

Role křesťanských církví v rekonciliačních procesech ve střední Evropě – polsko-německý a česko-německý případ

MIROSLAV KUNŠTÁT

The Role of the Christian Churches in the Reconciliation Processes in Central Europe: the Polish-German and the Czech-German Case

Abstract: The author uses the concept of reconciliation processes / reconciliation issues, which is usually used in the environment of churches or in applied theological discourses respectively, in connection with the specific contribution of Christian churches to the historical settlement and reconciliation among the European states and nations after the 2nd World War, especially in Central Europe. He analyses and compares in detail the Polish-German and Czech-German issues. While thanks to the important position of the Church (or churches) in the Polish and German societies, these activities (or initiatives) met with a great response as early as the 1960s – and gained a great importance also on the official level of the (West-)German-Polish relations, in the Czechoslovak-(West-)German relations, this factor long remained absent or entirely marginal. But after the political change(s) of 1989 the churches became involved in the shaping of the newly formed bilateral relations between the unified Germany and the successor states of former Czechoslovakia and greatly contributed to their having a deeper anchorage in Europe.

The author backs up in a detailed way the relevance of this phenomenon, especially in Czech-German relations (or generally in church initiatives/activities with a German participation), but less so in the mutual relations (and initiatives) between the Central European churches. On the contrary, the previously highly visible church engagement in the Polish-German case fell off in the 1990s. The Central European churches gradually naturally realized again the advantages and difficulties of their role as a trans-national /non-state actor – and as one of the important players of the so-called public diplomacy. This role culminated in the 1990s in connection with their social and political emancipation in the post-communist states – and at the same time it started to dwindle in importance as a consequence of the secularization processes which accelerated considerably and often a surprisingly during the 1990s (and also in the subsequent years) in this part of Europe.

Key words: Christian churches and foreign policy, public diplomacy, transnational/non-state actors, reconciliation processes, historical settlement in Central Europe, Polish-German relations, Czech-German relations.

Složité a historicky často zatížené vztahy mezi státy, společnostmi, národy a národnostmi střední Evropy prostoupil po pádu komunistických režimů v roce 1989 nečekaně silný,

mnohdy až mrazivý „závan minulosti“ – minulosti jakoby neukončené, „nedoproběhlé“, odrážející se v navzájem odlišných, nepřekrývajících se, ba mnohdy si zcela odporujících *historických obrazech*, které si jednotlivé společnosti vytvářely o sobě samých, o svém místě v Evropě a ve světě – a především o svých sousedech. Přesto se však dnes střední Evropa jeví – zejména ve srovnání s analogickými problémy v jihovýchodní a východní Evropě – diferencovaným *prostorem historického smíření a narovnání*, byť značně kondicionovaným a navenek stmeleným kompatibilními ambicemi zdejších států a jejich politických elit ve vztahu k evropským integračním strukturám. Zejména před svým faktickým vstupem do Evropské unie (EU) byly v tomto ohledu „disciplinovány“ postuláty tzv. kodaňských kritérií z roku 1993, podle nichž dodržování lidských práv (včetně práv menšin) a uspořádané vztahy se sousedy byly *conditiones sine quibus non*, bez nichž by zahájení přímých jednání o vstupu do EU a vstup samotný nebyly možné. Ostatně i na současném stavu jednání o vstupu Chorvatska (eventuálně Srbska, Turecka a dalších) je vidět, že tato kritéria jsou a budou brána s vážností (i když zřejmě nezcela symetricky) i v případných budoucích vlnách rozšíření EU (*Glasius – Kostovicova, 2008, s. 98–100; Simić, 2006, s. 89–107; Marsić, 2008, s. 263–280; a mnoho jiných*).¹

Současná, byť občas křehká stabilita středoevropského historického smíření byla do značné míry ovlivněna deklarovaným „vývozem“ úspěšného západoevropského poválečného modelu (modelů), především smíření německo-francouzského. Ten doprovázely i konkrétní bilaterální i multilaterální dohody a instituce, jež tento model do značné míry „zopakovaly“, byť ve změněných podmínkách a jakoby ušity na míru (například Česko-německá komise historiků, Česko-německý fond budoucnosti, Česko-německé diskuzní fórum či analogické polsko-německé instituce, vzhledem k intenzitě a rozsahu vzájemných vztahů však mnohem rozsáhlejší, finančně vybavenější a institucionálně členitější). Můžeme-li tento model označit s nadsázkou za „přímý export“, fungující především ve vztahu k Německu, tak ve vztazích mezi jednotlivými středoevropskými zeměmi navzájem podobné instituce nevznikly či byly nastaveny jinak a s nasazením podstatně skromnějších finančních prostředků (zde se lze obecně zmínit o stále fungujícím formátu tzv. Visegrádu a o jeho nejviditelnější institucionální transmisi – o Mezinárodním visegrádském fondu se sídlem v Bratislavě).²

K opakujícím se ikonám středoevropských snah o historické smíření a vyrovnání patří též zdůraznění role a přínosu křesťanských církví, v určitých obdobích fungujících i jako rétorická figura v projevech politiků a dalších aktérů tohoto procesu. To lze ilustrovat například na zprávě německé spolkové vlády o stavu česko-německých vztahů ze 17. března 1995, v níž je společně *Prohlášení českých a německých biskupů k 50. výročí konce druhé světové války*, zveřejněné krátce předtím, označeno za vzorový, ba přímo „čítankový“ text – zřejmě na rozdíl od únorového projevu prezidenta České republiky Václava Havla na toto téma v pražském Karolinu (předneseném 17. února 1995), který je na tomtéž místě nepřímo kritizován (*Deutscher Bundestag, Plenarprotokoll 13/28, 1995, s. 1989–2010*).³ Není třeba dodávat, že základní intencí tohoto textu církevní provenience (či jiných podobných) nebylo vytvořit rétorické inspiratorium pro případná politická prohlášení. Šlo zde v první řadě o vnitrocírkevní a mezicírkevní reflexi, tedy o výsledek dialogu mezi dvěma „místními církvemi“ v rámci římskokatolické univerzální církve, která však byla širší veřejnosti nabídnuta takřkajíc k volnému použití – tedy i s rizikem mnohdy nečekaného echa, významových posunů a selektivních, nejednou instrumentalizovaných citací. Jak ostatně literatura opakovaně připomíná, i jiný – ostatně mnohem známější text tohoto druhu – *Poselství polských biskupů svým německým spolubratřím v úřadu z 18. listopadu 1965* – sledoval v první řadě pastorační a obecně rekondilační cíle (ve vazbě na tehdy projednávané dokumenty 2. vatikánského koncilu) a byl veden spíše morálně-teologickou reflexí, jakkoli si polští biskupové byli velmi dobře vědomi budoucího celospolečenského dosahu tohoto textu, ba i jeho případného konfliktního potenciálu ve vztahu k tehdejší komunistické moci (*Madajczyk, 1992, s. 223–240; Karp, 1993, s. 103–116*).⁴

Již téměř dvacet let se v srdci evropského kontinentu nově utváří či – lépe řečeno – *usa-juje* specifická *středoevropská kultura paměti a vzpomínání* (*Erinnerungskultur*), jejíž hlavní rysy, zákonitosti či mechanismy, ba sám pojmoslovný půdorys jsou zmapovány jen ne-soustavně, ba marginálně (zpravidla *ad hoc* při spektakulárních a většinou nečekaných „nárazech“ zdánlivě driftující minulosti do aktuálního politicko-historického diskurzu). I v sekularizující se střední Evropě má však historický obraz pěstovaný v prostředí místních církví nemalý význam: jakkoli tyto instituce (především v regionu převládající církev římskokatolická) mají univerzální charakter a hlásají univerzální křesťanské učení, jejich podíl v procesu *nation building* je nesporný a u některých ze zdejších národních společností zcela nepominutelný (zejména v Polsku, v Chorvatsku či na Slovensku). To ovšem často vede k paradoxní situaci, kdy znovu se vynořující a poměrně silný národně-konzervativní katolický proud – právě v současném polském, slovenském či chorvatském katolicismu – pomáhá petrifikovat starší, ba někdy i prastaré historické autostereotypy i heterostereotypy, jejichž nová kariéra ovšem proces smíření a historického porozumění ve střední Evropě rozhodně neurychluje, ba právě naopak. Ne náhodou části polského, chorvatského, maďarského či slovenského katolického episkopátu rezonují s antievropskými, protiintegračními programy a snahami, zpravidla spojenými s oživením nacionalistického a xenofobního potenciálu v politickém životě příslušných zemí, tak jak je například provázela polská „morální revoluce“ bratří Kaczyńských, jak je předtím prvoplánově vyzařoval chorvatský režim Franja Tudjmana a jak patřil i k charakteristickému stylu vlády Vladimíra Mečiara na Slovensku v letech 1994–1998, respektive jak provází oživení přízraku „velkých států“ ve východní a jihovýchodní Evropě obecně, mimo jiné za významné podpory částí tamní pravoslavné hierarchie (*Oschlies*, 2002, s. 7–9, 27–32; *Chmel*, 2002, s. 93–106; *Lang*, 2007, s. 1–8; a mnoho jiných).

Místní církve představují však velmi heterogenní organismy s různým poměrem sil mezi liberálním, konzervativním a „mainstreamovým“ teologickým proudem, s různým stupněm ukotvení v jednotlivých společnostech (který nesouvisí nutně jen s mírou jejich sekularizovanosti) a s různě reflektovaným mezinárodním horizontem – ať už v Římě či v mezinárodních, respektive ekumenických církevních strukturách nebo ve „spřátelených“ místních církvích. Pro oslabený český katolicismus je to zejména pomyslný patronát německého, rakouského a polského katolicismu, který logicky posílil v období komunistické perzekuce a byl spjat – v jeho téměř kómatických stavech – s významnou finanční, duchovní i personální pomocí. Ta se například po roce 1989 projevila zejména v podobě nasazení značného počtu polských duchovních v českých a moravských diecézích (ovšem ve zcela specifické, od polských poměrů radikálně odlišné pastorační situaci).⁵ Interpretace důležitým obdobím je v této souvislosti především meziválečná doba, kdy v relativně svobodných podmínkách a v reakci na válečná a poválečná traumata dotvářejí svou profilaci jednotlivé středoevropské „národní katolicismy“ a získávají charakteristiky, které zůstanou určující nejen po dobu komunistického „zmrazení“ (*freezing*), ale ovlivní chování velkých místních církví i po pádu tamních komunistických režimů.⁶

Je příznačné, že v našich úvahách o rekonciliační roli církve (církví) používáme vesměs *pojem církve* značně rozostřeně, ne-li mlhavě. I historici totiž přejímají tento pojem bezděčně či – lépe řečeno – tradičně: zpravidla jím myslí jménem společenství věřících jednajících a hovořících hierarchické struktury, především papeže, biskupy (biskupské konference), popřípadě jimi zřízená grémia, stavovské organizace duchovních, řehole, teologické ústavy, sociální ústavy a podobně, méně již struktury tvořené tzv. křesťanskými laiky. Přitom je zjevné, že v případě německé (před rokem 1989 tedy západoněmecké) či polské církve půjde o široce strukturovanou pyramidu vztahů a institucí, která se zvláště po 2. vatikánském koncilu silně pluralizuje a diferencuje (být v polské církvi jen omezeně, a to i s ohledem na její společenskou funkci až do osmdesátých let minulého století „jediné“ přípustěné *opozice*). V církvi české, slovenské, respektive částečně i maďarské byly komunistickou mocí přípustěny jen zcela elementární struktury, soustřeďující se na víceméně uzavřený ži-

vot v nuceně izolované křesťanské obci (farnosti, sboru), spravované a ovládané buď zcela *vertikálně* (v Československé socialistické republice /ČSSR/ nejen biskupy, respektive kapitulními vikáři, vikáři či děkany, ale i příslušnými státními církevními tajemníky), či – především u nekatolických církví – na základě okleštěného synodálního principu též *horizontálně*, samosprávně, avšak i zde s nutnou „asistencí“ státní církevní správy a kontroly. Tyto distinkce mají menší teologický význam (v tomto případě ekleziologický), avšak větší význam z hlediska společenských dějin církve, kde zejména německá církevní historiografie pracuje – i v souvislosti s dějinami „pronásledované“ církve v Německé demokratické republice (NDR) – se složitějšími operáty tzv. pluralizační, respektive diferenciální teze.⁷

Zvolená terminologie (a celková diskuzivní rovina) vychází z relativně ustáleného křesťanského (teologického) pojmového aparátu, kde termíny jako *rekonciiace*, *rekonciiační procesy*, *rekonciiační snahy* jsou přiřaditelné k historicko-politickým kategoriím jako *historické narovnání*, *překonání* (*zpracování*) *minulosti* a podobně, aniž se ovšem s nimi překrývají. Půjde-li v následující stati o analýzu relativně autonomního diskurzu (s výběrem textového korpusu *rekonciiačních* textů a iniciativ), pak se tak děje s cílem naznačit pozici a význam tohoto diskurzu (a jím vytvářené referenční struktury) k diskurzům, souvisejícím, popřípadě paralelním zejména v historiografii, eventuálně i v teorii mezinárodních vztahů (*Haslinger*, 2006, s. 27–50, respektive s. 28–31). Zřetelná je především souvislost, v církevní tradici široce reflektovaná a „samozřejmá“, že totiž proces *historického narovnání* (= historický diskurz) není možný bez *smíření*, *rekonciiace* (= církevně-teologický diskurz), tedy bez identifikace *hříchu* jakožto vědomého a svobodného překročení Božího zákona, bez vyznání tohoto hříchu, projevu (účinné) lítosti nad ním, absoluce (odpuštění, vyvázání z vin) a zadostiučinění (materializovaný akt vnější nápravy hříchu). Toto klasické schéma, známé například z katolické svátosti pokání (kde je ovšem ještě rozvinutější a pojmově stabilizovanější), je v křesťanské reflexi promítáno i do kolektivní roviny a do vztahů mezi různými společenstvími lidí, včetně moderních národů a států, za jejichž integrální, ba organickou součást se církve i jednotliví křesťané považují. Podle tradiční katolické nauky je to sama církev, která je „ve všech svých činnostech a součástech svátostí a místem smíření“. *Subjektem smíření* je ovšem v tomto pojetí Bůh sám, který tím, že vtělené Slovo (= Krista) poslal na svět, nastolil *reconciatio*, ba *unio* – jednotu člověka a Boha (*LThK*, 2001, sl. 719–728).

Rekonciiační snahy církví v sobě obsahují i *nárok moci*, tedy snahu ovlivnit vztahy mezi lidmi a národy (státy, společnostmi a podobně) viditelným způsobem, nepřímo i (často nevyslovenou) ambicí být relativně autonomním zahraničněpolitickým aktérem. To je dáno jejich nadnárodním působením a posláním a nachází výraz i ve vytváření příslušných organizačních struktur (Svatý stolec a institucionalizace „veřejných záležitostí církve“ skrze státní sekretariát a diplomatická zastoupení na celém světě, Světová rada církví v Ženevě a podobně). Literatura z oboru mezinárodních vztahů vnímá roli církví v mezinárodních vztazích různě (samozřejmě se zde odrážejí rozdíly v základních přístupech a teoriích): někdy jsou přiřazovány k mezinárodním organizacím, jindy k „transnacionálním aktérům“ či „zprostředkovatelům“, a to i v závislosti na povaze zkoumaného politického pole, například problematiky lidských práv, rozvojové politiky nebo historického narovnání (*Erdmann*, 2007, s. 304–312; *Risse-Kappen*, 2003, s. 3–33).

Následující analýza chce přispět nejen k historické komparaci dvou analogických, byt nikoli synchronních rekonciiačních procesů a iniciativ (těžiště polsko-německého případu leží v šedesátých letech minulého století, česko-německého pak v devadesátých letech), ale přiřadit je k nadřazeným tématům soudobých evropských dějin, tedy ke vztahům mezi Východem a Západem, ke vztahu tradice a moderny, ke vztahu mezi centrem a periferií, k tvorbě středoevropské kultury paměti a vzpomínání, respektive i k dějinám mezinárodních vztahů – a zároveň tyto disciplíny senzibilizovat pro konkrétní oblast autonomního náboženského diskurzu a jeho styčné plochy se „sekulární“ vědeckou reflexí (s ambicí

formulovat na závěr i některé obecnější závěry ohledně místa a role církvi v soudobé stře-
doevropské veřejné diplomacii). Ostatně tyto iniciativy (především korespondence pol-
ských a německých biskupů z poloviny šedesátých let) se již *staly* (!) díky opakovaným
citacím a zmínkám v nejrůznějších kontextech výmluvnými a dynamickými „*místy pa-
měti*“ – „*lieux de mémoire*“, která zůstávají aktivována, i když mnohé debaty a detaily již
upadly v zapomenutí (Olšáková, 2001, s. 209–211).

POLSKO-NĚMECKÝ PŘÍPAD

U tohoto tématu je třeba mít na paměti rozličný charakter a kvalitu církevních struktur:
zatímco v (západo)německých církvích (katolické i evangelické) lze vždy počítat ze za-
kotvením a promyšlením příslušných směřovacích iniciativ v širších grémiích (kde napří-
klad biskupové příslušné, často složitě a kompromisně nalezené formulace pouze artiku-
lují), u jejich stře-
doevropských a východoevropských partnerů jde o pozice zpracované
jednotlivci (buď biskupy samotnými či jejich bezprostředními, avšak nečetnými konzul-
tanty), a tudíž předkládané běžným věřícím shora, většinou bez jejich významnější spolu-
účasti. Tento rozdíl lze demonstrovat i na polsko-německém případě, jakkoli v Polsku nikdy
nezanikla svobodnější reflexní rovina katolických intelektuálů – laiků a duchovních –,
kteří předkládané teze přijímali či komentovali i kriticky (Lenschen, 2003, s. 420–448).

