

Husák, Petr

Když rozpínají ruce, dotýkají se temnot : proměny kněžské identity v prostředí českého katolicismu v 19. a 20. století

Když rozpínají ruce, dotýkají se temnot : proměny kněžské identity v prostředí českého katolicismu v 19. a 20. století Vydání první Brno: Masarykova univerzita, 2021

ISBN 978-80-210-9792-6; ISBN 978-80-210-9793-3 (online ; pdf)
ISSN 1211-3034 (print); ISSN 2787-9291 (online)

Stable URL (DOI): <https://doi.org/10.5817/CZ.MUNI.M210-9793-2021>

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/144634>

Access Date: 19. 02. 2024

Version: 20220902

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



#511

OPERA FACULTATIS PHILOSOPHICAE
UNIVERSITATIS MASARYKIANAE

SPIŠY FILOZOFICKÉ FAKULTY
MASARYKOVY UNIVERZITY

MUNI
ARTS



Když rozpínají ruce, dotýkají se temnot

Proměny kněžské identity v prostředí českého
katolicismu v 19. a 20. století

Petr Husák

MASARYKOVA
UNIVERZITA

BRNO 2021

KATALOGIZACE V KNIZE – NÁRODNÍ KNIHOVNA ČR

Husák, Petr, 1987-

Když rozpínají ruce, dotýkají se temnot : proměny kněžské identity v prostředí českého katolicismu v 19. a 20. století / Petr Husák. – Vydání první. – Brno : Masarykova univerzita, 2021. – 454 stran. – (Opera Facultatis philosophicae Universitatis Masarykianae = Spisy Filozofické fakulty Masarykovy univerzity, ISSN 1211-3034 ; 511)

Anglické resumé

Obsahuje bibliografii, bibliografické odkazy a rejstřík

ISBN 978-80-210-9792-6 (brožováno)

* 272-722.53 * 27-722.5-733 * 2-722.53-733-584 * 2-722.5:37 * 27-7-028.79 * 27-46 * 27-4 * 374.32 * 272 * 27-662:3 * 929 * (437.3) * (048.8) * (092)

– Masák, Emanuel, 1883-1964

– Pecka, Dominik, 1895-1981

– Stříž, Antonín Ludvík, 1888-1960

– katoličtí kněží – Česko – 19.-20. století

– kněžství – Česko – 19.-20. století

– kněžská spiritualita – Česko – 19.-20. století

– kněžská formace – Česko – 19.-20. století

– reforma církve – Česko – 19.-20. století

– pastorační práce – Česko – 19.-20. století

– církevní život – Česko – 19.-20. století

– práce s mládeží – Česko – 19.-20. století

– katolicismus – Česko – 19.-20. století

– křesťanství a společnost – Česko – 19.-20. století

– monografie

– biografie

27 - Křesťanství. Křesťanská církev všeobecně. Eklesiologie [5]

929 - Biografie [8]

Recenzovali: doc. Mgr. Jaroslav Šebek, Ph.D. (Historický ústav Akademie věd ČR, pobočka Praha)
PhDr. Luboš Velek, Ph.D. (Masarykův ústav a Archiv Akademie věd ČR)

Motiv na obálce volně vychází z dřevorytu Františka Bílka. Otištěno v knize Březina, Otokar: *Prosy I. Hudba pramenů*. Praha 1919.

© 2021 Masarykova univerzita, Petr Husák

ISBN 978-80-210-9792-6

ISBN 978-80-210-9793-3 (online ; pdf)

ISSN 1211-3034 (print)

ISSN 2787-9291 (online)

<https://doi.org/10.5817/CZ.MUNI.M210-9793-2021>

Obsah

1 ÚVOD	8
1.1 Historický kontext, klíčové pojmy a otázky	11
1.2 Metodologie, struktura textu a pramenná základna	21
2 ZÁPAS MLADÉHO ČLOVĚKA O AUTENTICITU VÍRY NA PŘELOMU 19. A 20. STOLETÍ	27
2.1 Sociální zázemí a vliv starších tradic	27
2.2 Náboženské vzdělávání a výchova mládeže	34
2.3 Volba životního povolání	43
2.4 Touha po obnově církve a kněžského povolání	51
3 PŮSOBENÍ ANTONÍNA LUDVÍKA STŘÍŽE VE STARÉ ŘÍŠI JAKO PŘÍKLAD LAICKÉHO ANGAŽMÁ V CÍRKVI	54
3.1 Možnosti a hranice laického angažmá v církvi na počátku 20. století	54
3.2 Působení Antonína Stříže ve Staré Říši	57
3.2.1 Charakteristické rysy Florianovy obnovy	58
3.2.2 Střížovo místo ve staroříšské komunitě	63
3.2.3 K Římu: papežství, ultramontanismus, církevní otcové a svatí	68
3.2.4 „Kněz ničemný“ a „kněz věrný“ Obraz kněžství u Josefa Floriana a jeho spolupracovníků	75
3.2.4.1 Nynější „ničemní kněží“	77
3.2.4.2 „Kněz věrný“	84
3.2.5 Velká válka jako duchovní otřes	93
4 SEMINÁRNÍ FORMACE	100
4.1 Proměna motivací provázejících volbu kněžského povolání a vstup do semináře	100
4.2 Seminární řád	110
4.3 Spirituál, spirituální formace a obraz ideálního kněze	115
4.3.1 Role spirituála a spirituální formace	115
4.3.2 Obraz ideálního kněze	120
4.3.2.1 „Ukřižován být má světu a svět jemu“	120
4.3.2.2 Anděl, nebo ďábel?	123
4.3.2.3 Stavovská výlučnost, samota kněze a závazek celibátu	125
4.3.2.4 Vztah kněze k laikům, kněz a žena	128
4.3.2.5 Ideál versus realita	130
4.4 Osobnosti teologického učiliště	135
4.5 Alumnát jako inspirativní prostředí?	141

4.6 Formace v římském Bohemiu	150
4.7 Obřad svěcení a primiční slavnost	154
5 KAŽDODENNÍ ŽIVOT KNĚŽÍ A FARNÍ PASTORACE NA VENKOVĚ, MALOMĚSTĚ A MĚSTSKÉ PERIFERII V PRVNÍ POLOVINĚ 20. STOLETÍ	158
5.1 Základní parametry kněžské každodennosti na přelomu 19. a 20. století	159
5.2 Pastorage ve venkovské farnosti: příklad Rouchovan a přífařených obcí	165
5.3 Pastorage v maloměstské farnosti: příklad Nového Strašecí ve středních Čechách	171
5.4 Pastorační působení na periferii města: příklad Židenic a Zábrdovic	174
6 ROK 1918, ZROD REPUBLIKY A KNĚŽSKÉ REFORMNÍ Hnutí	188
7 EMANUEL MASÁK: UMÍRNĚNÝ MODERNISTA	196
7.1 Vyjít vstříc „duši moderního člověka“	197
7.2 Kněžské reformní hnutí v brněnské diecézi	211
7.3 Spor o dědictví Katolické moderny	224
7.4 Apoštolát knihy?	232
7.5 Trpělivé katechetické působení na brněnské periferii	237
7.6 Péče o kněžskou stavovskou paměť	247
8 ANTONÍN LUDVÍK STŘÍŽ: „KNĚZ VĚRNÝ“?	258
8.1 Kněz dárce pramene duchovního života	259
8.2 Střížova péče o kněžskou spiritualitu	268
8.2.1 Spirituální formace bohoslovců po roce 1918	268
8.2.2 „Já jsem kněz věčnosti“	274
8.3 „Zázrak“ jako pastorační nástroj	280
8.4 Vztah kněží a laiků v kontextu pozdní ultramontánní zbožnosti	295
8.5 „Ritus katolický mnohem více podmaňuje srdce než jalové dokazování“	299
8.6 Kněžská identita a vliv různých pastoračních rolí: Stříž kanovníkem na Vyšehradě	306
8.7 Antonín Ludvík Stříž versus staroříšský „kněz věrný“	313
9 DOMINIK PECKA: CHARISMATICKÝ VŮDCE MLÁDEŽNICKÉHO Hnutí	326
9.1 Nový typ kněžství	327

9.1.1 Kněz pedagog, rádce mladých a propagátor mládežnického hnutí	327
9.1.2 Nové formy pastorace	333
9.1.2.1 Časopis <i>Jitro</i>	333
9.1.2.2 Studentské hnutí	336
9.2 Popularizace jako nástroj pastorace	344
9.2.1 Popularizátor církevní nauky	347
9.2.2 Popularizátor vědy	353
9.2.3 Román jako výchovný prostředek	358
9.3 Poctivé hledání „tváře člověka“	362
9.3.1 Průvodce mladých ve střetu ideologií	363
9.3.2 Člověk: filosofická antropologie	367
9.4 Nositelé duchovní obnovy 30. let	372
10 ZÁVĚR ŽIVOTA, VZNIK MÝTU A JEHO TRADOVÁNÍ	380
10.1 Kněžské působení na sklonku života a v prostředí komunistického režimu	381
10.1.1 Vzkříšení apoštolátu knihy	381
10.1.2 Naplnění snu o „staříčkém bílém pastýři“	384
10.1.3 Přípravenost zůstatvat druhým nablízku za všech okolností	388
10.1.3.1 Knězem po únoru 1948	389
10.1.3.2 Vězeňský román	394
10.1.3.3 Kněžský život za mřížemi	395
10.1.3.4 Kněz bez státního souhlasu	400
10.1.3.5 Završení pastoračního díla	402
10.2 Smrt kněze, vznik mýtu a jeho tradování	411
11 ZÁVĚR	421
SUMMARY	426
BIBLIOGRAFIE	428
SEZNAM A ZDROJE VYOBRAZENÍ	446
JMENNÝ REJSTŘÍK	449

1 ÚVOD

Zachmuřen, těžkými chladnými mlhami zahalen jeví se obzor kněžského života. To nový čas zápasí se starým; to chlad vzájemného osočování, to chmury vzájemné nedůvěry, to mlhy všeobecné nejistoty, nerozhodnosti, jak vždy se s nimi setkáváme v dobách kritických, přechodních.

I na staré osvědčené bojovníky kněžské ten čas dopadá dusivě, mrazivě. Mladým nejedněm – se slabými plícemi, s malou obeznámeností kraje – by mohl býti osudným...

Učme se z dějin. Žijeme v době ne-li velké, tož jistotně na dlouho rozhodující, osudné! Stojíme v plném ohni války za víru a mravnost... Řady naše řídnu a slábnou. Revoluce vítězí. Co nás čeká? Co čeká nejmladší z nás? Co čeká náš lid?

Citát z knihy Františka Xavera Nováka *Pohledy do života bohoslovců a kněží* z roku 1902 vyhrcočně zachycuje prožitek výjimečnosti, přelomovosti epochy konce 19. a počátku 20. století.¹ Provázely jej obavy, že se svět při svém otevření se společenské, kulturní i politické modernitě mění příliš překotně, že za sebou nechává příliš mnoho spálených mostů k tradičním hodnotám, starým řádům a autoritám, zaběhlým pořádkům a zvyklostem. Přerod vyvolával krize, obavy, pocity vykořenění a zklamání z nenaplněných nadějí, ale i nadšení z pokroku, touhu po změně a v neposlední řadě přál také vizím o novém člověku i snům o obnově náboženské víry či obrodě národa. Pojmy jako krize, úpadek, přelom nebo třeba i dekadence patřily k obecným výrazům a zároveň široce sdíleným pocitům, a to nejen mezi intelektuály

1 Novák, František Xaver: *Pohledy do života bohoslovců a kněží*. Aforismy. Brno 1902, s. 3 a 410.

a umělci, prožívajícími fin de siècle.² Nevyhýbaly se totiž ani obyčejným lidem, obyvatelům venkovských obcí, nebo naopak rychle rostoucích měst, rolníkům, sedlákům, řemeslníkům či dělníkům. Většina společnosti, tedy různě definované elity i obyčejní lidé, byť každý trochu jinak a v odlišné míře, byla konfrontována s procesem modernizace, k níž mimo jiné náležela racionalita, pluralita, postupná demokratizace, individualismus, sekularizace, ale také nacionalismus, náboženská revitalizace, emocionalita, zážitek masovosti, touha po revoluci či hrdinství a o slovo se pomalu hlásila i totalitní pokušení různého druhu.³ To vše se svými farníky i s těmi, kteří se církvi postupně odcizovali, prožívali katoličtí kněží.

Katolická církev v českých zemích na konci 19. století stále představovala důležitou součást společenských, kulturních i politických struktur. Zcela jistě si již ale nedržela monopol na zprostředkování smyslu života s dosahem za viditelný, přirozený svět a běh času. Naopak musela tvrdě soupeřit s mnoha jinými sociokulturními entitami nabízejícími spásu v různých podobách. Stále ale dovedla vyvolávat vášně, burcovat k boji, provokovat nepřátele, nebo naopak aktivovat k úsilí o náboženskou obnovu ve vlastních řadách. Od 90. let 19. století dochází ke značné diferenciaci veřejného života české společnosti. Utváření národní identity se v podstatě završilo a naopak nadešla doba soupeření identit jednotlivých společenských milieu či politických táborů provázená kulturními boji a v českém případě zvláště silnými sekularizačními tendencemi. Zejména pro mládež tento proces stále častěji znamenal nutnost vědomé osobní volby ve vztahu k víře a tradicím zděděným od rodičů. S tím nezřídka souvisely i pocity ztráty identity, zkušenost duchovního vykořenění a nezbytnost pracně hledat identitu novou.

Ničeho z výše popsaného nebyli ušetřeni ani katoličtí duchovní. Jejich pastorační práce, formy katecheze i evangelizační plány se ocitaly pod tlakem rychle probíhajících změn, na něž mnozí nebyli připraveni. Výsledkem bylo napětí, krize identity a volání po reformách. Někteří se nebáli vyjít vstříc novým možnostem, vykročili na neznámé stezky a nalézali inspirativní řešení, jiní zůstali uvěznění ve stávajících pastoračních formách. Hlavním cílem předkládané knihy je tedy ukázat, jak se zmíněné procesy, kontexty a události projevovaly v realitě života konkrétních aktérů. Studium proměn kněžské identity od konce 19. století proto představuje napínavý úkol. Jedná se totiž o důležitý a prameny solidně pokrytý fenomén, s kterým je navíc možné pracovat jako s „projekčním plátnem“, na němž lze mnohé z jevů, které jsme výše zmínili, zachytit, zkoumat a především hledat cesty k jejich hlubšímu porozumění.

Problematika proměn kněžské identity v moderní době představuje relevantní téma historické vědy a zároveň pohnutý příběh společenského stavu, který se ještě

2 Řezníková, Lenka: *Moderna a historismus. Historické reprezentace v proměnách literatury na přelomu devatenáctého a dvacátého století*. Praha 2004, s. 56.

3 Srov. Winklerová, Martina: *Karel Kramář (1860–1937). Představa o sobě samých, vnímání druhých a modernizace v pojetí českého politika*. Praha 2011, s. 245–249.

v polovině 19. století těšil nezpochybnitelné prestiži, s postupujícím časem se ale nakonec stal zdrojem vášnivých kontroverzí a oblíbeným terčem antiklerikálních kampaní. Pro některé zůstal symbolem věčného řádu, legitimní autority, autentické služby nebo i mučednictví, pro jiné zase vítaným objektem kritiky, symbolem zpátečnictví, reakce a pokrytectví. Každopádně i ve 20. století zůstalo kněžské povolání provokativním znamením, jehož reprezentanti nepřestali být nositeli jevů, které se i ve střetu s modernou ukázaly jako nečekaně vitální. Především jde o zážitek setkání s transcendentní skutečností. Kněžská identita tak ani ve 20. století nepřišla o své sakrální, spirituální či přímo mystické obsahy, bez nichž by vlastně ani nebyla myslitelná. I takovým tématům se věnuji ve své knize, ba dokonce je považuji pro zvolenou problematiku za velmi podstatná, jak je to ostatně již naznačeno v samotném názvu knihy, jenž parafrázuje citát z díla Léona Bloye *Krev Chudého*, v němž tento svérázný umělec hovoří o kněžích, kteří za všech okolností zůstávali nablízku těm nejhudším, nejubožejším a dovedli s nimi sestoupit i do nejhlubších temnot lidského bytí: „*Když rozpínají ruce, aby se modlili, konečky jejich prstů dotýkají se temnot.*“⁴

Předkládaná kniha je publikací upravené a doplněné disertační práce, kterou se mi podařilo obhájit v roce 2020. Završil jsem jí své studium historie na Historickém ústavu Filozofické fakulty Masarykovy univerzity. Rád bych proto na tomto místě vyjádřil poděkování prof. PhDr. Jiřímu Hanušovi, Ph.D., za to, že mě po celé dlouhé období studia a přípravy této práce provázel svými radami, zkušenostmi a moudrým optimismem. Zároveň bych rád poděkoval za cenné připomínky doc. Mgr. Jaroslavu Šebkovi, Ph.D., PhDr. Luboši Velkovi, Ph.D., prof. Mgr. Lukáši Fasarovi, Ph.D., a prof. Miloši Havelkovi, CSc. Chtěl bych také poděkovat všem svým kolegům a přátelům, kteří se mnou neváhali trávit čas při diskusích nad metodologickými i dílčími otázkami, a to v rámci spontánních setkání, během prací na výzkumných projektech nebo na teoretických seminářích Internationales Graduiertenkolleg „Religiöse Kulturen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts“. Můj vděk patří i těm, kteří mi usnadňovali a různými způsoby zkracovali cestu k cenným pramenům archivní i osobní povahy, ať už jde o všechny pracovníky archivů a knihoven nebo o rodinné příslušníky a blízké kněžských i jiných osobností, o nichž v knize pojednávám. Jmenovitě bych rád poděkoval všem, kteří pro účely publikace poskytli materiál pro obrazovou přílohu. Poděkování si zaslouží Anna Macková, Helena Krmíčková, Anna Huječková, rodina Švábova, Karla Nixová, P. Filip M. Antonín Stajner S. T. L., III. OP a dále pracovníci a pracovnice následujících institucí: Archiv Moravského zemského muzea (Uměnovědné muzeum, Oddělení dějin literatury), Muzeum Tomáše E. Müllera v Bohdalicích, Archiv vyšehradské kapituly, Knihovna Biskupství brněnského a Archiv bezpečnostních složek ČR. V neposlední řadě bych rád poděkoval vlastní rodině, která mně po celou dobu zůstávala skrytou oporou.

4 Bloy, Léon: *Krev Chudého*. Přeložil Josef Florian. Stará Říše 1918, s. 102–103.

Knihu nyní svěřuji čtenáři, protože věřím, že nepojednává pouze o několika nám dnes již (alespoň na první pohled) vzdálených osobnostech, ale že se v ní vypráví příběh, v němž se tu a tam snad nalezne každý z nás...

1.1 Historický kontext, klíčové pojmy a otázky

Studium náboženských dějin zažívá v současné době renesanci. Jestliže dříve teoretikové humanitních věd předpokládali, že v rámci nezadržitelného postupu sekularizace náboženství z veřejného prostoru zmizí, že nepřežije rozmach modernity a uchýlí se pouze do oblastí soukromí, pak od 80. let 20. století dochází k jednoznačnému přehodnocení dosavadního sekularizačního paradigmatu.⁵ V současnosti se předpokládá, že modernita nutně nepřináší sekularizaci, nýbrž pluralitu.⁶ V tomto kontextu je nutné proces proměny role náboženství v moderních společnostech sledovat pozorně a rozlišovat nejen evidentní projevy sekularizace, ale i zrod a vývoj nových fenoménů, jež se neostýchají nabízet identifikaci dříve typickou právě pro oblast náboženství. Český případ je v tomto ohledu zvláště specifický. Zároveň v mnoha oblastech pro badatele stále nabízí pole neorané. Výzkum náboženských otázek i konkrétněji církevních dějin zde byl totiž dlouhá léta znemožněn, a přestože od pádu totalitního režimu uběhla už tři desetiletí, je stále co dohánět.

Na druhou stranu již máme k dispozici celou řadu dílčích studií, monografií i syntetizujících prací, z nichž lze při studiu proměny role náboženství v moderní české společnosti vycházet, přičemž pojem modernizace chápeme jako neutrální termín obsahující proces kulturní, sociální i politické změny zejména od 2. poloviny 19. století.⁷ Zmínit můžeme kupříkladu práce literárního historika Martina C. Putny,⁸ sociologa Zdeňka Nešpora⁹ nebo historicky či historicko-teologicky zaměřené práce Jiřího Hanuše,¹⁰ Stanislava Balíka,¹¹ Jaroslava Šebka,¹² Lukáše Fasory¹³

5 Srov. Vido, Roman: *Konec velkého vyprávění? Sekularizace v sociologické perspektivě*. Brno 2011.

6 Thuswaldner, Gregor: Modernita neplodí sekularnost, ale pluralitu. Rozhovor s Peterem Bergerem. *Církevní dějiny* 7, 2014, č. 16, s. 29–36.

7 Srov. Pavlíček, Tomáš W.: *Výchova kněží v Čechách a jejich role v náboženské kultuře (1848–1914)*. Praha 2017, s. 14.

8 Putna, Martin C.: *Česká katolická literatura v evropském kontextu 1848–1918*. Praha 1998.

9 Nešpor, Zdeněk R. a kol.: *Náboženství v 19. století. Nejcírkevnější století, nebo období zrodu českého ateismu?* Praha 2010.

10 Hanuš, Jiří: *Tradice českého katolicismu ve 20. století*. Brno 2005.

11 Balík, Stanislav – Hanuš, Jiří: *Katolická církev v Československu 1945–1989*. Brno 2013.

12 Šebek, Jaroslav: *Mezi křížem a národem. Politické prostředí sudetoněmeckého katolicismu v meziválečném Československu*. Brno 2006.

13 Fasora, Lukáš: *Stáří k poradě, mládí k boji. Radikalizace mladé generace českých socialistů 1900–1920*. Brno 2015.

a Tomáše Petráčka.¹⁴ Opominout zcela jistě nesmíme ani dílo Pavla Marka, kterým zásadně přispěl k poznání politického katolicismu, katolického modernismu a náboženského a církevního vývoje na přelomu 19. a 20. století a po roce 1918.¹⁵ Jistě bychom mohli uvést ještě i další publikace. Zmíňme proto alespoň dvě čerstvé kolektivní monografie, které jsou dokladem oživeného zájmu o církevní dějiny nebo přesněji o široce pojaté dějiny kulturně-náboženské. První z nich se věnuje fenoménu českého antiklerikalismu (*Český antiklerikalismus. Zdroje, témata a podoba českého antiklerikalismu v letech 1848–1938*)¹⁶ a druhá otázce papežství a ultramontanismu (*Papežství a fenomén ultramontanismu v českých zemích*).¹⁷

Předkládaná kniha se soustředí na téma proměny kněžské identity v prostředí českého katolicismu v 19. a ve 20. století, přičemž převážná část pozornosti je věnována období od přelomu 19. a 20. století, tedy od doby, v níž došlo k završení procesu formování národní identity a k zintenzivnění střetů jednotlivých sociálně-politických táborů (katolického, liberálního, socialistického a případně dalších), jež nabyly povahy kulturního boje.¹⁸ Postavení katolické církve v českých zemích tak bylo zásadně zpochybněno. V imaginaci českého národního hnutí, které bylo kromě romantických prvků výrazně formováno také liberálními vizemi o pokroku a idejemi humanismu, svobody jednotlivce a všeobecné demokratizace, se církev stala jedním z prvků, jež začal být vnímán negativně, a to jako odpůrce národního a demokratizačního úsilí. Vítaným nástrojem se stala argumentace českou historií, odkazy na upálení Mistra Jana Husa, násilnou rekatolizaci a podobně. Katolická církev tak představovala snadný a do jisté míry i zástupný terč liberální kritiky, když vymezení se přímo vůči panovníkovi a monarchii prozatím skýtalo bezpečnostní rizika.¹⁹

14 Petráček, Tomáš: *Bible a moderní kritika. Česká a světová progresivní exegeze ve víru (anti-)modernistické krize*. Praha 2011.

15 Například: Marek, Pavel: *Čeští křesťanští sociálové. Příspěvek k problematice programových a organizačních základů českého politického katolicismu v letech 1894–1938*. Olomouc 2011; týž: *České schisma: Příspěvek k dějinám reformního hnutí katolického duchovenstva v letech 1917–1924*. Olomouc – Rosice 2000; Trapl, Miloš – Konečný, Karel – Marek, Pavel: *Politik dobré vůle. Život a dílo Jana Šrámka*. Praha 2013; Marek, Pavel – Šmíd, Marek: *Arcibiskup František Kordač. Nástin života a díla apogety, pedagoga a politika*. Olomouc 2013.

16 Balík, Stanislav – Fasora, Lukáš – Hanuš, Jiří – Vlha, Marek: *Český antiklerikalismus. Zdroje, témata a podoba českého antiklerikalismu v letech 1848–1938*. Praha 2015.

17 Fasora, Lukáš – Kunštát, Miroslav – Pavlíček, Tomáš W. a kol.: *Papežství a fenomén ultramontanismu v českých zemích*. Praha 2018.

18 Balík, Stanislav – Fasora, Lukáš – Hanuš, Jiří – Vlha, Marek: *Český antiklerikalismus. Zdroje, témata a podoba českého antiklerikalismu v letech 1848–1938*. Praha 2015, s. 9. Srov. dále Clark, Christopher – Kaiser, Wolfram (eds.): *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*. Cambridge 2003.

19 Fasora, Lukáš – Kunštát, Miroslav – Pavlíček, Tomáš W. a kol.: *Papežství a fenomén ultramontanismu v českých zemích*. Praha 2018, s. 199.

Tento vývoj mimo jiné přinesl výrazné otřesení či přímo krizi kněžské identity.²⁰ Ta byla nejpálčivěji a nejviditelněji ventilována po roce 1918, kdy se řada kněží rozhodla hledat svůj ideál kněžství v jiných církvích či se zcela zřekla víry. Výmluvný je také výrazný pokles počtu bohoslovců v seminářích ve 20. letech 20. století. Katolický klérus si skutečnost krize ale uvědomoval mnohem dříve. Určitým zlomem v tomto smyslu jsou právě 90. léta 19. století, kdy se dané téma stalo frekventovanou otázkou dobové publicistiky, programových textů, beletrie, spirituální literatury i korespondenčních výměn. Mnozí aktéři napříč různými názorovými proudy uvnitř církve kontext svého pastoračního působení vědomě prožívali jako „přelomový“. Skutečnost krize ale na druhou stranu vyvolala diskusi a dodala odvahu k inovacím. Kněžím totiž nezbylo nic jiného, než začít hledat nově svou roli v rámci české národní společnosti.

Přestože se proces proměny moderních společností v 19. století v jednotlivých evropských zemích nevyvíjel jednosměrně a zcela jistě neprobíhal stejně rychle, je třeba počítat s tím, že se obecné evropské a celocírkevní kontexty promítaly i do situace v českých zemích. Tzv. dlouhé 19. století se neslo v duchu zesilující konfrontace zastánců tradičního uspořádání společnosti a nových kulturních, politických a intelektuálních elit. Tradiční představa o postavení církve, církevní hierarchie a náboženství ve veřejném prostoru se stále častěji střetávala s hodnotami moderní společnosti. Církev ztrácela světskou moc, politický vliv, a dokonce i některé skupiny obyvatelstva. Výrazně se proces sekularizace projevoval nejen v řadách liberální inteligence, ale kupříkladu i v dělnickém prostředí.

Přestože se katolické elity odkazovaly k minulosti a k často idealizované stabilitě tradičních společností, zdůrazňovaly hodnotu řádu a autority a k udržení dosavadních pozic vytvářely uzavřené struktury, díky nimž by před moderními bludy uchránily alespoň prosté věřící, nelze zároveň nevidět, že celá řada moderních výdobytků pronikla i do oblasti náboženství či přímo do života církve. Ani katolická církev totiž neváhala k obraně svých zájmů využít například nové komunikační možnosti masové mobilizace širokých vrstev obyvatelstva, moderní spolkové organizace, politické strany a jiné instituce a metody.²¹ Zahuštění železniční sítě a moderní masová média navíc způsobily, že se kupříkladu narativy o mariánských zjeveních dovedly šířit neobyčejnou rychlostí. Podobný rozmach ve 2. polovině 19. století zaznamenal i kult papežství. Papež sice přišel o svůj světský stát a politickou moc, duchovní, morální a mimo jiné i jurisdikční moc v samotné církvi naopak znásobil. Tento trend ovšem nepřicházel jen shora. Naopak vycházel vstříc potřebě širokých lidových vrstev po nové, emocemi vybavené a značně personalizované identitě, jež by představovala nedobytnou obrannou hráz proti relativizačnímu étosu moderny.

20 Viz Marek, Pavel: *České schisma: Příspěvek k dějinám reformního hnutí katolického duchovenstva v letech 1917–1924*. Olomouc – Rosice 2000, s. 15.

21 Srov. Petráček, Tomáš: *Církev, tradice, reforma. Odkaz Druhého vatikánského koncilu*. Praha 2016, s. 40.

Tak se zrodila tzv. „piánská“ či ultramontánní epocha moderních dějin katolické církve, kdy se řady věřících i kněží obracely k římské „skále“ za alpskými horami (*ultra montes*), ať už ji reprezentoval Pius IX. (1846–1878), Pius X. (1903–1914) nebo později Pius XI. a Pius XII. Zejména Pius IX. a Pius X. ve vztahu k modernímu světu upřednostňovali spíše konfrontační strategii (typický příklad představuje encyklika Pia IX. *Quanta cura* a *Syllabus* moderních omylů z roku 1864). Mimo parametry této strategie sice do jisté míry svým pontifikátem a snahou o hledání cest k dialogu a pozitivních řešení vykročil papež Lev XIII. (1878–1903), celkový sekularizačně-konfliktní trend a odhodlanost zúčastněných stran vést vzájemné kulturní boje však nezvrátil.

Na druhou stranu nesmíme přehlédnout ani to, že popsané období neutvářela jen atmosféra konfrontace, ale i podivuhodný evangelizační a misijní elán a nakonec i připravenost promýšlet nové kulturní a pastorační projekty. Ne všechny se prosadily a u mnoha z nich se ukázalo, že směřovaly do slepé uličky. I tak je ale třeba říci, že moderna přes všechny své ambivalence a sekularizační tendence nabídla církvi celou řadu dosud nevidaných a nevyzkoušených možností. Kupříkladu v českém prostředí se již v 1. polovině 19. století projevil význam kněžských elit v rámci rozvoje národního hnutí. Kněží tehdy dovedli spojit pastorační s kulturní osvětou, jež přinášela své plody. Zároveň tento příklad představuje učebnicovou ukázkou toho, že na setrvačnost žádného pastoračního úspěchu nelze spoléhat věčně. V Čechách došlo ke zpochybnění role kněží v národním hnutí již v polovině 19. století a realita kulturních bojů pronikla postupně i na Moravu, byť díky specifickým společenským a kulturním kontextům a pastoračnímu dílu Františka Sušila (1804–1868) a celé řady dalších kněžských i laických osobností se značným zpožděním.²²

Ještě po celou 2. polovinu 19. století totiž ideál kněze „buditele“ spontánně působil v kněžských seminářích. Patřil k pozitivním faktorům při volbě kněžského povolání, protože kněžství se jevilo jako vhodný nástroj otevírající široké možnosti práce „na poli národním“. Tento model tedy na jedné straně prokazoval značnou trvanlivost a na druhé straně i schopnost modifikace. Například v 70. letech se začalo ukazovat, že důraz na národní buditelství už sám o sobě nestačí, a že tedy bude nutno aktualizovat model „sušilovského kněze“ apologetickým úkolem ve vztahu k proticírkevním útokům ze strany liberálů.

Zásadní zlom, jak jsme již uvedli, představovala 90. léta 19. století, kdy se klérus musel vyrovnávat s dosud nebyvalým zpochybněním své role v národním hnutí, k čemuž se brzy přidaly výtky o nmodernosti, tmářství či pokrytectví a také o tom, že církve skrze své kněze brání pokroku a brzdí nastolení lepšího sociálního

22 Srov. Řepa, Milan: Sekularizace českého národního hnutí na Moravě. In: *Sekularizace českých zemí v letech 1848–1914*. Edd. Fasora, Lukáš – Hanuš, Jiří – Malíř, Jiří. Brno 2007, s. 67; Hanuš, Jiří: Katolický kněz. Příklad Františka Sušila. In: *Člověk na Moravě 19. století*. Edd. Fasora, Lukáš – Hanuš, Jiří – Malíř, Jiří. Brno 2004, s. 388; Putna, Martin C.: *Česká katolická literatura v evropském kontextu 1848–1918*. Praha 1998, s. 218–224.

a demokratického uspořádání společnosti. Mýtus o kněžích „buditelích“ tedy nakonec přestával fungovat i v prostředí moravských společenských, kulturních a politických reálií.

Část kněžstva a postupně i někteří katoličtí intelektuálové či umělci z řad laických věřících začali pociťovat, že pouze apologetická a převážně konfrontační reakce na vývoj moderní společnosti nedostačuje a že identita uzavřeného katolického ghetta znesnadňuje hledání cest k porozumění mentalitě moderního člověka i k hledání řešení nově se rodících problémů a pastoračních výzev. Silná potřeba stavět mosty k moderní kultuře postupně vedla k tomu, že se v jednotlivých evropských zemích začaly objevovat výrazné tvůrčí osobnosti (A. Loisy, G. Tyrrell, H. Schell, A. Ehrhard a další), jež nebyly schopné akceptovat stávající pastorační přístupy a spolu s nimi takový vztah k modernímu světu, jaký se rozvinul v rámci převládajícího ultramontanismu. V českém prostředí se podobně smýšlející kněží a laici sdružili kolem hnutí Katolické moderny, jehož nejvýraznější tvář ztělesňoval Karel Dostál-Lutinov (1871–1923).²³ Ten se spolu s dalšími kněžími (například Jindřich Šimon Baar, Sigismund Bouška, Xaver Dvořák) nejprve zaměřoval na ideál obnovy náboženské literatury, umění a kultury, brzy se ale začal věnovat i sociálním a obecně politickým tématům a nakonec vykročil i na pole církevní reformy. Jako tisková platforma modernistických kněží sloužil časopis *Nový život*. Příznivci Katolické moderny a *Nového života* své reformní ideály a požadavky postupně formulovali během spontánních debat a posléze i na svých sjezdech na Velehradě v roce 1899 a v Přerově v roce 1906.

Kněží, kteří se hlásili ke hnutí Katolické moderny, se na jednu stranu bránili antiklerikální rétorice, na druhou stranu ale také připouštěli, že chyba nemusí být jen na straně protivníků, a tak začali upozorňovat na častou apriorní negaci moderní kultury a vědy ze strany katolického tábora i na problémy spojené s tzv. austrokatolicismem, díky němuž byla církev ztotožňována s hierarchií, kterou tvořili monarchii loajální aristokraté často německého původu. Realita byla samozřejmě komplikovanější, podstatný a určující byl ale negativní obraz spojení „trůnu a oltáře“. Svou roli jistě sehrál i Palackého koncept českých dějin vystavený na husitském a českobratrském mýtu.²⁴ Vedle problémů spojených s národní identitou však bylo také upozorňováno na nesrozumitelnost liturgie, neodpovídající postavení laiků a problém neschopnosti oslovit mládež a inteligenci, s čímž souviselo další prožívané

23 Srov. Marek, Pavel – Soldán, Ladislav: *Karel Dostál-Lutinov bez mýtů, předsudků a iluzí. Nástin života a díla vůdčí osobnosti českého katolického modernismu*. Třebíč 1998.

24 Petráček, Tomáš: Národ a církev: role kněží a církve v národním obrození. In: *Vlastenectví, církev a společnost v proměnách 19. a 20. století. Příspěvky z konference konané na počest dvousetletého výročí narození vlasteneckého kněze a regionálního historika Josefa Mnohostava Roštlapila dne 15. září 2009 v Dobrušce*. Ed. Mach, Jiří. Dobruška 2009, s. 49–50. Dále např. Macura, Vladimír: *Český sen*. Praha 1998, s. 54–62. Dále srov. Činál, Kamil: Palackého Dějiny a historická paměť národa. *Dějiny – teorie – kritika* 4, 2009, č. 1, s. 7–35.

dilema. Mnozí kněží si stěžovali, že je seminární výchova dostatečně nepřipravila na námitky moderní vědy proti víře. Jak jsme již naznačili, tato dilemata nakonec vykrytalizovala ve snahu o kulturní a náboženskou obrodu katolicismu a v úsilí o reformu církve, jejíž součástí mělo být například zavedení národního jazyka při bohoslužbách či demokratizace v církvi. Naděje na uskutečnění požadovaných reforem však zeslábla v roce 1907 antimodernistickou encyklikou *Pascendi Dominici gregis* papeže Pia X. a definitivně zhasla potlačením kněžského reformismu na počátku 20. let 20. století.

Tím ovšem uvedená dilemata a problémy nezmizely. Ba naopak. Navíc je nutno dodat, že jejich palčivost pociťovali i kněží, kteří se ve vztahu k moderně vymezili konzervativně, prožívali je ale jinak a k jejich řešení hledali jiné cesty a odlišné inspirační zdroje. Jeden takový inspirační zdroj pramenil ze svérázného překladatelského a vydavatelského působení katolického laika Josefa Florianana (1873–1941). Ten se po setkání s dílem kontroverzního francouzského umělce Léona Bloye rozhodl zanechat své profese středoškolského učitele v Náchodě a vrátit se do svého rodiště ve Staré Říši na Moravě, kde od roku 1903 prostřednictvím nakladatelství *Dobré dílo* publikoval zahraniční literaturu zejména francouzského původu. V první řadě se zaměřoval právě na spisy Léona Bloye, dále na papežské encykliky, mystickou literaturu a životopisy svatých. K podstatným rysům jeho programu patřil především silně prožívaný ultramontánní odkaz k papežství a radikální oddanost poselství, jež Panna Maria svěřila dvěma dětem v La Salettě v roce 1846.

Florian kolem sebe dovedl vytvořit osobitý duchovní prostor a vydávanými publikacemi i osobní náboženskou praxí inspiroval značný okruh kněží i katolických intelektuálů. V prostém prostředí svého venkovského domu dovedl se svou rodinou a spolupracovníky (Jakub Deml, Ludvík Vrána, Bohuslav Reynek a celá řada dalších) vytvářet nevšední, pestré a neobyčejně bohaté kulturní dílo.²⁵ K charakteristickým průvodním jevům Florianova působení, tvorby a vztahu k okolnímu světu náležely i časté kontroverze, spory a konflikty, přesto zůstával vliv *Dobrého díla* dlouhodobý, a tak z něj během procesu utváření vlastní identity a vztahu k modernímu světu mohly čerpat i nastupující generace kněží, umělců a intelektuálů, a to prakticky po celou 1. polovinu 20. století.

Jinou formu hledání vztahu k moderně a spolu s tím i nové role kněží ve společnosti představovalo politické angažmá, které se do jisté míry mohlo prolínat s voláním po obrodě církve, ať už toto volání pocházelo z řad konzervativců, nebo naopak modernistů. Impulzem pro rozsáhlou a všestrannou spolkovou a politicko-organizační činnost kněží vstupujících do pastorače od 90. let 19. století byl vedle sociální encykliky papeže Lva XIII. *Rerum novarum* i silný pocit potřeby překonat pasivitu katolického tábora. Politické angažmá kněží ale brzy vyvolalo silné kontroverze a vášnivé diskuse, v nichž zaznívaly výzvy, aby kněží na takové angažmá

25 Srov. Bednářová, Jitka: *Josef Florian a jeho francouzští autoři*. Brno 2006.

rezignovali, protože v politických soubojích ztrácí jakožto pastýři všech bez rozdílu stavu a politického přesvědčení důvěryhodnost. Na druhou stranu kritici tzv. „kněžské politiky“ jen těžko hledali odpověď na otázku, jak zajistit, aby kněží zůstali přítomni ve veřejném prostoru i poté, co by se vzdali svého angažmá v politických stranách, záložnách, spolcích a dalších strukturách katolického milieu. Tato otázka zůstala v kontextu českého katolicismu přelomu 19. a 20. století do značné míry nezodpovězena.

Většinu popsaných kontroverzí, dilemat a pnutí ještě více vyhrotila událost první světové války a po ní i vznik samostatného státu v roce 1918, kdy uvedené modernizační a sekularizační tendence vyústily v otevřenou antikatolickou kampaň a později vedly spíše k lhostejnému postoji ke katolické církvi a víře. Nás bude primárně zajímat otázka, jakým způsobem na popsaný vývoj reagovali ti, kteří se na přelomu století rozhodovali pro kněžské povolání. Co provázelo jejich rozhodnutí vstoupit do semináře a stát se kněžími? Jak jejich volbu ovlivňoval dobový vzdělávací systém a parametry náboženské výchovy? Jaké vzory a ideály si odnášeli z kněžského semináře, který absolvovali na počátku 20. století či případně ještě v době první světové války? Na základě jakých zkušeností, inspiračních zdrojů, hodnot a vizí se orientovali v prostředí reálné pastorační praxe, jejíž těžiště leželo v meziválečném období? Jak do jejich působení následně zasáhla nacistická okupace a komunistický totalitní režim?

Literatura o českém katolickém kléru, proměnách jeho života, pastoračního působení i postavení ve společnosti v 19. a 20. století dlouho chyběla. Existovalo sice několik biografí významných osobností z řad nižšího i vyššího duchovenstva, ale na komplexnější práci, která by se dotýkala problematiky proměn kněžských identit, se muselo léta čekat. Situace v zahraniční historiografii je v tomto ohledu naprosto odlišná. Kupříkladu v německojazyčném prostoru se badatelé podobným otázkám věnují již celá desetiletí. V české historické vědě se je naproti tomu podařilo aktualizovat teprve nedávno. Za jednu z prvních vlastovek bychom mohli označit kupříkladu monografii Daniely Tinkové s názvem *Jakobíni v sutaně. Neklidní kněží, strach z revoluce a konec osvícenství na Moravě*, která se ale věnuje období na samém prahu moderny.²⁶ Explicitně vymezený příspěvek k dané tematice představuje práce Jiřího Hanuše a kolektivu s titulem „*Služebníci neužiteční*“. *Kněžská identita v českých zemích ve 20. století*,²⁷ která otevřela diskusi, na niž do značné míry reagovala kolektivní monografie *Kněžské identity v českých zemích (1820–1938)*.²⁸ Důkladným způsobem se dané problematiky ve své monografii *Výchova kněží v Čechách a jejich role v náboženské kultuře (1848–1914)* chopil především Tomáš W. Pavlíček, jenž se

26 Tinková, Daniela: *Jakobíni v sutaně. Neklidní kněží, strach z revoluce a konec osvícenství na Moravě*. Praha 2011.

27 Hanuš, Jiří a kol.: „*Služebníci neužiteční*“. *Kněžská identita v českých zemích ve 20. století*. Brno 2015.

28 Fasora, Lukáš – Hanuš, Jiří – Pavlíček, Tomáš W. a kol.: *Kněžské identity v českých zemích (1820–1938)*. Praha 2017.

zaměřil zejména na 2. polovinu 19. století.²⁹ Podobně důkladné a metodologicky promyšlené zhodnocení této problematiky pro období od přelomu 19. a 20. století stále chybí, proto se primárně na toto období soustředí předkládaná práce.

Termín „kněžská identita“ představuje klíčový pojem, s nímž budeme pracovat. V prvé řadě je třeba předeslat, že se jedná o studium identity stavovské, profesní. Oproti jiným profesím ovšem identita kněží obsahuje mnohem širší téma než ostatní profese (*Beruf*), protože je zároveň povoláním (*Berufung*), které je neseno tzv. „totalní“ rolí s ambicí pohlcovat celé lidské bytí.³⁰ Navíc v případě studia kněžské identity můžeme počítat s tím, že na ní některé paprsky minulé reality ulpěly často s výraznější intenzitou, než se s tím setkáváme u jiných povolání a profesí. Kněz totiž patřil k intelektuální elitě společnosti, významně se podílel na tradování a vytváření kultury, ovlivňoval politické dění, ocital se v korespondenčním styku s jinými kněžími, vrchností či ostatními příslušníky elity. Nikoli zřídka dovedl také otevřeně reflektovat povahu svého povolání, které je živeno idejemi, sny, představami, spirituálními obrazy a dalšími imaginativními či obecně nábožensko-kulturními obsahy více než jakékoli jiné povolání, a proto nabízí úrodnou půdu pro vznik a uchování historických pramenů, bez nichž bychom si otázku po proměně identit nemohli vůbec položit.

Klíčový problém ovšem nastane ve chvíli, kdy začneme koncept identity konfrontovat s výzkumem konkrétní skutečnosti. Vzhledem k tomu, že je pojem identity nejen jako součást slovníku humanitních věd, nýbrž i v obecném společenském diskurzu značně nadužívaný, můžeme jím zahrnout takřka všechno. To s sebou přináší zásadní obtíž nejasnosti termínu.³¹ Přesto není nutné se jej vzdávat. Naopak je možné s ním pracovat jako se zastřešujícím termínem, jenž ovšem vyžaduje přesnější konkretizaci problematiky, na niž se hodláme soustředit.

V případě kněžské identity je tedy možné rozlišit několik důležitých rovin.³² Identitou v prvé řadě rozumíme určitý typ sounáležitosti (se sociální skupinou, představenými, papežem, národním společenstvím, komunitou věřících a podobně), s čímž souvisí i něco, co bychom mohli nazvat jako „sebe porozumění“, jež míří hlouběji do lidské osobnosti a promítají se v něm různé vzory a obrazy kněžství (*Priesterbild*), specifické typy spiritualit, konkrétní pastorační výzvy a pojetí kněžství i rolí, které kněz ve společnosti a v církvi přijímá.³³

29 Pavlíček, Tomáš W.: *Výchova kněží v Čechách a jejich role v náboženské kultuře (1848–1914)*. Praha 2017.

30 Forstner, Thomas: *Priester in Zeiten des Umbruchs. Identität und Lebenswelt des katholischen Pfarrklerus in Oberbayern 1918 bis 1945*. Göttingen 2014, s. 14.

31 Srov. Brubaker, Rogers – Cooper, Frederick: *Beyond „Identity“*. From the *Selected Works of Rogers Brubaker*. Los Angeles 2000, s. 17. Dostupné na: <http://works.bepress.com/cgi/viewcontent.cgi?article=1001&context=wrw> – stav k 20. 4. 2015.

32 Viz Hanuš, Jiří – Husák, Petr: *Kněžská identita ve 20. století*. In: „*Služebníci neužiteční*“. *Kněžská identita v českých zemích ve 20. století*. Ed. Hanuš, Jiří. Brno 2015, s. 5–9.

33 Srov. Brubaker, Rogers – Cooper, Frederick: *Beyond „Identity“*. From the *Selected Works of Rogers Brubaker*. Los Angeles 2000, s. 17. Dostupné na: <http://works.bepress.com/cgi/viewcontent.cgi?article=1001&context=wrw> – stav k 20. 4. 2015.

Za druhé, přijetí kněžské identity vyžaduje ztotožnění se s jistými úkoly, které jsou s kněžstvím esenciálně svázány a prezentovány jako neměnné, ahistorické, ale zároveň je tatáž identita determinována konkrétním historickým kontextem a v moderním období mnohem více i možností osobní volby.³⁴ Jedná se tedy o prolínání identitních prvků kolektivních, stavovských s individuálními, konkrétními, jedinečnými.

Třetím důležitým aspektem utváření (nejen) kněžské identity je vymezení se vůči okolí, někdy dokonce vystavené na vymezení se proti „obrazu nepřítele“ (například proti protestantům, proti modernímu světu, společnosti, proti liberalismu nebo socialismu, proti jiným kněžím nebo názorovým proudům v církvi či třeba proti „mocnostem temnot“ a podobně).³⁵

Čtvrtý identitotvorný rys představují krizová období a společenské zvraty 20. století. Taková období totiž mohou vyvolávat krizi identity, nebo naopak její upevnění či radikální proměnu. Kněžskou identitu je tedy třeba zároveň vnímat jako dynamický fenomén.³⁶ Za páté nesmíme zapomínat na roli, kterou hraje jazyk jako důležitý nástroj, jímž lze konkrétní identitu nejen vyjadřovat, ale i utvářet, či dokonce konstruovat.³⁷

Stručně řečeno představuje kněžská identita mnohvrstevnatý fenomén, v němž se prolínají aspekty dobové, historické, prchavé spolu s prvky, jež vykazují značnou trvanlivost, mohou se pochlubit úctyhodnou tradicí, a lze je tedy vnímat jako fenomény dlouhého trvání. Kněžství stojí na skutečnosti svěcení. Od tohoto okamžiku se kněz stává nositelem duchovního úřadu v rámci náboženského společenství, na jehož základě přijímá roli prostředníka mezi světem viditelným, lidským a božským, duchovním, neviditelným. Součástí kněžské identity jsou tedy různé role, skrze něž kněz naplňuje očekávání ze strany představených, ostatních kněží či věřících. Svěřeným věřícím slouží jako pastýř s rozhodovací mocí a autoritou, jako udělovatel svátostí i jako učitel či hlasatel evangelia. Kněžská identita v sobě proto obsahuje jisté napětí dané tím, že kněz jako symbol posvátného, mystického, neviditelného světa zároveň reálně žije v konkrétních historických kontextech se svými bližními, které provází v jejich každodenních starostech a potřebách.³⁸

34 Thuswaldner, Gregor: Modernita neplodí sekulárnost, ale pluralitu. Rozhovor s Peterem Bergerem. *Církevní dějiny* 7, 2014, č. 16, s. 29–36.

35 Hanuš, Jiří – Husák, Petr: Kněžská identita ve 20. století. In: „*Služebníci neužiteční*“. *Kněžská identita v českých zemích ve 20. století*. Ed. Hanuš, Jiří. Brno 2015, s. 6.

36 Srov. Wagner, Peter: Fest-Stellungen. Beobachtungen zur sozialwissenschaftlichen Diskussion über Identität. In: *Identitäten*. Edd. Assmann, Aleida – Friese, Heidrun. Frankfurt am Main 1998, s. 54.

37 Berger, Peter – Luckmann, Thomas: *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii vědění*. Brno 1999, s. 45.

38 Srov. Hanisch, Ernst: Der Priester als Mann – eine geschlechterspezifische Perspektive im 20. Jahrhundert. In: *Impulse für eine religiöse Alltagsgeschichte des Donau-Alpen-Adria-Raumes*. Edd. Klieber, Rupert – Hold, Herman. Wien – Köln – Weimar 2005, s. 211.

Ponechme si ovšem při teoretickém zacházení s pojmem identita určitý prostor i pro skutečnost, že ne každý čin a každé rozhodnutí musí za všech okolností být dílem nějaké konkrétní identity. Působit totiž mohou i krátkodobá očekávání nebo třeba i nahodilé okolnosti.³⁹ Nechť pojem „kněžská identita“ zůstane pojmem pomocným a nikoli absolutním interpretačním arbitrem. V této souvislosti bude možná mnohem praktičtější a srozumitelnější uvést konkrétní otázky, jimiž se budeme v souvislosti s proměnami kněžské identity postupně zabývat.

V prvé řadě nás zajímá, jaké prostředí na přelomu 19. a 20. století vykazovalo nejpozitivnější klima vzhledem ke kněžské vokaci. Jak rodinné a obecněji sociální zázemí a parametry středoškolského vzdělávání a náboženské výchovy působily v procesu volby duchovního povolání? Jakým způsobem v dané době probíhal proces přijetí katolické víry u mladého jedince? Zůstala samozřejmou daností, nebo si naopak musela projít obdobím tápání, relativizace a hledání založeného na osobní, případně alternativní volbě? Jaké motivace provázely rozhodnutí pro kněžství a vstup do semináře? Jak kněžskou stavovskou identitu formoval zážitek společné formace, seminární řád, oficiální kněžské vzory či osobnosti vyučujících? Jaké role na sebe museli kněží přijímat v realitě farní pastorače na venkově, maloměstě či v prostředí velkoměstské periferie a jak se proměňovala míra akceptace kněžské autority v těchto prostředích uvnitř komunity věřících i mimo ni? Jak se v těchto prostředích vyvíjely vztahy mezi samotnými kněžími, případně mezi farářem a kaplany? Co se seminárními ideály učinila každodenní rutina duchovní správy a práce ve farní kanceláři? Jakým způsobem kněžskou identitu formovala nutnost hledání vztahu k proměnám moderní společnosti, kontext vývoje českého národního hnutí, zkušenost první světové války, vznik samostatného státu a kněžské reformní hnutí po roce 1918? Jak se v průběhu 1. poloviny 20. století proměňoval vztah kněží a věřících laiků? Jak identitu kněží ovlivňovala konfrontace s komunistickou totalitou v 50. a 60. letech? Jakým způsobem komunita věřících prožívala smrt kněze? Co z jeho životního příběhu zůstalo součástí kolektivní paměti v podobě tradovaných mýtů?

V neposlední řadě se pokusíme sledovat i konkrétní příklady uchopení či „realizace“ kněžského povolání, tedy formy hledání vlastní role ve společnosti, naplňování role kněze v církvi, případně i formy realizace konkrétních pastoračních úkolů a cílů. V této souvislosti se budeme zamýšlet nad tím, jak „realizaci“ kněžského povolání utvářela konfrontace „kněžské imaginace“ s „kněžskou realitou“. To znamená, jak se různé ideály, plány, sny, evangelizační programy, obsahy oficiální seminární spirituální výchovy či specifické formy zbožnosti, přejaté i nově vytvářené kněžské vzory a obrazy projevovaly v prostředí pastorační reality, jak se promítly

39 Srov. Wagner, Peter: Fest-Stellungen. Beobachtungen zur sozialwissenschaftlichen Diskussion über Identität. In: *Identitäten*. Edd. Assmann, Aleida – Friese, Heidrun. Frankfurt am Main 1998, s. 65. Dále srov. Schäfer, Thomas – Völter, Bettina: Subjekt-Positionen. Michel Foucault und die Biographieforschung. In: *Biographieforschung im Diskurs*. Edd. Völter, Bettina – Dausien, Bettina – Helma, Lutz – Rosenthal, Gabriele. Wiesbaden 2009, s. 177.

do konkrétních aktivit a pastoračních metod, jakým způsobem kněžská imaginace ovlivňovala konkrétní pastorační preference, jednání, chování a rozhodování jednotlivých aktérů.

1.2 Metodologie, struktura textu a pramenná základna

Klíčovou otázkou je, jaký přístup k danému tématu zvolit. V prvé řadě je jasné, že nám jde o přístup historický. Nezajímají nás jen sociologicky definované trendy a struktury, ale také konkrétní, jedinečné události, činy a rozhodnutí. Přesto jako zajímavá inspirace mohou posloužit výstupy dlouholetého výzkumného úsilí badatelských týmů kolem teologa a sociologa Paula Zulehnera v Rakousku⁴⁰ nebo kolem socioložky Mary Gautier v USA.⁴¹ Vedle toho se od konce 80. let objevila celá řada prací založených převážně na historické metodě, byť s využitím sociologických metodologických impulzů.

Velmi inspirativní je zejména v roce 2014 publikovaná monografie Thomase Forstnera *Priester in Zeiten des Umbruchs. Identität und Lebenswelt des katholischen Pfarrklerus in Oberbayern 1918 bis 1945*.⁴² Autor se v ní soustředí na téma života (*Lebenswelt, Lebenskultur a Existenzbedingungen*) světských kněží arcidiecéze Mnichov a Freising. Přihlásil se tak ke konceptu sociálních a kulturních dějin a dějin mentalit. Jeho práci je nutno řadit ke starším projektům Erwina Gatz (například *Der Diözesanklerus*⁴³) a dále k výzkumům téhož tématu a s využitím podobných metod, avšak na příkladu jiných diecézí. Za všechny zmiňme alespoň publikaci Martiny Rommel *Demut und Standesbewusstsein. Rekrutierung und Lebenswelt des Säkularklerus der Diözese Mainz 1802–1914*⁴⁴ a práci Götze von Olenhusena *Klerus und abweichendes Verhalten*, jež se převážně zaměřuje na nestandardní chování kněží v 19. století ve freiburské arcidiecézi.⁴⁵ Těžiště Forstnerovy práce nespočívá ve studiu dějin idejí či dobového teologického diskurzu, dokonce ani ve studiu dějin praktické pastorace či specifických forem kněžské zbožnosti. Ve středu pozornosti jeho práce je zejména struktura rekrutování nových kněžských generací, jejich formace, disciplinace,

40 Například: Hennerspreger, Anna – Zulehner, Paul Michael: „*Sie gehen und werden nicht matt*“ *Jes.* 40, 31. *Priester in heutiger Kultur. Ergebnisse der Studie PRIESTER 2000.* Ostfildern 2001.

41 Gautier, Mary L. – Perl, Paul M. – Fichter, Stephen J.: *Same Call, Different Men: The Evolution of the Priesthood since Vatican II.* Collegeville 2012.

42 Forstner, Thomas: *Priester in Zeiten des Umbruchs. Identität und Lebenswelt des katholischen Pfarrklerus in Oberbayern 1918 bis 1945.* Göttingen 2014.

43 Gatz, Erwin (ed.): *Der Diözesanklerus. Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts.* Die katholische Kirche, Bd. IV. Freiburg – Basel – Wien 1995.

44 Rommel, Martina: *Demut und Standesbewusstsein. Rekrutierung und Lebenswelt des Säkularklerus der Diözese Mainz 1802–1914.* Mainz 2007.

45 Götz von Olenhusen, Irmtraud: *Klerus und abweichendes Verhalten. Zur Sozialgeschichte katholischer Priester im 19. Jahrhundert: Die Erzdiözese Freiburg.* Göttingen 1994.

každodenní život kněží (*Lebens- und Alltagskultur*) a pochopitelně situace kolem první světové války a nacistické diktatury. K tomu autor využívá archivní materiály ordinariátu, personální akta, částečně a nikoli systematicky kněžský tisk, pastorační zprávy atd. Takto strukturovaná pramenná základna sice umožňuje celou řadu závěrů generalizovat, na druhou stranu některá témata (proces volby povolání, význam kněžských vzorů či obrazů a jejich vytváření, tradování a aplikace v praxi či vědomé promyšlení role kněze v moderní společnosti) by vyžadovala důkladnější zhodnocení skrze hlubší poznání biografii konkrétních jedinců. S podobně strukturovanou pramennou základnou pracoval i Tomáš W. Pavlíček (*Výchova kněží v Čechách a jejich role v náboženské kultuře*), který se soustředil na realie pražského arcibiskupství. Rovněž využil mnohé sociologizující inspirace, zkoumal kupříkladu problematiku náboženských praktik, změn a pojmů, oproti Forstnerovi ale tento přístup vyztužil poznatky získanými kolektivně biografickým výzkumem.⁴⁶

Autor předkládané práce se nakonec rozhodl zvolit jiný přístup. Podstatná část výše nastolených otázek a témat bude pojednána skrze zkoumání biografii tří konkrétních (českých) kněží, kteří vzešli z brněnské diecéze. Z tohoto důvodu budou realie brněnské diecéze uváděny častěji než jiné, lokální hledisko ovšem není určujícím faktorem v takové míře, jako je to možné pozorovat u zmíněných prací z německého jazykového prostředí. Těžiště práce totiž spočívá ve zkoumání problematiky proměn kněžské identity tak, jak je to možné sledovat na příkladu tří vybraných kněží. Autor se domnívá, že stav dosavadní literatury takto vymezený výzkum umožňuje a že biografický přístup nabízí nejen možnost zpracovat a pojednat celou řadu dílčích témat úzce spojených se zkoumanými kněžskými osobnostmi, ale zejména lákavou příležitostí vybrané fenomény obecnějšího charakteru sledovat opravdu zblízka, následně je podrobně analyzovat a pokusit se jim hlouběji porozumět. Cílem této práce je tedy mimo jiné i záměr prověřit možnosti metody vystavěné na zkoumání biografii.

Biografie jako tradiční metoda historikovy práce zažívala ještě v 19. století příhodné časy, v průběhu 20. století se ale několikrát ocitla v krizi. Sepsání biografie bylo dokonce považováno takřka za akademickou sebevraždu.⁴⁷ Od 70. let ale zažívá jistou renesanci danou postupným objevováním nových aktérů. Přestalo být nutné psát o významných osobnostech, protože se ve středu zájmu badatelů ocitli různě definovaní „obyčejní lidé“, ženy, příslušníci menšin a podobně, jejichž význam spočíval v možnosti poznávat témata spojená s dějinami mentalit, novými kulturními dějinami či s dějinami všedního dne. Jednalo se i o reakci na převládající sociální a strukturální dějiny.⁴⁸ Renesanci ovšem záhy začala provázet sílící

46 Pavlíček, Tomáš W.: *Výchova kněží v Čechách a jejich role v náboženské kultuře (1848–1914)*. Praha 2017.

47 Řezníková, Lenka: Biografie jako textová a sociální praxe. Ke konjunktuře žánru na prahu moderny. *Dějiny – torie – kritika* 12, 2015, č. 1, s. 94.

48 Srov. Caine, Barbara: *Biography and History*. New York 2010, s. 103–105.

skepse ohledně ambice popsat smysluplný životní příběh. Pod vlivem tezí Pierra Bourdieu a Michela Foucaulta se mnozí domnívali, že životní příběh je vlastně iluzí či fikcí, již historik jen konstruuje.⁴⁹ Takový soud nad biografii by ovšem byl příliš příkrý. Jistě je zapotřebí zacházet s lidským příběhem opatrně a s připraveností si přiznat, že historikovo poznání je omezené, ale bez hledání smyslu životní trajektorie konkrétního jedince bychom se pravděpodobně připravili o možnost danému lidskému příběhu jakkoli porozumět. I v naší práci se jistě míry „konstruování“ dopouštíme už tím, že jsme pro účely výzkumu vybrali tři konkrétní biografické či kněžské typy, které ovšem považujeme pro sledované období za relevantní a do značné míry i reprezentativní. V žádném případě nám ale nepůjde o modelování typů „ideálních“, a tedy abstraktních.⁵⁰

Na problematiku kněžské identity se budeme dívat očima tří světských kněží, tedy skrze tři perspektivy vybrané na základě jasně definovaných kritérií. Všechny tři biografie musely být v základních ohledech srovnatelné. Všichni tři kněží vzešli z jedné diecéze, všichni tři sdíleli prožitek středoškolského studia před první světovou válkou (zásadní překážkou v tomto případě nebylo ani rozdílné datum narození, v některých ohledech šlo dokonce o jistou výhodu⁵¹), těžiště pastoračního působení u všech tří leželo v meziválečném období, všichni tři zanechali dostatečnou pramennou, publicistickou či třeba korespondenční stopu. U všech tří se jednalo o výraznější, literárně činné osobnosti s vlivem na své okolí, které měly ambici překračovat standardní pastorační radius daný vykonávaným duchovním úřadem (kaplan, katecheta, spirituál semináře atd.). Všichni tři sdíleli touhu po obnově církve a kněžského povolání a snažili se ji nějakým způsobem realizovat.

Na druhé straně byly ale hledány takové kněžské typy, které se měly v ostatních ohledech od sebe naopak odlišovat, a to z toho důvodu, abychom mohli představit co nejširší obzor světa českých katolických kněží od přelomu 19. a 20. století až zhruba po 70. léta 20. století. Každý z nich tedy reprezentuje jinou představu o obnově církve a kněžského povolání, odlišné pastorační preference a do značné míry i jiná kněžská prostředí, jež se ovšem mohla částečně prolínat. Z tohoto důvodu budou jednotlivé biografie představeny v širokém kontextu působení celé řady dalších kněží, angažovaných laiků či jiných aktérů. Zopakujeme ještě jednou, že vybrané kněžské typy ztělesňující rozdílná kněžská prostředí s širokou sítí dalších sociálních a komunikačních vazeb považujeme za relevantní a do značné míry i za

49 Řezníková, Lenka: Biografie jako textová a sociální praxe. Ke konjunkturu žánru na prahu moderny. *Dějiny – torie – kritika* 12, 2015, č. 1, s. 97.

50 Srov. Gerhardt, Uta: Die Verwendung von Idealtypen bei der fallvergleichenden biographischen Forschung. In: *Biographische Methoden in den Humanwissenschaften*. Edd. Jüttemann, Gerd – Thomae, Hans. Weinheim 1998, s. 197.

51 Srov. Ribberink, Anneke: Margaret Thatcher and Gro Harlem Brundtland: Two Women Prime Ministers from the Spectre of a Comparative Biography. In: *Life Writing Matters in Europe*. Edd. Huisman, Marijke – Ribberink, Anneke – Soeting, Monica – Hornung, Alfred. Heidelberg 2012, s. 244.

reprezentativní, což se nevyklučuje s tím, že by případně mohly být vybrány i jiné příklady. Přesto největší hodnotu takto nastaveného přístupu lze spatřovat nikoli ve snaze získané poznatky za každou cenu generalizovat, byť i to je v řadě ohledů s opatrností možné, ale především v možnosti zachycovat, sledovat a zkoumat stopy obecnějších kontextů v konkrétním, jedinečném.⁵²

Klíčové kritérium výběru tří kněžských osobností, které jsme ještě nezmínili, vycházelo ze záměru představit kněžské typy s odlišným vztahem ke změnám, jež přinášela moderna, tedy ke skutečnosti modernity. Konečná volba proto padla na Emanuela Masáka, Antonína Ludvíka Stříže a Dominika Pecku. **Emanuel Masák** (1883–1964) náleží k těm kněžím, kteří se nechali oslovit ideály modernismu a hledali nové cesty nejen k mentalitě moderního člověka, ale i k reformě církve, přičemž po roce 1918 z církve neodešli a různými způsoby se vyrovnávali s tím, že reformní ideály byly potlačeny. **Antonín Ludvík Stříž** (1888–1960) naopak reprezentuje část kléru, která ke skutečnosti modernizace zaujala konzervativní postoj a přitom využila mnohé z podnětů ultramontánní zbožnosti, silně ovlivněné mariánským kultem a úctou k papežství. **Dominik Pecka** (1895–1981) obě uvedené perspektivy doplňuje střízlivě konzervativním smýšlením za současné připravenosti nově promýšlet potenciál laiků v církvi i možnosti moderních pastoračních metod, což ho přivedlo k roli charismatického průvodce mladých, propagátora mládežnického a liturgického hnutí a vyhledávaného popularizátora křesťanské nauky i vědeckého poznání.

Tyto tři biografie utvářejí strukturu textu tak, že všude, kde je to možné, jsou jednotlivá témata pojednávána za současného využití trojí perspektivy. Takto se dalo postupovat v následujících kapitolách: *Zápas mladého člověka o autenticitu víry na přelomu 19. a 20. století; Seminární formace; Každodenní život kněží a farní pastorace na venkově, maloměstě a městské periferii v první polovině 20. století a Rok 1918, zrod republiky a kněžské reformní hnutí*. Ty kontexty, které bylo naopak potřeba pojednat u každého kněze samostatně, jsou popsány ve zvláštních kapitolách: *Působení Antonína Ludvíka Stříže ve Staré Říši jako příklad laického angažmá v církvi; Emanuel Masák: umírněný modernista; Antonín Ludvík Stříž: „kněz věrný“? a Dominik Pecka: charismatický vůdce mládežnického hnutí*. Všechny tři životní příběhy se nakonec opět protnou v poslední kapitole *Závěr života, vznik mýtu a jeho tradování*. Text je tedy převážně strukturován tematicky, ale s maximálním ohledem k chronologickému běhu života všech tří kněží.

Pro zvolený metodologický přístup se v literatuře objevuje také označení „*srovnávací biografie*“.⁵³ Upřesněme tedy, že se nejedná o biografii kolektivní, pro niž by

52 Srov. Alheit, Peter: Biographie und Mentalität: Spuren des Kollektiven im Individuellen. In: *Biographieforschung im Diskurs*. Edd. Völter, Bettina – Dausien, Bettina – Helma, Lutz – Rosenthal, Gabriele. Wiesbaden 2009 s. 22–24; dále srov. Rosenthal, Gabriele: Die Biographie im Kontext der Familien- und Gesellschaftsgeschichte. In: *Biographieforschung im Diskurs*. Edd. Völter, Bettina – Dausien, Bettina – Helma, Lutz – Rosenthal, Gabriele. Wiesbaden 2009, s. 50.

53 Srov. například: Davis, Natalie Zemon: *Ženy na okraji. Tři životy 17. století*. Praha 2013; Thomas, John Lovell: *Alternative America. Henry George, Edward Bellamy, Henry Demarest Lloyd and the Adversary*

bylo třeba zpracovat biografická data většího počtu aktérů.⁵⁴ Biografický metodologický základ této práce ovšem nevyločil možnost vypůjčit si některé postřehy a inspirace ještě i u jiných metodologických tradic. Máme na mysli tradici dějin mentalit⁵⁵ a dějin každodennosti, jejichž využití je patrné zejména v kapitole *Každodenní život kněží a farní pastorační na venkově, maloměstě a městské periferii v první polovině 20. století*. Zajímavé inspirace nabízí kupříkladu také generační metoda. Její plná aplikace sice nebyla možná, některé postřehy této metody ovšem využít možné bylo, a to zejména v souvislosti s otázkou proměny motivací, které provázely rozhodnutí pro duchovní povolání, nebo v souvislosti s tématem prožitku první světové války, vzniku samostatného státu a kněžského reformního hnutí po roce 1918. Při studiu dobových učebnic, oficiálních formačních textů nebo také obsahů kněžské imaginace se hodily i některé teoretické poznatky obsahové a diskurzivní analýzy.⁵⁶ Ty byly použity nikoli se záměrem rozkrývat skryté mocenské struktury či případně přistupovat k jednotlivým biografickým rovňám jako k diskurzu svého druhu,⁵⁷ nýbrž pro účely vystižení významu jazyka, jímž byly obsahy kněžské imaginace formulovány.

V této souvislosti musíme předeslat, že se zvláštní pozornosti dostalo několika konkrétním vzorům či obrazům kněžství a procesu jejich přejímání, utváření a předávání. V souvislosti s výzkumem proměn kněžské identity lze tuto problematiku považovat za velmi důležitou. Obraz totiž nabízí ideální nástroj ke zhuštění dané myšlenky do snadno sdílené zkratky. Takový obraz může představovat dynamickou, proměnlivou záležitost, vítaný nástroj k negativnímu vymezení a zároveň vděčné motivační podhoubí, jež dovede inspirovat ke konkrétnímu jednání. Realita takového obrazu pak nespočívá v jeho dokonalém převedení do praxe, nýbrž v tom, že existují kněží, kteří se jím nechávají unášet, oslovovat a inspirovat, byť třeba jen zčásti a po určitou dobu.⁵⁸

Tradition. Cambridge – Massachusetts – London 1983; Cooper, John Milton: *The Warrior and the Priest. Woodrow Wilson and Theodore Roosevelt*. Cambridge – Massachusetts – London 1996. Dále k pojmu „srovnávací biografie“ například: Cooper, John Milton: *Conception, Conversation, and Comparison. My Experiences as a Biographer*. In: *Writing Biography. Historians and Their Craft*. Ed. Ambrosius, Lloyd. University of Nebraska 2004, s. 94.

54 Srov. Harders, Levke – Lipphardt, Veronika: Kollektivbiografie in der Wissenschaftsgeschichte als qualitative und problemorientierte Methode. *Traverse. Zeitschrift für Geschichte* 13, 2006, č. 2, s. 82.

55 Srov. Alheit, Peter: Biographie und Mentalität: Spuren des Kollektiven im Individuellen. In: *Biographieforschung im Diskurs*. Edd. Völter, Bettina – Dausien, Bettina – Helma, Lutz – Rosenthal, Gabriele. Wiesbaden 2009, s. 22–24.

56 Veyne, Paul: *Foucault, jeho myšlení, jeho osobnost*. Praha 2015, s. 17–24; Zábrowská, Kateřina: *Variace na gender. Poststrukturalismus, diskurzivní analýza a genderová identita*. Praha 2009, s. 69.

57 Srov. Winklerová, Martina: *Karel Kramář (1860–1937). Představa o sobě samých, vnímání druhých a modernizace v pojetí českého politika*. Praha 2011, s. 17.

58 Viz Hanuš, Jiří – Husák, Petr: Kněžská identita ve 20. století. In: „*Služebníci neužiteční*“. *Kněžská identita v českých zemích ve 20. století*. Ed. Hanuš, Jiří. Brno 2015, s. 36.

Než necháme promlouvat samotné kněžské příběhy, je třeba popsat strukturu pramenné základny, s níž bylo možné pracovat. Výběrově byly prostudovány prameny úřední povahy, jako například vizitační zprávy, farní kroniky, zápisy vikariátních pastoračních konferencí, některé personální spisy, dokumenty a korespondence týkající se farností Nové Strašecí, Rouchovany, Brno-Zábřdovice a Židenice. Jednalo se většinou o materiály Archivu pražského arcibiskupství v Národním archivu v Praze, o dokumenty uložené ve fondech Diecézního archivu Biskupství brněnského v Rajhradě (Biskupská konsistoř Brno, Biskupský ordinariát Brno) nebo Archivu města Brna. Podobně byly probádány i materiály vzniklé na základě činnosti některých spolků (Dědictví sv. Cyrila a Metoděje v Brně, Moravský zemský archiv; Družina literární a umělecká, Zemský archiv v Opavě – pobočka Olomouc).

Systematicky byla zpracována dobová asketicko-spirituální literatura, učebnice, formační texty, publicistika (noviny, časopisy, jednorázové tiskoviny atd.) a beletrie (zejména kněžské romány). Náročný úkol představovalo důkladné prostudování a analýza pramenů osobní povahy. V prvé řadě se jednalo o bohatou korespondenci (Literární archiv Památníku národního písemnictví, Archiv Moravského zemského muzea, Muzeum Vysočiny Třebíč), již bylo možné využít v případě Antonína Ludvíka Stříže a Emanuela Masáka, v menší míře i u Dominika Pecky. U všech tří kněží se navíc dala využít i rozsáhlejší pozůstalost, uložená v soukromých archivech rodinných příslušníků, v Archivu Moravského zemského muzea, v Archivu vyšehradské kapituly a v Archivu Centra dějin české teologie v Praze. Nakonec nesmíme opominout zmínit zachované autobiografické záznamy a několik sešitů deníkových zápisků Emanuela Masáka a paměti Dominika Pecky. V případě Antonína L. Stříže a Dominika Pecky se jako cenné ukázaly také materiály uložené v Archivu bezpečnostních složek České republiky.

Pro úplnost dodejme, že v případě analýzy biografie Dominika Pecky autor navázal na své dřívější bádání a publikační výsledky,⁵⁹ jež ovšem do značné míry přepracoval a rozšířil. Mnohé okolnosti se navíc podařilo díky možnosti srovnání s dalšími kněžskými příběhy nahlédnout ve zcela nové perspektivě. V případě Antonína L. Stříže a Emanuela Masáka bude čtenář s většinou poznatků konfrontován poprvé, pokud pomíneme několik dílčích publikačních výstupů.⁶⁰

59 Zejména Husák, Petr: *Osobnost Dominika Pecky. Vývoj pojetí kněžství v prostředí českého katolicismu ve 20. století*. Brno 2012.

60 Například: Husák, Petr: „Kněz ničemný“ a „kněz věrný“. *Obraz kněžství u Josefa Floriana a jeho spolupracovníků na příkladu biografie Antonína Ludvíka Stříže*. In: „*Služebníci neužiteční*“. *Kněžská identita v českých zemích ve 20. století*. Ed. Hanuš, Jiří. Brno 2015, s. 223–248; týž: Emanuel Masák (1883–1964). *Umírněný modernista*. In: *Kněžské identity v českých zemích (1820–1938)*. Edd. Fasora, Lukáš – Hanuš, Jiří – Pavlíček, Tomáš W. Praha 2017, s. 164–180.

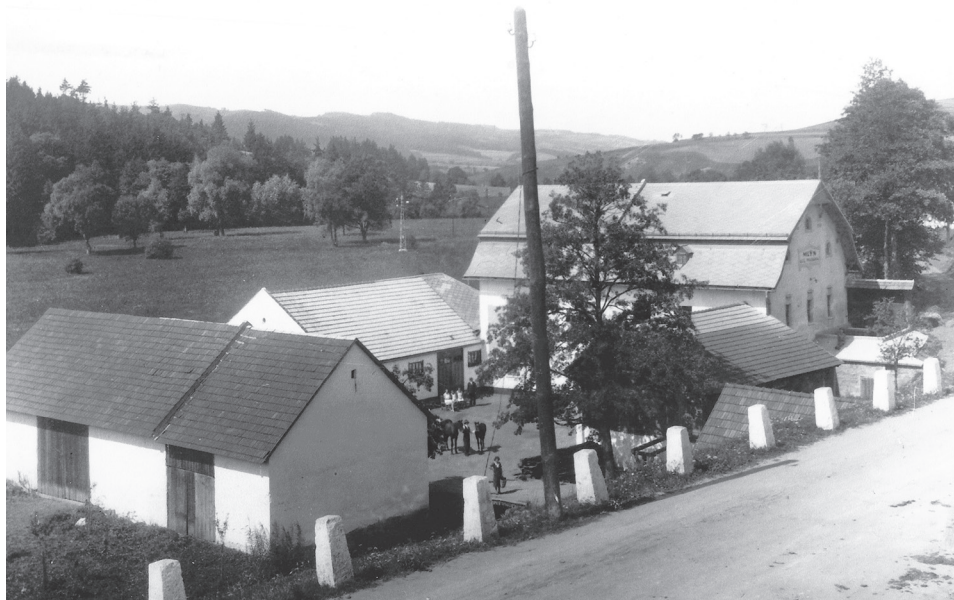
2 ZÁPAS MLADÉHO ČLOVĚKA O AUTENTICITU VÍRY NA PŘELOMU 19. A 20. STOLETÍ

2.1 Sociální zázemí a vliv starších tradic

Rodina, rodný kraj a sociální původ náleží k faktorům, které snad nejvíce ovlivňují a spoluurčují nejen povahové a charakterové vlastnosti, ale často i způsob myšlení dospívajícího člověka, a nakonec mohou do jisté míry předurčovat i volbu životního povolání. Začněme nejprve obecněji otázkou, z jakého prostředí kněží na přelomu 19. a 20. století pocházeli. Protože všichni tři vybraní duchovní pocházejí z Moravy, konkrétně z brněnské diecéze, nahlédněme do brněnských alumnátních katalogů, kterými se ve své práci *Brněnský alumnát* zabýval Jindřich Z. Charouz.¹ Němečtí bohoslovci před vznikem Československé republiky raději využívali rakouských vzdělávacích institucí, takže se jich v brněnském alumnátu vyskytovalo s nepodstatnými výjimkami v některých letech zhruba jen mezi dvěma až sedmi procenty. Teprve po roce 1918 se začal jejich poměr (asi 20 %) k českým bohoslovcům blížit skutečnému stavu německého obyvatelstva v brněnské diecézi.

