako před sto padesáti lety při národním obrození dával kněz obětavě a hrdinně vše, k čemu byl hlasem stejné krve a hlasem svého poslání povolán, tak nabízí i dnes své nejlepší síly svému národu.“⁴⁴

Dalším styčným bodem mezi KSČ a katolickou církví byl projekt národního státu zbaveného etnických menšin. Z katolických kruhů se sice ozývalo určité varování před násilnými excesy při vysídlení německých obyvatel,⁴⁵ samotná idea ale zpochybňována nebyla: „Dík domácím revolučním pracovníkům a Rudé armádě byla Československá republika zase obnovena jako samostatný stát Čechů a Slováků, v němž není místa pro příslušníky jiných národností, a zejména nikoli pro příslušníky národnosti německé, z jejichž řad vždy vycházelo ohrožování českého národa,“⁴⁶ psalo se v *Časopise katolického duchovenstva* v roce 1945.

Podobně se lze zaměřit na komunistické projevy směřující k představitelům římskokatolické církve. Ministr školství a osvěty Zdeněk Nejedlý 15. listopadu 1945 navštívil velkou schůzi kněží z Čech a Moravy, a to jako (podle vlastních slov) první příslušný resortní ministr od roku 1918. Před více než 380 zástupci katolického kléru ve svém projevu uznal pozitivní roli kněžstva v národním životě a složil obdiv k chování kněží za okupace. Nicméně největší důraz kladl – stejně jako katoličtí představitelé – na potřebu jednoty: „My stavíme dnes náš stát však jinak. My budujeme lidový národní stát. My komunisté za tím stojíme! Z tohoto hlediska dívám se já i na otázku duchovenstva. Nás všechny – třeba stojíme názorově na různých místech – musí spojovati jednotu národa.“⁴⁷

42 BENEŠ, Josef – BERAN, Josef – CAJS, Jan: Manifest katolického duchovenstva. In: *Lidová demokracie* (2.6.1945), s. 3.

43 Viz LUDVÍK, František: *České katolické kněžstvo s národem a lidem v boji, utrpení a práci pro lepší zítřek*. Praha, Arcidiecéšní pastorační ústředí 1946, s. 5.

44 BENEŠ, J. – BERAN, J. – CAJS, J.: Manifest katolického duchovenstva.

45 Srv. např. Společný pastýřský list episkopátu republiky o současných nejnaléhavějších otázkách československých katolíků – listopad 1945. In: *Pastýřské listy 1945–2000*. Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 2003, s. 13–17, zde s. 15.

46 Život církevní u nás za války a po převratu. In: *Časopis katolického duchovenstva*, roč. 85, č. 4 (1945), s. 187–192, zde s. 190.

47 Citováno dle přepisu projevu Zdeňka Nejedlého proneseného na mimořádné pracovní poradě katolického kněžstva Čech a Moravy 15. listopadu 1945 (LUDVÍK, F.: *České katolické kněžstvo s národem a lidem v boji, utrpení a práci pro lepší zítřek*, s. 50–54, zde s. 51).

Přetrvávající snahu o vytvoření konsenzu, převážně ze strany KSČ, můžeme pozorovat ještě i ve volbách v květnu 1948. Alespoň tak lze usuzovat z volební kampaně mířené na katolíky. Ve stručné předvolební brožuře *Proč volí věřící katolík Národní frontu?* se mimo často opakovaných zásluh katolického kněžstva za okupace zdůrazňuje, že „cesta k socialismu“ je pro ně zcela v souladu s jejich učením: „Co tedy z toho vyplývá pro české katolíky? Nic menšího než to, že naše cesta k socialismu je katolíkům přijatelná, ba, že jdouce k socialismu, jdou dokonce ve šlépějích svého Božského mistra.“⁴⁸