To samozřejmě nesnižuje význam vkladu polské církve do procesu vytváření nových
vztahů mezi Německem a Polskem. Historické poselství polských biskupů německým bis-
kupům z 18. listopadu 1965 nebylo ovšem první iniciativou tohoto druhu, pomineme-li
osamělé a málokoho reprezentující prohlášení bývalého polského křesťanskodemocratic-
kého ministra Stanislava Sopického na Katolických dnech v roce 1948 v Mohuči, kde za
velkého potlesku přítomných vyzval – ještě velmi všeobecně – k německo-polskému smí-
ření a k vzájemnému odpuštění. Tento potlesk ani nemohl být vázán na nějaké konkrétní,
vůči Polsku vstřícné gesto. Vždyť němečtí katolíci byli krátce předtím znovu utvrzeni sa-
motným papežem Piem XII. (v listu německým biskupům z 1. 3. 1948), že vyhnání Něm-
ců z jejich domoviny – i když si byl papež vědom toho, „*co se během válečných let událo*
v rozlehlých oblastech mezi Vislou a Volhou“ – bylo těžkým bezprávím a v historii Evro-
py zcela bezprecedentním činem. V tomtéž dopisu vyjádřil i naději, že „*všichni zúčastně-
ní*“ časem a v klidu dospějí k názoru, že to, co se stalo, lze ještě odčinit.⁸

Dlouholeté německé tabu ohledně hranice na Odře a Nise narušil z tamních vysokých
církevních hodnostářů – asi jako první – tehdejší berlínský biskup kardinál Julius Döpfner,
když ve svém kázání 16. října 1960 v kostele svatého Eduarda v Západním Berlíně – v re-
akci na nesmiřitelný tón předtím pronesené Adenauerovy řeči v Düsseldorfu a na následně
kritické prohlášení kardinála Stefana Wyszyńskiego v Malborku – připomněl nejen ně-
mecké zločiny vůči Polákům (v tradiční symetrii s oběťmi poválečného vyhnání), ale opa-
rně k tomu podotkl: „*Bylo by osudným sebeklamem, kdybychom si mysleli, že národ ne-
musí drazé zaplatit za politiku, kterou onen [= nacionálněsocialistický – poznámka autora]
režim prováděl vůči jiným národům... Pro budoucnost je společenství národů a států dů-
ležitější než hraniční otázky. Trpká minulost nás učí, že v mnoha případech nemohou stát-
ní hranice přesně odpovídat hraničním národnostním.*“⁹ Tyto na první pohled nevelké po-
suny v prohlášeních vrcholných představitelů církve je třeba vnímat i pod zorným úhlem
skutečnosti, že v Německu stály obě velké církve až do druhé poloviny padesátých let mi-
nulého století na ustálených „*národních pozicích*“, snad s výjimkou katolických levicově
pacifistických kruhů kolem *Pax Christi*, respektive kolem časopisu *Frankfurter Hefte*,
v evangelické církvi pak v prostředí navazujícím na tzv. vyznavačskou církev (*Bekennende
Kirche*) z období nacionálního socialismu, kam lze zařadit i dodnes existující iniciativu
Aktion Sühnezeichen (ASZ), založenou v roce 1957 presemem saské zemské evangelické
synody Lotharem Kreyszigem (Žurek, 2005 b, s. 141–150).¹⁰

Na přelomu let 1961/1962 pak následovalo *Tübingenské memorandum* (či „*Prohlášení
osmi*“) významných evangelických osobností, především profesorů renomované univerzi-

ty v Tübingenu, které požadovaly aktivní východní politiku a uznání hranice na Odře a Nise, materiální kompenzace Polsku, uzavření paktu o neútočení, ale také umožnění návratu do vlasti těm Němcům, kteří si to budou přát.¹¹ Memorandum mělo značný mediální ohlas, i když v něm – prozatím – převažovalo spíše rozhořčené odsouzení. S prohlášením se však solidarizovali i někteří evangeličtí duchovní z bývalého východního Pruska (*Beienrodské prohlášení* z října 1962). Krátce před zveřejněním tzv. mírové nóty německé vlády kancléře Ludwiga Erharda byl též 1. října 1965 publikován *Pamětní spis Evangelické církve v Německu* (EKD), jenž sice nešel tak daleko jako *Tübingenské memorandum*, ale varoval oficiální německá místa, aby se „se svými politickými představami nedostala mimo realitu světové politiky a aby kvůli neurčitým budoucím očekáváním nepromeškala současné úkoly“. Pamětní spis sice zůstal na půdě tehdejší právní pozice spolkové vlády ohledně východních hranic, avšak varoval před příliš velkým ulpíváním na striktních právních stanoviscích a vzpomínkách na bezpráví a připomněl Němcům jejich zvláštní závazek vůči Polsku. Spis tedy neobsahoval ohledně hranic žádný konkrétní požadavek či ústupek (jak se někdy traduje v populární literatuře!), ale zdůraznil, „že budoucí udržitelné mírové uspořádání vztahu německého lidu k jeho východním sousedům lze uskutečnit jedině ve znamení nového začátku“ (*Die Denkschriften...*, 1978, s. 77–126; Hild, 1993, s. 92–93; Geyr, 1978, s. 23–27; Wichard /Hrsg./, 1998, s. 120–132; nejnověji Greschat, 2006, s. 67–79).

Na úrovni nejvyšších představitelů katolické církve měly základní význam dlouholeté a neformální kontakty polského primase Stefana Wyszyńskiego s berlínským biskupem (a později mnichovským arcibiskupem a předsedou Německé biskupské konference) kardinálem Juliem Döpfnerem již od konce padesátých let minulého století. V nich byly samozřejmě artikulovány i delikátní otázky uznání hranice na Odře a Nise. Tyto kontakty se pak prohloubily, a to i na osobní úrovni, během dlouhých zasedání 2. vatikánského koncilu, kde spolu mohli i ostatní němečtí a polští biskupové po dlouhé době důkladně a diskrétně hovořit. I to je možné označit za významný, byť vedlejší přínos tohoto historického koncilu. Klíčová byla však komunikace v triumvirátu *Döpfner – Wyszyński – Kominek* (arcibiskup z Vratislavi).¹² V pozdějších vzpomínkách Wyszyński uvedl (bez udání přesného data), že při absenci politických styků mezi Spolkovou republikou Německo (SRN) a Polskem mu Döpfner jednoho dne na přelomu léta a podzimu roku 1965 tlumočil poselství „příslušných míst“ SRN, že „jim velmi záleží na tom, aby polský primas věděl následující: vláda v Bonnu je toho názoru, že jejím problémem není revize hranic, ale jiné uspořádání budoucnosti vztahů mezi Němci a Poláky“ (citováno dle Madajczyk, 1992, s. 225). Jakkoli není zřejmě možné tento Döpfnerův výrok přesně ověřit, nasvědčoval by o jakési prvotní iniciativě z německé strany, která asi souvisela i s přípravou tzv. mírové nóty vlády kancléře L. Erharda – o iniciativě, která byla alespoň u německých katolíků posléze značně utlumena a omezila se na reaktivní postoj a na očekávání prvních vstřícných kroků z polské strany. Tento posun přinesl ovšem pro polský episkopát dodatečná a nemalá rizika, a to jak ve vztahu k polskému komunistickému vedení, tak ve vztahu k polské veřejnosti, která právem očekávala, že případné první gesto musí zde – i na úrovni církve – přijít z německé strany, která byla jednoznačně vnímána jako prvotní viník, nikoli jako oběť tragických válečných událostí.¹³

Stefan Wyszyński sám měl o nadcházejícím osudovém kroku polských biskupů od počátku značné pochyby: v zásadních parametrech vztahu k Německu se ostatně polský primas coby přesvědčený polský „národní katolík“ příliš nelišil od vidění Władysława Gomułky, právem označovaného za polského „národního komunistu“, tradičně nedůvěřivého vůči Moskvě a uvědomujícího si nevýhody tehdejšího polského mezinárodního postavení. I on sdílel v polských elitách obecně rozšířený „rapallský syndrom“, obavu, že se i ohledně polské otázky (včetně hranice Odra – Nisa) Moskva nakonec dohodne s Bonnem sama a postaví polské komunistické vedení před hotové věci.¹⁴ Postoj režimu byl však nakonec určen nejen domnělým, byť spíše jen „prvoplánovým“ nezdarem celé akce,

tedy neadekvátní a méně vstřícnou odpovědí německých biskupů, nýbrž i aktuálním kontextem příprav na oslavy Milénia polského křesťanství a státu (1966–1966), v nichž byl ideologický konflikt státu a církve, vyplývající z dichotomie *výročí polské státnosti* versus *výročí přijetí křesťanství* předem naprogramován. Šlo jen o to, jak bude prudký a kdo z něj nakonec vyjde jako vítěz u polské veřejnosti. V této situaci se klišé o „zrádcovské“ církvi, která zaprodává polské národní a státní zájmy německým „imperialistům“ mohlo režimu hodit. Jak se ale ukázalo, ani ten se nedokázal tvářit v tvář polské společnosti s takovým zjednodušením identifikovat – samozřejmě včetně W. Gomułky (*Madajczyk, 1992, s. 232–237*).¹⁵

Dopis polských biskupů nebyl a za dané situace ani nemohl být kolektivním dílem. Jeho *de facto* jediným autorem byl polský církevní hodnostář, kterému byla část bývalých německých území svěřena do správy (a sám pocházel ze smíšeného německo-polského manželství ze Slezska), arcibiskup Bolesław Kominek z Vratislavi. Ten měl tendenci vnímat svěřenou arcidiecézi jako společné duchovní a náboženské dědictví Němců a Poláků, dědictví, které je třeba v tomto smyslu rozvíjet. Je příznačné, že ještě před vznikem poselství zdůraznil právě tento moment při letních slavnostech ve Vratislavi – na rozdíl od zde přítomného kardinála Wyszyńskiego, který hovořil o „prastarém polském charakteru“ Slezska. Text vlastního poselství vznikl na „bezpečném místě“, v jednom italském klášteře ve druhé polovině září 1965. Kominek jej psal rovnou německy (němčina mu ostatně byla druhou mateřštinou), jazykovou korekturu pak provedl Walter Dirks, vydavatel renomovaného časopisu *Frankfurter Hefte*, tehdy přítomný v Římě. Polská veřejnost měla být na jeho zveřejnění připravena obecně formulovaným Kominekovým článkem v krakovském katolickém týdeníku *Tygodnik Powszechny*, který především zdůrazňoval – v návaznosti na poselství 2. vatikánského koncilu – naléhavost křesťanského dialogu i v nejožehavějších otázkách, „*i když na té či oné straně zůstanou ještě mnozí, kteří budou každý druh dialogu považovat za zradu či budou přinejmenším všechny kroky ke smíření považovat s nedůvěrou*“.¹⁶ Kominek návrh textu poselství koncipoval v první řadě jako teolog – a patrně měl na mysli dvojí kontext, který rozhodně *a priori* není možné považovat za politický: ve specifických podmínkách své diecéze, kde po druhé světové válce došlo téměř ke kompletní výměně obyvatelstva, totiž cítil naléhavější potřebu zdůraznit *obecný postulat duchovní obnovy* polského národa, tak jak byl v podobě dlouhodobého programu formulován polskými biskupy již v roce 1956 (u příležitosti 300. výročí inaugurace Panny Marie Čenstochovské „královnou Polska“ králem Janem Kazimírem) a jak měl kulminovat v roce 1966 u příležitosti oslav Milénia křesťanství v Polsku. Do tohoto programu však Kominek pocítil potřebu zařadit i kritickou reflexi událostí na konci druhé světové války, kdy se i polští katolíci nechali strhnout k násilným činům vůči původnímu německému obyvatelstvu (*Heller, 1992, s. 89–173; Karp, 1993, s. 109–111*).¹⁷

Polští biskupové zřejmě text dopisu přijali s určitými rozpaky, a tak Kominek před jeho zveřejněním musel zapracovat i některé jejich opatrnosti motivované připomínky. Zásadní bylo však konečné kladné votum polského primase Wyszyńskiego. Celá akce ovšem působila značně improvizovaně, neboť reakce německých biskupů nebyla, respektive nemohla být obsahově nijak garantována. Rozhovory některých polských biskupů s jejich německými kolegy F. Hengsbachem, O. Spülbeckem a J. Schröfferelem 4. října 1965, kdy již byly některé pasáže vzájemně konzultovány, totiž vyzněly zdvořile, ale nezávazně – rozhodně nebylo možné očekávat nějaké explicitní „uznání“ nové západní polské hranice. Avšak ani v případě Svatého stolce nebylo možné předpokládat – bez podpory německých biskupů – změnu dosavadního opatrného a spíše vyčkávacího postoje.¹⁸ Vatikán ostatně definitivně administrativně oddělil německé církevní jurisdikční obvody (diecéze) od polských západních území až po podpisu *Smlouvy mezi Spolkovou republikou Německo a Polskou lidovou republikou o normalizaci vzájemných vztahů* 7. prosince 1970, přesněji řečeno až po její ratifikaci v roce 1972. Teprve 28. června 1972 tak papež Pavel VI. vydal konstituci *Episcoporum Poloniae* ve věci církevní reorganizace teritorií na východ od

hranice na Odře a Nise, na jejímž základě byla na těchto – kdysi do značné míry protestantských územích – zřízena čtyři nová katolická biskupství (*Morsey, 1999, s. 77–78; Stehle, 1984, s. 155–178, zejména s. 160; Stehle, 1972, s. 559–566*). Český specialista na moderní polské dějiny Jaroslav Valenta – a nejen on – před časem právem postrádal v dosavadní literatuře podrobnější zmapování role Vatikánu v polsko-německých vztazích (a především v letech 1965–1966); opomněl však dodat, že se jedná o období, pro něž zůstanou vatikánské archivy ještě nějakou dobu uzavřeny (*Valenta, 1998, s. 39–41*).

Dobře informovaní autoři (zde především Hansjakob Stehle či Rudolf Morsey) však právě k tomuto tématu příliš mnoho detailů neposkytují a ani nedávno vydané memoáry někdejšího kardinála – státního sekretáře Agostina Casaroliho – nepřinesly žádná nová „tvrdá data“. Lze z nich ovšem usoudit, že Vatikán byl i v této záležitosti velmi opatrný, jakkoli můžeme Casaroliho „mučednictví trpělivosti“ (*Il martirio della pazienza*) vnímat i jako eufemismus. Opatrnost Svatého stolce lze ovšem vnímat i pod zorným úhlem *nejjistoty*, kdy se Casaroli a celá vatikánská – především Italy personálně obsazená – diplomacie v letech 1963–1978 (tedy do počátku pontifikátu Jana Pavla II.) pohybovala v jí stále méně známém a důvěrném, ba nesrozumitelném světě, odkázána na velmi zprostředkované a často tendenční informace, a to i od lidí církevně jinak spolehlivých a obecně důvěryhodných, avšak díky internaci či perzekuci často izolovaných, zatrpklých a na „vatikánský vkus“ dosti předpojatých (*Stehle, 1983 a; Halas, 2000, s. 51–56; Casaroli, 2001*).

Za pozoruhodné gesto loajality vůči Gomułkovi lze přitom považovat skutečnost, že v Římě pobývající polští biskupové své poselství před jeho zveřejněním předali, byť jistě ne k předběžné kontrole, polským státním orgánům, a sice – vzhledem k tehdejší absenci diplomatických styků mezi Polskem a Svatým stolicem – prostřednictvím polského korespondenta agentury PAP na probíhající koncilu Ignacyho Krasického. To ovšem režimu nezabránilo, aby nakonec nespustil po zveřejnění vlašné odpovědi německých biskupů 7. prosince 1965 (ale až po tří denním váhání!) „*nejdivočejší diskreditační kampaň proti episkopátu, jaká kdy v komunistickém Polsku byla rozpoutána*“, jak ji charakterizoval známý novinář a historik Hansjakob Stehle, dlouholetý korespondent prestižních německých periodik v Polsku a specialista na Vatikán a na východní Evropu (*Stehle, 1979, s. 10–19, zde s. 15*). Biskupové byli obviňováni z nedostatku základní národní a státoobčanské loajality, ne-li z národní zrady. Dne 16. ledna 1966 pak sám W. Gomułka konstatoval, že biskupové sice jistě nechtěli zpochybnit západní hranice Polska, avšak kritizoval něco jiného, z jeho perspektivy závažnějšího: svým dopisem prý zpochybnili orientaci poválečného Polska na Sovětský svaz (SSSR) se záměrem nahradit ji orientací na Západ a speciálně na Německo. Gomułkova argumentace byla však do určité míry paradoxní; on sám se totiž v tradičním piastovsko-jagellonském dilematu polské zahraniční orientace pohyboval značně nedůsledně: lepší kontakty na Západ a k Německu hledal totiž i on, a sice bez zprostředkování Moskvy. V jeho autoritativním pojetí polské národní jednoty byla ovšem jakási „vedlejší zahraniční politika“ polského episkopátu (a to nejen kvůli nesmiřitelnému charakteru základního konfliktu komunistického režimu s římskokatolickou církví) zcela nepřijatelná (*Gomułka, 1967, s. 394–407; Gomułka, 1984; Heller, 1992, s. 149–151*).