Nás ale nyní zajímají především české realie, jež potvrzují, že většina bohoslovců vstupujících do alumnátu od konce 19. století do roku 1918 pocházela z moravského venkovského prostředí (až 80 %), které tak lze považovat za jeden z nejpodstatnějších faktorů formujících kněžskou mentalitu ještě i na počátku 20. století. Do první světové války převažovali v alumnátu bohoslovci zemědělského původu (rolníci, vinohradníci, zahradníci), následně ale jejich poměr klesal ve prospěch řemeslnických synků a ve 20. letech dokonce i ve prospěch bohoslovců z dělnického prostředí (obvykle více než 10 %) a později i potomků hostinských, domovníků,

1 Charouz, Jindřich Zdeněk: *Brněnský alumnát. Výchova a vzdělávání duchovenstva v Brně v letech 1807–1950*. Brno 2007, s. 31–32.



Obr. 1: Masákův mlýn

četníků, poštovních zřízců a podobných profesí, což znamená, že se postupně začala uplatňovat i povolání ke kněžství zformovaná v prostředích obecně církvi spíše nepříznivých. To je jednak dáno demografickým vývojem společnosti, kdy postupně dochází k urbanizaci většiny obyvatelstva, ale svědčí to také o rostoucím náboženském uvědomění katolické mládeže ve městech.²

Doplňme výše uvedené statistické údaje bezprostřední zkušeností vybraných kněžských osobností, na něž jsme se rozhodli podrobně zaměřit. V tuto chvíli se jedná o tři mladé muže směřující ke kněžskému povolání. Nelze však říci, že by jejich cesta do semináře byla zcela přímočará, proto je zapotřebí ji u každého pozorně sledovat. Všichni tři náležejí do převažující skupiny bohoslovců ze zemědělského prostředí, v jejichž životě sehrála zásadní roli venkovská zbožnost, která se však již na konci 19. a na počátku 20. století ocitla v tvrdé konfrontaci s liberálním pokrokovým smýšlením, s nímž se mohli setkat zejména během svých gymnaziálních studií v Brně. V následujících kapitolách si ukážeme, do jaké míry v jejich životě a především v období dospívání a volby povolání obstála víra formovaná tradiční venkovskou zbožností v době pozdního austrokatolicismu a co jim nakonec napomohlo k nalezení nejen vlastního povolání, ale také k osobnímu přijetí křesťanské

2 Tamtéž, s. 32.

víry jako celoživotní duchovní základny. Nejprve je ale nutné se ptát, zda vůbec všichni tři vnější tlak na zděděnou venkovskou zbožnost skutečně pociťovali. Pokud ano, pak zda stejnou měrou, jakých podob nabýval a jakou roli v této souvislosti sehráli konkrétní vyučující či případně to, že nejstarší z naší trojice Emanuel Masák započal gymnaziální studia již v roce 1895, Antonín Ludvík Stříž o pět let později a nejmladší Dominik Pecka až v roce 1906.

První z nich, Emanuel Masák, přišel na svět v rodině mlynáře v Lazinově u Letovic na Boží hod vánoční roku 1883. Vyrůstal v chudém vrchovinném kraji Moravy v malé osadě, jejíž život svou prací utvářeli drobní rolníci. Početní domkáři museli za práci putovat do Letovic či ještě dále. Případně se nechávali najímat jako sezónní zemědělské síly.³ Strukturu sociálních vazeb dokresloval latentní odpor vůči německy hovořící šlechtické rodině Desfours-Walderode z blízkého křetínského zámku, která se s místním obyvatelstvem sžívala jen těžko. Do značné míry iracionální odpor k německé aristokracii stačil během svého dětství nasát i malý Emanuel, jak se k tomu přiznává ve svých biografických poznámkách.⁴ Mnohem více na něj však působilo prostředí rodného mlýna (známý jako Masákův mlýn), jenž se nacházel na samotě na malém toku říčky Křetínský.⁵ Emanuelovi rodiče patřili jako mlynáři k sociálně lépe situovaným obyvatelům obce. Fyzickou práci tedy dovedli skloubit se zájmem o knihy či drobné písmáctví, jež v rodině pěstoval už dědeček Antonín Masák.⁶ Silné náboženské založení rodiny podtrhovala duchovní povolání některých příbuzných, zejména Emanuelova prastrýce Jana Fáborského, jenž náležel ještě ke generaci sušilovských buditelů a spoluzakladatelů Dědictví sv. Cyrila a Metoděje. Hochův raný zájem o knihy dále posilovalo povzbuzení ze strany učitele Františka Kuldy⁷ a faráře Antonína Bábka, stejně tak i skutečnost, že již v dětském věku zdědil část osobní knihovny otceva bratrance Františka Hanzlíčka.⁸

Do krajiny Emanuelova dětského světa se tak nesmazatelně vryla úcta ke knihám, zbožnost rodičů, škola i kostel. Vzhledem k tomu, že jej dělil od ostatních sourozenců větší věkový rozdíl (na jedné straně starší sestra Anna z prvního otceva manželství⁹ a na druhé straně mladší sourozenci Augustin, Antonín, Aloisie a Františka;

3 Viz Novotný, Pavel a kol.: *Lazinov*. Lazinov 2013, s. 1.

4 Masák, Emanuel: *Vzpomínkové záznamy I. Dětství a mládí*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 54.

5 Masákův mlýn byl během budování místní vodní nádrže v 70. letech 20. století zatopen.

6 Masák, Emanuel: *Vzpomínkové záznamy I. Dětství a mládí*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 13.

7 Příbuzný sušilovského kněze a národního buditele Beneše Metoda Kuldy.

8 Masák, Emanuel: *Vzpomínkové záznamy I. Dětství a mládí*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 57. František Hanzlíček se svého času v rajhradském klášteře připravoval na kněžskou dráhu, nakonec sice zvolil jinou životní cestu, ale zůstala mu z té doby zajímavá sbírka knih a kalendářů z produkce Dědictví sv. Cyrila a Metoděje, jež Masákoví již jako chlapci přišly vhod.

9 První manželka Emanuela Masáka staršího Emilie zemřela v roce 1876 při porodu dcery Anny. K dalšímu sňatku došlo na počátku roku 1883.

sestra Marie zemřela ve třech letech), rozvinul se u něj navíc sklon k samotářství.¹⁰ Ten se dobře snášel nejen s láskou ke studiu a knihám, ale předurčoval jej rovněž k duchovnímu povolání. Takto to vnímal učitel Kulda i farář Bábek, proto přesvědčili Emanuelovy rodiče, aby syna poslali do Brna na gymnázium. Že místní rodinné i církevní prostředí duchovním povoláním přálo, potvrzuje dále fakt, že později se pro takové (řeholní) povolání rozhodla i mladší sestra Františka.¹¹ Zdá se tedy, že od této chvíle o kněžské metě tiše nesnila jenom maminka, nýbrž i sám Emanuel. Přesto nelze tvrdit, že by se na jeho cestě do alumnátu nevyskytly závažné překážky, jež přinášely dobové společenské i rodinné poměry. Než se k nim ale dostaneme, zaměříme pozornost na zkušenost o pět let mladšího Antonína Ludvíka Stříže. Ta nabízí hned několik podobností, ale i významných rozdílných momentů.

Antonín Ludvík Stříž se narodil 17. ledna roku 1888 v Bohdalicích na Moravě. Jednalo se o obec s převážně zemědělským charakterem náležející jižnímu okraji Hané. Významným hospodářským i sociokulturním prvkem v obci byl místní zámeček rodiny Mannerů¹² a také časté kontakty s německým prostředím. Bohdalice se totiž nacházely hned vedle tzv. německého ostrůvku (Kučerov, Lysovice, Hlubočany atd.).¹³ Prostředí místního zámku se vepsalo i do života Antonína Stříže, protože se společně se svými dvěma sestrami (starší Marií a mladší Annou) narodil v rodině zámeckého zahradníka Ludvíka Stříže, který se dlouhá léta staral také o květinovou výzdobu kostela. V rodinné tradici platil za velmi zbožného, ušlechtilého člověka se zájmem o vážnou hudbu.¹⁴ Rovněž jeho matka patřila k velmi aktivním věřícím místní farnosti, když mimo jiné až do své smrti připravovala hostie ke mši svaté. Mladý Stříž byl tedy velmi silně zakořeněn v prostředí tradiční moravské lidové zbožnosti, kterou v něm posiloval i příklad dědečka, dlouholetého kostelníka, jenž jej přivedl k ministrování v bohdalickém kostele.¹⁵

Na počátku 20. století byla většina místních stále katolického vyznání.¹⁶ Obec žila bohatým společenským a kulturním životem, k němuž tehdy ještě náležel i místní farář Jan Přichystal jako tradiční součást lokální honorace, jež se scházívávala v místním hostinci zvaném Kasino. S oblibou se zde potkával s kučerovským farářem Aloisem Hlavinkou a později i s jeho kaplanem Jakubem Demlem a dalšími kně-

10 Masák, Emanuel: *Vzpomínkové záznamy I. Dětství a mládí*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 31.

11 Vstoupila do Kongregace Milosrdných sester III. řádu sv. Františka.

12 Maňhalová, Dagmar: *Z dějin Bohdalic. 666 let od první písemné zmínky o obci*. Slavkov u Brna 2003, s. 13–16.

13 Tamtéž, s. 38.

14 Svědectví Richarda Mayera. Elektronická korespondence, dopis z 24. června 2015. Archiv autora.

15 Archiv vyšehradské kapituly, fond Antonín Stříž, Úryvky z dětství mého bratra Antonína. Svědectví Marie Dytrichové.

16 Maňhalová, Dagmar: *Z dějin Bohdalic. 666 let od první písemné zmínky o obci*. Slavkov u Brna 2003, s. 8.



Obr. 2: Antonín Ludvík Stříž (na obrázku v druhé řadě první zprava) v době svých gymnaziálních studií (Bohdalice)

žími ze sousedství k tarokové partii.¹⁷ Se svým otcem do Kasína docházel i mladý Antonín a přispíval ke společné zábavě hrou na cello.¹⁸ Střížův zájem o hudbu ještě několikrát v budoucnu sehraje důležitou roli. Nepředbíhejme však. Nesmíme totiž opominout další podstatný aspekt tradiční moravské zbožnosti a zároveň jednu z prvních kněžských tradic působících na mladého Stříže. Podobně jako na Emanuela Masáka, tak i na Stříže působilo takřka všudypřítomné „sušilovství“. Ducha národního probuzení a vlastenectví do bohdalického společenského života vnesl odchovanec brněnského alumnátu a žák Františka Sušila farář František Xaver Škorpík (1847–1857).¹⁹ Sám Antonín Stříž se později k Sušilovi několikrát přihlásil. Například v roce 1925 vyzvedl mimo jiné i jeho zájem o starověké církevní prameny a patristiku a symbolicky mu připsal roli církevního otce, kterou dovedl jako kněz přenést do 19. století, a ovlivnit tak celé generace mladých duchovních: „*On po*

17 Deml, Jakub: *Korespondence. Sedm let jsem u vás sloužil. Vzpomínky na Josefa Floriana*. Praha 2015, s. 41.

18 Archiv vyšehradské kapituly, fond Antonín Stříž, Úryvky z dětství mého bratra Antonína. Svědectví Marie Dytrichové.

19 Maňhalová, Dagmar: *Z dějin Bohdalic. 666 let od první písemné zmínky o obci*. Slavkov u Brna 2003, s. 40.

Písmu svatém přilnul s opravdovým zápalem k Otcům, a s jak požehnanými účinky! Jeho duch se povznesl, zmohutněl a naplnil duchem jejich, takže se sám stal církevním otcem nové generace. Rozumíme-li totiž ve vlastním smyslu ‚církevními Otcí‘ muže, kteří svatou naukou ústní i písemní a příkladem svatého života syny duchovní církvi zplodili – analogicky je František Sušil pro náš národ církevním otcem: vychoval on nové, ušlechtilé kněžstvo.“²⁰ V době svého mládí si Stříž „sušilovství“ spojoval zejména s kučerovským farářem Aloisem Hlavinkou, který ho také přiměl k zájmu o českou literaturu.

Snadno bychom mohli nabýt dojmu, že co se týče dospívání a přejímání víry svých rodičů, prožíval Stříž zcela idylické dětství a mládí a že stejně jako Masák byl takřka předurčen k duchovnímu povolání. Tento dojem částečně posiluje i Střížovo vlastní vzpomínání, k němuž se odhodlal v inaugurační řeči při instalaci na sídelního kanovníka vyšehradského v roce 1939. Žánr i styl bilančního projevu příliš prostoru ke kritice a popisu osobních krizí nenabízí, a tak se nelze divit, že Stříž tehdy již dávno minulé události podal ve velmi uhlazené podobě: „Narodil jsem se v Bohdalicích na Moravě v kraji Františka Sušila, velkého národního buditele. Kolem mého rodiště ubírali se svatí věrozvěstové Cyril a Metoděj na svých apoštolských cestách a zanechali tam své požehnání. Dobrotivý Bůh mi dal zbožné rodiče, kteří mne svým příkladem vychovávali. [...] Ve škole zbožný řídící učitel Konstantin Andryšek nás učil kostelnímu zpěvu a záhy mi dopřál uplatnění se u varhan. Mnoho jsem získal od učeného kněze faráře Aloise Hlavinky, žáka Sušilova [...], jenž mi také ukázal bohatství lidové mluvy a naučil usilovat o ryzost našeho jazyka a slohu. Na gymnasiu v Brně měl jsem profesora náboženství Dra Jana Sedláka, jenž v nás dovedl víru upevniti proti rozkladným vlivům mladých profesorů, jejichž evangeliem byl realistický ‚Čas‘.“²¹ V příští kapitole si ale ukážeme, že ve skutečnosti Stříž prožíval vzpomínané události zcela jinak a že se právě v období gymnaziálních studií začal vyrovnávat s hlubokou duchovní krizí.

Než tak učiníme, doplníme jeho zkušenost ještě příkladem Dominika Pecky, který rovněž pocházel z venkovského prostředí. Narodil se 4. srpna 1895 jako páté a poslední dítě v rodině bednáře v Čejkovicích na moravském Slovácku. Bohatá obec, pyšnicí se rozsáhlou hospodářskou, kulturní a spolkovou činností i hluboko sahající templářskou a jezuitskou historií, čítala na konci 19. století lehce přes dva tisíce obyvatel. Drtivou převahou šlo o národnostně české obyvatelstvo katolického vyznání, nechyběla však malá německá a židovská menšina.²² Celkový ráz obce určovaly zemědělské práce, mezi nimiž vynikala péče o rozsáhlé vinohrady. Životní úroveň Peckovy rodiny se odvíjela od otcova výdělků, daného poptávkou po bednářských produktech, již určovala výše úrody v místních vinicích. Na přelomu 19. a 20. století patřilo bednářské řemeslo k velmi nejistým povoláním,

20 Stříž, Antonín Ludvík: Svatí Otcové. *Rožmach* 3, 1925, s. 53.

21 Archiv vyšehradské kapituly, fond Antonín Stříž, Jeho řeč při instalaci na sídelního kanovníka dne 26. 6. 1939, s. 10.

22 Jan, Libor – Štěpánek, Václav a kol.: *Čejkovice 1248–1998*. Čejkovice 1998, s. 196.

protože výnosy vinic tehdy významně ohrožovala prudce se šířící kalamita révokazu. O hospodářské síle obce a podnikavosti jejích obyvatel však svědčí fakt, že klučení napadených vinic a výsadba nových révových keřů na vůči révokazu rezistentní tzv. americké podložce začaly již v roce 1903.²³

Houževnatost a pracovitost rodičů obdivoval Dominik Pecka již v době svého dětství, proto si z rodného Slovácka odnesl nejen úctu k fyzické práci, ale také důslednost, zdravý selský rozum, optimismus a nadhled. Ve velké vážnosti choval lidové přísloví: „*Prázdný sud nejvíce duní*“, ke kterému ve svých pamětech dodával i osobní předsevzetí: „*Ať jsi kdokoli, věz, že rozhodující je být, ne zdát se. Být člověkem uceleným, vyrovnaným, opravdovým.*“²⁴ To vše bylo u Pecky doplňováno slováckým temperamentem, který se jednak bránil vynucené autoritě, vedle toho ale také umocňoval smysl pro humor a ironii. A stejně jako Masáka a Stříže i Dominika Pecku mohutně formovala především zbožnost rodičů, již dokládá mimo jiné i to, že se mu při křtu stal kmotrem přímo místní zasloužilý farář Eduard Keller.²⁵ Chlapcovu budoucnost pak zásadním způsobem předurčilo rozhodnutí rodičů poslat jej na radu učitele studovat gymnázium nejprve do Kyjova a následně do Brna.²⁶

Jak Emanuel Masák, tak Antonín Stříž i Dominik Pecka tedy patřili mezi talentované, přemýšlivé žáky, proto přirozeným cílem jejich okolí bylo, aby se mohli nadále vzdělávat na některém z gymnázií. Výše jsme naznačili, že všichni tři nakonec završili svá gymnaziální studia v Brně a právě zkušenost středoškolského vzdělávacího systému tehdy patřila k důležitým obdobím v životě mladého člověka. Že takovou zkušeností nemohla zůstat nedotčena i jedna z nejhlubších rovin lidského života, rovina náboženská, rovina osobní víry v Boha, je nasnadě. Navíc je třeba si uvědomit, že v období dospívání mladý člověk prožívá přerod víry určené dětskými představami a ideály ve víru zralejší, ve víru samostatně uvažujícího odpovědného člena moderní společnosti.

Na následujících stránkách nahlédneme do vnitřního světa tří dospívajících chlapců a brzy již mladých mužů, kteří se museli vyrovnávat s přechodem z venkovského prostředí do světa, v němž tradiční vzorce chování i náboženské praxe byly na jedné straně striktně vyžadovány a kontrolovány, ale na druhé straně zároveň zpochybňovány některými pokrokově a občas i otevřeně proticírkevně smýšlejícími pedagogy a také celkovým ovzduším liberalizující se a postupně i sekularizující se národní společnosti. Zajímá nás především otázka, zda prostředí, z něhož tito budoucí kněží vzešli, nabízelo dostatečnou výbavu k uchování náboženského přesvědčení i osobní víry.

23 Tamtéž, s. 358.

24 Pecka, Dominik: *Starý profesor vzpomíná. Vlastní životopis*. Praha 1996, s. 15.

25 Tamtéž, s. 17.

26 Tamtéž, s. 30.

2.2 Náboženské vzdělávání a výchova mládeže

Před rokem 1918 se náboženství na školách vyučovalo jako povinný předmět dvě hodiny týdně, což platilo nejen pro školy obecné, ale i pro gymnázia, reálky a reálná gymnázia. Vyučování vždy začínalo a končilo modlitbou.²⁷ Povinné a školními orgány kontrolované byly také některé náboženské úkony: účast na nedělní a sváteční mši, zpověď, svaté přijímání a velikonoční exercicie.²⁸ Tato skutečnost ještě více zhoršovala problém tzv. náboženského formalismu a zvyšovala averzi vůči katolické církvi nejen mezi studenty, ale zejména mezi učiteli. V takové situaci sehrával často klíčovou roli kněz, který na dané škole působil jako katecheta. Pokud dovedl navázat a následně udržovat dobré vztahy nejen se svými svěřenci, ale také s dalšími profesory, zásadně tak mohl zklidňovat atmosféru střetu různých světonázorů a přesvědčení. Pokud naopak jeho působení na škole svědčilo o konfliktní či autoritativní povaze, která se navíc ještě sešla s některým ze sebevědomých, agilních pedagogů pokrokového smýšlení, bylo o napjatou atmosféru ve věci náboženských otázek postaráno. Takový pedagog milerád zpochybňoval církevní stanoviska k otázkám týkajícím se počátku a vývoje života na zemi, řádu ve společnosti, argumentoval poznatky moderní vědy a obtížné jistě nebylo ani problematizovat roli katolické církve v českých dějinách. Na druhé straně, pokud katecheta lpěl na zastaralých formulacích a vyučovacích metodách, nabízel sám sebe jako snadný terč. Takto negativně líčily roli některých katechetů dobové stereotypy, následně přejímané dokonce i některými historiky.²⁹ Na druhou stranu je potřeba přiznat, že tyto stereotypy jistou míru reality odrážely.

Na daný problém totiž soustavně poukazovalo vícero osobností pocházejících z různých prostředí, a nabízejících tak zajímavá svědectví. Například již v časopise *Katolické moderny Nový život* bylo opětovně poukazováno na to, že se církvi dlouhodobě nedaří oslovit mládež a inteligenci s tím, že hlavní roli zde sehrávají právě katecheté, kteří ve svých rukou třímají nejvíce nástrojů k působení na mladé. Už na konci 19. století tak můžeme narazit na následující stížnosti: „*Znám katechetu, který nesnese u studenta širokého klobouku na hlavě, jiného, jemuž cvikr byl zrovna pohoršením, kytička v knoflíkové dírcě pokleskem. Slyšel jsem o katechetovi, jenž hrubě spílal Vrchlickému, v době, kdy tento byl suverénem českého Parnasu [...]. Jak vidno, všelikým způsobem dovedli páni katechetové odciziti se naprosto vznětnému srdci svěřené mládeže. [...] mládež zanevřeší jednou na svého katechetu bez zdráhání žene se do osidel náboženského indifferentismu.*“³⁰

27 Jančarová, Markéta: Právní úprava výuky náboženství v Českých zemích v 19. a 20. století. *Revue církevního práva* 14, 2008, s. 41–42.

28 Kadlec, Jaroslav: *Přehled českých církevních dějin II*. Praha 1991, s. 228.

29 Tamtéž, s. 227–228.

30 Svítal, Josef: Proč se inteligence odvrací od církve. *Nový život* 4, 1899, s. 271.

Tato slova potvrzuje a doplňuje s odstupem tří desetiletí i známý lidovecký publicista Josef Doležal. Dle něj kněží na středních školách vyučovali „...v duchu habsburského katolicismu náboženství jako jednomu z předmětů, zkoušejíce na známky, jako profesori. Svůdná čest stavu vynucovala si na nich mezi ostatními profesory, většinou liberály a realisty, chování pasivní a jejich poslání omezovalo se jen do školních hodin. Stali se z nich byrokrati, dovolávající se při přestupcích žáků disciplinárních předpisů. Státní předpisy svolaly jim mládež každé neděle na exhortu (kde užívali často důkazů vědeckých z dob svých studií před léty) a do kostela a třikrát za rok ke zpovědnicím. Jaké spousty zkázy a svatokrádeží tím byly napáchány, když někteří žáci vyplivovali hostie po sv. přijímání či lhalí ve zpovědnicích, nelze vypočísti. Ve škole nebylo třeba se namáhat porozumět duším, když byla možnost dát horší známku z předmětu či z mravů. Jejich metoda učebná a výklady byly zastaralé a kulhající za předčasnými (podle nich) vědomostmi žáků. Způsob celé výuky byl úřednický. Toto shnilé pohodlí stavovské cti a byrokracie učebně určovalo celý jejich charakter; takže ani mimo svůj úřad katechetský v obrovské většině neprojevovali nijak, že jsou kněžími církve bojující. Katecheté nepronikali k duším žáků [...], ale vykonávali jen svůj státně církevní úřad, spokojeni spokojeností nadřizovaných z klidu na ústavě.“³¹ Zajímavé svědectví nabízí také například Jaroslav Durych (1886–1962) v esejí *Věci kněžské*, když vzpomíná na svého katechetu. Ledacos z jeho nevhodného chování přechází s jistým pochopením, co mu však nehodlá odpustit, je naprosto duchamorný styl výuky a striktní požadavek směrem k žákům, aby jeho výklad memorovali. Velmi citlivě a často se závažnými následky vzhledem k budoucímu vývoji dospívajícího byl tento přístup prožíván tam, kde se jednalo přímo o záležitosti náboženství a víry, tedy zejména při modlitbě: „Tenkrát jsme se před vyučováním a po vyučováním modlili. Všichni musili vyskočit; spadla-li při tom někomu kniha nebo opozdil-li se kdo za ostatními, upřel na něj [katecheta – pozn. autora] hrozný a směšný pohled; pak obešel třídu, prohlédl si každého, jak drží sepjaté ruce a začal dělat kříž. Při tom vystupoval na špičky a pozoroval nenávistně, přísně a katansky, jak každý dělá kříž. Pak žádal velice pomalé skandované odřikávání Otčenáše.“³² Podobně se vzpomínaný katecheta měl chovat i při zpovídání a během liturgie.

Mohli bychom uvést řadu dalších svědectví, která by se vyjadřovala takřka ve stejném duchu,³³ soustředíme se však nyní pozorněji na zkušenost Antonína Stríže. Když odešel studovat na I. české gymnázium do Brna, nejprve byl novými možnostmi, jež se mu nabízely, nadšen. Ve škole vynikal jako jeden z nejlepších hudebníků, dirigoval dokonce ústavní orchestr, hrál na cello, občas i na varhany. Stýkal se se zpěváky a hudebníky brněnského Národního divadla. Platil za „veselého společníka“

31 Doležal, Josef: *Český kněz*. Praha 1931, s. 31.

32 Durych, Jaroslav: *Věci kněžské*. *Rožmach* 3, 1925, s. 252.

33 Například: Vachek, J.: K nedostatku kněží a reforma náboženského vyučování. *Život* 10, 1928, s. 21–23.

a „milovníka světa“.³⁴ Krátce po maturitě ale ve své korespondenci o sobě a především o stavu svého ducha značně expresivně vypovídal, že žil jako „kurevník“.³⁵ První náznak duchovní krize přišel v roce 1908, kdy odjel z Brna navštívit svého umírajícího dědečka, který ho před lety přivedl k ministrování. Těsně před svou smrtí stihl mladému Antonínovi požehnat a říci několik slov, jejichž obsah sice dnes již neznáme, víme však, že v něm zanechala hluboký dojem.³⁶ V této době se také blíže seznámil s mladým knězem Jakubem Demlem, jehož znal jako někdejšího kaplana ze sousedního Kučerova.³⁷ Právě Jakub Deml stál u počátku Strážova děle než rok trvajícího duchovního hledání, kdy se opakovaně střetával s nutností přemýšlet o své katolické víře a velmi palčivě pociťoval, že mu kvalita běžné farní pastorace nenabízí odpovídající duchovní výbavu, jež by obstála pod tlakem útoků moderní sekularizující se společnosti proti víře, církvi a hodnotě autentického spirituálního života. Proto tehdy nedovedl za své přijmout tradiční projevy zbožnosti dostupné v Bohdalicích, kam se vracel na prázdniny. Přiznával: „*Já už na takové věci nedržím.*“³⁸ Zdály se mu povrchní, nedůsledné a pokrytecké. Všiml si totiž, že se sice místní věřící „*modlí každý den růženec a chodívají na Křížovou cestu*“,³⁹ ale ke zpovědi dle něj v „*Bohdalské farnosti nechodí skoro nikdo...*“⁴⁰

Stěží se ve svém hledání mohl obrátit na spolužáky či vrstevníky. Jediný, kdo s ním tehdy sdílel podobnou zkušenost, byl o tři roky mladší student Otto Albert Tichý (1891–1973). Stráž se s ním poprvé setkal v Brně, jejich přátelství se ale prohloubilo až později na studiích v Praze. Oba jako mladí přirozeně toužili po osobnosti, která by je dovedla oslovit a nadchnout pro víru a hlubší poznání církve.⁴¹ Stráž sice, jak jsme již výše naznačili, později vzpomínal na svého katechetu Jana Sedláka jako na kvalitního teologa, který dovedl zmírnit největší pochybnosti vyvolané působením mladých liberálních profesorů,⁴² ale touhu po charismatické osobnosti naplnit nedovedl. Tehdy to společně s Otto Tichým hodnotili velmi kriticky a radikálně, protože se jim zdálo, že v tomto podstatném úkolu církev zcela selhávala: „*...katolicismus rovnal se namnoze pouhé formalitě. Konstatovalo se sice, že společnost sjíždí střemhlav po nakloněné ploše, ale církev byla jakž takž podporována státem, a tuto ilusorní jistotu ztotožňovali naši katolíci s bezpečností. Kněží brali své platy, na školách*

34 Tichý, Otto Albert: Vzpomínky na Starou Říši. *Host* 3, 1997, č. 8, s. 89.

35 Muzeum Vysočiny Třebíč, příspěvková organizace, Korespondence A. L. Stráže, Dopis Josefu Florianovi z 28. října 1908.

36 Tichý, Otto Albert: Vzpomínky na Starou Říši. *Host* 3, 1997, č. 8, s. 89.

37 Tamtéž, s. 89.

38 LA PNP, fond Jakub Deml, Antonín Stráž Jakubu Demlovi, sg. I, M 69, Dopis z 26. března 1909.

39 Tamtéž.

40 Tamtéž. Dopis z 27. prosince 1908.

41 Archiv vyšehradské kapituly, fond Antonín Stráž, Jeho řeč při instalaci na sídelního kanovníka dne 26. 6. 1939, s. 10.

42 Tamtéž, s. 10.

*drželi se katechetové, semináře plnily se pravidelně čekateli prebend, ale Církev, Dům Boží se vyliďňoval, nebo lépe řečeno plnil mrtvolami. [...] z mých 39 spolužáků nevěřil ani jediný, a ti lidé byli třikrát do roka doháněni ke stolu Páně, ukázka oficielního panství katolické Církve v Rakousku.*⁴³ K tomu v jednom ze svých dopisů Stríž dodal závažný povzdech: „*Jak velmi máme zapotřebí kněží, prostředníků s Bohem! Tito [tj. katecheté – pozn. autora] však nepoužívají této milosti a vzdalují se věci božských.*“⁴⁴

Náboženská výchova mládeže však nespočívala jen na bedrech katechetů, důležitou církevní instituci v této oblasti totiž dále představoval chlapecký seminář, tzv. seminarium minor. V brněnské diecézi jej založil biskup Antonín Arnošt Schaffgotsche na počátku 50. let 19. století. Seminář nejprve sídlil v prostorách bývalého alumnátu na Dominikánské ulici v Brně. Nová budova s názvem *Seminarium Puerorum-Dioecesis Brunensis* na Veverí byla využívána od konce 50. let. Zakládání těchto ústavů vycházelo z ustanovení tridentského koncilu. Vznik brněnského chlapeckého semináře ve 2. polovině 19. století také dobře zapadal do představy církve o nutnosti uchránit dospívající chlapce a zároveň případné kandidáty duchovního stavu od nebezpečných vlivů moderní společnosti. Důležitější než argumentační výbava a výchova směrem ke schopnosti se samostatně vypořádat s novými podněty a zpochybňováním křesťanské víry, jež přinášela moderna, se ukázala snaha vytvořit pro mládež izolovanou, nezávadnou vzdělávací prostředí. Atmosféru chlapeckého semináře proto utvářel takřka vsudy přítomný dohled představených a přísný denní řád s pravidelnými bohoslužbami a přesně určeným časem ke studiu, ke společným vycházkám či sportovnímu i kulturnímu vyžití.

Na počátku 20. století byl regentem chlapeckého semináře v Brně ustanoven Metoděj Marvan, jenž zde působil až do předválečného období. Seminář právě pod jeho vedením zažil i Dominik Pecka, který zároveň studoval na českém gymnáziu na Starém Brně. Pobyť v semináři se mu stal důležitou, nutno říci velmi negativní zkušeností, protože zde byl s náboženským formalismem konfrontován zcela bezprostředně. Svým vyprávěním tak potvrzuje skutečnost závažných deficitů dobové náboženské výchovy katolické mládeže. Modlitby byly předříkávány v latině a vedení chlapeckého semináře se dle něj zaměřovalo především na vynucování poslušnosti a řádu: „*Celá ta seminární výchova byla čirý puritanismus předpokládající, že každý student je bohapustý ničema, kterého je nutno ve dne v noci pozorovat a hlídat, nic mu nevěřit a ve všem ho omezovat. To však snesly jen povahy trpné, nevýbojné a nevyhraněné. Ostatní povahy tím trpěly a znetvořovaly se.*“⁴⁵ Co se týče rozvíjení spirituální stránky osobnosti, doplňuje, že: „*To byl konec modlitby individuální, přímého rozhovoru duše s Bohem, a nástup bezduchosti.*“⁴⁶

43 Tichý, Otto Albert: Poslání Josefa Floriana. *Život* 5, 1922/1923, s. 252.

44 LA PNP, fond Jakub Deml, Antonín Stríž Jakubu Demlovi, sg. I, M 69, Dopis z 12. září 1908.

45 Pecka, Dominik: *Starý profesor vzpomíná. Vlastní životopis.* Praha 1996, s. 41.

46 Tamtéž, s. 37.

Oproti zkušenosti Antonína Stříže ale přece jen můžeme nalézt jeden důležitý rozdíl. Sice i Pecka přiznával, že období dospívání a hledání zralé víry pro něj díky církevním vzdělávacím institucím a dobové společenské atmosféře nedůvěry vůči církvi nebylo nikterak jednoduché, na druhou stranu ale nelze říci, že by toto období prožíval tak bouřlivě jako Stříž, ani u něj necítíme tak rozporuplně prožívanou konfrontaci zbožnosti, kterou znal ze svého dětství, s vlivy, s nimiž se musel setkávat jako student gymnázia, které považoval za „školu pohanskou“⁴⁷ a zcela pod vlivem ducha racionalismu a zaujetí vědeckými výboji 19. století: „*Objevy a vynálezy, rozmach všech věd ve století devatenáctém zdánlivě potvrzovaly běžný názor, že věda rozřeší všechny záhady světa a života, i ty, které tradiční filozofie rozřešit nedovedla. Víra náboženská ustupuje do pozadí a vlády se ujímá víra ve vědu, pro niž mají Francouzi zvláštní jméno ‚scientismus‘. Filozofie se odlučuje od teologie, věda od filozofie. Zbývá jen třišest nesouvislých faktů.*“⁴⁸ Pecka dokonce přiznával, že právě duchovní základ získaný v rodné obci a zejména v rodině zůstával dlouho jediným pramenem, který udržoval jeho víru při životě, neboť chlapecký seminář nové spirituální zdroje nenabízel: „*A tak jsme duchovně žili jen z toho, co nám vštíply naše matky a latinské modlitby složené většinou jen z žalmových veršů, kterým v překladu tak zvaném Italy nerozumí ani kněz – nepřispívaly nijak k rozhojnění zbožnosti. [...] Žel, že časem se i smysl a pravá hodnota modlitby zatemňovala a modlitba nám přestávala být dechem duše.*“⁴⁹ Ve svém hodnocení úrovně náboženské výchovy v chlapeckém semináři, jak jsme viděli, podobně jako Stříž kritikou nijak nešetřil. A co se týče role gymnaziálního učitele náboženství, oceňoval sice, že katecheta Tomáš Korec účast na exhortách, mších a zpovědi, která byla povinná, nekontroloval: „...snad si uvědomoval, že vnější nátlak ve věcech náboženských je hrob víry a zbožnosti a že mladí lidé více hledají a cení sobě hodnoty, ke kterým se pracovali vlastním úsilím, než ty, které se jim předkládaly a vnucovaly jako hotové,“⁵⁰ podobně jako Stříž (nebo jeho přítel Otto Tichý) však pociťoval absenci osobnostního vzoru, který by dovedl uchvátit pro život z víry. Katecheta Korec na tento úkol nestačil. Ze zdravotních důvodů často absentoval a ve svých exhortách navíc líčil těžkosti kněžského života, a občas dokonce studenty varoval, aby se tomuto povolání nevěnovali.⁵¹ V období nemoci jej zastupoval kontroverzní dómský vikář Karel Haňávka, který svou „*jízlivostí a nedůtklivostí vyvolával odpor nejen proti své osobě, ale i proti kněžskému stavu.*“⁵² Po válce příznačně z katolické církve vystoupil a stal se jejím velkým kritikem. „*Ale to nebylo to, co jsme potřebovali,*“⁵³

47 Tamtéž, s. 42.

48 Tamtéž, s. 57.

49 Tamtéž, s. 41.

50 Tamtéž, s. 43.

51 Tamtéž, s. 60.

52 Tamtéž, s. 60.

53 Tamtéž, s. 43.



Obr. 3: Dominik Pecka gymnazista

uzavírá lakonicky Pecka. Konfliktní a necitlivý způsob péče o svěřenou mládež, který zažíval v chlapeckém semináři, nakonec zašel tak daleko, že byl na základě obvinění ze zesměšňování pedagogů a představených z ústavu dva roky před maturitou (1. února 1912) vyloučen.⁵⁴ Následně se tedy musel sám protloukat životem studenta a přivydělávat si doučováním.

Peckův pohled sice oproti Střížově kritice vrhá poněkud milosrdnější a snad i přesnější světlo na roli katechetů, přesto i tak vyznívá značně negativně. Abychom

⁵⁴ Tamtéž, s. 47.

se však nedopustili povrchního odsudku a dostáli povinnosti poctivě zhodnotit parametry náboženské výchovy ze strany církve (chlapecký seminář, středoškolští katecheté) i charakter gymnaziálního vzdělávání, je třeba pečlivě zvážit svědectví Emanuela Masáka tak, jak je nám dostupné z jeho korespondence z gymnaziálních let nebo ze vzpomínkových záznamů, jež sepisoval na sklonku svého života. Jeho svědectví se nám hodí také proto, že Peckův i Střížův příběh spojuje skutečností, že s Peckou Masák sdílel zkušenost pobytu v tomtéž chlapeckém semináři a zároveň maturoval na témže gymnáziu jako Stříž, přičemž se dokonce tři roky mohli na školních chodbách potkávat.

Je nutno předeslat, že Masákovo hodnocení života v chlapeckém semináři, a dokonce i studia na I. českém gymnáziu vyznívá mnohem pozitivněji. Seminář okusil již na konci 19. století, kdy jej vedl přísný regent František Bulla. Zdejší ovzduší ale bezprostředně oživoval tehdy mladičkový prefekt Jan Sedlák, jehož si Masák pro vstřícnost k chovancům zamiloval již při prvním setkání.⁵⁵ Sdíleli zájem o literaturu, přičemž Jan Sedlák se neostýchal zásobovat dospívajícího chlapce inspiračními (nejen katolickými) periodiky (*Museum*, *Hlídky*, *Vlast* nebo *Časopis matice moravské* a další) a nevadilo mu ani, že jeho svěřenec začal odebírat *Nový život* a se stále větším zaujetím pronikal do světa Katolické moderny i do „*vřavy různých polemik a bojů, osobních i literárních, společenských i církevně reformních*“.⁵⁶ I když je z Masákovy prázdninové korespondence se spolužáky zřejmé, že ne všem se seminární denní režim zamlouval,⁵⁷ navíc nechyběly některé ojedinělé příklady odchodů ze semináře s následným antiklerikálním angažmá,⁵⁸ sám si na přísné seminární regule nestěžoval. Patrně vyhovovaly jeho mírné povaze. Ve svých vzpomínkách tezi o tom, že by v semináři panovala cenzura nebo že by chovanci byli nuceni zvolit si následně kněžské povolání, jednoznačně odmítal. S nechuť sice vnímal občasné přednášky profesora Josefa Pospíšila, v nichž polemizoval s ideály Katolické moderny, číst básně katolických modernistů a jejich časopis mu ale tehdy nikdo nezakazoval. Naopak vzpomínal, že se mu a jeho přátelům dostalo dostatek prostoru k založení vlastního seminárního časopisu pod názvem *Zora*.⁵⁹

Jako klíčové se v jeho případě dále jeví setkání se dvěma výraznými osobnostmi přímo na půdě gymnázia. První z nich byl katecheta Vladimír Šťastný (1841–1910),

55 Masák, Emanuel: *Vzpomínkové záznamy I. Dětství a mládí*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 112.

56 Masák, Emanuel: „Nový život“ v brněnském alumnátě. *Museum* 59, 1927/1928, s. 93.

57 Archiv Moravského zemského muzea, fond Emanuel Masák, Korespondence se spolužáky z gymnázia, Dopis Antonína Jahůdky Emanuelu Masákovi z 28. září 1903, s. 1.

58 Emanuel Masák znal příklad ze semináře vystoupivšího Theodora Bartoška, který se nakonec angažoval nejen ve volnomyšlenkářském hnutí, ale i v komunistické straně. Masák na něj vzpomíná i ve svých biografických poznámkách: *Vzpomínkové záznamy I. Dětství a mládí*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 137–138.

59 Tamtéž, s. 151.



Obr. 4: Septimán Emanuel Masák (stojící třetí zleva) s chovanci chlapeckého semináře (1902)

v jehož osobě se Masákoví podařilo alespoň krátce čerpat z pramene autentického sušilovského elánu. Ten ještě posiloval příklad přísného třídního učitele Františka Jiřího Pavelky (1864–1943), který se v roce 1900 se svými studenty loučil tištěným projevem, v němž je pobízel k vlastenecké práci i k životu ve víře v Boha.⁶⁰ Navíc dle Masákových vzpomínek ani historik František Šujan v hodinách dějepisu nezneužíval svého postavení a nedopouštěl se protikatolických výpadů, byť sám byl spíše liberálního ražení. Na své učitele proto Masák vzpomínal v podstatě pozitivně, dokonce s některými zůstal v korespondenčním styku a svého někdejšího třídního pozval i na primiční mši svatou.⁶¹ To vše ale neznamená, že si nebyl vědom zesilujícího kulturního boje o svěřené žáky, který panoval mezi staršími profesory a některými mladšími pokrokově smýšlejícími učiteli. S jejich narázkami směrem k církvi a víře si však zatím dovedl poradit nový katecheta Jan Sedlák, jehož Masák znal jako prefekta chlapeckého semináře: „*Jeho hodiny apologetiky – a stejně tak i pozdější věrouky, mravouky a zvláště církevních dějin v oktávě – byly skutečnými*

⁶⁰ Tamtéž, s. 204.

⁶¹ Archiv Moravského zemského muzea, fond Emanuel Masák, Korespondence s bývalými profesory z gymnázia, Dopis Františka Jiřího Pavelky Emanuelu Masákoví ze 14. července 1907, s. 1–2.



Obr. 5: Vladimír Šťastný (1841–1910),
žák Františka Sušila a katecheta na I. českém gymnáziu v Brně v době,
kdy zde studoval i Emanuel Masák

přednáškami, pečlivě připravenými a živě přednášenými. [...] A dobře jsme si povšimli, jak bystře reaguje na názory nového ‚pokrokového‘ přírodopisce-suplenta, který se rád dotýkal církevních dogmat.“⁶²

Skutečnost, že Masák hodnotil svá seminární a gymnaziální léta a s tím související náboženskou formaci mnohem pozitivněji než Stříž nebo Pecka, nelze vysvětlit pouze jeho nekonfliktní povahou či snahou křivdy minulosti v biografických poznámkách zahladit milosrdným perem v ruce stárnoucího kněze. Povahové rysy jistě svou roli sehrály, přesto se jako určující jeví dva jiné faktory. Pravděpodobně stačilo, že Masák ke gymnaziálnímu studiu nastoupil o pět let dříve než Stříž, respektive o jedenáct let dříve než Pecka. V jejich případě je třeba počítat s tím, že kulturní boj na středních školách v prvním desetiletí 20. století a těsně před první světovou válkou ještě zesílil.⁶³ Navíc ani Antonín Ludvík Stříž, ani Dominik Pecka již nedostali příležitost zažít na gymnáziu sušilovské osobnosti typu Vladimíra Šťastného

⁶² Masák, Emanuel: *Vzpomínkové záznamy I. Dětství a mládí*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 236.

⁶³ Lukáš Fasora ve své práci *Stáří k poradě, mládí k boji* uvádí, že kulturní boj na školách gradoval v letech 1905–1914, přičemž počet drobných i větších konfliktů mezi učiteli a kněžími šel v tomto ob-

nebo nakonec částečně i Františka Pavelky, jejichž vliv (společně s rozumným přístupem některých dalších pedagogů) u Masáka do jisté míry překrýval skutečnost probíhajícího kulturního boje a zamezil tomu, aby období středoškolských studií prožíval jako moment zpochybnění víry, již si osvojil v dětství. Antonín Ludvík Stříž i Dominik Pecka projevy kulturního boje vnímali mnohem intenzivněji, a aby si svoji víru zachovali, byli nuceni hledat mocnější duchovní zdroje, než jim svým apologetickým přístupem nabízeli katecheté Jan Sedlák nebo Tomáš Korec. Navíc je třeba si uvědomit, že oproti nim měl Masák ještě jednu výhodu. V malém semináři pobýval do roku 1903, tedy ještě v době před vypuknutím antimodernistické kampaně v roce 1907, a tak mu nikdo nebránil, aby ve svém zrání směrem k víře dospělého mladého muže využíval tehdy celkem populárních podnětů, jež do světa kultury i víry vysílali kněží z okruhu Katolické moderny. Vzhledem k tomu, že si jejich dílo vykládal v kontinuitě s působením kněží buditelů, jednalo se v jeho případě o významnou výzbroj v úsilí o vnitřní překonání námitek liberalizující se společnosti vůči katolické víře.

2.3 Volba životního povolání

V případě rozhodnutí pro kněžství se jedná o velmi specifický typ volby životního povolání, v němž sehrává důležitou roli celá řada různorodých faktorů. Původně šlo primárně o akt povolání biskupem ke konkrétní službě na konkrétním místě. Postupně však došlo skrze teologii k jisté spiritualizaci pojmu a k jeho následné diferenciaci. Tak lze rozlišit vnější, kanonické povolání (*elementum ecclesiasticum*), jímž je míněno přijetí kandidáta kněžského stavu jeho představeným. V případě světského kněze se tak děje skrze rozhodnutí místního biskupa, které formálně vrcholí vysvěcením.⁶⁴ Nutným předpokladem je ovšem i vnitřní dispozice daného kandidáta prokazující přítomnost povolání (*elementum divinum*): objektivní způsobilost a deklarovaný záměr sloužit jako kněz. Do toho vstupuje ještě třetí aspekt: osobní přesvědčení o vyvolení ke kněžství samotným Bohem, ačkoli dle ustanovení CIC z roku 1917 takový předpoklad není nutný a v žádném případě církev nijak nezavazuje k přijetí osoby s podobnou transcendentní zkušeností do kněžského stavu.⁶⁵ Přesto tento zážitek setkání s posvátnou, sakrální či transcendentní skutečností hrál často klíčovou roli, zejména pro konkrétního jedince, jenž se následně rozhodl podřídit mu celý svůj život. Irelevantní ovšem nezůstal ani pro představené v semináři, zvláště pro osobu spirituála, který svěřené kandidáty kněžství duchovně provázel.

dobí do tisíců. Viz Fasora, Lukáš: *Stáří k poradě, mládí k boji. Radikalizace mladé generace českých socialistů 1900–1920*. Brno 2015, s. 100–101.

64 Forstner, Thomas: *Priester in Zeiten des Umbruchs. Identität und Lebenswelt des katholischen Pfarrklerus in Oberbayern 1918 bis 1945*. Göttingen 2014, s. 97.

65 Tamtéž, s. 97.

Podobná zkušenost je přirozeně velmi individuální, intimní a jedinečná, stejně tak cesty ke konečnému osobnímu rozhodnutí pro kněžské povolání bývají značně různorodé a často ovlivněné i dalšími faktory, tužbami a motivacemi, jež na povrch vystupují různou měrou. Přesto v nich lze zachytit i některé obecnější rysy, které mohou vykazovat jistý stupeň dobové podmíněnosti. Pokusíme se tedy na třech konkrétních příbežích vylíčit přesněji, kudy se mohly tyto cesty na počátku 20. století ubírat. Učiníme tak na několika následujících stranách, jež završíme pojednáním o seminární formaci. Nejprve se zaměříme na nejstaršího (Emanuel Masák) z této trojice a následně na nejmladšího (Dominik Pecka), protože jejich cesta do alumnátu se ukázala jako poněkud přímočařejší a méně komplikovaná, než jak ji můžeme pozorovat u Antonína Stříže, který v podstatě volil duchovní povolání, ale zprvu ne povolání ke kněžství. Střížův případ je specifický natolik, že k jeho uchopení bude nutné jisté vybočení (formou samostatné kapitoly⁶⁶) z dosavadního sledu vyprávění, v němž se věnujeme třem zvoleným kněžským osobnostem souběžně. Toto vybočení je však logické, protože zohledňuje skutečnosti dané realitou Střížova života.

Emanuel Masák ze všech tří jmenovaných nejvýrazněji přijal své povolání ke kněžství jako předem daný osud, jako cestu, o níž po maturitě v roce 1903 již příliš nepřemýšlel. Klíčový moment v jeho rozhodování totiž přišel mnohem dříve, a to již o prázdninách před nástupem do tercie, které později nazval jako „*osudné*“.⁶⁷ Tehdy málem došlo k rodinné tragédii, když bouřkový příval rozvalil čerstvě rekonstruovanou hráz, jež sváděla vodu k mlýnu a zajišťovala jeho chod. Problém spočíval v tom, že nehoda způsobila otcovu rezignaci a přiměla ho k rozhodnutí ukončit provoz živnosti a odejít do města, kde by se nechal zaměstnat v některé z továren jako dělník. Naštěstí se role hlavy rodiny ujala energická matka a pustila se do organizace oprav sama. Dospívající Emanuel vnímal tíži situace, kdy otec díky své dočasné rezignovanosti nebyl schopen plnohodnotné práce a vyčerpaná matka stačila zajistit chod rodiny jen s velkými obtížemi. Rozhodl se zanechat svých studií, aby se co nejdříve mohl stát mlynářem, čímž by ulehčil rodičům. Ostatní sourozenci totiž nebyli na takový úkol ještě dostatečně zralí. Prožíval zároveň palčivý osobní zápas, kdy v něm soupeřilo vědomí rodové odpovědnosti s touhou po studiu a případné kněžské kariéře. Jeho vnitřního neklidu si přirozeně všimla i maminka, a když jej posílala na jednu z posledních prázdninových mší, dodala: „*A pomodli se napřed v kostele za osvětlení Ducha svatého!*“⁶⁸ Emanuel v jejích očích zahlédl slzy a pochopil, že je pro ni přednější naděje, že bude mít syna knězem, než záchrana mlýna, s níž si nakonec dovedla poradit sama. Navíc mlýn mohl později přece jen převzít některý z mladších bratrů. „*Dotklo se mě to více než jakákoliv výška*

66 Kapitola 3 *Působení Antonína Ludvíka Stříže ve Staré Říši jako příklad laického angažmá v církvi.*

67 Masák, Emanuel: *Vzpomínkové záznamy I. Dělství a mládí.* Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 90.

68 Tamtéž, s. 93.

a neodvážil jsem se promluvit o svých tajných plánech. V té chvíli jsem se vlastně již rozhodl. Na dlouhé cestě ke Křetínu počítal jsem sice ještě dle chlapeckého zvyku na vysokých topolech za mostem i na knoflíčích kabátu ‚mám – nemám‘ – ale když jsem pak v prázdném skoro kostele na svém osamělém místě pod kůrem sledoval šedivého pana faráře u oltáře, prosil Boha o vnuknutí a vzpomínal na všechny minulé dětské dny od chvíle, kdy mě tam po prvé maminka přivedla – vytanuly mně v mysli znovu její uzlžené oči – a všechny pochybnosti rázem zmizely...“⁶⁹ Role matky a její skryté přání se v jeho rozhodnutí jeví jako zcela zásadní. Ke kněžství jej nenutila, ale napomohla mu oprostít se od rodových závazků, jejichž tíže na něj jako na nejstaršího syna silně doléhala. Od té doby se na pobyt v Brně znovu těšil a o svém rozhodnutí pro kněžství výrazněji nepochyboval.

Přirozeně s přibývajícím věkem dovedl pozorovat vtíravé dopady velkoměstského způsobu života na svých vrstevnících i dosah liberálně laděného ovzduší školy a veřejných čítáren, mocněji na něj však působil vliv osobností, jež jsme jmenovali výše, a oslovovaly jej také myšlenky Katolické moderny publikované zejména v časopise *Nový život*, zvláště ideál církve otevírající své brány modernímu člověku, ideál církve inspirující široké vrstvy společnosti poselstvím nejen o spasení, nýbrž i o kráse umění.⁷⁰ Toužil stále silněji své kněžství těmto ideálům zasvětit, a proto se nenechal zvíkat ani strachem z celoživotního rozhodnutí, jenž ho přepadl těsně před nástupem do alumnátu po prázdninách v roce 1903, kdy napsal jednomu ze svých bývalých spolužáků, že se „smiřuje“ se svým „osudem“ a že ho „leká [...] ta myšlenka“, že se za ním již za několik dní uzavřou alumnátní brány.⁷¹ Později vysvětloval, že „leckterého z nás ideální zájem o náboženské a umělecké otázky, podněcený četbou ‚N. Ž.‘ [Nového života – pozn. autora], přenesl snadněji přes onu zdánlivě tak hlubokou propast, jaká se u mnohého rozevírala mezi maturitou a branou alumnátu...“.⁷² Obavy mu ovšem mohla pomoci překonat i skutečnost, že pro stejnou životní cestu se v jeho ročníku rozhodlo z dvaceti jedna seminaristů dalších sedm.⁷³ Navíc k Masákovu stylu patřilo, že z nastoupené cesty uhýbal jen nerad.

Na rozdíl od něj se Dominik Pecka jako nejmladší z pěti dětí nemusel tolik zatěžovat otázkou, kdo převezme otcovu živnost a kdo bude pečovat o hospodářství a vinohrady. Připustil si ji sice ve chvíli, kdy starší bratr dostal povolání k odvodu na frontu, ale případný pobyt doma v Čejkovicích by vnímal jako provizorní řešení

69 Tamtéž, s. 93–94.

70 Masák, Emanuel: *Vzpomínkové záznamy II. Záznamy z let bohosloví (1903–1907)*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 1.

71 Archiv Moravského zemského muzea, fond Emanuel Masák, Korespondence se spolužáky z gymnázia, Dopis Vladimíra Marvana Emanuela Masákovi z 27. září 1903, s. 2.

72 Masák, Emanuel: „Nový život“ v brněnském alumnátě. *Museum* 59, 1927/1928, s. 93.

73 Masák, Emanuel: *Vzpomínkové záznamy I. Děťství a mládí*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 138.

a vlastně i ztrátu času.⁷⁴ Na druhou stranu s mnohem větší intenzitou prožíval negativní účinky antiklerikálních kampaní, s nimiž se v Brně seznamoval. Přesto i pro něj platí, že proces volby životního povolání u něj probíhal méně složitě než u Antonína Strážného, který nejprve zvolil povolání jiné. Možná se u něj projeví i některé osobnostní rysy formované povahovými vlastnostmi i prostředím moravského Slovácka s jeho přímočarostí. Pecka se sice rozhodl pro kněžské povolání až těsně po maturitě v roce 1914, proces rozhodování však netrval dlouho. Přirozeně nebyl nikterak jednoduchý a promítaly se v něm všechny předchozí zkušenosti života nejen v církvi, ale i ve stále více proticírkevně naladěné společnosti: „*Kněz byl v očích tehdejších vzdělanců služebníkem vysoké hierarchie, která byla doménou německé, a tudíž Čechům nepřítomné šlechty, udržovatel zkostnatělých tradic a planého, lidu nesrozumitelného obřadnictví, zpátečníkem vzpírajícím se pokroku, tmářem myslícím a žijícím v rozporu s vítěznou vědou.*“⁷⁵

Povzbuzení se tehdy nedočkal ani u spirituála chlapeckého semináře, protože ten péči o své svěřence zanedbával: „*Nikdy se o nás nezajímal, nikdy mezi nás nepřišel. A ani nás nezpovídal. Jednou za měsíc si pozval několik profesorů náboženství a ti nás vyzpovídali hromadně. A po pravdě řečeno právě on měl mít v rukou veškerou mravní výchovu studentů. Měl být duchovním otcem, k němuž bychom přicházeli s důvěrou, aby nám pomohl v nesnázích dospívání i v krizích víry. Nic takového.*“⁷⁶ Později se Pecka svěřil, že tehdy nabýval dojmu, že „*Církev nebylo společenství všech se všemi v krvi Kristově, mystický organismus, jehož hlavou je Kristus a údy věřící, nýbrž hierarchie spolčená s mocí světskou, pouhá odnož světského panství...*“⁷⁷ A tak se během procesu rozhodování ani nestýkal s kněžími. Nečekal, že by tím mohl cokoli získat.⁷⁸

Je zajímavé, že jej nakonec k volbě duchovního povolání přimělo setkání s inspiračním zdrojem, jenž oslovil i Antonína Strážného. Jak tomu bylo u Strážného, si ještě ukážeme podrobněji, ale už teď můžeme říci, že jejich příběhy se symbolicky setkaly ve Staré Říši u Josefa Florianiana, který zde již od roku 1903 vydával svéráznou zahraniční literaturu zejména francouzského původu. Inspirující byl především postoj jím vydávaných autorů k víře a zaujetí církví, které jim však nebránilo kritizovat negativní jevy, jež se v ní nacházely. Četba těchto autorů, kterou Peckovi doporučil jeho profesor francouzštiny Louis Špaček, jej přivedla k zájmu o službu v církvi a můžeme předdeslat, že se k ní vrátil po celý život.⁷⁹ Pecka tedy náležel k těm kněžím, kteří se s Josefem Florianianem sice nikdy osobně nesetkali a ani nepatřili

74 Pecka, Dominik: *Starý profesor vzpomíná. Vlastní životopis*. Praha 1996, s. 61.

75 Tamtéž, s. 60.

76 Tamtéž, s. 40.

77 Pecka, Dominik: *Z deníku marnosti*. Brno 1993, s. 60.

78 Pecka, Dominik: *Starý profesor vzpomíná. Vlastní životopis*. Praha 1996, s. 60.

79 To dokazuje například Peckovo kázání u příležitosti oslavy šedesátého výročí jeho kněžského svěcení, v němž citoval známé zvolání Léona Bloye: „*Do ráje se nevstupuje ani včera, ani zítra, nýbrž dnes.*“ Pecka, Dominik: *Kázání při mši svaté, kterou jsem sloužil 9. VII. 1978 v Čejkovicích k oslavě šedesátého výročí svého posvěcení na kněze*. Rukopis, s. 2–3. Soukromý archiv Anny Mackové.

do okruhu jeho přátel či obdivovatelů, ale v jejichž duchovním vývoji i kněžské spiritualitě zanechalo jeho dílo důležitou stopu.

V neposlední řadě ale k Peckovým motivacím pro volbu kněžského povolání patřila paradoxně i samotná negativní zkušenost výchovy v chlapeckém semináři: „...bylo v tom i cosi lákavého, jít a zkusit, jak se to všechno dělat má. I později, kdykoliv jsem byl tázán, odkud lze čerpat zásady pravého umění vychovatelského, odpovídal jsem: „Na prvním místě z vlastních vzpomínek. Dělejte, co se vám na vlastních vychovatelích líbilo, a co se vám na nich nelíbilo, nedělejte.“⁸⁰ Z Peckova celoživotního působení tak skutečně lze vyčíst snahu být právě takovou osobností, po jaké sám v mládí toužil. Navíc cítil, že je ke kněžství „tažen i nějakou vnitřní silou, která je mocnější než jakákoliv vnější zábrana“.⁸¹ Proto se v létě roku 1914 rozhodl zaslat přihlášku ke studiu teologie v brněnském alumnátu. Nepředbíhejme však a vraťme se o šest let zpět k tomu, jak podobné rozhodování prožíval Antonín Stříž.

Ten se totiž po maturitě rozhodl navázat studiem práv v Praze, čímž se jeho bolestné duchovní hledání, které jsme výše vylíčili, nikterak nevyřešilo. Naopak se ještě prohloubilo, protože již v září roku 1908 se ve své korespondenci svěřoval, že se v Praze cítí jako vytržený z kořenů. Vysokoškolský studentský život mu byl zcela cizí, možnosti moderní pokrokové společnosti se mu dokonce protivily. Něco se však přece jen změnilo. Ve svém příteli Jakubu Demlovi tehdy objevil inspirujícího duchovního rádce: „Táhla mne ovšem Vaše duše, jež na mne silně působí, kterou vane mi vůně z Království Božího, silný lék pro duši obklopenou kalem t. zv. společnosti. Myslím, že Bůh mne k Vám posílá, jenž mi neskonalou milost prokazuje obrniv mne silnou vírou a poznáním Sv. Církve. Tím hroznější, bídnější jsou moje hříchy, v něž přes to padám. [...] Poznáním Vašich cest cítím, že západy se mi otevrou a zasvítá. [...] Ve Vás poznávám Bohem vyvoleného.“⁸² Deml jej tehdy začal seznamovat s kulturním ovzduším *Dobrého díla* Josefa Floriana, s nímž sám již delší dobu spolupracoval. Dalším důležitým mezníkem se Střížovi stala Demlem doporučená četba románu Léona Bloye *Chudá žena*, v němž francouzský spisovatel vylíčil pohnutý příběh dívky Klotildy, již stíhalo jedno neštěstí za druhým a která se nakonec rozhodla opustit vše, co měla, a zvolila neobvyklou cestu odevzdanosti do rukou Božích, když zůstala na ulici v blízkosti chudých. Stříž se nechal uchvátit závěrečnou burcující větou „*chudé ženy*“, kterou znal ve Florianově překladu,⁸³ a postupně se s ní začal identifikovat: „*Jsem dokonale šťastna, odpověděla. Nevchází se do Ráje ani zítra, ani pozítřku, ani za deset let, vstupuje se tam dnes, když jsme chudí a křížováni.*“⁸⁴

80 Pecka, Dominik: *Starý profesor vzpomíná. Vlastní životopis*. Praha 1996, s. 61.

81 Tamtéž, s. 60.

82 LA PNP, fond Jakub Deml, Antonín Stříž Jakubu Demlovi, sg. I, M 69, Dopis z 12. září 1908.

83 Muzeum Vysočiny Třebíč, příspěvková organizace, Korespondence A. L. Stříže, Dopis Josefu Florianovi z 14. října 1908.

84 Bloy, Léon: *Chudá žena. Současná epizoda*. Stará Říše 1908, s. 371.

Následně se mezi ním a Demlem rozvinula bohatá korespondence dosvědčující postupný Střížův vnitřní vývoj směrem k opuštění pražských studií. Posléze si začal dopisovat i se samotným Florianem, který se mu tehdy stal doslova zjevením. Cítil, že v něm našel autentickou, charismatickou osobnost. Nejednalo se tedy o kněze, ale o laika, což mělo zajímavé konsekvence, k nimž se ještě v následující kapitole vrátíme. Zaujetí Florianovou osobností šlo u něj nakonec tak daleko, že přejímal i jeho styl písma.⁸⁵ Stříž upřímně toužil nejen po vlastním duchovním probuzení, ale i po obnově celé církve. Jedním z jejích nástrojů mělo být papežem Piem X. doporučované časté, nejlépe denní svaté přijímání.⁸⁶ Myšlenkou obnovy byl Stříž opravdu zaujat, jen stále netušil, jaký obsah by přesněji měla mít a jakou roli v ní hraje on sám. Na druhou stranu začal konečně pociťovat, že jeho život dostává smysluplný směr: „*Trpím rozšířením srdce. A katolík musí mít srdce strašně velké, neboť tolik je toho, co tam má být a stále každou myšlenkou to roste.*“⁸⁷ Jeho nadšení ale tvrdě narazilo v prostředí, odkud pocházel: v Bohdalicích a v Kučerově, kam přijel před Vánoci na zimní prázdniny a kde svou zaníceností vyvolal menší rozruch. Míra a obsah Střížovy osobní proměny zaskočily dokonce i faráře Aloise Hlavinku.⁸⁸

Stříž si brzy uvědomil, že o duchovní probuzení, o němž snil, neprojevuje nikdo zájem a že možnosti náboženské obnovy byly za daných podmínek mizivé: „*Chodím zde po Bohdalicích jako s nabroušeným nožem, jenže – ó běda – ti lidé už zde ani krve nemají.*“⁸⁹ Jakkoli mohlo být jeho hodnocení náboženského života v rodné obci subjektivní a nepřesné, je podstatné, že touhu po „nekompromisním“, „důsledném“ katolictví jen posilovalo. V pozadí Střížova duchovního hledání dřímala touha po alternativě, po něčem absolutním, co by dovedl přijmout plně za své a čemu by odevzdal své naděje i vlohy. To vše mu tehdy nabídl právě Deml, když mu odkryl skutečnost, že se nejlepší provokací v sekularizující se společnosti a v austrokatolicismem zkažené církvi stala důsledně žitá katolická víra konzervativního, navíc vyhraněně ultramontánního ražení: „*Před sto dvaceti, anebo před šedesáti lety, chtěl-li člověk zajímavě žít a být zajímavým, vrhl se dle stříhu Byronova do svinstva. Chce-li téhož výsledku docílit člověk dnes, jak už sám vidíte, jiného mu nezbývá, leč státi se římským*

85 Josef Florian se svým písmem totiž hlásil k tradici středověké gotické bastardy. Poprvé tento styl u Stříže zaznamenáváme v dopise Josefu Florianovi z října 1908: Muzeum Vysočiny Třebíč, příspěvková organizace, Korespondence A. L. Stříže, Dopis Josefu Florianovi z 28. října 1908.

86 Šlo o dekret *Sacra Tridentina synodus* z roku 1905, jehož propagátorem se stal právě Josef Florian s Jakubem Demlem.

87 LA PNP, fond Jakub Deml, Antonín Stříž Jakubu Demlovi, sg. I, M 69, Dopis z 27. prosince 1908.

88 Deml o tom psal Florianovi: „*Dnes mne na lístku žádá Hlavinka o stručný životopis sv. Terezie, že toho potřebuje pro III. svazek svých dějin atd. Hlavinkův a Hermanův lístek poslal jsem p. Střížovi pro zasmání: i Herman i Hlavinka jsou p. Stříže nejbližšími krajany, a jistě by do nás už ani nekopli, kdyby kousky p. Stříže nebudily jejich nejsvětější zvědavost.*“ Archiv Moravského zemského muzea, fond Josef Florian 2, kp, Dopis Jakuba Demla Josefu Florianovi z 6. února 1909.

89 LA PNP, fond Jakub Deml, Antonín Stříž Jakubu Demlovi, sg. I, M 69, Dopis z 26. března 1909.

*katolíkem. [...] Žijeme v době, kdy odvážlivost zla opravňuje nás k odvážlivosti dobra.*⁹⁰ [...] *To znamená: buďte drzími! sprostými – v dobrém. Jen rozjíte styl Leona Bloy.*⁹¹ Deml vyzýval Stříže k radikalitě v chápání víry, která měla na jedné straně vyústit ve spolupráci s *Dobrym dílem* Josefa Florianana, protože Deml i Florian rychle objevili Střížův talent (nejen) pro cizí jazyky, ale také měla vést k jednoznačnému zřeknutí se možností, které nabízel moderní „svět“. V případě Stříže se tím mínila kariéra dobře zajištěného úředníka rakouské monarchie. Když se Stříž k odchodu do Staré Říše, a tedy k životu vsutku nejisté existence, dlouho nemohl odhodlat, alespoň se snažil společně se svým přítelem Otto Tichým rozšiřovat myšlenky Florianova *Studia* a *Dobrého díla* mezi svými známými v Praze, kde také v duchu přání Pia X. i Jakuba Demla denně přistupoval ke svatému přijímání. Prozatím tak sám sebe chápal jako misionáře na nepřátelském, pohanském území.⁹²

Než nabyl odvahy učinit konečné rozhodnutí a rozloučit se s dosavadním způsobem života, zvažoval, zda se mu přece jen nenabízí ještě jiné cesty. Dokonce se v Praze 27. června 1909 setkal s jedním z kněží Katolické moderny Xaverem Dvořákem. Modernistické hnutí se po vydání papežské encykliky *Pascendi Dominici gregis* Pia X. sice ocitalo pod silným tlakem církevního dozoru, ale v kruhu sympatizantů žilo tiše dál. Stříž hovořil s Dvořákem o možnostech náboženské obnovy, rozmlouvali také o Florianově díle, ale zhruba po hodině odešel rozčarován, když si uvědomil, že jejich představy se rozcházejí.⁹³ Cestu k obnově společnosti nedokázal spatřovat ani v politickém katolicismu. Přišlo mu, že trestuhodně zjednodušuje výzvy⁹⁴ papeže Pia X. k neohrožené obhajobě církve proti útokům moderního světa na politickou agitaci proti „*Masarykovi a soc. demokratům*“.⁹⁵

V létě roku 1909, po roce studia práv, se konečně definitivně rozhodl odejít do Staré Říše a uskutečnit to, o čem již dlouho přemýšlel. V tomto rozhodnutí jej podpořil i přítel Otto Tichý, jenž s malým zpožděním učinil totéž.⁹⁶ Stříž vnímal svůj

90 Deml cituje dílo Ernsta Hella *Renan, Německo a ateismus 19. století*.

91 Archiv Moravského zemského muzea, fond Josef Florian 3, kp. Jakub Deml, Dopis Jakuba Demla Antonínu Střížovi ze 14. prosince 1908.

92 Deml o tom píše v dopise Josefu Ševčíkovi: „*Pan Durych, Otto* [Tichý – pozn. autora], *P. Fencl, Stříž dělají v Praze divy udatenství. Je to kvas.*“ Deml, Jakub: *Korespondence. Carissime, kde se touláte? Dopisy Jakuba Demla příteli Josefu Ševčíkovi do Babic*. Eds. Mrázková, Iva – Kořínková, Šárka. Praha 2010, s. 122.

93 Muzeum Vysočiny Třebíč, příspěvková organizace, Korespondence A. L. Stříže, Dopis Josefu Florianovi z 28. června 1909.

94 Stříž měl na mysli například encykliku *Communium rerum* z dubna roku 1909: *Přesvatého pána našeho Pia X. prozřetelností Boží papeže Encyklika Communium rerum ze dne 21. dubna L. P. 1909*. Přeložil Antonín Ludvík Stříž. Studium, sv. 29, Stará Říše 1910.

95 LA PNP, fond Jakub Deml, Antonín Stříž Jakubu Demlovi, sg. I, M 69, Dopis z 27. prosince 1908.

96 V případě Otto Tichého se však jednalo již o třetí pokus odejít do Staré Říše. Předchozí pokusy, ke kterým došlo v roce 1908, skončily intervencí ze strany rodičů a úřadů. Viz Archiv Moravského zemského muzea, fond Josef Florian 3, kp. Jakub Deml, Acta O. A. Tichý, Dopis Jakuba Demla Nejdůstojnější biskupské konsistoři z 22. září 1908.

krok velmi vyhraně jako volbu mezi spásou a věčným zatracením, jako cestu ze světa, v němž již nedovedl žít. Napsal o tom Jakubu Demlovi: „*Všude je mlčení, největší tam, kde stojí: práce a cíl životní. Stojí tam strašný passus: studium právní vědy a klid úřednického buržoy, (jenž nikdy nebude spasen). Co s tím? Jaká záchrana? Snad by bylo lépe žít mezi lvy a tygry než u nás mezi samými křesťany, kteří nemohou se rozehřát ani zledovět stále stojíce vlačnými. [...] S Vaší pomocí uzavrou se mi brány tohoto světa a vykročí z času...*“⁹⁷ Svou reakcí a řešením životní situace se vědomě přihlásil k starobylé tradici pouštních otců, kteří se rozhodli opustit svět a poustevnickým životem očekávali příchod Božího království. Prostředí náboženské lhotejnosti české společnosti se mu zdálo být ideálním misijním územím a zároveň onou pouští vyžívající k rozhodujícímu boji se zlem a pokušeními.⁹⁸ Jakub Deml na Střížovo různé rozhodnutí zareagoval s neskrývanou radostí: „*Přivádíte mne v úžas Svou jistotou. Musel se Vám zjevit Bůh, jinak byste nebyl schopen takového jednání. Noc, která na Vás ležela v Bohdalicích ještě před málo dny, trhá se v den, protože Jste nalezen věrným.*“⁹⁹

U Florianovy chalupy ve Staré Říši se tak v září roku 1909 objevil mladý obdivovatel *Dobrého díla* odhodlaný zapojit se do zápasu, k němuž ho vyzval jeho duchovní rádce Jakub Deml. Přijat byl s radostí i očekáváním. Sám Deml k tomu tehdy v dopise příteli Matěji Fenclovi napsal: „*...zas o jeden krk přibýlo Pánu Bohu. Nastěhoval se sem na svatého Matouše i se svým čelem pan Stříž, probójovav se zdi svých starostlivých rodičů, sester a kněží. Potom se říká, hlavou zdi neprorazíš; že i cello¹⁰⁰ při tom uchránil, už jsem Vám podotkl. Se vším právem hodil...*“¹⁰¹ Nelze pochybovat o tom, že se jednalo o nejdůležitější rozhodnutí, které Stříž ve svém životě udělal. S odstupem času přiznal, že působení ve Staré Říši opravdu vnímal jako své životní povolání, protože tehdy nemohl tušit, kam až ho nakonec zavede.¹⁰² Pochybovat nelze ani o tom, že tím vzbudil pobouření v okruhu svých blízkých. V očích rodičů zahodil životní šanci vystudovat a zajistit si dobré živobytí. Náboženského zápalu, který u svého syna pozorovali, se přirozeně zalekli a styděli se za něj před svým okolím. Přemlouvali ho, aby tedy odešel studovat alespoň na kněze, když v sobě rozeznává duchovní povolání. Jejich syn však svou situaci viděl jinak a nedal si říct. S tím, že byl považován za blázna, který se nesměl zúčastnit ani svatby vlastní sestry, si asi

97 LA PNP, fond Jakub Deml, Antonín Stříž Jakubu Demlovi, sg. I, M 69, Dopis z 28. října 1908.

98 „*Dnes také patrně je záslužnější zvolit poustevnický život v Čechách neb na Moravě než volnost a svobodu ve stínu palem a v říši lvů. A ta naše vlast není poušť s tvrdým pískem, nýbrž laguna měkkých sraček.*“ LA PNP, fond Jakub Deml, Antonín Stříž Jakubu Demlovi, sg. I, M 69, rok 1909, nedatováno.

99 Archiv Moravského zemského muzea, fond Josef Florian 3, kp. Jakub Deml, Nedatovaný dopis Jakuba Demla Antonínu Střížovi.

100 Deml poukazuje na Střížův zájem o hudbu, který následně rozvíjel i ve Staré Říši.

101 Deml, Jakub: *Korespondence. I tento list považujte za neúplný. Dopisy Jakuba Demla příteli Matěji Fenclovi*. Ed. Kořínková, Šárka. Praha 2010/2011, s. 235.

102 Archiv vyšehradské kapituly, fond Antonín Stříž, Jeho řeč při instalaci na sídelního kanovníka dne 26. 6. 1939, s. 10.

příliš hlavu nelámal.¹⁰³ Každopádně tímto tehdy vskutku velmi radikálním a neobvyklým řešením ukončil dlouhé období osobní duchovní krize.

2.4 Touha po obnově církve a kněžského povolání

Než otevřeme další témata, podívejme se ještě jednou nazpět a zamysleme se nad tím, o čem vlastně výše uvedené příběhy vypovídají. Na jedné straně se jedná o konkrétní a do značné míry subjektivní zkušenosti tří mladých lidí, kteří prošli náboženskou výchovou na přelomu 19. a 20. století a také obdobím hledání vlastního uchopení křesťanské víry a volby životního povolání. Je možné se na základě poznání jejich zkušenosti vyslovit i poněkud obecněji ke zmíněným tématům? Pokusme se o to.