Stejně vyznívá tehdejší předvolební plakát komunistické strany mířící na katolíky, na němž stálo: „Reakcionářům zbyla poslední zbraň – nízká pomluva! Aby zmátli náš věřící lid a odvrátili ho od cesty, kterou ho vede komunistická strana, roztrušují starou hitlerovskou lež, že komunisté jsou úhlavními nepřáteli náboženství a církve.“ Komunisté se zde hlásí k demokratické zásadě svobody svědomí a náboženského vyznání, které prý považují za soukromou věc, a ujišťují, že ideály křesťanské pospolitosti a lásky k bližnímu nejsou v rozporu s jejich programem. Nicméně nejsilnějším tématem je tu opět národní pospolitost: věřící „vědí, že bez hrdinného boje Sovětského svazu a bez obětí, které přinesli komunisté na oltář národa, nezněla by již nikdy česká řeč ani v kostelích“.⁴⁹

Takováto snaha vytvořit konsenzus a vyhnout se ostřejším sporům přetrvávala po celé období 1945 až 1948. Bylo to patrné i na některých konfliktních situacích mezi katolickou církví a komunistickou stranou. Jednou z nich byly spory kolem zákona o úpravě svátkového práva (č. 248/1946 Sb.), podle něhož mohlo být pracovní volno zrušeno z hospodářských důvodů u všech svátků vyjma Vánoc, Nového roku a Všech svatých.⁵⁰ Obě strany sporu přitom nezakládaly svou argumentaci na svobodě víry či platných zákonech, ale na jednotě národa a pracovním výkonu. Zjednodušeně řečeno, komunisté tvrdili, že občas se v neděli pracovat musí, jinak se bude poškozovat národ. Z katolického hlediska zase platilo, že v neděli se musí chodit na mši, jinak se poškozuje národní jednota.⁵¹ Pracovní výkon bylo možné i podle arcibiskupa Josefa Berana navýšit právě skrze víru, jak to zdůraznil ve svém prvním pastýřském listu v prosinci 1946: „Nenuťte k práci ty, kdož se cítí ve svědomí zavázání světit neděle a svátky. Zvýšíme pracovní tempo i výkonnost ve dny pracovní, a předstihneme ostatní výsledky. Kde Bůh žehná, tam se všechno

48 *Proč volí věřící katolík Národní frontu?* Praha, Ústřední akční výbor Národní fronty 1948, s. 5.

49 Citováno podle: [KOURA, Petr ad.]: *Diktatura versus naděje: Pronásledování římskokatolické církve v Československu v letech 1948–1989*. Ed. Vladimíra Vaníčková. Praha, Ústav pro studium totalitních režimů 2014, s. 17.

50 Viz VAŠKO, Václav: *Neumlčená: Kronika katolické církve v Československu po druhé světové válce*, sv. 1. Praha, Zvon 1990, s. 120.

51 Tak psal Václav Urban v článku „Národní směna a dobré sousedství v národě“ v týdeníku *Katolík* 26. října 1947 (viz VAŠKO, V.: *Neumlčená*, sv. 1, s. 121).

daří. (...) Práce, ano práce, a zase práce, práce účelná a neúnavná, to nechť je naším programem.“⁵²

Také publicistické polemiky mezi komunisty a katolíky ve třetí republice většinou nebyly příliš vyhraněné. Například jezuita a šéfredaktor časopisu *Katolík* Adolf Kajpr⁵³ sice na jednu stranu s nelibostí reagoval na slova katolického kněze Černockého otištěná v *Rudém právu*,⁵⁴ že komunisté vybudují království Boží na zemi, na druhou stranu ale také neváhal s nimi v některých věcech souhlasit: „Jsme upřímně pro znárodnění velkých podniků, protože odpovídá více lidské důstojnosti zaměstnanců a protože odpovídá směrnicím našich papežských encyklik.“⁵⁵ I v Kajprově pojetí byli všichni „na stejné lodi“.⁵⁶ Ani Zdeněk Nejedlý neviděl v náboženství apriorního protivníka: „I naše komunistická strana ve svém programu, přijatém na sjezdu strany r. 1946, neodmítá zásadně toho, kdo by svůj komunismus opíral o své křesťanské nazírání, protože to nás nijak neohrožuje,“ napsal v roce 1949.⁵⁷ A byl ochoten uznat pozitivní roli, kterou sehrála v dějinách idea prvotního křesťanství, založená podle něj především na podryvání nespravedlivé třídní hierarchie. Snažil se přitom přesvědčit své čtenáře, že křesťanská idea (kterou interpretoval především sociálně, nikoli metafyzicky) našla své dokonalejší vyjádření právě v marxismu.⁵⁸