Poselství polských biskupů se nemusí z dnešní perspektivy jevit jako příliš „odvážné“ (a řadě německých katolíků z těchto důvodů připadalo nedůsledné, dvojznačné a vůbec nedostatečné), představovalo však průlom v komunikaci mezi dvěma nesmiřitelnými evropskými místními církvemi a jejich prostřednictvím i mezi oběma společnostmi – bez vrchnostenského zprostředkování diplomacií obou států, jejichž profesionální a političtí aktéři tuto rovinu dialogu přijímali s nedůvěrou, ba i s odporem. Díky paralelní debatě o zmíněném memorandu německé evangelické církve tato diskuze získala i ekumenický rozměr a bylo do značné míry překvapující, že i polští biskupové, jejichž zkušenosti s ekumenismem byly tehdy minimální, se ve své víceméně již defenzivní reakci na německé prohlášení (7. prosince 1965) odvolávají na „*společného ducha evangelijního míru a kon-*

cilového ekumenismu“, v němž prý se oba texty nesou a v němž by se měla odvíjet i následná diskuze. Ta byla intenzivní – a na tomto místě není v mých možnostech poukázat na všechny její rozměry a fasety, učinili tak přede mnou i jiní, ba stala se předmětem výzkumných projektů i dizertací (například Gehlen, 1987). Podrobnější obsah a vzájemné souvislosti mezi jednotlivými částmi jsou však uváděny jen vzácně, v české historické literatuře pak už vůbec ne (což platí i o dokumentu německém). Proto bude na tomto místě vhodné zabývat se jimi trochu podrobněji.¹⁹

Polské poselství začíná jakýmsi přehledem dějin polsko-německých vztahů, které jsou však spíše jejich „společnými církevními dějinami“, doprovázenými nezbytnou galerií společně uctívaných světců (topos, který se ostatně – a právem – objevuje později i ve společných česko-německých církevních dokumentech z počátku devadesátých let minulého století). Poselství poprvé od konce druhé světové války ocenilo i pozitiva německého vkladu polské historii: magdeburské právo, německé obchodníky, architekty, umělce a osídlenice, věci, které – jak později připomíná Piotr Madajczyk – znějí dnes samozřejmě, ale o nichž se v Polsku po dlouhá desetiletí mlčelo. Připomíná i negativa – v jakési záporné stereotypické galerii, která se táhne od německých křížáků přes Albrechta Pruského, Bedřicha Velikého, Ottu von Bismarcka až po Adolfa Hitlera. Připomíná též nezměrné utrpení polského národa za druhé světové války, i když často v jiné poloze, než byla tehdy v Polsku obvyklá – například i výčtem různých bezpečnostních opcí a jejich rizik, tak jak se polským elitám jevily během války i po ní. Novou polskou západní hranici text označuje empaticky za „nanejvyšší hořký plod poslední masové vyhlazovací války – společně s utrpením milionů uprchlíků a vyhnaných Němců“. Předmětem největších diskuzí byla však jedna ze závěrečných vět celého poselství: „V tomto všekřesťanském a současně velmi lidském duchu Vám podáváme přes lavice právě končícího koncilu naše ruce, odpouštíme a prosíme o odpuštění.“ (Přeložil M. K.)

Již na první pohled je zřejmé, že v této podobě bylo polské poselství odvážným blandošekem, jehož vyplnění bylo nyní zcela na německé straně, či – jak se vyjádřila později Edith Hellerová – „dokumentem svaté naivnosti“ (Heller, 1990, s. 53–62). Důvod k přehnanému optimismu nebyl namístě: jak se později ukázalo, k větším koncesím polské straně byli z německého episkopátu ochotni především biskupové z bývalé NDR O. Spülbeck a G. Schaffran, nikoliv ovšem v této agendě zcela klíčový kardinál J. Döpfner. To bylo pro S. Wyszyńskiego velké zklamání, které samozřejmě nemohl ventilovat (a bezprostředně nato odměřeně označil německou reakci za „pozitivní“), později však svým pocitem dal volný průchod velmi výmluvně (v dopise, odeslaném v německy psaném originálu kardinálu Döpfnerovi 5. listopadu 1970, tedy s pětiletým odstupem): „Nyní se Vám ale musím zcela upřímně přiznat, že odpověď německého episkopátu na náš smířovací dopis [z roku 1965 – poznámka autora] zklamala nejen Poláky, ale i světové veřejné mínění. Naše tak srdečně podaná ruka nebyla přijata bez výhrad. Často jsme naslouchali výčtům našich kněží i laiků, že naše vstřícnost, diktovaná křesťanskou láskou, narazila na politiku!... To je o to smutnější, že němečtí protestanti vyšli katolickému Polsku mnohem více vstříc a že právě oni projevují mnohem častěji znamení lítosti za vše, co jsme ve válce vytrpěli ve jméno našeho Spasitele. Pro náš katolický lid je to veřejné pohoršení a nemůže pochopit, že němečtí spolubratři polského episkopátu v úřadě v tomto ohledu tak... zaoštvávají.“²⁰

Odpověď německých biskupů, kteří v té době dleli na koncilním zasedání v Římě, je datována 5. prosincem 1965. Při její analýze je nutné odhlédnout od některých, zřejmě přehnaných očekávání polské strany. Na odpověď měla německá strana poněkud více času, než by se na první pohled zdálo. Definitivní text totiž Kominek zaslal kardinálu Döpfnerovi již 27. října 1965 – s prosbou o doplňky či o komentář. Německá odpověď vznikala ve svobodném prostředí, v atmosféře lojality vůči spolkové vládě v Bonnu – pokud ovšem odhlédneme od biskupů z území NDR, kteří dokument spolupodepsali, avšak byli zavaleni jinými „domácími“ starostmi, například pro církev velmi nepříznivou novelizací záko-

na o rodině či chystanými sankcemi vůči lékařům, kteří odmítnou asistenci při potratech.²¹ Odpověď nevznikala – na rozdíl od polského listu – zcela potajmu, naopak byla důvěrně konzultována s oficiálními bonnskými místy a s některými církevními experty – s historiky, především s profesorem Hubertem Jedinem, který byl sám slezského původu. Na základě jeho připomínek zřejmě předtím Kominek drobně upravil i historickou pasáž polského poselství. Německá odpověď měla zřejmě více vrstev „aprobačního řízení“, což se projevilo na topornějším, neautorském, ba téměř kuriálním stylu, který přiměl polského historika P. Madajczyka k jejímu označení za chladnou „nótu“. Takovou se samozřejmě musela jevit, pokud v ní polská strana očekávala výraznější posun v otázce „piastovských území“ a hranice na Odře a Nise. Styl odpovědi ovšem odráží rovněž určitý rozdíl mezi polskou a německou mentalitou: jasně formulované Kominekovy věty, v nichž je možné vytušit i autorovy literární ambice, kontrastují s rozvlácnou mluvou německých biskupů, kterým se však podařilo své názorové pozice formulovat přesněji, vyváženěji a komplexněji. V tomto smyslu lze také konstatovat, že se konečný text jeví s odstupem doby jako mnohem zajímavější a přiměřenější, než jaká – spíše negativní – pověst jej provázela (a to jak v polské, tak v německé literatuře). Jeho úvodní historické pasáže reagují kladně na podobné partie polského textu a zdůrazňují světlé stránky polsko-německého vztahu v průběhu dějin. Biskupové zde litují „hrůz, které byly způsobeny Němci ve jménu německého lidu polskému národu“, a popisují události poslední války v jednoznačné kauzalitě „Německem zahájené a prohrané války“. Do této reflexe zařazují prosbu za odpuštění – nejprve u Boha, pak i u polských sousedů. Citelná distinkce mezi *Vergebung* a *Verzeihung* v této pasáži je dána spíše logikou posloupnosti a hierarchické odlišnosti těchto procesů (tedy ve vazbě na různé „adresáty“ prosby), nikoli pouhým oslabením prvního výrazu výrazem druhým; zejména v překladu však mohla způsobit a také způsobila nedorozumění. Zvolená terminologie též umožňuje nahlížet na proces smíření jako na komplex individuálních aktů *svobodných jedinců* (v tomto speciálním případě jednotlivých katolických křesťanů), jejichž právy a názory katolictví biskupové nedisponují a nemohou v této veřejně-politické dimenzi jejich jménem jednat a mluvit (natož jménem „německého národa“). Naopak pro polské církevní dokumenty je příznačné, že rovnítko *církev = národ* je používáno až dodnes s jakousi nereflektovanou samozřejmostí, historicky pochopitelnou, ale nyní již stěží obhajitelnou.²²

Své zklamání nad použitím této distinkce později s hořkostí vyjádřil i S. Wyszyński ve zmíněné korespondenci s J. Döpfnerem v listopadu 1970.²³ Biskupové se kvůli této distinkci, která naznačuje vzdálenost mezi *Verzeihung* a *Vergebung* jakožto proces či cestu, která musí být vykonána, k omluvě a k prosbě za odpuštění ještě jednou vracejí v závěru textu. Citují závěr polského dopisu, jako „vzácná slova, která mohou našim národům otevřít novou budoucnost“, a v „bratrské úctě“ chtějí tak ruce podané ke smíření uchopit. Ani tato pasáž nemá však pregnantní, snadno a rychle citovatelnou či „čítankovou partii“. Týká se to i předchozích tří odstavců, v nichž biskupové vysvětlují postoje německých katolických vyhnanců a zároveň prohlašují, že jsou si vědomi toho, že v jejich původní vlasti již vyrůstá nová polská generace, která tuto zemi, jež byla přidělena jejich otcům, již právem považují za svou vlast. Němečtí biskupové zde kritizují i zlého ducha „revanšismu“, který je třeba vymýtit – a používají přitom termín (byť v obecnější rovině), který byl ve vyhnaneckých kruzích zapovězeným slovem a ještě v šedesátých letech minulého století měl silně politicky příznakový nádech. Facit: odpověď příliš nepotěšila polské biskupy a polské katolíky vůbec, na druhé straně značně rozladila řadu německých katolických vyhnanců. I tento text tedy vznikl pod časovým i politickým tlakem, přesto dobře ilustruje určitou zákonitost, která se v poválečném dialogu Němců s jejich východními sousedy objevuje permanentně: opakuje se zde nedostatečná empatie ke složitému vnitropolitickému kontextu vzájemných smířovacích gest, ba nabízení podané ruky v takovém okamžiku a takovou formou, která druhou stranou nemusela být vnímána či přijata (*Žurek, 2005 a, s. 147–149, 163–164*).

Po ostré režimní mediální kampani, která však utichla již koncem února 1966, bylo ovšem nutné pro tento text získat většinu polských katolíků. Zdá se, že to nebylo možné jinak než zrelativněním některých pozic, které je možné vycítit z pastýřského listu polských biskupů, jenž byl 6. března 1966 předčítán ve všech katolických kostelech (text pochází rovněž od arcibiskupa Komineka). Na otázku, zda má polský národ důvody k prosbě za německé odpuštění, odpověděl list negativně, avšak „*kdyby byl jenom jediný Polák... v průběhu dějin spáchal nedůstojný čin, pak bychom měli – pokud chceme být národem se vznešenou duší a velkým srdcem, národem s velkou budoucností – umět prohlásit: »Prosíme za odpuštění«...*“ V listu byli věřící znovu ujišťováni, že se biskupové nikdy nechtěli vzdát práva na „prastarou piastovskou otčinu“ a diskutovat o hranicích na Odře a Nise. Tato strategie se ukázala být účinnou, váhající většina katolického lidu se pak demonstrativně přimkla ke svým biskupům, což potvrdila i účast statisícových davů při slavnosti Milénia na Jasné Hoře u Čenstochové (3. května 1965). Tehdy kardinál Wyszyński ve své homilii znovu přečetl kritizovaný poslední odstavec listopadového poselství a odpovědi mu bylo zvolání tisícíhlavého davu: „*Odpouštíme!*“, po němž následoval konce téměř neberoucí potlesk – volání, které u řady poutníků však v sobě mělo především antirežimní osten. Tuto událost jistě není možné nadšeně označovat, jak pak mnozí učinili, za „první krok“ na cestě smíření Němců a Poláků (takových „prvních kroků“ a zároveň recidiv a kroků zpět pak bylo nespočetně), jistý symbol atmosférické změny ve vzájemných vztazích však jistě představovala (Karp, 1993, s. 110–111).

Skutečný kvalitativní předěl ve vnitroněmeckých církevních diskuzích bezpochyby představovalo až *Polské memorandum Bensberského kruhu* z března 1968 (*Bensberger Kreis*), které se směrlosti „*dořklo*“ to, co odpověď německých biskupů na polské poselství ještě neobsahovala. Dnes zdánlivě samozřejmá ústřední věta tohoto 25stránkového memoranda vyvolala ovšem u současníků opět řadu diskuzí a emocí: „*Pro nás Němce bude nevyhnutelné, abychom si osvojili myšlenku, že navrácení těchto území (na východ od linie Odra – Nisa) do německého státního svazku nebudeme moci požadovat.*“ Tento text, byl publikován až v roce 1968, byl výsledkem několikaletých diskuzí mezi významnými západoněmeckými katolíky, které byly vedeny od května 1966 v Thomas-Morus-Akademie v Bensbergu jako určitý projev nespokojenosti s oficiální odpovědí německých biskupů. Jejich ústřední postavou byl vydavatel (tehdy) levicové katolické revue *Frankfurter Hefte* Walter Dirks, kterému se podařilo získat vskutku heterogenní – a v tom smyslu i reprezentativní – soubor katolických osobností. Citovanou větu formuloval známý historik Ernst Wolfgang Böckenförde, mezi dalšími 160 signatáři pak nalezneme i profesora teologie a pozdějšího kardinála Josefa Ratzingera, od roku 2005 nejvyššího pontifika římskokatolické církve. Mezi dalšími jmény pak figurovali například známý historik Othmar von Aretin, publicista a spisovatel Eugen Kogon, poslanec Bundestagu Peter Nellen a další. Pro další vývoj polsko-německého dialogu pak mělo zásadní význam, že zde byla vytvořena platforma pro přímý dialog a spolupráci s polskými Kluby katolické inteligence (KIK), ale i s režimu bližšími katolíky ze skupiny ZNAK, jejímž orgánem byl respektovaný *Tygodnik Powszechny*, důležitá intelektuální tribuna pro další dialog a jeho širší multiplikaci v polském prostředí.

Teprve *Bensberské memorandum* považoval kardinál Wyszyński za obsahově adekvátní odpověď na původní iniciativu polských biskupů. To dal také najevo ve své odpovědi signatářům z 12. září 1968, jež byla zároveň – ani se nemuselo příliš číst „*mezi řádky*“ – elegantní kritikou váhavého a příliš „*státně loajálního*“ německého episkopátu (Žurek, 2005 b, s. 152). Byli to však především „*bensberští*“ a Kluby katolické inteligence, jež vytvořili podhoubí, v němž se měla německá a polská širší veřejnost (nejen církevní) hlouběji poznat a chápat. Jednotlivé osobnosti pak stály za řadou dalších iniciativ, které inaugurovaly polsko-německé narovnání i v politicky konzervativním prostředí a nakonec i v rámci střechových laických organizací německých katolíků, jako je *Zentralkomitee der deutschen Katholiken* (Seidler, 1993, s. 103–112).

Po podpisu smlouvy mezi SRN a Polskem v roce 1970 (a zejména po její ratifikaci v roce 1972) se polsko-německý dialog částečně „odblokoval“ i na oficiálních úrovních, a to v otázkách společné minulosti. Svěbytnou, v tomto případě pozitivní roli zde sehráli také katoličtí poslanci polského Sejmu z prorežimního sdružení ZNAK (především jejich předák Stanisław Stomma). Opoziční postavení německých křesťanských stran CDU/CSU po prohraných volbách v roce 1969 přibrzdilo však kvalitativní posun v jejich oficiální politice, která se ostře a mnohdy až iracionálně postavila proti Brandtově *Ostpolitik* jako celku – k velkému zklamání polské katolické církve, která nyní nacházela spojení spíše v „bezbožné“ SPD.²⁴ Jakkoli byly počátky oficiálního polsko-německého dialogu obtížné – a o tom podávají svědectví i pamětníci iniciální fáze společné polsko-západoněmecké komise pro učebnice dějepisu –, jejich institucionalizovaná podoba přispěla k takové „normalitě“ komunikace, jaká jen byla v omezených podmínkách sice rozdělené, ale helsinským procesem zvolna se proměňující Evropy možná (*Ruchniewicz, 2005, s. 236–252; Strobel, 2005, s. 253–268*). Významné části polských a německých elit tuto šanci využily – o echu celospolečenském však toho víme méně, především na polské straně. Zdá se, že teprve vyhlášení výjimečného stavu v Polsku v roce 1981 vyvolalo zřetelnější posun i na širší občanské úrovni. Rekondiční proces, který se projevoval zejména štedrými německými sbírkami ve prospěch polské církve, na stavbu nových katolických kostelů a na podporu polských charitativních organizací, zasáhl i široké vrstvy křesťanských laiků. Zapojily se do něj i zprvu distancované organizace německých vyhnanců, zvláště aktivní zde byl například katolický *Adalbertuswerk* (Dílo svatého Vojtěcha), původně sdružující jen katolické vyhnance z dnešní gdaňské arcidiecéze, avšak ve své rozsáhlé činnosti daleko překročivší původní regionální rámec.