Nejprve shrňme, co lze konstatovat o stavu náboženské výchovy na středních školách. Komplex problémů spojených s výchovou mládeže před rokem 1918 by bylo možné vyjádřit několika body: náboženský formalismus, puritanismus ve výchově, časté bojovně apologetické výstupy, postoj nadřízeného ve vztahu k mládeži, úřednický přístup v pastoraaci, nezáměr o porozumění problémům dospívající mládeže a úroveň vzdělání neodpovídající novým vědeckým poznatkům. Dle Dominika Pecky měla tato situace za následek, že z „*takových škol vycházeli mladí lidé buď jako úplní nevěrci, nebo jako lidé nábožensky indifferenční, i když z valné části pocházeli z rodin věřících*“.¹⁰⁴ Z popisovaného stavu vinil v první řadě katechety, kteří svou péči o svěřenou mládež často omezovali „*na dobu mezi dvojným zazvoněním školního zvonku. Vůbec se nesnažili porozumět mladým duším a mimo školu si studentů vůbec nevěšovali*“.¹⁰⁵ Je otázkou, nakolik lze toto hodnocení vztahovat na celkový stav pastoraace mládeže v posledních několika desetiletích existence rakouské monarchie. Že se mohlo jednat o obecnější jev, sice naznačují i mnohá další svědectví lidí pocházejících z různých prostředí, na druhé straně je ale nutné počítat s tím, že díky konkrétním osobnostem pedagogů nemusela situace vypadat vždy tak neblaze. Celkový trend ovšem s postupujícím časem směřoval (z pohledu církve) k nelichotivým výsledkům. Zcela jistě lze tvrdit, že se středoškolské prostředí, kde se rodila budoucí inteligence, stalo jedním z důležitých kolbišť kulturního boje, v němž se o přízeň mladých lidí utkávaly různé myšlenkové systémy a kde se církev od konce 19. století dostávala do značné defenzivy.¹⁰⁶ To dokazuje i vývoj po roce 1918, kdy docházelo k masovému odstraňování křížů ze škol, v němž role ředitelů a přesvědčení konkrétních učitelů

103 Svědectví Richarda Mayera. Elektronická korespondence, dopis z 26. června 2015. Archiv autora.

104 Pecka, Dominik: České katolictví 20. století v evropském kontextu. In: *Katolická ročenka 1970*. Ed. Neradová, Květoslava. Praha 1970, s. 62.

105 Tamtéž, s. 62.

106 Srov. Fasora, Lukáš: *Stáří k poradě, mládí k boji. Radikalizace mladé generace českých socialistů 1900–1920*. Brno 2015, s. 37–39.

jako důležitých „*proponentů sekularizace*“¹⁰⁷ sehrály významnou roli. Sekularizační tendence se zde ukázaly natolik silné, že situace kněží, kteří působili na středních školách jako katecheté, nebyla vůbec jednoduchá. V tvrdém konkurenčním boji se ocitli překvapení a nepřipraveni, nelze se tak divit, že jej mnozí nezvládli a že mnozí ani vážnost nastalé situace dostatečně nechápali. Vycházeli ze starších společenských vzorců, kdy roli kněze a učení církve nebylo možné tak snadno zpochybňovat. Skutečnost, že náboženské úkony na školách byly povinné, hledání adekvátní reakce spíše znesnadňovala.

Na druhou stranu je pravdou, že právě katecheté měli v rukou nejvíce nástrojů, jak proces postupného odcizení či zlhostejnění většiny inteligence ve vztahu ke katolické církvi alespoň zmírnit, a že na základě znalosti pozdějšího náboženského vývoje české společnosti lze tvrdit,¹⁰⁸ že v tomto úkolu na konci 19. a na počátku 20. století nakonec neuspěli. Výše jsme vylíčili i některé velmi alarmující příklady chování katechetů. Jednalo se sice spíše o extrémní příklady, které však napomohly k vytvoření celkového obrazu a ten se již těšil obecnému sdílení a je možná důležitější než reálný stav, který vždy nemusel být tak negativní. Vzpomeňme jen na to, jak hodnotil své katechety Pecka nebo i Stříž. Nelíčili je nijak černě (vyjma Pěckových narážek na suplujícího Karla Haňávku), dokonce oceňovali, že šlo o kvalitní teology s nekonfliktní povahou. Pokud ale jejich apologetický přístup stačil ještě v Masákově případě, pro Stříže a Pecku to už bylo za dané situace málo. Oba jim totiž vyčítali, že nedovedli mladé svou osobností zaujmout pro život z víry. Možná právě zde spočívá rozhodující moment. Mladí studenti se ocitali pod tlakem pestré a často i agresivní nabídky nových identit a myšlenkových lákadel a tím, kdo stále reprezentoval víru jejich rodičů či alespoň prarodičů, byl právě katecheta. Když ten selhával a jiný zdroj duchovního života nebyl zrovna k dispozici, docházelo ke zvlažnění ve vztahu k víře i církvi. Pokud navíc školský systém některé velmi intimní náboženské projevy (například zpověď a svaté přijímání) přikazoval, stávala se postava katechety skutečným symbolem již tolikrát zmíněného náboženského formalismu.

Že si pak mládež hledala své vzory jinde, je celkem pochopitelné a nakonec stejným způsobem reagovali i Antonín Stříž a Dominik Pecka. Že se nechali oslovit právě osobností a dílem Josefa Florianana, i když každý trochu jinak a rozdílnou měrou (u Stříže postupně vystupuje více do popředí zaujetí přímo Florianovou osobností usnadněné skutečností, že jej do staroříšského světa pozval jeden z jeho tehdejších spolutvůrců Jakub Deml; u Pecky byla naopak podstatnější četba děl, jež ve Staré Říši vycházela, než Florianova osobnost jako taková), je sice v celkovém poměru výjimečnou reakcí, ale tento závěr nevyvrací. V jejich případě měla negativní zkušenost nakonec (z pohledu církve) pozitivní efekt. Rozhodli se hledat řešení

107 Nešpor, Zdeněk R.: *Přilíš slábi ve víře. Česká katolická ne/religiozita v evropském kontextu*. Praha 2010, s. 40.

108 Srov. tamtéž, s. 58.

problémů, které u nich v období dospívání vyvolaly krizi. U Antonína Stříže se tato krize ukázala jako poněkud hlubší a déle trvající, protože v ní došlo i k výrazné konfrontaci s prostředím zbožnosti, které znal z dětství a které společně se zkušeností povrchnosti studentského života v Brně a následně v Praze vpsledku vyvolalo touhu po alternativě. U Dominika Pecky šlo více o přirozený přechod od dětské víry k víře dospělé, který byl do značné míry znesnadňován nepříznivou atmosférou seminární výchovy. Pro oba však přijetí křesťanské víry nebylo nic daného či automatického, šlo spíše o proces nalezení víry jako osobní volby. Nejvýrazněji jsme to mohli pozorovat u Antonína Stříže, který si navíc zvolil katolickou víru v konkrétní, specificky vyhraněné podobě. I tento moment lze považovat za jeden z příznaků reality života v moderní společnosti. Pokud naopak u Masáka pozorujeme mnohem plynulejší a poklidnější proces dozrávání k víře dospělého muže, je třeba si uvědomit, že byl do značné míry usnadněn nejen jeho povahovými vlastnostmi, nýbrž i možností čerpat v době středoškolských studií z duchovně-kulturních impulzů Katolické moderny a setkáním se zajímavými osobnostmi doznívající sušilovské éry. Zopakujme, že Stříž i Pecka se ocitali pod větším tlakem kulturního boje, a své duchovní vzory si navíc museli pracně hledat na vlastní pěst.

Výše uvedené příběhy tedy naznačují, že některé modernizační procesy ve společnosti dospěly na konci 19. a na počátku 20. století tak daleko, že dosavadní formy pastorační práce přestávaly fungovat. V předchozí kapitole jsme také ukázali, jak významnou roli nejen v předávání víry, ale i ve zmíněném procesu hledání nových cest mohou hrát výrazné charismatické osobnosti. Rovněž jsme ukázali, jak významnou roli může ovšem sehrát i jejich absence. Schopnost nalézat nové cesty vždy vyžaduje notnou dávku odvahy, touhu po experimentu, připravenost vnímat znamení času a odolnost vůči počátečním nezdarům. K charakteru lidského života i života církve pak přirozeně náleží skutečnost, že se většinou objeví ne jedno, ale hned několik různých řešení, která se vzájemně ovlivňují a která mezi sebou občas i soupeří. Některá řešení se pokouší na starší tradice navazovat více než jiná, jež naopak usilují o aplikaci zcela nových přístupů. Všichni tři kněží, jimiž se zde zabýváme, se odhodlali podílet se na řešení popsanych problémů. Budeme jejich úsilí v následujících kapitolách sledovat, přičemž již teď můžeme předdeslat, že je spojovala touha po obnově nejen společnosti a církve, ale také kněžského povolání.

3 PŮSOBENÍ ANTONÍNA LUDVÍKA STŘÍŽE VE STARÉ ŘÍŠI JAKO PŘÍKLAD LAICKÉHO ANGAŽMÁ V CÍRKVI

V předchozí kapitole jsme popsali cestu Emanuela Masáka a Dominika Pecky ke kněžství. Od jejich příběhu tedy nyní na chvíli podstoupíme a zastavíme se poněkud déle u životních peripetií, jimiž si na cestě za kněžstvím prošel Antonín Stříž. Otevřeme tím také téma laického prvku v církvi, které je však s tématem kněžství bytostně propleteno. Vždyť proměny kněžské identity jsou významně určovány i změnami v chápání laické role v církvi. Zkušenost Antonína Stříže se v této chvíli náramně hodí, protože si explicitně zvolil nejprve povolání laického věřícího. Ačkoli v některých ohledech poněkud předbíhal dobové poměry, a jeho příklad tedy nelze beze všeho generalizovat, lze jej vnímat jako projev určitého trendu v církvi, který následně nabýval na síle i významu. Jeho příběh je vhodný navíc i z toho důvodu, že Stříž jako laik společně s Josefem Florianem, ale i několika kněžími napomáhal formulovat konkrétní představu ideálního pojetí kněžství, již se rovněž pokusíme v této obsáhlejší kapitole popsat.

3.1 Možnosti a hranice laického angažmá v církvi na počátku 20. století

Pojem „*laos*“ pochází z řečtiny a lze jej přeložit jako „*lid*“ či „*patřící k lidu*“. ¹ Nejprve bylo toto označení přeneseno na celou křesťanskou obec. Už koncem prvního století se ale pojem „*laik*“ začal vyskytovat v souvislosti s osobou, která nenáležela mezi duchovní. ² S rozvojem důrazu na tzv. monarchický episkopát od 2. století souvisel

1 Neuner, Peter: *Laici a klérus? Společenství Božího lidu*. Praha 1997, s. 24.

2 Tamtéž, s. 35–36.

i důraz na roli biskupa a jeho spolupracovníků v křesťanské obci. Ideál života obce v pojetí svatého Ignáce Antiochijského, kdy se nemělo dít „nic bez biskupa“, zprvu neznamenal podcenění role nekněží – laiků. Celý lid měl mít odpovědnost za jednání obce a těšil se také spoluúčasti při volbě nositelů úřadu. Biskupský úřad totiž nebyl bez příslušnosti ke konkrétní křesťanské obci vůbec myslitelný. Postupně se však spoluúčast lidu omezovala na vyjádření souhlasu, který nejprve nabyl spíše symbolické podoby, až se vytratil docela.³ Od 5. století se kněží začali vydělovat nošením zvláštního oděvu a od 6. století se stále silněji pod vlivem mnišství prosazoval ideál celibátního kněze, který se skrze askezi a vydělení ze světa vymezoval také vůči laikům, kteří se naopak ve světě rozhodli zůstat. Vztah kněží, nositelů úřadu, a laiků následně vedl k vášnivým sporům o podobu církevního společenství a sehrál důležitou roli i v procesu rozdělení církve v období reformace, vůči níž se vymezil tridentský koncil, když zdůraznil důležitost kněžského svěcení. Následné chápání církve se pak neslo v duchu dělení na církve „učící“ a „slyšící“ a chvály celibátního způsobu života jako nejněžnější životní formy.⁴

Současně s tím se v církvi opakovaně objevovala hnutí směřující ke korekci daného stavu, jež nabízela prostor laickému angažmá různého druhu. V 19. století důrazy na roli laika a na nutnost jeho zapojení do rozhodovacích procesů v církvi sílily. Širší pole aktivity se laikům nabízelo nejprve v rámci spolkové činnosti, posléze i ve strukturách politického katolicismu a ve 20. letech 20. století zdůraznil poslání věřícího lidu v evangelizačním a misijním úkolu církve skrze tzv. Katolickou akci dokonce i papež Pius XI. Všechny uvedené modely laického angažmá měly být ale realizovány pod kontrolou kněží a hierarchie. Povolání laika tak bylo chápáno spíše jako prodloužení ruky kněze. Zásadnější zlom tedy přinesl až II. vatikánský koncil. Přesto například již zmíněnou Katolickou akci lze považovat za klíčový posun směrem k zhodnocení laického prvku v církvi, neboť se o něm začalo hovořit v souvislosti se zapojením do evangelizace, na niž již kléru nestačily síly, a to zejména z důvodu náročnosti moderních pastoračních výzev i nedostatku kněží.⁵

Osoba kněze v české společnosti ještě na konci 19. století byla v mnoha ohledech výsadní, samozřejmá, takřka nezpochybnitelná a nepostradatelná, byť to již nemuselo plně platit ve všech prostředích. Věřící od kněze očekávali roli zprostředkovatele pocitu bezpečí daného opakujícími se rituály liturgického roku, zprostředkovatele prožitku posvátného a vzoru mravního a duchovního života. Kněz také v běhu času a každodenních starostí zpřítomňoval věčný řád, přičemž byl očekáván i určitý odstup kněze od zbytku obce, jenž měl posilovat vážnost duchovního stavu: „*Všelike*

3 Tamtéž, s. 45.

4 Tamtéž, s. 71–72.

5 Ambros, Pavel: *Laik a jeho poslání. Mučednictví – svědectví*. Olomouc 2011, s. 135–136.

*nemístné uzavírání kamarádství s laiky a tykáni s nimi mu [knězi – pozn. autora] nikdy nedodá zvláštní úcty. Umírněná a zdvořilá nepřístupnost jeho úctu jen zvyšuje.*⁶

Jako osoba s nejvyšším vzděláním v dané komunitě uplatňoval kněz maximum autority v mezilidských sporech či manželských krizích. Tato role byla v některých venkovských komunitách respektována ještě i v první polovině 20. století. Koncem 19. století bylo v souvislosti s postupem sekularizačních a proticírkevních trendů od kněze očekáváno a požadováno i politické a apologetické angažmá ve sporech s liberály, pokrokaři a socialisty. Kněz měl tedy zcela jednoznačně rozhodující slovo takřka ve všech oblastech pastorační i veřejného života. Na druhou stranu je ale třeba upozornit na to, že představovat si roli kléru ve vztahu k laickým věřícím jako pouze jednosměrnou – ve smyslu vyžadování vlastní autority – by mohlo být poněkud zavádějící.⁷ V této souvislosti mohou jako zajímavé srovnání posloužit studie o vývoji laického angažmá v katolické církvi v průběhu 19. století v evropské perspektivě, které poukazují na skutečnost, že mnohé laické aktivity se s vůdčí rolí kléru vůbec nemusely vylučovat a že tato role kněží byla naopak ze strany laiků často podporována a vyžadována.⁸ Na konci 19. a na počátku 20. století tak docházelo k paradoxním situacím, kdy se na jedné straně v některých prostředích kněz těšil značné autoritě a vážnosti, zatímco v jiných (prostředí liberální inteligence nebo prostředí dělnické) se stával vhodným terčem kritiky a posměchu.

V tomto kontextu se laické povolání rozhodl zvolit mladý Antonín Ludvík Stříž. Začal se tak podílet na obnově církve staroříšského stříhu, v níž však zprvu měli hrát zásadní roli nikoli laici, ale kněží. V tomto ohledu se role kněze v pojetí Florianovy obnovy nijak od dobových představ o kněžství nelišila. Byla vnímána jako naprosto výsadní, daná tradiční naukou, dle níž kněz představoval zástupce samotného Krista. Stejně vyhoceně však mohlo být vnímáno i selhání kněze. Toto napětí mezi vznešeností kněžství a realitou kněžského života nebylo typické jen pro staroříšskou komunitu, s oblibou se s ním pracovalo i v rámci dobové seminární formace. Takřka poeticky jej vystihl například redemptorista František Xaver Novák (1859–1935), autor populárních asketicko-spirituálních příruček pro bohoslovce, když kněze přirovnal k „andělu“ i „dávlu“.⁹ Záměr jeho textů ovšem zůstával výchovný či varovný, náprava případných poklesků spočívala výhradně v rukou církevní autority.

S podobnou vehemencí neváhal kritizovat kvalitu dobového kléru ani Josef Florian. Svou kritiku ovšem nemínil v obecné či rétorické rovině, ale útočil na selhání

6 Pauly, Jan: *Jak se máme chovati. Společenský a pastorační katechismus pro duchovenstvo*. Praha 1940, s. 103.

7 Hanuš, Jiří – Husák, Petr: Kněžská identita ve 20. století. In: „*Služebníci neužiteční*“. *Kněžská identita v českých zemích ve 20. století*. Ed. Hanuš, Jiří. Brno 2015, s. 38.

8 Srov. například Weichlein, Siegfried: Mission und Ultramontanismus im frühen 19. Jahrhundert. In: *Ultramontanismus. Tendenzen der Forschung*. Edd. Fleckenstein, Gisela – Schmiedel, Joachim. Paderborn 2005, s. 93–109.

9 Kapitola *Anděl anebo ďábel*. Novák, František Xaver: *Pohledy do života bohoslovců a kněží. Aforismy*. Brno 1902, s. 7.

konkrétních duchovních a právě v tomto směru rozvinul jako laik zcela specifický vztah ke kněžím. Ačkoli určitě nešlo o eklesiologicky systematizované promýšlení daného tématu, společně s Antonínem Střížem svou činností reálně nastoloval pojetí povolání laika, který musí převzít odpovědnost za hlásání evangelia, jež je tak jako tak výzvou pro každého věřícího. Ideálně sice měli stát v čele misie kněží, pokud ti však Krista zrazují, není jiného východiska, než aby se úkolu chopil laik, a to přímo pod vedením papeže. V tomto duchu přijal svou roli v církvi poté, co odešel ze studií v Praze, i sám Stříž, když navíc pochopil, že úkolem laika může být hlásání evangelia jinou formou a za využití jiných možností, než se nabízejí kněžím. Povolání laika tak nevnímal jako od kněžství odvozené, ale jako autonomní cestu evangelizace: „...požehnání Jeho Svatosti dodalo mi statečnosti a síly, abych věnoval se jen Církvi. Myslím totiž, že více než kněží dobrých je zapotřebí v této strašné době dobrých věřících a že jako laik mohu působit právě u těch, kteří, jsouce předpojatí, slova kněze nechtějí přijímat.“¹⁰ Příznačné je i to, že své povolání symbolicky chápal jako dané samotným papežským pověřením a požehnáním.¹¹ Dodejme, že takto uvědoměle prožívaný a explicitně prezentovaný pocit odpovědnosti laika za církve a hlásání evangelia je na počátku 20. století zcela nesamozřejmý, protože laik si obvykle svůj stav nevolil, ale přijímal ho jako přirozený, daný a naopak kněžství bylo něčím výjimečným, a proto podléhalo nutnosti osobní volby. Stříž ji však vztáhl i na laický stav a je třeba dodat, že společně s Florianem svým pojetím laického povolání v církvi mnohonásobně překročil dokonce i ty hranice, které laickému angažmá o několik let později vymezila výše zmíněná Katolická akce Pia XI.

3.2 Působení Antonína Stříže ve Staré Říši

Jak jsme již několikrát výše naznačili, pro Antonína Stříže se desetileté období mezi roky 1909 a 1919, kdy spolupracoval na *Dobřím díle* Josefa Floriana, stalo klíčovou a možno říci dokonce rozhodující formující zkušeností. Je proto nezbytné pokusit se přiblížit, jakým způsobem se konkrétně do aktivit staroříšské komunity zapojoval, jaký byl jeho vztah s Josefem Florianem, Jakubem Demlem nebo také Ludvíkem Vránou či Bohuslavem Reynkem a dalšími spolupracovníky *Studia*, v čem spočíval jeho přínos společnému programu, nakolik pracoval pouze v intencích Florianových, co vytvářel z vlastní iniciativy a jak se případně proměňovala míra a intenzita

10 Muzeum Vysočiny Třebíč, příspěvková organizace, Korespondence A. L. Stříže, Dopis z 29. 6. [1909].

11 Dokonce se v citovaném dopise zmiňuje o vlastní cestě do Říma, kterou měl podniknout na počátku června roku 1909. Citovaný list však není datován, pro uvedenou dataci tak svědčí jen jeho obsah a styl písma (uvedeno je pouze datum 26. června). Střížovu cestu do Říma bohužel nelze z jiných zdrojů potvrdit. Navíc se v případě tohoto dopisu jedná pravděpodobně o koncept s tím, že není jasné, zda byl odeslán. Na druhou stranu nám tato skutečnost nijak nebrání, abychom jeho obsah považovali za autentický projev Střížova smýšlení.

této spolupráce. To vše jsou otázky, na něž lze v pramenech hledat odpovědi, byť ne vždy definitivní a úplné.

Zopakujme, že Stříž své rozhodnutí žít přímo ve Staré Říši vnímal jako volbu naprosté odevzdanosti do služeb v církvi ve formě laické evangelizace. Předdeslali jsme, že se sice jedná o konkrétní příklad angažmá laika v církvi na počátku 20. století, ale o příklad netypický, výjimečný. Můžeme také doplnit, že nemáme žádný doklad o tom, že by tehdy Stříž vážněji uvažoval o volbě kněžského povolání a vzhledem k rozsahu dochované korespondence lze vcelku bezpečně předpokládat, že tato cesta se mu minimálně nejevila jako aktuální, protože právě v prohřešcích kněžstva, nepochybně pod vlivem Florianovým, spatřoval hlavní příčinu daného stavu v církvi a společnosti, který hodnotil jako krizový. Základem obnovy tedy mělo být nejprve obrácení kněží.¹² Situace se mu ale jevila natolik vážná, že k němu muselo být kněžstvo pohnuto někým, kdo nepochází z jeho řad. Jedině tak mohl být hlas „volajícího na poušti“ slyšet. Právě na posílení tohoto hlasu, hlasu Florianova, se Stříž cítil povolán pracovat. Ukážeme si ale, že nakonec nešlo o poslední povolání, které ve svém nitru zaslechl. Pokud svou roli zprvu vnímal jako situaci, kdy laici musí převzít odpovědnost za kněžstvo a napravit to, co mělo být úkolem duchovních, později začal chápat, že ho dosavadní angažmá zavazuje k tomu, aby se sám vydal cestou kněžství. Datovat okamžik, kdy si skrze aktivity *Dobrého díla* začal hledat své osobní kněžské povolání, lze ale jen stěží, protože se již brzy po příchodu do Staré Říše velice pohotově, a navíc stále častěji stavěl do rolí, které bychom běžně připisovali právě kněžím.

3.2.1 Charakteristické rysy Florianovy obnovy

Pohled na parametry Florianovy obnovy skrze osobnost Antonína Stříže může být zajímavý také z toho důvodu, že mnohé myšlenky, ideály a kritiky, jež byly staroříšskou komunitou sdíleny, písemně formuloval právě Stříž. Do Staré Říše přišel jako člověk rozhodnutý plně přijmout svět, který kolem sebe Florian vytvářel. Možnost být součástí tohoto duchovního prostoru prožíval sice jako obtížný úkol, ale zároveň jako osvobozující zkušenost otevírající cestu do „Božího království“: „*Nejpronikavější rozdíl nazírání [Florianova – pozn. autora] od obecného mínění světa byl v jeho pojetí života. Uváděl ve skutek text Evangelia: ‚Hleďte nejprve království Božího a spravedlnosti jeho, a vše ostatní vám bude přidáno.‘ [...] neznal při tom vytáček a nejažných výkladů moralistů. Slib Páně pojal jako mathematickou jistotu a jedinou možnou hypotéku všeho lidského podnikání. Proto nezalekl se žádné nesnáze a přes svou naprostou chudobu odvažoval se tak nákladných věcí pro svoje dílo, že nad tím okolním buržoim zůstával*

12 Stříž, Antonín Ludvík: Realismus života. *Nova et vetera* 4, 1915, č. 15, s. 9.

*rozum státi.*¹³ „Bytí“ mimo zaběhlé struktury, mimo „svět“ spočívalo i v některých praktických rozhodnutích. Florianovo vydavatelství dlouhá léta nevyužívalo distributorských služeb běžných knihkupectví s tím, že se místo slevy 30–40 % pro knihkupce raději vydalo cestou rozdávání knih jednotlivcům, „samotářům“ a „tulákům“, kteří pro dobrou knihu námahy šetřit nebudou a rádi ji doporučí ostatním přátelům.¹⁴ Výsledkem toho bylo, že podle odhadu Jitky Bednářové knihy *Dobrého díla* pravidelně neodebíralo více než 100 až 120 čtenářů.¹⁵ To sice neznamená, že by dosah Florianem vydávaných knih nebyl větší, později dokonce zásadním způsobem ovlivňoval tvorbu nejvýznamnějších aktérů české katolické literatury, staroříšské komunitě ale přinášela tato skutečnost především permanentní finanční nejistotu, což se občas projevilo velmi skromnou, asketickou stravou.¹⁶

Korespondence Antonína Stříže se zájemci o *Dobré dílo* dokazuje, že nejen Florianovi nejbližší spolupracovníci, ale i čtenáři, kteří svým způsobem rovněž náleželi do staroříšské komunity, museli nejprve nahlédnout zkaženost světa, který se odvrátil od Boha. Symbolický nepřítel *Dobrého díla* byl několikery. Vlivem francouzských reálií zprostředkovaných spisy Léona Bloye to byl v prvé řadě „buržoa“, který se stal synonymem nečistého zisku na úkor chudých a také synonymem vlažného křesťanství,¹⁷ praktikovaného „spořádanými“ katolíky, „řádnými počestnými lidmi“.¹⁸ Vedle něj to byl také „měšťák“¹⁹ toužící po zajištěné existenci skrze dobré pracovní „místo“,²⁰ případně také „byrokrat“ či „učitel“ reprezentující rakouský školský systém, který měl dle Floriana i Stříže ubíjet náboženský, umělecký i intelektuální rozvoj mladého člověka. „Zvláště učitelství jest nebezpečné, protože nynější instituce školské jsou tak hrozně bezduché a duchamorné. Učiti dítky jest něco mnohem světlejšího než aby se tím tak zahrávalo jako v nynějších systémech byrokratických. [...] víte, komu jest [Léon

13 Tichý, Otto Albert: *Per aspera ad astra. Život* 7, 1925, s. 176. Využíváme vyprávění O. Tichého, neboť svůj příchod do Staré Říše prožíval velmi podobně jako Antonín Stříž. Navíc se mu podařilo tuto zkušenost zachytit zajímavou formou krátké povídky, v níž Josef Florian vystupuje pod jménem Jaroslav Kvěch.

14 Stříž, Antonín Ludvík: *Nova et vetera. Úvodní slovo vydavatele. Nova et vetera* 1, 1912, č. 1, s. 2–3.

15 Bednářová, Jitka: *Josef Florian a jeho francouzští autoři*. Brno 2006, s. 590.

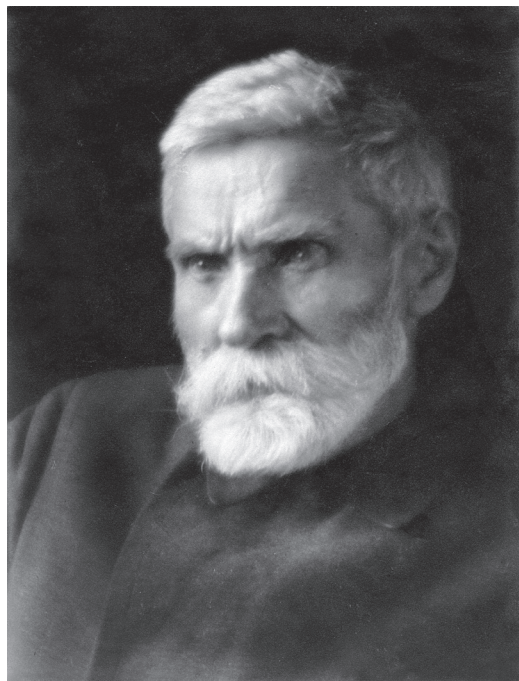
16 Deml, Jakub: *Korespondence. Sedm let jsem v vás sloužil. Vzpomínky na Josefa Floriana*. Praha 2015, s. 30.

17 Zmíněné francouzské reálie a téma buržoazie a měšťanské společnosti ve Francii rozebírá kupříkladu tato práce: Gibson, Ralph: *A Social History of French Catholicism 1789–1914*. London – New York 1989, s. 193–226. Analyzuje mimo jiné i vývoj vztahu těchto společenských skupin k náboženství a ke katolické církvi v průběhu 19. století od počátečního antiklerikalismu či indiferentismu až k uznání, podpoře a posilování role církve jako strážkyně sociálního řádu. Dle autora uvedené studie ale tento proces probíhal bez hlubšího prožívání osobní víry v Boha u značné části zmíněného sociokulturního prostředí.

18 Stříž, Antonín Ludvík: *V paprscích věčnosti. Nova et vetera* 2, 1913, č. 5, s. 5–6.

19 Reynek, Bohuslav: *Korespondence*. K vydání připravili Jiří Šerých a Jaroslav Med. Praha 2012, s. 33. Dopis Bohuslava Reynka Antonínu Ludvíku Střížovi z [21. ledna] 1915.

20 LA PNP, fond Pozůstalost Josefa Hodka, Antonín Stříž Josefu Hodkovi, sg. 2/91, inv. č. 4520, Dopis z 25. října 1913.



Obr. 6: Josef Florian (1873–1941)

Bloy – pozn. autora] *nesrozumitelný a protivný? Kněžím (zvláště katechetům), učitelům a nejvíce profesorům.*²¹

Stříž, nikoli bez vlivu Florianova, tedy k obrazu nepřítele připojil i kněze a konkretizoval jej na základě vlastní zkušenosti z gymnaziálních studií odkazem na roli katechetů. Kritice kněží se ale budeme věnovat podrobně později, proto teď jen doplníme, že k hodnocení stavu dobové společnosti i církve tak, jak jej formuloval Antonín Stříž, patřilo spolu s kritikou školských učebnic také zavržení katechetických příruček a obvyklých forem apologie křesťanské víry. „*Co [...] s morálkami, suchým a jalovým katechisováním učebnic c. k. rak. knihoskladu, s hřímáním kazatelů proti nevěře a tisku, s obranami náboženství,*“²² ptal se Stříž a svůj odsudek vysvětloval tím, že domácí katolická teologická literatura pouze „*přežvýkává*“ zahraniční práce,²³ omezuje se především na negativní vymezování vůči těm, kteří byli církvi vzdáleni či na ni útočili, schematicky opakuje naukové poučky a přesvědčuje přesvědčené, autentickou duchovní potravu však věřícím nenabízí.

21 Tamtéž.

22 LA PNP, fond Varia, Antonín Stříž nezjištěným adresátům, sg. 69/2005, inv. č. 122/57/9, Dopis z 16. října 1913.

23 Stříž, Antonín Ludvík: V paprscích věčnosti. *Nova et vetera* 2, 1913, č. 5, s. 6.

V tomto duchu se Stříž vyjadřoval kupříkladu o dobově významných spisech jezuity Františka Žáka (1862–1934) a o jeho stylu, jež opakovaně označoval jako laciné psaní „pro lid“²⁴ a jako povrchní „veršování“ znehodnocující poklad víry i příklady světců.²⁵ Společně s ním ale odmítal i prakticky celý dobový katolický tisk od *Našince*, *Hlasu*, *Čecha*, *Archy* přes *Svatohostýnské hlasy*, *Cyrila* až k románům Jindřicha Šimona Baara, časopisům *Katolické moderny* a *Družstva Vlast*. Negativnímu hodnocení se nevyhnuly ani další literární instituce, katolické tiskárny, záložny a nakladatelství a vlastně všichni, „kteří s drem Kordačem žvaní na sjezdech v Praze“. Svými polemikami se Stříž i Florian často střefovali i do vydavatelství Gustava Francla a Václava Kotrby (Cyrilometodějská tiskárna).²⁶ Právě dle posledně jmenovaného nazývali publikování úzce vymezené katolické literatury jako vydávání „kotrbovin“.

Popsané kritiky nezůstávaly bez reakcí těch, jichž se přímo dotýkaly, a tak boj proti „buržoovi“ a jeho zkaženému světu reálně nabýval osobní roviny. V jednom ze svých textů Stříž sebevědomě a za použití vskutku nevybíravého slovníku zaútočil na deníkově sepsanou sbírku pouček pro různé životní situace a okamžiky dne s názvem *V paprscích věčnosti* Václava Stoklase i přímo na samotného autora, když jej označil jako „pedagoga“, „školometa“ a „přežvýkavce profesorské filosofie a vědy“, který svým dílem podporoval prostřednost vlažných katolíků. Závažné otázky víry dle Stříže osvětloval za použití sentimentálních podobenství překračujících únosnou mez didaktického zjednodušení. Těžký hřích například přirovnával ke zkaženému zapáchajícímu zubu. „Snad by bylo dokonalejší, výstižnější, kdyby p. Stoklas svoje výklady o zlu demonstroval analysí lejna, když už jeho čtenářům třeba podávati věci tak, aby je vycítili,“²⁷ hněval se Stříž. Pro Stoklasův lehkovážný postoj k heretickým myšlenkám a významu mystiky v duchovním životě jej mimo jiné obvinil i z modernismu.²⁸ Stoklasovi se Stříž takto pozorně věnoval z toho důvodu, že jej pokládal za reprezentativní projev dobové katolické literární produkce: „Necitovali bychom již této hloupoučké trasařitky, jež na vše zalétne, na vše sedne, na všem se zatřepe a zavrtí, kdyby nebyl více nebo méně mluvcím tolika jiných, ať už sami též svou hloupost stavějí na svícen nebo ji schraňují pod kbelce.“²⁹ Doplňme ještě, že Střížův ironizující styl by v tomto

24 Například Žák, František: *Soustavná katolická věrouka pro lid*. Vycházela ve čtyřech dílech v několika vydáních od roku 1915.

25 Stříž, Antonín Ludvík: Z psaní dne 6. července 1914. *Nova et vetera* 4, 1915, č. 15, s. 3. Zde Stříž konkrétně jmenuje sbírku Žákových kázání *O Bohu a jeho vlastnostech*, která vyšla v nakladatelství Cyrilometodějské tiskárny Václava Kotrby v roce 1908. Srov. dále: Pospíšil, Ctirad Václav: *Různé podoby české trinitární teologie a pneumatologie 1800–2010. Tvárnosti české katolické trojiční teologie a pneumatologie 1800–1989. Komentovaná bibliografie 1800–2010*. Brno 2011, s. 248–249.

26 Stříž, Antonín Ludvík: „Našinec“, 10. května 1914. *Nova et vetera* 3, 1914, č. 10, s. 4. Dále také například Stříž, Antonín Ludvík: Břímě horka a dne. *Nova et vetera* 3, 1914, č. 8, s. 5.

27 Stříž, Antonín Ludvík: V paprscích věčnosti. *Nova et vetera* 2, 1913, č. 5, s. 8.

28 Tamtéž, s. 15–17.

29 Tamtéž, s. 15.

případě nebyl myslitelný bez sebevědomí pramenícího z přináležitosti k Florianově komunitě.

Václav Stoklas zareagoval stížností u krajského soudu v Novém Jičíně, později ji stáhl a podal znovu, ale již pouze k soudu okresnímu. Přelíčení se konalo 22. října 1913. Stříž potvrdil, že si za svou kritiku stojí a že svá slova mínil zcela vážně. Celá záležitost se jeví jako komická nejen s odstupem času, ale pravděpodobně ji tak vnímali i někteří aktéři. Stříž totiž krátce po soudním řízení popsal, jak se při citaci inkriminovaných urážlivých výroků soudce rozesmál a možná se dokonale bavil i jejich autor. Nakonec si od soudu odnesl pokutu 50 korun. V případě, že by je nezaplatil, měl strávit dva dny ve vězení. K tomu lakonicky v *Nova et vetera* dodával: „*Peníze takové jsou u mě věru nedobytny. A těch 48 hodin – nejsou mi dlužni ještě těch 48 dnů, co jsem tam byl bez jakéhokoli přestupku zločinně vězněn v krušné době vánoční tohoto roku? Co Stoklasa se týče, tolik jest jisto, že i kdyby tisíc jemu podobných se s ním spojilo na obranu, nebude on ničím jiným, než jest.*“³⁰ Tak skončila kauza „Stoklas“.³¹ Na vysvětlenou doplňme, že Stříž jako nezbytnou součást „svatého“ boje vnímal i svůj a Florianův skoro dvouměsíční pobyt ve vězení na přelomu let 1912 a 1913, o němž se v uvedené citaci zmínil. K této zajímavé zkušenosti se níže ještě vrátíme.

Jakým způsobem se Staroříšští vymezovali vůči svému okolí, jsme tedy již z velké části popsali, nyní se věnujme otázce, jaký pozitivní obsah Florianův program postupně získal. Vzhledem k tomu, že se do značné míry jedná o téma na několika místech zpracované,³² pojednáme jej v některých ohledech poněkud stručněji, kde se bude možné zaměřit více na Střížovu roli, tam se naopak pokusíme o podrobnější pohled.

Základ aktivit *Dobrého díla* představovalo odmítnutí apologetického spílání světu a dobové teologické či katechetické literatury. Věřícím i různým způsobem duchovně hledajícím či strádajícím se měly nabídnout tzv. prameny, to jest prameny duchovního života. Místo dlouhých debat o rozličných morálních problémech a prohrěšcích moderního člověka, o autoritě v církvi, zapojení laiků do církevního života, roli papeže a povaze papežského primátu atd. se Florian rozhodl zpřístupňovat přímo papežské dokumenty, spisy a životy církevních otců, předkládat příklady světců a „*gěníů*“, tedy významných osobností, jež člověka uváděly do světa

30 Stříž, Antonín Ludvík: Pořád totéž. Ještě Stoklas. *Nova et vetera* 2, 1913, č. 7, s. 17.

31 Srov. Stankovič, Andrej: *Josef Florian a Stará Říše*. Praha 2008, s. 109.

32 Srov. Med, Jaroslav: *Spisovatelé ve stínu*. Praha 2004, s. 69–74; Stankovič, Andrej: *Josef Florian a Stará říše*. Praha 2008; Putna, Martin C.: *Česká katolická literatura v evropském kontextu 1848–1918*. Praha 1998, s. 355–433; Mlejnek, Josef: *Křesťanská universita Josefa Floriana*. Brno 2000; Mlejnek, Josef – Zbořovská, Zina (eds.): *Dobré dílo, špatná doba. Sborník příspěvků z konferencí Křesťanská universita Josefa Floriana a Literatura a totalita*. Havlíčkův Brod 2006; Bednářová, Jitka: *Josef Florian a jeho francouzští autoři*. Brno 2006; Bednářová, Jitka: *Periodika Josefa Floriana jako kalendářová literatura moderní doby*. In: *Povídka, román a periodický tisk v 19. a 20. století. Sborník příspěvků ze symposia pořádaného oddělením pro výzkum literární kultury ÚČL AV ČR v Praze 13.–14. října 2004*. Edd. Jareš, Michal – Janáček, Pavel – Šámal, Petr. Praha 2005, s. 170–180.

duchovního zápasu mezi dobrem a zlem, jehož realnost se Staroříšští odhodlali každodenně prožívat.³³ Svou přítomnost ve Staré Říši samotný Stříž vnímal jako gesto radikální odevzdanosti Bohu, jako práci na oslavě Boží a z vůle Boží, jako volbu „svobody v bídě“ před „otročtvím v blahobytu“. Tím pádem jakákoli neszáz, potíží, překážka či pocity opuštěnosti znamenaly potvrzení správnosti nastoupené cesty, jež vyžadovala připravenost k utrpení a strádání. Navíc do „*Ráje*“ se přeče dle Léona Bloye nevstupuje až „*zítra*“, nýbrž „*dnes*“.³⁴

3.2.2 Střížovo místo ve staroříšské komunitě

V užším slova smyslu se staroříšskou komunitou míní Florianova početná rodina a nejbližší pomocníci, kteří u něj delší dobu či jen přechodně pobývali. Do roku 1911 mezi ně náležel Jakub Deml, od roku 1909 Antonín Stříž a Otto Tichý a v letech 1912–1929 také suspendovaný kněz Ludvík Vrána (1883–1969).³⁵ Celkově tak mohlo jít o 15 a při častých návštěvách až o 25 lidí žijících ve Florianově bezprostřední blízkosti.³⁶ I když u Floriana přímo nebydleli, mezi bližší spolupracovníky náleželi například překladatel, básník a grafik Bohuslav Reynek (1892–1971) a tři kněží, rovněž překladatelé a mecenáši *Dobrého díla* Josef Polák (1880–1907), Matěj Fencel (1877–1949) a Josef Ševčík (1857–1911). Jistě bychom mohli jmenovat další osobnosti, takový výčet ale teď není naším cílem. Než se zaměříme na Střížovu roli ve „florianovské“ komunitě, doplníme ještě, že do ní v širším slova smyslu náleželi také další podporovatelé, spolupracovníci, umělci i čtenáři vydávaných knih.

Antonín Stříž mezi Florianovy blízké zapadl rychle. Okamžitě se zapojil do společného díla svým jazykovým a překladatelským talentem. Byl schopen pracovat s texty latinskými, italskými, německými, anglickými a později překládal například i z portugalštiny. Nepochybně tedy znamenal vítaný přínos. Byl v této době jako mladý obdivovatel Florianovy osobnosti oddaným spolupracovníkem, proto se brzy

33 Například Otto Albert Tichý vzpomíná, že se svým příchodem do Staré Říše „*po prvé v životě [...] hmatatelně přesvědčil o existenci boje, který zuří mezi nebem a peklem.*“ Tichý, Otto Albert: *Per aspera ad astra. Život* 7, 1925, s. 175.

34 „*Nám, kteří jsme zvolili místo [...] otroctví v blahobytu svobodu v bídě, zdály by se takové vyhlídky [zaměstnání a jistoty učitelského či úřednického zaměstnání – pozn. autora] svou komisi banalitou strašnými a nemáme pro nikoho lepší rady, než aby nechal všechna ‚místa‘ všem dasům, chce-li se uchovati duševně zdráv.*“ LA PNP, fond Pozůstalost Josefa Hodka, Antonín Stříž Josefů Hodkovi, sg. 2/91, inv. č. 4520, Dopis z 25. října 1913.

35 Ludvík Vrána se narodil v Tovačově. Vysvěcen byl v roce 1907. Postupně působil jako kněz v několika farnostech až do roku 1912, kdy odešel k Josefu Florianovi do Staré Říše. Pod hrozbou exkomunikace odtud v roce 1929 odešel a vrátil se do farní pastorace. Zemřel 21. listopadu 1969. Srov. Kořínková, Šárka (ed.): *Jakub Deml. Korespondence. I tento list považujte za neúplný. Dopisy Jakuba Demla přáteli Matěji Fenclovi.* Praha 2011, s. 424.

36 Bednářová, Jitka: *Josef Florian a jeho francouzští autoři.* Brno 2006, s. 409.

začalo ukazovat, že bude vhodné svěřovat mu i některé praktické úkoly, jež souvise-ly s každodenním chodem vydavatelství. Začal administrovat korespondenci s tiska-ři a koordinovat spolupráci s širším okruhem překladatelů, grafiků či umělců, kteří se na vydávání knih různým způsobem podíleli. Například korespondenci s Bohu-slavem Reynkem v letech 1914–1917 vyřizoval z velké většiny právě Stříž. Snažil se postupně rozsah korespondence rozšiřovat o další čtenáře a zájemce o publikova-né knihy, a tak v rozesílaných listech již nevystupoval jen jako technický koordiná-tor, ale také jako sebevědomý kazatel ideálů *Dobrého díla*, snažící se v adresátech probouzet touhu po katolické víře, jak ji prožíval s Josefem Florianem a tehdy ještě také s Jakubem Demlem. Jeho sebevědomí pramenilo z Florianovy autority, jíž se mohl zaštiťovat. Jak jsme viděli na příkladu kauzy „Stoklas“, neváhal se nakonec za-pojovat ani do tvrdých kritik a polemik s autory děl, jež považoval za škodlivá. Na-víc v nich využíval právnických vědomostí, kterých nabyl ještě během studií v Praze.

Od roku 1910 se začíná ve sbornících *Studia* či případně v publikacích stejno-jmenné edice vyskytovat jako oficiální vydavatel v následujícím znění: „*S pomocí Boží a přátel vydává ve Staré Říši na Moravě Antonín Ludvík Stříž.*“ Nešlo však jen o for-mální uvedení jeho jména dané Florianovým rozmarem. I když hlavní intence sa-mozřejmě určoval Florian, měl Stříž již od roku 1909 skutečně na starosti určitý po-díl redakčních či editorských prací. Nejvíce se potýkal s vnější úpravou knih, pro niž často obtížně sháněl umělce, který by se tomuto úkolu věnoval tak, aby výsle-dek vyhovoval Florianovým představám. Právě v tomto ohledu byl zpočátku nej-více závislý na Florianově pomoci a vedení.³⁷ Na podobné potíže narážel i během hledání vhodného tiskaře, jako malý osobní úspěch proto vnímal, když se mu po-vedlo zaměřit Florianovu pozornost k vyškovskému Františku Obzinovi, s nímž se posléze podařilo navázat dlouhodobější spolupráci.³⁸

Důležitou roli ve sbornících *Studia* hrál tehdy i Jakub Deml. Dostávalo se mu rozsáhlého prostoru k publikování korespondence, skrze niž vedl boj proti všem ne-přátelům Staré Říše včetně brněnského biskupa Paula de Huyna. V průběhu roku 1910 se ale začalo ukazovat, že jeho osobnost je na to, aby stála v popředí vydava-telských aktivit, příliš nevyzpytatelná a neskladná a že jeho texty stále častěji nabý-vají charakteru vyřizování osobních sporů. Deml byl totiž již delší dobu biskupem vyzýván, aby si zažádal o trvalý odpočinek, a 19. srpna 1910 mu bylo dokonce při-kázáno, aby se zcela vzdal svých kontaktů s Josefem Florianem.³⁹ Problém spočíval v tom, že jak Florian, tak i Stříž jako laici byli vpsledku mnohem méně postžitelní než kněz Deml, jehož jednání ve vztahu k církevní autoritě bylo hodnoceno přísněji.

37 LA PNP, fond Marek Josef Richard, Antonín Stříž Marku Josefu Richardovi, sg. 75/69, inv. č. 141, Dopis z 28. prosince 1910.

38 Stříž, Antonín Ludvík: Za Františkem Obzinou. *Rozmach* 5, 1927, s. 417–421.

39 Deml, Jakub: List kněze Jakuba Demla. Jistému věhlasnému příteli Studia. V Oktávě Narození Pan-y Marie [8.–15. září] 1910. *Studium* 6, 1910, č. 8, s. 2.

Celý rok 1910 se ale ještě nesl ve znamení spolupráce mezi Florianem, Střížem a Demlem, jež se například projevila novým vydáním souhrnu papežských ustanovení týkajících se častého svatého přijímání v Demlově a Střížově překladu.⁴⁰ Vztahy se tak začaly kalit až v průběhu roku 1911 a vzájemné spory vyvrcholily v létě téhož roku ukončením spolupráce a vydáním posledního sborníku *Studia*, jemuž předcházely zákaz čtení tohoto periodika vydaný biskupskou konsistoří a vyšetřování celé záležitosti biskupskou komisí přímo ve Staré Říši.⁴¹ Vývoj vztahu svého někdejšího duchovního učitele k *Dobrému dílu* se Stříž s odstupem čtyř let pokusil shrnout v textu *Decennium P. Jakuba Demla*.⁴² Za hlavní příčinu sporu označil Demlovou touhu být více literátem než knězem, která nakonec vedla k tomu, že nedovedl snést tíhu samoty a ticha, jež si vyžaduje autentické *Studium* pramenů duchovního života, na něž bylo třeba se soustředit.⁴³ Deml údajně neměl nikde stání, neustále střídal své pobyty ve Staré Říši a v Babicích u přítele kněze Josefa Ševčíka a „jeho přicházení, odcházení, klábosení, povalování a kouření kořistilo značně z mého pokoje a času, jenž chtěl býti jiným věcm věnován než takovému marnému společenství“,⁴⁴ svěroval se čtenářům Stříž. Další problém údajně představovala kvalita některých Demlových překladů i jeho ambice vydávat více vlastních prací na úkor životů svatých či jiných klasických textů *Dobrého díla* a časté jednání jménem celku bez svolení a vědomí ostatních. Deml zkrátka sešel na scesti a nezbyvalo nic jiného než došednutí spolupráci přerušit.⁴⁵

To je samozřejmě Střížův pohled, který vystihuje skutečné příčiny vzájemného sporu jen zčásti a jednostranně.⁴⁶ Hlavní příčinou konfliktu byla pravděpodobně spíše skutečnost, že se v tomto případě střetly dvě natolik svérázné osobnosti, Florianova s Demlovou, že spolupráce nebyla dlouhodobě udržitelná.⁴⁷ Navíc Demlův umělecký i životní elán toužil po svobodě a ničím nespoutané tvořivosti. To mu ovšem struktura vztahů ve staroříšské komunitě tak, jak ji vyžadoval Florian, neumožňovala, proto musel jít vlastní cestou.⁴⁸ Každopádně můžeme doplnit, že celý spor prožíval s rozhořčeností sobě vlastní. Napsal několik dopisů Florianovi i Střížovi, v nichž je vyzval k vrácení svých rukopisů, a když s tím jeho někdejší

40 [Pius X.]: *Ustanovení, která vyšla od Apoštol. Svatého stolce Petrova Kristovu stádcí k povzbuzení, by často a denně přijímalo Nejsvětější svátost oltářní*. Z latiny přeložil a poznámkami opatřil Jakub Deml a Antonín Ludvík Stříž. Stará Říše 1910.

41 Stříž, Antonín Ludvík: Komisioní odpoledne. *Nova et vetera* 1, 1912, č. 2, s. 7.

42 Stříž, Antonín Ludvík: *Decennium Jakuba Demla*. *Nova et vetera* 4, 1915, č. 14.

43 Tamtéž, s. 10.

44 Tamtéž, s. 11.

45 Tamtéž, s. 14.

46 Srov. Putna, Martin C.: *Česká katolická literatura v evropském kontextu 1848–1918*. Praha 1998, s. 399.

47 Srov. Deml, Jakub: *Korespondence. Sedm let jsem u vás sloužil. Vzpomínky na Josefa Florianana*. Praha 2015, s. 81.

48 Tamtéž, s. 115.

přátelé nijak nespěchali, protože některé z nich chápali jako společné vlastnictví, hrozil jim dokonce odvoláním k soudnímu řízení.⁴⁹ Ačkoli se nám může nastalá situace jevit jako definitivní či nevratná, samotní aktéři ji takto vnímat nemuseli. Zdá se totiž, že se v průběhu roku 1914 a pak pravděpodobně ještě jednou v roce 1915 Stříž, pohnut Bohuslavem Reynkem,⁵⁰ s nímž si tehdy čile dopisoval, pokusil o opětovné sblížení.⁵¹ Všechny pokusy se nakonec ukázaly jako neúspěšné. Celý spor ale nepřátelstvím na život a na smrt neskončil. Později horké hlavy vychladly, a i když se předchozí spolupráci již nikdy nepodařilo obnovit, občasné kontakty všichni protagonisté sporu opět navázali. Deml dokonce Florianovo vydavatelství ve 20. letech, kdy se ocitlo nejen v nouzi finanční, znovu podporoval a i přes pokračující polemiky ve *Šlépějích*, respektive v *Arších*, se ve vzpomínkách na své „staroříšské“ období, které sepisoval na počátku 50. let, ke svým počátkům i k Florianově osobnosti symbolicky vrátil. Na mnoha místech v nich Floriana nešetří, vyčítá mu ledacos, zároveň se tu však ozývají hojné obdivné i smířlivé tóny.⁵² Mimo jiné také uvádí zmínku o náhodném osobním setkání se Střížem, během něhož údajně Stříž doznal, že Florian Demlovi křivdil.⁵³ Doplňme ještě, že se vedle toho dochoval například Střížův dopis z roku 1944, v němž Demla přátelsky informoval o svých aktivitách, a list z roku 1958, v němž Stříž Demlovi blahopřál k jeho osmdesátým narozeninám.⁵⁴

Každopádně Josef Florian se v polovině roku 1911 zcela spolehl na spolupráci s tehdy triadvacetiletým Střížem. Dal mu za úkol připravit poslední sborník *Studia*, v němž Stříž vysvětlil, že se jeho vydávání ukončuje z důvodu potřeby urovnat jisté záležitosti s lidmi, kteří se ke *Studiu* sice hlásili, jednali však neodpovědně na vlastní pěst, zneužívali časopis pro řešení osobních sporů, a poškozovali tak jeho jméno, a navíc vytvářeli dojem existence uzavřené komunity či literární strany nebo skupiny. Takové podezření následně odmítl s tím, že názvem *Studium* se mínilo obecné zaměření společné práce vedoucí ke studiu autentických pramenů poznání, a nikoli název literárního programu, kterých již existuje přehršel. Že hovořil o sporech

49 Archiv Moravského zemského muzea, fond Josef Florian 2, kp, Dopis Jakuba Demla Antonínu Ludvíku Střížovi z 9. června 1911.

50 Reynek píše: „*Rád bych orodoval za P. Jakuba Demla: vidím, že bloudí – ale není možno dopřáti mu ještě trochu času k návratu? [...] Miluji velice jeho básně, proto píše takto.*“ Reynek, Bohuslav: *Korespondence*. K vydání připravili Jiří Šerých a Jaroslav Med. Praha 2012, s. 34. Dopis Bohuslava Reynka Antonínu Ludvíku Střížovi z 27. ledna [1915].

51 Deml, Jakub: *Korespondence. Příteli Evermodu Balcárkovi místo čestného diplomu. Vzájemná korespondence Jakuba Demla a Evermoda Vladimíra Balcárka 1905–1959*. Praha 2014, s. 228. Dopis Jakuba Demla Evermodu Balcárkovi ze 7. února 1914.

52 Srov. Deml, Jakub: *Korespondence. Sedm let jsem u vás sloužil. Vzpomínky na Josefa Florianu*. Praha 2015, s. 234.

53 Tamtéž, s. 15.

54 LA PNP, fond Jakub Deml, Antonín Stříž Jakubu Demlovi, sg. I, M 69, Dopis z 18. prosince 1944. Následně Přání k 80. narozeninám z 18. srpna 1958.

s Demlem, netřeba dodávat.⁵⁵ Florian si Střížův přístup pochvaloval a například v dopisech francouzskému malíři Georgesi Rouaultovi o něm hovořil jako o svém „příteli“ a „tajemníkoví“, který „pracuje jako dobrodruh, [...] tj. s nadějí, nemaje jistot od světa – pronásledovatele“.⁵⁶ A na druhou stranu i Střížovi se jevila spolupráce s Florianem důležitější než vztah k bývalému duchovnímu rádcí. Florian mu následně svěřil redakci nového periodika, které vycházelo od roku 1912 pod názvem *Nova et vetera*. Podobně jako u předchozího *Studia* bylo jeho cílem předkládat texty, které se buď připravovaly do tisku, nebo je naopak z různých důvodů nebylo možné vydat samostatně či v celku. Opět nešlo o klasické periodikum, protože jednotlivé texty byly vkládány odděleně do jednotlivých sborníků tak, aby bylo možné si je vytáhnout a řadit dle potřeby do postupně vytvářené knihovny. Ani v *Nova et vetera* nechyběly ukázky z korespondence, tentokrát již ne Demlovy, ale převážně (vedle listů Josefa Floriana) Střížovy. V porovnání s Demlem v nich Stříž vystupoval sice podobně ironicky a nevybíravě, avšak s větším důrazem na zájmy vydavatelství na úkor prostoru věnovaného osobním sporům.

Jako „vydavatel“ *Nova et vetera* se v roce 1915 také odhodlal k pokusu shrnout či formulovat program *Dobrého díla*. V textu *Spravte snahy své* znovu vylíčil základní pilíře Florianovy obnovy tak, jak jsme je výše popsali, a navíc vybízel k aplikaci předložených ideálů nejen ve vzdělávání a pastoraci dospělých či studentů, ale i ve výchově nejmenších dětí, když načrtl alternativní koncepci dětské pedagogiky, jež poněkud připomíná montessoriovské ideály. Dle Stříže bylo potřeba vybudovat školu „bez tříd, bez známek, bez zkoušení a vyptávání, bez profesorských míst a platů“, v níž by úloha učitele spočívala v roli hospodáře, „který vynáší ze skladu svého věci nové i staré“. Vyučovat měl sám pramen, konkrétní dílo či článek, nikoli učitel nebo učebnice. „Ale na učiteli bude [...] vynášeti tyto věci ze skladu, t. j. rozmyslet, co kdy a komu dáti, a vynášeti to i ve smyslu duchovním, t. j. osvětlovati, vykládati: sváděti v Jednotu. Úloha pokorná, ale vznešená služba.“⁵⁷ I v závislosti na vlastní zkušenosti ze školských let zcela zavrhl dosavadní školství jako „ukrutný mechanismus“, v němž jsou vyučovány miliony dětí podle jedné šablony.⁵⁸ Navrhoval individuální přístup, který by lépe zohledňoval vývoj i vlohy jednotlivce. Společná výuka dle něj totiž v konečném důsledku omezovala rozvoj všech. „Z dětí však každé je jiné, každé má vlohy k něčemu jinému, každému by bylo třeba jiného vedení. Jedno se naučí čísti a psátí za půl roku, ale bude mu seděti a zakrňovati při čtení týchž strašných článků čítankových pro ostatních čtyřicet tupých, které ještě pět let budou slabikovati. [...] Do jiného dítěte vtluokají

55 Stříž, Antonín Ludvík: *Přátelům!* Studium poslední, 1911, s. 1–7.

56 Florian, Josef – Rouault, Georges: *Na křížovatce větrů. Korespondence Georgese Rouaulta a Josefa Floriana z let 1913–1931*. K vydání připravil Václav Florian, sestavil a předmluvu napsal Aleš Palán. Praha 2010, s. 17 a 41.

57 Stříž, Antonín Ludvík: *Spravte snahy své*. *Nova et vetera* 4, 1915, č. 16, s. 21.

58 Tamtéž, s. 22.

se vědomostí, pro které jak živo nebude mít smyslu; nikdy třebaš nenaučí se pravopisu nebo trojčlence, ač z něho bude dovedný řemeslník nebo umělec, malíř, hudebník, básník.“⁵⁹ Stříž tímto způsobem reflektoval pedagogické představy, které se ve vlastní chalupě při výchově svých dětí pokoušel realizovat Florian. Staroříšský program tak byl prezentován jako komplexní záležitost, zahrnující všechny oblasti lidského života a projevující se v mnoha různých aspektech. Zaměříme se nyní na další z nich.

3.2.3 K Římu: papežství, ultramontanismus, církevní otcové a svatí

Zásadním pilířem Florianova programu, na jehož utváření se Stříž podílel, bylo publikování papežských dokumentů, založené na ultramontánně formulovaném vztahu k papežství. Na tomto vztahu stála rovněž kritika místní hierarchie. Biskupem staroříšské komunity byl spíše Pius X. než brněnský Paul de Huyn. Projevilo se to hned v prvním sborníku *Studia* z roku 1905, kde vydavatelé deklarovali svou věrnost papeži a připravenost poslušně překládat a publikovat jeho přání.⁶⁰ K prvním překladatelským příspěvkům Antonína Stříže patřily právě encykliky a další papežské dokumenty. V roce 1910 ve Staré Říši vyšla encyklika *Editae saepe*, v níž papež zdůrazňoval význam osobností církevních otců,⁶¹ a dále již několikrát zmíněný dekret *Sacra Tridentina synodus* spolu s doprovodnými nařízeními vyzývajícími k častému svatému přijímání.⁶² Důležitým textem pro identitu staroříšské komunity, jež se projevovala mimo jiné konkrétními jazykovými prostředky, o jejichž specifikách se níže ještě zmíníme, se stala encyklika Pia X. *Communium rerum* z 21. dubna 1909. Papež v ní nabídl dostatek podnětů k rozvinutí ultramontánního obrazu neochvějného nástupce na stolci sv. Petra, když se stylizoval do role mučedníka, jehož „srdce“ je „bolestně svíráno“ pohromami „naší smutné doby“. Vyzval k obraně autority církve, k připravenosti k strádání či k chudobě a hovořil i o spontánním přilnutí věřících a kněží k římskému pastýři.⁶³ Další významný překladatelský počín

59 Tamtéž, s. 22.

60 Poznámka na obálce: Studium, poslušno jsouc rozkazů Svrchovaného Velekněze Pia X. *Studium* 1, 1905, č. 1.

61 Papež zmiňuje konkrétně Řehoře Velikého, Jana Zlatoústého, Anselma z Aosty a posléze i Karla Boromejského. [Pius X., papež]: *Přesvatého pána našeho Pia X., prozřetelnosti Boží papeže, Encyklika Editae saepe ze dne 26. května léta Páně 1910*. Z latiny přeložil Antonín Ludvík Stříž. *Studium*, sv. 33. Stará Říše 1910.

62 [Pius X.]: *Ustanovení, která vyšla od Apoštol. Svatého stolce Petrova Kristovu stádcí k povzbuzení, by často a denně přijímalo Nejsvětější svátost oltářní*. Z latiny přeložil a poznámkami opatřil Jakub Deml a Antonín Ludvík Stříž. Stará Říše, Jakub Deml a Antonín Ludvík Stříž 1910. Samotný text dekretu *Sacra Tridentina synodus* vyšel v Demlově překladu již v roce 1907. *Studium* 3, 1907, č. 5. Vyšel pak ještě i samostatně v roce 1908.

63 [Pius X.]: *Přesvatého Pána našeho Pia X., Prozřetelnosti Boží papeže, Encyklika Communium Rerum, ze dne 21. dubna léta Páně 1909*. Z latiny přeložil Antonín Ludvík Stříž. Stará Říše, Stříž 1910, s. 3.

pak představovaly závěry I. vatikánského koncilu⁶⁴ či list *O obnově posvátné hudby*, který se následně stal programovým textem péče o liturgii staroříšského stříhu.⁶⁵

Odkaz k papežství postupně nabýval praktické i osobní či emocionální roviny, které se vzájemně proplétaly. Pokud hovoříme o praktických důsledcích tohoto odkazu, je nutné zmínit zejména specifický vztah k biskupu Paulu de Huynovi a brněnské konsistoři. *Dobré dílo* se totiž ocitlo v nemilosti již z důvodu propagace tzv. *Melaniina proroctví* jakožto součásti poselství zjevení Panny Marie v La Salette v roce 1846.⁶⁶ Důsledkem napjatého vztahu byly v první řadě komplikace se získáním biskupského imprimatur, jež bylo nezbytné k vydávání publikací náboženského charakteru. Florian se přesto rád prezentoval jako křesťan poslušný církevní autoritě. Vykládal si ji ale po svém. Překlad dekretu *Sacra Tridentina* se tak místo k biskupskému schválení odkazoval v duchu ultramontánní reakce přímo k papežské autoritě: „*Výtisk odeslán Jeho Svatosti papeži Piu X. do Říma hned po vyjití.*“⁶⁷ Nejednalo se o ojedinělý případ. Na podzim roku 1910 poslal Stříž do Říma dokonce větší balík plný staroříšských publikací.⁶⁸

Dalším z praktických důsledků, v němž se ale již výrazně projevovala emocionální či osobní rovina, byl výběr překládaných původních textů či pramenů, které vztah k Petrovu nástupci prohlubovaly. Střížovi se takto podařilo přeložit značné množství drobnějších i rozsáhlejších textů, které byly publikovány jak v *Nova et vetera*, tak také samostatně ve staroříšských edicích. Za nejvýznamnější příspěvky lze považovat překlad listů⁶⁹ a života⁷⁰ svaté Kateřiny Sienské a listů svatého

64 Svatosvatého oekumenického sněmu vatikánského, slaveného papežem Piem IX., první dogmatická konstituce o Církvi Christově vydaná ve čtvrtém zasedání jeho, 18. července léta páně MDCCCLXX. Z latiny přeložil Antonín Ludvík Stříž. *Nova et Vetera* 2, 1913, č. 7. Dále také: Svatosvatého oekumenického sněmu vatikánského (slaveného papežem svat. Otcem Piem IX.) dogmatická konstituce o katolické víře prohlášená ve třetím zasedání, dne 24. dubna léta Páně MDCCCLXX. Z latiny přeložil Antonín Ludvík Stříž. *Nova et Vetera* 4, 1915, č. 13.

65 Pius PP. X.: *O obnově posvátné hudby*. Z latiny přeložil Antonín Ludvík Stříž. Stará Říše 1911.

66 *Zjevení přesvaté Panny na hoře Lasalettské dne 19. září 1846 dle sepsání pasačky Melanie*. Stará Říše 1907, s. 18.

67 [Pius X.]: *Ustanovení, která vyšla od Apoštol. Svatého stolce Petrova Kristovu stádcí k povzbuzení, by často a denně přijímalo Nejsvětější svátost oltářní*. Z latiny přeložil a poznámkami opatřil Jakub Deml a Antonín Ludvík Stříž. Stará Říše, Jakub Deml a Antonín Ludvík Stříž 1910, tiráž.

68 Dopis Jakuba Demla ze dne 19. 11. 1910 Matěji Fenclovi. Deml, Jakub: *Korespondence. I tento list považujte za neúplný. Dopisy Jakuba Demla přáteli Matěji Fenclovi*. Ed. Kořínková, Šárka. Praha 2010/2011, s. 278–279.

69 *Listy svaté Kateřiny Sienské*. Z italštiny přeložil Antonín Ludvík Stříž. Osvětimany 1912. Stříž zde vycházel z italské edice sestavené Mikulášem Tomasseem z roku 1860. Přihlédl však také ke starším vydáním.

70 [Raymund Kapuánský]: *Život svaté Kateřiny Sienské, jež napsal bl. Raymund Kapuánský, generální magister řádu kazatelského, její zpovědník. S listem Barduccia Canigiani o její smrti a listem bl. Štěpána Macconi o jejích činech a ctnostech a kanonizační bullou papeže Pia II.* Z latiny přeložil Antonín Ludvík Stříž. Stará Říše 1915.

Jeronýma.⁷¹ Překládané texty pronikaly hluboko do Střížova myšlenkového světa i do osobní spirituality, která se následně projevovala zejména v korespondenci. Prostoupila ale také, jak jsme již naznačili, jeho vztah k papeži Piu X. Jeden ze svých dopisů adresoval symbolicky i sv. Kateřině. Ztotožnil se v něm s jejími duchovními zápasy a prosil ji o pomoc nejen pro sebe, ale zejména pro Pia X.: „Nuže viz, jaká ohavnost spuštění rozšířila se v této vždy svaté Církvi Boží. Ještě nebylo doby takové. Jest dosti zvláštních shod mezi dobou Tvého pozemského života a nynější, ale sama jsi pravila o úpadku, jenž tehdy byl, že jest ‚mlékem a medem proti tomu, co přijde‘. [...] Viš, jaké síly bude třeba Papeži tomu, svatá Kateřino! [...] ujmi se ho, stůj při něm a posiluj ho v jeho zkouškách a osamocení, jež lze předvídati. Nechť ani o krok neustoupí od Spravedlnosti a Pravdy, až se celý svět proti němu obrátí, nechť se nedá zvyklati ve své pevnosti ošemetností pokrytců, byl i vše na zemi ztratil. V něm, v Petrovi, trvá Církev, i když ‚náboženství vylidněno‘.“⁷²

Podobně osobní vztah dovedl Stříž navázat i ke sv. Jeronýmovi. Chvíli se u tohoto tématu zastavíme, neboť vypovídá mnohé o jeho poměru nejen konkrétně k tomuto světci, ale i ke křesťanské tradici, k papeži či k aktuálním otázkám života církve v českých zemích. Pro překlad listů z latiny byl Stříž jazykově dobře vybaven. Nejprve začal pracovat se starší edicí *Patrologia Latina* Josepha Paula Migne,⁷³ poté, co zjistil, že existuje novější edice *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum* Isidora Hilberga,⁷⁴ jež si kladla za cíl zhodnotit všechny starší dostupné prameny a redakce, začal pracovat přímo s ní. Nejen dnešního čtenáře, ale i současníky musel občas překvapit přístup, který Stříž zvolil. Vycházel z představy, že pro zachování stylu původního textu je nutné co možná nejvěrněji zachovat jazykovou strukturu latinské předlohy. Tam, kde pisatel listů užívá složitých obrátů, formulací a konstrukcí, snaží se je v převodu do češtiny podržet, tam, kde se text odvíjí spontánněji, plynuleji, pokouší se o totéž. Předpokládal totiž, že se editoru Hilbergovi podařilo zpracovat texty s takovou přesností, „že skorem na jisto lze je míti za pravý diktát svatého autora“.⁷⁵ V tomto smyslu musel mít i styl „originálu“ svou vypovídací hodnotu, a tak se lze v textu setkat například s podobnými konstrukcemi: „Nejsou v Písmech, jak si někteří myslí, slova prostá, přemnoho v nich jest ukryto. Jiného něco litera, jiného něco mystická řeč znamená. Hle, Pán v Evangeliiu opasuje se plátnem, měděníci na umývání

71 *Listy svatého Eusebia Jeronýma, kněze a učitele Církve. Část prvá. Listy od prvního do šedesátého čtvrtého, dle sledu časového.* Z latiny přeložil Antonín Ludvík Stříž. Stará Říše 1917.

72 Stříž, Antonín Ludvík: Svatá Kateřino Sienská!. In: *Listy svaté Kateřiny Sienské.* Z italštiny přeložil Antonín Ludvík Stříž. Osvětlimany 1912, předmluva, s. XII.

73 *Patrologiae Cursus Completus. Series prima.* Ed. Migne, Joseph Paul. Paříž 1844. Dostupné na: <http://patristica.net/latina> – stav k 2. 12. 2015.

74 [Hieronymus, Sophronius Eusebius]: *Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae. Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum.* Ed. Hilberg, Isidor. Vídeň 1910. Bibliografický údaj dostupný mimo jiné i na <http://www.mgh.de/bibliothek> – stav k 2. 12. 2015. Stříž pracoval s prvními dvěma svazky, které měl v roce 1917, kdy Jeronýmovy listy ve Staré Říši vyšly, k dispozici.

75 Stříž, Antonín Ludvík: K dílu svatého Jeronýma Eusebia. *Nova et vetera* 6, 1917, č. 26, s. 21–22.

*nohou apoštolům si chystá, koná službu služebníka; budiž to, aby naučil pokoře, bychom sobě vespolek sloužili; nezamítám, neodpírám.*⁷⁶

Že zvolené konstrukce mohou představovat pro čtenáře obtíže, přiznával i sám Stříž, odvolával se však na originál s tím, že taková místa se mají stát vhodným zastavením k meditaci a opakovanému pročitání textu. Cílem totiž nebyl v prvé řadě jazykový lad, znamenal by totiž v tomto případě nemístné zjednodušení, ani vědecký přístup – ve staroříšském vydání Hilbergovy odborné poznámky ani analýzy různých variant dochovaného textu nenajdeme, Stříž především předkládal korespondenci světce jako prostředek povzbuzení a jako podnět k rozjímání. Navíc je třeba si uvědomit, že Jeronýmovy listy vyšly ve Staré Říši v roce 1917, tedy v období prohlubujících se válečných útrap, proto víc než jazyková analýza překladu jsou možná podstatnější jiné skutečnosti, k nimž nás přivádí Střížova velmi osobně pojatá úvaha nad významem svatého Jeronýma, kterou sepsal v létě roku 1917, tedy už na haličské frontě.

Text je oslavou nejen tohoto světce, ale také svatých Cyrila, Metoděje a hory svatého Klimenta nedaleko Osvětiman, kde v letech 1912 a 1913 Florian se svými blízkými pobýval poté, co v roce 1911 s nadějí na příznivější přijetí ze strany prostých věřících odešel nejprve ze Staré Říše a pak i z nového působiště ve Velké u Strážnice. Stříž v tomto textu rozvinul nekonvenční pojetí cyrilometodějské úcty, které však zcela vyhovovalo parametrům „florianovské“ obnovy. Zdůraznil totiž význam poutního místa na hoře sv. Klimenta jako prostoru s autentickou liturgickou tradicí a klášterní komunitou a jako prostoru ticha a soustavného studia. Přesně tímto způsobem měli pracovat Florianovi přátelé. Stříž stavěl toto místo do opozice k masovým velehradským poutím, které se „...zvrhly v nejpustější rejdy politikářské, v nichž jména svatých Apoštolů byla jen brána na darmo a hanobena. Hruža pomysliťi, co vše se dalo na Velehradě pod zástěrou snah cyrilometodějských. To dryáčnictví klerikální s Šamalíky, Hrubany, selskými prapory, národními žvásty a básnicími děvami!“⁷⁷ Naopak hora sv. Klimenta, kde „spí srdce Moravy“, je symbolem opravdové cyrilometodějské úcty: „Byla to ovšem úcta velmi intimní, prázdná všech shonů a hlučnosti.“⁷⁸

Je potřeba se dále ptát, proč vlastně Stříž spojoval Cyrila a Metoděje s Jeronýmem. Vysvětlení se příznačně nabízí v „podivné“ události, jíž se nechal Stříž oslovit. Do vzájemné souvislosti zmíněné světce totiž uvádí skrze příběh starší prosté ženy, o níž se vyprávělo, že často v osamění putovala na horu sv. Klimenta. Při jedné z těchto poutí se jí ve snu zjevil papež Pius X. v podobě „starického bílého pastýře“ spolu se svatým Metodějem, který jí svěřil důležité poselství o tom, že pokud se má úcta k soluňským bratřím, s níž mimo jiné souvisela i touha po nalezení

76 *Listy svatého Eusebia Jeronýma, kněze a učitele Církve. Část prvá. Listy od prvního do šedesátého čtvrtého, dle sledu časového.* Z latiny přeložil Antonín Ludvík Stříž. Stará Říše 1917, s. 48–49.

77 Stříž, Antonín Ludvík: K dílu svatého Jeronýma Eusebia. *Nova et vetera* 6, 1917, č. 26, s. 5–6.

78 Tamtéž, s. 5.

Metodějových ostatků, znovu rozšířit, musí lid studovat a ctít svatého Jeronýma.⁷⁹ Stříž vzal svědectví prosté ženy zcela vážně. Proto také začal překládat Jeronýmovy listy a opakovaně zdůrazňoval, že největším přínosem sv. Jeronýma a jeho moravských „pokračovatelů“ bylo nejen to, že pracovali na překladech Písma svatého, ale že Písmo zcela proniklo jejich slova i činy. Konkrétním příkladem měly být opět Jeronýmovy listy, jimiž se proplétají biblické citáty, jež Stříž ve svém překladu neodděloval citacemi, jen doplňoval po stranách textu odkazy na daná místa v Bibli, čímž didakticky posiloval skutečnost postupného splynutí slov světce s hlasem evangelistů a apoštolů.