Je zřejmé, že jak Kajpr komunismu, tak Nejedlý náboženství dokázali přiznat určitou pozitivní roli *ad hoc*. Neznamenalo to však smíření do budoucna. Podle Nejedlého náboženství odumře, jelikož ho již nebude ve společnosti potřeba, a v Kajprově pojetí by komunismus opravdově dokázal spolupracovat s křesťanstvím pouze za předpokladu svého překonání a přijetí víry v Krista, čímž by ovšem přestal být komunismem.

Jak lze vidět z tohoto krátkého náčrtu, komunistická strana se *pokoušela reprezentovat celou společnost tím, že se úspěšně stavěla do pozice garanta všeobecně přijímaných názorů a hodnot*. Jak jsem již uvedl, mezi představiteli katolické církve a komunistické strany v poválečném období existovaly neshody, nicméně v diskurzivní rovině, která pomáhá konstruovat každodenní praxi, se tyto rozpory nezdály nepřekonatelné.

Po roce 1948 se situace ovšem proměnila. V návaznosti na Richarda Madsena můžeme konstatovat, že komunistické strany ve východní Evropě vytvářely po vzoru Sovětského svazu aparát, který měl zároveň s probíhající sociální transformací

52 První pastýřský list J. Ex. nejdůstojnějšího pána Th. Dr. Josefa Berana, arcibiskupa pražského a primase českého – prosinec 1946. In: *Pastýřské listy 1945–2000*, s. 27–33, zde s. 29.

53 Ke Kajprově osobnosti viz NOVOTNÝ, Vojtěch: *Maximální křesťanství: Adolf Kajpr SJ a list Katolík*. Praha, Karolinum 2012.

54 KAJPR, Adolf: *Komunismus a království Boží*. In: TÝŽ: *Svědectví doby*. Praha, Česká křesťanská akademie 1993, s. 39 n.

55 TÝŽ: *Já pán ty pán*. In: *Tamtéž*, s. 78.

56 TÝŽ: *Budování socialismu*. In: *Tamtéž*, s. 77.

57 NEJEDLÝ, Zdeněk: *Slovo o náboženství*. Praha, Melantrich 1949, s. 24.

58 *Tamtéž*, s. 16 n.

postupně vytvořit podmínky, v nichž by náboženství zcela ztratilo svůj význam.⁵⁹ Nicméně nikdo nepočítal s tím, že se tak stane ze dne na den, a proto se vládnoucí strany v nových komunistických zemích snažily omezit vliv církví především ovládnutím jejich organizační struktury. Sovětský model této praxe, který se skládal ideálně ze šesti bodů, převzaly v nějaké podobě všechny země socialistického bloku. Jednalo se o 1) vyhlášení svobody vyznání v ústavě, 2) znárodnění církevního majetku, 3) odstranění vedoucích církevních představitelů, 4) vytvoření prostátního kléru a využití menších náboženských organizací k likvidaci organizace dominantní, 5) jmenování nového vedení dominantní církve, 6) ovládnutí méně početných náboženských organizací.⁶⁰

V československém případě došel tento ideální model také uplatnění, ale je potřeba ho vidět v místních souvislostech. Komunistické vedení pozvolna po „vítězném únoru“ redefinovalo „poválečný“ všeobecně přijímaný konsenzus a ostřeji formulovalo vlastní marxistickou ideologii (přičemž nadále podle potřeby využívalo osvědčenou národní argumentaci). Jinými slovy, KSČ se tehdy na jednu stranu nadále opírala o širokou legitimitu a konsenzus z období 1945 až 1948, které v zájmu udržení svého panství nemohla jednoduše opustit. Na druhou stranu ale v rámci komunistické doktríny protlačovala vlastní ideologii, která se měla napříště stát univerzálním pojítkem celé společnosti. Lze shrnout, že tyto procesy jsou podle mého názoru naprosto zásadní pro pochopení celé rané fáze komunistické diktatury.