Po politických změnách let 1989/1990 a po definitivním vyřešení otázky východních hranic Německa smlouvou 2 + 4, respektive následnými bilaterálními smlouvami mezi SRN a Polskem, následovala zdánlivě „bezkonfliktní“ devadesátá léta, v nichž se zpětně role církví v předcházejících letech v oficiální politické rétorice poněkud simplifikovala a nutno říci, že i cíleně „idealizovala“. Ve svobodném prostředí církve v Německu a v Polsku rozvíjely své vzájemné vztahy na mnoha úrovních: obě katolické biskupské konference tak například zřídily při svých sekretariátech zvláštní oddělení pro kontakty s druhou stranou (vedené poznaňským arcibiskupem H. Muszyńským a hildesheimským biskupem J. Homayerem). Zátěž minulosti církve pomáhaly řešit i praktickými a konkrétními gesty. V roce 2000 přispěla Evangelická církev v Německu (EKD) částkou 10 milionů DM do celospolkové nadace Vzpomínka, odpovědnost, budoucnost na odškodnění obětí nucené práce, katolická církev dokonce zřídila svůj vlastní odškodňovací fond *Entschädigungsfonds der katholischen Kirche in Deutschland* (nadán 5 miliony DM). V roce 2001 došlo i k uzavření dohody o návratu více než 3000 církevních matrik, které nacisté konfiskovali na území dnešních polských diecézí. Novým, většinou nevysloveným problémem se ovšem stal divergentní vývoj v celkové profilaci německého a polského katolicismu: zatímco u prvního převažuje otevřený, dialogický postoj k funkcionálně proměněné společnosti západního typu (s nutnými dopady sekularizace, respektive náboženské individualizace a pluralizace), druhý si zachovává tradiční národně-konzervativní ráz se silící antievropskou, explicitně „antiliberalní“ tendencí. Z toho vyrůstající projevy nedůvěry jistě souvisejí i s mlčením polské katolické církve (až na několik výjimek) k množícím se nacionalistickým, plakativně antiněmeckým tendencím v polských politických elitách po roce 2002, vyvolaným (či spíše *asociovaným*) plány na zřízení berlínského Centra proti vyhnání.²⁵

Při pohledu na průběh a bilanci dosavadních společenských diskuzí o bezprostředně poválečné historii (především nucený odsun a vyhnání německého obyvatelstva, ale i poválečný excesivní antisemitismus a podobně) je jasně zřetelná – na rozdíl od šedesátých let minulého století – absence oficiální církve, respektive jejích představitelů. Katoličtí laici (pokud se za ně deklarují) se vyskytují v různých názorových „táborech“ (*Majewski, 2008*,

s. 31–57). Křesťanské pojmové kategorie (například vina, hřích, pokání, odpuštění...), jež dominovaly významné části dřívějších polsko-německých debat, byly vytlačeny mainstreamovým diskurzem národní a politické afirmace, v němž vztah ke katolické víře ještě hraje důležitou roli – aniž by jej tato ovšem posunovala k diskurzu otevřenému, k „diskurzu nad diskurzy“, tedy k dialogické dispozici odlišných evropských kultur paměti a vzpomínání. Europeizace (tedy evropská kontextualizace) dosavadních diskurzů vede, jak ukazuje polský příklad, spíše k jejich nacionalizaci a nivelizaci, jež se jeví jako obrana vlastního nároku na právo pojmenovat historické a právní problémy v perspektivě „národního zájmu“. I v katolickém Polsku pak „rekonciliační přemostění“ odlišných historických obrazů a vzpomínek není v rámci současné národní sebedisciplinace možné a reálné (*Haslinger – Schulze Wessel, 2008, s. XV–XXVII*).

ČESKO-NĚMECKÝ PŘÍPAD

Podíváme-li se pro srovnání na česko-německou kauzu a na podíl křesťanských církví na česko-německém dialogu o nedávné minulosti, tak je nutné si uvědomit několik základních rozdílů: především římskokatolická církev byla v Československu natolik kontrolována, že – s výjimkou let 1968–1969 – jakékoliv oficiální kontakty mezi zbylými československými biskupy, respektive ostatními ordináři a německými biskupy byly prakticky vyloučeny či redukovány na minimum. I když i zde umožnil 2. vatikánský koncil řadu osobních setkání, stěží se zde mohla zrodit iniciativa podobná polsko-německé biskupské korespondenci ze sklonku roku 1965. Nemožnost artikulace těchto témat na „nejvyšší“ církevní úrovni ovšem nevyklučovala aktivity jiné, především v exilovém prostředí, ale i v katolickém disentu: i zde pak narůstal význam zainteresovaných laiků, kteří právě v těchto tématech spatřovali svou zvláštní a specifickou roli v pokoncilní církvi. Významné exilové osobnosti – duchovní i laici – se tak například zapojily do aktivit sdružení *Opus bonum*, které založil břevnovský opat Jan Anastáz Opasek v roce 1972, tedy v době, kdy nalezl útočiště v bavorském Rohru, osídleném broumovskými benediktinskými mnichy (německé národnosti) po jejich odsunu z Československa.²⁶ Na půdě této organizace si čeští a sudetoněmečtí křesťané (reprezentovaní především sdružením *Ackermann-Gemeinde*) podali ruku a pokusili se existující problémy a bariéry společně pojmenovat (jakkoliv i zde bylo možné pozorovat odlišné přístupy a postoje).

Bezprostředně po listopadu 1989 hlas církve k česko-německým vztahům zazněl poměrně rychle, pouhé dva týdny po prvních veřejných prohlášeních Václava Havla k tomuto tématu, který však v českém prostředí bezpochyby zůstane ve veřejné paměti jako onen první „zahajovač“ (máme-li převzít jeho vlastní terminologii), iniciátor a detabuizátor, a to i za cenu „prvního veřejného zpochybnění výsledků sametové revoluce“, jak to později vyjádřil Petr Pithart (*Kunštát – Řezanková Ieds./, 1997, s. 25–26; Pithart, 1995, s. 67–70*).

V poněkud zjištěné atmosféře počátku roku 1990, ovlivňované samozřejmě i řadou jiných témat, přispěchal prezidentovi na pomoc pražský arcibiskup František kardinál Tomášek. Tehdy byl hlas devadesátiletého patriarchy na pražském svatovojtěšském stolci mnohem slyšitelnější – Tomášek se stal vedle Václava Havla jednou z ikon listopadového „sametového“ týdne, který vyvrcholil slavnostní bohoslužbou u příležitosti kanonizace Anežky Přemyslovny na Pražském hradě 26. listopadu 1989. Ve svém prohlášení z 11. ledna 1990 Tomášek mimo jiné uvedl, že za šest let útlaku pod hrozbou zániku národa za nacistické okupace „český národ právem očekává omluvu za to vše od oficiálních mluvčích německého národa, i když nástupnické státy na tom neměly podíl“. Spravedlnost však podle Tomáška žádá, „abychom my Češi nepodceňovali nezahojenou bolest bývalých spoluobčanů a jejich dětí. Mnozí z těch tří milionů mohli odejít pokojně, ale mnozí zakusili tvrdé zacházení, ba týrání, které všichni nepřežili. Padli přitom za oběť pomstychtivosti nejen Němci skutečně provinilí, ale i takoví, kteří měli k Čechům dobrý vztah, nebo dokonce byli aktivními odpůrci Hitlerova režimu. Je pravda, že vykonavateli této msty byli spíše pochybní členové českého národa, často kolaboranti... Přesto zůstávají tyto protiprávní

a nelidské činy skvrnou na naší národní cti. Ta se nesmaže mlčením nebo poukazováním na bezpráví způsobená nám, nýbrž objektivním poznáním celé pravdy a distancováním se od vlastních vin. To je smysl omluvy, i když ji místo pachatele musí vyslovit právě čestní lidé, kterým jde o mravní zdraví a čest národa.“ Tomáškův text parafrázoval i okřídlený Havlův výrok: „Do základů společného evropského domu však musíme položit něco podstatného, co nám přineslo evangelium a co shodně s panem prezidentem můžeme vyjádřit heslem *Pravda a láska nás osvobodí... Srdce Evropy, z něhož několikrát v dějinách vytryskla nenávisť až do válečného vraždění, by mělo nyní začít tepat v rytmu přátelství.*“ V této pasáži již Tomáškovu prohlášení opouští čistě bilaterální, česko-německý rozměr a předpokládá, že to budou ve střední Evropě právě křesťané, a zvláště katolická církev, kteří budou účinně pomáhat při odstraňování mentálních bariér mezi středoevropskými národy. V této souvislosti připomněl své poselství jednotlivým národním biskupským konferencím nějak spojeným s životem a dílem svatého Vojtěcha z roku 1987, kde vedle prohloubení osobních kontaktů a kooperace navrhl i vytvoření studijního střediska: „*Spojenými silami odborníků ať se objasní pravda a osvobodí nás od všeho neblahého v minulosti.*“ Tomášek ve svém prohlášení též explicitně připomíná polsko-německý vzor: „*Svědčí o tom společné prohlášení polských a německých biskupů už v roce 1965. Chci se přičinit o podobný výraz vzájemné ochoty pochopit, odpustit a navázat přátelství, jakmile se ustaví česká biskupská konference.*“ (*Lidová demokracie*, 12. 1. 1990; *Olbert /ed./*, 1992, s. 74–75.)²⁷

Prohlášení ovšem postrádalo stručnou, snadno zapamatovatelnou tezi, která by připomínala svou průrazností závěr listu polských biskupů z listopadu 1965. To se ostatně dá říci také o dalších českých i německých církevních dokumentech na toto téma, které byly formulovány – podobně jako koncept Tomáškovu prohlášení – ve velmi úzkém okruhu lidí, avšak připomínkovým řízením, dodatečnými úpravami a interpolacemi (respektive „olamováním hrotů“) mnohdy pozbyly jasnějších myšlenkových kontur, o literárních kvalitách pak ani nemluvě. Nedostatečná zkušenost církví s mediální prací se zvláště v prvních porevolučních letech jasně ukázala jako handicap – handicap nezaviněný, avšak fatálně se promítající do celkově nedostatečné, ba nešťastné komunikace církve (církví) s majoritní a sekularizovanou českou společností. Pouhé předání důležitých textů České tiskové kanceláři a dalším médiím či diletantsky organizované tiskové (prezentační) konference měly za následek, že se velmi zajímavé výstupy z církevních diskuzí na nejrůznějších úrovních většinou k veřejnosti nedostaly či k ní doputovaly jen zkresleně a „odmocněně“. O důležitých církevních textech na téma česko-německých vztahů to snad platí dvojnásobně; jejich irenický, smířlivý tón a u společných česko-německých prohlášení též jistá jazyková těžkopádnost, způsobená nezcela ideálními překlady ze (společné) německo-jazyčné pracovní předlohy, nebyly schopny zaujmout novináře, a to zejména v devadesátých letech, kdy přitom česko-(sudeto)německé kontroverze zaznívaly ve stále ostřejších tónech a měly mnohem větší publicitu. Úměrně se stabilizací parametrů a kultury česko-německého diskurzu o minulosti, s ustálením jeho terminologie, obrazů, obrátů a mediálních klíše se stále více ukazovalo, že v sekularizované, a tudíž i permissivní české společnosti (s velmi derivovanou, ba téměř již neexistující percepcí tradičních křesťanských pojmů, jako je například hřích, vina či pokání) nenalézají křesťansky motivované příspěvky, i když ne všechny církevní provenience v užším slova smyslu, očekávaný ohlas. V předmětných debatách let 1990–1997 (tedy od pádu komunismu až po podpis a schválení tzv. *Česko-německé deklarace*) však přesto ještě představují nepominutelný ohlas – na rozdíl od další kulminační vlny česko-německých a česko-rakouských diskuzí let 2000–2003, která se odvíjela pod hyperonymem tzv. Benešových dekretů ve vztahu k našemu přibližujícímu se vstupu do EU a kde hlas církví, křesťanských iniciativ či jednotlivých osobností byl prakticky neslyšitelný.²⁸

Němečtí biskupové na Tomáškovu slova reagovali společným prohlášením, které zveřejnili pod názvem *Pravda a láska nás osvobodí* při svém společném zasedání v Augsburgu

8. března 1990. Adresovali jej kardinálu Tomáškovi a jeho prostřednictvím též československému prezidentu Václavu Havlovi a všemu lidu Československa (biskupská konference České a Slovenské Federativní Republiky /ČSFR/ tehdy ještě nebyla ustavena). V té době ostatně také ještě nebyla řádně obnovena ani celoněmecká biskupská konference, takže se jedná – přesněji vzato – o společné prohlášení Fuldské biskupské konference (příslušné územně pro starou SRN) a Berlínské biskupské konference (biskupové z NDR). Tím lze vysvětlit, že některé pasáže po určitých diskuzích deklaruje *pouze* Berlínská biskupská konference, zejména zajímavý a tehdy i z české strany nečekaný pasus o podílu východoněmecké armády na rozbití Pražského jara 1968: „*Biskupové Berlínské biskupské konference prohlašují, že hluboce litují účasti Národní lidové armády Německé demokratické republiky na násilném potlačení Pražského jara v srpnu 1968. Staré rány tím byly zjitřeny a dílo usmíření tím bylo těžce zatíženo.*“²⁹ Biskupové pak v první kapitole oslovili téma německé viny vůči českému a slovenskému národu (z dnešního pohledu zaujme důsledná „federální“ dikce!) a připomněli zločiny, „*kteřé byly ve jménu německého národa spáchané na českém národě pošlapáním jeho práva na sebeurčení, ohrožením jeho národní existence a útlakem*“. Zmínili se i o nuceném a plánovaném přesídlování, jemuž byli Češi od roku 1938 vystaveni, a politovali těch Čechů a Slováků, kteří nacistickým terorem přišli o život nebo se stali obětí vysídlení. S odkazem na prohlášení Fuldské biskupské konference z 23. srpna 1945 biskupové prohlásili, že i ve vztahu k Čechům a ke Slovákům „*přijímáme zodpovědnost za břemena dějin, která musí nést celý náš národ*“. Ve vztahu ke Slovákům biskupové vyjádřili lítost pozoruhodnou formulací, „*že bylo zneužito touhy slovenského lidu po národní svébytnosti pro cíle mocenské politiky německého národní socialistického vedení*“. Časovému období, které se vyznačovalo „*nespravedlností a duchem revanšismu, násilí a odvety*“, je však nutné ve vzpomínkách předřadit dlouhá stiletí pokojného soužití Čechů, Slováků a Němců, charakterizované po většinu trvání „*vzájemným dáváním a přijímáním*“, v němž byly naše národy doprovázeny velkými, společně uctívanými postavami křesťanské víry. V závěru svého poselství biskupové vyzvali k upevnování vztahu místních církví a k péči o společné křesťanské dědictví našich národů a v této souvislosti připomněli i zásluhy sudetoněmeckých katolíků, „*kteří společně s ostatními vyhnanými ze svého domova se hned od počátku zřekli jakékoliv politiky nenávisti a pomsty a po několik desetiletí přispívali k usmíření*“, jakož i českých a slovenských katolíků v exilu, „*kteří záhy hledali dialog se svými německými bratřimi a sestrami*“. Zvláštní obdiv byl pak vysloven katolické církvi v Československu, „*jejíž věrnost evangeliu, vyzkoušená desetiletí trvajícím útlakem, je i pro nás pobídkou, abychom s odvahou vydávali svědectví víry v dnešním světě a abychom jako církve sloužili lidem dnešní doby*“ (Olbert *ed.*, 1992, s. 77–80).

Prohlášení německých biskupů z roku 1990 je bezpochyby zajímavým textem, který dokládá širší bázi společných česko-německých pohledů na dějiny, a to několik let před přijetím *Česko-německé deklarace o vzájemných vztazích a jejich budoucím rozvoji* (1997), která toto „deklaratorní“ období, charakterizované řadou reflexních česko-německých textů a prohlášení, vzešlých z různých segmentů české a německé civilní společnosti, v jakémási pomyslném akordu završila (aniž ovšem jejich možností plně vyčerpala, respektive aniž rigorózně „uzavřela“ diskuze o historii, které nutně ještě budou dlouho tvořit konstantu ve vztazích středoevropských národů a společností).

Jak již bylo řečeno, v ČSFR ještě nebyla na počátku roku 1990 ustavena biskupská konference. Je příznačné, že hned na jednom z jejích prvních zasedání (Bratislava, 5. září 1990) byla také projednána odpověď českých a slovenských biskupů na německé prohlášení, zveřejněná pod názvem *Kristus je naše společná naděje* (Olbert *ed.*, 1992, s. 81–85). Biskupové si přitom uvědomovali, že i vzhledem k průběhu domácí diskuze mohla být jejich odpověď načasována lépe (a tak i využít určitý *kairos* neopakovatelné chvíle, která senzibilizovala veřejnost i pro církevní iniciativy): „*Jen obrovský proud všech neočekávaných událostí nám zabránil, že jsme tak neudělali dříve.*“ Biskupové tím měli na

mysli především předchozí projednávání důležitých církevních zákonů ve Federálním shromáždění a samozřejmě i historickou první návštěvu papeže Jana Pavla II. v Československu.