Pointou Střížova zájmu o svatého Jeronýma, Cyrila i Metoděje měla být oslava jejich života i díla, které představil jako svorník mezi Východem a Západem, symbol jednoty církve a především přináležitosti k Římu.⁸⁰ „Římem“ ovšem Stříž nemínil byrokratické centrum církve, ale středobod tisícileté církevní tradice, pastýřské moci i duchovní obnovy: *„Není tedy pro Slovany jiné cesty, by vzkřísili svou slávu, nežli přimknou-li se k Římu. Snad se nám rozumí, pravíme-li k Římu. Ne k tomu neb onomu simonickému sekretáři té neb oné kongregace nebo k biskupům, kteří k Římu sice velikými slovy se hlásí, ale jichž všechny cesty vedou do měst politických vlád. K Římu Knížat Apoštolských, k Římu katakomb, k Římu svatého papeže Klimenta, Lva Velikého, svatého papeže Damasa a jeho přítele Jeronýma, k Římu Řehoře Velikého, Mikuláše VI.[sic!],⁸¹ jenž s hlaholem všech zvonů vítal naše Věrozvěsty, k Římu Řehoře VII., Bonifáce VIII., k Římu Velikých konciliů, k Římu papeže Pia IX. a Pia X. a jejich nástupců až do konce časů.“⁸² Zejména k papeži Piu X., jak jsme již několikrát uvedli, pociťovali Staroříšští silnou osobní vazbu.*

Vraťme se ale ještě jednou ke snu zbožné ženy, protože tento moment napovídá mnohé i o Střížově vztahu k Piu X. Společně s chudou venkovankou jej totiž ctil nejen jako „*staríčkého bílého pastýře*“, nýbrž jej s pohnutím vykreslil i jako „*stařečka, bílého jak sníh s něžnou tváří, v bílém rouše a s bílými vlasy*“, kolem něhož se „*blaženy pod jeho otcovskou péčí*“ pasou ovečky s „*běloučkou vlnou*“. A tento „*andělský pastýř*“ měl chránit několik málo věrných oveček „*zcela o samotě, mimo všechny zájmy své doby, sám nepochopen a opuštěn ode všech*“.⁸³

Je dobré si povšimnout, že ve zmíněném výčtu papežských osobností naopak chybí například Lev XIII. nebo Benedikt XV., což ale v kontextu ultramontánního smýšlení nebylo neobvyklé. Tito papežové Florianovy či Střížovy představy o ideálním Petrově nástupci nespĺňovali. Ve Střížových textech nalezneme konkrétní vyjádření distance ve vztahu ke Lvu XIII., jenž měl ve snaze o přiblížení se modernímu světu zajít příliš daleko: „*Na stěnách světnice dvě podobizny téhož velikého papeže (jak ho*

79 Tamtéž, s. 7–8.

80 Tamtéž, s. 15.

81 Mínen je Mikuláš I. Veliký.

82 Stříž, Antonín Ludvík: K dílu svatého Jeronýma Eusebia. *Nova et vetera* 6, 1917, č. 26, s. 18.

83 Tamtéž, s. 7.

nazývají noviny a kněží politikáři) *Lva XIII.*, jeho nástupce nebo předchůdce slavné paměti však žádná,⁸⁴ napsal Stříž po návštěvě staroříšské fary v roce 1912. Být pozitivně hodnocen tiskem a „kněžími politikáři“ znamenalo ve frazeologii Florianových spolupracovníků vážný prohrěšek. Ještě horší hodnocení si Stříž ponechal pro Benedikta XV.: „*Co tento mírový papež vykonal, jest samá fráze, ani jeden akt pontifikální. V té své mírové encyklice lituje bohatých, že trpí, poněvadž jejich statky jsou válkou v nebezpečí. Už to jest podezřelé, že ti, kteří papeži Piu X. otevřeně odpírali poslušnost, teď se rozplývají chválou papeže Benedikta. Zůstáváme jaksi pořád pod pastýřskou péčí svatého otce Pia X., očekávající jeho nástupce takového, jaký byl slíben a jaký přijde.*“⁸⁵

Jak tedy Florian či Stříž rozuměli deklarované poslušnosti církevní autoritě, když jednou nešetří chválou a projevy oddanosti a podruhé se odváží i velmi tvrdé veřejné kritiky samotné hlavy církve? Ultramontánní oddanost papeži ve staroříšské verzi byla stručně řečeno selektivní. Konstitutivní a vlastně autoritativní inspiraci představovaly zejména texty Léona Bloye, La Saletta, pontifikát Pia X., tradice církevních otců a příklady svatých. K poslušnosti a úctě pak zavazovala jen taková autorita, která čerpala z těchto pramenů. Dokládá to i Střížova reakce na neochotu olomouckého ordinariátu poskytnout církevní schválení pro vydání Jeronýmových listů. K posouzení zaslal rukopis do Olomouce proto, že při dokončování překladu pobýval ještě v Osvětimanech. Dočkal se sice několika drobných kritických poznámek a doporučení ze strany cenzora, aby vydal jen kratší výbor, jenž by byl stravitelnější pro čtenáře, požadovaného imprimatur však nikoli: „*Dosavad nepřišlo nic. Podivná to manýra. Ale neželíme toho. Byloť by takové schválení jen klamem. Neb jak by se neslo, aby ‚schvalovali‘ svatého Jeronyma právě takoví, jichž společenství on v každém svém listě svém se odřiká...*“⁸⁶ Pokud tedy kněz, biskup a do jisté míry i papež o popsanou tradici odpovídajícím způsobem nepečovali, bylo možné zachovávat v oddanosti k nim určitou zdrženlivost. Konkrétně ve vztahu ke kněžím i biskupům pak v případě nutnosti otevřené odepření poslušnosti neznamenovalo popření církevní autority, ale podřízení se autoritě autentické, reprezentované výše definovanou církevní tradicí (nařízení Pia X., listy svatých, lasalettské zjevení atd.).

Tato tradice byla Josefem Florianem prezentována jako důsledně katolická, tedy univerzální, obecně platná. Je však pozoruhodné, co vše do ní dovedl zahrnout. Samozřejmě se vždy muselo jednat o texty nějakým způsobem potvrzující tuto tradici. Dané předlohy pak rozděloval svým spolupracovníkům dle toho, kdo který jazyk ovládal. Ale protože se držel zásady, že podstatná je v první řadě schopnost

84 Stříž, Antonín Ludvík: Komisní odpoledne. *Nova et vetera* 1, 1912, č. 2, s. 6.

85 [Stříž, Antonín Ludvík]: Memorabilia. Píše kněz ze západních Čech: „Co říkáte Benediktu XV?“ *Nova et vetera* 4, 1915, č. 17, s. 12. Text není podepsán, jedná se ale o redakční text, které v *Nova et vetera* psal obvykle Stříž. Doplňme, že Florian nového papeže občas přezdíval jako „*Piláta XV.*“ Viz Florian, Josef – Jilovská, Staša: *Vzájemná korespondence 1919–1922*. K vydání připravil Petr F. Hájek a M. Ch. Praha 1993, s. 64.

86 Stříž, Antonín Ludvík: K dílu svatého Jeronyma Eusebia. *Nova et vetera* 6, 1917, č. 26, s. 29.

číst ducha textu, nikoli přesnost překladu,⁸⁷ stalo se, že vyzval Stříže, aby se rychle naučil portugalsky a přeložil sbírku meditací o svatých a liturgických slavnostech Brazilce José Severiana de Rezende *Můj Flos Sanctorum*.⁸⁸ Střížovy jazykové schopnosti si následně pochvaloval: „...po čtrnácti dnech cvičení obyčejně již překládal z italských, angličtiny, portugalštiny aj.“⁸⁹

Z dnešního pohledu jsou mnohem významnější než tento meditativní text zejména díla, která Stříž překládal z angličtiny. Šlo většinou o spisovatele inspirované oxfordským hnutím, o katolíky nebo významné konvertity. Čtenáři *Dobrého díla* se tak mohli seznámit s autory, jako byl například William Butler Yeats (*Tajemná růže*⁹⁰), Hilaire Belloc (*Čtyři pocestní*⁹¹), Robert Hugh Benson (*Neviditelné světlo*⁹²) a především Gilbert Keith Chesterton. Stříž byl až na jednu drobnou výjimku (*Kamarád Čtvrtek*⁹³) prvním, kdo začal Chestertona do češtiny překládat. Jedná se tedy o svérázný překladatelský objev *Dobrého díla*, k němuž ovšem částečně přispěl i Otokar Březina.⁹⁴ Se Staroříšskými byl totiž v kontaktu, upozornil je na zajímavé texty tohoto spisovatele a Stříž s ním konzultoval některé překladatelsky obtížné pasáže.⁹⁵ Ve Staré Říši tak v roce 1915 vychází *Heretikové*,⁹⁶ o tři roky později *Orthodoxie*⁹⁷ a *Prostota otce Browna*.⁹⁸ Chesterton jakožto konvertita ke katolické víře dobře zapadal do staroříšského programu. Ve svém díle se totiž pokoušel takřkajíc selským rozumem, skrze paradox a drobné postřehy ze všedního života objevovat „moudrost Boží“. Již v roce 1913 v *Nova et vetera* je Chesterton vysoce hodnocen jako odhodlaný bojovník proti moderním bludům: „V základních dogmatech Církve Katolické opevněn, odráží moderní myšlenku: jedině Církev mu poskytla Cesty, Pravdy a Života.“⁹⁹ Chesterton je tak symbolicky přijat do řady významných mužů i žen, světců či géníů, již se spolu se Staroříšskými účastnili zápasu za vítězství „Pravdy“. V tomto duchu Stříž hodnotil i celkový přínos anglického spisovatele: „Všechna [...]

87 Bednářová, Jitka: *Josef Florian a jeho francouzští autoři*. Brno 2006, s. 240.

88 Rezende, José Severiano de: *Můj Flos Sanctorum*. Se svolením autorovým z portugalštiny přeložil Antonín Ludvík Stříž. Stará Říše 1914.

89 Převzato z: Bednářová, Jitka: *Josef Florian a jeho francouzští autoři*. Brno 2006, s. 238.

90 Yeats, William Butler: *Tajemná růže*. Stará Říše 1915.

91 Belloc, Hilaire: *Čtyři pocestní*. Stará Říše 1919.

92 Benson, Robert Hugh: *Neviditelné světlo*. Stará Říše 1914. Dále také: Týž: *Historie Richarda Raynala, poustevníka*. Stará Říše 1916.

93 Chesterton, Gilbert Keith: *Kamarád Čtvrtek*. Přeložil Daďa Chaloupka. Praha 1913.

94 Florian, Josef: Dr. Alfred Fuchs a Fořtel. Z Agendy J. F. *Archy* 2, 1927, č. 6, s. 3.

95 LA PNP, fond Otokar Březina, sg. 34/84, inv. j. 1912, Dopis Antonína Ludvíka Stříže Otokaru Březinovi z 5. června 1917.

96 Chesterton, Gilbert Keith: *Heretikové*. Stará Říše 1915.

97 Chesterton, Gilbert Keith: *Orthodoxie*. Stará Říše 1918.

98 Chesterton, Gilbert Keith: *Prostota otce Browna*. Stará Říše 1918.

99 Stříž, Antonín Ludvík: Gilb. Keith Chesterton. *Nova et vetera* 2, 1913, č. 3, s. 2.

*díla Chestertonova, uveřejněná od 1904 až do 1908 (alegorické romány, kritické essaye atd.) směřovala k témuž a sesilovala útok. Nebyly to marné protesty nějakého zpátečníka: byla to zuřivost zběsilého bouratele: katolík dynamitem podvracel anarchii.*¹⁰⁰

Než se dostaneme k dalšímu aspektu Střížova působení v *Dobřím díle* Josefa Floriana, pokusme se o několik drobných shrnujících postřehů. Charakteristickým rysem staroříšského ultramontánního smýšlení byla tedy na jedné straně selektivnost ve vztahu k osobnostem papežů a na druhé straně prolínání s dalšími tradicemi, zejména s tradicí studia životů svatých, které bylo rozšířeno i na jiné osobnosti a doplněno zájmem o moderní autory. Ukázali jsme, že nešlo jen o Léona Bloye, jehož pozice hlavního inspirátora ovšem nebyla nikdy zpochybněna. Právě protažení linky až k nejmladším spisovatelům vlévalo do staroříšské ultramontánní reakce na skutečnost moderního světa nové, zejména kulturní či umělecké inspirace. K podstatným zvláštnostem Florianovy i Střížovy oddanosti k osobě papeže patřila dále skutečnost, že se jako laici rozhodli zasvětit svému dílu veškerou energii, čas i finanční prostředky. Dobře si tuto skutečnost uvědomovali a dovedli ji sebevědomě využívat ke kritice kněží i biskupů. Tuto kritiku totiž vnímali jako důležitou součást svého povolání jakožto laiků v církvi.

3.2.4 „Kněz ničemný“ a „kněz věrný“

Obraz kněžství u Josefa Floriana a jeho spolupracovníků

Je čas zaměřit pozornost na klíčový aspekt staroříšského programu, tedy na úsilí o obnovu kněžského povolání a s tím související vytváření konkrétního vzoru kněžství. Jde o důležité téma z pohledu zaměření naší práce i z toho důvodu, že právě na utváření „staroříšského“ obrazu ideálního kněžství se významně podílel i Antonín Ludvík Stříž. Navíc s ním v různých modifikacích pracoval i po svém odchodu od Josefa Floriana.

Je třeba si uvědomit, že se v tomto případě skutečně jedná o *obraz*, který ze své podstaty nezachycuje realitu bezprostředně v tom smyslu, že bychom měli následně hledat konkrétní kněžské typy, jež by jeho obsahu dokonale vyhovovaly. Jeho reálnost tkví spíše v tom, že existovali kněží, kteří se s tímto obrazem dovedli identifikovat a přijali ho jako zdroj osobní motivace, ba dokonce jako zdroj orientace spirituální a pastorační. Otázka, nakolik se mu skutečně dovedli přiblížit nebo na jak dlouho se jím nechali nadchnout, je jistě velmi individuální, ale nikterak existenci tohoto obrazu nepopírá.

Daný obraz kněžství se projevoval ve dvou dialektických rovinách: v rovině pozitivní, nabízející možnost ztotožnění, poskytující výbavu k interpretaci konkrétních životních osudů a událostí, utvářející konkrétní vzorce chování; a v rovině negativní,

100 Tamtéž, s. 2.

vymezující se vůči odstrašujícím případům. Vzhledem k tomu, že vytváření kněžského vzoru ve Staré Říši bylo dáno potřebou kritiky dobového kléru, budeme se zabývat nejprve negativní rovinou tohoto obrazu. To však neznamená, že by rovinu pozitivní bylo možné odvodit jen z kritických polemik a odsudků. Je totiž sledovatelná i na základě veskrze pozitivních inspirací, hodnocení a postřehů. Přesto je nutné předeslat, že kritická nota převažovala.

Další z charakteristických rysů takového obrazu je, jak jsme již zmínili v úvodu knihy, jeho dynamičnost či „nehotovost“, protože se rozvíjel postupně a nikdy ne jako jednou provždy daný a zcela jednoznačně definovatelný ideál. Spíše vznikl v reakci na konkrétní podněty a těm, kteří se jím nechali oslovit, nabízel značnou volnost v aplikaci. To však na druhou stranu neznamená, že by nebylo možné zachytit základní kontury jeho struktury, vždyť u konkrétních kněží ovlivňoval jejich vidění světa, způsob, jakým prožívali své kněžské poslání, a často určoval také připravenost ke konkrétnímu jednání.

Podstatným aspektem utváření popisovaného obrazu je i jazyk jako důležitý symbol schopný zhustit širší kontext či myšlenku do nutné (energií nabitě) zkratky, již lze snáze sdílet.¹⁰¹ Spolupůsobí také v procesu vytváření a posilování vědomí vzájemného pouta uvnitř komunity stejně nebo podobně smýšlejících. V případě staroříšské komunity lze hovořit o jazyku, jenž se projevoval expresivností (občas až vulgaritami), radikalitou, výlučností i apokalyptičností, a dával tak vhodné nástroje k vystižení situace, v níž se měli Florian, jeho přátelé i všichni „věrní“ kněží nacházet. Zopakujme, že v první řadě šlo o situaci duchovního zápasu s „mocnostmi temnot“,¹⁰² v němž se nabízeli jako takřka „poslední bojovníci“, „poslední apoštolové“ ve „strašné době“, která se vzepřela Bohu. Proto v pozemském světě přebývali jako „cizinci“ a ve skutečnosti „bytovali“ spíše ve světě duchovním, absolutním, tedy v komunitě svatých bojovníků. Čas ani prostor nehrál podstatnou roli. Důležitější byla sounáležitost se svěťci¹⁰³ a papeži. Proto byly v *Dobřím díle* vydávány texty a životopisy svatých, poselství různých prorocství a dokumenty koncílů a papežů, jejichž slovník společně se stylem Léona Bloye do značné míry určoval rétoriku Staroříšských i jejich vidění světa, jež se mimo jiné velmi často neslo právě v duchu papežských anatémat.¹⁰⁴ Zajímavé podněty vedle encyklik Pia X., které jsme

101 Srov. Berger, Peter – Luckmann, Thomas: *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York 1967, s. 36–37.

102 Některé prvky tohoto jazyka se samozřejmě těšily obecnějšímu využití a mohli bychom je nalézt v různých variantách v mnoha kulturních prostředích v Evropě. Srov. například Pollman, Viktoria: *Ultramontanismus in Polen. Voraussetzungen – Erscheinungsformen – Auswirkungen*. In: *Ultramontanismus. Tendenzen der Forschung*. Edd. Fleckenstein, Gisela – Schmiedl, Joachim. Paderborn 2005, s. 168.

103 Popsané využití myšlenky *communio sanctorum* nebylo původní, patřilo k rozšířeným figurám ve Francii 19. století. Viz Bednářová, Jitka: *Josef Florian a jeho francouzští autoři*. Brno 2006, s. 447.

104 Například: „Kdo by řekl, že jest možno dogmatům Církvi předloženým dáti někdy na základě pokroku vědy jiný smysl než ten, který minula a miní Církev, proklet buď.“ [Pius IX.]: Svatosvatého oekumenického Sněmu vatikánského (slaveného papežem svat. Otcem Piem IX.) dogmatická konstituce O katolické

jmenovali v minulé podkapitole,¹⁰⁵ nabízela dále například apoštolská konstituce Pia IX. *O klatbách církevních*, v níž se papežské „*anathema sit*“ nemilosrdně vznášelo nad moderním světem i prohršky kněží a věřících.¹⁰⁶ Ve Staré Říši vyšlo ve Střížem revidovaném překladu Ludvíka Vrány také motu proprio Pia X. *Sacrorum antistitutum* z roku 1910, jímž se upřesňoval postup boje proti zastáncům modernistických myšlenek. Ani tento text expresivním slovníkem nijak nešetřil. Biskupové měli být zavázáni k bdění nad spisy modernistů nebo „*modernismem páchnoucí a modernismus podporující*“,¹⁰⁷ v originále: „*modernismum olent provehuntuque*“,¹⁰⁸ poněvadž „...*nákaza se rozlézá po tom dílci role Páně, z něhož by bylo očekávati ovoce právě nejutulšenějšího*...“.¹⁰⁹ Hodné povšimnutí je i specifické užívání velkých písmen v textech staroříšského okruhu u slov, jež nabývala posvátného významu a kanonického charakteru. Nešlo jen o tehdy obvyklé psaní velkého počátečního písmene u slova „*Církev*“, ale také u slov jako „*Pravda*“, „*Konec*“, „*Ráj*“, „*Zázrak*“, „*Tajemství*“, „*Papež*“, „*Cesta*“ a podobně, i když tento úzus nemusel být vždy striktně dodržován.

V neposlední řadě je zapotřebí si uvědomit ještě jeden důležitý aspekt utváření jakéhokoli obrazu či ideálu, totiž že realita, zejména realita mezilidských vztahů, vždy bývá mnohem komplikovanější, nuancovanější a méně radikální než původní myšlenka či obraz. Nejinak tomu bylo i v případě přátel *Dobrého díla*.

3.2.4.1 Nynější „ničemní kněží“

Jak jsme již naznačili, kritika dobového kněžstva jakožto specifická „služba“ církvi představovala podstatný aspekt staroříšských aktivit. Lze ji označit za velmi tvrdou a zasahující takřka vše mimo příznivce Florianova *Dobrého díla*. Zdrojů legitimacy tak drtivé kritiky je možné najít hned několik. Jednak se zakládala na představě, že bez obrody kléru se nelze v církvi pohnout vpřed. Vedle toho čerpala i z autority dané studiem „*pramenu*“, přičemž výsadní postavení náleželo v první řadě lasaletskému

vše prohlášená ve třetím zasedání, dne 24. dubna léta Páně MDCCCLXX. Z latiny přeložil Antonín Ludvík Stříž. *Nova et Vetera* 4, 1915, č. 13, s. 22.

105 Například: [Pius X.]: *Přesvatého Pána našeho Pia X., Prozřetelností Boží papeže, Encyklika Communium Rerum, ze dne 21. dubna léta Páně 1909*. Z latiny přeložil Antonín Ludvík Stříž. Stará Říše 1910.

106 [Pius IX.]: *Papeže Pia IX. Apoštolská konstituce Apostolicae Sedis Moderationi, o klatbách církevních*. Z latiny přeložil Antonín Ludvík Stříž. Osvětlimany 1913.

107 [Pius X.]: *Motu proprio „Sacrorum Antistitutum“, jímž dány jsou zákony proti modernismu*. Z latiny přeložil Ludvík Vrána a přehlédl Antonín Ludvík Stříž. Stará Říše 1911, s. 8.

108 Pius X.: *Motu Proprio Sacrorum Antistitutum, quo quaedam statuuntur leges ad modernismi periculum propulsandum*. AAS, vol. II (1910), n. 17, pp. 655–680, III. Dostupné na: http://w2.vatican.va/content/pius-x/la/motu_proprio/documents/hf_p-x_motu-proprio_19100901_sacrorum-antistitutum.html – stav k 7. 12. 2015.

109 [Pius X.]: *Motu proprio „Sacrorum Antistitutum“, jímž dány jsou zákony proti modernismu*. Z latiny přeložil Ludvík Vrána a přehlédl Antonín Ludvík Stříž. Stará Říše 1911, s. 2.

zjevení, dle něhož Panna Maria v roce 1846 svěřila dvěma dětem (zvláště staršímu z nich – dívce Melanii) poselství mimo jiné hovořící i o „nehodných“ kněžích, kteří se stali „stokami nečistoty“:¹¹⁰ „Běda knížatům Církve, jež nebudou zaměstnána ničím než hromaděním bohatství na bohatství, chráněním a zabezpečováním své autority a panováním s pychou.“¹¹¹ Nečekejme tedy ani u Florian, ani u Stříže v prezentaci poselství La Saletty sentimentální ladění, jak je možné se s tím setkat u jiných proponentů mariánské zbožnosti.¹¹² Sama La Saletta je svou povahou skutečně poněkud odlišná od ostatních mariánských zjevení a v „bloyovsko-florianovském“ podání byla často stavěna do opozice k tradici lurdské.¹¹³ Že uvedené pasáže kontroverzního tzv. *Melaniina tajemství*, které citujeme ve Florianově překladu,¹¹⁴ přišly Staroříšským vhod, je vcelku nasnadě. Boj za obnovu církve i duchovního života kléru tak byl posvěcen, ba dokonce vyžadován shůry: „Nuže, moje dítky, zvěstujte to všemu lidu mému.“¹¹⁵

Florian si mohl v lasalettském zjevení nalézt dokonce i dostatek materiálu k potvrzení správnosti svého rozhodnutí hlásat evangelium vydáváním knih, protože dle Melaniina proctví „Špatné knihy hojně rozplemení se na zemi a duchové temnot rozšíří všude ochablost a všeobecnou zmatečnost u každého v tom, co se týká služby Boží [...]. Osoby budou přenášeny z jednoho místa na druhé těmito zlými duchy, ba i kněží, protože nebudou vedeni dobrým duchem Evangelia, jenž jest duchem pokory, lásky a horlivosti pro slávu Boží.“¹¹⁶ V tomto duchu pak společně se Střížem označoval kněze kolem Katolické moderny, kteří se snažili hledat nové cesty přiblížení se české sekularizující se společnosti, jako zrádce a schismatiky tonoucí v duchovních zmatcích a kompromisech s moderní dobou.¹¹⁷ Kritice ale neušli ani konzervativněji zaměřeni duchovní, již se angažovali v křesťansko-sociálním hnutí, v politice, apologii víry a zájmů církve. Antonín Stříž například v prvním čísle *Nova et vetera* komentoval motu proprio Pia X. *O lidové činnosti křesťanské* z roku 1910, interpretoval jej jako zákaz politické činnosti kněží a vztahoval ho také na české prostředí: „...kámen úrazu pro kněžstvo

110 *Zjevení přsvaté Panny na hoře La Saletské 19. září L. P. 1846 dle sepsání Melanie Kalvatové, pasačky La Saletské*. Z franciny přeložil Josef Florian. Ladislav Kuncíř. Praha 1921, s. 8.

111 *Zjevení přsvaté Panny na hoře Lasalettské dne 19. září 1846 dle sepsání pasačky Melanie*. Stará Říše 1907, s. 18.

112 Srov. Bednářová, Jitka: *Josef Florian a jeho francouzští autoři*. Brno 2006, s. 553–554.

113 „Ať dělám, co dělám, nepředstavím si bolestnou Matku Kristovu v sladkém světle Lurd. To není mi dáno. Necítím přitažlivosti k Neposkorněnému Početí, korunovanému růžemi, bílému a modrému, v líbezných hudebních a ve vůních. Jsem příliš pospiněn, příliš vzdálen nevinnosti, příliš sousedem kozlů, příliš potřebný odpuštění.“ Bloy, Léon: *Ta, která pláče. Naše Paní La Saletteská*. Stará Říše 1909, s. 149.

114 Analýzu tohoto překladu provedla Jitka Bednářová: *Josef Florian a jeho francouzští autoři*. Brno 2006, s. 252–268.

115 *Zjevení přsvaté Panny na hoře Lasalettské dne 19. září 1846 dle sepsání pasačky Melanie*. Stará Říše 1907, s. 30.

116 Tamtéž, s. 16–17.

117 Například Florian, Josef: Klerikál a modernista. Kdy již přestává všechno... Klasobraní z našich a cizích lánů sesbíral a tuto k utvrzení pokoje vyložil Josef Florian. *Studium* 2, 1906, č. 2, s. 44–45.

našich vlastí, jemuž politika se stala náboženstvím.“¹¹⁸ Jedním dechem společně s politickým katolicismem zavrhoval i mnohovrstevnaté aktivity celého katolického tábora v Čechách i na Moravě (konkrétně například činnost Tomáše Škrdle v Družstvu Vlast, Jana Šrámka a dalších): „*Nebude-li Hospodin stavěti domu, nadarmo pracují, kteříž stavějí jej. A vy dobře víte, že Bůh nestaví vašich, katolických domů, hampejzů, na které vy ve svém třeštění tisíce a miliony svatokrádežně vyhazujete.*“¹¹⁹ I v mnoha dalších textech tak spoluvytvářel obraz ničemného kněze „politikáře“, který se měl příliš spoléhat na pozemské nástroje obrany víry a zaprodával se světské činnosti, když se pokusil postavit proti knize knihu, proti straně stranu, proti spolku spolek, a tak dle Stříže proti „sviňstvu“ zase jen „sviňstvo“.¹²⁰ Znovu tak s Jidášem zrazoval a mučil Krista v jeho zástupci – papeži – tím, že nerespektoval jeho přání.¹²¹

Expresivní dikce, občas až s apokalyptickým nádechem, pronikala do určité míry i každodenní život Florianových nejbližších a v případě Stříže se hojně uplatňovala v korespondenci. Některé z jeho listů lze dokonce označit za krátká burcující kázání, v nichž s oblibou využíval odkazů na texty a osobnosti, které zrovna četl nebo překládal. Snoubí se v nich atmosféra duchovních zápasů svatých s citáty z Léona Bloye a kritika dobového kněžstva takřka jako jistý topoi dotváří a posiluje dojem blížícího se „Konce“, neboť zlo už proniklo i dovnitř církve: „...*dnes se vchází do Ráje, ne zítřka ani pozítří, praví Chudá žena. Neohlížejte se tedy po zítřcích, ale dnešek ať plně vyzní k Slávě Boží. Marno jest mysliti na minulost (krom lítosti nad hříchy) i na budoucnost, poněvadž ni té ni oné nemáme v moci, nýbrž jen to okamžení času, kterým právě procházíme – toť častá věta v listech Sv. Kateřiny Sienské. Ať tedy není všechen čas náš zmařen tím, že okamžik za okamžik propaseme. Naše jest vítězství, neboť víte, komu a proč bojujeme, už tolik let. [...] Dojde na „učitele“ jako dojde na nynější mrzké kněze.*“¹²²

Stříž s Florianem a po jistou dobu i s Jakubem Demlem vypočítávají příklady vlažných, průměrných a opatrnických kněží, jimž vytýkají již zmíněný kompromis s duchem doby a také přílišnou starost o živobytí, která nakonec vede až k duchovní degeneraci. Příkladem může být Střížova „reportáž“ z jednání biskupské komise, která se sešla dne 22. srpna 1911 na faře ve Staré Říši za účelem prošetření církevního zákazu vydávat a číst Florianovo *Studium*. Trapnost okamžiku vrcholila, když jeden z kněží narazil na způsob Střížova života nezajištěné existence u Josefa Floriana a na ztracenou šanci vystudovat práva a případně pak pozitivně působit

118 Stříž, Antonín Ludvík: Pius PP. X. O lidové činnosti křesťanské. *Nova et vetera* 1, 1912, č. 1, s. 2.

119 Stříž, Antonín Ludvík: „Našinec“, 10. května 1914. *Nova et vetera* 3, 1914, č. 10, s. 4.

120 Stříž, Antonín Ludvík: Břímě horka a dne. *Nova et vetera* 3, 1914, č. 8, s. 7.

121 Stříž, Antonín Ludvík: Otec dítkami odsouzen. *Nova et vetera* 2, 1913, č. 6, s. 11. Později také Stříž například napsal: „*Jidáš byl přece též apoštol, totiž biskup; netolerantní sv. Petr nazývá ho sice synem zatracení, ale dle učení středoškolských katechetů modernistů kdož ví, nejsou-li Jidáš a Luther mezi vyvolenými.*“ Realismus života. *Nova et vetera* 4, 1915, č. 15, s. 9.

122 LA PNP, fond Josef Portman, sg. 112/84, inv. j. 2786, Dopis Antonína Ludvíka Stříže Josefu Portmanovi z 15. června 1915, nestránkováno.

v tomto oboru: „Vy jste přece už měl skoro hotová studia právnická, proč jste odešel se studii? Když jste začal, bylo vaší povinností i dokončit, a potom jste mohl přemýšlet, co s vámi pánbůh miní. Tak jsou to ztracená léta!“¹²³ Stříž v popisu pokračuje a s chutí líčí naprosté nepochopení myšlenky „radikální“ odevzdanosti do vůle Boží, pro niž se jako mladý student rozhodl, ač by porozumění pro takový způsob života právě u kněží rád očekával: „A vy miníte zůstatí zde [ve Staré Říši – pozn. autora]?, Nevím, co a jak bude.“ [odpovídá Antonín Stříž – pozn. autora] „Ale přece musíte vědětí pro budoucnost, jak se budete žít. Z čeho budete žít? Kdo vám bude vařit? Usmívám se těmto nekněžským zájmům, podotýkáje toliko: ‚A z čeho jsem byl dříve žít? A proč bych si neuvařil, třeba-li toho?‘ Pan kanovník už jest udiven srchovaně. ‚Jaký jest to život! Toho nechápu!‘ vzdychá jaksí sklesle.“¹²⁴ A Stříž uzavírá: „...není s kněžskými řeči, právě tak jako s těmito úlisnými, ale proti Duchu Svatému zarputilými pokrytci.“¹²⁵

Přílišná péče o živobytí a světské starosti měla prozrazovat slabou víru. Kněz „ničemný“ uvažoval prakticky, racionálně, nechtěl se ztrapnit před pokrokovou inteligencí a učitelstvem, a proto ze svého každodenního života vyloučil možnost zázraku a zjevení či přímého Božího zásahu. Za dokonalý „*děbelský manévur*“¹²⁶ pak označovali Staroříšští nezájem o realizaci dekretu papeže Pia X. *Sacra Tridentina synodus* o častém svatém přijímání,¹²⁷ který se dle nich mohl stát klíčovým nástrojem duchovní obnovy církve i celého národa. Časté svaté přijímání tehdy nebylo obvyklé. Přijímání se podávalo většinou po mši svaté a mnozí přijímali jen několikrát v roce, v lepším případě jednou za měsíc.¹²⁸ Ve staroříšských tiskovinách se tedy opakovaně dovidáme o komplikacích, které Florianovy přátele při prosazování tohoto požadavku provázely. Častého svatého přijímání se totiž museli domáhat. Například v roce 1907 vzkazuje Josef Florian faráři ve Staré Říši: „*Důstojný Pane! Nehodlám nadále bráti podílu na vašich vrtoších, jimiž znesnadňujete čím dál tím více*

123 Stříž, Antonín Ludvík: Komisní odpoledne. *Nova et vetera* 1, 1912, č. 2, s. 8–9.

124 Tamtéž, s. 8.

125 Tamtéž, s. 13.

126 LA PNP, fond Jakub Deml, Antonín Stříž Jakubu Demlovi, sg. I, M 69, Dopis z 26. března 1909.

127 *Ustanovení, která vyšla od Apoštol. Svatého stolce Petrova Kristovu stádcí k povzbuzení, by často a denně přijímalo Nejsvětější svátost oltářní.* Z latiny přeložil a poznámkami opatřil Jakub Deml a Antonín Ludvík Stříž. Stará Říše 1910.

128 Srov. Jonová, Jitka: *Úcta eucharistie mimo mši. Eucharistické kongresy.* Uherské Hradiště 2015, s. 24. Srov. dále Stork, Alois: *Z duchovního života. Poznámky a praktické pokyny.* Praha 1947, s. 100. V této příručce duchovního života spirituála brněnského alumnátu Aloise Storka, která vycházela opakovaně (poprvé v roce 1925), se kupříkladu píše: „*O svatém přijímání mívají lidé většinou nesprávné názory. Někdo považuje svaté přijímání jen za jakousi odměnu za to, že se jednou do roka vyzpovídal, někdo za pouhou pobožnost zbožných duší o velkých svátcích, jiný za zvláštní výsadu duší velmi dokonalých...*“ Starší příručky pastorální teologie za časté přijímání považovaly už to, když věřící přijímal jednou měsíčně a jen ve výjimečných případech jednou týdně nebo i častěji. U dané osoby se požadovala týdenní svatá zpověď, bezúhonný život a doporučení ze strany zpovědníka. Dětem do 15 let se povolovalo přijímat nejčastěji jednou měsíčně a časté svaté přijímání se kupříkladu nedoporučovalo začátečníkům v duchovním životě. Viz Skočdopole, Antonín: *Příručná kniha bohosloví pastýřského.* České Budějovice 1874, s. 497–500.

věřícím svého kostela časté Přijímání, a proto **posledně** prosím vás s všemožnou snažností, byste jednou pro vždy udělil přísluhujícím oltáře pokyn, aby dáno bylo znamení zvonkem k Přijímání lajků, kdykoliv míním k stolu Páně přistoupiti. Jest to dosti trpké a vám jakožto faráři neslouží příliš ke cti, když dvě léta po dekretu svatého Otce Pia X., jemuž pro jednoduchost a jasnost každý školák může porozuměti, když tedy po dvou letech nenašlo se ve farnosti o dvou tisících duších, svěřené vaší správě, ani tolik duší, potřebujících Boha, by každodenní Přijímání bylo pravidlem a nikoliv výjimkou.“¹²⁹

Ještě mnohem vyhoceněji reagovali Staroříšští na situaci kolem výše zmíněného biskupského zákazu vydávat *Studium*, kdy jim farář Evermod Petruš s odkazem na nařízení biskupské konsistoře odmítl podat přijímání dokonce veřejně. Florian společně se Střížem a Otto Albertem Tichým, který tehdy ve Staré Říši rovněž pobýval, vydrželi v kostele klečet a čekat na přijímání celý den až do desáté hodiny večerní. Bez úspěchu.¹³⁰ „Ničemný“ kněz (nebo také kněz „klerikál“) se totiž dovedl jakémukoli duchovnímu pohybu v církvi bránit. Nejraději právě skrze hradbu byrokratického aparátu. Samotný biskup Paul de Huyn byl Střížem označen dokonce jako „byrokratické monstrum“¹³¹ a na jiném místě v kritice pokračoval i Josef Florian: „Klerikál jest člověk pravidel, jemuž unikl zákon, řekl by Hello. Klerikál pro množství klerik pod sebou nevidí člověka a ještě více pro vznešenost klerik nad sebou nevidí Boha, zrovna jako byrokrat pro vše kancelářské nevidí vůli svého císaře a pána. [...] Klerikál všechna okna světnice a duše by rád klerikami ověsil, by měl svatý pokoj [...]. Klerikál, znaje rozhodné přání a rozkazy Svatého Otce, raději sleduje svého děkana nebo biskupa, kteří opomíjejí těmto přáním vyhověti a rozkazů poslechnouti: Ospravedlňuje se a konejší si svědomí poslušností.“¹³²

S problémem denního přijímání souvisel i největší prohrěšek „ničemných“ kněží, jímž bylo povrchní vysluhování mše svaté a naprosto nedostatečná péče o kvalitu liturgie. Liturgii prezentovali Staroříšští jako úhelny kámen veškeré pastorace. Sama liturgie a odpovídající liturgický zpěv měly svědčit o slávě a velikosti Boží. V úsilí *Dobrého díla* o specifickou liturgickou obnovu sehrál důležitou roli právě Antonín Stříž společně se svým přítelem Otto Albertem Tichým. Jak Stříž, tak Tichý byli hudebně velmi zdatní a svou přítomností ve Staré Říši dovedli ve Florianově programu posílit zájem o hudbu, primárně o hudbu liturgickou. Pocit, že si dobový liturgický život žádá hlubší obnovu, byl obecnější a později také podnítl tzv. liturgické hnutí, které u nás využívalo inspirací zejména z německého prostředí.¹³³

129 Florian, Josef: Melancholie rukou čili v setbě zrna hořčičného naděje ptractva. (12. června ve Staré Říši 1907). *Studium* 6, 1910, č. 27, s. 28–29.

130 Stříž, Antonín Ludvík: Rozmáchnutí Saulovo. *Nova et vetera* 1, 1912, č. 2, s. 2–3.

131 Stříž, Antonín Ludvík: Komisní odpoledne. *Nova et vetera* 1, 1912, č. 2, s. 12.

132 Florian, Josef: Klerikál a modernista. Kdy již přestává všechno... Klasobraní z našich a cizích lánů sesbíral a tuto k utvrzení pokoje vyložil Josef Florian. *Studium* 2, 1906, č. 2, s. 44–45.

133 Šebek, Jaroslav: Hnutí duchovní obnovy v českém a německém katolickém prostředí meziválečného Československa a jeho projevy ve sféře vzdělanosti a výchovy. In: *Sborník vlastivědných prací z Podblanicka. Tři sta let benešovského gymnázia*. Ed. Procházková, Eva. Benešov 2003, s. 157–176.

Iniciativu Antonína Stříže a Otto Tichého můžeme tedy vnímat v tomto kontextu, jimi nabízené řešení ale bylo jiné a souznělo s celkovým zaměřením dosavadního působení. Základem liturgické obnovy se tak nemohlo stát nic jiného než dekret papeže Pia X. *O obnově posvátné hudby*,¹³⁴ jež Stříž přeložil a následně propagoval. Věnoval se i novému překladu římského misálu¹³⁵ a otázkou liturgie se dále zabýval ve svých příspěvcích v *Nova et vetera*,¹³⁶ kde vedle popisu ideální podoby liturgie nechyběla ani kritika kněží, kteří ji vlastně odmítali. Ještě ve staroříšském chrámu společně s Otto Tichým pracoval na realizaci latinského zpěvu vycházejícího z gregoriánského chorálu, a to až do té doby, než se to místnímu knězi znelíbilo údajně proto, že ve sboru byl malý počet zpěváků. Stříž v tom přirozeně viděl pouhou záminku a diletantství svědčící o tom, že kněží se necítí papežovými nařízeními vázání: „*Není-liž to svědecktív vědomého, praktikovaného odpadu?*“¹³⁷ Přitom dle Stříže „*Kostel jakoby tímto zpěvem všecek se měnil: pozbyval všednosti a byl prázden hnušu přinášeného tam lidmi, kteří z dlouhé chvíle nebo aby také něco v kostele dělali, zpívají své stereotypní, chatrné a stálým opakováním ošumělé písničky, chlapi řvouce neb mručíce, ženské mečíce a děti, zpěvu již zcela odvyklé, libovolně vykřikující, vesměs ovšem falešně a drsně; prostory chrámu jako by se byly šířily a rozpínaly a naplňovaly posvátnou velebností; lidé byli usebráni a ještě cestou z kostela byli plni posvátného klidu, a kdežto jindy ještě ve dveřích začínali své jalové hovory, šli mlčky a klidni.*“¹³⁸ Kněží však místo péče o latinský zpěv sestavují kostelní zpěvníky, kde lidu nabízejí často jen „...strofy pobožných sraček (s odpuštěním)“, a za účasti biskupů tak kodifikují „...zpěv, který josefinisté zednáři násilím uvedli do kostelů, chtějíce vypuditi latinskou bohoshlužbu...“¹³⁹ Takto Stříž hodnotil liturgický život české církve a s tím související roli kněží na počátku 20. století.

V neposlední řadě se na pranýři ocitl i šedočernými odstíny líčený obraz všedního života kněží, z něhož se dle Staroříšských vytratila připravenost k utrpení. Ztráta smyslu pro oběť významně zplošťovala život kněze a ve svém důsledku zatemňovala jeho duchovní „zrak“, tedy schopnost nahlížet temné komnaty lidských duší, na níž stojí podstatný aspekt kněžství, jímž je duchovní doprovázení. Tento problém se měl projevat ve velmi prostých, obyčejných věcech, jako byl například kněžský oděv. Na jedné straně šlo o problém opouštění „svazujících“ pravidel, svědčící o touze po jednodušším způsobu života. Florian ji spojoval zejména s modernisty a s jejich výzvou po zcivilnění kněžství: „*Modernista by nejráději svolékl*

134 Pius X.: *O obnově posvátné hudby*. Přeložil Antonín Ludvík Stříž. Stará Říše 1911.

135 *Misál římský. Z ustanovení svatosvatého sněmu Tridentského obnovený a na rozkaz papeže sv. Pia V. vydaný a autoritou Klementa VIII., Urbana VIII., a Lva XIII. přehlédnutý*. Z latiny přeložil Antonín Ludvík Stříž. Stará Říše 1914.

136 Kupříkladu: Stříž, Antonín Ludvík: *Missál římský v českém překladě*. *Nova et vetera* 3, 1914, č. 11.

137 Stříž, Antonín Ludvík: *Dva listy přáteli, jenž se chystá na učitelství*. *Nova et vetera* 1, 1912, č. 2, s. 17.

138 *Tamtéž*, s. 16.

139 *Tamtéž*, s. 18.

*svou jedinou kleriku, by pohodlněji mohl pelášit s párou o závod na automobilech a bicyklech přes obilné lány vědy, lučinami umění, přese vše, ku předu, ku předu, nejraději však v polohách nízkých a plošinatých. [...] Modernista chce si vybojovati právo, by mohl pohodlněji, občansky, spát se ženou a by mohl svobodněji myslit.*¹⁴⁰

Druhý extrém představovala samolibá zahleděnost „kněze ničemného“ v titulech a poctách, o níž Florianovi ze svého přechodného kaplanského působiště v Bystrci u Brna v roce 1909 napsal Jakub Deml v dopise, v němž se svěřoval s trvalými konflikty s místním farářem Juliem Koubkem, který mu bránil uplatňovat dekret o denním svatém přijímání. Argumentem faráře a později i biskupa, na něhož se v osobní audienci Deml obrátil, byla pochybnost o realizovatelnosti dekretu v běžné farní pastoraci, kde je nutné zajistit nejen správu úřadu, ale také školní vyučování, katechezi, pohřby atd. Pokud by o denní přijímání projevila zájem většina věřících, církev by nemohla zajistit dostatek kněží, kteří by udělováním této svátosti sloužili, obřad by trval příliš dlouho a nakonec by mohl vést k nižší účasti na bohoslužbách. Deml se pohoršoval nad malomyslností svých spolubratří, kteří se dle něj raději věnovali spolkové činnosti, sepisování stanov rozličných organizací a povrchně se soustředili právě na stavovskou čest, vnější projevy a kněžský oděv místo toho, aby nadšeně šířili přání „nejvyššího pastýře“. S notnou dávkou sarkasmu ve zmíněném listu vylíčil zážitek z návštěvy u brněnského biskupa, který s ním nejprve odmítl hovořit, a to z toho důvodu, že nebyl oblečen přesně dle stanovené normy. Demlovi se totiž nechtělo do Brna cestovat se sutanou (Deml užívá staršího pojmu: „*talár*“), proto se domluvil s biskupským sekretářem, že mu ji zapůjčí. Problém však spočíval v tom, že jako kaplan neměl nosit talár s límcem. Nic jiného u sebe ale zmíněný sekretář neměl, proto nezbyvalo Demlovi než jej použít. Vyvolal tak značný rozruch u přítomných kněží a nakonec i pokárání od samotného biskupa: „...*pan biskup jako mračno bez paprsečku, a oslovuje mne (nedav si ani prsten políbit): ‚Máte vy límec?‘ Já: ‚Nemám.‘ Jeho Excellence pan biskup: ‚Šel! Vrátil se bez límce!‘ Při těch slovech pozdvihl ruku a prst, zkrátka ukázal mi dveře...*“¹⁴¹ Napříště proto Deml nenechal nic náhodě: „*Jsa tedy od učerejška oholen, tonsurkou opatřen, a od rána i případným talárem, jakož i talárníkem, a dobře jsa stáhnut cingulem, k úžasu všech biskupských lokajů hlásím se k Jeho Excellenci. Byl jsem okamžitě předpuštěn. Dveře otevřeny, pan biskup s úsměvem mi jde vstříc, blahosklonně mne vítá, ukazuje mi křeslo a přelaskavě mne vybídnuv: ‚Ráčil si sednout, sám usedá jaksi po domácku naproti mně.*“¹⁴² Dodejme na okraj, že svou si nakonec Deml neprosadil. Jeho spory s farářem skončily teprve poté, co se rozhodl z Bystrce odejít.

140 Florian, Josef: Klerikál a modernista. Kdy již přestává všechno... Klasobraní z našich a cizích lánů sesbíral a tuto k utvrzení pokoje vyložil Josef Florian. *Studium* 2, 1906, č. 2, s. 44.

141 Jakub Deml Josefu Florianovi. List kněze Jakuba Demla v Bystrci, IV. neděle po Zjevení Páně 1909. *Studium* 6, 1910, č. 32, s. 3.

142 Tamtéž, s. 8.

Péče o odpovídající oděv, titulaturu, držení těla i gestikulaci přitom neznamena-
la z pohledu spolupracovníků *Dobrého díla* problém sám o sobě. Tyto projevy kněž-
ství měly svůj pastorační význam, ale jen pod podmínkou, že odkazovaly k autori-
tě Boží. Přehnaný, případně nelidský či samolibý důraz na vnější projevy kněžství,
nebo naopak touha se co možná nejvíce přiblížit civilnímu způsobu života a uvol-
nit se ze svazujících pout kněžské „vydělenosti“ dané i speciálním oděvem se pak
stávaly oblíbeným terčem kritiky Florianova okruhu. Přidaly se k tomu ještě i dal-
ší aspekty dobového kněžského života, jako spolková a politická činnost, časté ná-
vštěvy hostince, karetní kratochvíle, pěstování kontaktů s místní honorací, složité
vztahy mezi příslušníky farní domácnosti atd. Jako ilustrativní příklad se opět hodí
zkušenost Jakuba Demla, který se dle Stříže měl jako kaplan čerstvě po vysvěcení
u svého faráře Aloise Hlavinky v Kučerově „naučit kněžství“ skrze „...kněžské kasino
s taroky, koncerty, kuplety, vybíráním na matice, novinami a bezmeznými žvásty a ožral-
stvy – a kdož ví, kam by byly P. Demla přivedly [tyto zájmy – pozn. autora], kdyby doce-
la jinak nebyl z obojího býval vytržen“.¹⁴³ Takový život byl prezentován jako zničující
a znemožňující rozmach ducha. Uniknout mu bylo možné jen skrze vnitřní promě-
nu a v ideálním případě skrze následné zapojení se do aktivit *Studia*.

Shrňme tedy, že povrchní, opatrnícký a zesvětštělý „kněz ničemný“ jako součást
staroříšské imaginace se stal symbolickým ztělesněním nepřítele a nástrojem „*mocnos-
tí temnot*“, usilujícím o zničení *Dobrého díla* zneužíváním církevních trestů, pomluvou,
byrokratickými nařízeními a nezájmem či vyháněním Florianových přátel z kostelů.

3.2.4.2 „Kněz věrný“

Několik posledních věrných kněží však dle Staroříšských v církvi zůstalo, a to s jas-
ným poselstvím těm, kteří si lámali hlavu nad možností přiblížení se společnosti či
reformou pastoračních metod: „*Kdyby ti vaši kněží, ze kterých děláte spisovatele a bás-
níky a ‚katolickou literaturu českou‘ a ‚moderní hnutí‘ a ‚renaissanci‘ a ‚barokní zjevy‘
a jak tomu všemu říkáte, dali si pokoj a mlčeli! Kdyby raději sloužili nábožně a pozorně
Mši svatou, kdyby se raději vážně modlili a rozjímali Breviář a na prvním místě kdyby
se učili pořádně dělati kříž! Kdyby zachovávali ritus, studovali svaté knihy, všímali si,
co Duch svatý chce v Církvi! Kdyby místo světských fráčků a sáčků oblekli se v důstojné
kněžské kleriky! Kdyby raději Bohu sloužili než světu!*“¹⁴⁴ Úkoly kněze jsou přece jasně
dány papežskými dokumenty¹⁴⁵ a starobylou tradicí, dle níž je prostředníkem mezi

143 Stříž, Antonín Ludvík: Decennium Jakuba Demla. *Nova et vetera* 4, 1915, č. 14, s. 3. Jakub Deml
tuto interpretaci svých kněžských začátků ve svých textech potvrdil opakovaně. Naposledy zde: Deml,
Jakub: *Korespondence. Sedm let jsem u vás sloužil. Vzpomínky na Josefa Florianu*. Praha 2015, s. 41–42.

144 Stříž, Antonín Ludvík: Panu Vilému Bitnarovi. *Nova et vetera* 3, 1914, č. 8, s. 1.

145 Například také: [Pius X.]: Encyklika Jeho Svatosti P. N. PIA, Boží prozřetelností Papeže X. veš-
kerého katolického světa biskupům o učení křesťanskému náboženství. *Studium* 6, 1910, č. 32, s. 9–11.

lidmi a Bohem. Kněz, samozřejmě žijící v celibátu,¹⁴⁶ má být programově svědkem věčného řádu, mužem z jiného světa provázejícím člověka v jeho duchovních zápasech, tak jaképak přibližování se moderně?

Ačkoli se může na první pohled zdát, že důraz na kněžství, které jakoby přichází z „onoho“ světa s varovným, burcujícím poselstvím, na kněžství disponující duchovní mocí, ale i Božím milosrdenstvím, patří k základním charakterovým rysům tohoto povolání, a že tedy není ničím novým, je třeba i tento aspekt číst v konkrétním historickém kontextu a částečně také s ohledem na francouzské prostředí, jehož realie skrze texty Léona Bloye ožívaly i ve Staré Říši. V tomto světle se totiž odkaz k „věčnému“ kněžství jeví jako moderní aktualizace starší tradice s cílem reagovat na pojetí role duchovního, které se rozvíjelo v prostředí politického katolicismu v jeho více demokraticky a sociálně zaměřených variantách. Tito kněží, již se občas nazývali jako „*křesťanští demokraté*“,¹⁴⁷ případně ve Francii „*abbés démocrates*“,¹⁴⁸ explicitně odmítali tradiční vymezení identity kněze spočívající převážně na jeho „mimosvětském“ původu a zaměření a toužili pracovat na zlepšení obtížného údělu člověka na zemi za využití nástrojů, jež moderní doba nabízelá.¹⁴⁹

Léon Bloy se s „*abbés démocrates*“ sice shodoval v kritice kněží, kteří se zapletli s mocnými a bohatými, politické angažmá ovšem zavrhoval, protože – zopakujme – kněz nesměl být z tohoto světa: „*Jsou také kněží, kteří nejsou ze světa, kněží chudí nebo kněží ubozí [...], kteří nevědí, co jest nebýt chudý, neviděvoše nikdy než Krista ukřižovaného. Pro tyto není bohatých, ani chudých; není než slepých v počtu nekonečném, a malé stádo jasnovidných, jemuž jsou pokornými pastýři. [...] Když rozpínají ruce, aby se modlili, konečky jejich prstů dotýkají se temnot.*“¹⁵⁰ Tím Bloy zároveň navrhoval alternativu k sociálně-politickému angažmá kléru spočívající na proměně životní formy kněží, jež by maximálně usnadnila radikální postoj sounáležitosti s „chudým“: „*...kněží neměli by mít pevného a stálého příbytku, [...] jest protivno duchu Evangelia, by kněz se zadržoval ve faře s nábytky, s obyčejí, se vztahy; [...bylo by] žádoucnou, aby faráři, přetvoření v misionáře, chodili ustavičně z místa na místo, bez ustání se střídající s jinými. Tak by se*

146 Ohledně Katolickou modernou aktualizované otázky, zdali by bylo možné sloučit kněžství s možností života v manželství, zaznamenala Jitka Bednářová v korespondenci Josefa Florianiana z roku 1901 jedno jeho drobné zaváhání, kdy tuto otázku položil Léonu Bloyovi, který zareagoval s razancí sobě vlastní: „*Manželství je ABSOLUTNĚ neslučitelné s kněžstvím a ti, kdo tvrdí opak, jsou hnusní sofisti nebo pitomci. Kněz, který myslí na ženu, který touží po ženě a který se chce oženit, je špatný kněz, špinavý kněz, zatracenec podřadnější prasete, a přitom prasce je velmi užitečným zvířetem.*“ Citováno dle: Bednářová, Jitka: *Josef Florian a jeho francouzští autoři*. Brno 2006, s. 176. Pokud v tomto u Florianiana skutečně panovala nějaká pochybnost, tímto byla navždy jednoznačně vyřešena.

147 V českém prostředí můžeme zmínit například osobnost kněze Emila Dlouhého-Pokorného. Srov. Marek, Pavel: *Emil Dlouhý-Pokorný. Život a působení katolického modernisty, politika a žurnalisty*. Brno 2007.

148 Gibson, Ralph: *A Social History of French Catholicism 1789–1914*. London – New York 1989, s. 207.

149 Tamtéž, s. 207.

150 Bloy, Léon: *Krev Chudého*. Přeložil Josef Florian. Stará Říše 1918, s. 102–103.

zařalo tak často pohoršlivému kupčení s pobožnými [...] a Církev by neskonale tím získala.“¹⁵¹ Existenciální, pastorační či duchovní sounáležitost s jakkoli „chudým“ a „vyloučným“, po které ve svých denících Léon Bloy volá, se ve staroříšské variantě projevila například sympatiemi k osudu prokletých básníků, jak se o tom dočítáme v korespondenci Antonína Stříže s Bohuslavem Reynkem.¹⁵² Šla ale ještě dále. V jednom ze svých dopisů Stříž Bloyovu myšlenku rozvinul v tezi, že není větší chudoby než chudoba duchovní.¹⁵³ S těmito chudými se mají kněží v první řadě solidarizovat, a to přesně tak jako Josef Florian, který se sám stal chudým, aby mohl věnovat veškeré prostředky k nasycení hladovějících po kvalitní duchovní literatuře.

Shrňme tedy, že odpovědí na postup modernizačních a sekularizačních trendů ve společnosti a zároveň pilířem identity „kněze věrného“ měla být dle Staroříšských víra bez kompromisů, nesmiřitelná, bez potřeby apologie, ultramontánní a absolutní, ale s citem pro psance či vyhnance, víra, která se nestará o živobytí a žije z radikální „vydanosti“ Bohu, a to i ve věcech finančních. V jednom ze svých listů z doby svého staroříšského období to velmi expresivně a provokativně vyjádřil i Jakub Deml, když napsal: Věřím „...v Božství a Člověčenství Ježíše Krista, Tajemství Nejsvětější Trojice, Přítomnost Syna Božího v Nejsvětější Svátosti, Neposkvrněné Početí, jednu, svatou, Římskokatolickou Církev, Neomylnost Papeže, a vše, co z toho plyne. [...] Jsem římský katolík se všemi důsledky tohoto slova, s veškerou nesnášenlivostí tohoto pojmu, ultramontán. Kdo takto nesmýšlí, je mi buď pohanem, nebo nevěrcem, nebo odpadlíkem, anebo kacířem [...]. Diskutovati ‚o budoucích formách náboženských‘ [...] jeví se mi absurdním. Stačí mi, a mám-li býti na Cestě pravé, musí mi stačiti, jsem-li římský katolík. A toto vše věřím, protože věřím v Konec. A v zázrak.“¹⁵⁴

Pro úplnost zopakujme, že nejzákladnější pastorační nástroj představovala péče o liturgii a liturgický zpěv v duchu reformy Pia X., protože „*Ritus katolický mnohem více podmaňuje srdce než jalové dokazování a ‚přemluvná slova moudrosti lidské‘*...“¹⁵⁵ „Kněz věrný“ si však uvědomoval, že farní pastorec je natolik svázána průměrností, že: „*Jisto jest, že ať dříve nebo později, Církev, jež jest všechna krásná a krásy milovná, vyjde z chrámů, v nichž zavládl hnus, ponechajíc tam tyto* [ničemné – pozn. autora]

151 Bloy, Léon: *Poutník absolutna, jímž se navazuje na Žebráka Nevděčníka, Můj deník, Čtyři léta v Zajetí v Prasecím na Marně, Neprodajného a Starce s Hory. 1910–1912*. Přeložil Otto Albert Tichý. Stará Říše 1918, s. 15.

152 „*Prosím Vás všechny, pomodlete se někdy za Verlaina. Cosi mne ponouká, abych se zaň modlil, a protože sám příliš málo zmožu, sháním se po výpomoci. Nemohu uvěřiti, že Verlain byl odsouzen. Sestra Marie z Ježíše Ukřižovaného [...] praví, že v nebi jsou všechny neřesti, vyjma pýchy, a v pekle všechny ctnosti, jen ne pokora. Mně se zdá, že Verlain byl velmi pokorný i v stáří...*“ Reynek, Bohuslav: *Korespondence*. K vydání připravili Jiří Šerých a Jaroslav Med. Praha 2012, s. 81. Dopis Bohuslava Reynka Anotíninu Střížovi z 3. března 1916, s. 56.

153 LA PNP, fond Varia, Antonín Stříž nejništěným adresátům, sg. 69/2005, inv. č. 122/57/9, Dopis z 16. října 1913.

154 Deml, Jakub: Panu In. Arnoštu Bláhovi, profesoru realky v Novém Městě na Moravě. *Studium* 3, 1907, č. 6, s. 20–21.

155 Stříž, Antonín Ludvík: V paprscích věčnosti. *Nova et vetera* 2, 1913, č. 5, s. 4.

*kněží i s výtvoří jejich vzpoury a pýchy.*¹⁵⁶ Z tohoto důvodu opustil například kněz Ludvík Vrána (1883–1969)¹⁵⁷ farní pastorační a odešel na Florianovu chalupu, aby tam s jeho blízkými „obnovil“ církev „katakomb“, protože „...v dobách apoštolských, v katakombách, věřící byli při bohoslužbě vespolek a s knězem opravdově jedno tělo a jeden duch, a spojení vnitřní jevílo se plně i na venek: modlili se s knězem, pěli hymny a žalmy...“.¹⁵⁸ Každý den za svítání sloužil latinskou mši za doprovodu gregoriánského chorálu a s denním svatým přijímáním.¹⁵⁹

Otázkou je, jaký vztah měl mít „kněz věrný“ ke svým představeným. Klíčová byla přirozeně absolutní poslušnost papeži, jinak ale byl kněz v ideálním případě za svoji „věrnost“ pronásledován světskou i církevní vrchností, potrestán suspenzemi nebo vyhnán na odlehlé, opuštěné místo, kde vedl život samotáře a svatého blázna, jenž ovšem nepřestal duchovně doprovázet ty, kteří o to žádali. Radikalita životního stylu se promítala i do stylu duchovního vedení stojícího na burcující provokaci či výzvě k nerozumným, nenormálním, ale svatým činům. V tomto duchu Jakub Deml povzbuzoval mladého Stříže, aby opustil studia práv, a přestal se tak podílet na díle „Antikristově“. Podobně i sám Stříž, ač ještě nebyl knězem, ale postupně se této roli stále více přibližoval, ve své korespondenci nejednoho adresáta z řad učitelstva opakovaně vyzýval k tomu, aby opustil své zaměstnání, „...*chce-li se uchovati duševně zdráv.*“¹⁶⁰ Motiv pronásledovaných „věrných“ kněží, jimž dal pobyt v ústraní vyrůst v opravdové duchovní rádce, se u příslušníků staroříšské komunity v podobě touhy po takto obdarovaných osobnostech objevuje na více místech. Kupříkladu v lednu roku 1915 se Reynek s povzdechem obrací na Stříže: „*Píšete, že zakrátko věrní kněží budou potřebovati přístřeší: jak rád bych měl takového ve své blízkosti – neb alespoň někoho, s kým bylo by lze promluvíti – potřebuji někdy silně společnosti nějaké – ovšem ne blbců nebo zločinců, jichž se všude válí.*“¹⁶¹

Samozřejmě nezapomínejme, že utváření každého ideálního obrazu vyžaduje určitou dávku jednostrannosti. Ta jistě Staroříšským v hodnocení církevní vrchnosti nechyběla. Daný obraz proto nabízel vhodné nástroje k interpretaci konkrétních životních osudů. V tomto duchu byl například uchopen životní příběh mladého

156 Stříž, Antonín Ludvík: Dva listy příteli, jenž se chystá na učitelství. *Nova et vetera* 1, 1912, č. 2, s. 19.

157 Ludvík Vrána se narodil v Tovačově. Vysvěcen byl v roce 1907. Postupně působil jako kněz v několika farnostech až do roku 1912, kdy odešel k Josefu Florianovi do Staré Říše. Pod hrozbou exkomunikace odtud v roce 1929 odchází a vrací se do farní pastorační. Umírá 21. listopadu 1969. Srov. Deml, Jakub: *Korespondence. I tento list považujte za neúplný. Dopisy Jakuba Demla příteli Matěji Fenclovi*. Ed. Kořínková, Šárka. Praha 2011, s. 424.

158 Stříž, Antonín Ludvík: Missál římský v českém překladě. *Nova et vetera* 3, 1914, č. 11, s. 1.

159 Dle vzpomínek Florianových dětí sloužil Ludvík Vrána každodenně mši v letech 1914–1929. Florian, Jan – Florian, Gabriel: *Být dlužen za duši. Rozhovor Aleše Palána*. Brno 2007, s. 89.

160 LA PNP, fond Josef Hodek, Antonín Stříž Josefu Hodkovi, sg. 2/91, inv. č. 4520, Dopis z 25. října 1913.

161 Reynek, Bohuslav: *Korespondence*. K vydání připravili Jiří Šerých a Jaroslav Med. Praha 2012, s. 35. Dopis Bohuslava Reynka Antonínu Střížovi z 27. 1. [1915].

kněze Josefa Poláka (1880–1907), který v době nejintenzivnějších kontaktů s Josefem Florianem působil v nedaleké Starči. Posléze však byl přeložen do vzdálených Mutěnic, což znamenalo zásadní ztížení dosavadní spolupráce.¹⁶² Osud Josefa Poláka tak mohl být prezentován takřka jako příběh mučedníka trpícího nejen marasmem všudypřítomné agitace „*kněží modernistů*“ a „*politikářů*“, ale především zavržením ze strany biskupa, a to do chvíle, než mu jeho podlomené zdraví vypovědělo 11. května roku 1907 svoji službu.¹⁶³ V roce 1906 ale stihl ještě společně s Florianem navštívit La Salettu a také Léona Bloye, který na zprávu o jeho smrti ve svých deníkových poznámkách zareagoval přesně dle staroříšskou komunitou sdíleného obrazu o Polákově životě: „*Kněz ten, jehož skon má do sebe cosi nadpřirozeného, an byl zasažen u oltáře, byl zdá se sklán bolem ze svého vyhnanství. Biskup přes naléhavé jeho prosby poslal ho do nejvzdálenější farnosti v diecési, trest přísný a jakého si zasloužil svou nesmírnou ušlechtilostí.*“¹⁶⁴ Podobně například i Jakub Deml pokládal sám sebe za mučedníka dekretu o každodenním přijímání a za oběť „*zaturzelé neposlušnosti moravských farářů*“.¹⁶⁵

Ani Stříž s Florianem v mučednické sebe prezentaci nezůstávali pozadu, přičemž je zajímavé, jaké prvky zbožnosti dovedli k tomuto účelu využít. Začali se totiž významně sžívat s tradicí, jež se rozvinula kolem mystičky Anny Kateřiny Emmerichové (1774–1824) z Dülmen. Ta byla v roce 1812 obdařena stigmaty a za velkých bolestí postupně zcela upoutána na lůžko.¹⁶⁶ Důležitý charakteristický rys provázející tuto specifickou tradici představoval intimní duchovní vztah nejen Emmerichové, ale i dalších stigmatizovaných, které se objevily v průběhu 19. a 20. století, ke kněžím, který se nesl v duchu připravenosti trpět za jejich poklesky, tedy za hříchy vlašných kněží, kněží nedbale vysluhujících svátosti či nevěřících v zázračnou moc Boží ukrytou v kněžském požehnání.¹⁶⁷ Vedle toho fascinovala Floriana, který se o mystiku zajímal soustavněji, také apokalyptická proroctví Emmerichové a dalších vizionářů.¹⁶⁸ Tyto zájmy u něj ale neprobudila až napjatá společenská atmosféra související s vypuknutím první světové války, ani lidové a zároveň často lehkovážné rozumování o hrozbě světového konfliktu, typické v několikaletém období před

162 Do Mutěnic byl Josef Polák přeložen k datu 21. března 1907. Viz Diecézní archiv Biskupství brněnského, fond Biskupská konsistoř Brno, Josef Polák, inv. č. 8998, sg. P771, ev. j. 2109, f. 18, Dopis hodonínského děkana Čermáka Nejdůstojnější biskupské konsistoři v Brně ze dne 23. března 1907.

163 Tamtéž, f. 22, Dopis Biskupské konsistoře v Brně důstojnému panu děkanovi Hodonínskému ze dne 23. května 1907.

164 Bez uvedení autora. K čtyřicátému výročí smrti P. Josefa Poláka. *Archy* II. řada, 1947, č. 7, s. 7.

165 Deml, Jakub: Nejdůstojnější biskupské konsistoři v Brně! *Studium* 6, 1910, č. 32, s. 12.

166 Weiß, Otto: *Kulturen, Mentalitäten, Mythen. Zur Theologie- und Kulturgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*. Paderborn 2004, s. 50–51.

167 Vize Emmerichové vztahující se k tématu kněžského povolání později sesbíral například Jaroslav Durych: *Svaté kněžství podle vidění ctihodné Anny Kateřiny Emmerichové*. Olomouc 2003.

168 Srov. Bednářová, Jitka: *Josef Florian a jeho francouzští autoři*. Brno 2006, s. 461.

rokem 1914. Apokalyptické nálady totiž patřily ke světu staroříšských dlouhodobě. Lze je vnímat i v jisté návaznosti na kulturu romantismu a reakce na změny započaté Francouzskou revolucí, s níž se setkáváme v průběhu celého 19. století.¹⁶⁹ Razance sekularizačních trendů v některých společenských vrstvách a agresivita antiklerikální propagandy v českém prostředí na počátku 20. století podobné pocity jen zesilovaly.

Přesto je zajímavé, že Stříž, který Florianův zájem o proroctví sdílel, připravil v *Nova et vetera* už v roce 1913 větší množství prorockých textů, jejichž klíčovým poselstvím bylo očekávání světového konfliktu, a to jako očistného „ohně“, po němž měla nastat obnova národů. Se samozřejmostí sdílel i podobné vize jako ty, jež publikoval pod názvem *Předpovědi jistého bratra františkána z r. 1840 o osudech Evropy*: „V celé Evropě vzplane strašná občanská válka, člověk člověka bude vražditi, krev poteče potoky. [...] Rusko bude jevištěm největších zločinností. Tam bude třeba boje nejprudšího [...] Carská rodina, všechna šlechta a část duchovenstva bude povražděna. [...] Polsko však se osamostatní [...]. Vídeň zpustne a veliké paláce státi budou prázdný.“¹⁷⁰ Začátek první světové války tedy zapadl dobře do světa nahlíženého ze Staré Říše.

Z této perspektivy se jako sluha „Antikristův“ jevil i rakouský stát, s nímž se Florian i Stříž bezprostředně střetli na konci roku 1912. Klíčovou roli, nutno říci velmi kontroverzní, tehdy sehrála vizionářka Marie Veronika Erlebachová, polská františkánka, která u Florianů delší dobu pobývala.¹⁷¹ Ještě s další příznivkyní *Dobrého díla* Františkou Gabrielou Szostokovou (sestrou Gabrielou) se jala vybírat peníze od věřících na dobročinné účely a stavbu chrámu. Získanými penězi však měly podporovat také aktivity Florianovy. Ten byl následně spolu se Střížem 21. prosince 1912 zatčen a držen ve vazbě po šest týdnů až do 6. února 1913, kdy byli oba propuštěni pro nedostatek důkazů.¹⁷² Pojali to jako příležitost podílet se na utrpení Kristově, ba dokonce dle vzoru trpících vizionářek jako možnost nepatrně odlehčit nesmírné utrpení, jež snáší Bůh. „Což o to [...], co my trpíme, ale kdyby se jen Bohu ulevilo, aby tolik netrpěl,“¹⁷³ vyznával Stříž. Později ještě doplnil, že období strávené ve vazbě vnímal jako mstu nepřátel *Dobrého díla* za publikování mariánských vizí Kateřiny Emmerichové,¹⁷⁴ kterou však pokorně přijal jako exercicie¹⁷⁵ a jako symbolické

169 Kselman, Thomas: *Miracles and Prophecies in Nineteenth-Century France*. New Jersey 1983, s. 81.

170 *Předpovědi jistého bratra Františka z r. 1840 o osudech Evropy*. *Nova et vetera* 2, 1913, č. 5, s. 4–6.

171 Bednářová, Jitka: *Josef Florian a jeho francouzští autoři*. Brno 2006, s. 493. Její vize vyšly pod názvem *Listy sestry Veroniky Marie Erlebachovy z Prozřetelnosti Boží napsané na výstrahu, poučení a útěchu všem lidem dobré vůle*. Velká u Strážnice 1912.

172 Stankovič, Andrej: *Okradli chudého. Příběh Josefa Floriana a jeho díla*. Olomouc 1998, s. 104–107. Florian se později od zmíněných řeholnic distancoval.

173 Stříž, Antonín Ludvík: Oběť ustavičná. P. Antonínu D-ovi v K. *Nova et vetera* 3, 1914, č. 9, s. 1.

174 [Emmerichová, Anna Kateřina]: *Život přesvaté Panny Marie dle vidění ctihodné Anny Kateřiny Emmerichové napsal Klement Brentano*. Z němčiny přeložil Matěj Fencel. Osvětimany na Moravě 1912.

175 Stříž, Antonín Ludvík: Krůpěje. *Nova et vetera* 2, 1913, č. 3, nestránkováno.

vyjádření svého vztahu k okolnímu světu, v němž se již tak jako tak cítil jako v „zajetí“ „tajemně“ a „ustavičně“.¹⁷⁶

Zaujetí stigmatizovanými vizionářkami a zázračnými zjeveními nezůstalo u mladého Stříže bez odezvy. Lze dokonce říci, že si bez této církevní tradice vůbec nedovedl představit službu kněží, jak v příštích kapitolách ještě uvidíme. Naznačil to i ve svém varovném textu *Proroctví nezavrhuje*, v němž volal ke kněžím a biskupům, aby podobná poselství brali vážně.¹⁷⁷ Realitu všedního dne „kněze věrného“ totiž měly naplňovat podivné, zázračné události, často s hlubokým mystickým významem, protože právě „kněz věrný“ dovedl být takovým událostem nablízku. Staroříšská komunita například sdílela příběh o mužích, kteří byli ze Staré Říše odvedeni na frontu první světové války. Z těch, jimž poželhal místní „ničemný“ farář, mnoho nepřežilo, ti, kteří byli požeňnání Ludvíkem Vránou, se údajně vrátili všichni bez vážnějších zranění. Takový kněz se pak těšil takřka pověsti svatosti. V případě Ludvíka Vrány navíc v očích okolí vynikal pokorou, pohotovostí k tvrdé fyzické práci i k práci intelektuální, schopností sebezáporu a výjimečným nasazením pro druhé.¹⁷⁸ Kněz tedy v tomto pojetí vystupoval jako „svatý odborník“ na záležitosti výjimečné, zázračné, podivné, tedy náležející do oblasti mystiky, a jako ten, kdo viděl hlouběji a dál za hranice přirozeného světa. Zkušenost s výjimečnými, spirituální energií nabitými a vlastně do jisté míry i nebezpečnými událostmi jen posilovala vědomí osobní účasti „kněze věrného“ na duchovním zápase proti „mocnostem temnot“.

Pojednání o hledání pravého, autentického či „věčného“ kněžství v *Dobřím díle* a obrazotvornosti s tím spojené by bylo neúplné, kdybychom se nezmínili také o literární, tedy umělecké rovině tohoto úsilí, která si našla svůj výraz v inspiraci zahraniční literaturou a mystickými texty dob minulých, jež byly ve Staré Říši publikovány v českém překladu. Příkladů by se jistě dala uvést celá řada, uvedme alespoň čtyři. Ohlasy podobného hledání nalezneme v několika dílech, která Antonín Stříž překládal z anglické literatury. Například Bensonovým *Neviditelným světlem* opakovaně probleskuje obraz kněze samotáře a moudrého starce, jemuž se duchovní svět jeví „jako viditelný, jako ten, který nazýváme přirozeným“.¹⁷⁹ Další obraz nabízí román Léona Bloye *Chudá žena*. Je zajímavý tím, že se v něm kněžské postavy takřka nevyskytují, příběh je z velké většiny naplněn neštěstím chudé dívky Klotildy. Kněz se jako svatý muž přicházející z neznámého světa objevuje až v okamžiku nekonečného zoufalství, aby prostým oslovením „*Dítě milé, proč pláčeš?*“¹⁸⁰ navždy vstoupil do života hlavní postavy ujištěním, že ve svém utrpení není sama. Následně

176 LA PNP, fond Marek Josef Richard, Antonín Stříž Marku Josefu Richardovi, sg. 75/69, inv. č. 141, Dopis z 24. května 1913.

177 Stříž, Antonín Ludvík: *Proroctví nezavrhuje... Nova et vetera* 4, 1915, č. 13.

178 Florian, Jan – Florian, Gabriel: *Být dlužen za duši. Rozhovor Aleše Palána*. Brno 2007, s. 92.

179 Benson, Robert Hugh: *Neviditelné světlo*. Z anglického přeložil Antonín Ludvík Stříž. Stará Říše 1915, s. 12.

180 Bloy, Léon: *Chudá žena. Současná epizoda*. Stará Říše 1908, s. 31.

se vytratí tak nečekaně a překvapivě, jako se před chvílí objevil. Jediné setkání však nabývá nekonečné hodnoty. Bloy se snaží zachytit touhu po kněžství věčném, neproměnném a zároveň hluboce lidském, touhu po osobnosti kněze „*vladaře duší*“,¹⁸¹ jenž jakoby přichází z jiného světa, ale zároveň je stále s námi: „*Jednoho dne, ach! upomínka na to nikdy se nesetře, jistá Osobnost s ní mluvila, kněz s dlouhým bílým voussem patriarchy, nesoucí náprsní kněžský kříž a amethyst a jenž jakoby přišel z oněch samot, ustraněných v nejzazších končinách světa, kde se procházejí pod děsným nebem evangeličtí lvové Episkopátu.*“¹⁸²

Třetí příklad představuje provokativní kněžský román francouzského konzervativního spisovatele Georsege Bernanose *Pod sluncem Satanovým*.¹⁸³ I když vyšel ve Staré Říši v překladu Bohuslava Reynka až v roce 1928, do kontextu staroříšského vytváření kněžských vzorů velice dobře zapadá. Velmi silně zvýrazňuje již několikrát zmíněnou roli kněze jakožto svatého muže, jenž je vtažen do souboje slabých lidských duší se samotným ďáblem. Hlavní postava románu abbé Donissan totiž prozrazuje svému spolubratru úkol, který mu byl svěřen Bohem: „*Bůh mi unuknul tuto myšlenku, že mi takto vtiskuje mé povolání, že mám pronásledovati Satana v duších, a že tím nezbytně vydám v plen svůj poklid, svou čest kněžskou a dokonce svou spásu.*“¹⁸⁴ Tím se kněz mimo jiné měl stát znamením modernímu světu, znamením svědčícím o skutečnosti nadpřirozeného zápasu, v němž se nakonec měl vzdát i vlastního života, aby zachránil své bližní ze smrtelného nebezpečí.

Vedle moderních inspirací bychom však mohli v prostředí Staré Říše narazit i na některé starší tradice. Jednou z nich je mystický text francouzského kněze a kazatele sv. Ludvíka Maria Grigniona de Montfort (1673–1716), v němž volá k Bohu, aby na zem seslal „*Apoštoly posledních dob*“. V díle tohoto bretaňského rodáka, jež revitalizovala zbožnost 19. století, nalezneme spoustu dnes již obtížně stravitelných pasáží, v nichž se mariánským sentimentem nikterak nešetří.¹⁸⁵ Mnohé z nich však zároveň souzní i se staroříšským obrazem kněze radikálního, na světských starostech zcela nezávislého bojovníka, jenž byl zamýšlen jako výsměch moderní představě svobody, demokracie a pokroku: „*Čeho na tobě žádám? Liberos. Kněze svobodné tvou svobodou, odtržené ode všeho, bez otce, bez matky, bez bratrů, bez sester, bez příbuzných dle těla, bez přátel dle světa, beze statků, beze starostí, bez péčí, ba i bez vlastní vůle. Liberos. Otroky tvé lásky a tvé vůle, lidi podle srdce tvého, kteří, bez vlastní vůle, která je poskvrňuje a je zdržuje, konají jen a jen tvou vůli, a porázejí všechny tvoje nepřátele jako noví Davidové, s holí*

181 Tamtéž, s. 31.

182 Tamtéž, s. 31.

183 Bernanos, Georges: *Pod sluncem Satanovým*. Stará Říše 1928.

184 Tamtéž, s. 228.

185 Srov. Putna, Martin C.: *Česká katolická literatura v evropském kontextu 1848–1918*. Praha 1998, s. 57–61. Doplňme, že i v tomto případě šlo o inspiraci „bloyovskou“ a že odkaz k „*Apoštolům posledních dob*“ se objevuje také v lasalettském zjevení Melanie Calvatové.