Takto „dialekticky“ můžeme vnímat také naprostou většinu sporů a procesů komunistické strany s katolíky i po roce 1948 a pochopit podvojnost diskurzu vytvářeného oficiálními strukturami. Na jedné straně podle komunistické doktríny bylo náboženství považováno za přežitek, na straně druhé docházelo k pokusům využít struktur katolické církve, a to nejen za účelem jejího zničení. Také je nutné si uvědomit, že oficiální postoje k církvím nezůstávaly ve sledovaném období neměnné a že naprostá většina veřejných útoků proti katolické církvi po roce 1948 byla – alespoň v argumentační rovině – vedena z nacionálních ideologických pozic, a nikoli z pozic marxistických. V té souvislosti lze také upozornit na limity praxe omezování katolické církve, jako v případě neúspěchu takzvané Katolické akce, kdy se komunistické vedení pokusilo vytvořit národní církev nezávislou na Vatikánu. Až v roce 1952, a to velice sporadicky, se pak v mediálním diskurzu, například v *Rudém právu*, začaly objevovat texty kritizující náboženství z „vědeckých“ pozic.⁶¹ Ovšem po roce 1953 se „náboženská otázka“ vytratila z veřejného prostoru úplně, aby se tam přechodně vrátila až v letech 1958–1959.⁶²

59 MADSEN, Richard: Religion Under Communism. In: SMITH, Stephen Anthony (ed.): *The Oxford handbook of the history of communism*. Oxford – New York, Oxford University Press 2014, s. 585–601, zde s. 585.

60 Tamtéž, s. 587.

61 Viz NEŠPOR, Zdeněk R.: Ideologické nástroje ateizace české společnosti v letech 1948–1989. In: *Církevní dějiny*, roč. 1, č. 1 (2008), s. 36–63, zde s. 47.

62 Tamtéž, s. 42.

Závěrem

V tomto textu jsem se snažil upozornit na úskalí přílišného přejímání výkladových modelů Karla Kaplana, které nutně vede k zaměření na omezenou škálu témat, jako jsou například represe komunistického režimu. Tento přístup, i když je samozřejmě legitimní, ovšem zakrývá mnoho dalších otázek, jež by si historik mohl klást. Vyjdeme-li totiž pouze z předpokladu, že KSČ převzala Marxovu tezi o náboženství jako ideologii, jež sugeruje lidem falešný pocit rovnosti,⁶³ a Leninův cíl úplně ateizovat společnost,⁶⁴ nutně dojdeme k závěru, že komunisté chtěli církev prostě zničit. Nicméně je očividné, že tyto představy a mocenské nároky, i kdyby je komunistická strana přijala za své, se nedaly ve své úplnosti přenést na státní aparát a organizační systém.⁶⁵

Mezi římskokatolickou církví a Komunistickou stranou Československa existoval v období 1945 až 1948 určitý konsenzus a obě strany usilovaly o vyjednání vzájemných kompromisů, což neskončilo náhle ani únorem 1948. Pro období 1948 až 1956 ovšem zůstává otázkou, jaké nároky vůči katolické církvi KSČ vlastně měla a jak se tehdy vyvíjely. Vnímáme-li snahy komunistické strany v tomto směru prizmatem konceptu hegemonie a neustálého zápasu o její vlastní legitimitu, věřím, že se nám může podařit lépe zachytit dynamickou situaci, která mezi katolíky a komunisty nastala. V tomto naznačeném konceptuálním rámci se pak otevře celé pole nových otázek a témat, které nám mohou pomoci lépe pochopit jak tehdejší situaci římskokatolické církve v Československu, tak ranou fázi nastupující diktatury – a v neposlední řadě integrovat „psaní o katolicismu“ jako téma do širší historické obce.

63 Viz PETRUSEK, Milan a kol.: *Dějiny sociologie*. Praha, Grada 2011, s. 37.

64 Viz LENIN, Vladimír Iljič: *O náboženství*. Praha, Státní nakladatelství politické literatury 1954, s. 15.

65 Srv. HEUMOS, Peter: „Vyhrňme si rukávy, než se kola zastaví!“ *Dělníci a státní socialismus v Československu, 1945–1968*. Praha, ÚSD AV ČR 2006, s. 20.