Odpověď českých a slovenských biskupů již neopakuje obecně „omluvné“ pasáže dřívějšího Tomáškova prohlášení, je zaměřena více do budoucnosti, obsahuje i specifickou slovenskou – a v návaznosti na ni též *středoevropskou* – dimenzi. Biskupové se kriticky vyjadřují k „*vážení vin na jedné a druhé straně*“ a k zapisování na stránky „*má dáti, dal*“, čímž ale zároveň nepodceňují „*úsilí historiků a politiků*“ na tomto poli. Snaží se ale adresněji identifikovat i podíl katolické církve na bezprostředně poválečných událostech a nepřímo i některých jinak velmi oceňovaných osobností, například arcibiskupa Josefa Berana (zejména ve vztahu k jejich veřejným výrokům k odsunu Němců), a vyjádřit nad ním svou lítost: „*Diecéze byly tehdy v té době většinou bez biskupů, a tehdejší představitelé místních církví nenalezli v situaci, která nastala, odvalu říci rozhodnější slovo, takže jsme se jako křesťané svým mlčením stali spoluvinnými na nespravedlivém aktu pomsty vůči Němcům. V konkrétních případech se i někteří naši věřící ztotožňovali s tímto činem nenávisti a nelásky, ba se ho přímo zúčastnili.*“³⁰ Příčiny pro válečné i poválečné zločiny vycházely podle biskupů „*ze systémů a mentalit, které vědomě popřely podstatné křesťanské principy a stavěly pouze na lidských základech*“. Dialog mezi oběma zeměmi a místními církvemi přitom navazuje na dialog, „*kteří po celých 40 let nesvobody mezi námi existoval*“ na nejrůznějších úrovních. V této souvislosti biskupové oceňují „*otevřenou náruč*“ církve v NDR v dobách nesvobody, která podstatně více pronásledované církvi v Československé socialistické republice (ČSSR) poskytovala všemožnou pomoc – od dodávek literatury až po umožnění studií těm kandidátům kněžství, kteří v ČSSR nemohli ve státě kontrolovaných seminářích studovat. Oceňována je – ale až na druhém místě – také podpora církve ze (staré) SRN: biskupové zde děkují sudetoněmecké *Ackermann-Gemeinde*, dále organizacím *Kirche in Not*, *Europäischer Hilfsfonds* a *Charitas Internationalis*. V závěru biskupové vyjadřují přání, aby česko-německá církevní spolupráce a dialog přinesly nové impulzy do probíhajícího *Desetiletí duchovní obnovy českého národa* (v souvislosti s přípravou na Milénium smrti svatého Vojtěcha v roce 1997) a na slovenskou duchovní přípravu na vstup do 21. století. I v atmosféře dozívající porevoluční euforie přitom varují před „*bariérami konzumního materialismu, které oddělují lidi od Boha a od sebe navzájem*“, konzumního materialismu, který může ohrozit proces sjednocování Evropy a proti němuž je třeba vyvinout společné úsilí (*Olbert /ed./, 1992, s. 85*).

Dokumenty českých (popřípadě i slovenských) a německých biskupů byly formulovány jako impulzní texty – jejich společenský dosah byl však ve specifických podmínkách a institucionálním zázemí česko-německých a česko-sudetoněmeckých vztahů značně limitovaný. Přesto však lze prohlásit, že některými svými formulacemi předběhly oficiální politiku a základní nastavení celospolečenského diskurzu. Tím více to platí o některých iniciativách křesťanských laiků. Z nich stojí za zmínku především společné prohlášení českých a sudetoněmeckých křesťanů *Česko-německé sousedství se musí zdařit*, jež bylo současně zveřejněno v Praze a v Mnichově 18. prosince 1991, tedy v období eskalující diskuze o obsahu mezitím již zveřejněné *Smlouvy mezi ČSFR a SRN o dobrém sousedství a přátelské spolupráci*, jež byla po delších průtazích podepsána až 27. února 1992 (*Česko-německé sousedství... 1991; Olbert /ed./, 1992, s. 89–92*).³¹ Na českém seznamu podepsaných především zaujmou významné osobnosti českého katolického disentu a exilu (například Tomáš Halík, Václav Malý, Dana Němcová, Petr Příhoda, Anastáz Opasek), ale i známí evangeličtí teologové, filozofové a duchovní (Ladislav Hejdiánek, Alfred Kocáb, Jakub Trojan); na sudetoněmecké straně šlo téměř výlučně o signatáře z okruhu katolické *Ackermann-Gemeinde*, avšak v česko-německém dialogu dlouhodobě angažované a též na veřejnosti poměrně známé (například o bývalého šéfa Spolkového úřadu práce profesora Josefa Stingla). Spojoval je ovšem do značné míry kritický postoj k tehdejšímu vedení Sudetoněmeckého krajanského sdružení (později ale u některých výrazně zmírněný), jež nad

tímto textem neprojevalo příliš velké nadšení. Znalci sudetoněmecké scény tam postrádali podpis například zástupce stavovské kněžské organizace *Sudetendeutsches Priesterwerk*, popřípadě i limburského světicího biskupa Gerharda Pieschla, pověřeného v rámci Německé biskupské konference péčí o katolické vyhnance, kteří se s textem neztotožnili a i později zaujímalí postoje víceméně konformní se základní linií Sudetoněmeckého krajanského sdružení (landsmanšaftu). Text je zajímavý tím, že organicky vznikl jako plod určitého menšího okruhu lidí, kteří se pravidelně scházeli v letech 1990–1991 při různých příležitostech, především v iniciální fázi tzv. *Mariánskolázeňských rozhovorů*. Zde byly formulovány dílčí závěry, mantinely, respektive některé společné formulace, které do textu prohlášení byly pak integrovány.³²

Text má dvojího, vlastně trojího adresáta: některé části jsou určeny společně Čechům a Němcům (výzva k úsilí o dobrou atmosféru ve vzájemných vztazích, o dobrý a přijatelný tón a slovník ve vzájemném styku), jiné odděleně Němcům, respektive Čechům (protože na Němce se obracejí signatáři němečtí, na Čechy pak signatáři čeští), což umožnilo do textu včlenit i formulace, které by bez tohoto „dvojhlasu“ nemusely být pro všechny přijatelné. Němečtí signatáři zde vyzývají sudetské Němce, aby se nedali zatlačovat do pozice těch, kteří jsou překážkou smíru. K otázce stále postulovaného „práva na vlast“ realisticky připomínají, že *„návrát do ČSFR by znamenal posunutí těžiště života do prostředí, které by sotva kdo mohl prožívat jako vlast. Proto by podobné požadavky... měl zastávat pouze ten, kdo by se tohoto kroku chtěl skutečně odvážit.“* K často kladeným majetkoprávním požadavkům (a to i v katolickém prostředí!) němečtí signatáři poznamenávají, že *„zpětné přiznání protiprávně zkonfiskovaného majetku by bylo uskutečnitelné pouze... v rozměrech, které by nyní probuzené naděje musely spíše zklamati.“* Nepřímo pak vyzývají k osobnímu a uvědomělému zřeknutí se tohoto majetku, neboť *„vyhnání osob, které dnes užívají příslušných statků, nepřichází v žádném případě v úvahu. Za těchto okolností je dobrovolná osobní obět jako příspěvek ke smířlivému novému začátku nasnadě... Má-li být určitý pozemský statek přičten spravedlivě, má čin zakládající mír větší hodnotu než boj o předmět, který (již) není věcí nezbytnou k životu.“*

Čeští signatáři především vyzvali své krajany k celkovému přehodnocení svého vztahu k Němcům (a k sudetským Němcům především) a k Německu, kde mimo jiné *„politicky extrémní hlasy jsou výrazem svobody mínění, nemohou však sloužit za podklady úsudků o jejich faktické váze“*. Formulovali i potřebu návratu *„německého podílu na utváření kultury a hospodářství v naší zemi“* do obrazu našich dějin i potřebu porozumění pro návštěvy sudetských Němců ve staré vlasti: *„Ze setkání, k nimž při takové příležitosti dojde, mohou dokonce... vyrůst trvalé kontakty.“* Ve snaze umožnit těm, kteří si to zvláště přejí, určitou formu návratu dali zároveň ke zvážení, *„zda by mezi SRN a ČSFR nemohly být bilaterálně předjaty části budoucího evropského práva a zda by nebylo možné nastoupit tímto způsobem již nyní cestu k vyrovnání“* (Olbert /ed./, 1992, s. 91–92).

Ačkoli prezentace tohoto prohlášení nezbudila příliš velkou pozornost (na pražskou tiskovou konferenci přišli jen tři píšící novináři), text žil svým vlastním životem a byl i poměrně hojně citován. Znamé křesťanské osobnosti však v dalších letech spíše podpořily obecněji zaměřené iniciativy, které se vzhledem k sekulárnímu charakteru většinové společnosti záměrně neomezovaly na církevní prostředí. Prakticky všechny české i německé signatáře prohlášení z roku 1991 nalezneme podepsané i pod širě koncipovaným prohlášením 105 českých a sudetoněmeckých intelektuálů, novinářů, studentů a dalších veřejně činných občanů *Smíření 95 mezi Čechy a Němci v roce tolerance vyhlášeném OSN* (Kunštát – Řezanková /eds./, 1997, s. 58–59).³³ Zde ovšem *federführend* vystupovali lidé poněkud odlišně orientovaní (což potvrdil i jejich následný názorový vývoj), především Rudolf Hilf a Bohumil Doležal. Kontroverzní, často i velmi emotivní reakce vyvolal tento text i v českém prostředí, jehož nemalá část vnímala podpis pod prohlášením téměř jako „národní zradu“. Ještě v roce 2003 se o tom mohli přesvědčit dva kandidáti na úřad prezidenta České republiky a shodou pro ně nepříznivých okolností i signatáři *Smíření 95* Jan Sokol

a Petr Pithart během vzrušených diskuzí v českém Parlamentu i v médiích. Důvodem k všeobecně odmítavé reakci (ta se pouze lišila co do intenzity) nebyly ani tak poněkud vágní pasáže o nešťastných peripetích česko-sudetoněmeckých vztahů ve 20. století, nýbrž pasus, v němž signatáři navrhují „neprodleně zahájit jednání mezi českou vládou a politickou reprezentací sudetských Němců. Obsahem těchto jednání by měly být všechny otázky, které alespoň jedna strana považuje za otevřené.“ (Následující diskuzi v médiích dobře odráží Pithart – Příhoda /eds./, 1998, s. 113–134.)

Ve znamení vzpomínek na 50. výročí konce druhé světové války byla pronesena celá řada projevů, formulovány nejrůznější iniciativy, vydány stěží přehlédnutelné knižní publikace a podobně. Brzy po již zmíněném Havlově projevu (17. února 1995 v pražském Karolinu) formulovali čeští a němečtí katoličtí biskupové své „společné slovo“, které mělo vnést prvek uklidnění a smíření do tehdy emocionálně vypjatých debat. Tento dokument se již nepokoušel identifikovat vinu a viníky, respektive zařadit historické události do kauzálních řetězců (to již biskupové učinili dříve), což mu bylo zejména z české strany vytýkáno.³⁴ Podle biskupů je třeba deklarovanou „změnu smýšlení“ v česko-německých vztazích doprovodit také konkrétními činy, aby „proces smíření“ nabyl větší závaznosti. V tomto obecném smyslu také vyzvali politiky, aby se nevyhýbali sporným otázkám a vyvodili z nich potřebné závěry. Charakter kýžených „konkrétních činů“ ovšem tento poněkud enigmatický biskupský dokument neupřesnil: pouze připomněl *Summu contra gentiles* svatého Tomáše Akvinského (3,13), že totiž „nastolit mír mezi lidmi pouze příkazem spravedlnosti samotné... pokud mezi nimi láska nezapustila kořeny... je nedostatečné“. Pouze z kuloárů se proslýchlo, že biskupové v tomto dokumentu chtěli obě vlády vyzvat ke konkrétnímu „symbolickému gestu“ vůči českým obětem nacismu a německým obětem vyhnání. Dokument neměl ovšem představovat polemiku s Havlovým projevem (jak si to mnozí vyložili). Realitou zůstává, že byl posledním oficiálním církevním textem k česko-německým vztahům, který vzbudil větší mediální pozornost (*Pressemitteilungen der Deutschen Bischofskonferenz*, 9. 3. 1995; *Český deník*, 21. 3. 1995). Jakkoli se na jeho vzniku podílela řada lidí, trvalou konstantou v tehdejších česko-německých církevních iniciativách byl bezesporu kardinál Miloslav Vlk, který v polovině devadesátých let rovněž zastával vlivnou funkci předsedy Rady evropských biskupských konferencí, v níž byl tehdejší předseda Německé biskupské konference Karl Lehmann jeho zástupcem (*Katolický týdeník*, rok 2009, číslo 10, s. 2).

Po zahájení oficiálních jednání o *Česko-německé deklaraci* (červenec 1995) se pozornost veřejnosti i médií koncentrovala na skutečné, respektive i domnělé výsledky jednání. Důvěrně vedená jednání (s řadou „pauz na přemýšlení“) byla provázena dosud nejrozsáhlejší česko-německou, respektive česko-(sudeto-)německou diskuzí, která často zastínila jiná politická témata. Hlas křesťanských církví v nich sice zcela nezanikl, většinou byl ale přehlušen hlasy konfrontačními a více polarizujícími. *Pro foro interno*, tedy ve vnitrocírkevním prostředí, však byla tehdejší společná snaha nalézt přiměřená, teologicky fundovaná a historicky korektní stanoviska věcí zcela nebývalou. I zde je možné spatřovat novou historickou vrstvu v bezprecedentním procesu sbližování českých a německých církví (a to opět v míře mnohem intenzivnější než ve většinové společnosti obou zemí).

Jako příklad lze uvést zejména iniciativy tradiční, avšak v české společnosti zcela diasporní Českobratrské církve evangelické (ČCE) a Evangelické církve v Německu (EKD). Tyto církve se neomezily pouze na jednorázová prohlášení, nýbrž podnikly pokus vytvořit i jakousi společnou historickou maketu česko-německých vztahů – s přidanou hodnotou teologické reflexe. Tím vytvořily jakýsi církevní pandán k podobným snahám Česko-německé a Slovensko-německé komise historiků, která svou základní skicu česko-německého vztahu od roku 1848 publikovala krátce před podpisem *Česko-německé deklarace (Konfliktní společenství...)*, 1996). I zde si církve vytvořily paritně obsazenou komisi v čele s někdejší synodním kurátorem ČCE Zdeňkem Susou a prezesem Jürgenem Schudem, v níž působil i známý německý historik a autor nejpoužívanější německé učebnice k ději-

nám Československa profesor Jörg K. Hoensch. Výsledný, historicky vyvážený text byl publikován pod názvem *Mluvit spolu o dějinách / Miteinander über die Geschichte sprechen* v roce 1998 (*Der trennende Zaun...*, 1998, s. 10–43, *respektive Rozdělující zd...*, 1998, s. 7–36). I on vychází, podobně jako oficiální Česko-německá komise historiků, z konceptu česko-německého „konfliktního společenství“ (formulovaného v osmdesátých letech minulého století v disentu historikem Janem Křenem). Zabývá se však také příčinami selhání křesťanů a křesťanských církví ve zlomových letech 1938/1939, respektive v roce 1945 a přináší i málo známé příklady těch, kteří se kriticky postavili k církevnímu mainstreamu, například původně anonymní poselství významného evangelického teologa profesora Josefa B. Součka Světové radě církví do Ženevy, v němž se hovoří o spojitosti „bezohledného a nespoutaného“ českého nacionalismu po roce 1945, vysídlení Němců a inaugurace komunistického režimu v Československu (*Rohkrämer /Hrsg./*, 1995, s. 103).