Kříže a s prakem svatého růžence v rukou... ¹⁸⁶ Uvedené inspirace, jak jsme již řekli, jistě nejsou jediné, které by bylo možné zmínit, soustředili jsme se proto spíše na ty, které sehrály důležitou roli nejen ve staroříšské imaginaci, nýbrž byly klíčové i pro samotného Antonína Stříže, snad s výjimkou Bernanosova románu, který vyšel až po Střížově odchodu od Josefa Florianana, a proto jeho postoj k tomuto dílu neznáme. Na druhou stranu ale například texty sv. Ludvíka Grigniona de Montfort představují jednu z významných součástí kněžské spirituality, s níž Stříž pracoval po celý život.

Než se zaměříme na to, jak k jeho rozchodu s Florianem došlo, dopřejme si několik závěrečných postřehů. Spontánní vytváření obrazu kněžství v *Dobřím díle* je možné vnímat i v kontextu dobových diskusí o podstatě kněžského povolání. Ty neprobíhaly jen mezi příznivci hnutí Katolické moderny, nebo naopak mezi jejich konzervativně laděnými protivníky, ale důležitým příspěvkem v hledání nové identity kněze v moderní české společnosti byly i polemiky a texty vydávané ve Staré Říši. Lze se přitom domnívat, že obraz „kněze věrného“ pravděpodobně nebyl zamýšlen jen jako alternativa vedle jiných alternativ, ale spíše jako gesto, jehož vztah nejen ke zmíněné diskusi, ale i k dobové pastoraci a moderním hodnotám se zakládal na svědectví o tom, že je možné vytvářet osobitý duchovní svět, v němž lze odmítnout z pohledu Staré Říše malověrné snahy kněží o reformu svého stavu a církve skrze rozličné programy, petice či spolky a hnutí, tedy že lze vytvářet svět, v němž je možné zásadní myšlenku, v našem případě konkrétní ideál kněžského poslání, realizovat hned a navzdory všem, byť třeba za naprostého nezájmu okolí: *„To jsou arci kněží neznámí, skrytí světu – třeba prostřed něho žijí jako ostatní – cizí světu, protože s ním ničeho nemají, nežli že konají to vítězné dílo Boží, že svět i s jeho knížetem – přemáhají.“* ¹⁸⁷

Je také třeba důrazně upozornit na skutečnost, že jsme se výše pokusili v prvé řadě o „rekonstrukci“ konkrétního kněžského vzoru, který si ale zaslouží zhodnocení reflektující parametry jeho uplatnění v reálné pastoraci či v životě konkrétního kněze. Některé příklady jsme již uvedli, další nabídneme v kapitolách, jež se budou věnovat kněžskému působení Antonína Stříže poté, co se rozhodl ze Staré Říše odejít. Zamysleme se nejen nad otázkou, jakému ohlasu či zájmu se mohl právě popsany obraz kněžství těšit mimo okruh Florianových spolupracovníků, ale zejména nad tím, jak s ním dále pracoval samotný Stříž, jaké negativní konsekvence v něm později zahlédl, v jakém životním období se s ním dovedl nejvýrazněji identifikovat, jak se měnila intenzita této identifikace, co vše si z něj dovedl zachovat a které aspekty případně musel opustit či modifikovat v realitě farní pastorace a následně během působení v kněžském semináři, kde se jako spirituál věnoval formaci bohoslovců.

186 Grignion, Ludvík Maria: Modlitba sluby Božího Ludvíka Maria Grigniona z Montfortu o Apoštoly posledních dob. *Nova et vetera* 1, 1912, č. 1, s. 4–5.

187 Stříž, Antonín Ludvík: Dopis z 1. června 1915. *Nova et vetera* 4, 1915, č. 15, s. 20.

3.2.5 Velká válka jako duchovní otřes

Další životní zlom vnesla do Střížova života první světová válka. Na jejím počátku nejprve nic nenasvědčovalo tomu, že by se mělo cokoli měnit. Staroříšští prožívali počátek světového konfliktu se satisfakcí, dávno jej předvídali a sami se přece ocitali ve „stavu válečném už tolik let“.¹⁸⁸ Libovali si, že výjimečná atmosféra vyvolala o vydávaná díla zvýšený zájem čtenářů. Pouze technické obtíže způsobené válkou zpomalovaly postup prací. Nejen Florian, ale i Stříž nebo Tichý takřka se samozřejmou povýšeností dokazovali, že pouze nastává, co dlouho očekávali. S válkou konečně přišel trest buržoám, učitelům, politikům a „ničemným“ kněžím, kteří odmítli lasalettské poselství. Po ní nadejde doba „*blahoslavené naděje a příští Slávy*“.¹⁸⁹ Tato očekávání ale neměla mít nic společného s planými nadějemi církve¹⁹⁰ na oživení víry v národě (zejména mezi učitelstvem) důsledkem válečných útrap.¹⁹¹ Šlo totiž o vizi apokalyptickou. Dle Florianova okruhu ale nabízela právě taková vize nejlepší nástroje k pastoraci v extrémní situaci, již válka beze sporu byla. Co nyní nabídne „úřednická“ církev trpícím vojákům a jejich blízkým, ptal se Stříž v *Nova et vetera*. Modernismus? Antisocialistickou agitaci? Katolický spolek? „...*kalendáře a strašlivě pusté ohavnosti Dostálovy*¹⁹² [...] – nebo brožurky: ‚*Kladivo na socialisty*‘, ‚*Katolíci organizujme!*‘“¹⁹³ Stříž měl jasno: posledním ostrovem opravdové svobody zůstalo jediné Florianovo *Dobré dílo*, jež udržuje český národ „*jakžtakž na živu*“.¹⁹⁴

Zároveň si ale Stříž byl dobře vědom toho, že povolávací rozkaz na frontu může přijít s každým dnem. Zprvu to prožíval s jistým sebevědomím pramenícím z dosavadního způsobu života, který prezentoval a vnímal jako život v absolutní odevzdanosti Boží vůli. Nově ho tedy nevztahoval pouze na svůj pobyt ve Staré Říši, zápas o *Dobré dílo* s „*mocnostmi temnot*“ totiž nabyl fyzicky hmatatelné dimenze skrze možnost odvedení na frontu: „*Ač už dávno jsem se dal Bohu tak, že mi jedno, co se mnou kdy učiní, vymínil jsem si podmínku: co by bylo k Jeho větší slávě. [...] I kdyby tedy Satan byl si mne vymohl, abych mu nepřekážel, Bůh má vždy svou svobodu a prosbami může být pohnut k jinému rozhodnutí.*“¹⁹⁵ S postupujícím časem ale lze ve Střížově korespondenci vysledovat zesilující pocit tísně s předtuchou blízkého odvedení. 5. března 1917 je společně s Otto Tichým uznán způsobilým k vojenské službě:

188 Stříž, Antonín Ludvík: Z písemné diskuse s váženým knězem, 9. 8. 1914. *Nova et vetera* 4, 1915, č. 15, s. 5.

189 Tamtéž, s. 5.

190 Stříž jmenuje konkrétně Karla Dostála-Lutinova nebo Klementa M. Žárka.

191 Stříž, Antonín Ludvík: Realismus života. *Nova et vetera* 4, 1915, č. 15, s. 9.

192 Mínečn Karel Dostál-Lutinov.

193 Stříž, Antonín Ludvík: Pobožné noviny otiskují dopisy z bojiště. *Nova et vetera* 4, 1915, č. 15, s. 13.

194 LA PNP, fond Josef Portman, sg. 112/84, inv. j. 2795, Dopis Antonína Ludvíka Stříže Josefu Portmanovi z 31. října 1914, nestránkováno.

195 Tamtéž.

„Pán dovoluje Nepříteli vše a nechává ho ,vítěziti“¹⁹⁶ a tak se chvatně snaží připravit co možná nejvíce administrativní a redakční práce na rok dopředu, zve do Staré Říše adresáty svých listů a vyzývá je, aby ho přišli alespoň na čas zastoupit.¹⁹⁷ Dne 12. dubna odjíždí na haličskou frontu.¹⁹⁸

Vzhledem k tomu, že mu ale byla určena služba tzv. v etapě, tedy za frontou, do ostrých bojů se nedostal. Rozhodl se tedy pomalu pokračovat v dosavadní práci. Podmínky jeho služby dovolovaly překládat texty, které mu Florian ze Staré Říše posílal. Pošta fungovala vcelku dobře, a tak se v naprosto nezvyklém prostředí rodl překlad Bellocovy *Cesty do Říma*, Fulcherova *Historie Jerusalemská* či život svaté Marty.¹⁹⁹ Ačkoli se zdá, že spolupráce i přátelský vztah mezi Florianem a Střížem pokračovaly takřka beze změny, vytržení z dosavadního prostředí s sebou brzy přineslo první náznaky budoucího odcizení. Andrej Stankovič hovoří o neshodách týkajících se stylu jazyka v překladech. Stříž se Florianovi najednou jevil příliš sebejistý.²⁰⁰ Těžko se však lze domnívat, že by právě překladatelské různice představovaly příčinu pozdějšího ostrého konfliktu. Problém musel vést v něčem jiném. Významnější roli totiž sehrála Střížova duchovní krize, kterou přivodil pobyt mimo Starou Říši a s ním spojený silný pocit osamocení. Právě v důsledku této krize začal znovu přemýšlet o dosavadním životě i o působení ve Staré Říši. Již po necelém půlroce na frontě se svěřoval Bohuslavu Reynkovi: „Jsem v stavu hrozně bídném, milý příteli. Všecky minulé chyby se mi teď jasně ukazují a jsou to jako vlákna, která se pomalu splekla v provaz, který mne odvěkl sem. Vytrhne mě přece Pán?“²⁰¹ Na konci této krize nahlédl svou existenci u Josefa Floriana jako nemožnou pokračování. Proč ale došlo k takovému obratu?

I když pobyt na haličské frontě znamenal pro Stříže jistý duchovní otřes, významné byly ještě další faktory. Bezmála třicetiletý Stříž totiž začal uvažovat o svém budoucím životě po návratu domů. Pro odchod do Staré Říše se rozhodl jako dvacetiletý mladík plný nadšeného zápalu pro věc. S postupujícím věkem ale mohl zesílit

196 LA PNP, fond Otokar Březina, sg. 34/84, inv. j. 1912, Dopis Antonína Ludvíka Stříže Otokaru Březinovi z 3. dubna 1917.

197 LA PNP, fond Josef Portman, sg. 112/84, inv. j. 2795, Dopis Antonína Ludvíka Stříže Josefu Portmanovi z 31. října 1914, nestránkováno.

198 Muzeum Vysočiny Třebíč, příspěvková organizace, Korespondence A. L. Stříže, Dopis Josefu Florianovi z 31. října 1919.

199 Zmíněné překlady však vyšly již nákladem *Družstva přátel Studia* u Ladislava Kuncíře: Belloc, Hillaire Jean: *Cesta do Říma*. Z angličtiny přeložil Antonín Ludvík Stříž. Praha 1920; *Fulchera Chartreského Historie Jerusalemská čili Děje rytířstva křesťanského na výpravě do Země svaté o léta Páně 1095–1127 a kralování obou Balduinů v Jerusalemě*. Z latiny přeložil Antonín Ludvík Stříž. Praha 1920; *Život blažené Maří Magdaleny a sestry její svaté Marty. Dle sepsání opata kláštera svatohavelského Rabana Maura*. Přeložil Antonín Ludvík Stříž. Praha 1921.

200 Srov. Stankovič, Andrej: *Josef Florian a Stará Říše*. Praha 2008, s. 131–132.

201 Reynek, Bohuslav: *Korespondence*. K vydání připravili Jiří Šerých a Jaroslav Med. Praha 2012, s. 81. Dopis Antonína Ludvíka Stříže Bohuslavu Reynkovi z [27. 8.] 1917.

pocit, že by jeho životní cesta měla přece jen nabýt poněkud standardnější formy buď založením rodiny, nebo volbou kněžského povolání. Nakonec se jako rozhodující ukázala touha po kněžském povolání. Každodenní běh prací ve Staré Říši a množství překladatelské činnosti paradoxně nedopřály dostatek klidu pro uvažování o budoucnosti.²⁰² Ta navíc měla spočívat zcela v Božích rukou. Stříž se však později přiznal, že si již během svého působení u Josefa Florianana s myšlenkou na kněžství pohrával, teprve vytržením z dosavadního koloběhu prací skrze odvedení na frontu mu byl dopřán dostatek prostoru a klidu k podobným úvahám a k hledání řešení vlastní životní situace. Snad se pobytem mimo Starou Říši dovedl snáze oprostít od Florianovy reakce, která by nemohla být jiná než negativní. Protože postupný vývoj svého rozhodnutí odejít ze Staré Říše a vstoupit do semináře ve své korespondenci podrobně popisuje, dopřejme si delší citaci listu, který zaslal Josefu Portmanovi v létě roku 1920, tedy již s dvouletým odstupem: „*Vytržen byv na vojnu a jsa tam úplně sám měl jsem příležitost přemýšleti více o věcech, které dříve jsem odbýval. Co bylo dříve jen myšlenkou, stalo se žádostí, ba potřebou. I nejušlechtilější věci světa, literatura a umění, zmizely mi a zůstala jen žádost spojití se s Obětí Ježíše Krista, která jest jediným dobrým dílem na tomto světě. Nestálo mi – možno-li to tak vyjádřiti – přijímání Těla Páně. Svolaovati Boha na oltář, přednášeti mu tam všechny bídy světa, skrytí svou vlastní bídu a ubohost [...] v něm, vníknouti až do toho tajemného obcování, v němž Otec a Syn a Duch se sjednocují, ,obléci se v Ježíše Krista‘, jeho osobnost nositi, dávatí lidem, co potřebují, dávatí jim Boha, spasení – to byly žádosti, jež mne zaujaly, při čemž arcí dále jsem překládal knížky v hodinách, jež mi zbývaly po etapním dienstu v židovské kanceláři. Díky Bohu, že mne na tuto cestu přivedl [...]. Jaký kněz ze mě bude, nevím.*“²⁰³ Ve světle tohoto dopisu, který mimo jiné nabízí i zajímavé sentence z oblasti kněžské spirituality, již se ale budeme zabývat později, se Střížovo konečné rozhodnutí i vývoj, který k němu vedl, jeví jako celkem přirozené vyústění procesu hledání postoje k vlastnímu životu. Ještě doplníme, že jistý impulz k přehodnocení dosavadního způsobu života mohlo přinést i setkání s rodiči na pohřbu Střížovy mladší sestry již na počátku ledna 1917. Tato interpretace se sice vyskytuje pouze v rodinné tradici, vyloučit ji však nelze.²⁰⁴

Zajímavé je, že tehdy nahlédl i některé negativní stránky svého dosavadního angažmá, zejména vytváření ideálního kněžského vzoru. Ten nejprve představoval jeden z důležitých zdrojů motivace a lze se domnívat, že byl pro mladého Stříže – laika – také zdrojem sebevědomí ve vztahu k těm kněžším, s nimiž se tak rád společně s Florianem pouštěl do polemického boje. Jakmile ale začal sám uvažovat o volbě

202 LA PNP, fond Josef Portman, sg. 112/84, inv. j. 2795, Dopis Antonína Ludvíka Stříže Josefu Portmanovi [19. 8. 1920], nestránkováno.

203 LA PNP, fond Josef Portman, sg. 112/84, inv. j. 2795, Dopis Antonína Ludvíka Stříže Josefu Portmanovi [19. 8. 1920], nestránkováno.

204 Svědectví Richarda Mayera. Elektronická korespondence autora s Richardem Mayerem, dopis ze 4. července 2015. Archiv autora.

kněžského povolání, obrátil se i proti němu samotnému, protože se ukázal jako svazující. Stříž si jako jeho spoluautor totiž uvědomil, jak těžké může být dostát nárokům takového obrazu v praxi a jak snadno lze pak konkrétního kněze, jenž ideál není schopen naplnit, odsoudit: „*Už když jsem byl v St. Říši, ozvala se mi někdy myšlenka na stav duchovní, ale viděl jsem dobře všechny nedostatky a chyby na jiných, i zdržovalo mne asi skryté vědomí, že bych sotva já přiblížil se více k vznešenému obrazu kněze, jak jsem si jej vytvořil a přál všude viděti.*“²⁰⁵ Ideál „kněze věrného“ se v pozdní fázi Střížova působení ve Staré Říši jako zdroj osobní motivace vyčerpal a teprve rozhodnutí vstoupit do semináře, a přijmout tím na sebe bezprostřední odpovědnost za kvalitu kněžského stavu, jehož reprezentanty doposavad převážně jen kritizoval, přineslo přibližně na přelomu roku 1917 a 1918 rozuzlení krize, kterou na frontě prožíval.

V červnu roku 1918 se mu podařilo získat povolení ke krátké dovolené, kterou využil k návštěvě Olomouce, kde prověřoval možnosti budoucího studia teologie. Zvažoval i vstup do alumnátu v Brně, případně v Haliči. To vše se zatím ale jevilo jako neaktuální, protože válka ani po zhroucení ruské fronty ještě zdaleka nebyla u konce.²⁰⁶ Během pobytu v Olomouci se také setkal s Ladislavem Kuncířem, s nímž se znal již z dřívějšíka. Tato schůzka dala základ pozdějšímu přátelství i vydavatelské spolupráci, neboť se jí zúčastnil i tiskař Karel Kryl.²⁰⁷ Stříž tehdy mimo jiné dospěl k přesvědčení, že neudržitelná je i situace kolem kněze Ludvíka Vrány, který od roku 1912 u Florianů sloužil mše bez povolení brněnské konsistoře. Ludvík Vrána zaslal žádost o povolení sloužit soukromé mše v domě Josefa Florianů přímo do Říma, a když odpověď nepřicházela, vyložili si to Staroříšští jako souhlasné mlčení.²⁰⁸ V březnu 1916 byl proto Vrána v nepřítomnosti odsouzen k exkomunikaci, což však ani on, ani Florian a zprvu ani Stříž nebrali příliš vážně.²⁰⁹ Střížův obrat v názoru na tuto kauzu zvýšil napětí uvnitř „florianovské“ komunity, které ještě výrazněji narostlo na konci války. Stříž totiž místo do Staré Říše zamířil přímo do pražského kněžského semináře. Dle Tichého vzpomínek raději zvolil variantu studia v Praze, protože se obával, že by mohl být v brněnském alumnátu považován za „*katolického revolucionáře*“.²¹⁰

Vstup do semináře ovšem ještě neznamenal ukončení spolupráce s Josefem Florianem. Oba zůstávali v korespondenčním kontaktu po celý rok, i když se Florian

205 LA PNP, fond Josef Portman, sg. 112/84, inv. j. 2795, Dopis Antonína Ludvíka Stříže Josefu Portmanovi [19. 8. 1920], nestránkováno.

206 Reynek, Bohuslav: *Korespondence*. K vydání připravili Jiří Šerých a Jaroslav Med. Praha 2012, s. 322–323. Dopis Josefa Blatného Bohuslavu Reynkovi z 12. června 1918.

207 Kuncíř, Ladislav: *Život pro knihu*. Purley 1985, s. 34.

208 Tichý, Otto Albert: Vzpomínky na Starou Říši. *Host* 3, 1997, č. 8, s. 91.

209 Dle rešerše Archivu brněnského biskupství ve fondech: Biskupská konsistoř Brno, inv. č. 11040, sg. V 158, k. 2459 Ludvík Vrána a Biskupský ordinariát Brno, inv. č. 5168, sg. V 94, k. 737 Ludvík Vrána. Dokumenty k osobě Ludvíka Vrány jsou badatelům nepřístupné.

210 Tichý, Otto Albert: Vzpomínky na Starou Říši. *Host* 3, 1997, č. 8, s. 92.

s nastalou situací vyrovnával těžko. Nešlo jen o to, že jeho nejbližší spolupracovník nakonec zvolil jinou cestu, než si Florian představoval, ale ve hře byly i organizační obtíže, které Střížův odchod do semináře vyvolával. Florian si musel rychle poradit s náporom administrativních prací, které dříve vykonával Stříž.²¹¹ Konečný zlom ve vzájemném vztahu přišel souběžně s finanční krizí *Dobrého díla*, které se od roku 1918 ocitalo v platební neschopnosti. S koncem války chyběl i materiál potřebný k tisku, což celý problém ještě zhoršilo. Florian některé dluhy připisoval Střížovi a vyzval ho, aby se na splácení podílel. Stříž v tomto sporu neváhal využít svých právnických znalostí a podobné nároky odmítal s tím, že nikdy nepracoval za sebe soukromě, nýbrž vždy jménem společného projektu, za jehož finanční problémy po odchodu na frontu a později do semináře přestal být odpovědný, neboť se již na redakční činnosti nepodílel. Zásadní je navíc skutečnost, že se v roce 1919, tedy během prvního roku studia bohosloví, ještě více sblížil s Ladislavem Kuncířem. Oba nyní působili v Praze a oba rovněž toužili překládat, vydávat a dále propagovat literaturu, která dosud vycházela jen ve Staré Říši. Založili proto společně s dalšími příznivci *Dobrého díla* „*Družstvo přátel Studia*“, jehož cílem bylo volné pokračování v duchu Florianově tak, aby se více mohli zapojit intelektuálně přímo v Praze.²¹² Sám Stříž to vnímal jako pokračování, jež se přizpůsobilo skutečnosti, že nyní pobýval v pražském semináři, nikoli jako konkurenci ke Staré Říši: „*Není to věc konkurence. Jde o to, by se sesbíraly dobré pracovní síly a vyučily; k tomu třeba styku a střediska v místě. Těžko žádati na lidech z Prahy, aby se vším obraceli se do St. Říše.*“²¹³ Florian pravděpodobně těžce nesl skutečnost Střížova nového přátelství s Kuncířem, který navíc nabídl, že odkoupí knihy z Florianova skladu a sanuje tím část jeho dluhů. Florian s tím nakonec sice souhlasil, celou záležitost i založení pražského *Družstva přátel Studia* však vnímal jako Střížovu zradu.²¹⁴ Na vydávání knih staroříšského ražení dle Floriana nemělo *Družstvo* právo: „*Všechno, co pěkného dosud vydali, bylo námi podníceno. P. Stříž prostě s tím, co zde u nás začal námi povzbuzen (i knihy jsme mu opatřili), založil s několika správnými křesťany toto ‚družstvo přátel‘ a v něm pak ony knihy vydal.*“²¹⁵ V osobní korespondenci si následně nedovedl odpustit několik tvrdých osobních narážek týkajících se období Střížova působení ve Staré Říši, které ironicky označil jako dobu, „...*kdy [Stříž – pozn. autora] hledal [...] svou dokonalost*“.²¹⁶

211 Florian, Josef – Jílovská, Staša: *Vzájemná korespondence 1919–1922*. K vydání připravil Petr F. Hájek a M. Ch. Praha 1993, s. 24. Dopis Josefa Floriana Staše Jílovské z 5. května 1919.

212 Kuncíř, Ladislav: *Život pro knihu*. Purley 1985, s. 50.

213 LA PNP, fond Josef Portman, sg. 112/84, inv. j. 2795, Dopis Antonína Ludvíka Stříže Josefu Portmanovi [19. 8. 1920], nestránkováno.

214 Florian, Josef – Jílovská, Staša: *Vzájemná korespondence 1919–1922*. K vydání připravil Petr F. Hájek a M. Ch. Praha 1993, s. 200. Dopis Josefa Floriana Staše Jílovské z 28. března 1922.

215 Florian, Josef: „*Družstvo přátel Studia*“ a Republika kamarádů. *Nova et vetera* 10, 1921, č. 46, s. 7–8.

216 Florian, Josef – Jílovská, Staša: *Vzájemná korespondence 1919–1922*. K vydání připravil Petr F. Hájek a M. Ch. Praha 1993, s. 64. Dopis Josefa Floriana Staše Jílovské z 13. srpna 1919.

Pokud bychom se na věc dívali z Florianovy perspektivy, bylo by možné tvrdit, že se nakonec oba rozešli ve zlém. V roce 1922 totiž píše: „*J sme pořád v likvidačním jednání po Střížovi a Tichém* [Florian se brzy rozešel i s Otto Tichým – pozn. autora], *kteří se mi nadobro zprotivili.*“²¹⁷

Klíčový dokument ke sledování postupného rozchodu Stříže s Florianem dále představuje dopis odeslaný v létě roku 1919. Tehdy již bylo Střížovi jasné, že vzájemné vztahy jsou natolik narušeny, že ani občasné návštěvy ve Staré Říši nebudou v budoucnu možné. Žádal proto Floriana, aby všechny jeho věci, které ve Staré Říši zanechal a mohly by překážet, připravil k odvozu. Také reagoval na citlivou záležitost nového přátelství s Ladislavem Kuncířem, přičemž vědomí nezbytnosti vydat se napříště zcela vlastními cestami je u něj v této době již dobře prokazatelné, přestože se o tom vyjadřoval s opatrností: „*Odpoutávání od přítele? Mezi dušemi prostírají se hvězdy tajemství a propasti, je těžko určit člověku, kdy a jak jest mu jiný přítelem více nebo méně.*“²¹⁸ Sice na podzim roku 1919 ještě informoval Floriana o tom, že ve studiu teologie a v přípravě na kněžství bude pokračovat v Římě, ale následující rok v létě už v korespondenci s Josefem Portmanem považoval rozchod s Florianem za definitivní. Jako roztržku jej ale vnímat nechtěl, spíše jako „*rozdělení cest*“, které přijal s úlevou, protože mu umožnilo, „*...vzouti se ze všech starých styků, názorů a směrů a vše začít stavěti znovu...*“²¹⁹ Na Floriana ani na své působení ve Staré Říši ale Stříž nevzpomínal s trpkostí, naopak, pokud někde na tuto svou životní anabázi vzpomíná, zmiňuje ji s hrdostí i nostalgií.²²⁰

Každopádně se v roce 1919 cesty dvou zajímavých osobností rozešly. Stříž působil v *Dobré m díle* dlouhých deset let svého života, i když v závěrečném období od dubna 1917 do léta 1919 už ne přímo ve Staré Říši. Na frontě první světové války pocítil, jak naznačil v jednom ze svých dopisů, který jsme výše citovali, že jediným „*dobrym dílem na tomto světě*“ je svátostná oběť Ježíše Krista, do jejichž služeb se rozhodl odevzdat nově skrze kněžství.²²¹

V předchozích kapitolách jsme se pokusili zachytit Střížovu roli ve staroříšské komunitě, kde zaujal po odchodu Jakuba Demla důležité postavení. Florianova osobnost byla samozřejmě vůdčí a rozhodující, ale mnohdy si i Stříž dovedl prosadit

217 Florian, Josef – Jílovská, Staša: *Vzájemná korespondence 1919–1922*. K vydání připravil Petr F. Hájek a M. Ch. Praha 1993, s. 207. Dopis Josefa Floriana Staše Jílovské z 28. listopadu 1922.

218 Muzeum Vysočiny Třebíč, příspěvková organizace, Korespondence A. L. Stříže, Dopis Antonína Ludvíka Stříže Josefu Florianovi z 16. srpna 1919.

219 LA PNP, fond Josef Portman, sg. 112/84, inv. j. 2795, Dopis Antonína Ludvíka Stříže Josefu Portmanovi [19. 8. 1920], nestránkováno.

220 Archiv vyšehradské kapituly, fond Antonín Stříž, Jeho řeč při instalaci na sídelního kanovníka dne 26. 6. 1939, s. 10; Stříž, Antonín Ludvík: *Knihy staroříšské*. In: *Úvodem do nového čtvrtstoletí Dobrého díla*. Ed. Vyskočil, Albert. Praha 1926, s. 31–39.

221 LA PNP, fond Josef Portman, sg. 112/84, inv. j. 2795, Dopis Antonína Ludvíka Stříže Josefu Portmanovi [19. 8. 1920], nestránkováno.

svou,²²² dovedl vnést do staroříšského programu svůj talent, invenci i zaujetí liturgickou hudbou. Věnovali jsme se také jeho překladatelské aktivitě, jeho osobnímu vztahu k papežství a k církevní tradici, ale především jeho podílu na utváření staroříšského obrazu kněžství, který považujeme vzhledem k zaměření této práce za nejdůležitější.

Zopakujme, že Josef Florian, Antonín Stříž a jejich spolupracovníci se sice odmítali podílet na dobové diskusi Katolické moderny o proměně role kněží směrem k hodnotám moderní společnosti, svým důrazem na autentickou, ruchu světa odlehlou spiritualitu a na kněžství věčné, neproměnné, na kněžství pečující o liturgii inspirovanou obdobím raného křesťanství a liturgickým zpěvem katakomb a středověkých klášterů ale do značné míry nabízeli ideál, který byl motivovaný reakcí na skutečnost moderny a pocitu nejistoty z rychle se měnícího světa možná více, než by si sami chtěli připustit. Dvouvrstvý odkaz na rané křesťanství a středověký chorál praktikovaný ve Florianově chalupě ve Staré Říši ovšem zůstával inspirativní, stejně jako odhodlání vytvářet uprostřed pulzujícího moderního světa svébytný duchovní prostor. Podstatné je, že se staroříšský vzor kněžství těšil ohlasu i mimo okruh několika Florianových přátel, a rovněž samozřejmě to, že jím ovlivněn zůstal i samotný Stříž. Proto jsme se rozhodli učinit poněkud delší odbočku z našeho vyprávění. Antonín Ludvík Stříž se podílel na vytváření výše popsaného obrazu kněžství před svým odchodem do semináře, bylo tedy nutné toto téma pojednat dříve, než se zaměříme na otázku seminární formace. Navíc v době, kdy se všichni tři kněží, jimiž se zde přednostně zabýváme, postupně ocitli v semináři, bylo mezi bohoslovci Florianovo vydavatelské dílo již známo a nepřímo působilo na jejich smýšlení.

222 Tichý, Otto Albert: Vzpomínky na Starou Říši. *Host* 3, 1997, č. 8, s. 92.

4 SEMINÁRNÍ FORMACE

4.1 Proměna motivací provázejících volbu kněžského povolání a vstup do semináře

Vstup do semináře je nepochybně důležitý a výrazně formativní okamžik v životě budoucího diecézního kněze. Již nikdy nebude tak bezprostředně konfrontován s církevní autoritou, s duchovním vedením ze strany představených a jejich očekáváními, s oficiálními církevními vzory kněžství a spirituálního života či se specifickým denním řádem jako v bohosloveckém semináři. Nikdy nebude tak bezprostředně a takřka bezděčně nasávat kněžské stavovské vědomí. A nikdy nebude trávit celé týdny a měsíce v tak silné izolaci od okolního světa, světa liberální inteligence, antiklerikální agitace, ba dokonce v izolaci od přirozeného světa běžných věřících. Zvláště ti, jimž chyběla předchozí zkušenost pobytu v chlapeckém semináři, se museli velmi rychle sžívat s požadavky, jež na ně nové prostředí kladlo.

Přes posilující tendence k uniformitě seminární formace i přes skutečnost, že právě toto téma nabízí možnost sledovat celou řadu sociálních a kulturně-náboženských jevů charakteru dlouhého trvání, je nutné vycházet z toho, že ani tento svět nemohl fungovat bez místně či historicky daných modifikací. Nejprve je potřeba si uvědomit, že příležitost připravovat se ke kněžskému svěcení a na následnou pastorační se mladým mužům nabízela jednak na teologických fakultách v Praze a v Olomouci,¹ ale také na tzv. teologických učilištích či ústavěch v jednotlivých

1 K dějinám pražské teologické fakulty viz např. Havránek, Jan a kol.: *Dějiny Univerzity Karlovy III. 1802–1918*. Praha 1997, s. 207–213. Kapitola Miroslava Kunštáta s názvem *Teologická fakulta v letech 1891–1918*. K dějinám olomoucké teologické fakulty srov. např. Pospíchal, Miloslav a kol.: *Padesát let z dějin obnovené univerzity*. Olomouc 1996, s. 39–57. Kapitola Vojtěcha Cekoty s názvem *Teologická fakulta (1860–1996)*. Nebo také srov. Krejčová, Jana: *Arcibiskupský kněžský seminář v Olomouci. Data – osoby –*

diecézích,² přičemž zcela zásadní zůstávala každodenní formace v alumnátu,³ kde byli bohoslovci ubytováni. Nejnadanějším studentům se většinou dostalo příležitosti pokračovat ve studiu i na jiných institucích v habsburském Rakousku.⁴ Vrcholnou metu bohoslovců pak představovalo studium v Římě, jehož absolventi tak mohli zažít atmosféru církevního centra, navíc posléze bývali preferováni při výběru vhodných kandidátů na vyšší církevní posty, biskupský úřad nevyjímaje. Díky tomu, že do alumnátních komnat vstoupíme skrze svědectví tří kněží, a to alespoň natolik, nakolik nám to umožňuje biografický přístup, dostaneme příležitost pozorovat život bohoslovců ve třech konkrétních (a možno říci relevantních) variacích.

Nejprve se zaměříme na brněnský alumnát a učiliště, kde svá bohoslovecká studia absolvoval Emanuel Masák v letech 1903 až 1907. Brněnský alumnát v porovnání s jinými tehdy platil za spíše ten otevřenější, tolerantnější vzhledem k možnostem studentů odebrat dobová periodika či diskutovat s představenými o problémech, jež aktuálně hýbaly společností i církví. Masák ovšem těsně před koncem studií zakoušel i postupnou proměnu směrem k mnohem přísnějšímu seminárnímu režimu, jež souvisela se vzrušenou atmosférou radikalizujících se debat ohledně modernismu v církvi, papežskou encyklikou *Pascendi Dominici gregis* (1907) a dokumentem *Sacrorum Antistitum* (1910). Dusná atmosféra strachu z moderního světa a ze všeobecné relativizace hodnot, jíž by se mohli nakazit i budoucí duchovní, postupně pronikala také do brněnského alumnátu. V této době v něm však už nepobýval Emanuel Masák, nýbrž Dominik Pecka, jehož seminární formaci z let 1914 až 1918 navíc okořenila některá specifika válečného období. Masákova a Peckova zkušenost se tak nabízí k srovnání povahy seminárního života v Brně těsně před vypuknutím tzv. antimodernistické krize v církvi a po něm. Pokusíme se o něj níže a doplníme jej příkladem Strážovým. Ten je specifický jednak tím, že se vlastně jedná o pozdní povolání, navíc Stráž vstupuje do semináře v pohnutém a pro kněžskou vokaci naprosto nepříznivém roce 1918, a také tím, že větší část studií absolvoval v Římě. Moravské reálie tak rozšíříme skrze perspektivu cesty ke kněžství, jež vedla z Moravy nejprve do Prahy, až nakonec skončila ve věčném městě.

Na následujících stránkách krátce shrneme a následně poněkud prohloubíme to, co jsme řekli výše k otázce motivací k volbě kněžského povolání. V dalších podkapitolách se zaměříme i na některé důležité skutečnosti týkající se určujících

budovy. Olomouc 2010, s. 22; Zlámal, Bohumil: *Příručka českých církevních dějin. VI. Doba probuzenského katolicismu (1848–1918)*. Olomouc 2009, s. 168–175.

2 Viz Tumpach, Josef – Podlaha, Antonín: *Český slovník bohovědný I*. Praha 1912, s. 332–339.

3 V současné době je častější pojem bohoslovecký, respektive kněžský seminář; zde se všechny pojmy vyskytují synonymicky.

4 Máme na mysli zejména vídeňské Frintaneum založené v roce 1816. Viz Zschokke, Hermann: *Die theologischen Studien und Anstalten der katholischen Kirche in Österreich*. Wien und Leipzig 1894. Dále také např.: Frankl, Heinz Karl: Das „Frintaneum“ in Wien und die römische Kurie. *Römische Quartalschrift* 104, 2009, s. 86–102.

momentů života v alumnátu. Bude nás zajímat, kdo hrál nejvýraznější formativní roli, jakým způsobem byly konkrétní vzory kněžství a kněžského života bohoslovcům předkládány, do jaké míry v procesu formace spolupůsobil samotný kolektiv bohoslovců či případně s jakými prameny spirituální povahy se budoucí kněží setkávali.

První závažný trend, u něhož se musíme na chvíli zastavit, se týká problematiky počtu bohoslovců. Když začneme procházet katalogy brněnských alumnů, všimneme si klesající tendence, datovatelné – s mírnými výkyvy v některých letech – již koncem 90. let 19. století.⁵ Otázka krize kněžského dorostu sice na přelomu 19. a 20. století ještě nebyla pocíťována tak palčivě jako ve 20. letech 20. století, avšak již v této době vedla zainteresované osobnosti, zejména v Čechách, k reflexím na toto téma. Kupříkladu profesor církevních dějin na teologickém ústavu v Českých Budějovicích Ladislav Dvořák ke své studii o historii tamějšího kněžského semináře doplnil i delší *Úvahu o nedostatku duchovenstva*, v níž se pokusil dešifrovat hlavní faktory negativního vývoje.⁶ Rozdělil je na vnější a vnitřní. Mezi ty vnější zařadil problém protináboženského ovzduší ve školách, jež duchovním povoláním nepřeje. Dále si všiml toho, že s kněžskou kariérou si potenciální zájemci spojují možnost určitého sociálního vzestupu mnohem méně než dříve. Na vině je dle něj nedostatečné hmotné zajištění částí kléru, nedůstojné penze, a tím pádem klesající prestiž kněžského stavu. Ta je navíc zeslabována dalšími trendy, mezi nimiž na prvním místě jmenoval všeobecný rozvoj vzdělanosti, kdy údajná „čtenářská horečka“ zapříčinila, že se už i lidé na venkově sytí antiklerikální agitací. Navíc kněz přestal být výlučným nositelem vzdělanosti. Obsáhnout celou šíři dynamicky se rozvíjející moderní vědy nebylo nadále možné.⁷ Jako mnohem závažnější ovšem hodnotil vnitřní příčiny, kdy rozmáhající se liberalismus a touha po materialismu, konzumu a bezpečně zajištěné životní existenci pronikly do rodin ve městech i na venkově. Výsledkem byl mizející křesťanský ráz rodinného života: „Mnohé katolické rodiny nejsou ušetřeny dnešního materialismu. Rodiče chtějí arcil' i dnes viděti své děti šťastnými, ale jak rozumí tomu „štěstí“? Docela jinak než dříve. Oni chtějí, aby jich děti byly v blahobytu, ve vysokých úřadech, mnoho peněz aby měly a bezstarostně žily. O štěstí, vyplývající z vznešeného úřadu kněžského, o pokoji v srdci, o blaživém vědomí pro Boha a spolubližní svůj život obětovati, nevědí zhola ničeho.“⁸ Ačkoli Ladislav Dvořák do značné míry pouze shrnul tradiční námitky katolických apologetů a pedagogů na adresu moderního společenského a kulturního vývoje a své závěry nepodepřel žádným vážnějším sociologickým výzkumem, vycházel spíše z pastorační praxe, přesto lze jeho analýzu vnímat jako sice poněkud paušální, ale celkem věrohodný obrázek dobové situace,

5 Charouz, Jindřich Zdeněk: *Brněnský alumnát. Výchova a vzdělávání duchovenstva v Brně v letech 1807–1950*. Brno 2007, s. 85.

6 Dvořák, Ladislav: *Biskupský kněžský seminář v Českých Budějovicích*. České Budějovice 1905, s. 68–87.

7 Tamtéž, s. 72–73.

8 Tamtéž, s. 74.

s níž se museli potýkat nejen ti, kteří měli k duchovním povoláním své svěřence pobízet, ale také samotní případní kandidáti kněžství.

I přes uvedené negativní vlivy, jež tedy začaly působit i ve venkovských oblastech, je třeba vycházet z toho, že právě venkov na přelomu 19. a 20. století stále patřil k prostředím s nejpozitivnějším klimatem vzhledem k otázce kněžské vokace. Kněžství zde nadále disponovalo značnou společenskou prestiží. Navíc některé nové profese se zde ještě nestačily tak výrazně vyprofilovat jako v městském prostředí (právníci, úředníci, inženýři a podobně).⁹ Existenci příznivého klimatu dále posilovala skutečnost vyššího počtu sourozenců, přičemž tam, kde bylo „postaráno“ o dědice hospodářství, je možné u mladších synů předpokládat, že k rozhodnutí pro církevní dráhu docházelo snáze. Klíčovou roli nepochybně sehrával náboženský život rodičů, zejména matky.¹⁰ Přání matky, aby se její syn stal knězem, se dokonce stalo oblíbeným námětem kněžských románů a jedním z tradičních narativů popisujících proces volby kněžského povolání ještě na počátku 20. století. Známe mnohé příklady z krásné literatury (za všechny zmiňme alespoň Baarova kněze Holoubka či román *Cestou křížovou*¹¹) i reálné osudy konkrétních osobností. Téma pozitivního působení matky na růst touhy po duchovním povolání rád zdůrazňoval kupříkladu rektor pražského arcibiskupského semináře Jan Nepomuk Říhánek (1863–1935). Vycházel převážně z vlastní zkušenosti, když spoluvytvářel mýtus o obětavých a pracovitých ženách, které upřímnou zbožností do srdcí svých synů od útlého dětství vytrvale vkládaly touhu po kněžství.¹² Odlišný, ale do značné míry rovněž dobově příznačný pohled na působení rodičů nabídl ve svých *Cestách, kterými jsem šel* Ladislav Kunte. Matčino přání, aby se stal knězem, prožíval rozporuplně jako svazující předurčení, jemuž se nedovedl včas vzepřít.¹³ Přirozeně ne vždy muselo být přání rodičů vysloveno explicitně, a proto rozhodujícím způsobem působila také intenzita jejich náboženského života, případně vztah k místnímu faráři, pokud zrovna nějaký kněz, prezentovaný dětem jako vzor křesťanského života, nepatřil k okruhu příbuzných. Silnou odezvu zanechávala i horlivá služba ministranta či v pozdějším věku záliba v četbě náboženské literatury.¹⁴

Když se podíváme na případ Dominika Pecky nebo Antonína Stríže, dojdeme k závěru, že zde bylo splněno hned několik podmínek najednou. Oba pocházeli z rodiny, kde byla víra každodenně intenzivně prožívána a praktikována oběma

9 Pavlíček, Tomáš W.: *Výchova kněží v Čechách a jejich role v náboženské kultuře (1848–1914)*. Praha 2017, s. 106.

10 Srov. Forstner, Thomas: *Priester in Zeiten des Umbruchs. Identität und Lebenswelt des katholischen Pfarrklerus in Oberbayern 1918 bis 1945*. Göttingen 2014, s. 113.

11 Baar, Jindřich Šimon: *Holoubek*. Praha 1989, s. 17; týž: *Cestou křížovou*. Praha 1953, s. 8.

12 Levý, Mikuláš: *Papežský prelát Msgr. Jan Nep. Říhánek*. Praha 1936, s. 12–18.

13 Kunte, Ladislav: *Cesty, kterými jsem šel*. Praha 1907, s. 84 a 122.

14 Srov. Forstner, Thomas: *Priester in Zeiten des Umbruchs. Identität und Lebenswelt des katholischen Pfarrklerus in Oberbayern 1918 bis 1945*. Göttingen 2014, s. 113.

rodiči, kteří zároveň pěstovali dobré vztahy s místními kněžími. Oba se v dětství věnovali službě u oltáře jako ministranti. V případě Stříže jde dokonce o nadstandardně splněné předpoklady, jež ho takřka předurčovaly k duchovní dráze: dědeček dlouhá léta působil jako kostelník a maminka pekla hostie ke mši svaté. Dominik Pecka zase pocházel z početné rodiny a jako nejmladší dítě se příliš netrápil starostí o převzetí živnosti a hospodářství. Antonín Stříž naopak pocházel jen ze tří dětí, navíc byl jediným synem. Faktor vlivu většího počtu sourozenců u něj tedy splněn není. Do značné míry byl ale nahrazen zbožností rodičů, jež by synovo rozhodnutí stát se knězem pravděpodobně potěšilo. Zdá se, že mladý Antonín ani nebyl nijak nucen pokračovat v otcově zahradnickém povolání. Naopak s nadějami a očekáváním přijali jeho rozhodnutí studovat práva. Proto odchod syna do Staré Říše znamenal zklamání a vyvolal prosby, aby se tedy dal na kněžskou dráhu, pokud touží po duchovním povolání, jak jsme již výše podrobně vylíčili. V neposlední řadě je jak u Pecky, tak u Stříže přítomen faktor zvýšeného zájmu o náboženskou literaturu (u obou staroříšské proveniencie), který nakonec zafungoval jako klíčový impulz. Literární zájmy provázely snad ještě větší měrou také Emanuela Masáka, kněžské vzory se vyskytovaly přímo mezi jeho příbuznými a silněji než vědomí odpovědnosti za převzetí otcova mlýna nakonec zapůsobilo implicitní, ale evidentně přítomné přání matky, aby se její nejstarší syn stal knězem.

Pokud se zaměřujeme na téma motivací, které vstupovaly do života konkrétních jedinců uvažujících o kněžském povolání, nesmíme opominout zásadní skutečnost, kterou jsme výše opakovaně naznačili. Máme na mysli parametry vývoje českého národního hnutí, v němž se stále silněji začaly projevovat proticírkevně a antiklerikálně zaostřené linie. I když se vyskytovaly již od 60. let 19. století (ojediněle i dříve – na Moravě nejprve v menší míře a se zpožděním oproti situaci v Čechách), klíčový přelom představují zejména 90. léta, kdy se završilo budování české národní identity a nastalo období tvrdého soupeření nových identit.¹⁵ Výše jsme ukázali, že k důležitým kolbištím tohoto kulturního boje náležela škola, kde počet drobných i závažnějších konfliktů mezi kněžími a učiteli šel po roce 1900 dokonce do tisíců a jeho razance se v letech do první světové války ještě zvyšovala.¹⁶ Tlaku antiklerikálních nárážek nebylo snadné uniknout. Nejpozději v období středoškolských studií se s ním potýkaly celé generace mladých.¹⁷ Nepříznivá situace však neskončila vítězstvím ani pokrokového učitele, ani kněze, naopak přispěla ke zpochybnění

15 Srov. Balík, Stanislav – Fasora, Lukáš – Hanuš, Jiří – Vlha, Marek: *Český antiklerikalismus. Zdroje, témata a podoba českého antiklerikalismu v letech 1848–1938*. Praha 2015, s. 58–60.

16 Fasora, Lukáš: *Stáří k poradě, mládí k boji. Radikalizace mladé generace českých socialistů 1900–1920*. Brno 2015, s. 101.

17 Můžeme například zmínit text *Nechodte do semináře?*, v němž si redakce časopisu *Studentská hlídka* stěžuje na nenávislné letákové agitace Volné myšlenky, ke kterým docházelo na středních školách ve snaze odradit případné zájemce o kněžské povolání od vstupu do semináře. Viz Redakce: *Nechodte do semináře?* *Studentská hlídka* 2, 1910, s. 181.

tradičních autorit obecně a k triumfu indiferentismu, materialismu a touhy po konzumu, jak ve své práci *Stáří k poradě, mládí k boji* popisuje Lukáš Fasora.¹⁸ Tyto tendence následně umocnila a zradikalizovala zkušenost první světové války, což znamená, že se církve a pastorační práce po roce 1918 ocitly v naprosto odlišném kontextu oproti stavu před vypuknutím světového konfliktu.

Pro problematiku kněžské vokace přinesl tento trend zásadní moment, jemuž musíme věnovat pozornost. Ještě na konci 19. století finanční dostupnost studia teologie, prestiž kněžského stavu a s tím spojená představa o budoucím sociálním vzestupu či hmotném zajištění životní existence¹⁹ působily jako faktory usnadňující vstup do semináře,²⁰ přičemž není nutné je vnímat jen v protikladu s idealistickými a nezištnými cíli, s nimiž mladí muži tuto volbu činili. Je třeba si totiž uvědomit, že klérus se ve 2. polovině 19. století rekrutoval většinou z chudších či přímo nemajetných venkovských vrstev.²¹ Pro kněžské povolání se rozhodovali lidé z masa a kostí, zcela přirozeně proto mnozí z nich zvažovali i ekonomické a sociální důsledky své volby.²² Samozřejmě tam, kde tyto aspekty převážily, bylo postaráno o budoucí krizi, již si daný jedinec musel projít. To si uvědomovali i představení seminářů, a proto během přijímání nových alumnů i během samotné formace stále pečlivěji zkoumali, jestli jedinou motivací volby kněžského stavu není touha po sociálním vzestupu.²³

Jistěže ne každý aktér musel své rozhodnutí takto racionálně promýšlet a nejednou jednal spíše na základě emocionálního prožitku, okamžitého nápadu či rady blízkého přítele, učitele nebo kněze. K častým motivacím náležela i prostá touha po studiu.²⁴

V této době navíc stále působily přitažlivé ideály sušilovských buditelů a celá řada budoucích kněží duchovní povolání vnímala jako vhodný nástroj k působení „mezi lidem“ v roli národních, kulturních a později i politických či sociálně a hospodářsky emancipačních obroditelů společnosti. Žili představou, že kněz se má podílet na životě české národní komunity jako osoba vůdčí, byť stále častěji ve spolupráci s dalšími příslušníky elit (učitel, lékař, starosta a podobně). Posledně jmenovanou motivaci nepochybně sdílel i Emanuel Masák, když v roce 1903 vstupoval do semináře. Uvědomoval si ale kulturní, sociální a politické proměny, jichž doznala česká

18 Fasora, Lukáš: *Stáří k poradě, mládí k boji. Radikalizace mladé generace českých socialistů 1900–1920*. Brno 2015, s. 102.

19 Srov. Baar, Jindřich Šimon: *Cestou křížovou*. Praha 1953, s. 8–9.

20 Kunte, Ladislav: *Cesty, kterými jsem šel*. Praha 1907, s. 87–88.

21 Pavlíček, Tomáš W.: *Výchova kněží v Čechách a jejich role v náboženské kultuře (1848–1914)*. Praha 2017, s. 93.

22 Archiv Moravského zemského muzea, fond Emanuel Masák, Korespondence se spolužáky z gymnázia, Dopis Antonína Jahůdky Emanuelu Masákovi z 28. září 1903, s. 1.

23 Pavlíček, Tomáš W.: *Výchova kněží v Čechách a jejich role v náboženské kultuře (1848–1914)*. Praha 2017, s. 67.

24 Srov. například Loskotová, Anežka: *Dr. František Loskot. Kněz. Novinář. Učenc*. Praha 1933, s. 15.

společnost od poloviny 19. století, tedy od doby počátku působení Františka Sušila a jeho žáků.²⁵ Proto jej oslovovaly podněty Katolické moderny.²⁶ Vnímá je totiž jako vhodný způsob, jak sušilovské cíle reformovat a naplnit novým obsahem, jak znovu otevřít církev modernímu světu a nalézt cestu k ideálu kněze, který, když už není jediným vůdcem, tak alespoň dovede stát nad jednotlivými společenskými, kulturními i politickými tábory jako nezbytný tmel celé národní společnosti, již inspiruje poselstvím o kráse víry, umění i vědy.

Od přelomu století však význam právě uvedených motivací pro volbu kněžského stavu klesá. Modernizující a demokratizující se společnost nabízela mnohem snadnější a atraktivnější kariéry (žurnalistika, advokacie, lékařství, učitelství, vědecká činnost, politika a podobně), v nichž mladí lidé spatřovali příležitost realizovat většinu z výše uvedených cílů (studium, formování veřejného mínění, výchova, utváření kulturního života atd.) bez nutnosti čelit antiklerikálním stereotypům v první linii.²⁷ V kontextu právě popsaného vývoje je významný konkrétní příklad Dominika Pecky i Antonína Stříže, protože nás poučuje o tom, že si kněžské povolání zvolili jako cestu společensky alternativní, jako volbu proti duchu doby, která kněze začala vnímat jako symbol tmářství a reakce.²⁸ Tento moment lze považovat za fenomén, s nímž je třeba počítat jako s obecnějším jevem vyskytujícím se u generací kněží, jež se rekrutovaly z mládeže absolvující středoškolská studia – velice hrubě řečeno – po roce 1900.

Stanovit přesněji, kdy k tomuto zlomu dochází, je obtížné. Jedná se navíc o výrazně individuální záležitost. Pokud bychom si ale na chvíli vypůjčili některé inspirace generačního přístupu k analýze parametrů moderních dějin,²⁹ mohli bychom formulovat několik klíčových postřehů. Generační metoda vychází z toho, že jednotlivé generace se střídají zhruba po sedmi letech. Z tohoto hlediska by ale Masák, Stříž i Pecka mohli reprezentovat každý svou vlastní generaci. Pokud ale zvážíme skutečnost, že generační identitu formuje také konkrétní určující událost prožitá v období dospívání (tzv. generační zážitek), pak se může zdát, jako by kupříkladu Emanuel Masák zůstal mezi jednotlivými generacemi.³⁰ Věkově mu totiž uniklo programové vystoupení kněží modernistů v 90. letech, k jejichž smýšlení měl nejbližší, a zároveň zákazy modernismu (jež lze považovat za další významný moment aspirující

25 Masák, Emanuel: *Vzpomínkové záznamy II. Záznamy z let bohosloví (1903–1907)*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 1.

26 Masák, Emanuel: „Nový život“ v brněnském alumnátě. *Museum* 59, 1927/1928, s. 93.

27 Šíma, Jaroslav: *K sociologii duchovního*. Praha 1937, s. 9.

28 Pecka, Dominik: *Starý profesor vzpomíná. Vlastní životopis*. Praha 1996, s. 60. Střížův postoj je zřejmý z celé předchozí kapitoly.

29 Mannheim, Karl: Problém generací. *Sociální studia* 4, 2007, č. 1–2, s. 11–44. Dále také: Fasora, Lukáš: *Stáří k poradě, mládí k boji. Radikalizace mladé generace českých socialistů 1900–1920*. Brno 2015, s. 7–18.

30 Corsten, Michael: Čas generací. *Sociální studia* 4, 2007, č. 1–2, s. 59–60.

na roli generačního zážitku) na své vydání teprve čekaly. Přesto však lze uzavřít, že co se týče vztahu k modernímu světu, je třeba Emanuela Masáka v okamžiku jeho volby kněžského stavu vnímat jako osobu, jež měla svou mentalitou blíže ke starší generaci, která se pro kněžství rozhodovala do značné míry jako pro povolání se společenskou prestiží a později se v rámci pastorační praxe musela vyrovnávat s tím, že se její představy začaly míjet s realitou. Naopak Stříže i Pecka můžeme v souvislosti s hledáním postoje vůči moderně ve chvíli volby životního povolání vnímat jako příslušníky další generace, která se pro kněžství rozhoduje už v jiném kontextu. Za určující generační událost v jejich případě považujeme sdílenou zkušenost zesilujícího kulturního boje (vyostřovaného jak z antiklerikálních pozic, tak i skrze apologetické a antimodernistické kampaně uvnitř církve samotné), již zažívali během svých středoškolských studií. Čím silněji případný kandidát kněžství tuto zkušenost prožíval, tím více lze u něj předpokládat, že si kněžský stav podobně jako Stříž i Pecka volil jako alternativu k dobovým trendům, přičemž roli radikalizujícího katalyzátoru nakonec sehrála ještě následná zkušenost první světové války.

Tento vývoj na jedné straně usnadňoval formování vyhraněných, sebevědomých typů ve vztahu k modernímu světu, na druhé straně ale vyvolával i krize a připravoval cestu kněžím, kteří většinou až po roce 1918, tedy v období nové fáze kulturního boje, církev opustili. Nesmíme však opomíjet ani ty, kteří o kněžství teoreticky mohli uvažovat, v atmosféře antiklerikálních kampaní se pro něj ale nedovedli rozhodnout: „*Některý by sám rád šel na kněžství, některý je nerozhodný [...]. Jiný ovšem by za nic do semináře nešel, neboť je otráven nevěrou Macharovou anebo se bojí pronásledování kněžstva, které nyní je na denním pořádku. A proto ubývá dnes kněží, je známo, že začíná být veliký nedostatek kněží...*“³¹ Tyto trendy se v brněnské diecézi, jež náležela k nejvíce religiózním oblastem v Čechách a na Moravě, nerozvinuly v takové šíři jako v jiných regionech. Přesto, když se podíváme na čísla bohoslovců v brněnském alumnátu, vidíme, že kupříkladu v 90. letech se na kněžské povolání připravovalo zhruba 110 až 140 českých bohoslovců, v letech před začátkem první světové války kolem 90 bohoslovců a počty se pak razantně snižují v období válečném³² a krátce poválečném, přičemž nejnižše klesly v roce 1918, a to na 22 bohoslovců. Příčinu tak výrazného výkyvu je třeba spatřovat nejen ve válečných ztrátách v mužské populaci, ale i ve výše popsanych sociálně-kulturních a politických kontextech, protože klesající trend vykazoval trvalejší charakter a kulminoval ve 20. letech, kdy bylo možné hovořit o krizi kněžského dorostu, kterou se do značné míry podařilo překonat až s počátkem 30. let.³³

31 Redakce: Nechoďte do semináře? *Studentská hlídka* 2, 1910, s. 181.

32 Do této statistiky se příliš nepromítla skutečnost, že někteří maturanti po vypuknutí války vstoupili do alumnátu s motivací vyhnout se odvedení na frontu. Ve velké většině totiž alumnát po prvním roce opustili. Srov. například Pecka, Dominik: *Starý profesor vzpomíná. Vlastní životopis*. Praha 1996, s. 63.

33 Statistický vývoj početního stavu brněnských bohoslovců po roce 1918: 1918/19 – 22, 1919/20 – 29, 1920/21 – 34, 1921/22 – 45, 1922/23 – 48, 1923/24 – 52, 1924/25 – 45, 1925/26 – 44, 1926/27 –

Vraťme se ale zpět na půdu biografického přístupu a symbolicky uzavřeme výše řečené krátkým vhledem do atmosféry podzimu roku 1918 tak, jak ji prožíval Antonín Stříž. Jeho příklad je hned v několika ohledech specifický, dává však zajímavým způsobem nahlédnout za kulisy tehdejšího veřejného dění a zároveň znovu potvrzuje, co jsme o volbě kněžského povolání vyslovili v předchozích odstavcích. Je zvláštní za prvé tím, že Stříž vstoupil do semináře v Praze, ačkoli náležel diecézi brněnské. Důvody jsme výše popsali. Za druhé tak učinil ve svých třiceti letech jako dospělý, zralý člověk. A třetím specifikem je skutečnost, že náležel k těm nemnohým, kteří do semináře vstoupili právě v roce 1918, tedy v době prudkých poválečných antiklerikálních kampaní.³⁴ Když přijel do Prahy, „*první jeho kroky byly na Staroměstské náměstí, kde si veřejně klekl a modlil se na zadostiučinění potupy spáchané stržením mariánského sloupu*“.³⁵ Následně se vydal k budově semináře, kde mu dlouho nikdo nechtěl otevřít ze strachu, že dovnitř chtějí vniknout anarchisté. S případnými zájemci o studium bohosloví představení v dané situaci příliš nepočítali, Střížův příchod proto znamenal příjemné překvapení.³⁶ „*V semináři bylo пусто. Každý se hrozil budoucnosti Církve, ale Stříž se ani nezachvěl, byl příliš věřící, aby jím otřásly křeče osvobozeného národa,*“ vypráví pateticky Otto Tichý.³⁷ Zdá se, že nyní si byl Stříž svým povoláním skutečně jistý. Je to možné tvrdit nejen s ohledem na jeho věk a staroříšskou zkušenost, ale i na kontext, v němž do semináře vstoupil. Toužil stát se knězem a proticírkevní nálady jeho rozhodnutí jen utvrzovaly. Nabytí přesvědčení, že po válce se svět nijak nepoučil, nenavrátil se k Bohu a nevyslyšel hlas Matky Boží z La Saletty. Je tedy třeba očekávat další temná období i pronásledování církve. O to víc bude potřeba kněží. Je tedy logické, že Střížovo odhodlání stát se knězem provázené takto vyhraněným vztahem k modernímu světu nemohlo být v situaci církevní krize a antiklerikálních vášní nijak zpochybněno.

Než načneme další podkapitolu, krátce ještě nahlédneme pod povrch výše uvedených obecnějších motivací, rámujeících rozhodnutí vstoupit do alumnátu. Ačkoli budoucí kněží nejčastěji hovoří o tom, že je na tuto cestu v první řadě volá Bůh,³⁸

45, 1927/28 – 63 (studium rozšířeno na pět let), 1928/29 – 76, 1929/30 – 70, 1930/31 – 86, 1931/32 – 132, 1932/33 – 145, 1933/34 – 162. Uvádění jsou jen čeští bohoslovci. Viz Charouz, Jindřich Zdeněk: *Brněnský alumnát. Výchova a vzdělávání duchovenstva v Brně v letech 1807–1950*. Brno 2007, s. 85.

34 Matrikami studentů se zabýval například Martin Vaňáč, který zmapoval i pokles počtu řádných studentů teologické fakulty české univerzity v Praze: 1914/15 – 153, 1915/16 – 137, 1916/17 – 110, 1917/18 – 72, 1918/19 – 37, 1919/20 – 21, 1920/21 – 20. Vaňáč, Martin: *Problémy s umístěním Katolické teologické fakulty české univerzity v letech 1891–1939*. In: *Omnia autem probate. Sborník Katolické teologické fakulty Univerzity Karlovy v Praze*. Sv. 11. Edd. Kubín, Petr – Mikulicová, Mlada – Svoboda, David. Praha 2005, s. 381.

35 Tichý, Otto Albert: *Vzpomínky na Starou Říši*. *Host* 3, 1997, č. 8, s. 92.

36 Svědectví Richarda Mayera. Elektronická korespondence, dopis ze 4. července 2015. Archiv autora.

37 Tichý, Otto Albert: *Vzpomínky na Starou Říši*. *Host* 3, 1997, č. 8, s. 92.

38 Např. Antonín Stříž viz: LA PNP, fond Josef Portman, sg. 112/84, inv. j. 2795, Dopis Antonína Ludvíka Stříže Josefu Portmanovi [19. 8. 1920], nestránkováno.

není ke škodě sledovat, pokud to prameny dovolují, co uvádějí jako konkrétní klíčový úkol, který skrze kněžství chtějí naplňovat, a následně to porovnávat s tím, na co se skutečně později zaměřovali. Přirozeně ne vždy je možné zachytit přímou souvislost mezi představou konkrétního pastoračního úkolu, jež si daný jedinec s kněžstvím spojoval, a následným reálným působením, protože s postupným dozríváním se mohou vyvíjet i pastorační priority. Masák, Stříž i Pecka však v tomto ohledu vykazují podivuhodnou konzistenci. Abychom se příliš neopakovali, jen shrňme, že Masákova touha po kněžství jako vůdčím, stmelujícím a kulturně-buditelsky inspirujícím principu v duchu ideálů sušilovců a modernistů zůstala jeho celoživotním snem, kterému mimo jiné podřizoval své publikační aktivity. Peckovo odhodlání věnovat se mládeži, jež ho přimělo stát se knězem, pronikalo celé jeho následné pastorační působení.

A u Stříže vidíme podobný vývoj. Rozhodnutí pro kněžství spojoval s touhou „...spojiti se s Obětí Ježíše Krista. [...] Svolávati Boha na oltář, přednáseti mu tam všechny bída světa [...], vniknouti až do toho tajemného obcování, v němž Otec a Syn a Duch se sjednocují, ‚obléci se v Ježíše Krista‘, jeho osobnost nositi, dávatí lidem co potřebují, dávatí jim Boha, spasení...“³⁹ Na první pohled nejde o nic jiného než o myšlenky, které najdeme v literatuře pro bohoslovce, dle níž by bylo možné rekonstruovat obsah asketicko-spirituální vrstvy identity, kterou si měli budoucí kněží osvojit. Jednalo se o rovinu značně intimní. Každý z kněží se s ní během volby povolání a následné formace seznamoval a hledal si k ní svůj vztah, případně s ní po svém dále pracoval. Často byla přijata natolik přirozeným a samozřejmým způsobem, že o ní dotyčný ani nepotřeboval příliš přemýšlet či psát, což ovšem znesnadňuje rekonstrukci toho, jak tuto rovinu kněžské identity řadový kněz v průběhu svého života utvářel, jak ji obnovoval či modifikoval. Právě proto je Střížova otevřenost významná. Důležité je ale i to, že jako hlavní moment, který si s kněžstvím spojoval a který ho nakonec přiměl ke vstupu do semináře, explicitně uváděl právě tuto spirituální rovinu identity katolického duchovního. Jistě by se pod to podepsali i jiní kněží, ale viděli jsme třeba u Dominika Pecky, že lze o pohnutkách k volbě kněžství hovořit i jinak, což je naprosto přirozené. Protože však víme, jak si Stříž před vstupem do semináře, tedy ještě ve Staré Říši, představoval ideálního kněze, můžeme oprávněně tvrdit, že jeho zaujetí asketicko-spirituálním, sakrálním aspektem kněžského povolání skutečně představovalo hlavní motivační impuls k volbě kněžství, který nejenže ze zřetele již nikdy nepustil, ale z velké části zasvětil své pastorační působení péči právě o tuto rovinu kněžské identity, jíž se v příštích podkapitolách budeme věnovat.

39 Tamtéž.

4.2 Seminární řád

Ke zřízení brněnského alumnátu došlo na základě iniciativy biskupa Vincence Josefa hraběte Schrattenbacha v roce 1807.⁴⁰ Nejprve sídlil v upravených prostorách bývalého dominikánského kláštera, proto se od začátku potýkal s problémem nedostatku místa pro alumny i personál. Zhruba třetina bohoslovců musela hledat ubytování v soukromých bytech, což bylo nahlíženo jako naprosto nevhodné vzhledem k požadavkům formace.⁴¹ Takřka celé století trvalo, než se podařilo tento problém vyřešit a otevřít v roce 1903 nový alumnát na Antonínské ulici, kde svá bohoslovecká léta strávil i Emanuel Masák. Oproti jiným alumnům se těšil výhodě, že dané prostředí mu díky pobytu v chlapeckém semináři nebylo zcela neznámé. Seminární denní řád se v mnohém podobal tomu, co znal již z dřívějšíka. Podobnou výhodu měl i Dominik Pecka, který se v alumnátu setkal hned s pěti spolužáky z gymnázia. Přesto i pro ně byl první ročník „zkušebním kamenem“.⁴² Tíživě doléhala nejen nutnost odloučení od blízkých, ale také nové požadavky, které na ně kladli představení i příprava na zvolené povolání.⁴³

Už samotné parametry každodenního života, kvalita ubytování, soužití s koalumny a představenými nebo papežská ustanovení vtělená do seminárních stanov významně formovaly stavovskou identitu a spiritualitu budoucích kněží. Pronikaly hluboko do vědomí bohoslovců a ti, kteří se přísnému režimu nedovedli přizpůsobit, většinou v průběhu semestrálních zkoušek v prvním roce alumnát opouštěli. Ať už z toho důvodu, že poctivě zvážili, zda se ke kněžství hodí, nebo na základě přiznání, že je do semináře nepřivedly zbožné úmysly. V případě Peckových vrstevníků opouštěli alumnát zejména ti, kteří do něj vstoupili ve snaze vyhnout se odvedení na frontu první světové války.

Na základě stanov z roku 1842, které byly postupně upravovány a novelizovány (nejprve v roce 1853 a pak ještě na počátku 20. století), spočívala hlavní odpovědnost za výchovu budoucích kněží na bedrech regenta, tedy prvního představeného, jenž byl v roce 1853 osvobozen od povinností, které nadále vykonával spirituál, „jehož úkolem bylo věnovati se asketickému vzdělání a vedení alumnův“.⁴⁴ Organizační

40 V tomto roce byly sepsány také první alumnátní stanovy. Viz MZA, fond E 101, Alumnát Brno, kart. č. 1, inv. č. 3 – stanovy. *Leges et Statuta pro Alumnis Seminarii Brunensis, pro Prefectis Museorum, Bibliothecario, nec non Magistro Ministerii sacri. Anno 1807.*

41 S podobnými problémy se potýkali biskupové i v jiných diecézích. Viz např.: Veber, Tomáš: *Dvě století dějin českobudějovického kněžského semináře (1803–1950) aneb Působení českých, rakouských a německých kněží z jihu Čech v Evropě i zámoří*. Praha 2013, s. 11–12.

42 Masák, Emanuel: *Vzpomínkové záznamy II. Záznamy z let bohosloví (1903–1907)*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 4.

43 Masákovi se podařilo tento pocit zachytit v básni *Povzdech*, již adresoval svojí matce: „*Tak ve tvůj klín / svou hlavu sklonit, matko, / a ze svých vln / se vyznat (ach, jak sladko!)...*“ *Museum* 38, 1903/1904, s. 34.

44 Samsour, Josef: *Dějiny alumnátu brněnského. K stoletému výročí jeho trvání napsal Dr. Josef Samsour*. Brno 1907, s. 36.



Obr. 7: Antonín Adamec (1853–1913),
představený brněnského alumnátu

a spirituální péče tak byla rozdělena, protože dosavadní zkušenosti opakovaně dosvědčovaly, že „*srdce chovanců neotvírají se tak snadno spirituáloví, je-li zároveň prvním představeným*“.⁴⁵ Na počátku 20. století, kdy v alumnátu pobýval Emanuel Masák, jako regent působil tolerantní a smířlivý Antonín Adamec a jako spirituál Alois Dvořák, jehož později Dominik Pecka zažil v roli regenta, přičemž úkoly spirituála tehdy převzal jezuita a renomovaný duchovní rádce Alois Stork. O všech ještě uslyšíme níže. K úkolům regenta mimo jiné náleželo urovnávání sporů mezi alumnými, což na vlastní kůži pocítil i Dominik Pecka, když mu kolegové vyčítali jeho slovácký temperament.⁴⁶

S nelibostí bylo nahlíženo také na hlubší přátelství mezi konkrétními bohoslovci. Na prvním místě totiž měl být vždy celý kolektiv. Tento moment ještě posiloval důraz na izolaci od vnějšího světa, daný požadavkem poslušnosti k představeným, společným pobytem v alumnátu, týdně obnovovanou tonzурou a jednotným oděvem (talár), symbolizujícím vnitřní odumření předchozímu způsobu života. Bohoslovci se nemuseli starat o své živobytí, což je mělo na jedné straně osvobodovat od světských

45 Úprava z roku 1853 na základě výnosu biskupského ordinariátu č. 370 ze dne 21. září 1853. Viz Samsour, Josef: *Dějiny alumnátu brněnského. K stoletému výročí jeho trvání napsal Dr. Josef Samsour.* Brno 1907, s. 58.

46 Pecka, Dominik: *Starý profesor vzpomíná. Vlastní životopis.* Praha 1996, s. 68.

starostí, záviset totiž měli pouze na Bohu, ale usnadňovalo to i soustředěnost na přípravu k výkonu povolání. Ta sestávala nejen z teologického vzdělávání, nýbrž i z asketické výchovy k sebezapírání a disciplíně. Představení se na základě stanov snažili v alumnech pěstovat vědomí mimořádné vznešenosti a důstojnosti kněžského stavu.⁴⁷ Od bohoslovců se očekávala „*zvláště pokora, mírnost a skromnost, vzájemná blahovůle a snášenlivost, střídmost a čistota srdce, jakož i láska k pořádku, vůbec ctnosti, které nastávajícího kněze zdobiti mají*“.⁴⁸ Stručně řečeno mezi základní předpoklady k přijetí do semináře patřila morální bezúhonnost a s ní i solidní fyzické zdraví: „*Jinochové nemající vůle energické a slabé konstituce tělesné nejsou s to, aby požadavkům na ně činěným vyhověli; změkčilými povahami nebylo by však také církvi poslouženo*“.⁴⁹

Pevně stanoveny byly i parametry ročního cyklu a denní řád. Rok se započínal třídními exerciciemi pod vedením spirituála, ty se ještě v průběhu studia několikrát opakovaly (k nejvýznamnějším náležela duchovní cvičení před jednotlivými svěceními). V pět hodin probouzel alumny zvon k ranní hygieně. O půl šesté je čekala společná ranní modlitba s rozjímáním v kapli opět pod taktovkou spirituála. Následovalo samostudium, které v sedm hodin ukončila mše svatá. Teprve po ní se mohli bohoslovci nasnídat, aby tak dodrželi požadavek přísného půstu před svatým přijímáním, k němuž měli přistupovat co možná nejčastěji. Celé dopoledne pak zabraly přednášky a samostudium, během něhož platilo přísné „*silentium*“.⁵⁰ V poledne nechyběl oběd, k němuž si každý mohl dopřát 0,5 l piva nebo 0,25 l vína a následně i krátký odpočinek. Při společném stolování se střídavě předčítaly latinské, německé a české texty s teologickou tematikou. Od dvou hodin se alumni opět věnovali přednáškám, jež ve čtyři hodiny přerušila krátká společná procházka, po níž pokračovalo samostudium v tzv. museích (studovnách) až do šesti hodin večer. Na půl osmou byla připravena večeře a v devět hodin závěrečná modlitba se čtením a večerním zpytováním svědomí. Prostor mezi prací v museích, večeří a modlitbou opět vyplňoval volný čas a možnost věnovat se aktivitám dle vlastní volby. Doporučena byla četba duchovní literatury. Teprve po ní se mohli bohoslovci začíst do beletrie, případně se věnovat samostudiu, hudbě, ale také sportu (kulečnick, kuželky a podobně). K vítaným zpříjemněním všedních dní patřil pobyt na zahradě, kde bylo povoleno i občasné kouření. Zapovězen byl přirozeně karetní hazard. V devět hodin začínal noční klid, jehož dodržování kontrolovali sami představení. Denní program se příliš neměnil ani v neděle a svátky. Jen přede mší si alumni navíc vyslechli spirituálovu exhortu a odpoledne se zúčastnili svatého požehnání.

47 Samsour, Josef: *Dějiny alumnátu brněnského. K stoletému výročí jeho trvání napsal Dr. Josef Samsour.* Brno 1907, s. 39.

48 Tamtéž, s. 41.

49 Tamtéž, s. 41.

50 Diecézní archiv Biskupství brněnského Rajhrad, fond Biskupský ordinariát Brno, inv. č. 168, sg. A 43/1, ev. j. 77, Statuta pro alumnis Episcopalis Seminarii Majoris Brunae, f. 37. Zpřesnění stanov na základě motu proprio Sacrorum Antistitum z 1. září 1910.

Samozřejmě v tyto dny odpadaly přednášky. Určitá změna se nabízela v úterý a ve čtvrtek, kdy se konaly delší procházky. Ale i v tomto případě museli být společně a pod dozorem prefektů z vyšších ročníků, kteří také dohlíželi na mladší kolegy, zda se v museích opravdu věnují studiu. Za výjimečných okolností a na základě závažných důvodů mohl regent nebo spirituál povolit i privátní vycházky (tzv. privátky), a to ve společnosti dalšího z alumnů.⁵¹ Teprve od roku 1910 bylo možné chodit na procházky v menších skupinách (nejméně po šesti).⁵² Bohoslovec tedy nikdy nesměl alumnát opustit sám. Porušení regulí se trestalo například ostrou soukromou či veřejnou důtkou, nepovolením vycházek nebo v nejhrošším případě vyloučením z alumnátu.⁵³

Jednotvárnost denního i ročního cyklu na jedné straně doplňovaly semestrální zkoušky a na druhé straně zmírňovaly občasná akademie s přednáškami a hudebním vystoupením a trojí prázdniny (velké, velikonoční a vánoční). Zvláštního významu nabývaly v prvé řadě velké prázdniny v létě, kdy bohoslovci delší dobu pobývali v domovské farnosti u svých blízkých, kde jednak pomáhali při sezónních pracích a zároveň měli být k ruce i v duchovní správě místnímu faráři. Dostávali tak příležitost konfrontovat získané poznatky s pastorační praxí, ověřovat v reálných situacích osobní duchovní růst a čerpat další zkušenosti pro budoucí výkon svého povolání. Ideálně jim jako příklad sloužilo působení faráře, jemuž teď jako bohoslovci mohli zůstat nablízku mnohem intenzivněji než kdykoli předtím. Dominik Pecka v této souvislosti vzpomínal na příklad čejkovického faráře Antonína Straškráby, jenž ho během prvních bohosloveckých prázdnin v roce 1915 silně oslovoval tím, jak poctivě a bez stěžování si vykonával své stavovské povinnosti: „*Byl to muž jakoby z jednoho kusu, v němž všechny protiklady a rozpory byly vyrovnány, dbalý svých povinností a v každém směru ukázněný. Měl na mě velký vliv. Tak jsem si představoval dobrého kněze.*“⁵⁴ V případě Dominika Pecky byl farářův vliv prohlouben ještě specifiky válečného období, kdy se studenti bohoslovci na své povolání museli připravovat v provizorních podmínkách biskupského zámku v Chrlících, který však disponoval prostorem pro ubytování pouze prvního a čtvrtého ročníku. Z toho důvodu tak Pecka strávil celý třetí semestr samostudiem doma v Čejkovicích pod dozorem faráře a skrze korespondenci i spirituála. Farář jej povzbuzoval v pěstování vlastní disciplíny, soustředěnosti na studium a připomínal také heslo Ralpa Emersona (1803–1882): „*To, co jsi, mluví tak hlasitě, že neslyším, co povídáš!*“⁵⁵ Třetí ročník pak pro změnu pobýval s několika málo bohoslovci z nižších ročníků v chlapeckém semináři na Veveří.

51 Samsour, Josef: *Dějiny alumnátu brněnského. K stoletému výročí jeho trvání napsal Dr. Josef Samsour.* Brno 1907, s. 41.