I v evangelickém prostředí vznikly jednostranné „smiřovací“ dokumenty oficiálních církevních grémií, například prohlášení synodní rady ČCE *K problematice vysídlení sudetských Němců* (Praha, 18. listopadu 1995) či *Poselství 8. synody EKD ke smíření mezi Čechy a Němci* (Borkum, 7. listopadu 1996). Zde vedení německé evangelické církve mimo jiné vyzvalo své spoluobčany, „aby ocenili ty vyhnance, kteří se zřekli svých nároků v České republice a v bývalých východních německých územích, jako zástupný příspěvek ke smíření a pokoji s našimi sousedy, a vyslovili jim za to dík a vděčnost“ (*Versöhnung...*, 1997, s. 47–50).³⁵

Jubilejní rok 1995 je ale zároveň určitým zlomem, kdy křesťanské „iniciativy zdola“ opouštějí půdu petic a deklarácí (ty se pak objevují spíše v reaktivní poloze například na zveřejnění oficiální *Česko-německé deklarace* či na zhoršení česko-rakouských vztahů po roce 2000) a stále více vytvářejí nejrůznější sítě a platformy setkávání, napojené na konkrétní projekty spolupráce (diecézí, farností, náboženských obcí, krajanských spolků a podobně), financovaných začást z prostředků Česko-německého fondu budoucnosti, zřízeného oběma vládami v roce 1998.³⁶

STŘEDNÍ EVROPA NEVIDITELNÝCH KŘESŤANŮ

Oficiální církevní místa i v pozdějších letech pocítila potřebu reagovat na momentální zhoršení vzájemných vztahů, a to i v širším středoevropském rámci, tedy právě v onom „svatovojtěšském“ okruhu zemí, kde si v roce 1990 kardinál František Tomášek představoval hlubší institucionalizaci regionální pastorační a teologické práce. Tyto plány bohužel nebyly nikdy realizovány a církve z řady praktických i taktických důvodů na následná selhání politických elit (a jejich nacionalizací) výrazněji nereagovaly. Výjimku představovaly některé bilaterální iniciativy mezi Rakouskem a Českou republikou, které se pokusily reagovat na zhoršení vztahů mezi oběma zeměmi po nástupu nové rakouské vládní koalice ÖVP/FPÖ a na tehdejší konjunkturu problematiky kolem tzv. Benešových dekretů a jaderné elektrárny Temelín. V době kulminace této krize nejvyšší církevní grémia opatrně mlčela.³⁷ Z podnětu obou národních komisí *Iustitia et Pax* pak vydaly obě biskupské konference prohlášení *Smířené sousedství v srdci Evropy* – jistě dobře míněný, avšak poněkud „post festum“ formulovaný text (podepsaný v Praze kardinálem Christophem Schönbornem a arcibiskupem Janem Graubnerem až 21. března 2003, tedy již po částečném překonání tehdejších bilaterálních iritací). Biskupové se snažili odhlédnout od konkrétních sporů, zdůraznili společnou evropskou budoucnost obou národů a států a především potřebu navzájem si odpouštět, „neboť jedině tato zkušenost motivuje Boží lid a každého pokřtěného brát vážně přikázání Páně, tedy být vždycky připraven odpouštět svým viníkům“. I tento dokument je konstruován (podobně jako prohlášení českých a německých biskupů k 50. výročí konce druhé světové války z roku 1995) na základě poněkud povrchně reflektované symetrie historických vin – a symetrie odpuštění. Oceňuje obtížnou „transformační zkušenost“ českých občanů jako velký vklad do budoucí Evropy, kterou

by měly symbolizovat mosty (v našem případě důvěrně známé mosty se svatým Janem Nepomuckým, jakých je v České republice a v Rakousku bezpočet) a konkrétní příklad ochotné vzájemné výpomoci českých a rakouských pohraničních měst při povodních v létě roku 2002 (*Versöhnte Nachbarschaft...*, 2003).³⁸

Rekonciliační snahy církví v regionu střední Evropy jako celku lze obecně označit jako limitované. Souvislost s všeobecným trendem tiché, někdy i artikulované podpory spíše pravicových, respektive národně orientovaných politických stran (například v Polsku PiS, na Slovensku KDH a SNS, v Maďarsku MDF, respektive FIDESZ) ze strany církevních kruhů, účinnost podobných pokusů silně omezuje. Některé spektakulární akce sice vzbudily větší pozornost, a to především široce organizovaná „pouť středoevropských národů“ do rakouského Mariazellu v květnu 2004, nicméně po nich zpravidla nenásledovaly návazné kroky a iniciativy. Hubené jsou i výsledky pravidelných setkání zástupců biskupských konferencí zemí střední a východní Evropy (v únoru 2009 se konalo již třetí setkání), jakkoli některá témata byla jistě nosná a užitečná.³⁹

Bohužel i v napjaté slovensko-maďarské relaci byl dlouho hlas církví téměř neslyšitelný, prvním náznakem určitého posunu byla výměna dopisů mezi Slovenskou a Maďarskou biskupskou konferencí v roce 2006 (u příležitosti společné bohoslužby v Ostřihomi 29. 6. 2006), zřejmě však iniciovaná přímo z Říma. V nich ovšem byly – na rozdíl od podobných dokumentů polsko-německých, respektive česko-německých – hlavní problémy pojmenovány jen velmi všeobecně, byly-li pojmenovány vůbec. Apelativnější a konkrétnější ráz již měla druhá výměna dopisů z listopadu 2008, která reagovala na vystoupení pravicových extremistů a na následný ostrý policejní zákrok při fotbalovém zápasu bratislavského (slovenského) týmu a týmu z maďarské menšinové sídelní oblasti. Vzhledem k ostré diplomatické „přestřelce“ (a tradičně šťavnatým výroky předsedy vládní Slovenské národní strany Jána Sloty) bylo toto prohlášení již více vnímáno – a tentokráte i načasováno ve vhodnou chvíli (*Tlačová kancelária Konferencie biskupov Slovenska*, 29. 6. 2006; *Neue Zürcher Zeitung*, 16. 11. 2008; *Katholische Presseagentur Österreich*, 11. 11. 2008).

Uvedené příklady naznačují poměrně podrobně možnosti a meze, které v daném historickém kontextu mají „zahraničněpolitické“ aktivity církví (a to nejen ve střední Evropě): jejich intencionalita sice reaguje na konkrétní problémy evropské a světové politiky, vytváří však autonomní prostor (zde: autonomní prostor smíření) v dlouhodoběji nastavených časových horizontech. Srovnáním *polsko-německého případu* (1965/1966 a léta následující), respektive *česko-německého případu* (po roce 1989, s těžištěm v první polovině devadesátých let) je možné formulovat nejen shody a rozdíly, ale i některé obecnější závěry ohledně místa a role církví ve středoevropské veřejné diplomacii.

Základní teze polských biskupů v roce 1965 zněla: „*Odpouštíme a zároveň prosíme o odpuštění!*“ Jako taková byla Gomulkovým režimem kritizována jako zrada národních a státních zájmů, jako nepřijatelné vměšování církve a biskupů do zahraniční politiky polského státu. I v tak citlivé oblasti (pouhých 20 let od konce druhé světové války byla vnímavost vůči této materii enormní!) byla však frontální režimní kritika vnímána většinou polského národa jako útok komunistů na náboženskou, ba národní instituci, s níž se téměř bezvýhradně identifikovali (byť měli o textu poselství i značné pochyby). Na frontální útok *monolitu* strany na *monolit* církve následovala *monolitní demonstrace loajality* vůči církvi v následujícím roce 1966, u příležitosti milénia křesťanství v Polsku: zvolání státních „Odpouštíme!“ na Jasné Hoře před obrazem Panny Marie Čenstochovské nebylo skupinovou reflexí problematického textu, nýbrž výrazem loajality vůči polské církvi a jejím představitelům. Naopak v Německu došlo ke svobodnému, velmi diferencovanému „čtení“ polského textu: to bylo méně jednoznačnou německou odpovědí vlastně zahájeno (a rozhodně ne uzavřeno!) a přineslo pozoruhodné plody v následujících letech – například výzvu Bensberského kruhu, pod níž je podepsán také nynější papež Benedikt XVI. Proměna německé „východní politiky“ tak neprobíhala pouze v klasické politické decizivní sféře, nýbrž i zdánlivě na jejím okraji a v samostatném, vnějšími podněty jen nepřímou ovlivně-

ném časovém harmonogramu. Jistě to neplatilo pro východní část Německa, kde se církve plně koncentrovaly na redefinici svého vztahu k tamnímu režimu (jehož životaschopnost se ukázala být nečekaně delší) a kde podpis východoněmeckých biskupů na „celoněmecké“ odpovědi polským kolegům vzbudil jen interní debaty a rozepře.

Naopak v diachronním *česko-německém případě* nebyly „zahajovačem“ diskuze církve (iniciativy méně známých jednotlivců a skupin před rokem 1989 takto rozhodně nemohly být vnímány), ale Václav Havel, popřípadě skupiny intelektuálů, kde ovšem byli křesťané také zastoupeni. Oficiální církevní iniciativy tento dialog „zastřešily“ buď formou prohlášení biskupů (opakovaně) či zpracováním církevních dokumentů, které vzešly z širší diskuze v rámci církve (prohlášení synodní rady Českobratrské církve evangelické, společný dokument ČCE a EKD). Synergickou funkci však měly a mají církevní iniciativy zdola (například *Prohlášení českých a sudetoněmeckých křesťanů* z roku 1991) a jejich pronikání do širší koncipovaných občanských iniciativ (například prohlášení *Smíření 95*), kde jejich vazba na církevní prostředí již nebyla vnímána. Od konce devadesátých let bylo však veřejné echo na církevní iniciativy natolik mizivé, že jakoby „zapadly“ (zejména po roce 2000), respektive nakonec se neuskutečnily (například iniciativa Vlk – Schönborn ohledně Temelína).

Ve středoevropském, „svatovojtěšském“ formátu (Německo, Polsko, Česká republika, Slovensko, Maďarsko) se v devadesátých letech minulého století žádné výraznější iniciativy neuskutečnily. Církve zde byly od počátku velmi opatrné, respektive „opatrně loajální“ ke svým vládám a k převládajícímu politickému a politicko-historickému mainstreamu, který se po roce 1989 konstituoval jako demokratický, nacionálně-afirmativní a vůči církvím vstřícný v těch případech, kde to rezonovalo s dřívějším bezproblémovým národně akulturačním charakterem tamních dominantních konfesí (především Polsko a Slovensko). Málo sebevědomé a nedostatečně vyvinuté laické struktury tuto váhavost prozatím nemohly a – zdá se – ani nechtěly vyvážit.

* * *

Téma tohoto příspěvku, jakkoli je v první řadě historickou komparativní analýzou, artikuluje i otázku, jak s ním „naložit“ z pohledu oboru mezinárodních vztahů (a souvisejících disciplín). Na malé ploše je možné se přesvědčit, že i „společenství jednotlivců“ může – zejména při uměřeném „sociologickém“ pohledu na mezinárodní vztahy – konání hlavních aktérů (států, respektive společenství států) ovlivnit. Míra tohoto ovlivnění se bude jistě jevit jinak při (vesměs apriorním) uplatnění realistických, respektive konstruktivistických přístupů a jejich derivátů. Problematika hlavní dichotomie oboru mezinárodních vztahů u nás, jak ji například nedávno charakterizoval Petr Drulák, tedy *historie/theorie*, zřejmě souvisí s dokončením konsolidace a autonomizace tohoto oboru – a zřejmě nebude v budoucnu vnímána jako dichotomie, nýbrž komplementárnost (Drulák, 2007, s. 69–79).

Strach z historie jako *doxy* disciplíny by již neměl být namístě: historik, který vnímá a registruje teoretické *diskuze* v oboru mezinárodních vztahů, nemůže sice odhodit krunýř historických metodologických postupů a interpretací (které se ale rychle vyvíjejí), především základní „respekt k historickému prameni“, přesto však může své výsledky nabídnout v „multiparadigmatické“ matici, a to především kontextuálním kladením otázek (a naznačením souvislostí) tam, kde se mu takové propojení jeví být nosné a užitečné. Tento text měl být právě takovým pokusem. *Rekonciliační procesy* jsem zde sice popisoval především v historické a teologické perspektivě (netvořila však analytický rámec či model: pro historika je přijatelnější upřesnit hranice a polohu diskurzu a formulovat spíše svá *východiska*), přičemž afinita k tématům mezinárodních vztahů byla *ad hoc* v textu naznačena: církve jako *nadnárodní aktér*, církve jako *NGO's sui generis*, církve jako *aktér veřejné diplomacie*, v jehož paměťovém kódu je ovšem zanesena i středověká role aktéra

dominantního a autonomního. Ve vztahu historie/mezinárodní vztahy nemůže do budoucna jít o dichotomii *historie/teorie*: historie vždy bude nabízet nově interpretované stopy minulosti (fakta jsou již konstruktem nad nimi) a objevovat v ní nečekané souvislosti. V souvislosti s naším tématem: právě a například *lieux de mémoire* v podobě polsko-německé biskupské korespondence a její pokud možno všestranná identifikace a deskripce historií mohou být – právě v této „norovské“ rovině – korektivem při vytváření teoretických modelů v mezinárodních vztazích. Nové pohledy sem může vnést i dnes rozšířený výzkum loajaliti, *Loyalitätenforschung*.⁴⁰ Dialogu historie a mezinárodních vztahů by neměla dominovat „rankovská“ otázka *Jak to vlastně bylo?*, ale spíše tázání, proč jsou kolektivní historické obrazy a mýty tak vitální a mocné, že v určitých chvílích ovládnou politiku států a vlád (a podprahově je ovlivňují s průběžně uplatňovanou sugescí a silou). Jen tak nebudou interdisciplinárně otevřené (nikoli „pojaté“) texty, k nimž se chce přiřadit i tento právě končící, kličkovat mezi Scyllou historie a Charybdou mezinárodních vztahů.⁴¹

¹ Zde pouze in margine připomínám problematiku domnělých či skutečných double standards, které jsou vůči některým uchazečským zemím ze strany EU údajně uplatňovány, například podle občasně srbské argumentace asymetrií v posuzování Srbska ve srovnání s ostatními zeměmi postjugoslávského prostoru v rámci stabilizačního a asociačního procesu (Sap). Tato námitka zaznívá ovšem i z chorvatské strany, především v souvislosti se zavedením tzv. benchmarks při posuzování implementace evropské legislativy (po špatných zkušenostech s Rumunskem a s Bulharskem).

² V poměrně rozsáhlé literatuře o visegrádské spolupráci a o jejích širších souvislostech zpravidla chybí hlubší propojení s jejími historickými předpoklady a východisky. Výjimku představuje zejména sborník Visegrád: možnosti a meze středoevropské spolupráce (Vykoukal /ed./, 2002).

³ Český překlad zmíněné zprávy přinesly Lidové noviny, 21. 3. 1995. Prohlášení českých a německých biskupů k 50. výročí konce druhé světové války podepsali týden předtím (9. března 1995) v Münsteru předseda České biskupské konference, pražský arcibiskup Miloslav kardinál Vlka a předseda Německé biskupské konference, mohučský biskup (a pozdější kardinál) Karl Lehmann. Úplný text byl publikován například v Českém deníku, 21. 3. 1995 (srovnej též přednášku kardinála M. Vlka v pražském Karolinu s názvem Stavět mosty důvěry, 16. 6. 1995, in: Rozhovory o sousedství, 1997, s. 130–131; Projev Václava Havla ze 17. února 1995, in: Rozhovory o sousedství, 1997, s. 33–54).

⁴ Nejnovější a komplexní titul k tomuto historickému poselství, vedený snahou upřesnit význam kontaktů polských a německých katolíků v celkovém procesu sblížení Německa a Polska, představuje publikace Prebaczy i prosimy za przebaczenie (Kerski – Kycia – Żurek, 2006 a), vydaná současně i německy.

⁵ Tyto otázky komparativně reflektuje například rozsáhlý sborník Katholische Kirche und Zivilgesellschaft in Osteuropa (Spieker /Hrsg./, 2003).

⁶ Souhrnný pohled na tuto problematiku přináší nejnověji (s detailními průhledy do německého, českého, slovenského, polského, litevského a maďarského katolicismu v letech 1918–1939) sborník Aufbrüche und Umbrüche (Bendel /Hrsg./, 2007), zde pak zejména příspěvky J. Köhlera (s. 17–40), G. Bujaka (s. 67–81), J. Šebka (s. 83–101), E. Hrabovcové (s. 103–169) a N. Spannenbergera (s. 181–197).

⁷ Podle pluralizační teze se východoněmecký katolicismus během trvání NDR stal nejen subjektem limitované pluralizace společnosti, ale i – pod vlivem 2. vatikánského koncilu a procesů v západoněmecké církvi – jejím objektem (teze má význam pro diskuzi o formách přežívání a transformace tradičních katolických milieu, mimo jiné i pod vlivem příchodu vyhnaných katolíků z bývalých německých východních území). Naopak diferenciální teze postihuje – mimo jiné i v návaznosti na Michela Foucaulta – konstanty a proměnné „katolických“ struktur a okruhů zkušeností a představ, formulujících i pro NDR na příkladu tamních církevních institucí „dispozitiv trvání“, zaměřený především na setrvání a zachování stávajícího stavu, dispozitiv komunistickým systémem utvrzovaný a živený (srovnej Grütz, 2004, s. 58–64; Bucher, 1998, s. 36–51).

⁸ Papežův list v tomto bodě vzbuzoval velmi silnou naději na budoucí revizi poměrů (i hranic), byť ve formě řečnické otázky: „Ist es wirklichkeitsfremd, wenn Wir wünschen und hoffen, es möchten alle Beteiligten zu ruhiger Einsicht kommen und das Geschehene rückgängig machen, soweit es sich noch rückgängig machen lässt?“ (Citováno dle Żurek, 2005 b, s. 141–151.) Papež Pius XII. ostatně odsoudil vyhnání Němců ze střední a východní Evropy již v dopise německému episkopátu z 1. listopadu 1945 a ve svém vánočním poselství z téhož roku.

⁹ „Es wäre eine folgenschwere Selbsttäuschung anzunehmen, dass ein Volk eine Politik, wie sie jenes Regime gegenüber anderen Völkern betrieben hat, nicht hoch begleichen muss... Für die Zukunft ist die Gemeinschaft der Völker und Staaten wichtiger als Grenzfragen. Eine notvolle Vergangenheit lehrt, dass in vielen Fällen die Staatsgrenzen dem Volkstum nicht genau entsprechen können.“ (Překlad M. K., citováno dle Stehle, 1983 b, s. 537; srovnej též Wittstadt, 2001, s. 139–140.)

¹⁰ K historii pozoruhodné evangelické iniciativy Aktion Sühnezeichen, jež působila i po roce 1961 v obou německých státech (být s rozdílnými akcenty), viz Kammerer, 2008, respektive i novou českou diplomovou prá-

ci Pavly Sztwiertniové, obhájenou na Fakultě sociálních věd Univerzity Karlovy v Praze v roce 2009, kladoucí ovšem na rozdíl od německé autorky větší důraz na aktivity ASZ v Polsku a v bývalém Československu (srovnej Sztwiertniová, 2009).

- ¹¹ I když nešlo o oficiální církevní prohlášení, seznam signatářů byl pozoruhodný: Ludwig Raiser, Hellmut Becker, Joachim Beckmann, Klaus von Bismarck, Werner Heisenberg, Günther Howae, Georg Picht a Carl Friedrich von Weizsäcker.
- ¹² Provizornost a dvojznačnost tehdejšího církevního uspořádání v Polsku naznačuje i skutečnost, že vratislavský arcibiskupský stolec nebyl po smrti německého kardinála Bertrama obsazen – Bolesław Kominek byl pouze světicím biskupem, pověřeným správou vratislavské arcidiecéze (tedy jejích částí na území Polska), avšak vybaven titulem titulárního arcibiskupa (většina historické literatury tuto z církevněprávního i zahraničněpolitického hlediska důležitou distinkci nevnímá).
- ¹³ Tento postoj polské veřejnosti je opakovaně zmiňován a v době zveřejnění poselství polských biskupů i předpokládán, a to i u aktivních a ke svým biskupům zcela loajálních katolíků. Exaktní data však zveřejněna nebyla, ačkoli státní demoskopická instituce Ósrodek Badania Opinii Publicznej i Studiów Programowych – Polskie Radio údajně na toto téma provedla sociologické průzkumy koncem roku 1965 a v lednu 1966, tedy již po ostré kritice režimu vůči polskému episkopátu, který se měl svým prohlášením z 18. listopadu 1965 nequalifikovaně, ne-li zrádcovsky míchat do záležitostí, které přísluší jen státu. Materiály z těchto šetření nebyly však zveřejněny a po roce 1990 nebyly nalezeny.
- ¹⁴ Topos „rapallského syndromu“ ostatně v polských elitách přžívá intenzivně dodnes, byť občas přizíván i racionální argumentací – například v souvislosti s dohodou Gerharda Schrödera a Vladimíra Putina o postavení plynovodu přes Baltské moře, tedy mimo území baltských států a Polska, před německými volbami v roce 2005 (srovnej Macków, 2007).
- ¹⁵ Podrobná dokumentace k výměně dopisů mezi polskými a německými biskupy a k následujícím veřejným ohlasům v SRN a v Polsku byla vydána již o půl roku později (Roegele /Hrsg./, 1966).
- ¹⁶ Na zásah Hlavního úřadu pro kontrolu tisku byl Kominekův článek nakonec stažen z tisku a až po roce 1990 byl v Archiwum Urzędu do Spraw Wyznań nalezen jeho průklep (Madajczyk, 1992, s. 227–228).
- ¹⁷ Již dva roky předtím Bolesław Kominek naznačil směr svých úvah v později pozapomenuté přednášce Západní hranice v teologické perspektivě, kde poprvé spojil toto téma s potřebou smíru a odpuštění mezi oběma národy: „Jsme-li věřícím národem – a my jím jsme –, nemůžeme jednat jinak, než jak chce náš Vykupitel. »Odpušt' nám, jakož i my odpouštíme«“ (překlad M. K.). Za povšimnutí stojí vypuštění slova „vína“ z této parafráze Modlitby Páně, aby tak základní intence Kominekovy úvahy nebyla příliš automaticky spojována s „polskou vinou“ (Kominek, 1977, s. 177–178). Úspěch polského programu Desetiletí duchovní obnovy 1956–1966 sehrál pak jistou roli – jako inspirační zdroj ve zcela odlišném náboženském a politickém rámci – při vyhlášení Desetiletí duchovní obnovy českého národa v roce 1987 s výhledem na 1000. výročí mučednické smrti svatého Vojtěcha.
- ¹⁸ Ještě před základní atmosférickou a koncepční změnou německé východní politiky, kterou přinesla až vláda velké koalice CDU/CSU – SPD (od 1. 12. 1966), však Vatikán usiloval alespoň o částečnou „normalizaci“ církevní správy na západních územích Polska a o zřízení alespoň jednoho samostatného biskupství, obsazeného již Polákem. To však nechtěl učinit bez souhlasu německé vlády a německých biskupů, kterého však tehdy ještě nebylo možné dosáhnout (Morsey, 1999, s. 31–78, zde zejména s. 43–49).
- ¹⁹ Oficiální polské znění in: *Orędzie biskupów...*, 1966. Z českých historiků věnoval tématu větší pozornost Jaroslav Valenta (Valenta, 1998, s. 31–64, zde s. 39–41). Jeho text obsahuje ovšem několik nepřesností, jako partnera polských biskupů například uvádí výhradně západoněmecké biskupy, což ovšem nebyla pravda (viz níže v textu).
- ²⁰ „Nun muß ich Ihnen ganz ehrlich gestehen, dass die Antwort des deutschen Episkopats auf unseren Ver söhnungsbrief nicht nur die Polen, sondern auch die Weltmeinung enttäuscht hat. Unsere so herzlich ausgestreckte Hand wurde nicht ohne Vorbehalt angenommen. Wie oft hörten wir unsere Priester und Laien uns den Vorwurf machen, dass unseres, durch Christenliebe diktiert es Entgegenkommen, auf Politik gestossen hat!... Dies ist desto trauriger, dass die deutschen Protestanten dem katholischen Polen in einer viel mehr evangelischen Gesinnung entgegenkommen und dass gerade sie Zeichen der Reue für alles was wir im Kriege erlitten haben und des Versöhnungswillens im Namen unseres Heilands immer öfter darbieten. Für unser katholisches Volk ist es ein öffentliches Ärgernis, es kann eben nicht verstehen, dass die deutschen Ambrüder des polnischen Episkopats in dieser Hinsicht so... zurückbleiben.“ (Z německy psaného originálního znění přeložil M. K., Stehle, 1983 b, s. 545–547, zde s. 546.)
- ²¹ Tento kontext je zřetelný například z tehdejší hlavní agendy východoněmeckých biskupů, tak jak vyplývá například z edice Lange – Pruss (Hrsg.), 1992, s. 206–214, kde je pod č. 63 otiskána i odpověď polským biskupům coby „celoněmecká“ záležitost, na níž se východoněmečtí biskupové rovněž aktivně podíleli.
- ²² „Alles menschliche Unrecht ist zunächst eine Schuld vor Gott, und Verzeihung muss von Ihm erbeten werden. An Ihn richtet sich zuerst die Vaterunserbitte: Vergib uns unsere Schuld. Dann dürfen wir auch ehrlichen Herzens um Verzeihung bei unseren Nachbarn bitten. So bitten auch wir... ja, wir bitten zu verzeihen... Die Bitte um Verzeihung ist ein Anruf an jeden, dem Unrecht geschah, dieses Unrecht mit den barmherzigen Augen Gottes zu sehen und einen neuen Anfang zuzulassen.“ (Lange – Pruss /Hrsg./, 1992, s. 213.)
- ²³ „»Verzeihen« heisst leider nicht »vergeben« und die immer gründlichere Studien und Dokumente... erinnern... an die Wunden, die noch nicht vernarbt sind, an die Verluste, die jede polnische Familie erlitten hat.

- Desto mehr erwartet das polnische Gottesvolk Verständnis und evangelisches Entgegenkommen von der Seite des deutschen Episkopats...“ (Citováno dle Stehle, 1983 b, s. 546.)
- ²⁴ Tato skutečnost byla zvláště bolestná pro kardinála Wyszyńskiego, v jehož ultrakonzervativním obrazu soudobého světa muselo tak dojít – za cenu velkého osobního zklamání – k určitým korekturám (Žurek, 2005, s. 153).
- ²⁵ Solidní přehled rekonciliačních snah polských a německých církví po roce 1989 (tedy nejen dominujících katolických kontaktů) přináší Natalia Jackowska (Jackowska, 2005, s. 44–171).
- ²⁶ Za ironii osudu, ale i šťastnou náhodu lze považovat okolnost, že se spleť poválečné stezky obou nejvyšších hodnostářů kdysi spojeného břevnovsko-broumovského opatství – Čecha Anastáze Opaska (opata břevnovského) a Němce Dominika Prokopa (opata broumovského) – načas sešly v Rohru coby ve společném exilovém domově.
- ²⁷ Zde ovšem František Tomášek (respektive jeho konzultanti) poměrně komplikovanou výměnu dopisů mezi polskými a německými biskupy označil omylem za společné prohlášení.
- ²⁸ Českou diskuzi let 1989–1997 zachycuje též – ve víceméně reprezentativních proporcích – dokumentace in: Pithart – Příhoda (eds.), 1998 (respektive v německé verzi Pithart – Příhoda /Hrsg./, 1999).
- ²⁹ Český překlad in: Katolický týdeník, rok 1990 (28. října), číslo 43; v detailech odlišnou verzi přináší Olbert (ed.), 1992, s. 77–80.
- ³⁰ V často kritizovaném interview pro švýcarský deník Die Tat Josef Beran mimo jiné řekl, že „obava z opakování iredenty... činí transfer [= Němců – poznámka autora] imperativní nutností“ (překlad M. K., srovnaj Marxismus und christliche Weltanschauung, Die Tat, Schweizerische unabhängige Tageszeitung, 25. 3. 1947). Toto obsáhlé interview i jinak vystihuje poněkud problematické pozice J. Berana v období krátce po jeho jmenování arcibiskupem (listopad 1946), kdy se snažil vláde vyjít maximálně vstříc a pomoci jí prezentovat v cizině co nejlepší obraz poválečného Československa, mimo jiné i rozptýlit stoupající kritiku ohledně porušování náboženských svobod či násilností během nuceného vysídlení německého obyvatelstva. Zde je také třeba hledat hlavní příčinu, proč se sudetoněmečtí katolíci (respektive jejich značná část) nemohou identifikovat se snahami české církve o Beranovu beatifikaci. Poslední monografie o Josefovi Beranovi sice toto období kriticky reflektuje, avšak bez této citlivé „sudetoněmecké dimenze“ (o rozhovoru pro Die Tat v ní dokonce není ani zmínka), (srovnaj Svoboda – Polc, 2008, s. 117–124).
- ³¹ Prohlášení Česko-německé sousedství se musí zdařit podepsali z české strany Josef Drbal, Tomáš Halík, Ladislav Hejdlánek, Daniel Kroupa, Alfréd Kocáb, Bohumír Lang, Oto Mádr, Václav Malý, Dana Němcová, Anastáz Opasek, Aleš Opatrný, Radim Palouš, Petr Příhoda, Jan Sokol, Jakub Trojan a Václav Vaško, z německé strany pak Peter Becher, Rudolf Grulich, Richard Hackenberg, Johannes Hampel, Hilde Hejl, Johanna von Herzogenberg, Wolfgang Klieber, Ernst Nittner, Franz Olbert, Anton Otte, Paulus Sladek a Josef Stingl.
- ³² Tento název se ustálil v roce 1991, byl se toto fórum nescházelo, respektive neschází pouze v Mariánských Lázních. První setkání se konalo v roce 1990 v nedalekém Marktrechwitzu, od poloviny devadesátých let též opakovaně v premonstrátském klášteře v Teplé. Některé z referátů a z diskuzí této důležité platformy setkávání českých a (sudeto)německých křesťanů po roce 1989 byly publikovány i knižně (srovnaj Křížek /ed./, 1998; Křížek /ed./, 2001).
- ³³ Genezi tohoto dokumentu a očekávání ze sudetoněmecké strany podrobně popsal u příležitosti 10. výročí zveřejnění dokumentu jeden z jeho spoluautorů Rudolf Hilf (srovnaj Hilf, 2005).
- ³⁴ Tehdejší český premiér Václav Klaus kritizoval na stanovisku českých a německých biskupů (a měl přitom na mysli více textů této provenience), že údajně konstruuje nepřijatelnou „symetrii viny“ (Klaus, 1997, s. 373).
- ³⁵ Samostatnou kapitolou by byla analýza názorových pozic třetí největší církve v České republice, tedy Církve československé husitské (ČČSH), k níž se hlásí mimo jiné i současný prezident České republiky Václav Klaus či předseda ČSSD Jiří Paroubek. Tato církev se v otázkách česko-německých vztahů vždy víceméně identifikovala s oficiální státní politikou a ve srovnání s římskokatolickou církví, respektive s Českobratrskou církví evangelickou (ČCE) nevyvíjela v této oblasti žádné významnější iniciativy. Před vstupem do Evropské unie navíc na stránkách jejího týdeníku Český zápas častěji zaznívaly euroskeptické hlasy (mnohdy i s iracionálním protiněmeckým ostnem), aniž by ale byly pro tuto církev typické či reprezentativní. To ovšem nesnižuje osobní nasazení některých jednotlivců a součástí této církve, projevující se například v dlouhodobé spolupráci Husitské teologické fakulty Univerzity Karlovy (s ČČSH nyní jen volně spojené) se sudetoněmeckým Institutem pro církevní dějiny Čech, Moravy a Slezska (Königstein/Taunus, Nidda) a v dalších iniciativách a projektech.
- ³⁶ O založení Česko-německého fondu budoucnosti, o jeho právním základu, statutu a zásadách projektové podpory viz například Knechtel (ed.), 2000. Jednotlivé výroční zprávy jsou zveřejňované průběžně na: www.fond budoucnosti.cz. Z nich je patrný velký podíl projektů, které byly zpracovány v prostředí českých a německých církví (i když začasť jde o společné akce církví, měst, obcí, spolků německých rodáků a podobně, takže jako samostatná věcná skupina – s výjimkou oprav sakrálních památek – v přílohách výročních zpráv nefigurují).
- ³⁷ Podle pozdějšího sdělení někdejšího mluvčího České biskupské konference P. Daniela Hermana byl učiněn pokus ze strany některých českých biskupů (včetně arcibiskupa Miroslava Vlká) přispět k uklidnění vypjaté diskuze kolem Temelína, respektive temelínského referenda v Rakousku společným prohlášením. To ovšem měl tehdy vídeňský arcibiskup kardinál Christoph Schönborn považovat za předčasný, respektive riskantní krok (rozhovor autora s P. Danielem Hermanem v říjnu 2005 v Mariánských Lázních).

- ³⁸ Ani s tímto prohlášením se ovšem nespěchalo příliš na veřejnost, o čemž svědčí jeho zveřejnění až týden po podpisu a také nepřilís intenzivní snaha jej více medializovat, a to i v církevních médiích.
- ³⁹ Setkání předsedů středoevropských biskupských konferencí v Záhřebu se sice konalo pod relevantním motem „Poslání církvi ve středověkové Evropě dvacet let po pádu komunistického režimu“, o jeho faktickém přínosu však svědčí spíše problematyczny obsah přednášky předsedy Konference biskupů Slovenska, spišského biskupa Františka Tondry, v němž sugestivně rozebíral blíže neidentifikovaný a nedefinovaný „liberalismus“ jako „novodobou totalitu“ (Tlačová kancelária Konference biskupů Slovenska, 11. 2. 2009).
- ⁴⁰ Pierre Nora pojímá lieux de mémoire (v překladu D. Olšákové) jako „významný prvek materiálního nebo myšlenkového řádu, z něž vznikl – ať již cílenou vůlí lidí nebo postupem času – symbolický prvek jakékoliv společnosti“. Důležitý je dodatek Françoise Etienna, který zároveň označuje za lieux de mémoire takové místo (respektive místa), které rozděluje společnost (veřejné mínění, historickou paměť). V okamžiku, kdy toto „místo“ přestane být konfliktní, přestává být oním „místem paměti“ (srovnej Olšáková, 2001, s. 210).
- ⁴¹ Parafraze na přirovnání Petra Druláka, který ve výše zmíněném diskuzním příspěvku pro změnu „unikal Scylle amatérské historie“ před „Charybdou amatérské sociologie“ (srovnej Drulák, 2007, s. 79).

Prameny a edice

- Česko-německé sousedství se musí zdařit (1991). Informační materiál vydaný u příležitosti tiskové konference 18. prosince 1991. Praha – Mnichov: Křesťanská akademie Praha – Ackermann-Gemeinde, 1991.
- Der trennende Zaun ist abgebrochen (1998). Zur Verständigung zwischen Deutschen und Tschechen. Leipzig: Verlag des Gustav-Adolf-Werkes, 1998.
- Stenographischer Bericht, Plenarprotokoll 13/28 (1995): Deutscher Bundestag – 13. Wahlperiode, 28. Sitzung – Stenographischer Bericht [protokol z plenárního zasedání, 17. 3. 1995]. Bonn: Deutscher Bundestag, 1995.
- Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland (1978). Band 1/1: Frieden, Versöhnung und Menschenrechte. Gütersloh: Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland, 1978.
- Gomułka, Władysław (1967): Przemówienia lipiec 1963 – grudzień 1966. Warszawa: Książka i Wiedza, 1967.
- Gomułka, Władysław (1984): O problemie niemieckim. Artykuły a przemówienia. 2. wydanie. Warszawa: Książka i Wiedza, 1984.
- Kunštát, Miroslav – Řezanková, Ivona (eds., 1997): Česko-německé vztahy po pádu železné opony. Dokumentace k česko-německým vztahům 1989–1997. Praha: Rada pro mezinárodní vztahy, 1997.
- Lange, Gerhard – Pruss, Ursula (Hrsg., 1992): Katholische Kirche – Sozialistischer Staat DDR. Dokumente und öffentliche Äusserungen 1945–1990. Leipzig: St. Benno Verlag, 1992.
- Olbert, Franz (ed., 1992): Cesta ke smíření. Prameny k dějinám sudetoněmecké otázky. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1992.
- Orędzie biskupów polskich do biskupów niemieckich (1966). Materiały i dokumenty. Warszawa: Polonia, 1966.
- Pithart, Petr – Příhoda, Petr (eds., 1998): Čítanka odsunutých dějin. Praha: Prago Media News, 1998.
- Pithart, Petr – Příhoda, Petr (Hrsg., 1999): Die abgeschobene Geschichte. Ein politisch-historisches Lesebuch. München: Institutum Bohemicum – Ackermann-Gemeinde, 1999.
- Pressemitteilungen der Deutschen Bischofskonferenz, 9. 3. 1995.
- Roegele, Otto Bernhard (Hrsg., 1966): Versöhnung oder Hass? Der Briefwechsel der Bischöfe Polens und Deutschlands und seine Folgen. Eine Dokumentation. Osnabrück: Fromm, 1966.
- Rohkrämer, Martin (Hrsg., 1995): Freundschaft im Widerspruch. Der Briefwechsel zwischen Karl Barth, Josef L. Hromádka und Josef B. Souček. Zürich: Theologischer Verlag, 1995.
- Rozdělující zeď je zbořena (1998). K porozumění mezi Čechy a Němci. Středokluky: Zdeněk Susa, 1998.
- Rozhovory o sousedství (1997). Cyklus projevů přednesených v Karolinu v roce 1995. Praha: Karolinum, 1997.
- Versöhnte Nachbarschaft im Herzen Europas (2003). Erklärung der Österreichischen und Tschechischen Bischofskonferenz. Katholische Presseagentur Österreich – Kathpress-Meldung vom 28. 3. 2003.
- Versöhnung zwischen Tschechen und Deutschen (1997). EKD-Texte, Band 60 (1997).