52 Charouz, Jindřich Zdeněk: *Brněnský alumnát. Výchova a vzdělávání duchovenstva v Brně v letech 1807–1950.* Brno 2007, s. 29.

53 Tamtéž, s. 30.

54 Pecka, Dominik: *Starý profesor vzpomíná. Vlastní životopis.* Praha 1996, s. 70.

55 Tamtéž, s. 70.

Životní podmínky zde ztěžovaly dopady válečného hospodářství. Studenti se potýkali s nedostatkem topiva, mizernou stravou a ideální jistě nebyly ani podmínky ke studiu. V jedné místnosti se spalo, přednášelo i studovalo.⁵⁶ Do normálních kolejí se život vracel teprve po skončení válečných útrap.

Přes snahu realizovat formaci budoucích kněží v izolaci od vnějšího světa nelze na alumnát pohlížet jako na instituci ahistorickou. Pronikaly do ní ohlasy aktuálního dění ve společnosti i v církvi samotné, což s největší patrností vidíme na konkrétních dokumentech a nařízeních papežů, skrze něž se pokoušeli reagovat na potřeby doby.⁵⁷ Emanuel Masák (v alumnátu v letech 1903–1907) proto ještě čerpal z dozívajících impulzů pontifikátu Lva XIII., apelujících na studium tomistické filosofie, ale také historie a biblických studií a na sociální angažmá ve prospěch potřebných. Těšil se navíc značně otevřenému přístupu regenta Antonína Adama. Teprve krátce před svěcením se začal potýkat s utužením poměrů. Dominik Pecka (v alumnátu v letech 1914–1918) však byl s novou situací konfrontován již naplno a později vzpomínal, že toho nebylo málo, co mohlo ohrozit jeho cestu ke kněžství.⁵⁸ Nepříznivý vývoj, daný zesilujícím strachem z modernismu uvnitř církve, vyvrcholil vydáním encykliky *Pascendi Dominici gregis* v září roku 1907 a posléze papežským motu proprio *Sacrorum Antistitum* z roku 1910, které upravovalo parametry výchovy i vzdělávání kandidátů kněžství v duchu zavedení přísnější seminární disciplíny, cenzury a kontroly chování i myšlení bohoslovců. Jejich věrnost a poslušnost utvrzovala mimo jiné tzv. antimodernistická přísaha a důraz na zbožnost na úkor vědecké, racionální argumentace.⁵⁹ To vše se týkalo i brněnského alumnátu, kde v roce 1907 došlo nejprve k zákazu odebrání *Nového života* a následně v roce 1910 a ještě výrazněji v roce 1916 i k postupné implementaci zmíněných papežských dokumentů do seminárních stanov.⁶⁰ Četbu periodik striktně regulovalo ordinariátní nařízení č. j. 1329 ze dne 16. září 1911, vydané na základě podkladů regenta alumnátu Aloise Dvořáka.⁶¹ Atmosféra vzájemné nedůvěry se prakticky projevovala i v přísnější kontrole alumnů během samostudia v museích. Dominik Pecka byl

56 Tamtéž, s. 73.

57 Parametry teologické a spirituální formace stanovovaly vedle církevního zákoníku (*Codex juris canonici*, k jehož aktualizaci došlo v roce 1917) encykliky a další dokumenty papežů a římských kongregací. Jejich přehled uvádí například Čihák, Josef: *Theologus čili studium katolické teologie. Díl I. Organizace katolického studia bohoslovného*. Praha 1927, s. 34.

58 Pecka, Dominik: *Starý profesor vzpomíná. Vlastní životopis*. Praha 1996, s. 64.

59 Charouz, Jindřich Zdeněk: *Brněnský alumnát. Výchova a vzdělávání duchovenstva v Brně v letech 1807–1950*. Brno 2007, s. 13.

60 Tamtéž, s. 29.

61 Tamtéž, s. 29. Zmíněné nařízení s analýzou a doporučeními regenta Dvořáka je možné studovat také v Diecézním archivu Biskupství brněnského v Rajhradě, fond Biskupský ordinariát Brno, inv. č. 220, sg. A 43/45, ev. j. 86.

proto dočasně podezříván ze závadné četby, když si jeden z dozorujících prefektů ve své horlivosti všiml francouzských knih na jeho pracovním stole.⁶²

Takto nastavené vztahy mezi bohoslovci a představenými se dříve či později musely ukázat jako neudržitelné a v nové situaci po roce 1918 byla potřeba reformy formace kněží pocíťována již všeobecně nejen v rámci české církve, nýbrž i ze strany papežů Benedikta XV. a Pia XI. Podstatné parametry každodenního života v alumnátech se sice výrazně nezměnily, ale vypjatý dozor nad myšlením bohoslovců a vzájemné podezřívání z modernismu přece jen polevily.

4.3 Spirituál, spirituální formace a obraz ideálního kněze

4.3.1 Role spirituála a spirituální formace

Spirituální formace v seminářích náleží k nejpodstatnějším aspektům výchovy budoucích duchovních. „*Habitus clericalis*“,⁶³ který si bohoslovci měli osvojit, skrze ni získával své nejmocnější podněty. Samotný pojem „spirituální formace“ či přímo „spirituální teologie“ však na přelomu 19. a 20. století neexistoval. Prosadil se až mnohem později.⁶⁴ Jeho obsah se proto realizoval v rámci tzv. asketiky a mystiky skrze každodenní působení spirituála v alumnátu. Jako „*pomocnou*“ disciplínu v přísně akademickém smyslu asketiku definuje teprve apoštolská konstituce *Deus scientiarum Dominus* v roce 1931, mystika oficiálně i nadále zůstala předmětem nepovinným.⁶⁵ V osnovách se ale objevovala již od ročníku 1915/1916.⁶⁶ S oběma pojmy se pracovalo odděleně, přičemž význam asketiky od konce 18. století výrazně posiloval, a to právě na úkor mystiky. Do spirituální formace ovšem zasahovaly i další obory, jako například morální teologie, případně teologie dogmatická, definující svátost kněžství, a přirozeně i kanonické právo. Výsledná podoba obrazu ideálního kněze se v průběhu 19. a první poloviny 20. století proměňovala také v závislosti na aktuálních potřebách církve, obecných historických kontextech či státně-politických zásazích zvenčí. V rámci formace bohoslovců tak spolupůsobily a často i soupeřily různé tradice a vzory. Některé z nich se ukázaly jako velmi trvanlivé a prolínaly se

62 Pecka, Dominik: *Starý profesor vzpomíná. Vlastní životopis*. Praha 1996, s. 63. Dominik Pecka tituly knih nespécifikuje. V alumnátu však pokračoval v četbě francouzských spisovatelů vydávaných česky ve Staré Říši (L. Bloy, E. Hello, J. K. Huysmans, P. Claudel) a věnoval se také dílům Constantina Foudarda či Reného Bazina.

63 Srov. Forstner, Thomas: *Priester in Zeiten des Umbruchs. Identität und Lebenswelt des katholischen Pfarrklerus in Oberbayern 1918 bis 1945*. Göttingen 2014, s. 245nn.

64 Obsah pojmu přirozeně sahá až k počátkům křesťanství, samotný pojem se však etabloval až po II. vatikánském koncilu. Viz Altrichter, Michal: *Příručka spirituální teologie*. Olomouc 2007, s. 13.

65 Kohut, Pavel Vojtěch: *Co je spirituální teologie?* Kostelní Vydří 2007, s. 16.

66 Charouz, Jindřich Zdeněk: *Brněnský alumnát. Výchova a vzdělávání duchovenstva v Brně v letech 1807–1950*. Brno 2007, s. 40.

dále s jinými impulzy, jež se proměňovaly rychleji. Prostředí semináře a teologického ústavu proto v širším časovém horizontu (rámcově 2. polovina 19. století až 1. polovina 20. století) nelze vnímat jako jednorozměrný monolit, a to i přes snahy o jeho maximální unifikaci a kontrolu.

Vzhledem k období 19. století a v menší míře i 1. poloviny 20. století zanechalo výraznou stopu rozvržení teologického studia a zejména osamostatnění a zdůraznění pastorální teologie pod taktovkou josefinismu a ideálů osvícenství. Vrcholným způsobem se uplatnilo v generálních seminářích, jež sice fungovaly jen krátce v letech 1783–1790, jejich otisk v krajině kněžské mentality však zůstal hluboký. Projevilo se to v představě kněze pracujícího na pokroku lidské společnosti a působícího v roli úředníka či prostředníka mezi státem a lidem.⁶⁷ V české verzi josefínského vzoru kněze rozpracoval Jiljí Chládek, jehož učebnice pastorální teologie byla doporučována ještě v 60. letech 19. století.⁶⁸ Znamenala podtržení role asketiky, mravního rigorismu a osvěty, ale také lásky k bližnímu, dobročinnosti, péče o chudé a nevzdělané věřící. Kněz měl v první řadě vést k ctnosti, vnitřní blaženosti a střídmosti.⁶⁹ V generálních seminářích proto platil zákaz mnišské literatury a v nemilosti se ocitly i spisy rozvíjející emocionálně vyhrocenou zbožnost, jež čerpala z barokní exaltovanosti, mystiky a víry v zázraky. Přednost dostala praxe a například přednášky z přírodopisu nebo zemědělského hospodaření.⁷⁰ Vliv josefinismu v životě kněží přežíval v některých ohledech až do poloviny 20. století, a to například skrze úřednické úkoly, jež duchovním zůstaly do počátku komunistické diktatury (vedení matrik), přičemž úřednický přístup se občas odrážel i ve způsobu vedení pastorace.

Racionalizující přístup ke kněžskému povolání brzy vyvolal touhu po reakci, inspirované nejprve romantismem a následně restauračními, ultramontánními a antimodernistickými trendy, které nakonec přispěly k postupné spiritualizaci formace kléru.⁷¹ A jako jedna z odpovědí na zesilující antiklerikální útoky směrem k identitě kněží se v rámci oficiální spirituální formace mohly mnohem hlasitěji ozývat

67 Tinková, Daniela: *Jakobíni v sutaně. Neklidní kněží, strach z revoluce a konec osvícenství na Moravě*. Praha 2011, s. 39.

68 Viz Kuchařová, Hedvika – Nešpor, Zdeněk R.: Pastor bonus, seu idea (semper) reformanda. Vzdělávání a výchova kléru pro působení ve farní správě v českých zemích v 18. a na počátku 19. století. *ČČH* 105, 2007, s. 373. Dále také viz Kříšťan, Alois: *Počátky pastorální teologie v českých zemích*. Praha 2004, s. 51.

69 Viz Kohut, Pavel Vojtěch: *Co je spirituální teologie?* Kostelní Vydří 2007, s. 16. Dále srov. Aumann, Jordan: *Křesťanská spiritualita v katolické tradici*. Praha 2000, s. 168nn. Identitu „josefínského“ kněze v souvislosti s dílem Bernarda Bolzana zpracoval například Jan Blahoslav Lášek. Viz Lášek, Jan Blahoslav: Teologické názory v Perfektibiletě katolictví, Exhortách a dalších spisech B. Bolzana. In: *Otázky české spirituality*. Edd. Altrichter, Michal – Ambros, Pavel – Filipi, Pavel – Lášek, Jan Blahoslav – Špidlík, Tomáš. Olomouc – Velehrad 2001, s. 32–52.

70 Bastl, Ondřej: Formování „josefínských“ kněží a otázka generálních seminářů. *Historie – Otázky – Problémy* 1, 2009, č. 2, s. 115.

71 Srov. Charouz, Jindřich Zdeněk: *Brněnský alumnát. Výchova a vzdělávání duchovenstva v Brně v letech 1807–1950*. Brno 2007, s. 40.

imaginativní vzorce pramenící přímo v mystické tradici. Spirituální výchova kléru závisela v prvé řadě na osobnosti spirituála, který ve 2. polovině 19. století nabýval na významu. V brněnské diecézi došlo k osamostatnění jeho role v roce 1853, jak jsme výše uvedli. Spirituál zůstával v každodenním styku s bohoslovci, měl s nimi nést „*břímě dne i horka, jako jeden z nich*“, vést duchovní cvičení, ranní i večerní meditace, uvádět do asketické a mystické literatury, zpovídat a provázet vnitřními krizemi, jimiž jeho svěřenci procházeli, v případech potřeby napomenout, poradit, povzbudit.⁷² Jeho bezprostřední vliv na formování nejintimnější vrstvy kněžské identity, již bohoslovci na sebe nechávali nenápadně působit, potvrzují memoárové prameny, a dokonce i krásná literatura. Ideální vztah spirituála a bohoslovce zachycuje kupříkladu Jindřich Šimon Baar ve svém románu *Holoubek*, v němž hlavní hrdina v osobě spirituála vycítil „*přítele a ochránce a zamiloval si ho i pro jeho zvláštní meditace, které denně přednášel za šera v seminářské kapli*“, kde jeho slova „*zněla pojednou jaksi jadrněji, vroucněji, sklopená víčka se pozdvihla, zraky zasřely ohněm vnitřního přesvědčení, ruka se pozdvihla, hlas zahlaholil jako ocel. Holoubek čekával dychtivě a těšil se na takové oázy v suchopáru teologických meditací a konsiderací. ‚Omnia omnibus estote,‘ zdálo se Holoubkovi, že bude slyšet po celý život ‚všechno buďte všechněm‘...“⁷³ Baarovu literární fikci lze potvrdit reálnou zkušeností Dominika Pecky, u nějž si jeho spirituál Alois Stork dovedl vytvořit podobný vztah vzájemné důvěry.⁷⁴*

Konkrétní obsah spirituální formace se sice v závislosti na osobnostech jednotlivých spirituálů mohl do jisté míry lišit, což je dáno i pestrostí a bohatostí spirituální tradice církve, z níž bylo možné vybírat různorodé prvky a pracovat s nimi osobitým způsobem, jeho základní parametry se však v průběhu 19. století postupně usazovaly a nejpozději od poslední čtvrtiny století lze hovořit o ustáleném úzu, který se proměňoval pouze pozvolna a spíše v detailech, a přežíval tak až do zásadní změny eklesiologických paradigmat souvisejících se zkušeností pastorače v období nacistické a zejména komunistické totality i s podněty II. vatikánského koncilu.⁷⁵ Spirituální (dobově řečeno asketickou nebo asketicko-mystickou) vrstvu kněžské identity lze tedy považovat za fenomén „dlouhého trvání“, v jehož rámci došlo ke svérázné aktualizaci starobylých tradic od raného křesťanství až po období baroka (biblická tradice, církevní otcové, středověká mystika, tridentský koncil, dále např. odkaz sv. Alfonse z Liguori atd.). Tuto aktualizaci je nutné vnímat jako součást pomalu se prosazující reakce na odklon od mystického přístupu na přelomu 18. a 19. století a jako projev pochopitelné sebeobranu, umocněné historickým

72 Levý, Mikuláš: *Papežský prelát Msgr. Jan Nep. Řhánek*. Praha 1936, s. 69.

73 Baar, Jindřich Šimon: *Holoubek*. Praha 1989, s. 29–30.

74 Pecka, Dominik: *Starý profesor vzpomíná*. Praha 1996, s. 64.

75 Srov. např. Hanisch, Ernst: *Der Priester als Mann – eine geschlechterspezifische Perspektive im 20. Jahrhundert*. In: *Impulse für eine religiöse Alltagsgeschichte des Donau-Alpen-Adria-Raumes*. Hg. Klieber, Rupert – Hold, Herman. Wien – Köln – Weimar 2005, s. 216.

vývojem, kdy se církev a s ní i identita kněží dostaly v průběhu 19. století pod masivní tlak modernizačních a sekularizačních procesů.

Spirituální formace však nebyla jediným inspiračním a identitu utvářejícím zdrojem pro budoucí kněze. Ocitala se totiž v latentní konkurenci s podněty, jež v systému výchovy a vzdělávání kléru ztělesňovaly výrazné osobnosti teologických ústavů (a fakult), či s podněty, které do semináře pronikaly v touze reagovat na konkrétní společenské poměry. Ve spojitosti s brněnským prostředím zmiňme alespoň tradici kněží národních buditelů (František Sušil), polemických apologetů (Josef Pospíšil) či tradici sociálně-politického angažmá kléru (Jan Šrámek). Podobné impulzy sice občas také dovedly působit nebo případně spíše doznívat dlouhodobě, celkově ale vykazují mnohem vyšší proměnlivost a dobovost než asketicko-mystické obsahy spirituální formace. Jedná se zároveň o poněkud viditelnější vrstvy identity kněze, jež se s tou nejhlubší – spirituální – mohly tu a tam doplňovat, posilovat ji a dotvářet, jindy ji ale dovedly do jisté míry i překrývat a částečně pohlcovat. Nakolik konkrétní kněz později dovedl balancovat mezi touhou po praktickém utváření života společnosti, již v něm oprávněně probouzely potřeby reálné pastorační, a ideálem ryze duchovního, až mystického přístupu, vyžaduje individuální zhodnocení. To v rámci spirituální formace respektovali i samotní spirituálové a veřejné angažmá (národněbuditelské, apologetické, sociálněemancipační, politické, umělecké, vědecké atd.) kněžím většinou nezapovídali. Spíše upozorňovali, že je třeba rozlišovat vhodnou míru takového angažmá, jež ale nikdy nesmělo ohrozit vnitřní duchovní život kněze. Na počátku 20. století významný autor spirituální literatury určené bohoslovcům František Xaver Novák upozorňoval, že pokud se budoucí kněží už v semináři přílišně věnují spolkovým, sociálněosvětovým, umělecko-kulturním či politizujícím zájmům, je třeba zasáhnout. Výsledkem formace by totiž byli povrchní kněží bez duchovní hloubky: „*Tak nevychovávat se duby. Tak rostou keře a křeč.*“⁷⁶

Pramenná základna k rekonstrukci obsahu spirituální formace a s ním spojeného ideálního obrazu kněze je vskutku bohatá. Postačí zběžný pohled například do prvního dílu *Českého slovníku bohovědného* z roku 1919, abychom zjistili, že autoři v kapitole „*Asketika*“ ke studiu nabízejí bezmála dvě stovky bibliografických odkazů k literatuře určené bohoslovcům a kněžím.⁷⁷ Zároveň existují doklady o tom, že bohoslovci spirituálně orientovanou literaturu opravdu četli a nechávali na sebe působit její obsah. Spirituálové mohli pracovat hned s několika různými zdroji, jež v základních parametrech vyznívaly velmi podobně. V první řadě vycházeli z papežských dokumentů a pastýřských listů. V tomto ohledu k symbolickému vyvrcholení spiritualizujícího přístupu k výchově kléru patří zejména apoštolská exhortace *Haerent animo* z roku 1908, v níž papež Pius X. jako vzor kněžského života předložil

76 Novák, František Xaver: *Pohledy do života bohoslovců a kněží*. Brno 1902, s. 131.

77 Tumpach, Josef – Podlaha, Antonín: *Český slovník bohovědný*. I. Praha 1919, s. 110–115.

příklad Jana Marii Vianneye (1786–1859),⁷⁸ prostého a mysticky zaměřeného faráře arského, jehož příběh v českém prostředí již několik let před vydáním exhortace popularizoval například Alois Hruďička.⁷⁹ Mezi nejpoužívanější zahraniční tituly spirituální literatury patřila Chaignonova *Rozjímání kněžská* (v překladu Eugena Kadeřávka),⁸⁰ Duboisův *Vůdce bohoslovců*⁸¹ a mezi bohoslovci kolovalo případně i *Věčné kněžství* z pera kardinála Henry Edwarda Manninga (1808–1892).⁸² Ke „kanonickým“ textům náležely dále spisy českého redemptoristy a exercitátora Františka Xavera Nováka *Pohledy do života bohoslovců a kněží* z roku 1902 a o deset let mladší *Některé naše kněžské problémy*.⁸³ Vzhledem k našemu zaměření na realie brněnské diecéze je rovněž významné působení alumnátního spirituála jezuity Aloise Storka, jež lze charakterizovat za pomoci prací, které začal publikovat od počátku 20. let 20. století.⁸⁴

Spirituální formaci doplňovaly také některé aspekty morální teologie, protože pasáže mravoučných učebnic z přelomu 19. a 20. století týkající se života kněží, celibátu nebo sexuality svým stylem i obsahem jednoznačně podporovaly celkové vyznění spirituální literatury pro bohoslovce a kněze. Navíc v katolických mravovědách obvykle nechyběly pasáže z oblasti „asketiky“. Morální a spirituální teologie se tedy částečně překrývaly.⁸⁵ Přestože konkrétní vyučující „morálky“ využívali i zahraničních učebnic, studenti mohli pracovat i s českými mravoukami, jež však na zahraničních předlohách bývaly značně závislé. O podobě dobové katolické morální teologie i o tom, jak z jejího pohledu měl vypadat ideální život kněze, si proto můžeme udělat představu kupříkladu na základě studia díla Jana Nepomuka Stárka

78 Pius X.: Haerent animo (4. 8. 1908), 79. In: *Sacerdotis imago. Päpstliche Dokumente über das Priestertum von Pius X. bis Johannes XXIII.* Hg. Rohrbasser, Anton. Freiburg 1962, s. 90. Srov. dále také např.: Gatz, Erwin: Zur Lebenskultur des katholischen Seelsorgklerus. Ein Annäherungsversuch. *Römische Quartalschrift* 104, 2009, s. 178.

79 Tater, František – Hruďička, Alois – Janovský, František: *Čtvero vzorů křesťanského života. Životopisné obrazy*. Brno 1896.

80 Pět svazků v překladu Eugena Kadeřávka vyšlo postupně v letech 1882 až 1885: Chaignon, Pierre: *Rozjímání kněžská, anebo: Kněz konáním modlitby rozjímavé posvěcený*. Brno 1882–1885. Hojně využívání těchto rozjímání při ranních meditacích, vedených spirituálem semináře, dokládá například Ladislav Kunte: *Cesty, kterými jsem šel*. Praha 1907, s. 125nn.

81 Dubois, Henri-Marie: *Vůdce bohoslovců*. Praha 1905. Henri-Marie Dubois (1801–1859) působil jako představený kněžského semináře v Coutances.

82 V českém překladu viz Manning, Jindřich Edvard: *Věčné kněžství*. Praha 1897.

83 Novák, František Xaver: *Pohledy do života bohoslovců a kněží. Aforismy*. Brno 1902; týž: *Některé naše kněžské problémy. Aforismy*. Vídeň 1912.

84 Stork, Alois: *O kněžském celibátě. Několik myšlenek věřícímu lidu podává Alois Stork, kněz Tovaryšstva Ježíšova*. Brno 1920; týž: *Z duchovního života. Poznámky a praktické pokyny*. 4. doplněné vydání. Praha 1947. První vydání vyšlo v roce 1925.

85 Viz Ovečka, Libor: „Člověče, bylo ti oznámeno, co je dobré...“ *Česká katolická morální teologie 1884–1948*. Praha 2011, s. 46.

Katolická mravověda z roku 1884⁸⁶ nebo z katolických mravouk Karla Lva Řeháka (1893) a Antonína Vřešťála (1909–1916).⁸⁷ Pro úplnost doplňme, že jistým spirituálně formativním vlivem disponovala i učebnice pastorální teologie Antonína Skočdopole *Příručná kniha bohosloví pastýřského* (1874), zvláště pak kapitoly *O svatosti kněze, Nadpřirozená způsobnost, Poměr mezi farářem a osadníky* či například *Povinnosti kněze z stran kultu*. Autor se v nich sice vyjadřuje poněkud střízlivějším jazykem, přesto vzhledem k obsahu spirituální formace jeho práce vyznívá značně podpůrně a zároveň znamená odklon od racionalistické perspektivy starších učebnic z doby josefinismu.⁸⁸ A v případě brněnského prostředí je zapotřebí zmínit ještě dosah učitelského působení Josefa Pospíšila v oblasti dogmatiky (přesněji eklesiologie), v jejímž rámci je role kněze a jeho identita autoritativně vymezena z věroučné perspektivy.⁸⁹

4.3.2 Obraz ideálního kněze

4.3.2.1 „Ukřižován býti má světu a svět jemu“⁹⁰

Úkolem spirituála semináře bylo nejen pečovat o duchovní život svěřených bohoslovců, ale také rozlišovat, zda se konkrétní jedinec ke kněžskému povolání hodí, zda je skutečně povolán. Přesněji řečeno zkoumal, zda je u daného kandidáta přítomna vnitřní dispozice (*elementum divinum*), sestávající z poctivého úmyslu sloužit jako kněz, ctnostného života a upřímné náklonnosti ke kněžskému poslání, o níž v rámci procesu přijetí do semináře ve svém doporučení většinou svědčil farář jeho domovské farnosti nebo případně představení malého semináře, pokud byl uchazeč jeho absolventem.⁹¹ Osobní přesvědčení konkrétního bohoslovce o vyvolení ke kněžství samotným Bohem nebylo pro církev závazné, spirituál s tímto aspektem ovšem pracoval. Teprve po prověření těchto předpokladů a po náležité přípravě (a dosažení věku 24 let) v úvahu přicházelo oficiální povolání církví (*elementum ecclesiasticum*), které vyvrcholilo svěcením. Ohledně pojmu „povolání“ na počátku 20. století nepanovala shoda. Formace, jíž v Brně prošel Emanuel Masák i Dominik Pecka, se nesla převážně v duchu právě popsaného staršího pojetí, dle něhož se tedy vycházelo ze skutečnosti, že povolání „*existuje ve vůli Boží a v duši svěcencově již*

86 Stárek, Jan Nepomuk: *Katolická mravověda*. Praha 1884.

87 Řehák, Karel Lev: *Katolická mravouka*. Praha 1893; Vřešťál, Antonín: *Katolická mravouka. Díl I., po-všechný*. Praha 1909; týž: *Katolická mravouka. Díl II., podrobný, část I.* Praha 1912; týž: *Katolická mravouka. Díl II., podrobný, část II.* Praha 1916.

88 Skočdopole, Antonín: *Příručná kniha bohosloví pastýřského*. České Budějovice 1874, s. 31nn.

89 Josef Pospíšil od 20. let 20. století svoje teze také publikoval: Pospíšil, Josef: *O katolické Církvi*. Pel-hřimov 1920; týž: *Co jest Církev?* Brno 1925.

90 Chaignon, Pierre: *Rozjímání kněžská, anebo: Kněz konáním modlitby rozjímavé posvěcený*. Svazek III. Brno 1885, s. 34.

91 Foltynovský, Josef: *Duchovní správa*. 2. vydání. Olomouc 1936, s. 16.

před vyzváním církevních představených“.⁹² Ti povolání spíše konstatovali. Vedle tohoto přístupu fungovalo i novější pojetí (schválené papežem Piem X.), jež rozpracoval profesor dogmatiky Joseph Lahitton v roce 1909, když tvrdil, že povolání vzniká pouze a teprve povoláním církevními představenými. Ti nerozlišují, zda je bohoslovec Bohem povolán, ale pouze zkoumají, zda je ke kněžství způsobilý. Pokud tedy biskup někoho skrze svěcení povolá, je tím dotyčný zároveň povolán i Bohem a už se nemusí trápit nad tím, jestli dříve skutečně obdržel nějaké povolání vnitřní.⁹³

Na přelomu 19. a 20. století patřilo k běžným jevům, že se v prvních ročnících vedle studentů, kteří si svým povoláním byli v zásadě jistí (do této skupiny by bylo možné zařadit Emanuela Masáka, Antonína L. Stráže i Dominika Pecku, žádný z nich totiž o svém rozhodnutí v semináři již příliš nepochyboval), objevovali i tací, kteří o něm vážně pochybovali nebo byli přímo přesvědčeni, že povolání nejsou.⁹⁴ Spirituál Alois Stork, jenž v brněnském alumnátu působil v letech 1910–1920, později uvedl, že se setkával se seminaristy, kteří nejenže zůstávali nerozhodní a nejistí vzhledem ke zvolenému povolání, ale dokonce nedisponovali ani zakořeněnou osobní vírou v Boha. Dle něj byla jejich víra otřesená a chabá.⁹⁵ Rozhodnutí o vstupu do semináře a následně do kněžského stavu muselo být zcela svobodné, v duchu výše uvedeného staršího pojetí pojmu „povolání“ se však předpokládalo, že ten, kdo by volání Boží odmítl, nejenže nebude v životě šťastný, ale navíc ještě ohrožuje vlastní cestu ke spáse.⁹⁶ A naopak, kdo usiluje o svěcení bez pravého povolání, „*hrozná opovázlivost se dopouští*“.⁹⁷ Představení mu proto nabízeli dvojí řešení. Buď měl seminář včas opustit, nebo podle Augustinovy teze „*si non es vocatus, fac, ut voceris*“ učinit vše pro to, aby povolán byl,⁹⁸ aby si na Bohu povolání takřkajíc vydobyl.⁹⁹

K tomu sloužila týdenní svatá zpověď, modlitba, duchovní četba, boj s pokušenými, pravidelné exercicie, rozjímání a pěstování „*přísné odhodlané duše*“.¹⁰⁰ Kdo si tyto parametry duchovního života nedovedl osvojit, byl považován za ztraceného. V prvním ročníku tedy bohoslovci museli „*položiti základy k soustavné práci ve vnitřním a duchovním životě*“.¹⁰¹ Že to nebylo vůbec jednoduché, příznával Dominik

92 Tamtéž, s. 16.

93 Tamtéž, s. 17.

94 Novák, František Xaver: *Pohledy do života bohoslovců a kněží. Aforismy*. Brno 1902, s. 70.

95 Stork, Alois: *Soustavná pastorace. ČKD 70, 1929, č. 1+2, s. 113.*

96 Novák, František Xaver: *Pohledy do života bohoslovců a kněží. Aforismy*. Brno 1902, s. 23.

97 Stárek, Jan Nepomuk: *Katolická mravověda*. Praha 1884, s. 489. Autor zde odkazuje ke sv. Alfonzovi z Liguori.

98 Tamtéž, s. 489.

99 Novák, František Xaver: *Pohledy do života bohoslovců a kněží. Aforismy*. Brno 1902, s. 71. Že tato poučka byla využívána, potvrzuje i Dominik Pecka: *Starý profesor vzpomíná. Vlastní životopis*. Praha 1996, s. 64.

100 Novák, František Xaver: *Pohledy do života bohoslovců a kněží. Aforismy*. Brno 1902, s. 151.

101 Masák, Emanuel: *Vzpomínkové záznamy II. Záznamy z let bohosloví (1903–1907)*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 4.

Pecka¹⁰² i Emanuel Masák, který to vysvětloval tím, že bylo třeba „*překonávati pozůstatky nepříznivých vlivů vnějšího světa*“.¹⁰³ Moment opuštění světa, či přímo zřeknutí se světa, světské kariéry a s tím spojených standardních sociálních vazeb představoval první z požadavků vyplývajících ze způsobu zvoleného života i z očekávání představených. Symbolicky byl uchopen skrze tonzuru, tedy obřad přijetí do duchovního stavu (původně mnišský obřad ostříhání vlasů), během něhož prosila církev Ducha svatého, aby chránil nového klerika před světskými tužbami (*saeculari desiderio*).¹⁰⁴ Posléze byl ještě podtržen přijetím oděvu (klerika) a tzv. nižších svěcení (ostiář, lektor, exorcista, akolyta).¹⁰⁵

Nutnost nerušeného soustředění na vlastní duchovní růst bohoslovci vnímali jako klíčový předpoklad zdárného rozvoje vnitřního spirituálního života, formaci v razantní izolaci od vnějšího světa však často označovali za „*výchovu skleníkovou*“, jak to ve svém románu *Světla na moři* zachytil Dominik Pecka.¹⁰⁶ Dle něj většinou respektovali skutečnost, že taková výchova na jedné straně umožňuje duchovní dozrávání i těm, kteří by se jinak nechali odvádět jinými zájmy, zároveň u nich ale stávající model vyvolával obavy před šokem z reality při vstupu do pastorace po vysvěcení. Každopádně představení i církevní autority jej pokládali za nezbytný a neměnný: „*seminář je asketeriem [cvičiště ve ctnosti – pozn. autora], kde světsky ještě tě citící a dychtící srdce duchovního nováčka též prakticky má být přeměněno v srdce, je-muž „svět jest ukřižován,“ čisté, tiché, pokorné, pro Krista se obětující.*“¹⁰⁷

K prvnímu významnějšímu prověření kvality duchovního života a míry osvojení stavovské identity docházelo o letních prázdninách, během nichž se bohoslovec ocital delší dobu mimo disciplinační tlak ze strany představených a seminárního řádu. Hrozilo tedy nebezpečí tzv. ztráty povolání. Proto býval bohoslovec maximálně zapojen do života farnosti a do úkolů farní správy, které na něj bylo možné delegovat. Tak se mělo zamezit tomu, aby zůstal zcela bez dohledu. Roli představeného tak během prázdnin plnil farář. Ten byl také povinen nabádat místní děvčata, aby respektovala rozhodnutí bohoslovce stát se knězem, a nesnažila se jej tedy od nastoupené cesty odloučit.¹⁰⁸ Zároveň i samotný bohoslovec se měl vyhýbat „*stykům*

102 Pecka, Dominik: *Starý profesor vzpomíná. Vlastní životopis*. Praha 1996, s. 65.

103 Masák, Emanuel: *Vzpomínkové záznamy II. Záznamy z let bohosloví (1903–1907)*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 4.

104 Foltynovský, Josef: *Liturgika*. 2. vydání. Olomouc 1936, s. 223.

105 Viz Sklenář, Michal: *Děkan Václav Boštík. Farnost v Ústí nad Orlicí mezi lety 1927 a 1963 jako obraz dějin římskokatolické církve*. Praha – Brno 2019, s. 29.

106 Pecka, Dominik: *Světla na moři*. Brno 1935, s. 64.

107 Novák, František Xaver: *Pohledy do života bohoslovců a kněží. Aforismy*. Brno 1902, s. 86. Motiv „*ukřižování světu*“ patřil k obrazům, jež byly mezi spirituály široce zastoupeny. Za všechny zmiňme alespoň spirituála pražského arcibiskupského semináře Jana Nepomuka Říhánka. Viz Říhánek, Jan Nepomuk: *Zrnka moudrosti*. Praha 1947, s. 46.

108 Stork, Alois: *Soustavné vedení duší II. Vedení mládeže*. Brno 1932, s. 30.

*neopatrným*¹⁰⁹ a vždy pamatovat na to, že je – v jazyce spirituální formace – světu a s ním i rodinnému životu již „ukřížován“.¹¹⁰ Přesto ke sblížení mezi mladými lidmi přirozeně docházelo a v konkrétním jedinci znovu vyvolávalo pochybnosti o tom, zda se skutečně pro kněžské povolání hodí, případně zda snese závazek celibátu. V nižších ročnících spirituálové nepovažovali takové pochybnosti za překážku v pokračování ve studiu a formaci. Stále bylo možné je zpracovat a překonat. Ve vyšších ročnících se však již předpokládalo, že si budou bohoslovci svým rozhodnutím relativně jisti. V opačném případě měli seminář raději opustit.

4.3.2.2 Anděl, nebo ďábel?¹¹¹

Na základě učení tridentského koncilu a katechismu zpracovaného kardinálem Robertem Bellarminim (1542–1621) církev sebe samu chápala jako dokonalou společnost (*societas perfecta*) s přesně definovanou hierarchickou strukturou, kde role kněze byla zcela klíčová. Po obdržení tzv. vyšších svěcení (podjáhén, jáhen, kněz) se podstatně proměnila osoba svěcence. Dostalo se mu „*nesmazatelného znamení*“ (*character indelebilis*), jež jej uschopňovalo ke třem úřadům: k úřadu kněze (ten posvěcuje, obětuje, vysluhuje svátosti), proroka/učitele (který učí, hlásá evangelium) a krále/pastýře (jenž spravuje, vládne, vede věřící, má moc odpouštět hříchy).¹¹² Jednotlivé aspekty kněžství byly následně v rámci spirituální formace rozvíjeny, a to v prvé řadě směrem k maximálnímu zdůraznění velikosti, vznešenosti a důstojnosti kněžství. Kněžské povolání bylo prezentováno jako nejvyšší, nejideálnější a nejlepší životní stav v církvi a jako povolání k nejvyšší ctnosti. Adoraci vznešenosti kněžského povolání ještě umocňovala snaha vymezit se vůči relativizaci role kněze a náboženství ze strany sekularizující se společnosti. Tento motiv se ozýval znovu a znovu jako reakce na oslabení identity kněze v moderním světě. Spirituální literatura pro bohoslovce a kněze z přelomu 19. a 20. století jím doslova překypovala. Silně rezonoval ale i později například v souvislosti s antiklerikální vlnou po roce 1918 v pastýřských listech českých a moravských biskupů¹¹³ nebo v encyklice papeže Pia XI. *Ad catholici sacerdotii* z roku 1935.¹¹⁴

109 Dubois, Henri-Marie: *Vůdce bohoslovců*. Praha 1905, s. 226.

110 Chaignon, Pierre: *Rozjímání kněžská, anebo: Kněz konáním modlitby rozjímavé posvěcený*. Svazek III. Brno 1885, s. 34.

111 Viz Novák, František Xaver: *Pohledy do života bohoslovců a kněží. Aforismy*. Brno 1902, s. 7.

112 Pospíšil, Josef: *Co jest Církev?* Brno 1925, s. 165.

113 *List českomoravských biskupů ze srpna 1919* (uveřejněn 1. 10. 1919). Citováno dle Marek, Pavel: *Archi biskup Pražský prof. Dr. František Kordač. Nástin života a díla apologety, pedagoga a politika*. Olomouc 2005, s. 352; *Pastýřský list Františka Kordače o kněžském dorostu z 20. listopadu 1922*. Citováno tamtéž, s. 385–390.

114 *Encyklika Pia XI. Ad catholici sacerdotii O katolickém kněžství*. Přeložil Bedřich Vašek. Velehrad 1941, s. 17.

„Velikost“ kněžského úřadu vyplývala ze skutečnosti, že skrze svěcení získával kněz od Boha nesmírnou moc nad lidskými dušemi. Jedině skrze kněze je totiž možné vytrhnout duše věřících z moci zla, jedině skrze kněze mohou dojít bloudící duše spásy. Bez něj by byly ztraceny. Jedině kněz je pozvedá k Bohu. Jedině kněz může sloužit jako prostředník mezi kajícím člověkem a Bohem, jedině kněz svou modlitbou usmíruje Boha, uraženého lidským hříchem.¹¹⁵ Jedině kněz tedy plně pokračuje ve spásném díle Kristově.¹¹⁶ Je „služebníkem“ Krista, zastupuje jej (*alter Christus*), je „správcem“ a „rozdavačem Božích tajemství“, jak s oblibou dále uváděli autoři spirituálních příruček, přičemž v této souvislosti odkazovali na první list apoštola Pavla Korinťanům (I Kor 4, 1).¹¹⁷ Sečteno a podtrženo: „Úřad, který koná kněz, jest úřadem o sobě nejideálnějším, nejsvětějším, andělským.“¹¹⁸ A v jednom ohledu kněz stojí dokonce ještě mnohem výše než andělé, disponuje totiž mocí „svolávat“ samotného Krista na oltář. Kněží jsou „strážci a opatrovníky pokladu tak vzácného. [...] Oni jej světu udělují, a kdyby nebylo na zemi kněžství katolického, nebylo by Svátosti oltářní.“¹¹⁹

Důraz na vznešenost kněžství ovšem nalézal svůj protipól v hrozbě selhání. Pokud kněz na jedné straně svěcením získával neobyčejnou moc, korespondovala s tím i míra jeho odpovědnosti: „Padne-li [kněz – pozn. autora] se své závatné výše, dopadne do údolí jako – lavina. A kam lavina padla, tam zaznívá srdcelomný pláč...“¹²⁰ Padlý kněz se proto stane „...bezbranným vyvrhelem, zedřeným žebrákem, bezectným tulákem, nešťastným hladovcem“.¹²¹ Špatný kněz, případně kněz, který se svému povolání zpronevěřil, ohrožoval svým selháním i spásu svěřených duší. S odvoláním na slova svaté Kateřiny Sienské býval označován dokonce za „dávla“: „Tito bídníci [jsou] nehodní jména služebníků, vtělení ďáblůvé, neboť svou vůlí se podrobili vůli ďáblůvé.“¹²² Hřích kněze, zejména hřích proti tělesné čistotě, se rovnal svatokrádeži, představoval totiž znesvěcení úkolu, jenž mu byl svěřen: „U bohoslovce, kněze, stupňuje se přísérnost hříchu možná-li do nekonečna.“¹²³

Mladému muži, který se připravoval na kněžské povolání, tedy církev nabízela exkluzivní postavení v hierarchické struktuře a s tím i výraznou a jasně definovanou

115 Dubois, Henri-Marie: *Vůdce bohoslovců*. Praha 1905, s. 334.

116 Novák, František Xaver: *Pohledy do života bohoslovců a kněží. Aforismy*. Brno 1902, s. 7.

117 Např. Chaignon, Pierre: *Rozjímání kněžská, anebo: Kněz konáním modlitby rozjímavé posvěcený*. Svazek III. Brno 1885, s. 144.

118 Novák, František Xaver: *Pohledy do života bohoslovců a kněží. Aforismy*. Brno 1902, s. 355.

119 Např. Chaignon, Pierre: *Rozjímání kněžská, anebo: Kněz konáním modlitby rozjímavé posvěcený*. Svazek III. Brno 1885, s. 303.

120 Novák, František Xaver: *Pohledy do života bohoslovců a kněží. Aforismy*. Brno 1902, s. 13.

121 Tamtéž, s. 12.

122 S citovanou replikou, užívanou v rámci spirituální formace, ve svém kněžském románu *Světla na moři* pracoval i Dominik Pecka: Pecka, Dominik: *Světla na moři*. Brno 1935, s. 43.

123 Novák, František Xaver: *Pohledy do života bohoslovců a kněží. Aforismy*. Brno 1902, s. 45.

stavovskou identitu, na druhé straně jej ale upozorňovala, že je třeba zvažovat nejen „andělskou“ tvář povolání, nýbrž i skutečnost, že bude muset svést vnitřní boj s „děblem“, jenž je v kněžském srdci rovněž přítomen.¹²⁴

4.3.2.3 Stavovská výlučnost, samota kněze a závazek celibátu

K identitě kněze neodmyslitelně patřilo silné stavovské vědomí, jež bohoslovci plnými doušky nasávali životem v kolektivu koalumnů, skrze seminární řád a nejpodmanivěji působením spirituální formace. Klérus byl v hierarchii i životě církve od ostatních věřících jasně oddělen, přesněji řečeno byl vydělen a nad ostatní vyvýšen: „...*jest povznesen nade vši přirozenou slabost a křehkost lidskou do sféry nadpřirozené, v níž jest opatřen nejen mocí, nýbrž i důstojností samého Krista.*“¹²⁵ Zřeknutí se světa a vydělení nad ostatní věřící se začínalo již seminární izolací a vyvrcholilo svěcením, na jehož základě vznikla mezi knězem a světem, mezi knězem a ostatními lidmi absolutní propast: „*Mezi knězem, zástupcem Krista, a mezi světem je propast ničím nepřeklenutelná.*“¹²⁶ Ideálně se kněz ve „světě“ měl objevovat jen skrze službu u oltáře, na kazatelně (případně ve škole) a ve zpovědnici. Pokud se na veřejnosti objevil i jindy, tak jedině s úmyslem, „*aby lidu přinesl požehnání.*“¹²⁷

Tím, že byl kněz vyvýšen nad obyvatele obce a že zastupoval samotného Boha, musel nutně stát mezi dvěma světy. V tomto postoji mezi světem přirozeným a nadpřirozeným se ocital zcela sám. Proto s důrazem na oddělenost a výlučnost kněze souvisel i motiv „*kněžské samoty*“, jehož význam dovedli spirituálové vyhrotit natolik, že se stal jedním z nejvýraznějších a zároveň nejkontroverznějších aspektů spirituální formace: „*Odsouzení jsme ku samotě [...]. Netřeba tu mysliti jedině na celibát. Ten je vlastně jen posledním, konsekventním článkem celé řady. Tím, co kážeme, kam jiným pomáháme, po čem se snažíme: stavem svým odkázáni jsme státi mezi nebem a zemí, mezi časem a věčností, mezi člověkem a Bohem. My jsme největší, nejzásadnější a nejnesmířitelnější samotáři...*“¹²⁸ Téma samoty v sobě obsahovalo dvojí rovinu – fyzickou a existenciální. Skrze fyzickou samotu, tedy skrze možnost uchýlit se do ústraní kaplanky či fary a věnovat se zde modlitbě a rozjímání kněz čerpal duchovní posilu pro pastorační činnost. Takovou samotu vzorný kněz vyhledával a nakonec si ji zamiloval.¹²⁹ Mnohem závažnější a v perspektivě spirituální formace děsivější byla samota existenciální, vyplývající z nutnosti vzdát se rodinného života, z pobytu mezi

124 Tamtéž, s. 14.

125 Pospíšil, Josef: *Co jest Církev?* Brno 1925, s. 165.

126 Novák, František Xaver: *Pohledy do života bohoslovců a kněží. Aforismy.* Brno 1902, s. 195.

127 Chaignon, Pierre: *Rozjímání kněžská, anebo: Kněz konáním modlitby rozjímavé posvěcený.* Svazek III. Brno 1885, s. 28.

128 Novák, František Xaver: *Pohledy do života bohoslovců a kněží. Aforismy.* Brno 1902, s. 162–163.

129 Dubois, Henri-Marie: *Vůdce bohoslovců.* Praha 1905, s. 403.

světem duchovním a viditelným, z vyčerpávajícího zápasu o spásu svěřených duší a v neposlední řadě i z požadavku vést příkladný, tedy svatý život. Pokud církev kněžství předkládala jako nejvyšší povolání, zavazovala tím své kněze také k ctnostnému životu.¹³⁰ Tento závazek byl prezentován jako ustavičný, trvalý, nebylo možné z něj ani na chvíli vystoupit. V tomto ohledu si kněz nemohl dopřát odpočinek nebo dovolenou. Zůstával knězem vždy, všude a navěky: „*Sacerdos in aeternum. [...]* V tom věčně neurčitěm ustanovení k vyšším věcem jest ohromná povzbuzující síla, ale je v něm i – ohromná oběť kněžského života.“¹³¹

Spirituálové tedy v souvislosti s otázkou samoty bohoslovce upozorňovali, že život vzorného, svatého kněze stojí a padá s jeho láskou k oběti, tedy s připraveností trpět, žít v pokoře, sebezáporu a poslušnosti vůči představeným.¹³² Někteří z nich tím současně vedli neskrývanou polemiku s reformními návrhy modernistů na zmírnění celibátního břemene, jež vnímali jako projev nechuti snášet utrpení, které ke kněžství neodmyslitelně patří: „*Dobrý kněz utrpení miluje, poněvadž jest důkazem lásky Boží k němu.*“¹³³ Vrcholnou formu oběti kněze pak představoval právě povinný celibát, tedy život v čistotě nazývané také jako „*nevinnost svatá čili andělská*“,¹³⁴ protože v něm kněz obětoval „*jeden z nejmocnějších pudů přirozenosti lidské, pud pohlavní*“.¹³⁵ Ačkoli hodnota svátosti manželství teoreticky neměla být nijak umenšována, oceňovala se na ní otevřenost ke vzájemnému obdarovávání se mezi manžely („*výměna duší, doplnění duší, vzájemná opora duší, nová objevení stránek duší, vzájemné se odevzdání duší*“) a výchova dětí,¹³⁶ přece jen stav „*panenský*“ představoval vyšší životní formu, „*nejvyšší čest člověka*“.¹³⁷ Nejvyšší hodnoty pak nabýval celibát duchovních, protože díky zřeknutí se rodinného života se kněz stával naprosto svobodným (časově, existenčně i emocionálně) k péči o spásu lidských duší. Dovedeme-li tuto tezi do důsledku, pak teprve skrze celibát se kněz plně vzdával světského života: „*Obětoval kněz na vždy celibátem jen rodinu? Obětoval i svět. Rodina, žena, děti jsou na pohled nepatrným kroužkem. Ale tím jedním kroužkem připoután je člověk na veliký řetěz, jehož jméno [je] společnost, obecnost, svět. Odrhne se rodiny, i uší naděje rodiny, trhá kněz chtě nechtě ten kroužek a zůstává – sám na světě, sám i mezi těmi, jimž kdysi byl drahým, bratrem, přítelem. To je poslední důsledek celibátu [...]. Svět, pokud vůbec s knězem má jednat, uznává kněze buď nad sebou, je-li věrným, anebo pod sebou,*

130 Novák, František Xaver: *Pohledy do života bohoslovců a kněží. Aforismy*. Brno 1902, s. 173.

131 Tamtéž, s. 163.

132 Tamtéž, s. 25.

133 Chaignon, Pierre: *Rozjímání kněžská, anebo: Kněz konáním modlitby rozjímavě posvěcený*. Svazek III. Brno 1885, s. 272.

134 Řehák, Karel Lev: *Katolická mravouka*. Praha 1893, s. 644.

135 Novák, František Xaver: *Pohledy do života bohoslovců a kněží. Aforismy*. Brno 1902, s. 171.

136 Tamtéž, s. 172.

137 Řehák, Karel Lev: *Katolická mravouka*. Praha 1893, s. 644.

*je-li padlým. Jako sobě rovného nepřipustí ho do své společnosti nikdy. Kněz po celý život jde sám a sám.*¹³⁸ Jediným průvodcem a vlastně „nevěstou“ či přímo „manželkou“ knězi zůstával breviář.¹³⁹

Ačkoli závazek celibátu historicky nepatří k podstatným vlastnostem kněžství, postupně se (převážně pod vlivem mnišských ideálů) prosadil. Legitimitu získával mimo jiné jako praktický nástroj k zajištění pastorační i mocenské nezávislosti kléru. Přesto jej seminární spirituálové i někteří teologové interpretovali jako „*integrální vlastnost samého novozákonního kněžství*“ logicky a nutně vyplývající z důstojnosti kněžského úřadu.¹⁴⁰ Takto argumentoval kupříkladu i papež Pius XI. v encyklice *Ad catholici sacerdotii*.¹⁴¹ Nejvyšší povolání si žádalo nejvyšší, nejctnostnější životní formu, proto zavázala církve kněze k „*nevinnosti*“,¹⁴² jež „*jest předobrazem nebe*“.¹⁴³ Argumentovalo se dále tím, že pokud kněz reprezentuje Krista (jako *alter Christus*), musí stejně jako on zachovávat tělesnou zdrženlivost. Předpokládalo se, že si tak vydobude ještě větší úctu věřícího lidu,¹⁴⁴ jenž se mu pak bude snáze svěřovat se svými těžkostmi: „*...veleprospěšno jest, aby veliký rozdíl byl mezi těmi, kdo svátosti udělovati budou, a lidem, jemuž se udělovati mají. Lid křesťanský kněží zdrženlivé jakožto lidi vyššího řádu v uctívosti má a tajemství svědomí svého s větší důvěrou jim otvírá.*“¹⁴⁵ V neposlední řadě k důvodům pro celibát náležel také moment tzv. kultické čistoty. Kněz měl v této perspektivě zůstat čistý především vzhledem k posvátnosti služby u oltáře: „*Kněz musí býti panenský pro svou svatou službu u oltáře, protože den co den chová ve svých rukou toho, jenž z Panny se narodiv, panensky žil, a jehož poslední pohled s láskou spočinul na učedníku, jenž pro svou panenskost zvláště mu byl milý. Když ve chvíli proměnění všechny hlavy se sklánějí, aby se klaněly, tu každý sám cítí: tento muž stojí příliš vysoko, aby mohl býti mužem některé ženy!*“¹⁴⁶ Na představu o nutnosti kultické čistoty jednoznačně navázali i čeští a moravští biskupové, kteří v kontextu poválečného kněžského reformního hnutí její význam ještě zvýraznili. Předložili ji totiž jako symbol odkazující k nadpřirozenému světu, v nějž moderna věřit již přestala:

138 Novák, František Xaver: *Pohledy do života bohoslovců a kněží. Aforismy*. Brno 1902, s. 172–173.

139 Tamtéž, s. 365.

140 Pospíšil, Josef: *Co jest Církev?* Brno 1925, s. 450.

141 *Encyklika Pia XI. Ad catholici sacerdotii O katolickém kněžství*. Přeložil Bedřich Vašek. Velehrad 1941, s. 33.

142 Novák, František Xaver: *Pohledy do života bohoslovců a kněží. Aforismy*. Brno 1902, s. 356.

143 Tamtéž, s. 362.

144 Stork, Alois: *O kněžském celibátě. Několik myšlenek věřícímu lidu podává Alois Stork, kněz Tovaryšstva Ježíšova*. Brno 1920, s. 10.

145 Stárek, Jan Nepomuk: *Katolická mravověda*. Praha 1884, s. 491.

146 *List českomoravských biskupů ze srpna 1919* (uveřejněn 1. 10. 1919). Citováno dle Marek, Pavel: *Archiepiskup Pražský prof. Dr. František Kordač. Nástín života a díla apogety, pedagoga a politika*. Olomouc 2005, s. 358.

„Panenský musí být kněz kvůli této naší době, která popírá vše nadpřirozené a všelikou mravní svobodu, která má svůj základ v milosti.“¹⁴⁷

4.3.2.4 Vztah kněze k laikům, kněz a žena

Vztah kněze k ostatním věřícím se nesl v duchu dobové eklesiologie oddělení jednotlivých stavů, přičemž duchovní – „*církev učící*“ – náleželi k těm, kteří disponovali autoritou, nesli odpovědnost a vychovávali lid – „*církev slyšící*“.¹⁴⁸ Hlavní starostí kléru bylo stručně řečeno zprostředkování cesty ke spáse. Rozměr pneumatologický a komuniální tato perspektiva podceňovala.¹⁴⁹ Vzhledem k tomu, že jsme se otázce vztahu kněží a laiků částečně již věnovali v souvislosti s tématem působení Antonína L. Stříže ve Staré Říši, omezíme se nyní na několik doplnění.¹⁵⁰

V prvé řadě se kněz po vysvěcení měl zcela oprostít od závislosti na své původní rodině. Totéž museli udělat i rodiče, kteří většinou začínali po primiční slavnosti svému synovi vykat.¹⁵¹ Oddělení jednotlivých stavů a s tím i důraz na důstojnost kněžského úřadu podtrhoval dále požadavek, aby se kněz s laiky mimo kostel stykal jen minimálně. V tomto duchu se nahlíželo velmi zdrženlivě i na návštěvy kněží v rodinách, zvláště v těch, kde byla v domácnosti mladší žena: „*Navštěvovati příliš často a beze zvláštních i vyšších příčin rodiny a domy soukromé, zapřádati s laiky důvěrná přátelství, nebo dokonce s nimi si tykati, zřídka kdy se srovnává s povoláním kněžským. To všecko podkopává jen úctu úřadu kněžského.*“¹⁵² Příliš intimní vztah kněze (zvláště mladého) k věřícím se tedy v podstatě zapovídal. Hrozilo totiž, že místo hlásání evangelia a autentického duchovního vedení bude výsledkem důvěrných vztahů a příliš častých návštěv v rodinách „*apoštolát smyslnosti [...], apoštolát klepů, apoštolát ješitnosti, apoštolát ubíjení drahocenného [...] času*“.¹⁵³ Kněz si měl od věřících zachovávat odstup. Od laiků se zase očekával uctivý poměr k duchovnímu, respekt k jeho autoritě a rezignace na přímou kritiku jeho osoby. Ideálně měl mezi knězem a laiky fungovat obdobný vztah jako mezi rodiči a dětmi, protože farář se stával duchovním

147 Tamtéž, s. 359. Moment kultické čistoty se objevuje v mnoha spirituálně laděných textech. Např.: Stárek, Jan Nepomuk: *Katolická mravověda*. Praha 1884, s. 491; Novák, František Xaver: *Pohledy do života bohoslovců a kněží. Aforismy*. Brno 1902, s. 356; Stork, Alois: *O kněžském celibátě. Několik myšlenek věřícímu lidu podává Alois Stork, kněz Tovaryšstva Ježíšova*. Brno 1920, s. 7; Pospíšil, Josef: *Co jest Církev?* Brno 1925, s. 450.

148 Pospíšil, Josef: *O katolické Církvi*. Pelhřimov 1920, s. 12.

149 Křišťan, Alois: Fragmenty obrazu katolického kněze v Čechách na počátku 20. století. In: „*Služebníci neužiteční*“. *Kněžská identita v českých zemích ve 20. století*. Ed. Hanuš, Jiří. Brno 2015, s. 83.

150 Kapitola 3 *Působení Antonína Ludvíka Stříže ve Staré Říši jako příklad laického angažmá v církvi*, podkapitola *Možnosti a hranice laického angažmá v církvi na počátku 20. století*.

151 Novák, František Xaver: *Pohledy do života bohoslovců a kněží. Aforismy*. Brno 1902, s. 235.

152 Tamtéž, s. 274.

153 Tamtéž, s. 205.

otcem obyvatel obce: „*O rodičích a o kněžích nemá se nikdy špatně mluvit; neboť oněm děkujeme za život tělesný, těmto za život duchovní...*“¹⁵⁴

Je jasné, že realita byla poněkud odlišná. Kněží se od 2. poloviny 19. století podíleli na rozvinutí bohatého spolkového života, skrze nějž si našli vcelku přirozené místo ve veřejném životě, a na druhé straně i laičtí věřící takto realizovali své angažmá v církvi. Spirituálové si danou skutečnost většinou uvědomovali, a tak alespoň upozorňovali, že pokud už se kněz musí účastnit aktivit spolků, nebo dokonce navštěvovat taneční zábavy či debaty v hostinci, tak pouze jako osoba demonstrující věčné pravdy víry a mravnost.¹⁵⁵ Starší učebnice morální teologie ovšem účast třeba na tanečních zábavách zakazovaly zcela.¹⁵⁶ Relativně rozumný a diferencovaný postoj nabízel ve svých *Pohledech do života bohoslovců a kněží* František X. Novák, jenž dovedl vnímat vývoj společnosti směrem k demokratizaci veřejného života, který nemohl zůstat bez vlivu na vztah mezi dobovými elitami a širokými vrstvami obyvatel. Týkalo se to i vztahu kněží a věřících. Novák kněžím radil, aby reprezentovali církev v rámci spolkového života co možná nejpřirozeněji, neokázale a vždy se záměrem vystihnout pravý čas, kdy intervenovat a kdy naopak zůstat v pozadí.¹⁵⁷ Uvědomoval si totiž, že spolky představují moderní pastorační nástroj, jehož význam zejména v kontextu kulturního boje nesměl zůstat podceněn. Kde spolek sloužil k upevnění katolické identity, víry a mravů, tam se měl kněz zapojit, přičemž k zajištění některých úkolů (organizační úkony, rozšiřování tiskovin, finanční podpora, místy dokonce i vzájemné vzdělávání a výchova) mohl přizvat i schopné pomocníky z řad laiků. K tomu skutečně docházelo, a to ve větší míře nejprve ve městech a později i na venkově.¹⁵⁸ Novák se navíc v této souvislosti pokusil i o relativně pozitivní zhodnocení demokratických ideálů, když své spolubratry upozornil, že kněz se nemůže stát občanem moderní, demokratické společnosti skrze zcivilnění úřadu či skrze rezignaci na celibátní způsob života, jak to požadovali někteří církevní reformisté,¹⁵⁹ nýbrž svým chováním, prostým původem, autentickou zbožností, skromností a pracovitostí: „*Neposkvrňujme se vášněmi, zchoulostivělostí, nadutostí, změkčilostí jistých privilegovaných tříd, ale žijme, jak žije lid: pracovitě, prostě, opravdově, upřímně, s málem spokojeně, s nižším svorně... Hle, toť demokratismus zdravý; požehnaný jeho příchod k nám! Dnes lid sotva za sebou strhneme tituly a leskem, ovšem pak apoštolským životem, sestoupením v lid.*“¹⁶⁰

154 Tamtéž, s. 293.

155 Tamtéž, s. 202.

156 Stárek, Jan Nepomuk: *Katolická mravověda*. Praha 1884, s. 502.

157 Novák, František Xaver: *Pohledy do života bohoslovců a kněží. Aforismy*. Brno 1902, s. 202.

158 Tamtéž, s. 227.

159 Srov. Wessel, Martin Schulze: „Der Priester soll Bürger werden“ – Priesterzölibat und bürgerliche Geschlechterordnung in Böhmen bzw. der Tschechoslowakei. In: *Zwischen Kriegen. Nationen, Nationalismen und Geschlechterverhältnisse in Mittel- und Osteuropa 1918–1939*. Edd. Gehmacher, Johanna – Harvey, Elizabeth – Kemlein, Sophia. Osnabrück 2004, s. 275–287.

160 Novák, František Xaver: *Pohledy do života bohoslovců a kněží. Aforismy*. Brno 1902, s. 243–244.

Specifické téma představuje otázka vztahu kněze k ženám a je možné předeslat, že z dnešní perspektivy se dobový diskurz týkající se této oblasti jeví jako velice striktní, nevyzrálý, plný nesebevědomí a nedůvěry k zodpovědnosti a vůli kněze: „*Dívejte se na osoby jiného pohlaví, jako se díváte na kus dřeva nebo na př. na kůl v plotě. Vytečná to rada! Na koly v plotě se díváme, abychom se jím vyhnuli, abychom na ně nenarazili. [...] Což pak je nám po nich! Nás vede jinam cesta života.*“¹⁶¹ Zdá se, jako by zejména mladému knězi hrozilo, že při prvním intenzivnějším kontaktu s ženou selže nebo alespoň bude vystaven vážnému nebezpečí: „*Každý, třebas jen zdánlivě důvěrnější styk s osobami jiného pohlaví, zvláště mladšími – i neúhonnými – může být snadno knězi záhubným. Vrhá jeho samého do těžkých nebezpečí, ničí navždy dobré jeho jméno, podřívá kněžskou jeho působnost. Proto jest nezbytno, aby kněz, obzvláště mladší, byl co nejvíce opatrným a bdělým; aby se všeliké t. zv. pastorače ve světnici [...], počínaje od školních děvčat až po staré vdovy, buď úplně zdržel, buď ji na případy co nejřidší obmezil.*“¹⁶² Setkání se ženou tedy znamenalo pokušení, proto se mu kněz měl raději vyhýbat. Nedoporučovalo se například, aby jel se ženou sám v kupé, natož aby ji zval na faru či navštěvoval v soukromí. I pokud by nebylo o kvalitě konkrétního kněze pochyb, měl se vystříhat „*důvěrného zacházení s osobami druhého pohlaví*“¹⁶³ zkrátka z toho důvodu, aby nebudil pohoršení a nevyvolával podezření.¹⁶⁴

Vedle praktické rady k opatrnosti a vyhýbání se příležitosti k selhání se kněžím, kteří zápasili se zvládnutím vlastní sexuality a přirozené náklonnosti k ženám, nabízele i duchovní zbraně: modlitba, myšlenková střídmost, strohost života (umrtvování, cvičení vůle, spánek na tvrdém loži, skromná životospráva), vhodná literatura, častá zpověď a exercicie.¹⁶⁵

4.3.2.5 Ideál versus realita

Již vícekrát jsme zmínili, že k nejintimnější (a tím pádem i obtížně zkoumatelné) vrstvě identity kněze náleží právě ta spirituální. Je přirozené, že otázka spirituality představuje výsostně individuální jev, který sice utvářela do značné míry obsahově ustálená formace v semináři, avšak každý budoucí kněz s ní mohl pracovat značně samostatně. V závislosti na osobních preferencích si některé prvky oblíbil více, některé méně. Zároveň je potřeba počítat s tím, že se spiritualita kněze vyvíjí s přibývajícím věkem a v závislosti na konkrétních pastoračních i životních výzvách. Každý kněz tedy se seminárními obrazy ideálního duchovního pracoval po svém a zároveň přejímal či spoluvytvářel vzory další. Ne jinak tomu bylo u Emanuela Masáka,

161 Tamtéž, s. 178.

162 Tamtéž, s. 275.

163 Skočdopole, Antonín: *Příručná kniha bohosloví pastýřského*. České Budějovice 1874, s. 34.

164 Novák, František Xaver: *Pohledy do života bohoslovců a kněží. Aforismy*. Brno 1902, s. 174.

165 Tamtéž, s. 186–187.

Antonína L. Stríže a Dominika Pecky, jak se to pokusíme podrobně popsat v samostatných kapitolách. Již nyní je ale možné předeslat několik tezí.

Vysledovat jejich míru ztotožnění se stavovskou identitou a připravenost k recepci ideálního obrazu kněžství tak, jak jim byl v semináři předkládán, představuje nesnadný úkol. Stav pramenné základny nás ale v tomto ohledu nečiní zcela bezzubými. Proto je kupříkladu možné říci, že všichni tři znali většinu výše uvedených spirituálních příruček, četli je a nechávali ve větší či menší míře na sebe působit jejich obsah. Stejně tak se značnou vážností přijímali duchovní vedení ze strany spirituála. Je doložitelné, že Emanuel Masák i Dominik Pecka zvláště oceňovali spisy Františka X. Nováka. Nehledě na to, že Pecka se s Novákem později dokonce osobně přátelil.¹⁶⁶ Masák se zase již jako bohoslovec v časopise *Museum* odhodlal k hodnocení Novákových děl, když je srovnával s dalšími podobnými spisy (zejména Duboisův *Vůdce bohoslovců* a Manningovo *Věčné kněžství*). Dle něj Novák svými texty dovedl více než jiní autoři zapalovat srdce a přivádět „*duši bohoslovce-kněze blíže ke Kristu, tomu nejvyššímu ideálu, v němž máme sebe a vše obnoviti, abychom byli alter Christus*“.¹⁶⁷ Zcela přirozeně tak přijímal standardní teologický koncept, dle něhož kněz jedná jako „*alter Christus*“. Když nahlédneme do Masákových osobních poznámek ze seminárních let, kam si zapisoval své přednášky pro kolegy v rámci kroužku *Růže Sušilovy*, narazíme rovněž na reflexe na téma kněžské identity. Pracuje v nich například s tradičním motivem spirituální formace, dle něhož kněz se soucitěm pohlíží na ztrápené, bloudící duše věřících a touží jim přinést pokoj, spásu a útěchu: „*Je možno dívati se na ten toužící a trpící lidský život a necítiti nekonečnou touhu pomoci a ulehčiti? Je možno, abychom věřili ve svém nitru, že máme slova věčného života, a nebyli burcováni aspoň nějakým nebeským hlasem ze své lhostejnosti a ospalosti?*“¹⁶⁸ A v soukromém zápisníku nazvaném *Myslenky o povinnostech stavu k meditacím a zpytování svědomí* v rubrice *Kněz a ženy* uvažuje nad rolí žen v církvi. Na jedné straně přiznává, že bez ženské pomoci se ani kněz neobejde, a na druhé straně sám sebe vyzývá k opatrnosti a upozorňuje, že ženy se nikdy nesmí nepovoleně vměšovat do výkonu duchovního úřadu, k čemuž doplňuje s obsahem spirituální formace plně konformní citát: „*Pro kněze není dosti varovati se zlého, musí vzdalovati od sebe také každý stín podezření. Proto ne příliš mnoho ženské duch. správy a dámských audiencí.*“¹⁶⁹

Když zvažujeme reálné dosahy spirituální formace, v případě Dominika Pecky navíc můžeme vycházet ze skutečnosti, že procházel duchovním vedením Aloise Storka, jehož díla jsme výše při rekonstrukci obsahu spirituální formace několikrát citovali. Sám Pecka jej jakožto spirituála brněnského alumnátu s odstupem času

166 Pecka, Dominik: *Starý profesor vzpomíná. Vlastní životopis*. Praha 1996, s. 136–137.

167 Masák, Emanuel: *Vůdce bohoslovců*. Napsal Abbé Dubois. *Museum* 40, 1906, s. 52.

168 Masák, Emanuel: *Přednášky. Rok 1906*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 4–5.

169 Masák, Emanuel: *Myslenky o povinnostech stavu k meditacím a rozjímání*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, nestránkováno.

hodnotil jako člověka na svém místě. Jeho osobní, bezprostřední a citlivý přístup si pochvaloval.¹⁷⁰ Dále prozradil, že duchovní posilou mu byla také seminární duchovní cvičení, zejména ta, která absolvoval ve třetím ročníku pod vedením exercitátora jezuita Ladislava Schmidta: „*Tato duchovní cvičení mě uchvátila nebývalou silou. Byl jsem cele proniknut radostí a cítil jsem se šťastným jako nikdy předtím ve svém životě.*“¹⁷¹ Navíc je zajímavé, že se v románu *Světla na moři* pokusil i o literární zachycení vnitřního života kněze. Vystupují v něm dva mladí muži uvažující o kněžském povolání. Před vstupem do semináře navštěvují staršího faráře a prosí o radu. Po kratším rozhovoru od něj dostanou k četbě jednu ze spirituálních příruček, kde se oba zastavují u podtržených pasáží. Pecka jako autor románu je na několika stranách rozsáhle cituje. Jedná se přesně o ty spirituální obrazy, které jsme uvedli výše. Čtenář se tak dovídá, že kněz je víc než anděl, protože má obrovskou moc, jíž svolává samotného Boha na oltář, že bez jeho vedení a svátostné služby duše věřících zbloudí a zahynou, že je musí vyrvat světu a zasvětit Bohu, že pokud selže, stane se ďáblem ohrožujícím spásu svoji i svých bližních¹⁷² a v neposlední řadě že není lepšího povolání než kněžství: „*Šťěstí rodinné ničím není proti štěstí kněžskému, tvrdila kniha. Jen kněz jest opravdu otcem. Dává život nadpřirozený. A dává jej ne dvěma či třem bytostem, ale tisícům.*“¹⁷³ A když se čtenář společně s hlavními postavami podivuje nad vyhoceným jazykem zmíněných sentencí, dostane od staršího kněze, k němuž oba hlavní hrdinové znovu přicházejí k poradě, a tím pádem i od autora Dominika Pecky, jasnou odpověď: podtržené pasáže jsou určeny zejména těm, kteří o kněžství uvažují, a to proto, „*aby nevolili lehkomyšlně.*“¹⁷⁴ Pokud by je Pecka nepřijímal jako relevantní, těžko by je mládeži předkládal k zamyšlení.

Pokud jsme u Masáka a Pecky schopni dešifrovat několik jednoznačných stop, jež v nich zanechala dobová spirituální formace, pak u Antonína L. Stříže o takové doklady není nouze. Objevují se v jeho korespondenci, textech a nakonec i v celém pozdějším působení v roli spirituála. A k obsahu spirituální přípravy bohoslovců se Stříž s chutí vyjadřoval už během svého staroříšského období. Jak jinak než kriticky. Dle něj semináře a teologická učiliště před rokem 1918 nenabízely vhodné podmínky k výchově „kněze věrného“, protože bohoslovci byli mnohem více než ke svatosti vedeni k modernismu či k politickému a spolkovému aktivismu. Takovým kněžím pak chyběla radikalita, bojovnost, schopnost burcovat a naslouchat prorocstvím a poselstvím zjevení.

Také se mu nelíbilo, že ačkoli se bohoslovci těšili relativně slušnému hmotnému zajištění, neprojevovali dostatečný zájem o staroříšské tiskoviny. A pokud se už

170 Pecka, Dominik: *Starý profesor vzpomíná. Vlastní životopis*. Praha 1996, s. 65.

171 Tamtéž, s. 75.

172 Pecka, Dominik: *Světla na moři*. Brno 1935, s. 41–49.

173 Tamtéž, s. 49.

174 Tamtéž, s. 49.

odhodlali do Staré Říše napsat, činili tak ze strachu před výtkami představených jen potají.¹⁷⁵ Stříž svá tvrzení dokládal korespondencí s bohoslovci, kteří si mu dále stěžovali například na to, že se v rámci jejich formace „*odbyvají někteří Svátí a některá Zjevení*“.¹⁷⁶ A nechybělo ani žehráni na kvalitu vyučujících morální teologie, tedy oboru, který se oblasti duchovního života rovněž dotýkal: „*Kdybyste slyšel třebaš našeho profesora morálky Dra Vřešťála, oblíbeného zvláště asi pro jeho vtipy, jimiž křesťanskou morálku koření, snad aby nebyla tak přísná a těžká. Tu byste se možná dověděl, že co vy nazýváte povinností křesťana, není žádnou povinností, nýbrž nanejvýš pouhou radou [...], ba i to by vám bylo sněsti, že sebezapírání jest luxus a zbytečné týrání [...], neboť každý prý nemůže býti svatým. [...] Knihy vaše považují se prostě za chorobný výstřelek pesimismu, ba přímo za bláznovství, a kdo s vámi poněkud jasněji se dívá, vytýká se mu, že nespravedlivě posuzuje, že vidí všechno černě a vůbec prý s takovými zásadami nelze žít.*“¹⁷⁷ Střížovi přišly podobné stesky samozřejmě vhod a neváhal do ohně kritiky přikládat vlastní polínka odsudků kvality přípravy bohoslovců na budoucí povolání: „*Ať si tedy čtou Stoklasa nebo Kazatelny nebo soukají do sebe svoje [...] Lehmkuhly,*¹⁷⁸ *Döllingery,*¹⁷⁹ *aby dobře udělali zkoušky [...]. Ukáže-li se výjimka, jistě to není zásluhou Řihánků nebo pantátů biskupů.*“¹⁸⁰ Jako plané „*kněžské mustrování*“ bez duchovní hloubky jím byly nakonec zavrženy i formační spisy Františka X. Nováka: „*Pokaždé za nějaký rok pozdvihne se mezi nimi [kněžskými – pozn. autora] ruch k jakémusi mustrování. Podnětem k němu bývá nová kniha nějakého přísnosti a autoritou proslulého moralisty. Jednou mustruje Dr. Fr. X. Novák, podruhé biskup Spalding, potom třeba zase Novák v jiném, modnějším stříhu [...]. Obracejte a přešívajte starý měch, nový z něho nebude. Myslíte [...], že takovým vzájemným mustrováním a pěstěním uniknete z výčitek a kleteb, jež vyslovují Pán a Svátá Panna napořád ve svých zjeveních, jimiž poctívají své vyvolené?*“¹⁸¹

Stříž tedy dobové spirituální a morálněteologické příručky vnímal jako povrchní. Ze svého staroříšského zátiší horoval pro přísnější přístup po asketické stránce. Můžeme ještě předeslat, že později jako kněz a spirituál obsah dobové spirituální formace nikterak nezpochyboval, snažil se jej však výrazně doplňovat a prohlubovat, a to jednoznačně směrem k mystickým prvkům.

175 LA PNP, fond Josef Portman, sg. 112/84, inv. j. 2790, Dopis Antonína Ludvíka Stříže Josefu Portmanovi z 3. ledna 1916.

176 [Stříž, Antonín Ludvík]: Z vysokého učení pražského. *Nova et vetera* 2, 1913, č. 4, s. 2. Adresát dopisu není uveden, je tedy možné, že pisatel psal i Josefu Florianovi.

177 Tamtéž, s. 2.

178 Jezuíta August Lehmkuhl (1834–1918) se věnoval především morální teologii. Působil v Holandsku, německy mluvících zemích i v Anglii. Dále viz [P. -šifra]: P. Augustin Lehmkuhl s. J. *ČKD* 60, 1919, č. 1–2, s. 86.

179 Ignaz von Döllinger (1799–1890), německý teolog, církevní historik a kritik dogmatu o papežské neomylnosti.

180 LA PNP, fond Josef Portman, sg. 112/84, inv. j. 2790, Dopis Antonína Ludvíka Stříže Josefu Portmanovi z 3. ledna 1916.

181 [Stříž, Antonín Ludvík]: Memorabilia. 19. září. *Nova et vetera* 4, 1915, č. 17, s. 3.

Jestliže Stříž překračoval parametry standardní kněžské spirituality důrazem na mystické inspirace, pak Emanuel Masák i Dominik Pecka tak činili v jiné oblasti: ve vztahu k laickým věřícím. Masák podporou umírněného modernismu, k němuž patřily i úvahy o větším podílu laiků na správě církve, a podobně i Pecka realizací nového vztahu mezi knězem a věřícím v rámci mládežnického hnutí naznačují, že míra recepce seminární spirituální formace narážela na své limity. V konfrontaci s pastorační praxí se její některé prvky mohly ukázat jako natolik neživotné, že je nakonec převrstvila jiná duchovní zkušenost, mnohem více odpovídající aktuálním potřebám.

Dodejme, že právě v oblasti vztahu kněží a laických věřících docházelo v 1. polovině 20. století k důležitým posunům, a to nejen v každodenním životě církve, nýbrž i v oficiálních papežských dokumentech a od konce 20. let i v rámci spirituální formace v kněžských seminářích či případně při výuce pastorální teologie. Postupně se začínalo hovořit o nutnosti využití pomoci laiků při hlásání evangelia, byť vždy pod dozorem kněze,¹⁸² papež Pius XI. stále častěji připomínal jejich „*královské kněžství*“,¹⁸³ a otevíraly se dokonce dveře k teologickému studiu budoucích laických katechetů a katechetek.¹⁸⁴ Jinak ale obsah oficiální spirituální formace budoucích kněží zůstával převážně nezměněn.¹⁸⁵ A příliš se neměnil ani jazyk, jímž byl tento obsah prezentován. Zůstal vyhocený, dramatický a fascinovaný obětí a utrpením, jež provázely život kněze, a také svatostí, vznešeností a důstojností kněžského povolání.¹⁸⁶ Teprve tvrdá zkušenost pronásledování církve za druhé světové války, a ještě mnohem více v 50. letech znamenala nevratné zpochybnění dosavadních spirituálních vzorců utvářejících identitu kněží – zpochybnění, jež následně v 60. letech teologicky petrifikovaly koncilní podněty. Tak se mohlo velmi snadno stát, že například příručka *Jak se máme chovati. Společenský a pastorační katechismus pro duchovenstvo* smíchovského arciděkana Jana Paulyho,¹⁸⁷ reprodukuje mimo

182 Např.: Stork, Alois: *Soustavná pastorace. ČKD 70, 1929, č. 1+2, s. 115.*

183 *Encyklika Pia XI. Ad catholici sacerdotii O katolickém kněžství.* Přeložil Bedřich Vašek. Velehrad 1941, s. 60.