Literatura

- Bendel, Rainer (Hrsg., 2007): Aufbrüche und Umbrüche. Kirche und Gesellschaft Ostmittel- und Südosteuropas zwischen den Weltkriegen. Köln – Weimar – Wien: Böhlau Verlag, 2007.
- Bucher, Rainer (1998): Kirchenbildung in der Moderne. Eine Untersuchung der Konstitutionsprinzipien der deutschen katholischen Kirche im 20. Jahrhundert. Stuttgart: Kohlhammer, 1998.
- Casaroli, Agostino (2001): Trýzeň trpělivosti: Svatý stolec a komunistické země 1963–1989. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001.
- Drulák, Petr (2007): Zamyšlení nad českým oborem mezinárodních vztahů: Pokus o bourdieuvský pohled. Mezinárodní vztahy, ročník 42 (2007), číslo 3, s. 69–79.
- Erdmann, Gero (2007): Kirchen und NRO. In: Schmidt, Siegmund – Hellmann, Gunther – Wolf, Reinhard (Hrsg.): Handbuch zur deutschen Aussenpolitik. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2007, s. 304–312.
- Gehlen, Martin (1987): Das publizistische Echo in der Bundesrepublik Deutschland und in der DDR auf den Versöhnungsbriefwechsel der polnischen und deutschen Bischöfe am Ende des zweiten Vatikanischen Konzils. Münster: Magisterarbeit der Universität Münster, 1987.

- Geyr, Heinz (1978): *Auf dem Wege zur Aussöhnung. Bonn, Warschau und die humanitären Fragen.* Stuttgart: Verlag Bonn Aktuell, 1978.
- Glasius, Marlies – Kostovicova, Denisa (2008): *The European Union as a State – Builder: Policies towards Serbia and Sri Lanka.* Südosteuropa, Jahrgang 56 (2008), Nr. 1, s. 84–114.
- Greschat, Martin (2006): *Die „Ostdenkschrift“ zur Aussöhnung mit den östlichen Nachbarn Deutschlands.* In: *Christlicher Widerstand – Kirchlicher Neuanfang – Aussöhnung mit Polen* (Schriftenreihe des Instituts für vergleichende Staat-Kirche-Forschung, Band 18). Berlin: Institut zur Förderung vergleichender Staat-Kirche-Forschung, 2006, s. 67–79.
- Grütz, Reinhard (2004): *Katholizismus in der DDR-Gesellschaft. Kirchliche Leitbilder, theologische Deutungen und lebensweltliche Praxis im Wandel.* Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2004.
- Halas, František X. (2000): *Vztah státu a církve v Československu totalitního období ve světle vzpomínek kardinála Casaroliho.* In: Fiala, Petr – Hanuš, Jiří (eds.): *Koncil a česká společnost. Historické, politické a teologické aspekty přijímání II. vatikánského koncilu v Čechách a na Moravě.* Brno: CDK, 2000, s. 51–70.
- Haslinger, Peter (2006): *Diskurs, Sprache, Zeit, Identität. Plädoyer für eine erweiterte Diskursgeschichte.* In: Eder, Franz X. (Hrsg.): *Historische Diskursanalysen. Genealogie, Theorie, Anwendungen.* Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2006, s. 27–50.
- Haslinger, Peter – Schulze Wessel, Martin (2008): *Debatten um Zwangsmigrationen in Zentraleuropa als transnationale Diskursereignisse.* In: Haslinger, Peter – Franzen, Erik K. – Schulze Wessel, Martin (Hrsg.): *Diskurse über Zwangsmigrationen in Zentraleuropa. Geschichtspolitik, Fachdebatten, literarisches und lokales Erinnern seit 1989.* München: R. Oldenbourg, 2008, s. XV–XXVII.
- Heller, Edith (1990): *Dokument świętej naiwności.* Res Publica, Nr. 4 (1990), s. 53–62.
- Heller, Edith (1992): *Macht, Kirche, Politik. Der Briefwechsel zwischen den polnischen und deutschen Bischöfen im Jahre 1965.* Köln: Treff-Punkt-Verlag, 1992.
- Hild, Helmut (1993): *Was hat die Denkschrift der EKD bewirkt?* In: Pflüger, Friedbert – Lipscher, Winfried (Hrsg.): *Feinde werden Freunde. Von den Schwierigkeiten der deutsch-polnischen Nachbarschaft.* Bonn: Bouvier, 1993, s. 90–103.
- Hilf, Rudolf (2005): *Versöhnung 1995–2005. Frieden zwischen Sudetendeutschen und Tschechen. Ein gemeinsamer Vorschlag zur Heilung eines langen Konflikts. Manuskript přednášky v materiálech konference Sudetoněmecké rady Pax bohémica. Cesty k česko-sudetoněmeckému porozumění, Mariánské Lázně, 21.–23. října 2005.*
- Chmel, Rudolf (2002): *Syndrome of Trianon in Hungarian Foreign Policy and Act on Hungarians Living in Neighboring Countries.* Slovak Foreign Policy Affairs, Vol. 3 (2002), No. 1, s. 93–106.
- Jackowska, Natalia (2005): *Erfahrungen mit der Versöhnung im Dialog der Kirchen.* In: Wolff-Poweska, Anna – Bingen, Dieter (Hrsg.): *Nachbarn auf Distanz. Polen und Deutsche 1998–2004.* Wiesbaden: Harrasowitz Verlag, 2005, s. 144–171.
- Kammerer, Gabriele (2008): *Aktion Sühnezeichen Friedensdienste: aber man kann es einfach tun.* Göttingen: Lamuv, 2008.
- Karp, Hans Jürgen (1993): *Neues kirchliches Leben in Polen seit 1956.* In: Lemberg, Hans (Hrsg.): *Zwischen „Taufwetter“ und neuem Frost. Ostmitteleuropa 1956–1970.* Marburg: J. G. Herder-Institut, 1993, s. 103–116.
- Kerski, Basil – Kycia, Thomas – Źurek, Robert (2006 a): *Prebaczamy i prosimy za przebaczenie.* Olsztyn: Borussia, 2006.
- Kerski, Basil – Kycia, Thomas – Źurek, Robert (2006 b): *„Wir vergeben und bitten um Vergebung“: der Briefwechsel der polnischen und deutschen von 1965 und seine Wirkung.* Osnabrück: Fibre, 2006.
- Klaus, Václav (1997): *Obhajoba zapomenutých myšlenek.* Praha: Academia, 1997.
- Knechtel, Anna (ed., 2000): *Česko-německý fond budoucnosti.* Praha: Česko-německý fond budoucnosti, 2000.
- Kominek, Bolesław (1977): *W służbie „Ziem Zachodnich“.* Wrocław: Wydawnictwo Diecezji Wrocławskiej – Księgarni Archidiecezjalnej, 1977.
- *Konfliktgemeinschaft, Katastrophe, Entspannung* (1996). *Skizze einer Darstellung der deutsch-tschechischen Geschichte seit dem 19. Jahrhundert.* München: R. Oldenbourg Verlag, 1996.
- *Konfliktní společenství, katastrofa, uvolnění* (1996). *Náčrt výkladu německo-českých dějin od 19. století.* Mnichov: R. Oldenbourg Verlag, 1996.
- Křížek, Petr (ed., 1998): *Mariánskolázeňské rozhovory – Marienbader Gespräche 1990–1997.* Praha: Česká křesťanská akademie – Portál, 1998.
- Křížek, Petr (ed., 2001): *Mariánskolázeňské rozhovory – Marienbader Gespräche 1999–2000.* Praha: Česká křesťanská akademie – Portál, 2001.
- Lang, Kai-Olaf (2007): *Beitrittskater und posttransformative Depression. Ostmitteleuropas innenpolitische Wirrungen.* Berlin: Stiftung Wissenschaft und Politik, 2007.
- Lenschen, Dirk (2003): *Kirche und Zivilgesellschaft in Polen.* In: Spieker, Manfred (Hrsg.): *Katholische Kirche und Zivilgesellschaft in Osteuropa.* Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2003, s. 420–448.
- *Lexikon für Theologie und Kirche* (citováno jako LThK, 2001), Band 10. 3. Auflage. Freiburg/Br.: Herder Verlag, 2001.
- Maćków, Jerzy (2007): *Die nützlichen Idioten.* Der Tagesspiegel, 19. 6. 2007.
- Madajczyk, Piotr (1992): *Annäherung durch Vergebung. Die Botschaft der polnischen Bischöfe an ihre deut-*

- schen Brüder im Hirtenamt vom 18. November 1965. Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte, Jahrgang 40 (1992), s. 223–240.
- Majewski, Piotr M. (2008): Zwischen Versöhnung und Verteidigung nationaler Interessen. Die polnische Debatte über die Aussiedlung der deutschen Bevölkerung nach dem Zweiten Weltkrieg vor dem Hintergrund der Diskussionen in der Tschechischen Republik 1989–2003. In: Haslinger, Peter – Franzen, Erik K. – Schulze Wessel, Martin (Hrsg.): Diskurse über Zwangsmigrationen in Zentraleuropa. Geschichtspolitik, Fachdebatten, literarisches und lokales Erinnern seit 1989. München: R. Oldenbourg, 2008, s. 31–57.
 - Marsić, Tomislav (2008): Kroatiens EU-Beitrittsverhandlungen – Nach dem irischen „no“ auf der Überholspur ins Nirgendwo. Südosteuropa, Jahrgang 56 (2008), Nr. 2, s. 263–280.
 - Morsey, Rudolf (1999): Die Haltung der Bundesregierung zur vatikanischen Kirchenpolitik in den früheren Ostgebieten des Deutschen Reiches 1958–1978. In: Hummel, Karl-Joseph (Hrsg.): Vatikanische Ostpolitik unter Johannes XXIII. und Paul VI. 1958–1978. Paderborn: Ferdinand Schönigh, 1999, s. 31–78.
 - Olšáková, Doubravka (2001): „Lieux de mémoire“ ve střední Evropě. Český časopis historický, ročník 99 (2001), číslo 1, s. 209–211.
 - Oschlies, Werner (2002): „Groß“-Staaten auf dem Balkan. Ursprünge, Formen und Folgen des ethnischen Imperialismus in Südosteuropa. Berlin: Stiftung Wissenschaft und Politik, 2002.
 - Pflüger, Friedbert – Lipscher, Winfried (Hrsg., 1993): Feinde werden Freunde. Von den Schwierigkeiten der deutsch-polnischen Nachbarschaft. Bonn: Bouvier, 1993.
 - Pithart, Petr (1995): O gestech v politice. In: Češi a Němci – ztracené dějiny? Praha: Nadace Bernarda Bolzana – Prago Media, 1995, s. 67–70.
 - Risse-Kappen, Thomas (2003): Bringing Transnational Relations Back In: Non-State Actors, Domestic Structures, and International Institutions. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, s. 3–33.
 - Ruchniewicz, Krzysztof (2005): Der Entstehungsprozess der Gemeinsamen deutsch-polnischen Schulbuchkommission 1937/38–1972. Archiv für Sozialgeschichte, Jahrgang 45 (2005), s. 236–252.
 - Seidler, Manfred (1993): Das Polenmemorandum des Bensberger Kreises. Wirkung in Deutschland und Polen. In: Pflüger, Friedbert – Lipscher, Winfried (Hrsg.): Feinde werden Freunde. Von den Schwierigkeiten der deutsch-polnischen Nachbarschaft. Bonn: Bouvier, 1993, s. 103–112.
 - Simić, Predrag (2006): Serbia and the European Union. In: Heuberger, Valeria – Vyslonzil, Elisabeth (eds.): Serbia in Europe. Neighbourhood Relations and European Integration. Wien – Berlin: LIT, 2006, s. 89–108.
 - Spieker, Manfred (Hrsg., 2003): Katholische Kirche und Zivilgesellschaft in Osteuropa. Postkommunistische Transformationsprozesse in Polen, Tschechien, der Slowakei und Litauen. Paderborn: Ferdinand Schönigh, 2003.
 - Stehle, Hansjakob (1972): Der Vatikan und die Oder-Neisse Linie. Europa-Archiv, Jahrgang 27 (1972), s. 559–566.
 - Stehle, Hansjakob (1979): Polen-Deutschland-Rom. Zum historischen Hintergrund eines bischöflichen Dialogs über die Grenze. Herder-Korrespondenz, Jahrgang 33 (1979), Nr. 1, s. 10–19.
 - Stehle, Hansjakob (1983 a): Die Ostpolitik des Vatikans. Geheimdiplomatie der Päpste von 1917 bis heute. 2. überarbeitete und erw. Auflage. Bergisch-Gladbach: Lübbe, 1983.
 - Stehle, Hansjakob (1983 b): Ein Briefwechsel der Kardinäle Wyszynski und Döpfner im deutsch-polnischen Dialog von 1970/71. Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte, Jahrgang 31 (1983), s. 536–553.
 - Stehle, Hansjakob (1984): Seit 1960: Der mühsame politische Dialog über die Grenze. In: Plum, Werner (Hrsg.): Ungewöhnliche Normalisierung. Beziehungen der Bundesrepublik Deutschland zu Polen. Bonn: Verlag Neue Gesellschaft, 1984, s. 155–178.
 - Strobel, Thomas (2005): Die Gemeinsame deutsch-polnische Schulbuchkommission. Ein spezifischer Beitrag zur Ost-West Verständigung 1972–1989. Archiv für Sozialgeschichte, Jahrgang 45 (2005), s. 253–268.
 - Svoboda, Bohumil – Polc, Jaroslav V. (2008): Kardinál Josef Beran. Životní příběh velkého vyhnance. Praha: Vyšehrad, 2008.
 - Svobodný, Petr (2001): Informace o společných (mezinárodních) komisích historiků. Český časopis historický, ročník 99 (2001), číslo 3, s. 658–666.
 - Sztwiertniová, Pavla (2009): Aktion Stühnezeichen v letech 1958–1991. Její role a místo v rekongiliačních procesech ve střední a východní Evropě. Praha: Univerzita Karlova – Fakulta sociálních věd (diplomová práce), 2009.
 - Valenta, Jaroslav (1998): Odsun Němců z Polska. Současná historiografie, stanoviska a diskuse. In: Kural, Václav (ed.): Krajanské organizace sudetských Němců v SRN (Studie o sudetoněmecké otázce, svazek 2). Praha: Ústav mezinárodních vztahů – Karolinum, 1998, s. 31–64.
 - Vykoukal, Jiří (ed., 2002): Visegrád: možnosti a meze středoevropské spolupráce. Praha: Dokořán, 2002.
 - Wichard, Rudolf (Hrsg., 1998): Deutsche – Polen – Tschechen. Chancen der Versöhnung. Frankfurt/Main: Verlag der Action 365, 1998.
 - Wittstadt, Klaus (2001): Julius Kardinal Döpfner (1913–1976). Anwalt Gottes und der Menschen. München: Don Bosco Verlag, 2001.
 - Žurek, Robert (2005 a): Die Rolle der katholischen Kirche Polens bei der deutsch-polnischen Aussöhnung 1966–1972. Archiv für Sozialgeschichte, Jahrgang 45 (2005), s. 141–164.
 - Žurek, Robert (2005 b): Zwischen Nationalismus und Versöhnung. Die Kirchen und die deutsch-polnischen Beziehungen 1945–1956. Köln: Böhlau, 2005.

Noviny a časopisy

- Český deník, 21. 3. 1995.
- Katolický týdeník, rok 1990, číslo 43.
- Katolický týdeník, rok 2009, číslo 10.
- Lidová demokracie, 12. 1. 1990.
- Lidové noviny, 21. 3. 1995.
- Neue Zürcher Zeitung, 16. 11. 2008.

Poznámka

Příspěvek byl zpracován v rámci výzkumného záměru Fakulty sociálních věd Univerzity Karlovy MSM0021620841 Rozvoj české společnosti v EU: rizika a výzvy. Autor na tomto místě srdečně děkuje anonymním recenzentům za jejich cenné připomínky.