184 Kudrnovský, Alois: *Nová úprava studia na katolických fakultách bohosloveckých. Sursum. Věstník Klubu duchovenstva Českosl. strany lidové v Čechách 17, 1937, s. 415.*

185 Srov. například: Foltynovský, Josef: *Duchovní správa.* 2. vydání. Olomouc 1936.

186 Viz např. sentence Aloise Kudrnovského, profesora fundamentální teologie na pražské teologické fakultě, o vznešenosti kněžského stavu, jeho vydělenosti z pozemského světa, o svatosti života kněze i o požadavku kultické čistoty: Kudrnovský, Alois: *Bohověda a její studium.* Praha 1947, s. 56–61. Popsaný vývoj se přirozeně netýkal jen českých církevních reálií. Srov. např. spirituálně formativní text z říšskoněmeckého prostředí: Sellmair, Josef: *Der Priester in der Welt.* Regensburg 1939.

187 Nechybí v ní kupříkladu následující varování: „*Všeliké nemístné uzavírání kamarádství s laiky a tykáni s nimi mu [knězi – pozn. autora] nikdy nedodá zláštní úcty. Umírněná a zdvořilá nepřístupnost jeho úcty jen zvyšuje.*“ Pauly, Jan: *Jak se máme chovati. Společenský a pastorační katechismus pro duchovenstvo.* Praha 1940, s. 103.

jiné i tradiční motivy kněžské spirituální literatury z počátku 20. století, dovedla již krátce po svém třetím vydání v roce 1940 působit jako neobyčejně zastaralá.¹⁸⁸

4.4 Osobnosti teologického učiliště

Vedle spirituální výchovy vykazovalo formativní vliv samozřejmě i působení osobností vyučujících a obsah studia teologie, byť ne vždy tak bezprostředně. Struktura kurikula ve 2. polovině 19. století sestávala ze čtyřletého studia hlavních teologických disciplín. V prvním a druhém ročníku nejvíce prostoru dostávaly základní teologické obory dogmatika a biblistika (obě vždy po devíti hodinách týdně). Ve třetím ročníku se bohoslovci soustředili na morální teologii a církevní dějiny. Čtvrtý ročník koncentroval pozornost k praktickým oborům: pastorální teologie, liturgika a rétorika (celkem devět hodin), církevní právo (pět hodin) a katechetika s metodikou (rovněž pět hodin). Vedle toho zájemci mohli nepovinně studovat další starověké jazyky či absolvovat přednášky o vyučování hluchoněmých. Součástí studia byly také spirituálové rozšiřující lekce o ritu. Na konci 19. století došlo k významnému potlačení výuky neteologických oborů, mezi něž patřily například hospodářské nauky, a naopak bylo pro moderní apologetické účely nutné osamostatnit a zdůraznit obor křesťanské filosofie. V Brně se díky iniciativě Josefa Pospíšila začala jako samostatný kurz vyučovat od roku 1875. Následně bylo studium rozšířeno ještě o kurz křesťanského umění (1880) a o přednášky z křesťanské sociologie (1891). V roce 1906 biskup Paul de Huyn rozhodl dokonce o zřízení docentury křesťanské sociologie. Vyučovala se ve čtvrtém ročníku, a přiřadila se tak k praktickým oborům.¹⁸⁹ V roce 1915 ke kurikulu přibyla ještě mystická teologie a vzhledem k tomu, že se kvalita a charakter výuky filosofie na středních školách ukazovaly jako nedostatečné, začaly nové církevní dokumenty (CIC 1917, *Deus Scientiarum Dominus* 1931) požadovat rozšíření teologického studia minimálně na pět let. V brněnské diecézi k němu došlo již od ročníku 1927/1928.

Brněnské teologické milieu utvářelo hned několik zajímavých a publikačně aktivních osobností. Patřil mezi ně kupříkladu vyučující pastorální teologie a budoucí biskup Josef Kupka (1862–1941), jehož bohoslovec Emanuel Masák vnímal jako venkovsky prostého, lidského a velmi milého člověka;¹⁹⁰ dále církevní historik a autor dějin brněnské alumnátu Josef Samsour (1870–1930), který v době Peckových studií již bohužel trpěl přepracováním a začínajícími psychickými potížemi;¹⁹¹ a zmínit

188 Srov. Ondok, Josef Petr: *Muklouský Vatikán*. Brno 2007, s. 35–36.

189 Samsour, Josef: *Dějiny alumnátu brněnské. K stoletému výročí jeho trvání napsal Dr. Josef Samsour*. Brno 1907, s. 93.

190 Masák, Emanuel: *Vzpomínkové záznamy II. Záznamy z let bohosloví (1903–1907)*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 76.

191 Pecka, Dominik: *Starý profesor vzpomíná. Vlastní životopis*. Praha 1996, s. 72.

můžeme i průkopníka křesťanské sociologie Roberta Neuschla (1856–1914). Křesťanská sociologie je první z teologických oborů, u kterých se chvíli zastavíme, protože její studium patřilo k vlivným a zároveň výrazně dobově podmíněným jevům působícím na formování identity duchovních. Stala se totiž impulzem k sociálně-politické činnosti kléru, který nenechával chladným značnou část generace bohoslovců od 90. let 19. století. Dynamicky se rozvíjející trend umocnila encyklika papeže Lva XIII. *Rerum novarum* z roku 1891, předpoklady pro jeho vznik jsou však staršího data. Už od poloviny 19. století se tematizace sociální otázky objevuje v souvislosti se zakládáním tzv. Katolických jednot a později i různorodých spolků katolických tovaryšů. Obrat k sociální otázce koncem století vyvrcholil rozmachem svépomocných institucí, odborových organizací a politických stran, přičemž v rámci katolického milieu představoval hlavní hybnou sílu právě klérus. Mezi nejvýraznější předchůdce systematického promyšlení sociální otázky z řad kněží patřil brněnský katecheta a publicista Matěj Procházka (1811–1889).¹⁹² Sociologické kroužky bohoslovců začali vytvářet již od konce 80. let 19. století. Od téže doby se sociální tematice pravidelně věnovali i přispěvatelé *Musea*.

Učitelské a publikační působení Roberta Neuschla, prvního přednášejícího křesťanské sociologie v Brně, je ovšem zároveň dokladem existence některých kontroverzních postojů, jež byly se sociálně-politickým angažmá kněží rovněž spojeny. Spolu s inspirací k aktivní činnosti ve prospěch věřících u něj mohli bohoslovci čerpat kupříkladu i teoreticky zpracovaný lidový antisemitismus. Když nahlédneme do jeho *Křesťanské sociologie*, zjistíme, že bohoslovec nabádal k tomu, aby si uvědomili, že jako kněží budou stát v první linii boje proti liberalismu, židovským novinářům, bezvěrcům a socialistům,¹⁹³ již usilují o zničení církve a společenského řádu: „*Ano tobě zákonité kněžstvo Kristovo psal jsem knihu tuto, abys s láskou v srdci a se štítém pravdy křesťanské hájilo a chránilo v lidu svém vzácného dědictví...*“¹⁹⁴ Katolický lid se proto přirozeně obrací ke svým pastýřům s nadějí, že se budou bít za jeho zájmy: „*...chraň národa svého nešťastného, jenž otráven rakovinou cizáckého osvětářství, nyní závoditi se zdá o palmu bezbožectví a říti se do jisté záhuby...*“¹⁹⁵ Součástí tohoto boje měl být i kulturní antisemitismus. Rasový a náboženský antisemitismus církev dle Neuschla zapovídala. Kulturní antisemitismus naopak prezentoval jako legitimní sebeobranu v duchu boje nikoli proti hříšníkům, nýbrž proti hříšným skutkům: „*A těch zlých vlastností, neřestí, hříchů a nepravostí, těch křivd a bezpráví, jež na křesťanské společnosti napáchali Židé, jest dost a dost.*“¹⁹⁶ A protože dle něj obchod s plodina-

192 Marek, Pavel: *Čeští křesťanští sociálové. Příspěvek k problematice programových a organizačních základů českého politického katolicismu v letech 1894–1938*. Olomouc 2011, s. 62–68.

193 Neuschl, Robert: *Křesťanská sociologie. I. díl*. Brno 1898, s. 673.

194 Tamtéž, s. IV předmluvy.

195 Tamtéž, s. IV–V předmluvy.

196 Neuschl, Robert: *Křesťanská sociologie. II. díl*. Brno 1900, s. 187.



Obr. 8: Robert Neuschl (1856–1914),
jeden z průkopníků oboru křesťanské sociologie na teologickém ústavu v Brně

mi, bankovníctví a další důležité ekonomické segmenty do značné míry ovládali židovští podnikatelé, byl oprávněn i antisemitismus „*na poli národohospodářském*“.¹⁹⁷ K čemuž Neuschl přidává i veskrze populistickou poznámku: „*Tu platí věru slova jedné písničky: Žid je pán, Židovka je paní, Židata jsou páňata, my jsme poddaní.*“¹⁹⁸

Konkrétně Emanuel Masák však v souvislosti s křesťanskou sociologií vzpomínal spíše na jinou osobnost, která byla poněkud odlišného ražení než Robert Neuschl, totiž na mladého charismatického kněze Jana Šrámka (1870–1956), jenž se na brněnském teologickém učilišti stal vůbec prvním docentem sociologie v Předlitavsku¹⁹⁹ a svými vizemi a mnohem pozitivněji vymezeným přístupem nadchl značnou část bohoslovců.²⁰⁰ Dle Masáka si některé získal natolik, že u nich dokonce převrstvil

197 Tamtéž, s. 191.

198 Tamtéž, s. 191.

199 Viz Trapl, Miloš – Konečný, Karel – Marek, Pavel: *Politik dobré vůle. Život a dílo Jana Šrámka*. Praha 2013, s. 41.

200 Masák, Emanuel: *Vzpomínkové záznamy II. Záznamy z let bohosloví (1903–1907)*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 75.

dosavadní zájem o literárně zaměřené debaty týkající se *Nového života*, Katolické moderny nebo dočasně i staroříšské produkce.²⁰¹ Jeho nástupce Klement Maria Žůrek (1874–1954) své svěřence již takto výrazně oslovit nedovedl.

Samostatné téma bezprostředně související s výukou teologie na přelomu 19. a 20. století představuje problematika biblických věd, které se v průběhu 19. století progresivně rozvíjely zejména v protestantském prostředí a nakonec se prosadily jako součást nezávislé exegeze, jejíž charakter utvářely nové vědecké objevy i teorie (například Darwinova evoluční teorie) a nálezy starověkých textů, jimiž se neobyčejně rozšířily dosavadní srovnávací možnosti. Liberální exegeze plnou měrou využívala historicko-kritické metody, což širší veřejnost vnímala jako radikální zpochybnění teze o neomylnosti Písma. Naplno se tak rozhořel spor mezi „vědou“ a „vírou“. Racionalistické přístupy na jedné straně zcela vylučovaly jakýkoli nadpřirozený faktor při vzniku biblických textů a katolictví exegeti na straně druhé reagovali buď negací rozvoje vědeckého poznání, nebo upachtěnou apologií, pokoušející se doložit, že moderní poznatky dosavadní náboženské představy o stvoření světa a vzniku Písma vlastně nepopírají. Vedly se například spory o to, jak interpretovat některé nálezy kosterních pozůstatků naznačující vývojové změny a vznik nových druhů. Na první pohled se zdálo, že je tím zpochybněna představa o dokonalosti stvořitelského díla, jež možnost evolučních změn vylučovala. Jednou z reakcí proto byla snaha vysvětlit takové změny nikoli evolucí, nýbrž například biblickým příběhem o potopě. Ke změně struktury fauny a flóry by tedy došlo skrze přímý Boží zásah.²⁰² Naopak odvážlivci, kteří se v rámci katolické teologie snažili využít možností historicko-kritické metody exegeze posvátných textů, se dostávali do nebezpečí, že se jejich spisy ocitnou na indexu zakázaných knih.²⁰³

Mnohem snáze se proto prosazovali teologové, již se věnovali jiným disciplínám nebo se soustředili na v podstatě neteologické obory související s biblistikou alespoň jako její vědy pomocné: orientalistika, klasická či orientální filologie a archeologie či církevní dějiny.²⁰⁴ Teologie se tak dostávala pod nepřijemný tlak. Její studium začalo být zvnějšku nahlíženo jako nevědecké a omezující kritické myšlení. Spor o historicko-kritickou metodu a o míru svobody teologa při zkoumání a výkladu biblických textů se nakonec přenesl i do nitra církve a vyvrcholil v rámci antimodernistické krize. Dnes standardní otázky spojené s rozeznáváním různých biblických žánrů, se zkoumáním povahy inspirace při vzniku textu či určování autorství

201 Masák, Emanuel: „Nový život“ v brněnském alumnátě. *Museum* 59, 1927/1928, s. 94.

202 Petráček, Tomáš: *Výklad Bible v době (anti-)modernistické krize. Život a dílo Vincenta Zapletala OP (1867–1938)*. Praha 2006, s. 58–59.

203 Viz Petráček, Tomáš: *Bible a moderní kritika. Česká a světová progresivní exegeze ve víru (anti-)modernistické krize*. Praha 2011, s. 32–33.

204 Srov. Kunštát, Miroslav: *Geschichte der Theologie und der theologischen Ausbildung*. In: *Handbuch der Religions- und Kirchengeschichte der böhmischen Länder und Tschechiens im 20. Jahrhundert*. Edd. Wessel, Martin Schulze – Zückert, Martin. München 2009, s. 240.

jednotlivých knih nabyly na přelomu 19. a 20. století na takové výbušnosti, že se zdálo, jako by se hroutil celý základ, na němž církevní nauka dosud stála. Přesto se tu a tam vyskytovaly osobnosti, které se větší otevřeností směrem k moderní vědě neobávaly. Emanuel Masák v tomto kontextu pozitivně hodnotil biblistu Othmara Mussila (1845–1918). Ten razil tezi, že vše, o čem dosud církev závazně nerozhodla, musí být ponecháno svobodnému lidskému bádání. „Mnohým zdály se někdy jeho názory až kacířské, racionalistické – studoval patrně tehdy nová protestantská díla...“ Svým přístupem při výuce na brněnském teologickém učilišti Masákovi a dalším bohoslovcům „...otevřel [...] věru zcela jiný svět a jiný názor na Písmo sv.“²⁰⁵

V porovnání s Emanuelem Masákem Dominik Pecka na podobně inspirativní přístup v oblasti biblistiky již vzpomínat nemohl. V tomto ohledu zažil mnohem rigidnější a suchopárnější výuku, což lze v jeho případě vztáhnout nejen na výuku biblistiky, ale i dogmatiky v podání Josefa a Aloise Dvořákových, více méně závislém na těžkopádné učebnici brixenského biskupa Franze Eggera (1836–1918).²⁰⁶ „Po pravdě řečeno, nebylo toho málo, co mohlo narušit mou cestu,“²⁰⁷ vysvětloval Pecka a nechtěně tím potvrzoval negativní soud nad kvalitou teologické přípravy bohoslovců z pera staroříšských kritiků Josefa Florianu a Antonína Strážce. Výjimkou z celkového průměru a „pravým osvěžením ducha“²⁰⁸ byly alespoň přednášky profesora pedagogiky a katechetiky Františka Kalvody (1867–1932), jenž sice pro své studenty sestavil klasická skripta,²⁰⁹ při výuce je však nevyužíval. Převážně totiž pracoval s příklady z praxe, což bohoslovci oceňovali.²¹⁰ S tím souvisela i jeho snaha dbát úzkostlivě na to, aby si budoucí kněží dokonale osvojili oba hlavní zemské jazyky.²¹¹ Kalvodův pedagogický přístup při výuce shodně hodnotil i Emanuel Masák, byť jeho učebnice vnímal jako zastaralé a závislé na tradiční struktuře katechismových otázek a odpovědí.²¹²

Další výjimečnou osobnost brněnského teologického učiliště, u níž se musíme zastavit, představoval Josef Pospíšil (1845–1926), významný reprezentant moravské tomistické obnovy. Ten svým rétorickým stylem a důrazem na promyšlenou

205 Masák, Emanuel: *Vzpomínkové záznamy II. Záznamy z let bohosloví (1903–1907)*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 57.

206 Pecka, Dominik: *Starý profesor vzpomíná. Vlastní životopis*. Praha 1996, s. 72.

207 Tamtéž, s. 64.

208 Tamtéž, s. 66.

209 Viz např. Kalvoda, František: *Praktický výklad středního katechismu*. Brno 1900.

210 Pecka, Dominik: *Starý profesor vzpomíná. Vlastní životopis*. Praha 1996, s. 66.

211 Diecézní archiv Biskupství brněnského Rajhrad, fond Biskupský ordinariát Brno, inv. č. 216, sg. A 43/41, ev. j. 86, Nedatovaný dopis Františka Kalvody adresovaný biskupské konsistoři, f. 25–26. Kalvoda v něm přesně popisuje konkrétní jazykové požadavky, které na bohoslovce klade, a dále uvádí systém pravidelného střídání češtiny i němčiny při výuce a při skládání zkoušek.

212 Masák, Emanuel: *Vzpomínkové záznamy II. Záznamy z let bohosloví (1903–1907)*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 70.



Obr. 9: Josef Pospíšil (1845–1926), vyučující dogmatiky a křesťanské filosofie na teologickém ústavu v Brně

argumentaci oslovil i Dominika Pecku, jenž si jej navíc spojoval s tradicí sušilovského vlastenectví. Jeho přednášky považoval za to nejcennější, co během studií mohl vyslechnout. Pospíšil dle něj dovedl hovořit s „mladickým zápalem, z paměti a vstojie. [...] Když tak mluvil, tváře mu hořely, ústa ani nestačila rozletu myšlenek...“²¹³ Již od roku 1875 přednášel aristotelsko-scholastickou filosofii a spolu s filologem Františkem Bartošem se zabýval vytvářením české filosofické terminologie, aby mohl svůj obor vyučovat v češtině. Proto velmi přivítal encykliku Lva XIII. *Aeterni Patris* z roku 1879, v které papež doporučoval studium scholastické filosofie, přednostně filosofie sv. Tomáše Akvinského.²¹⁴ Pospíšilovu *Filosofii podle zásad sv. Tomáše Akvinského* oceňoval kupříkladu i Tomáš G. Masaryk.²¹⁵ Přestože se dovnitř církve prezentoval jako konzervativce, který ve svých dogmatických pojednáních o církvi tvrdě odsuzoval modernismus jakožto jev s katolickou vírou naprosto neslučitelný, protože stojící na agnosticizmu, imanentismu a evolucionismu,²¹⁶ ve vztahu k většinové české

213 Pecka, Dominik: *Starý profesor vzpomíná. Vlastní životopis*. Praha 1996, s. 80–81.

214 Viz Pospíšil, Josef: *Filosofie podle zásad sv. Tomáše Akvinského I*. Brno 1913, s. 5–6.

215 Srov. Floss, Karel: K vývoji názoru na moderní umění u některých katolických teologů. In: *Náboženství v českém myšlení první poloviny 20. století*. Edd. Gabriel, Jiří – Svoboda, Jiří. Brno 1993, s. 109.

216 Pospíšil, Josef: *Katolická věrouka. Díl I. O Bohu jednom podle přirozenosti. Traktát spekulativně dogmatický*. Velehrad 1923, s. 96nn.

společnosti usiloval o smířlivý postoj a kupříkladu po roce 1918 zcela přirozeně akceptoval politický přechod od monarchie k republikánskému zřízení.²¹⁷ Co s ním však Pecka určitě sdílet nemohl, byl povýšený odstup od moderního umění. Pokud se Pospíšil vyjadřoval k některým konkrétním uměleckým směrům a dílům, dovedl užívat invektiv i paušalizací. Do jednoho pytle pak stačil zahrnout umělce hlásící se ke Katolické moderně, staroříšské *Studium*, Léona Bloye, Paula Claudela, Charlese Baudelaira či Paula Verlaina a úzkoprse zahrnout jejich díla jako scestný projev „*smyslného mysticismu*“.²¹⁸

Jistě by se dali jmenovat i někteří další vyučující, nás nyní ale zajímali přednostně ti nejvýznamnější a případně také ti, jež jako inspirující vnímali přímí aktéři Emanuel Masák a Dominik Pecka. Než téma seminární formace zcela opustíme, musíme se ještě zastavit u dalších inspirativních podnětů, které si ale pro změnu dovedli vytvářet bohoslovci převážně ve vlastní režii.

4.5 Alumnát jako inspirativní prostředí?

Pokud bychom otázku vyslovenou v názvu podkapitoly položili třeba ve 30. nebo 40. letech 19. století a vztáhli ji na brněnský alumnát, nikdo by o pozitivní odpovědi nepochyboval. Bohoslovci zde totiž právě začali budovat slovanskou knihovnu, pořádali akademie pro širokou veřejnost, debatovali o možnostech obrody českého jazyka a kultury a vzájemně se povzbuzovali k zakládání farních knihoven jako center národního obrození ve venkovských farnostech, kde po vysvěcení měli vykonávat své kněžské poslání. Pěstovali také cíle kontakty s českými obyvateli Brna, s dělníky, řemeslníky, živnostníky, učiteli a zejména se studenty gymnázií, kteří si zde půjčovali české knihy. Někteří z nich se rozhodli vstoupit do alumnátu právě díky dění, jež se kolem něj soustředilo (jako například Jan Evangelista Bílý, Beneš Metod Kulda nebo Karel Šmídek).²¹⁹ Brněnský alumnát se tak stal významným střediskem české kultury v Brně i širokém okolí.²²⁰ Buditelský elán zakladatelských osobností, mezi něž patřil zejména bohoslovec František Cyril Kampelík (1805–1872) a profesor

217 Pospíšil, Josef: *O katolické církvi*. Pelhřimov 1920, s. 43.

218 Viz přetisk diskuse o třetím dílu Pospíšilovy dogmatiky *Katolická věrouka* z roku 1923, do níž se vedle Antonína Podlahy či Viléma Bitnara zapojil například i Josef Vašica: Krlín, Josef: O blud, čili francouzsko-česká hereze. *Život* 6, 1924, s. 356–359. Zajímavá je na této kauze skutečnost, že Pospíšil pro potřeby polemiky v květnu 1924 poprosil Emanuela Masáka, jehož pokládal za odborníka na literaturu, aby mu sestavil seznam staroříšských publikací, které vnímal jako z katolického pohledu nezávadné, a to i pokud neobdržely oficiální církevní schválení. Viz Archiv Moravského zemského muzea, fond Emanuel Masák, Korespondence – listy zaslané E. Masákovi. Dopis Josefa Pospíšila Emanuelu Masákovi z 2. května 1924.

219 Rudolecký, František: Z dějin brněnského alumnátu. *Obzor* 28, 1905, s. 220.

220 Masák, Emanuel: *Účast brněnského alumnátu na národním a literárním probuzení Moravy. Na oslavu 100letého jeho trvání*. *Museum* 41, 1907, s. 111.



Obr. 10: František Sušil (1804–1868),
profesor novozákonní biblistiky v Brně,
zakladatelská osobnost národního hnutí na Moravě
a inspirátor několika generací českého kléru

novozákonní biblistiky František Sušil (1804–1868) a jeho žáci, dozníval ještě po celou první polovinu 20. století. Nic na tom nezměnily ani občasně zákazy slovanských akademií ze strany církevních autorit, revoluční události roku 1848 a podezírání z šíření panslavismu.²²¹

V 60. letech 19. století díky společensko-politickému uvolnění kulturní činnost bohoslovců po období krize ještě zmohtněla. Projevila se založením alumnátního časopisu *Jaro*, z něhož se v roce 1867 po neúspěšné spolupráci s německy psanou *Concordií* zrodilo *Museum*, jež se v roce 1878 stalo společnou tiskovou platformou všech českých, moravských a slovenských bohoslovců.²²² Cílem vydávání *Musea* bylo zušlechtnění a zdokonalení literární zdatnosti bohoslovců, kteří tak mohli objevovat své talenty, jež se následně hodily v budoucí pastoraci. Ti nejnadanější pak na sebe ve čtvrtém ročníku studia přijímali zodpovědnost za kvalitu časopisu jako jeho redaktoři. O tom, že se jednalo o dobrou přípravu do budoucna, svědčí

221 Rudolecký, František: Z dějin brněnského alumnátu. *Obzor* 28, 1905, s. 265.

222 Tamtéž, s. 317.

například to, že se redaktoři *Musea* většinou prosadili i později po vysvěcení, a to v mnohem tvrdší konkurenci v rámci katolického literárního provozu či jako autoři vědecky zaměřených pojednání. Smyslem *Musea* tedy bylo připravit budoucí kněze na tzv. apoštolát knihy. Alumnátní periodikum zároveň probouzelo v bohoslovcích zájem o neaktuálnější teologické, pastorační i celospolečenské otázky, přičemž od 70. let 19. století už nešlo jen o témata související s národním buditelstvím, nýbrž i o problémy spojené s proticírkevně zaměřenou agitací a s kulturním bojem, který byl pomalu rozdmýcháván i na Moravě.²²³

Na konci 70. let došlo také k institucionalizaci Sušilova odkazu. V roce 1877 byla ustavena Literární jednota bohoslovců brněnských Růže Sušilova. Tzv. „sušilovky“ či jejich obdoby následně vznikaly i v dalších seminářích. Život alumnátu a kolo-běh povinných přednášek doplňovalo vítané intelektuální občerstvení v podobě schůzek bohoslovců v rámci několika kroužků Růže Sušilovy, do nichž se každý mohl zapojit zcela dle své volby a osobních preferencí. V Brně tak vedle kroužku literárního fungoval kroužek sociologický, polský, historický, francouzský, slovinský a chorvatský, ruský, včelařský či například přírodovědecký.²²⁴ Nesmíme opominout ani to, že bohoslovci navíc každý rok soutěžili o nejlepší pojednání na zadané téma, jež bylo oceněno publikací v *Museu* i finanční odměnou. Od 70. let 19. století se také každoročně scházeli na společných bohosloveckých poutích na Velehradě.

Přesto, jak jsme již několikrát uvedli, se obsah formace a výuky, denní řád i život v alumnátech na přelomu 19. a 20. století ocitly pod palbou nejrůznějších polemik, diskusí a kritik. Liberální publicisté s oblibou zmiňovali, že způsob formace zabraňuje rozvoji kritického a demokratického smýšlení. Kněží kolem Katolické moderny si zase stěžovali, že teologická výuka přestala vnímat vědecký pokrok, že nepřipravuje své absolventy pro nové apologetické účely a že seminární řád vede ke kulturní uzavřenosti. Z Florianovy Staré Říše se zase ozývaly varovné hlasy o nebezpečné výchově ke kněžskému spolkaření, modernismu a povrchnosti. Je jasné, že sušilovské ideje, jimiž byl život v seminářích stále prodchnut, řešení nových otázek, jež přelom století přinesl, již nabídnout nemohly. Na příkladu seminární zkušenosti Emanuela Masáka a Dominika Pecky si však znovu ukážeme, že bude lépe se při hodnocení života v alumnátech na počátku 20. století vyhnout uvedeným paušálním odsudkům.

Poučná je zejména zkušenost Emanuela Masáka. Ten v alumnátu navázal na svůj gymnaziální zájem o literaturu a četbu *Nového života*, kde dokonce začal publikovat i některé vlastní básně.²²⁵ Vedle toho zasílal své texty, jež většinou podepisoval pseudonymem Bohdan Jasnov, i do dalších periodik (*Neděle, Hlas, Moravská Orlice, Vychovatelské listy*). Od začátku pobytu v alumnátu se také angažoval v Růži Sušilové

223 Tamtéž, s. 348.

224 Tamtéž, s. 316.

225 Například Masák, Emanuel: Modrý květ. *Nový život* 9, 1904, s. 312.

jako člen jejího výboru, pokladník, jednatel a ve čtvrtém ročníku i jako její předseda a redaktor *Musea*. Schopnost vykonávat svěřené úkoly mimo jiné svědčí o tom, že patřil k nadaným bohoslovcům. Ve druhém ročníku vystoupil v rámci literárního kroužku Růže Sušilovy s přednáškou *Moderní směry v české literatuře*, v níž vyslovil celou řadu kontroverzních tezí. Pochvalně se vyjádřil k aktivitám Katolické moderny, a dokonce si dovilil překročit uměnovědný přístup a opatrně vykročil na pole církevněreformní, když odmítl stávající uzavřenost vůči některým moderním trendům: „...v posledních desetiletích staly se u nás chyby: náboženská ustraněnost nebrala dosti živého zájmu na všeobecném pokroku doby, ba stavěla se proti němu, uzavírala se na steré zámky, a její umění, zcela izolované, neživené novými vzněty a ideami, uvádalo ve stálé, postupně stagnaci.“²²⁶ Skutečnost, že Katolická moderna nezůstala u ideálu umělecké obnovy a vstoupila i do debat o reformě církve, prezentoval jako pochopitelný krok: „Došla k tomu zcela důsledně: chtěla umělecky pojímat kat. ideje, jejich vliv na duši a na společenský život. Zkoumajíc a studujíc jej, došla na mnoho trapných rozporů, neshod a otázek, jež volají po opravě, po rozluštění. Rozvířila tak značně náš život a [o tom], že bodla leckde do bolestných míst, svědčí ty ostré zákazy a persekuce.“²²⁷ I další Masákovy zápisy ze schůzí Růže Sušilovy dokládají, že bohoslovci vedli živé debaty o dobové náboženské krizi, o sekularizaci, o aktuálních pastoračních potřebách a úkolech kněze, přičemž Masák vždy vystupoval jako zastávce snahy o porozumění mentalitě moderního člověka.²²⁸

V alumnátu se také zapojoval do činnosti polského kroužku, který vedl bohoslovec polského původu Vojtěch Marzy, učil se polsky, studoval polskou literaturu i místní církevní realie. Vnímá to jako důsledek Sušilova ideálu slovanské vzájemnosti.²²⁹ Zaměřoval se na díla polských romantiků Adama Mickiewicze, Zikmunda Krasińského nebo Julia Słowackého i jiné umělce. Zvláštní pozornosti se u něj těšily práce historika literatury, filosofa a publicisty Mariana Zdziechowského (1861–1938), především jeho reformní stať „*Pestis perniciosissima*“ (1905). Zdziechowski v ní mimo jiné tematizoval ožehavou problematiku autority v církvi a role svědomí v životě křesťana. V dalších spisech se zabýval vztahem katolického náboženství a umění nebo sporem mezi vírou a moderní filosofií. Některé jeho texty vycházely i v *Novém životě*. Masák společně s Marzym proto začal překládat „*Pestis perniciosissima*“ a byl připraven jej následně redakci *Nového života* nabídnout. Předstihl je však Zdziechowského dosavadní překladatel Josef Vraštil.²³⁰ Masákovu zaujetí pro práce

226 Archiv Moravského zemského muzea, fond Emanuel Masák, Pozůstalost – Mé rukopisy. Přednáška *Moderní směry v české literatuře*, předneseno v kroužku Růže Sušilovy v roce 1904, s. 12.

227 Tamtéž, s. 14.

228 Archiv Moravského zemského muzea, fond Emanuel Masák, Pozůstalost – Zápisy ze schůzí Růže Sušilovy v roce 1906, s. 2–5.

229 Masák, Emanuel: *Vzpomínkové záznamy II. Záznamy z let bohosloví (1903–1907)*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 30.

230 Tamtéž, s. 32–33.

polského intelektuála to ale nijak nenarušilo a poté, co si spolu v letech 1906 a 1907 dokonce vyměnili několik dopisů, se spíše ještě prohloubilo.²³¹ Masák ovšem nezůstával jen u zájmu o polskou kulturu, byl ten u něj přetrvál po celou dobu studia jednoznačně nejsilnější, ale jako jednatel Růže Sušilovy a posléze redaktor *Musea* navazoval kontakty i s bohoslovci z dalších slovanských zemí. Zdokonaloval tak své znalosti polštiny, slovinštiny a chorvatštiny.²³²

Naplno se zapojil i do soutěže o nejlepší ročníkovou práci na téma vlivu raného křesťanství na rozvoj kultury. V soutěži zvítězil. Jeho práce pod názvem *Jak působilo křesťanství na rozvoj lidstva v prvních třech stoletích* proto mohla být v roce 1907 publikována v *Museu*. Jedná se sice převážně o kompilační práci, přesto je možné říci, že je dokladem Masákovy schopnosti soustředěného studia a výjimečné obeznamnosti s odbornou literaturou. Díkce textu zároveň prozrazuje nadšení pro věc, zaujetí církevními dějinami, křesťanskou tradicí i povoláním, které si zvolil. Nejvíce to cítíme při četbě takřka poetických pasáží, mezi něž patří například sentence o misijním rozmachu rané církve: „*Z Jerusálema rozeslo se pak s Jeho naukou dvánáct chudých rybářů, aby jí podmanili, převrátili a obrodili svět, aby oheň založili po celé zemi.*“²³³ Křesťanství Masák prezentuje jako obnovný živel, jenž přinášel umělecké i intelektuální inspirace a mimo jiné i nové náhledy na vztah mezi mužem a ženou či na důstojnost člověka. Na závěr vyslovuje touhu, aby podobnou roli sehrálo křesťanství i v moderní době, jež mu v mnohém přišla velice podobná období pozdní antiky: „*Mělo se křesťanství postaviti v boj proti této kultuře, mělo ji zcela zavrhnouti? To by jistě nebylo správné, poněvadž by se tím [křesťan] byli vyloučili ze vzdělaného světa, zbavili se všech výsledků lidského bádání a umění a musili pak stavěti znovu kámen po kameni od základu. Bylo by to stejné, jako bychom my nyní chtěli se odříci veškeré vědy, filosofie a umění světského, jen proto, že není snad křesťanské. Tak bychom se isolovali, zakrněli duchovně, a svět by šel spokojeně přes nás dále svou cestou. Nutno se přizpůsobiti, není jistě vše špatné, co vyjde z ducha snad nekřesťanského; toho dobrého nutno použiti, a pak se ukáže, co moderní, náboženství nepřátelská věda vykonala pro náboženství i proti své vůli...*“²³⁴

Z právě uvedeného je patrné, že se nadále Masák nechával inspirovat myšlenkami blízkými kněžím kolem hnutí Katolické moderny. To ale neznamená, že by se jeho zájmy vymezovaly takto jednostranně. Pozorně totiž sledoval kupříkladu i to, co ve Staré Říši vydával Josef Florian. Několikrát se osobně setkal s jeho spolupracovníkem Jakubem Demlem. Poprvé na sjezdu bohoslovců na Velehradě

231 Například: Archiv Moravského zemského muzea, fond Emanuel Masák, Korespondence, Dopis Mariana Zdziechowského Emanuela Masákovi z 25. června 1906.

232 Masák, Emanuel: *Vzpomínkové záznamy II. Záznamy z let bohosloví (1903–1907)*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 80.

233 Masák, Emanuel: *Jak působilo křesťanství na rozvoj lidstva v prvních třech stoletích*. *Museum* 41, 1907, s. 5.

234 Tamtéž, s. 258.

v roce 1904.²³⁵ Obdivoval jeho *Slovo k Otčenáši Františka Bílka* a v *Museu* jej hodnotil jako projev hluboké zbožnosti a upřímné modlitby.²³⁶ Deml se jej proto pokoušel získat pro práci na vydávání *Studia*. Na začátku roku 1905 Masák navštívil přímo v brněnském alumnátu a přesvědčoval ho, aby se vzdal četby *Nového života*.²³⁷ Na nic takového ovšem mladý bohoslovec přistoupit nemohl. *Nový život* mu byl přes všechny nedostatky a kontroverze zkrátka „sympatický“.²³⁸ I po tomto setkání Masák stále oceňoval některé počiny staroříšského *Studia*. V *Museu* v roce 1907 například napsal: „*Tiše, skoro bez povšimnutí širší veřejnosti vyšla tu již řada cenných prací.*“²³⁹ Poprvé se však distancoval od Florianova agresivního rétorického stylu: „*Není pochyby, že každý nebude se uším souhlasiti (zvláště ne s tonem, jakým píše někdy p. Florian).*“²⁴⁰

Těsně před svěcením v roce 1907 stihl Deml Masák znovu varovat, aby se nenechal „*strhnouti ke hnojařské, činnosti strany t. zv. katolické-narodní a tím méně k prokleté, práci zatracené, Katolické moderny*“.²⁴¹ Deml se v tomto případě opět pasoval do role burcujícího hlasu v obavě, aby se čerstvý novokněz brzy nestal „knězem ničemným“. Dodejme, že Masák se nikdy plně v rámci politického katolicismu neangažoval, byť se přechodně takové činnosti nemohl zcela vyhnout, ani se nepřiklonil k radikálnímu modernismu či reformismu. Nikoli však proto, že jej před tím varoval Jakub Deml, ale proto, že mu podobné přístupy byly cizí. Na druhou stranu je jasné, že s umírněným modernismem sympatizoval. Demlův konfrontační styl tedy nakonec vedl k tomu, že se oba korespondenčně na čas odmlčeli. Občasný kontakt i vzájemný respekt se však podařilo později obnovit.²⁴²

V dosavadním líčení Masákova kulturního života v alumnátu jsme se dosud vyhýbali otázce, jakou reakci jeho aktivity, případně podobné aktivity kolegů, vyvolávaly u představených. Proto je nutné říci, že pokud Masákův příklad vypovídá o tom, že pobyt v alumnátu dle všeho zažíval jako inspirativní období, pak to bylo do značné míry umožněno přístupem regenta Antonína Adamce. Jeho benevolence vedla tak daleko, že bohoslovcům nebránil publikovat v *Novém životě*, a dokonce se osobně zúčastnil přednášky o moderní literatuře, v níž Masák vyslovil několik kontroverzních tezí, jak jsme se o tom výše zmínili. Regent Adamec nic nenamítal. Pokud cítil potřebu vyslovit se, činil tak bez odsuzování a „*jen mírně, přátelsky*

235 Masák, Emanuel: *Vzpomínkové záznamy II. Záznamy z let bohosloví (1903–1907)*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 16.

236 Masák, Emanuel: Jakub Deml – *Slovo k Otčenáši Františka Bílka*. *Museum* 39, 1905, s. 108.

237 Masák, Emanuel: *Vzpomínkové záznamy II. Záznamy z let bohosloví (1903–1907)*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 20.

238 Tamtéž, s. 22.

239 Masák, Emanuel: *Studium*. *Museum* 41, 1907, s. 28.

240 Tamtéž, s. 29.

241 Masák, Emanuel: *Vzpomínkové záznamy II. Záznamy z let bohosloví (1903–1907)*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 24.

242 Tamtéž, s. 25.

a střízlivě vysvětloval své mínění“.²⁴³ V kulturní a diskusní činnosti bohoslovce spíše podporoval. Jeho přístup tedy patřil v dané době k těm otevřenějším, tolerantnějším. Možnost odebrat v alumnátu přední periodikum Katolické moderny totiž nebyla nijak samozřejmá. Jeho velkorysost ovšem měla svoje meze, jak se ukázalo na konci akademického roku 1905/1906.

Tedy se totiž začaly zostřovat debaty ohledně katolického modernismu a reform v církvi. S napětím se očekávaly výsledky sjezdu Katolické moderny v Přerově v červenci téhož roku. V této atmosféře si Emanuel Masák připravoval přednášku, s níž měl jako čerstvě zvolený předseda Růže Sušilovy vystoupit na tradičním setkání bohoslovců na Velehradě. Odhodlal se k přípravě projevu o „*tužbách a snahách*“ bohoslovců, v němž se rozhodl přimluvit za rozšíření „*svobody četby*“ ve všech seminářích a za „*reformu theologického studia*“.²⁴⁴ Narážel tím na problém seminární cenzury, který začal být vnímán jako stále palčivější, a na potřebu kritické recepce výsledků moderní vědy. I když v Brně dosud panoval poněkud mírnější režim, musel koncept a hlavní teze své přednášky představit regentu Adamcovi. Jestliže regentovi debaty o reformě církve uvnitř brněnského alumnátu zatím nevadily, pak v případě veřejné přednášky podobnou volnost nepřipustil. Obával se, že by Masákova přednáška byla dána do souvislosti s připravovaným sjezdem modernistů v Přerově, a tak mu doporučil, aby si připravil jiné téma. Kontroverzní přednáškou by se údajně ničeho nedosáhlo, vyvolala by jen „*zlou krev*“ a podezření z podpory modernistických myšlenek.²⁴⁵ Po delší debatě Masák ustoupil a připravil pojednání o vztahu umění a náboženství.²⁴⁶ Pochopil, že nervozita související s modernismem se stupňuje. Nejvíce se jej však dotkl postoj regenta Adamce, jehož si dosud pro jeho velkorysost velmi vážil. Ten se totiž ve snaze odradit Masáka od přípravy přednášky s reformními požadavky uchýlil k bagatelizaci ideálů, k nimž se mladý bohoslovec hlásil: „*To chcete vy, 'pravil, když jsem mu krátce vložil své myšlenky, ale druhý by chtěl zase něco jiného: trojí maso, černou kávu, doutníky, volný východ z alumnátu, volné kouření, nebo aby si bohoslovci mohli dělat známosti a ženit se... Všecko to bylo už v Bílém praporu'...*“²⁴⁷

Nakonec k utužení poměrů došlo i v brněnském alumnátu. Četba *Nového života* i celé řady dalších periodik byla v následujícím roce zakázána. Konkrétně Emanuel Masák to prožíval velmi bolestivě. Jako redaktor *Musea* sice měl ještě povoleno do *Nového života* nahlížet, ale nemohl s ním dále pracovat, jak o tom začátkem května 1907 píše Vilému Bitnarovi, organizátoru katolického tisku, s nímž se tehdy seznámil: „*Bohužel jest tu naše volnost dosti omezena – jako asi ve všech seminářích;*

243 Tamtéž, s. 82.

244 Tamtéž, s. 48.

245 Tamtéž, s. 49.

246 Masák, Emanuel: Umění a náboženství. Předneseno na akademii bohoslovců na Velehradě. *Museum* 41, 1907, s. 14–19.

247 Masák, Emanuel: *Vzpomínkové záznamy II. Záznamy z let bohosloví (1903–1907)*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 49.

letos právě bylo nám zakázáno čísti a odebírat i ‚Nový Život‘ – vyňat jest jen redaktor ‚Musea‘ – a také na vše, co se s ním a s t. zv. Kat. Modernou zdá souviseti, hledí se od nějaké doby nepřívětivě.“²⁴⁸ Masák se tehdy s alumnátním životem pomalu loučil, těsně před svým svěcením tedy pronesl před svými kolegy v rámci Růže Sušilovy řeč na rozloučenou. Vyzval zejména ty mladší, aby navzdory obtížné situaci uvnitř alumnátu pokračovali v dosavadních literárních či jiných zájmech, vzdělávali se a zajímali se o vše hodnotné, protože kněz dle něj musí být intelektuálně na výši doby a musí žít kvalitním kulturním životem, pokud chce, aby mu moderní společnost naslouchala, a pokud chce ke Kristu přivádět i ty, kteří se církvi již začali vzdalovat. Klíčem měla být připravenost opustit, co je mrtvé, schopnost s otevřeností vnímat pokrok moderní kultury a vědy a ochota hovořit jazykem, jemuž bude rozuměno.²⁴⁹

Vyvrcholení složitého vývoje uvnitř církve představovalo vydání encykliky *Pascendi Dominici gregis* v září roku 1907, po němž následovala konkretizace závěrů encykliky pro bohoslovecké semináře v podobě papežského motu proprio *Sacrorum Antistitum* (1910). V kontextu antimodernistické kampaně se tak výrazně zpřísnil režim v seminářích, včetně utužení cenzury a kontroly chování a myšlení bohoslovců. Dokonale to vystihují zprávy Josefa Hegera, bohoslovce, jenž po Masákově svěcení a odchodu z alumnátu převzal redaktorské povinnosti v *Museu*. V dopisech, jež svému staršímu příteli posílal, si opakovaně stěžoval na to, že vydání každého čísla nově podléhalo schválení ze strany církevní autority a že všudypřítomná cenzura a podezírání mu znesnadňovaly postup prací: „*Měsíc od posledního dopisu přinesl dosti novinek v našem životě alumnátním! Persekuce! Trpí osoby i věci dobré! [...] ‚Museum‘ musí míti nyní k vycházení dovození církevní vrchnosti a mně samému kan. theologem Dr. Pospíšilem přísně nakázáno, jak v redakci mám si počínat. Bohužel už ta ostražitost zabíhá příliš daleko.*“²⁵⁰

Na právě popsaném stavu se nic nezměnilo ani v roce 1914, kdy do alumnátu vstoupil Dominik Pecka. Vzájemná nedůvěra tehdy zašla tak daleko, že jej ze závadné čety podezírali i přehnaně horliví prefekti, kteří vykonávali dozor ve společných studovnách určených pro samostudium bohoslovců.²⁵¹ Navíc společný život alumnů opakovaně narušovaly či přímo destruovaly válečné nesnáze a nutnost pobývat střídavě na biskupském zámku v Chrlicích, doma a posléze v prostorách chlapeckého semináře v Brně na Veveří. O všech těchto skutečnostech jsme výše již hovořili, a tak pouze doplňme, že i přes uvedené vážné komplikace a nedostatky dovedl Dominik Pecka z alumnátního života přece jen něco vytěžit. Snažil se

248 LA PNP, fond Vilém Bitnar, Emanuel Masák Vilému Bitnarovi, sg. 12/73, i. č. 5828. Dopis Emanuela Masáka Vilému Bitnarovi z 2. května 1907.

249 Archiv Moravského zemského muzea, fond Emanuel Masák, Pozůstalost – Mé rukopisy. *Projev předsedy Růže Sušilovy na rozloučenou*, předneseno v kroužku Růže Sušilovy na konci ak. roku 1906/1907, s. 5.

250 Archiv Moravského zemského muzea, fond Emanuel Masák, Korespondence – listy zaslané E. Masákovi. Dopis Josefa Hegera Emanuelu Masákovi z 20. listopadu 1907.

251 Pecka, Dominik: *Starý profesor vzpomíná. Vlastní životopis*. Praha 1996, s. 63.

zlepšovat svoji znalost francouzštiny, k níž přidal ještě angličtinu. Pokračoval také v četbě francouzské literatury. Toho si povšiml spirituál Alois Stork, a tak mu ke studiu a překládání doporučil *La vie de Jésus Christ* Constantina Fouarda.²⁵² Pecka pak navázal četbou anglické literatury a své poznatky posléze zužitkoval při přípravě několika pojednání pro bohoslovecké *Museum*, jehož se stejně jako Masák stal ve čtvrtém ročníku redaktorem. V roli předsedy brněnské Růže Sušilovy rovněž přednesl projev na společném sjezdu bohoslovců na Velehradě, kde se za souhlasného pokyvování premonstráta Metoděje Zavorala a budoucího olomouckého arcibiskupa Antonína C. Stojana vyslovil pro maximální zhodnocení slovanských tradic v kulturním životě církve. Sušilův odkaz či alespoň jeho ozvěny tak zůstaly přítomny ještě i v Peckově seminární zkušenosti. Naopak po někdejších vážných debatách bohoslovců o nebezpečně se zrychlujících sekularizačních trendech, o reformě církve, uvolnění seminární cenzury a úpravě teologického studia či o potřebě hledat nové pastorační přístupy i za cenu přešlapů a kontroverzí se jakoby slehla zem. To neznámá, že by si existenci těchto problémů Dominik Pecka a jeho kolegové bohoslovci neuvědomovali, k hledání odpovědí na podobné otázky se však museli pracně odhodlávat až přímo v pastoraci. V tomto ohledu se oproti nim Emanuel Masák těšil jistému náskoku díky tomu, že spolu s ostatními bohoslovci mohl jmenované problémy alespoň tematizovat, pojmenovat, byť v posledním ročníku už jen se značnými obtížemi.

Pokud tedy část kněží od konce 19. století stále hlasitěji upozorňovala, že seminární formace bohoslovce dostatečně nepřipravuje na budoucí pastoraci v nových podmínkách, pak vina za tento stav leží na bedrech těch, kteří měli možnost zmírňovat nedostatky dobové teologické výuky (dané obavami před využitím moderních vědeckých metod například pro účely biblické exegeze) a skutečnost přílišné uzavřenosti vůči vnějšímu světu, s níž souvisel problém cenzury četby a myšlení bohoslovců. Vždy ovšem záleželo i na konkrétních osobnostech vyučujících, kteří svým přístupem a rozhledem dovedli své svěřence oslovovat. Pokusili jsme se ukázat, že na brněnském teologickém učilišti několik takových osobností působilo. Stejně tak záleželo i na konkrétních rozhodnutích jednotlivých představených. Zcela jistě to platí alespoň pro období před začátkem antimodernistické krize v roce 1907. Po ní se ukázal celocírkevní kontext jako silnější než dobrá vůle jednotlivců. Je tedy možné vyslovit dílčí závěr, že pokud část kléru hovořila o nedostacích seminární formace, pak z toho nelze vinit samotné bohoslovce, nelze to přičítat jejich případné pasivitě či třeba nezájmu o obor. Ve své většině naopak skrze rozvíjení „sušilovských“ aktivit, skrze samostudium či skrze debatování v kroužcích Růže Sušilovy a publikování v *Museu* usilovali o rozvoj intelektuálního a kulturního dění, jež z alumnátu v případě otevřeného přístupu ze strany představených vytvářelo inspirativní prostředí. Takto na svůj pobyt v alumnátu (alespoň v prvním až třetím

252 Tamtéž, s. 67. V roce 1924 vyšel Peckův překlad nákladem Josefa Birnbauma v Brtnici.

ročníku) vzpomínal Emanuel Masák. V rámci možností o svébytný kulturní, intelektuální a teologický rozvoj usilovali i Dominik Pecka a další alumni v jeho generaci, v porovnání s Masákovou zkušeností však byli díky událostem v církvi i díky válečné situaci o většinu dřívějších možností ochuzeni.

4.6 Formace v římském Bohemicu

Příklad Antonína Ludvíka Stříže se od Masákova a Peckova značně liší. Brněnský alumnát znal pouze zvenčí, z korespondence či jako kritik dobové formace kléru. Jeho zkušenost je tedy třeba pojednat samostatně a vnímat ji jako doplnění výše popsaného obrazu výchovy a vzdělávání budoucích kněží o model elitní přípravy zvláště nadaných bohoslovců přímo v Římě.

Nejprve musíme předeslat, že Antonín Stříž se oproti ostatním bohoslovcům mohl pochlubit zcela jinou průpravou než běžný seminarista, který se hlásil do semináře hned po skončení gymnaziálních studií. Prošel si ročním studiem práv a následným působením u Josefa Floriana se zdokonaloval po stránce jazykové, překladatelské, intelektuální i církevněpraktické. Musel mít tedy před ostatními značný náskok, čehož si samozřejmě rychle povšimli i představení. Navíc jim Střížovo jméno jistě nebylo neznámé. Po roce 1918, v době církevní krize, reformistických zmatků a postupného zrodu nové národní církve, se Střížův talent i oddanost „Římu“ hodily a ukázaly se pro představené pražského arcibiskupského semináře jako důležitější než jeho předchozí kritika kněží, hierarchie i seminární výchovy. Stříž se tak setkal s těmi, které dříve v *Nova et vetera* a zejména ve své korespondenci častoval kritickými poznámkami – nešetřil ani hlavní osobnost pražského semináře, spirituála (v letech 1898–1903) a později rektora (v letech 1903–1925) Jana Nepomuka Říhánka (1863–1935).²⁵³ Přesto se s ním již brzy začalo počítat jako s vhodným adeptem na pokračování ve studiu na české koleji Bohemicum v Římě. Už v březnu roku 1919 se o tom Stříž zmiňuje v dopise Josefu Florianovi,²⁵⁴ nakonec ale mohl do věčného města odcestovat až na počátku listopadu téhož roku. První ročník studia tak ukončil ještě v Praze.²⁵⁵

Ke vzniku české koleje v Římě došlo během pontifikátu papeže Lva XIII. v roce 1884 a je třeba jej vnímat v kontextu snah tohoto papeže zdůraznit význam slovanských národů v životě církve. „*Cílem této fundace bylo především vytvořit místo kněžské formace, která by byla orientována celocírkevně, tedy s důrazem na univerzalitu katolické církve, danou zásadně vztahem k papeži jako viditelné hlavě církve. Tento celocírkevní*

253 LA PNP, fond Josef Portman, sg. 112/84, inv. j. 2790, Dopis Antonína Ludvíka Stříže Josefu Portmanovi z 3. ledna 1916.

254 Muzeum Vysočiny Třebíč, příspěvková organizace, Korespondence A. L. Stříže, Dopis Josefu Florianovi z 21. března 1919.

255 Tamtéž, Dopis Josefu Florianovi z 30. října 1919.

univerzalizmus představoval alternativu k formaci kléru v habsburské monarchii, poznamenané josefínskou představou o roli kněze ve společnosti.“²⁵⁶ Cílem byla dále formace osobností, s nimiž se později počítalo jako s možnými kandidáty na přední posty v místní církvi, ať už šlo o biskupy, profesory teologie na fakultách či v seminářích nebo o budoucí kanovníky kapitul. K charakteristickým rysům koleje patřil také důraz na její nadnárodní charakter, tedy na pokojné soužití českých i německých alumnů.²⁵⁷ Od roku 1888 disponovala kolej vlastní budovou na rušné Via Sistina, jež se nacházela v blízkosti *Propagandy fide*, kam zhruba 30 alumnů docházelo k dennímu studiu.²⁵⁸ Již před první světovou válkou se ukazovalo, že budova svému účelu nedostačuje z prostorových i hygienických důvodů, uvažovalo se tedy o umístění koleje na jiném místě. Svou roli hrála i skutečnost, že od března roku 1914 se kolej otevřela také bohoslovcům z Moravy.²⁵⁹

Zásadní narušení života na Bohemicu přinesl počátek války. Alumni se jakožto občané nepřátelské mocnosti museli odebrat zpět do vlasti, přičemž ve studiích pokračovali provizorně v pražském semináři.²⁶⁰ Poválečná obnova se komplikovala jednáními s klíčovými autoritami i československou vládou, proto se i datum příjezdu Antonína Stříže do Říma opakovaně posunovalo.²⁶¹ Nakonec bylo stanoveno na 10. listopadu 1919, jak lze vyčíst z matriky koleje,²⁶² kdy Stříž společně s dalšími šesti alumny pod vedením vicerektora Josefa Bouzka konečně zahájil římskou formaci, a to ve stávající vlhké a studené budově na Via Sistina. Symbolicky se jí završila jeho úzká, dlouholetá, ultramontánně zaměřená vazba k centru života katolické církve a sídlu papežů v Římě: „*Díky Bohu, že mne na tuto cestu přivedl a přidal mi ještě tu velikou milost, že se na svatou službu připravovati mohu na posvátné půdě římské.*“²⁶³

Střížův pobyt v Římě v sobě obsahuje ještě další symbolickou rovinu, jíž jsme si mohli všimnout již dříve během působení ve Staré Říši a na niž budeme ještě narážet. Jedná se o provázanost jeho životních osudů s díly, která zrovna překládal. Dokládají to zejména výrazové prostředky, jež volí ve své korespondenci. S oblibou

256 Parma, Tomáš: Česká kolej v Římě jako historiografické téma. In: *Česká kolej v Římě. Od Bohemica k Nepomucenu: 130 let existence české kulturní a vzdělávací instituce*. Ed. Parma, Tomáš. Kostelní Vydří 2014, s. 23.

257 Srov. tamtéž, s. 23–24.

258 Parma, Tomáš: Zakladatelská postava Františka Zapletala (1861–1935), prvního vicerektora koleje. In: *Česká kolej v Římě. Od Bohemica k Nepomucenu: 130 let existence české kulturní a vzdělávací instituce*. Ed. Parma, Tomáš. Kostelní Vydří 2014, s. 93.

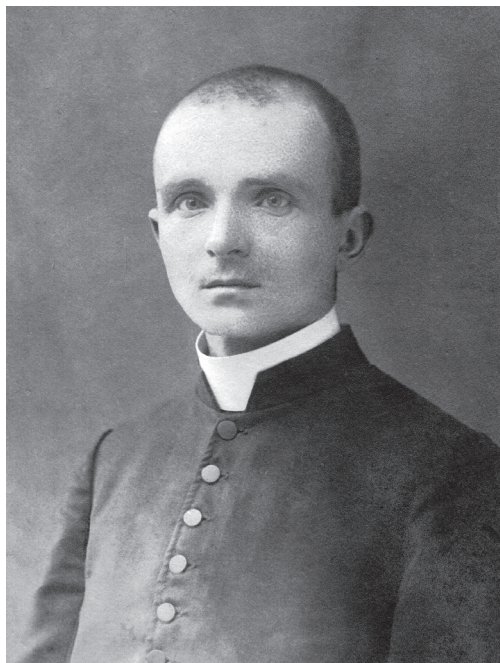
259 Tamtéž, s. 100.

260 Tamtéž, s. 101.

261 Tamtéž, s. 102.

262 Archivio del Pontificio Collegio Nepomuceno, Řím, Catalogus Alumnorum Pontificii Collegii Bohemi Romae, p. 296. Kopie poskytnuta Tomášem Parmou, za což mu náleží autorovo poděkování.

263 LA PNP, fond Josef Portman, sg. 112/84, inv. j. 2795, Dopis Antonína Ludvíka Stříže Josefu Portmanovi [19. 8. 1920], nestránkováno.



Obr. 11: Antonín Ludvík Stříž v době bohosloveckých studií (1919)

se ztotožňoval s příběhy postav či autorů překládaných prací a činil je přirozenou součástí svého života. Ačkoli studium na římských papežských institutech nebylo jednoduchou záležitostí a volného času jistě nebylo nazbyt,²⁶⁴ podařilo se mu dokončit celkem šest překladů, které následně vyšly u Ladislava Kuncíře s podporou *Družstva přátel Studia*, byť z velké části šlo o dokončení již dříve započatých projektů.²⁶⁵ Součástí těchto vydavatelských aktivit bylo v letech 1920 až 1922 i vydávání sborníků s názvem *Letorosty*. Zvláštního významu mezi Střížovými překlady z tohoto období se těšila *Cesta do Říma* Hilaira Belloca, kterou se podařilo publikovat v roce 1920.²⁶⁶ Na toto dílo byl Stříž ještě v dobách staroříšských upozorněn podobně jako v případě Chestertona Otokarem Březinou. Začal ho překládat už během

264 Tamtéž.

265 *Fulchera Chartresského Historie Jerusálémská čili Děje rytířstva křesťanského na výpravě do Země svatě o léta Páně 1095–1127 a králování obou Balduinů v Jerusalemě*. Z latiny přeložil Antonín Ludvík Stříž. Praha 1920; *Život blažené Maří Magdaleny a sestry její svatě Marty. Dle sepsání opata kláštera svatohavelského Rabana Mauwa*. Přeložil Antonín Ludvík Stříž. Praha 1921; *Život a umučení svatého Václava a báby jeho svatě Ludmily dle sepsání Křišťanova*. Z latiny přeložil Antonín Ludvík Stříž a poznámky napsal Josef Pekař. Praha 1921; Quincey, Thomas de: *Johanna z Arku*. Přeložil Antonín Ludvík Stříž. Praha 1920; *Život svatého otce Františka zakladatele řádu bratří menších sepsaný svatým Bonaventurou*. Přeložil Antonín Ludvík Stříž. Praha 1920.

266 Belloc, Hilaire Jean: *Cesta do Říma*. Z angličtiny přeložil Antonín Ludvík Stříž. Praha 1920.

své vojenské služby, provázelo ho duchovní krizí i následně během bohosloveckých studií v Praze a zejména v samotném Římě, kde se mu podařilo překlad dokončit. Jde o drobná vyprávění psaná meditativním jazykem, kdy se hlavní postava poutníka nejprve odhodlává k daleké pouti do Říma, vydává se na cestu, na níž ji potkávají prosté události, do děje vstupují zcela nepatrné věci (kupříkladu boty, hůl, víno a podobně) a zážitky, jež se stávají podnětem k rozjímání o povaze lidského života a o jeho smyslu. Skutečná pouť se postupně proměňuje v duchovní hledání, přičemž Řím se stává symbolem konečného cíle životní pouti, který hlavní postava nalézá v Bohu a v oslavě stvoření.

Roli Bellocova poutníka na sebe přijal i Stříž, když spolu s ním doputoval až do Říma, kde však měl jeho životní příběh pokračovat a završit se kněžským svěcením. Alespoň tak se o tom Stříž svěřoval v dopise Otokaru Březinovi již po několika málo dnech strávených ve věčném městě: „*Dovolují si ozvat se zase jednou, tentokrát po mnoha všelijakých změnách, kterých bych se byl sám nenadál. Jak jsem s Bellocem konal, Cestu do Říma – kterou Vy jste mi ukázal – postupoval jsem s ním k Římu, a teď začínám, kde on domluvil. Zde [na pohlednici – pozn. autora] vidíte ‚Piazza di Popolo‘, kterou se končí jeho roztomilá ‚Cesta‘.*“²⁶⁷ Stříž bohužel další rozsáhlejší vzpomínky na období strávené v Římě, které by nás hlouběji zpravily o průběhu formace a studií, nezařadil. Pokud se o těchto věcech někde rozepsal (například v korespondenci), jeho postřehy se nedochovaly. Přesto jedno jeho významné osobní svědectví existuje. Jedná se o oslavnou poetickou črtu s názvem *Alma Redemptoris Mater*, kterou sepsal, když se s římským prostředím loučil.²⁶⁸ Vyznává se v ní, že ho Řím oslovil zejména jako liturgické centrum církve, kde se setkávají různorodé starobylé křesťanské tradice k oslavě Krista: „*Kolik rituů dnes zde zastoupeno, tolik krás ve veliké jednotě. Na konsekracní slova v ctihodných dávných jazycích sestupuje pod způsobou chleba tu přesného, tu kvašeného na oltář tentýž Bůh, bohatý ke všem, kteří ho uctívají.*“²⁶⁹ Stejně mocně na něj zapůsobila i zkušenost univerzality církve a vědomí, že on a jeho přátelé z *Propagandy fide* budou po vysvěcení vysláni do celého světa s týmž evangelním posláním: „*V té chvíli každý cítí prudký vzmach kamarádství ke všem těmto přátelům, s nimiž jde za jedním, nejkrásnějším cílem. Vícekrát se takto zde nesejdou, ale žádná vzdálenost je nerozdělí úplně: stále je bude spojovati nejvyšší Sjednotitel, jenž se i za ně modlí na Zelený čtvrtek: aby všichni jedno byli.*“²⁷⁰ Římský pobyt do Střížova dosavadního života zapadá dokonale. Kde jinde měl být tento mladý obdivovatel nástupců svatého Petra vysvěcen na kněze než v Římě. Dne 11. března roku 1922 se tak Antonínu

267 LA PNP, fond Otokar Březina, sg. 34/84, inv. j. 1915. Dopis Antonína Ludvíka Stříže Otokaru Březinovi z 22. listopadu 1919.

268 Archiv Centra dějin české teologie Praha, fond Antonín Ludvík Stříž, Stříž, Antonín Ludvík: *Alma Redemptoris Mater*. Dochováno ve strojopise. Jedná se o opis textu sepsaného v roce 1922 v Římě.

269 Tamtéž, s. 20.

270 Tamtéž, s. 21.

Ludvíku Střížovi v lateránské bazilice dostává kněžského svěcení.²⁷¹ Den nato slouží svou první mši. Bohemicum opouští 16. června téhož roku.²⁷² Definitivně se tím uzavírá i jeho staroříšské období. Je příznačné, že oznámení o primici nalezneme mezi posledními dokumenty v korespondenci Stříže s Josefem Florianem. Další korespondenční kontakt není znám.²⁷³

4.7 Obřad svěcení a primiční slavnost

Čtyřletá formace bohoslovců vyvrcholila obřadem svěcení, jemuž vždy předcházelo oznámení v domovské farnosti, výzvy k modlitbám, svěcencovo vyznání katolické víry a (od roku 1910) složení antimodernistické přísahy.²⁷⁴ Jednou z podmínek bylo dosažení věku 24 let, i když se občas stávalo, že svěcenci tuto podmínku nesplnili, a museli proto žádat o papežský dispens. Týkalo se to i Dominika Pecky, který byl brněnským biskupem Norbertem Kleinem vysvěcen 5. července 1918.²⁷⁵ Slavnost svěcení utvářely klíčové symboly, mezi něž patřily zpívané litanie ke všem svatým, během nichž jáhni pronášeli modlitbu vleže tváří k zemi (prostrace). Následně biskup provedl úkon svěcení vkládáním rukou a vyslovením konsekrační modlitby. Poté svěcenec přijal nový liturgický oděv, kdy k humerálu, albě, manipulu a štóle nyní přibyl i ornát, jehož zadní část zůstávala v rámci dobových liturgických pravidel nerozvinutá. Rozvinula se až na závěr celého obřadu na znamení jeho dokončení. Ještě předtím však biskup svěcenci mazal ruce posvátným olejem a předal mu patěnu s hostií a kalich s vínem. Tento symbolický úkon provázela biskupova slova, skrze něž novému knězi svěřil moc sloužit mši svatou. Po společně celebrované mši byla svěcencům udělena moc odpouštět hříchy, novokněží složili do rukou biskupa slib poslušnosti a přijali od něho políbení pokoje a požehnání. Na závěr celého obřadu biskup novokněze povzbudil k příkladnému životu.²⁷⁶

Ještě slavnostnějšího rázu obvykle nabývala první veřejná mše čerstvě vysvěceného kněze, tzv. primice (*missae primae*) či kněžské prvotiny (od slova *primitiae* –

271 Viz oznámení vicerektora Bohemica Josefa Bouzka o Střížově svěcení. APA IV, Elench 1922, Antonín Ludvík Stříž, č. j. 5211/22. Dopis Josefa Bouzka Nejdůstojnějšímu Arcibiskupskému ordinariátu v Praze z 19. dubna 1922.

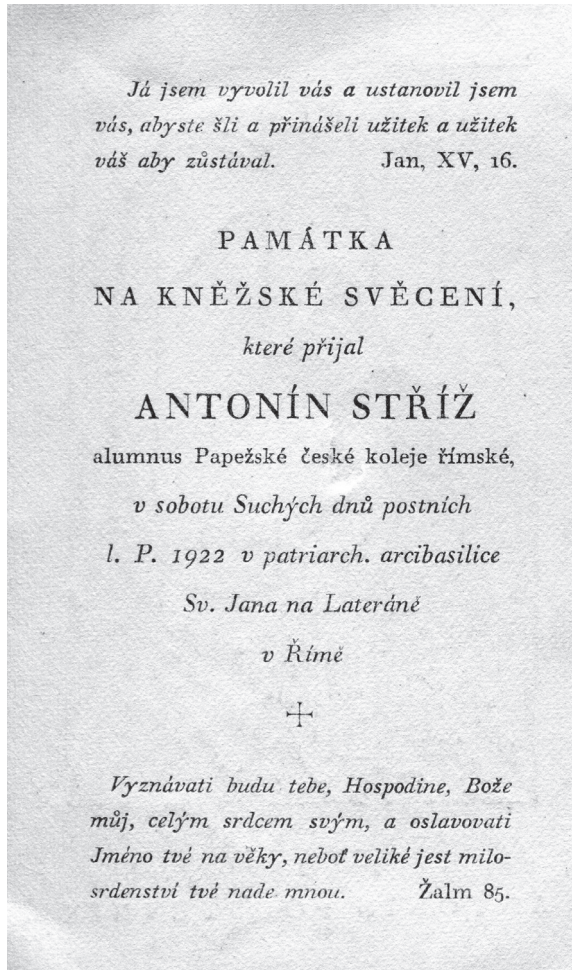
272 Archivio del Pontificio Collegio Nepomuceno, Řím, Catalogus Alumnorum Pontificii Collegii Bohemi Romae, p. 297. Kopie poskytnuta Tomášem Parmou.

273 Muzeum Vysochiny Třebíč, příspěvková organizace, Korespondence A. L. Stříže, Primiční oznámení Antonína Ludvíka Stříže.

274 Sklenář, Michal: *Děkan Václav Boštík. Farnost v Ústí nad Orlicí mezi lety 1927 a 1963 jako obraz dějin římskokatolické církve*. Praha – Brno 2019, s. 30.

275 Pecka, Dominik: *Starý profesor vzpomíná. Vlastní životopis*. Praha 1996, s. 81.

276 Sklenář, Michal: *Děkan Václav Boštík. Farnost v Ústí nad Orlicí mezi lety 1927 a 1963 jako obraz dějin římskokatolické církve*. Praha – Brno 2019, s. 34.



Obr. 12: Primiční upomínka na kněžské svěcení Antonína Ludvíka Stríže (1922)

prvotiny plodů).²⁷⁷ Většinou ji slavil ve své rodné farnosti v duchu symbolické svaatební hostiny, během níž se jakožto ženich odevzdal své nevěstě církvi. Dominik Pecka proto vzpomínal, že při příjezdu do rodných Čejkovic jej již na hranici obce čekali někteří farníci, místní farář a další pozvaní kněží, krojovaná omladina s barevnými praporci a fáborky na koních. Jménem dívčí mládeže jej přivítala bývalá spolužačka Marie Valková s družičkami. Za hlasitého vyzvánění posledního zvonu, který v Čejkovicích po válečném rekvírování zůstal, dorazil celý průvod až ke kostelu, kde se všichni přítomní hosté z širokého okolí zúčastnili zpěvu mohutného

²⁷⁷ Tamtéž, s. 34.

hymnu *Te Deum* a svátostného požehnání. Následovalo požehnání rodičů mladému knězi a tzv. polní mše svatá, při níž primiční kázání pronesl docent křesťanské sociologie na brněnském teologickém ústavu Klement Maria Žůrek. Po mši Dominik Pecka udělil svým nejbližším novokněžské požehnání a odebral se na slavnostní oběd v rodném domě. Odpoledne se znovu sešel s věřícími, aby i jim udělil novokněžské požehnání, jež se tradičně těšilo značné vážnosti.²⁷⁸ S účastí na primiční mši a s novokněžským požehnáním totiž mimo jiné souvisela i příležitost získat plnomocné odpustky. Slavnostní den končil pohnutým okamžikem rozloučení novokněže s rodiči, po němž měli rodiče začít synovi jakožto knězi vykat.²⁷⁹ Dominik Pecka následně v očekávání nové budoucnosti odcestoval do Luhačovic na krátký zotavovací pobyt.²⁸⁰

Ne vždy ale byla primiční slavnost takto velkorysá, byť to přirozeně bývalo a dodnes je pravidlem. Antonín Stříž ji slavil decentně v Římě, což v jeho případě tolik nepřekvapí. Poněkud zarážející je však charakter primiční slavnosti Emanuela Masáka. K jeho ordinaci došlo 14. července 1907 a hned následující den slavil své kněžské prvotiny v Brně v tichém kostele svatého Josefa. Emanuel Masák si totiž na větší slavnosti, jejichž středem by musel být on sám, nepotrpěl. Svým rozhodnutím tak zklamal své rodiče, kteří se na primiční událost v rodné farnosti těšili. Nakonec synovo přání skromné slavnosti přijali s pochopením. Navzdory nutnosti vyrazit na delší cestu však kostel až do posledního místa zaplnili Masákoví krajané, kteří včas obdrželi písemné primiční oznámení.²⁸¹

Svěcením a primiční mší svatou skončilo pro Emanuela Masáka, Antonína L. Stříže a Dominika Pecku dlouhé období cesty ke kněžství. Skutečnost, že se jim podařilo tohoto cíle dosáhnout, prožívali všichni tři s potěšením a s úlevou, ale i s vědomím, že je nyní čekají nové výzvy a pastorační úkoly, v nichž své kněžství budou muset teprve osvědčit. Otevíralo se před nimi nové období jejich života, které vyhlíželi plni očekávání a důvěry v toho, o němž věřili, že je na tuto cestu povolal. Působivě to v krátké poetické glose těsně před svým svěcením zachytil Emanuel Masák. Dovolme si na závěr kapitoly delší citát:

...Jakási nedokončená pohádka zní stále duší.

A jako bych slyšel chvět se rty, jež ji vyprávěly, a jako bych zřel ty oči, jež mne v snění tak dlouho provázely.

Já nevěděl tehdy, o Pane!

278 Pecka, Dominik: *Starý profesor vzpomíná. Vlastní životopis*. Praha 1996, s. 81–84.

279 Sklenář, Michal: *Děkan Václav Boštík. Farnost v Ústí nad Orlicí mezi lety 1927 a 1963 jako obraz dějin římskokatolické církve*. Praha – Brno 2019, s. 34.

280 Pecka, Dominik: *Starý profesor vzpomíná. Vlastní životopis*. Praha 1996, s. 84.

281 Masák, Emanuel: *Vzpomínkové záznamy III. Z prvních let kněžských*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 86–87.

O jak smutny byly tehdy Tvé oči! Vlny na řece zpívaly, nad nimi olše a vrby ho-vořily svou neznámou řečí a mně zjevovala se Tvá tvář, jak jsem si ji vysnil v těch nekonečných hodinách samoty. A vždy byly tak smutné ty oči...

Rozechvělé rty dokončují pohádku...

A sedím zase na břehu. Nade mnou větvemi olší prokukuje modro nebes a po jasné hladině řeky ševelí vlnky stále dál a dál.

Poslouchám, nevím, zda smysly či jen duší. A slova znějí tak sladce, s takovým suggestivním přízvukem, že samovolně otevírají dalekou perspektivu netušených krás.

Chvilé tichého štěstí. Posvátné jaro duše. Zjevení dávného Snu.

Pohlížím zase v ty oči. Nejsou již smutné; jak rozzářilo by je slunce. Hledí tak vroucně a jejich teplem jak tálo by srdce.

A klečím na břehu a jen duše cítí? Tos Ty, můj Pane! Má Touha, má Síla, mé Štěstí. Voláš mě svým zrakem, kyneš mně svou rukou: Paratum cor meum.

Hotovo srdce mé. Hotovo srdce mé.

Jdu, Pane, kam mne táhneš...²⁸²

282 Masák, Emanuel: Ver sacrum. *Museum* 41, 1907, s. 283–284.

5 KAŽDODENNÍ ŽIVOT KNĚŽÍ A FARNÍ PASTORACE NA VENKOVĚ, MALOMĚSTĚ A MĚSTSKÉ PERIFERII V PRVNÍ POLOVINĚ 20. STOLETÍ

Brzy po primici na mladé novokněze čekalo první kaplanské místo, na které je poslala biskupská konsistoř. Zde se začali plně věnovat farní pastoraci, a realizovat tak své kněžské povolání. Mladý kněz se také musel sžívat s pobytem na faře, s požadavky, jež na něho kladl farář, i s očekáváními ze strany věřících. Konfrontoval se s novými vztahy, každodenní kněžskou rutinou, povinnostmi duchovní správy, prací ve farní kanceláři, výukou náboženství, katechezí mládeže, vysluhováním svátostí či s nutností zajistit si denní stravu a rychle se ubytovat v přidělené kaplance, tedy v pokoji určeném pro kaplana, jenž býval více či méně oddělený od budovy fary či od prostor, které obýval farář. Právě s takovými úkoly se musel mladý kněz po příchodu do farnosti vypořádat nejdříve. Vše ostatní přicházelo až potom. I z tohoto důvodu zařazujeme pojednání o každodenních reáliích kněžského života bezprostředně po kapitole o seminární formaci.

Pokusíme se téma vylíčit v kontextu proměn života kněží od konce 19. století a následně se zaměříme na tři příklady světské pastorace v první čtvrtině 20. století, a to na třech konkrétních místech: moravská venkovská farnost Rouchovany s přífařenými obcemi; maloměstská farnost Nové Strašecí ve středních Čechách a dynamicky se rozrůstající brněnská periferie Židenice spolu s některými reáliemi z prostředí zábrdovické duchovní správy, kam Židenice spadaly. Jedná se tedy o tři regionální sondy, jejichž výběr určila dvě prostá kritéria: za prvé podmínka působení některého z kněží, jimiž se v této práci zabýváme, na daném místě a za druhé dostatek pramenného materiálu získaného převážně na základě biografického výzkumu. Takto bylo možné využít období Masákova kaplanského působení v Rouchovanech a dále i dobu jeho katechetické práce v Židenicích, již jsme pro potřeby této kapitoly propojili se zábrdovickou anabází Dominika Pecky. Zároveň nás zmíněná kritéria v případě Střížova kaplanského působení v Novém Strašecí

přiměla k dalšímu vykročení mimo území brněnské diecéze. Představené sondy tedy nabízejí jen částečně reprezentativní perspektivu a jejich vypovídací hodnota má vzhledem k celku práce do značné míry ilustrativní nebo doplňující povahu.

5.1 Základní parametry kněžské každodennosti na přelomu 19. a 20. století

Díky rozšíření a zahuštění farní sítě se duchovní správa a kontakt věřícího s knězem v 1. polovině 19. století staly značně dostupnou a v podstatě bezprostřední záležitostí, jež si ale vyžádala svou daň v podobě problémů s hmotným zabezpečením kléru. K povinnostem patrona farnosti, kupříkladu v podobě majitele panství (šlechtický patronát) či třeba městské rady, patřila v prvé řadě péče o zajištění náboženského provozu. Od patrona, který se podílel na výběru duchovního správce, se proto očekávala finanční spoluúčast v případě nezbytných oprav kostela a podobně. Živobytí samotného faráře však záviselo na výnosech benefícia, jehož základ tvořilo farní hospodářství s polnostmi, sady, lesy, loukami nebo třeba vinicemi, jimiž byla fara svým fundátorem či jinými dobrodinci nadána.¹ Farář svou faru obýval společně s kaplany, farní hospodyní a případně dalšími lidmi, kteří se spolu s ním o hospodářství starali. Místní obyvatelé tak mohli svého faráře potkat i při běžné zemědělské práci. Proto se málokdo podívoval tomu, když se někteří duchovní vedle svých pastoračních povinností realizovali i jako autoři pojednání o orbě, sadařství či včelaření.

Popsaný model dovedl solidně fungovat zejména na starších a bohatších farářích. I když i zde se postupně vztah k patronům stále více rozvolňoval. Sekularizace a modernizace veřejného a kulturního života se totiž projevila také v klesající motivaci patronů sanovat nákladné opravy církevních budov. Složitě patronátní vztahy tak stále častěji začaly být nahlíženy jako zátěž, a to oboustranně, protože i farářům přestal v průběhu 2. poloviny 19. století patronátní systém vyhovovat. Cítili se jím svazováni a ponižováni. Mnohem palčivěji se ovšem problematika hmotného zajištění kléru projevovala na chudších farářích, jejichž výnosy životní potřeby kněze pokrývaly jen s obtížemi. K dalšímu prohloubení neutěšeného stavu chudších far navíc došlo v souvislosti se zrušením poddanství, kdy duchovní přišli i o farní desátky.²

Značně odlišná situace ovšem panovala na farářích, které vznikaly teprve v rámci josefínských reforem. Tyto nové fary většinou žádným větším majetkem nedisponovaly, a platy duchovních proto začal garantovat stát skrze prostředky náboženské matice, spravující někdejší církevní majetky po zrušení klášterů. Problém ovšem

1 Srov. Pavlíček, Tomáš W.: *Výchova kněží v Čechách a jejich role v náboženské kultuře (1848–1914)*. Praha 2017, s. 274–275.

2 Zlámál, Bohumil: *Příručka českých církevních dějin VI. Doba probuzenského katolicismu (1848–1918)*. Olomouc 2009, s. 156.

spočíval v tom, že tento majetek církve byl buď rozprodán (často pod cenou), nebo využíván pro jiné veřejné účely, proto celkové výnosy z tohoto majetku nikdy nemohly požadavky na finanční zajištění kléru na nových farách plně pokrýt. Stát ovšem projevoval zájem na maximálním využití autority kněží, jimž přikazoval ohlašovat z kazatelen důležité informace a nařízení ohledně státně-církevního práva, hygieny, hospodářské osvěty či čehokoli dalšího, co uznal za vhodné. Faráři na sebe částečně přebírali úkoly státní správy i tím, že se ve farní kanceláři starali o pečlivé vedení matrik, jež v této formě zůstaly státními knihami až do poloviny 20. století. Stát na sebe převzetím církevního majetku pod vlastní správu i přenesením zmíněných úkonů na farní klérus logicky přijímal závazek podílet se na zabezpečení existenčních potřeb duchovních. Zadělal si tak na táhlý problém, který zůstal aktuální nejen po celé 19. století, ale vlastně i ve století následujícím, přičemž k jeho definitivnímu vyřešení došlo až za zcela změněné situace v roce 2012.³

V průběhu 19. století tedy posiloval trend státních intervencí v oblasti finančního zajištění životních potřeb duchovních. K průvodním jevům modernizace společnosti navíc náležela i rostoucí složitost pastorační a vyšší nároky na její profesionalizaci a specializaci, kněží proto na farní hospodaření ve vlastní režii rezignovali nebo alespoň se mu nevěnovali v takové šíři jako dříve a farní polnosti většinou nabízeli k pachtu. Výnosy daného benefícia pak sloužily jako základ příjmů, které museli duchovní evidovat společně s výdaji a zpravovat o nich státní úřady (tzv. fassse).⁴ Jestliže obroční nebo štolové poplatky (poplatky za náboženské úkony) na vyživení duchovního nestačily, pak mu stát základní minimum (tzv. kongruu) garantoval doplatkem. Kongrua se kupříkladu v 70. letech 19. století pohybovala ve výši 600 zl. ročně pro faráře a 300–400 zl. pro kaplana.⁵

Jak jsme již před chvílí naznačili, státní úředníci církevní majetky pod hlavičkou náboženské matice spravovali tak, že její majetek ztrácel na hodnotě, proto musel stát z veřejných i jiných (například církevních) zdrojů její finanční stav opakovaně sanovat. S těmito intervencemi souvisely i nezbytné změny v nastavení kongruy. Legislativně byla výše kongruy upravována již po roce 1848, kdy došlo ke zrušení farního desátku. V roce 1874 zákon č. 51/1874 ř. z. vyměřil příspěvky k náboženskému fondu na uhrazení potřeb na účely církve katolické⁶ a následně se kongrua

3 K uzavření této problematiky symbolicky i reálně došlo přijetím Zákona o majetkovém vyrovnání s církvemi a náboženskými společnostmi a o změně některých zákonů na konci roku 2012 (zákon č. 428/2012 Sb.). Zákon totiž nastavuje nová pravidla financování platů duchovních, a to tak, že se platové záležitosti kněží i dalších osob ve službách církvi a náboženských společností postupně ocitnou plně v režimu samofinancování bez státní intervence.

4 Viz Kudrnovský, Alois: Kongrua katol. duchovenstva. *Časopis katolického duchovenstva* 121, 1940, č. 3, s. 161–191.

5 Pavlíček, Tomáš W.: *Výchova kněží v Čechách a jejich role v náboženské kultuře (1848–1914)*. Praha 2017, s. 278–281.

6 Text zákonného předpisu dostupný na: <http://spcp.prf.cuni.cz/lex/51-1874.htm> – staženo dne 28. 1. 2019.

zpřesňovala v roce 1885 prozatímním kongruovým zákonem č. 47/1885 ř. z. a posléze dalšími novelizacemi, jimiž stát reflektoval hospodářský vývoj a také skutečnost postupujícího zrovnoprávnění jednotlivých konfesí, jejichž duchovní se platové garance v podobě kongruy nebo dotací nakonec dočkali také. Protože státem garantovaná kongrua nepředstavovala úplné vyřešení situace kněží na nejchudších farách, pokoušela se církev alespoň o zmírnění tohoto problému skrze svépomocné fondy. Problematika finančního zajištění duchovních (primárně těch katolických) tedy na konci 19. století přerostla v kontroverzní politikum, jež po roce 1918 zdědila i mladá republika. Téma se jakožto součást debat o možné odluce církve od státu dokonce stalo příčinou politické krize, již nakonec dočasně zažehnal nový kongruový zákon z roku 1926.⁷

Kongruový a patronátní systém byl ovšem podrobován kritice i uvnitř církve. Na jeho negativní stránky tradičně upozorňovali kněží v rámci aktivit Katolické moderny či později v rámci poválečného kněžského reformního hnutí. Mezi kritiky se ale pravidelně vyskytovaly i konzervativně zaměřené osobnosti. Kupříkladu František Xaver Novák ve svých *Pohledech do života bohoslovců a kněží* nemilosrdně pranýřoval kněžskou řevnivost způsobenou soupeřením o výnosnější fary, podlézání patronátní vrchnosti či vymáhání štolových poplatků od chudších věřících a vyzýval k debatě o novém systému, který by více odpovídal dobovým poměrům i celkovému poslání církve.⁸ Přesně šlo o to, že se kaplan po třech letech v duchovní správě mohl přihlásit k tzv. farnímu konkursu a absolvovat s tím související zkoušku. Ta měla mladé kněze motivovat k aktivnímu přístupu k povolání, k samostudiu a k dalšímu teologickému a osobnostnímu rozvoji. Úspěšný absolvent se následně mohl ucházet o farní beneficium a stát se farářem.⁹ Klíčovým faktorem při výběru faráře ale po celé 19. století zůstával patron beneficia, přičemž většinu far stále drželi světští patroni. Problém spočíval v tom, že kněží, aby se mohli věnovat primárně pastoračním či případně národně-kulturním aktivitám a nemuseli se tolik soustředit na existenční otázky, přirozeně toužili po relativně zajištěné existenci na obstojně zabezpečené faře. Takových far ale nikdy nebylo nazbyt, proto se průvodním jevem života duchovních v 19. století stalo časté stěhování, klientelismus, protekce a místy i již zmíněná vzájemná řevnivost.¹⁰ Na druhou stranu doplňme, že tyto negativní jevy vyvažovala potřeba stavovské pospolitosti, jež se projevovala a utvrzovala kupříkladu skrze vikariátní pastorační konference, skrze sdílení zkušeností v rámci *Časopisu katolického duchovenstva*, založeného na základě iniciativy Karla Aloise Vinařického v roce 1828, a nakonec i skrze kněžské stavovské organizace

7 Tretera, Jiří Rajmund: *Stát a církev v České republice*. Kostelní Vydří 2002, s. 32nn.

8 Novák, František Xaver: *Pohledy do života bohoslovců a kněží. Aforismy*. Brno 1902, s. 246.

9 Pavlíček, Tomáš W.: *Výchova kněží v Čechách a jejich role v náboženské kultuře (1848–1914)*. Praha 2017, s. 293.

10 Tamtéž, s. 295.

(na počátku 20. století nejvýznamněji v podobě diecézních odnoží Jednoty katolického duchovenstva). Část kléru na problémy spojené s nevyhovujícím systémem obsazování far reagovala i tak, že na získání farářského místa rezignovala a raději si hledala alternativní kariéru, skrze niž usilovala o realizaci povolání v modernizující se společnosti. Kněží se tak s koncem 19. století vedle mnohaleté kaplanské služby stále častěji uplatňovali i jako publicisté, vědci, spisovatelé či jako politici.¹¹ K alternativám ke klasickému působení v duchovní správě patřila i možnost absolvovat zkoušku způsobilosti k vyučování náboženství na příslušném typu či stupni školy a stát se katechetou. Takto se v roce 1911 katechetského místa v několika školách v Židenicích ujal Emanuel Masák. Podobnou cestou se vydal i Dominik Pecka. V roce 1925 dokončil práci o významu buly Bonifáce VIII. *Unam sanctam*, podstoupil písemnou i ústní zkoušku z fundamentální teologie, dogmatiky, morálky a církevních dějin, obdržel aprobaci k výuce náboženství na středních školách a v následujícím roce nastoupil jako katecheta na jihlavské reformní reálné gymnázium.

Každodenní život kněží na přelomu 19. a 20. století utvářela i další skutečnost, na niž jsme výše ostatně již narazili, a to skutečnost společného života na faře s těmi, kteří ji obývali s farářem. Situace byla samozřejmě na každé faře v závislosti na regionálních podmínkách různá, jako nikoli výjimečný je ale třeba vnímat model, kdy specifickou „rodinu fary“ či farní domácnost mohl tvořit farář s kaplanem či více kaplany, s farní hospodyní a případně i s dalšími obyvateli fary, kteří se starali o dobytek, drůbež, zahradu a další úkoly. Tak se klidně mohlo stát, že faru obývali nejen muži, kteří se zavázali k celibátnímu životu, případně starší hospodyně (tedy osoba, která na vstup do manželství rezignovala či případně jej měla jakožto vdova už za sebou), ale i rodina s dětmi, která se starala o farní hospodářství, ať už šlo o příbuzné faráře či o obyvatele fary zděděné po předchůdcích. Součástí fary tak mohly být nejen prostory, které obýval farář a farní hospodyně, ale i kaplanka pro kaplana, dvůr s chlévy, stáje, kurníky a budky pro ptactvo a případně i malé děti. Kompetence a konkrétní úkoly související s duchovní správou rozdělával farář, který zároveň dohlížel na fungování celé farní domácnosti, kde ovšem část řídicích pravomocí občas delegoval přímo na farní hospodyni.¹²

K povinnostem faráře patřil závazek být věřícím k dispozici takřka za jakýchkoli okolností, modlit se za spásu jejich duše, sloužit za své farníky mše svaté, kázat alespoň v neděli a ve svátky, sloužit svátostmi, varovat před smrtelnými hříchy, věnovat se katechezi dětí a mládeže, pečovat o nemocné a chudé a starat se o kostel a činnost náboženských bratrstev a spolků.¹³ K naplňování těchto úkolů, o něž se přirozeně dělil se svými kaplany, se farář zavazoval při slavnostní instalaci, a to za přítomnosti děkana, patrona farnosti a celé komunity věřících, která jej takto

11 Tamtéž, s. 303.

12 Srov. Masák, Emanuel: *Šimon Stylita*. Praha 1929, s. 13.

13 Stárek, Jan Nepomuk: *Katolická mravověda*. Praha 1884, s. 505–507.

ve farnosti zároveň přivítala. Svůj závazek farář potvrzoval přísahou, při níž vkládal ruku na evangeliář. Následně od děkana obdržel požehnání a klíče od kostela. Věřící pak pro faráře a přítomné hosty připravili na faře slavnostní pohoštění.¹⁴ Vzhledem k tomu, že k dosažení farního benefícia mohlo u konkrétního kněze dojít třeba po deseti až patnácti letech duchovní služby,¹⁵ je třeba počítat s tím, že farářem se většinou stával kněz středního věku, který měl následně velkou šanci, že v dané farnosti zůstane do konce své aktivní pastorační služby, pokud tedy nedošlo k nějakému závažnému pochybení či k takovému konfliktu s farníky, patronem či představenými, jež by nebylo možné vyřešit jinak než odchodem na nové místo. Pokud se ale nic takového nestalo, dostalo se faráři příležitosti poznávat a provázet danou farnost třeba i celá desetiletí.

Dokud ale kněz zůstával kaplanem, musel naopak snášet vše, co souviselo s častými přesuny, jejichž příčiny bývaly různé, ať už k nim patřily pastorační či personální potřeby diecéze, neshody s farářem či farníky nebo cokoli dalšího. S častými přesuny proto souvisela nutnost vyrovnat se s tím, že sotva stihl kněz navázat vztahy s věřícími, zvyknout si na denní režim na faře, zorientovat se v činnosti místních spolků nebo v poměrech ve škole, už se musel připravovat na nové stěhování a odchod do jiné farnosti.¹⁶ Čím déle konkrétnímu knězi trvalo dosažení stálého farářského či katechetského místa, tím déle musel počítat s takto nestabilním životním stylem. Svě by o tom mohl vyprávět Emanuel Masák i Dominik Pecka. Masák na svém prvním místě v Benešově u Boskovic setrval jen pár týdnů (1. září až 9. října 1907). Necelý rok působil v Brtnici u Jihlavy (do 18. srpna 1908), následně pobyl tři roky v Rouchovanech (do 14. října 1911), až nakonec v roce 1911 získal katechetské místo v brněnských Židenicích, které se posléze ukázalo jako trvalé.¹⁷ Dominik Pecka svou osmiletou kaplanskou službu absolvoval dokonce na čtyřech místech. Začal obtížnou pastorační v Tuřanech (od 1. srpna 1918),¹⁸ kde prožíval zjitřenou atmosféru konce války, pádu monarchie, vzniku Československa a antikolických vášní. V prosinci 1922 byl na necelé tři měsíce přeložen do Loděnic, kde zastupoval nemocného faráře. Jednalo se o farnost s převahou německého

14 Sklenář, Michal: *Děkan Václav Boštík. Farnost v Ústí nad Orlicí mezi lety 1927 a 1963 jako obraz dějin římskokatolické církve*. Praha – Brno 2019, s. 35.

15 Pavlíček, Tomáš W.: *Výchova kněží v Čechách a jejich role v náboženské kultuře (1848–1914)*. Praha 2017, s. 322.

16 Masák, Emanuel: *Vzpomínkové záznamy III. Z prvních let kněžských*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 91.

17 Viz rešerše zpracovaná na základě materiálů Archivu Brněnského biskupství uložených v následujících fondech: Diecézní archiv Biskupství brněnského, fond Biskupská konsistoř Brno, inv. č. 7947, sign. M 651, kart. 1952; Diecézní archiv Biskupství brněnského, fond Biskupská konsistoř Brno, inv. č. 16451, kart. 5316.

18 ABB, Biskupská konsistoř Brno, kart. 2 111, sg. P 797, i. č. 9024. Dominik Pecka – osobní spis, s. 8. Dopis modřického děkana Nejdůstojnější konsistoři v Brně ze dne 7. srpna 1918.

statkářského obyvatelstva, a tak se zde pro změnu potýkal s protičeskými náladami.¹⁹ Proto také s potěšením přivítal nové přeložení do Troubska, kde si pochvaloval výtečné vztahy s farářem, s nímž trávil takřka všechen volný čas společnou prací na farní zahradě.²⁰ Ani zde však dlouho nevydržel, neboť byl již 11. května 1923²¹ poslán do městské farnosti v Brně-Zábrdovicích, kde působil až do roku 1926, kdy odešel na jihlavské gymnázium.

Po nově příchozím kaplanovi se vždy požadovalo, aby respektoval zaběhlý režim farní domácnosti a aby se s ním v ideálním případě co nejdříve sžil. Stejně tak měl bez reptání naplňovat všechny požadavky faráře a vykonávat úkoly duchovní správy, které mu byly svěřeny. Pozitivně se hodnotilo, když kaplani dovedli faráři vyjít vstříc i v záležitostech volnočasových a alespoň jeden nebo dva večery strávit společně u karetní či jiné kratochvíle.²² Farář naopak nerad vídal kaplanovy případné spory s hospodyní a třeba i to, když mladý kaplan bez vážného důvodu přicházel domů v pozdních večerních či nočních hodinách. Při odemykání a otevírání farní brány si proto většinou neodpustil výtku, že se mladý kněz nedodržováním denního řádu vystavuje nebezpečí, že jeho pověst o bezúhonném životě a dodržování celibátu bude vážně ohrožena, pokud se pozdní příchody budou opakovat.²³

Své povinnosti ovšem měl i farář. Kaplan se měl na faře cítit jako doma, což se pokládalo za zvláště důležité zejména u novosvětců. Farář se proto měl snažit, aby čerstvý kaplan první léta svého pastoračního působení a pobyt na faře vnímal jako dokončení seminární výchovy. Měl mít své soukromí v tiché, skromné kaplance. Všude jinde na faře byl kaplan hostem. Obyvatelé fary se tak stávali jeho jedinou, denně zažívanou rodinou, jež vytvářela domov, bez něhož by se mladý kněz, dosud uvyklý společnému životu s ostatními alumny v semináři, ocitl ve světě osamocen. Fara tedy byla první „*hradbou proti zlému duchu času*“.²⁴ Jestliže se totiž farář i případně i hospodyni a dalším nepodařilo vytvořit mladému knězi na faře potřebné zázemí, jeho vstup do pastorační i každodenní kněžské reality mohl být vážně ohrožen: „*Nenalezne-li mladé srdce kněžské doma, na faře, klidného, šťastného, bratrského útulku (který by mu do jisté míry nahradil rodinu, kterou právě opustil), bude ho instinktivně hledati jinde, mimo faru – ale sotva kdy ku svému prospěchu a štěstí. Bude ho hledati po rodinách farníků, po hostincích, po klubech kartářů a j. Nejednen kněz touto cestou propadl povlovně opilství, nečistým zápletkám, lenosti a jiným zlořádům. Hle, opět důvod pro význam domácnosti v životě mladého kněze. Domácnost rozhoduje přímo o jeho*

19 Pecka, Dominik: *Starý profesor vzpomíná. Vlastní životopis*. Praha 1996, s. 96.

20 Tamtéž, s. 98.

21 ABB, Biskupská konsistoř Brno, kart. 2 111, sg. P 797, i. č. 9024. Dominik Pecka – osobní spis, s. 12. Dopis Nejdůstojnější biskupské konsistoři o nastoupení Dominika Pecky ze dne 12. května 1923.

22 Srov. Masák, Emanuel: *Šimon Stylita*. Praha 1929, s. 49.

23 Tamtéž, s. 95.

24 Novák, František Xaver: *Pohledy do života bohoslovců a kněží. Aforismy*. Brno 1902, s. 334.

*štěstí a spokojenosti, nepřímo snadno i o jeho ctnosti...*²⁵ Farní „rodina“ zároveň měla představovat obdobu malé klášterní komunity, a být tak příkladem celé obci.²⁶

Je jasné, že realita se od právě popsaného ideálu přirozeně lišila. Budovat vzájemné každodenní soužití není nikdy jednoduché, a proto se ani obyvatelům fary nevyhýbaly spory, které v nejhorším případě nakonec vedly ke stížnostem faráře na chování kaplana, nebo naopak k žádosti kaplanů o přeložení. Emanuel Masák kupříkladu vzpomínal, že jeho pobyt na faře v Brtnici poznamenaly „nepříznivé poměry na faře“,²⁷ a vyjádřil své pochopení, pokud taková situace u některých vedla k pochybnostem o povolání, k touze po vztahu se ženou či k pocitům osamělosti.²⁸

Na druhou stranu si nelze nevsimnout závažné skutečnosti, že ať už byly vztahy na faře jakékoli, život kněží ve farní domácnosti, společná péče o faru, farní zahradu a případně starost o další prostory či nemovitosti a třeba i zapojení se do místního spolkového života dohromady vedly k výrazné relativizaci důrazu asketicko-spirituální seminární formace na existenciální samotu kněze a jeho vydělenost mimo komunitu věřících. V imaginativní rovině asketicko-spirituální identity sice kněz zůstával vyzdvižen a vydělen nad společenství věřících, realita každodenního kněžského života v 19. století a po celou první polovinu 20. století však tento značně vyhroceně formulovaný ideál spíše oslabovala a do jisté míry přirozeně vyvažovala.

5.2 Pastorce ve venkovské farnosti: příklad Rouchovan a přifařených obcí

Skrze první sondu do místních realit se ocitneme na moravském venkově na počátku 20. století. V srpnu roku 1908 přichází jako kaplan do Rouchovan Emanuel Masák. Historicky šlo sice o městečko, které společně s panstvím Moravský Krumlov náleželo do lichtenštejnského dědictví, význam sídla ale postupně upadal, proto celkový ráz života v obci zůstával i na počátku 20. století venkovský. Příliš na tom nezměnil ani postupný rozmach obce na přelomu století, kdy se počet obyvatel blížil půldruhému tisíci.²⁹ Modernizace v oblasti školství a hospodářství (v roce 1914 do obce dorazila elektrifikace), rozvoj spolkového života a široká nabídka řemesel se doplňovaly s tradičním chovem koní a převažujícím zemědělským způsobem

25 Tamtéž, s. 334–335.

26 Tamtéž, s. 343.

27 Masák, Emanuel: *Vzpomínkové záznamy III. Z prvních let kněžských*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 91.

28 Masák, Emanuel: *Šimon Stylita*. Praha 1929, s. 171.

29 Hrubešová, Nikola: *Historie Rouchovan a jejich mlýnů. Osudy mlynářských rodin na nich usazených*. Magisterská diplomová práce. Brno 2013, s. 29.

obživy obilnářsko-bramborářského regionu.³⁰ Okolní krajinu utvářely lesy, louky, pole a také mlýny, které si nový kaplan Masák během svého tříletého působení zvláště zamiloval. Obyvatelstvo Rouchovan bylo z drtivé většiny české. V obci žilo na konci století několik řemeslných rodin německého původu a také malá židovská komunita, jejíž členové se věnovali obchodu. Právě proti nim se obrátila nenávisť českého obyvatelstva v době antisemitských vášní souvisejících s kampaní kolem hilsneriády v roce 1899 a skončila tří denními nepokoji, během nichž docházelo k vytloukání oken židovských obchodníků.³¹

V té době už desátým rokem ve farnosti působil farář Jan Doležal. Centrem místní farnosti, do níž náležely i okolní drobné obce, byl kostel Nanebevzetí Panny Marie s úctyhodnou historií sahající do středověkých počátků křesťanství na Moravě. Starobylá budova fary, jejíž současná podoba z roku 1802 byla zřízena především díky štědrosti zdejších lichtenštejnských patronů, se nachází hned vedle kostela na náměstíčku. K tradiční hospodářské faře přináležela i rozlehlá zahrada a polnosti. V době Masákova pobytu v Rouchovanech se o zahradu a farní domácnost starala hospodyně Marie Lišková, s níž mladý kaplan vycházel velmi dobře. Obdivoval její pracovitost a přiznával, že tato „*tichá, skromná, svrchovaně vlídná a trpělivá starší žena [...] skoro nenápadně zajišťovala klidný domácí život na faře...*“.³² O běh duchovní správy i pronájem farních polností³³ se samozřejmě staral farář Doležal, který nakonec ve farnosti sloužil do konce svého aktivního života. Nový farář jej nahradil až v roce 1923. Jan Doležal tedy v Rouchovanech působil přes tři desetiletí. Dokonale se vyznal v místních poměrech. Se svými farníky tak prožíval období modernizace školství. Vysvětil nové školní budovy v přífařených Heřmanicích (1893), Šemíkovicích (1894) a nakonec i v samotných Rouchovanech (1895). Patřil k vítaným hostům lokálních festivů, k nimž náleželo kupříkladu svěcení drobných sakrálních staveb nebo třeba i nové rouchovanské hasičské stříkačky.³⁴ Takto se Emanuel Masák stihl těsně před svým odchodem z Rouchovan zúčastnit svěcení kříže u rešického lesíka a naopak jej ještě nezastihly lidové misie, které se ve farnosti konaly v květnu roku 1908, kdy ke svatému přijímání přistoupilo 1430 věřících z Rouchovan a přífařených obcí.³⁵

Jinak sám Masák faráře Doležala poznal jako navenek tvrdého muže, statného šedesátníka s hlasem „*jako zvon*“. Spolu ale vycházeli dobře. Protikladné povahy

30 Černý, Vladimír a kol.: *Rouchovany. Historie slovem a obrazem*. Havlíčkův Brod 2013, s. 26 a 132.

31 Tamtéž, s. 20.

32 Masák, Emanuel: *Vzpomínkové záznamy III. Z prvních let kněžských*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 98.

33 ABB, Biskupská konsistoř Brno, Rouchovany, inv. č. 9198, sg. R 117, ev. j. 2153, f. 364. Dopis rouchovanského faráře Jana Doležala Nejdůstojnější Biskupské Konsistoři z 20. května 1908, v němž žádal o potvrzení nových pachtovních smluv.

34 Farní archiv Rouchovany, Farní kronika – Rouchovany, nestránkováno. Zápisy z příslušných let.

35 Tamtéž.



Obr. 13: Emanuel Masák jako mladý kaplan
(fotografie z tabla rouchovanské farnosti s názvem „Bůh žehnej naši domovinu“)

se doplňovaly. Masák totiž pochopil, že „*pod tím drsným povrchem skrývalo se dobré, upřímné srdce*“,³⁶ a nakonec navázali přátelský vztah, který přetrval i po jeho odchodu do Židenic, což dokládá korespondence, v níž farář Doležal s Masákem komunikoval s otcovskou péčí.³⁷ Masák navíc oceňoval i to, že jeho farář příliš nekontroloval, čím se zabýval ve volných chvílích, kdy se věnoval zejména svým literárním zájmům, které tak představovaly příjemné osvěžení v běhu všedních dní. Tehdy totiž publikoval své texty a překlady v *Meditacích*, *Hlídce*, *Vychovatelských listech*, *Věstníku Jednoty katolických duchovních diecése brněnské* a v řadě dalších periodik. To, že se mladý kaplan věnoval literatuře, ovšem farář věděl. Dával to najevo ale jen sporadicky a většinou v souvislosti s humornou narážkou na téma vzájemných vztahů a vymezování kompetencí. Kupříkladu při děkanské vizitaci utrousil poznámku,

36 Masák, Emanuel: *Vzpomínkové záznamy III. Z prvních let kněžských*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 96.

37 Archiv Moravského zemského muzea, fond Emanuel Masák, Korespondence – Spolky, Nakladatelství, Kněží. Listy zaslané Janem Doležalem Emanuelu Masákovi v letech 1917 až 1924.

že se mu kaplan Masák za jeho farářské poučování jednou jistě pomstí v některém ze svých románů: „*Však mě ještě [...] velebníček možná pěkně zmaluje v nějakém svém románě!*“³⁸ A v humorné nadsázce mínil farář Doležal i dobově spíše pejorativně zatížené, ale zároveň obvyklé oslovení „*velebníček*“.

Vedle kázání a vysluhování svátostí k povinnostem kaplana náležela především výuka náboženství v roučovanské trojtřídní škole a spolu s tím ve dvou přespolních dvojtřídkách a dvou jednotřídkách v přífařených obcích. Takto Masák učil týdně až 14 hodin v Rouchovanech, Přešovicích, Skryjích, Heřmanicích a Šemíkovcích.³⁹ Kvůli tomu absolvoval každý den za jakéhokoli počasí několikakilometrové peší poutě. Po cestě potkával obyvatele farnosti při polních pracích, zdravil je a případně s nimi krátce pohovořil. K dobovému venkovskému životu proto zcela přirozeně patřil obraz kněze putujícího v taláru krajinou. Sám Masák později vzpomínal, že takto chodíval rád.⁴⁰ Nejraději navštěvoval jednotřídku v Šemíkovcích, kam vedla cesta lesem skrze malebné údolí se dvěma mlýny. V šemíkovické škole se věnoval třídě padesáti venkovských dětí, která „*byla velmi ukázněná. [...] Na stolku ležela sice již před mým příchodem do třídy pravidelně připravená rákoska, jejíž vzhled ukazoval, že nebyla jen pro výstrahu – ale v mých dvou hodinách v úterý odpoledne nebylo jí opravdu skoro potřeba: stačil většinou pohled na ni.*“⁴¹

Farář Doležal i kaplan Masák ve své pastorační práci zatím mohli počítat s tím, že politika, antiklerikální kampaně a konflikty mezi liberálními a konzervativními silami do života venkovské obce až na několik výjimek příliš nezasahovaly. O vliv na místní dění se sice dělili příznivci politického katolicismu, agráři, a dokonce i někteří sympatizanti sociální demokracie, zatím se ale pravidelně scházeli v kostele, nebo se alespoň účastnili významných církevních svátků.⁴² K jednoznačně formulovaným antiklerikálním výpadům prakticky nedocházelo nebo se ukazovaly jako velice slabé. Jako ilustrativní příklad může posloužit událost z jara roku 1908, kdy pokrokově smýšlející správce šemíkovické školy Bohumil Nezval odmítl přivítat kolemjedoucího generálního vizitátora roučovanské farnosti brněnského biskupa Paula de Huyna. Demonstrativně spustil na školní budově okenní záclony. Následky jeho čin ale neměl žádné. Biskup přešel jeho demonstrativní projev mávnutím ruky a zároveň ani rebelující správce školy nepřestal své děti (mezi nimi i budoucího básníka Vítězslava Nezvala) posílat do kostela. Náboženskou výchovu a účast na náboženském životě církve stále vnímal jako přirozenou součást povinností dětí ve

38 Masák, Emanuel: *Vzpomínkové záznamy III. Z prvních let kněžských*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 97.

39 MZA, fond B 338, Jihomoravský krajský národní výbor – osobní spisy (učitelé náboženství), Emanuel Masák, kart 1, f. 426. Výkaz vyučovacích povinností učitele náboženství E. Masáka.

40 Masák, Emanuel: *Vzpomínkové záznamy III. Z prvních let kněžských*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 131.

41 Tamtéž, s. 131.

42 Tamtéž, s. 100.

školním věku.⁴³ Tato drobná rouchovanská „kauza“ se následně stala tématem debaty kněží na stránkách *Věstníku Jednoty katolických duchovních diecése brněnské*, přičemž z ní mělo vyplynout poučení, že bude z pastoračních důvodů vhodné nevyučovat si veřejnou úctu k církevní autoritě ze strany učitelstva silovým způsobem.⁴⁴

Prozatímní netečnost obyvatel farnosti k antiklerikálním kampaním byla možná i díky tomu, že se Rouchovany nacházely 20 km od nejbližší železniční stanice v Moravském Krumlově. Jediné dopravní spojení nabízel téměř vždy přeplněný poštovní vůz a cesty pro pěší poutě. Modernizační trendy v oblasti náboženství sem proto příliš nedoléhaly. To vše se ale začalo postupně měnit s rozmachem moderní masové politiky. K politickému rozdělení života v obci tedy docházelo působením vnějších vlivů, jež byly součástí obecnějších kontextů. V případě Rouchovan veřejný život politicky rozvířily až říšské volby v roce 1911, kdy se místní stávali svědky agitací řečníků různých politických táborů, kteří zajížděli i do Rouchovan. Z toho důvodu i věřící místní farnosti očekávali účast kněží na politickém boji. Politickému dění a angažmá v obraně zájmů věřících se tedy nešlo vyhnout. Emanuel Masák tak musel zintenzivnit svou účast na životě katolických spolků, zapojoval se do činnosti místní svatojosefské jednoty, rozšiřoval katolický tisk, přednášel, půjčoval vhodné knihy a připravoval kulturní a divadelní program pro rouchovanské ochotníky. I tuto převážně kulturní aktivitu katolického tábora v předvolebním období prostupovaly politické obsahy. Přestože se Masák v roli účastníka politického dění necítil pohodlně a raději by svou energii využil jinak, považoval své veřejné angažmá za nutné zlo, protože naplnění této role od něj očekávala konzervativně smýšlející část obce.⁴⁵ Masák si navíc uvědomoval nepříznivé parametry politického zápasu, dané dvoukolovým většinovým volebním systémem, který politickému katolicismu nepřál a naopak hrál do karet antiklerikálně definovanému bloku liberálně-pokrokových a socialistických kandidátů. Odeznění politického aktivismu, k němuž přirozeně došlo v povolebním období, proto přivítal s úlevou: „*Bohu díky, že už je po volbách, že člověk po dlouhé době může se zase vrátiti ke klidnější práci. Byl to rozčulující boj, jemuž zde na venkově nemožno se vyhnouti, a přece na konec v užších volbách podlehli jsme i v našem okrese – přesile spojených stran.*“⁴⁶

Specifickým znakem politického dění v silně religiózních oblastech moravského venkova, a to i v předvolebním období, ale zůstávala většinově sdílená neochota akceptovat přehnaně radikální přístup a vyhrocený kulturní boj. To se projevilo i v případě Rouchovan, což přílehlavě ilustruje událost, k níž došlo těsně před

43 Tamtéž, s. 130–132.

44 Staněk, Jan: Poměr mezi katechety a učiteli na základě nového „Řádu školního a vyučovacího“. *Věstník Jednoty katolických duchovních brněnské diecése* 1, 1909, s. 213.

45 Masák, Emanuel: *Vzpomínkové záznamy III. Z prvních let kněžských*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 100–101.

46 LA PNP, fond Vilém Bitnar, Emanuel Masák Vilému Bitnarovi, sg. 12/73, inv. č. 5828, Dopis z 28. června 1911.

volbami. Na náměstí se konala schůze, na níž hovořil socialistický agitátor. Současně s tím zrovna farář Doležal sloužil mši v kostele. Agitujícího řečníka proto vyvedl z míry kostelní zvon vyzývající věřící k pokleknutí před proměněnou hostií. Automaticky na něj totiž reagovali i účastníci schůze venku na náměstí: „*V tom zazněl z věže ,pozdvihováček‘. Všichni účastníci schůze padli na kolena a bili se v prsa. Řečníkovi nezbylo než přestat – a poklekl s druhými obrácen ke kostelu...*“⁴⁷ I sám Masák si ale na vlastní kůži zažil, že podobný stav prozatím neškodného politického rozdělení obce nemusí být samozřejmý ani dlouhodobě udržitelný a může se vlivem závažnějších politických či sociálních událostí či skrze působení výrazné osobnosti antiklerikálního zaměření negativně projevit v náboženském životě obce a případně i akcelerovat dosud slabé sekularizační tendence.⁴⁸ Těsně před jeho odchodem na nové působiště na něj totiž v regionálním tisku zaútočil rouchovanský pokrokový učitel a aktivista místního sdružení agrárnícké Omladiny. Označil jej za necitlivého kněze, který se věnuje převážně vlastním literárním zálibám, zatímco v obecní pastoušce umírá církvi opuštěný a nemocný žebrák. Šlo o účelový útok v rámci předvolebního boje, protože Masák zemřelého znal, o jeho situaci se zajímal, stihl jej před smrtí zaopatřit a na jeho existenční problémy dokonce upozorňoval veřejnost. Spor ale v tomto případě zatím neměl další pokračování a nerozvinul se ve výraznější konflikt.⁴⁹

Další sociální, kulturní a politický vývoj v Rouchovanech však už Emanuel Masák sledovat nemohl, protože na podzim roku 1911 nastoupil na místo katechety v Židenicích. Jen skrze korespondenci s farářem Janem Doležalem se dovídal o složité pastorační situaci ve farnosti během válečných let, kdy chyběla mužská síla při zemědělských pracích. Svě otce proto musely zastat děti, které pak často absentovaly ve škole. Celé měsíce se ve válečných letech neučilo vůbec i kvůli nedostatku topiva. Následkem hmotné nouze mezi lidmi posiloval sklon k materialistickému smýšlení.⁵⁰ Farář se navíc Masákovi v jednom ze svých dopisů svěřil, že se cítí jakožto pastýř svých oveček v nouzi zcela opuštěn místním biskupem, jehož podpůrné slovo by v těžké době potřeboval. K tomu navíc přidal stížnost na zhoršující se chování dětí a mládeže, která během války vyrůstala bez otcovské a částečně i učitelské autority: „*Já nevím, co z těch dětí bude. Nevázanost, spuštenost se očividně množí a všude zavládá. Může se hr. Huyn se svojí synodou [diecézní biskupská synoda z roku 1909 – pozn. autora] nechat vycpat. – ‚Religio depopulata‘! Co se za + kard. Bauera*

47 Masák, Emanuel: *Vzpomínkové záznamy III. Z prvních let kněžských*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 100.

48 Srov. Balík, Stanislav – Fasora, Lukáš – Hanuš, Jiří – Vlha, Marek: *Český antiklerikalismus. Zdroje, témata a podoba českého antiklerikalismu v letech 1848–1938*. Praha 2015, s. 388.

49 Masák, Emanuel: *Vzpomínkové záznamy III. Z prvních let kněžských*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 141.

50 Farní archiv Rouchovany, Farní kronika – Rouchovany, nestránkováno. Zápis z roku 1918 s titulem „*Rakousko-Uhersko rozpadlo se úplně*“.

*pracně vybudovalo, to nyní rázem válka všecko ničí! Bůh ať nás neopustí!*⁵¹ Tíži pastorační práce ve válečném období zažíval i Emanuel Masák, a to nejen jako katecheta v Židenicích, ale i jako kněz, který během letních prázdnin vypomáhal v rodném Lazinově, kde kupříkladu musel přečíst pastýřský list biskupa Paula de Huyna, na což později vzpomínal jako na „nejhorší úkol“, který během svého kněžského života dostal. Huynův provládně loajální list pokládal za tak pastoračně „nešťastný a zcela nevhodný pro panující náladu v lidu“, že si musel nejhorší pasáže upravit po svém.⁵² Masákova zkušenost jen potvrzuje skutečnost zesilujícího pocitu odcizení nižšího kléru a církevní hierarchie, který během válečných let vyvrcholil a umocnil tak frustraci mnoha kněží, jež se po roce 1918 transformovala v kněžské reformní hnutí a otevřenou kritiku výkonu biskupské autority.

5.3 Pastorate v maloměstské farnosti: příklad Nového Strašecí ve středních Čechách

Nové Strašecí je v mnohém protikladem rouchovanského příkladu. Život tohoto venkovského města do značné míry určovaly vlivy z center veřejného dění. V bezprostřední blízkosti se totiž nacházelo nejen Kladno, bašta socialistů a po roce 1918 ještě radikálnějších komunistů, ale i Praha. Socialistické vize a spolu s nimi i kulturní boje tedy snadno pronikaly i do Nového Strašecí.

I v případě tohoto poddanského městečka se zprvu jednalo o méně významnou obec převážně zemědělského charakteru, i když s podstatným řemeslnickým segmentem, osada však nabyla na významu vybudováním železnice v 70. letech 19. století, jež jí umožnilo rychlé spojení se zmíněnými centry. K farnosti náležely také obce Ruda, Rynholec, Pecínov a Třtice, jež spolu s Novým Strašecím v roce 1921 čítaly 6311 obyvatel, dva kostely a dvě kaple. Název městečka, ležícího mezi Kladnem a Rakovníkem, zároveň propůjčoval jméno místnímu vikariátu. V samotném Strašecí žilo 2683 obyvatel. Dle sčítání lidu se tehdy v celé farnosti k římskokatolickému vyznání přihlásilo 4525 (71,7 %) osob, k Českobratrské církvi evangelické se hlásilo 52 věřících (0,8 %) a 30 osob náleželo k židovské komunitě. Slušný ohlas zaznamenala brzy po svém vzniku Československá církev (558 věřících, takřka 9 %). Nejvýznamnější je však počet osob, které se přihlásily ke stavu bez vyznání. Jednalo se o 1139 obyvatel (18 %). Když se podíváme na výsledky městských voleb v letech 1919 a 1923, jeví se situace z pohledu katolického tábora ještě méně příznivě, než jak to vidíme na konfesním rozdělení obyvatel. Ve volebním roce 1919 v Novém Strašecí stále doznívala zjitřená atmosféra konce první světové války, kdy

51 Archiv Moravského zemského muzea, fond Emanuel Masák, Korespondence – Spolky, Nakladatelství, Kněží. Dopis zaslaný Janem Doležalem Emanuelu Masákovi dne 24. prosince 1917.

52 Masák, Emanuel: *Vzpomínkové záznamy III. Z prvních let kněžských*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 169.

občany sužovaly vysoké ceny, vzpomínka na drancování některých statků během menšího lidového povstání i obavy z následného vývoje.⁵³ Z popsané atmosféry těžily ve volbách především levicově orientované strany. Sociální demokracie získala 12 mandátů a národní socialisté 8, přičemž lidovečtí představitelé pouhé 2 mandáty. Katolický politický tábor se tedy ukázal jako velmi slabý a v roce 1923 se situace v tomto ohledu příliš nezměnila. Československá strana lidová sice získala 4 křesla v městském zastupitelstvu (236 hlasů), levicové subjekty se však nadále těšily značné podpoře, když se jim podařilo obdržet dohromady 746 hlasů (socialisté získali 6 mandátů, stejně jako komunisté).⁵⁴

Ačkoli farní kronikář náboženský život v obci označil v zápise z roku 1929 za „*sice ne zcela uspokojivý, ale alespoň obstojný*“⁵⁵ (míněno v porovnání s některými okolními farnostmi a vikariáty, kde se situace církve ukazovala jako ještě složitější⁵⁶), pastorační v místní farnosti nepředstavovala jednoduchý úkol. Spolu s jedním kaplanem a do roku 1921 i s jedním katechetou⁵⁷ se o ni staral stárnoucí a nemocný farář František Svatoš, jemuž pro nedostatek kněží nebylo umožněno aktivní službu opustit, ačkoli mu lékař předepsal dvouletou zdravotní dovolenou. Kněží novostrašeckého vikariátu se po roce 1918 nejvíce obávali množících se výstupů z církve. Navíc nechyběly ani „*odpady od víry a církve*“ mezi samotnými duchovními. Zmínit můžeme alespoň někdejšího novostrašeckého kaplana Josefa Uhra.⁵⁸ Když se zapisovatel pastorační konference novostrašeckého vikariátu, která se konala na konci července roku 1920, pokusil vystihnout atmosféru panující mezi duchovními vikariátu, nezbylo mu nic jiného než přiznat, že „*nálada přítomného kněžstva byla velice zklíčená, zvláště když někteří oznamovali, že u nich celé rodiny odpadají k bezvěří*“.⁵⁹ Z tohoto důvodu shromáždění duchovní žádali arcibiskupskou konsistoř, aby upustila od své výzvy, dle níž měli kněží z kazatelen oznamovat jména „*odpadlíků*“, protože „*by to na mnohých místech nemělo touženého výsledku*“, neboť hrozilo nebezpečí, že „*by rodiny s odpadlíkem spřízněné mohly to považovati za urážku a pak ze vzdoru také odpadnouti*“.⁶⁰

Popsané pastorační ovzduší se příliš nezměnilo ani v době, kdy do farnosti jako kaplan přišel Antonín Ludvík Stříž. Doplňme, že tak definitivně opustil hranice Moravy i brněnské diecéze. Jeho příchodu do Nového Strašecí v září 1922 předcházela nepřijemný incident, k němuž došlo v noci z 2. na 3. srpna, kdy se někdo vloupal

53 SOkA Rakovník, Farní úřad římskokatolický Nové Strašecí, Pamětní kniha 1836–1990, s. 62.

54 Tamtéž, s. 64.

55 Tamtéž, s. 106.

56 Srov. Černý, Jan: Přehled církevního a náboženského vývoje v Novém Strašecí. *Novostrašecký měsíčník* 16, 2012, prosinec, s. 16–17.

57 SOkA Rakovník, Farní úřad římskokatolický Nové Strašecí, Pamětní kniha 1836–1990, s. 64.

58 APA III, Nové Strašecí, rok 1920, inv. č. 45, č. j. 11036, kart. 1397. Zápis z pastorační konference novostrašeckého vikariátu konané 26. července 1920.

59 Tamtéž.

60 Tamtéž.

do svatostánku místního kostela a odnesl ciborium s konsekrovanými hostiemi. Farář František Svatoš to vnímal jako výsledek dlouholeté proticírkevní propagandy zejména ze strany učitelstva: „*Až tak daleko pokročila zloba lidská! Začíná se klíčiti ze semene zasévaného do lidu vychovateli neznabohy.*“⁶¹ Během Střížova působení v novostrašecké farnosti nebylo nouze ani o konfesní střety. V roce 1926 se v Novém Strašecí podařilo ustavit náboženskou obec Československé církve a o rok později i v Rynholci, kde se nakonec soustředil život nové církve.⁶² A atmosféru kulturních bojů k životu znovu probudila i kauza obnovy zvonů novostrašeckého chrámu.

Příběh kauzy se započal v roce 1925, kdy farář František Svatoš jako zástupce novostrašeckých věřících vyslovil na městské radě, jejímž byl zároveň členem za stranu lidovou, žádost, aby město podpořilo úsilí farníků o obnovu během války zničených zvonů místního kostela. Městská rada se sice vyslovila k tomuto návrhu souhlasně a rozhodla, že vydá 2 220 korun, které jí byly poskytnuty patronátním úřadem. Problém však spočíval v tom, že v minulosti město z nejasných důvodů vybíralo poplatky za zvonění, díky čemuž se rozšířilo přesvědčení, že zvony jsou, a tudíž mají nadále být ve vlastnictví obce. Přestože farář Svatoš dovedl tuto záležitost rozporovat a přesvědčil o svém výkladu i zbytek rady a nakonec i většinu zastupitelů, razantně se proti němu postavila komunistická opozice a pokusila se vytěžít ze situace maximum. Komunisté protestovali nejprve u okresní správní komise, a když zde neuspěli, odvolali se dále k zemské správní komisi. Ale i ta nakonec jejich protest zamítla. Zvony se tedy nakonec podařilo pořídit a s velkou slávou dne 31. května 1925 instalovat. Sám Stříž patřil k řadě přispěvatelů, když se na zaplacení nákladů podílel 250 korunami.⁶³ Církev tedy vyšla z celého sporu sice úspěšně, znovu se ale potvrdilo, že náboženské slavnosti a zájmy církve již dávno nejsou sdíleny celou obcí a že i nadále budou vyvolávat rozepře. Podobné střety tak začaly náležet ke každodennímu životu místních kněží.

Všimněme si ale ještě jiného momentu, který úzce souvisí s životní trajektorií Antonína Ludvíka Stříže. Jako kaplan se totiž stal součástí standardní farní pastorační, skrze niž byl permanentně vtahován do zápasů kulturního boje, přičemž nástroje, které měl v tomto boji nyní využívat, dosud radikálně odmítal. V první bojové linii sice stál farář Svatoš, protože ve farnosti působil přes dvacet let a znal dobře místní poměry, i tak se ale všechny veřejné konflikty musely dotýkat i kaplana Stříže. Bohužel nevíme, co si Stříž myslel o svém faráři, který svou kněžskou autoritu neváhal vložit i do politických bojů. Už v roce 1911 se totiž zúčastnil voleb do říšské rady, v nichž kandidoval za 34. venkovský volební okres, vedl předvolební kampaň a propagoval konkrétní politický program. Byl však zcela převálcován agrárníky

61 SOkA Rakovník, Farní úřad římskokatolický Nové Strašecí, Pamětní kniha 1836–1990, s. 64.

62 Černý, Jan: Přehled církevního a náboženského vývoje v Novém Strašecí. *Novostrašecký měsíčník* 16, 2012, prosinec, s. 17.

63 SOkA Rakovník, Farní úřad římskokatolický Nové Strašecí, Pamětní kniha 1836–1990, s. 65–67.

a socialisty. Autorita, které se farář Svatoš těšil mezi svými farníky, znamenala v politickém boji, pokud přesahoval lokální hranice, pramálo. Těžko na ni mohl kdo brát ohled, když si navíc uvědomíme, že střet katolíků s politiky antiklerikálního zaměření se v tomto období odehrával právě ve venkovských oblastech. Ve větších městech již byl z pohledu politického katolicismu ztracen.⁶⁴ Na lokální úrovni se ovšem faráři Svatošovi ještě podařilo uspět, a to i po roce 1918 a později.⁶⁵ Farář navíc stále patřil ke klíčovým osobnostem místního katolického spolkového života, k němuž náležela orelská jednota, místní rada katolíků, Spolek sv. Vincence a politická organizace Československé strany lidové.⁶⁶

Dodejme, že to vše patřilo ke Strážem dříve kritizovaným reáliím života „kněze ničemného“. Můžeme k tomu však říci jen tolik, že se Stráž, i když se po smrti Františka Svatoše v roce 1927 stal krátce novostrašeckým farářem, sám politicky nikdy neangažoval. Je ale možné předpokládat, že jej zkušenost působení v běžném církevním „provozu“ a snad i přibývající věk (v době odchodu z Nového Strašecí v roce 1929 mu bylo bezmála 41 let) poněkud vzdálily staroříšskému, značně elitnímu přístupu v prezentaci křesťanské zvěsti a naopak jej přivedly k realističtějšímu, shovívavějšímu a zároveň méně radikálnímu pohledu na dobové projevy života katolické církve. Zůstává ovšem otázkou, nakolik se s parametry pastoračního působení v novostrašecké farnosti skutečně sžil. Povolání na místo spirituála v pražském semináři, kam nastoupil od 1. ledna 1929,⁶⁷ totiž přivítal s potěšením, neboť více odpovídalo jeho kněžské i lidské nátuře.

Na konci roku 1928 tak Antonín Stráž opustil Nové Strašecí, aby se věnoval formaci bohoslovců, a to v okamžiku, kdy zde věřící již naplno pociťovali nedostatek kněžského dorostu. Novostrašeckou farnost, čítající přes šest tisíc duší, jako administrátor nejprve spravoval Vojtěch Culík, farář ze sousedství, a od poloviny roku 1929 zde byl ustanoven farářem Josef Kubík. Oproti minulým letům se ale o náboženský život místních již staral sám.⁶⁸

5.4 Pastorační působení na periferii města: příklad Židenic a Zábrdovic

Předtím, než se na časové ose vrátíme zpět do roku 1911, kdy Emanuel Masák opustil Rouchovany a odešel na místo katechety do brněnských Židenic, je třeba doplnit,

64 Balík, Stanislav – Fasora, Lukáš – Hanuš, Jiří – Vlha, Marek: *Český antiklerikalismus. Zdroje, témata a podoba českého antiklerikalismu v letech 1848–1938*. Praha 2015, s. 108.

65 SOkA Rakovník, Farní úřad římskokatolický Nové Strašecí, Pamětní kniha 1836–1990, s. 65.

66 Tamtéž, s. 67.

67 Tamtéž, s. 106.

68 SOkA Rakovník, Farní úřad římskokatolický Nové Strašecí, Pamětní kniha 1836–1990, s. 106.

že nejprve obdržel konsistorní oznámení o svém jmenování katechetou měšťanské školy v Letovicích. Po dohodě s místním farářem se ale Masák rozhodl proti tomuto jmenování odvolat a požádat o jiné umístění. Jmenování do Letovic se mu jevilo jako pastoračně neprozíravé, protože se jednalo o farnost, k níž náležela i jeho rodná obec.⁶⁹ Následně tedy obdržel nové jmenování do Židenic, kde jako katecheta zůstal po zbytek svého aktivního života. Jistou roli při Masákově jmenování pravděpodobně sehrál jeho známý Karel Haňávka, dómský vikář a zároveň redaktor týdeníku *Budoucnost*, který totiž počítal s tím, že by mohl využít Masákových literárních schopností a spolupracovat s ním. Židenice byly po ruce a katechetské místo přece jen nabízelo více volného času než působení v klasické duchovní správě.⁷⁰ Masák některé své texty do *Budoucnosti* posílal, s Haňávkou se občas stýkal, k navázání užší spolupráce ale nakonec nedošlo, a to zejména z důvodu Haňávkovy odchodu z kněžské služby a nakonec i z církve, k němuž došlo v souvislosti s radikalizací části reformního kléru. Za své ovšem brzy vzala i představa o tom, že v Židenicích bude mít Masák jako katecheta více času na své literární zájmy. Pastorační činnost v převážně dělnické čtvrti obtěžkané závažnými sociálními problémy a brzy již i následky války se rychle ukázala jako velmi náročná.

Přítěžující okolnost představovala i skutečnost nedostatečného zázemí, s níž se museli potýkat žideničtí katecheté. Jako rouchovanský kaplan přínáležel Masák k farní domácnosti, již sdílel s farářem a hospodyní. V Židenicích se jako katecheta musel o svou domácnost postarat sám. Společně s jinými kněžími se proto stravoval v restauraci Čtenářského spolku. V jedné z jejích místností se k pravidelným besedám scházeli kněží, jimž chybělo farní společenství. Zde také Masák strávil večer svého prvního Štědrého dne v Židenicích. Kvůli svým pastoračním povinnostem totiž nemohl odjet do rodného Lazinova, kde by Vánoce trávil s rodiči. Jediným společníkem v prázdném lokále se mu tehdy stal právě Karel Haňávka: „*A tak jsme seděli s P. Haňávkou u stolu sami dva [...] jako dva vyhoštěnci, málomluvní, zamlklí v tom hluchém prázdnu a v představě, jak všude jinde celé rodiny společně oslavují tento den. Brzy jsme se také zdvihli a spěchali do svých [...] prázdných bytů.*“⁷¹ Masák tedy zakusil, jak chybějící zázemí může vést k pocitům opuštěnosti, a uvědomoval si, že se klidně může stát i spouštěčem úvah o odchodu z kněžské služby, čehož si brzy všiml u svého přítele Karla Haňávky.⁷² V této souvislosti proto přivítal, že se v roce 1913 do domu, v němž bydlel, přistěhovala i mladší sestra Aloisie a pomáhala mu s vedením domácnosti. Když se provdala, vystřídala ji sestra Františka, která se ovšem v roce 1921 rozhodla pro vstup do kláštera. Masák situaci tehdy vyřešil tak,

69 Masák, Emanuel: *Vzpomínkové záznamy III. Z prvních let kněžských*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 147.

70 Tamtéž, s. 147.

71 Tamtéž, s. 153.

72 Tamtéž, s. 154.

že k sobě pozval stárnoucí maminku, jež se o jeho domácnost starala až do své smrti v roce 1937. Ani tehdy ale nezůstal Masák sám. Společně s rodinou bratra Antonína se rozhodl postavit domek na Hrozňatově ulici v sousedství nově budovaného kostela. O vedení domácnosti, o pravidelné stravování a v neposlední řadě i o kontakt s vlastní rodinou tak měl Masák postaráno po zbytek života.⁷³ Mohl se proto plně věnovat pastorační práci, skrze níž se opakovaně ocital ve víru místních kulturních bojů a sekularizačních tendencí.

To bylo dáno skutečností tzv. velkoměstského života, na nějž si stále častěji stěžovali brněnští kněží ve vizitačních hlášeních. Mínili tím rozklad tradiční religiozity a nárůst bezvěrectví, jenž negativně působil i na nově příchozí venkovany, kteří v Brně a jeho předměstích hledali práci.⁷⁴ Problém spočíval i v nedostačující farní infrastruktuře, která se ocitala v defenzivním postavení vůči populačnímu přírůstku hlavně v periferiích. K odstrašujícím případům patřila zejména zábrdovická farnost, do níž spadaly i Židenice. Kněz zde od počátku 20. století ztrácel kontakt se svými farníky. Velká část zejména mužské populace po splnění školní docházky přestávala na životě církve zcela participovat.⁷⁵ Navíc atmosféru veřejného života v Brně silně ovlivňoval liberalismus a brzy i socialismus. Brno totiž patřilo k významným centrům socialistického hnutí v monarchii.⁷⁶ Razanci kulturního boje sice částečně oslabovala potřeba národní jednoty daná skutečností, že se české měšťanstvo ocitalo vůči německým strukturám v pozici minority, nedovedla ovšem zabránit antiklerikálním kampaním v českém liberálním a socialistickém tisku. Platformou kulturního boje se zpátečnickými pořádky a klerikální mocí se tak staly liberální *Lidové noviny* následované ještě radikálnější socialistickou *Rovností*, k níž se přidávaly vulgárně vymezené *Červánky* a *Rašple*.⁷⁷ Z opačné strany jim kontroval katolický list *Hlas* a celá řada dalších periodik podporovaných Papežskou tiskárnou benediktinů rajhradských se sídlem na brněnském Petrově.⁷⁸

K průvodním jevům kulturního boje patřily osobní útoky a skandalizační články, karikatury kněží jako chamtivých alkoholiků s plnými břichy, obraz autoritativního brněnského biskupa Paula de Huyna jako zastávce aristokracie, Němců a válečného úsilí monarchie. V rukavičkách ovšem nepostupovali ani publicisté katolického tisku, když upozorňovali na židovský původ některých liberálních a socialistických předáků, kteří měli žít v blahobytu, zatímco český dělník zůstával uvězněn v soukolí

73 Masák, Emanuel: *Deníkové záznamy z let 1924–1932*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 99.

74 Balík, Stanislav – Fasora, Lukáš – Hanuš, Jiří – Vlha, Marek: *Český antiklerikalismus. Zdroje, témata a podoba českého antiklerikalismu v letech 1848–1938*. Praha 2015, s. 169.

75 Tamtéž, s. 170.

76 Tamtéž, s. 172.

77 Tamtéž, s. 173.

78 Tamtéž, s. 176.



Obr. 14: Emanuel Masák se svojí rodinou (maminka a sestry)
u příležitosti obláčky Františky Masákové (sestry Metodie)

chudoby a dalších sociálních problémů.⁷⁹ Aktivitu aktérů antiklerikálního boje ve 20. letech do jisté míry ztlumily státotvorné povinnosti, tématu se však o to intenzivněji chopili komunisté, kteří propagovali ještě radikálnější řešení než jejich předchůdci.⁸⁰ Dle nich měl stát vůči moci klerikálů, kněží a řeholnic zakročit zcela konkrétně a především důsledně konfiskací majetku církve, jež se jen přizívuje na

79 Tamtéž, s. 182–184.

80 Srov. tamtéž, s. 189.

práci českého dělnického lidu: „...na tyto církevní kejklíře a příživníky neplatí žádný kulturní boj [...], nýbrž boj materiální, skutečný hmotný nátlak a radikální zakročení. Prakticky to znamená vyhnati faráře z far, jež jim nenáleží, vyhnati jeptišky a mnichy z klášterů, kde nic nedělají a tyjí z práce chudého lidu, dřoucího se na církevních velkostatecích, odniti církvi všechny její veřejnoprávní funkce, jež zastává, zkonfiskovati veškerý církevní majetek, který je hospodářským podkladem církevní moci, zkonfiskovati poklady, jež církev tajně ukrývá, a produktivně jich použítí k zlepšení blaha obecného lidu, vyloučiti veškerý vliv papežské reakce.“⁸¹

Po roce 1918 také významně rostl počet lidí, kteří se hlásili ke stavu bez vyznání. Jestliže se jich v roce 1910 v Brně a na předměstích nacházelo 381, pak do roku 1930 jejich počet vzrostl na 17 371 osob. Na druhou stranu se jako naivní ukázala i představa o definitivním vítězství pokroku a sekularizace, protože většina obyvatel zůstávala formálně katolická nebo po vystoupení z katolické církve odešla k nové Církvi československé (do roku 1930 šlo o 11 003 osob).⁸²

Proměny sociálního, politického a náboženského života, jak jsme je právě popsali, jednoznačně platily i pro zábrdovickou farnost, k níž mimo jiné náležely i Židenice a Juliánov. Populační růst zde byl tak dynamický, že v roce 1930 k farnosti patřilo přes čtyřicet tisíc obyvatel katolického vyznání. Vedle toho zde žilo skoro čtrnáct tisíc nekatolíků. Na populačním růstu se významně podílely především Židenice, kde se v průběhu 19. století vytrácel zemědělský způsob obživy, protože ustupoval modernímu strojírenskému, textilnímu a stavebnímu průmyslu.⁸³ Rozmach průmyslu se zároveň stával lákadlem pro venkovské obyvatelstvo z okolí, ale třeba i z Vysočiny a Dražanské vrchoviny, které přicházelo za prací. Přetížená infrastruktura a především nedostatečné bytové kapacity ovšem rychle vyvolávaly závažné sociální problémy, jež dopadaly zejména na nově se utvářející dělnické vrstvy. Je třeba si uvědomit, že od roku 1900 do roku 1920 se počet obyvatel takřka zdvojnásobil. Židenice a Juliánov tak v roce 1920 čítaly 17 857 obyvatel.⁸⁴ Přes rozvoj bytové zástavby a s tím souvisejícího školství a spolkového i politického života přežívaly některé dělnické rodiny v nouzových koloniích ve vyřazených železničních vagónech ještě ve 20. letech 20. století.⁸⁵

Socialistické hnutí se tedy v Židenicích setkávalo s výraznou odezvou. Již od roku 1897 zde stál Dělnický dům. Pět let předtím zahájil svou činnost i dělnický

81 Bez uvedení autora: Demontrace papežského diplomata. *Rovnost* 41, 9. 7. 1925, č. 186, s. 2.

82 Balík, Stanislav – Fasora, Lukáš – Hanuš, Jiří – Vlha, Marek: *Český antiklerikalismus. Zdroje, témata a podoba českého antiklerikalismu v letech 1848–1938*. Praha 2015, s. 188–189.

83 Švéda, Jiří: *Městská část Brno-Židenice. Z dějin a současnosti Židenic, Zábrdovic a Juliánova*. Brno 2001, s. 37.

84 Roffeisová, Lenka: *Výstavba katolických chrámů ve městě Brně v letech 1918–1938. Magisterská diplomová práce*. Brno 2011, s. 46.

85 Švéda, Jiří: *Městská část Brno-Židenice. Z dějin a současnosti Židenic, Zábrdovic a Juliánova*. Brno 2001, s. 84.

spolek Lasalle. Značný ohlas mezi místními dělníky měly návštěvy charismatického radikálního socialistického vůdce Josefa Hybeše a četba *Rovnosti*.⁸⁶ Nijak proto nepřekvapí, že socialisté zde v roce 1919 zvítězili v obecních volbách.⁸⁷ Oproti socialistům se katolický tábor ocital v defenzivě a teprve v roce 1910 se odhodlal k adekvátní reakci v podobě myšlenky na výstavbu nového chrámu. Nešlo o nic výjimečného. Církev se tímto způsobem snažila řešit problém nezbytné modernizace farní infrastruktury, která by odpovídala demografickým proměnám Brna. Z tohoto důvodu se připravovala výstavba nových kostelů v Husovicích, Horních Heršpicích, na Křenové i na dalších místech. Centrum evangelizačního působení v rychle se sekularizujících Židenicích a Juliánově tedy měl představovat nový kostel sv. Cyrila a Metoděje a vznik samostatné farnosti. Zábrdovickému faráři, místním katechetům i věřícím totiž bylo jasné, že i když se obyvatelstvo formálně stále hlásí ke katolické církvi, jeho participace na pravidelném náboženském životě se stále zhoršuje. Skutečnost zesilujícího odcizení a lhostejnosti ve vztahu k církvi se pak naplnila po roce 1918. Do roku 1930 se ke katolickému vyznání přestala hlásit takřka třetina obyvatel a v průběhu 30. let se tento trend razantně prohluboval.⁸⁸

Projekt stavby kostela žideničtí věřící společně s místními katechety oznámili veřejnosti v červnu roku 1910, a to na ustavující schůzi nově vytvořeného Spolku pro stavbu katolického chrámu v Židenicích. Tento spolek představoval platformu, skrze niž se věřící mohli podílet na přípravách stavby, na nákupu pozemku pro budoucí kostel, na organizaci sbírek a podobně.⁸⁹ Podobné spolky nebo kostelní jednoty lze tedy pokládat za předchůdce pozdějších farních rad. Ustavení židenické kostelní jednoty okamžitě vyvolalo odpor liberálního a socialistického tábora. Projekt stavby nového kostela se tak stal výbušným tématem lokálního kulturního boje. Liberálové ve shodě se socialisty jej prezentovali jako nepotřebnou, a tím pádem pouze propagandistickou a mocenskou akci klerikálů, skrze niž dojde k narušení národní jednoty obyvatel Židenic. Dokazovat to údajně měla podpora, již výstavbě kostela vyjádřil Němcům stranící biskup Huyn.⁹⁰ Jako hlavní organizátor byl označován jeden z židenických katechetů František Hudec. Právě kolem jeho osoby soustředil liberální a socialistický tisk většinu dostupných negativních stereotypů o katolických kněžích. Klerikální štváč a chamtivý kněz Hudec si prý chtěl svou aktivitou vymoci jmenování na výnosnou faru. Liberálové i socialisté svorně volali, že pokud snad někdy dojde ke stavbě kostela, nesmí to odnášet chudý český

86 Tamtéž, s. 63.

87 Tamtéž, s. 121.

88 ABB, Biskupská konsistoř Brno, Židenice, inv. č. 11 568, sg. Z 298, sv. j. 2517. Dopis Biskupského ordinariátu v Brně zaslaný dne 1. července 1937 Veleslavnému zemskému úřadu v Brně, f. 12.

89 AMB, fond T 52, farnost Židenice, kart. 1, inv. č. 1. Zápisy o schůzích valných hromad „Spolku pro stavbu katolického chrámu v Židenicích-Juliánově“. Zápis z první ustavující schůze konané dne 12. června 1910, s. 1–2.

90 Bez uvedení autora: Klerikální výbojnost na Brněnsku. *Lidové noviny* 18, 13. 11. 1910, č. 312, s. 4.

dělnický lid. Klerikál Hudec a zpupný biskup Huyn se svými kostelníky a „svíčkovými bábami“⁹¹ si měli zajistit finanční prostředky od „bohaté hierarchie“.⁹² Liberálové dokonce v Židenicích v létě roku 1910 uspořádali veřejnou schůzi, na níž deklarovali, že nedopustí, aby se na kostel jakkoli přispívalo z obecního rozpočtu.⁹³

Přes negativní kampaň se nakonec v Židenicích podařilo kostel postavit. Dokončení náročného projektu se ale protáhlo až hluboko do 30. let. K místním katechetům, kteří se na jeho stavbě společně s věřícími podíleli, se po svém příchodu do Židenic brzy přidal i Emanuel Masák, a suploval tak roli kaplana nebo částečně i faráře, jak se o tom podrobněji ještě zmíníme ve zvláštní kapitole. Samotný František Hudec se v roce 1919 stal farářem v Zábrdovicích, kde se na jaře roku 1923 objevil i mladý kaplan Dominik Pecka. Tím se životní cesty Dominika Pecky a Emanuela Masáka na krátký čas setkaly. Oba se potkávali v zábrdovickém kostele i jinde. Dominik Pecka později vzpomínal, že skrze diskuse o literatuře načerpal mnohé z Masákova kritického nadhledu při posuzování nejnovějších uměleckých prací.⁹⁴

S pastorační v Zábrdovicích ve 20. letech 20. století souviselo hned několik problémů typických pro rozsáhlou městskou farnost, s nimiž se musel vyrovnávat farář i jeho kaplan. V prvé řadě šlo o množství se výstupy z církve a přihlášení se ke stavu bez vyznání nebo třeba k nové Církvi československé. Oznámení o vystoupení z církve a žádost o vydání křestního listu na farním úřadě občas provázely polemické výstupy a střety s farářem Hudcem, který cítil povinnost upozornit dosavadní katolíky, že svým krokem ohrožují spásu vlastní duše. Vytýkal jim také lehkomyšlnost ve věcech náboženských. Někteří pak neváhali vznést u Zemské správy politické v Brně na faráře stížnost, v níž jej obviňovali z „buřičství“ proti nové církvi.⁹⁵ Setkání s lidmi, kteří se hlásili k bezvěří nebo k jiné církvi, se tak stalo stále častější realitou pastorační práce v zábrdovické farnosti. Přes uvedené konfliktní polemiky, ke kterým tu a tam docházelo na farním úřadě, ale farář své farníky nabádal ke snášenlivosti ve vztahu k jinověrcům. Alespoň takto se prezentoval ve vizitačních hlášeních zasílaných biskupské konsistoři.⁹⁶

Dalším břemenem zábrdovických duchovních byla povinnost finančního a personálního zajištění farní kanceláře, aby fungovala pro potřeby veřejnosti tak, jak to vyžadoval stát, který tím na církve v rámci nastaveného modelu vztahu státu a církve

91 Bez uvedení autora: Dopisy ze Židenic. *Rovnost* 26, 19. 6. 1910, č. 164, s. 7.

92 Bez uvedení autora: Klerikalismus v předměstích Brna. *Lidové noviny* 18, 10. 6. 1910, č. 157, s. 2–3.

93 Bez uvedení autora: Naše schůze. Protiklerikální tábor v Židenicích. *Lidové noviny* 18, 21. 6. 1910, č. 168, s. 2–3.

94 Pecka, Dominik: *Starý profesor vzpomíná. Vlastní životopis*. Praha 1996, s. 102.

95 ABB, Biskupská konsistoř Brno, Zábrdovice, inv. č. 11447, sg. Z 16, ev. j. 2499. Opis protokolu sepsaného dne 20. června 1922 v kanceláři rady starších církve československé s paní Albinou Hlouškovou, f. 594.

96 ABB, Biskupská konsistoř Brno, Vizitační zprávy – Zábrdovice, inv. č. 15010, ev. j. 3846. Zpráva o kanonické vizitaci konané dne 9. listopadu 1920 v Brně-Zábrdovicích, f. 62.

přenášel i úkony státní správy (především vedení matrik). Je jasné, že zábrdovický farní úřad musel být díky obrovské rozloze farnosti a demografickému růstu značně přetížen. Farář si stěžoval, že ze svého platu a drobných dotačních a fassních příjmů musel financovat i topení v kanceláři, její úklid a dva další pomocné písaře a jednoho opisovače matrik, protože čtyři kaplani, které měl k ruce, byli vázání výukou náboženství ve školách a povinnostmi duchovní správy. Problém chybějících finančních prostředků v žádném případě nemohly vyřešit kancelářské poplatky ani štol, o niž se s farářem dělili kaplani, kostel, kostelník a ministranti. Navíc farář vydával příslušné listiny chudým lidem zdarma, pokud se za takové prohlásili.⁹⁷ Nepříznivou situaci se proto pokoušel zmírnit opakovanými žádostmi o to, aby příslušné úřady proplácely náklady alespoň na jednoho pomocného písaře.⁹⁸ Spolu s tím opakovaně žádal i biskupskou konsistoř o posily z řad kněží.⁹⁹

Těch se ale ve 20. letech nedostávalo, s čímž souvisel další problém. K farnosti sice vedle faráře přináleželi čtyři kaplani a osm katechetů na školách, obsáhnout plně veškeré náboženské potřeby obyvatel a péči o farní kancelář však nebylo ani tak možné. Kaplani museli vypomáhat katechetům s výukou náboženství a vedle toho vykonávat každodenní povinnosti duchovní správy, a to ve zvláštním rozvrhu rozděleném do čtyř týdenních turnusů. Kaplan prvního týdne vždy zůstával na faře a společně s farářem pracoval v kanceláři. Spolu s tím měl na starosti všechny úkony duchovní správy daného týdne (pohřby, křty, zaopatřování, nedělní kázání atd.). Kaplan druhého týdne zůstával v záloze, pokud by jeho kolega nestíhal. Teprve kaplani zařazení v rozvrhu ve třetím a čtvrtém týdnu měli více volného času. I oni ale zůstávali v záloze a museli psát originály matrik.¹⁰⁰ Takto se postupně všichni kaplani střídali. Problém ovšem nastával, jakmile kdokoli onemocněl. Delší zdravotní indispozice pak představovala opravdovou katastrofu.

Skutečnost přetížení vytvářela napětí, které zatěžovalo vzájemné vztahy s farníky i mezi členy farní domácnosti, již vedle faráře a kaplanů sdílela i hospodyně a dvě ošetřovatelky z nedaleké nemocnice.¹⁰¹ Nelze se proto divit, že opakovaně docházelo ke konfliktům. Ještě před Peckovým příchodem došlo k vyhocení déle trvajících sporů mezi farářem a kaplany. Farář Hudec se střetl zejména s kaplany Jaroslavem Streitem a Janem Novotným. Přel se s nimi především o kompetenční záležitosti. Kritizoval je kupříkladu za to, že bez jeho vědomí sami zapisovali do tzv. ohlašovací

97 ABB, Biskupská konsistoř Brno, fond Zábrdovice, inv. č. 11447, sg. Z 16, ev. j. 2499. Obžaloba Fr. Hudece, faráře v Zábrdovicích od sboru starších církve československé. Dopis faráře Františka Hudece Nejdůstojnější biskupské konsistoři z 25. září 1922, f. 596.

98 Tamtéž, f. 596.

99 Tamtéž. Dopis faráře Františka Hudece Nejdůstojnější biskupské konsistoři z 27. ledna 1922, f. 657.

100 Tamtéž. Dopis faráře Františka Hudece Nejdůstojnější biskupské konsistoři z 13. července 1920, f. 494–495.

101 Tamtéž. Obhajoba faráře Františka Hudece zaslaná Nejdůstojnější biskupské konsistoři z 15. června 1921, f. 614.

knihy, kdy a jaké pobožnosti se budou konat. Farář byl přesvědčen, že za takové věci musí být odpovědný pouze on. Podobně se cítil dotčen, když kaplani na dveřích farní kanceláře vyvěsili ceduli s oznámením, že lidé s žádostmi o zaopatření, pokud nejsou akutní, mají přicházet jen ve stanovených hodinách (od šesti do osmi ráno a od dvanácti do třinácti hodin odpoledne). Farář sice chápal jejich snahu o zefektivnění duchovní správy, uvedené opatření ale považoval za pastoračně nevhodné. Do jisté míry oprávněně, jak se později ukázalo.¹⁰²

Popsané spory negativně ovlivňovaly kvalitu vzájemné komunikace mezi farářem a kaplany, vedly k hádkám a nakonec i k organizačním chybám, zejména při koordinaci některých pobožností a zaopatřování, čehož si všimli i věřící. Část z nich si to vyložila jako omezení stávajícího rozsahu tradičních pobožností a jako neochotu kněží vycházet vstříc věřícím při naplňování jejich náboženských potřeb, které se týkaly zejména citlivé záležitosti nemoci a smrti. Rozmíšky mezi kněžími ve farnosti dle nich představovaly pohoršující diskvalifikaci při hlásání křesťanského poselství. V květnu roku 1921 se skupina farníků dokonce rozhodla napsat brněnské konsistoři dopis, v němž ji žádala, aby nepříznivou situaci vyřešila.¹⁰³ Hlavní díl viny měl dle nich nést pro své povýšené chování farář František Hudec. Ten se obhajoval tím, že za stížností stojí jen několik jednotlivců (byť většinou angažovaných), kteří se postavili na stranu kaplanů, a že drtivá většina farnosti je na jeho straně. Snažil se vysvětlit, že věřící nebyli ve svém náboženském životě nijak omezo-
vání a že případné organizační potíže zapříčinila pokulhávající komunikace mezi jeho kaplany, s nimiž se skutečně ocital ve sporu.¹⁰⁴ Konsistoř dala za pravdu faráři, protože za strůjce rozporů označila kaplana Jana Novotného.¹⁰⁵ Naším cílem ovšem není rozhodnout tento spor, ale spíše si povšimnout postupu skupiny věřících, který dokládá, že ať už se celá záležitost vyvinula jakkoli, kritika kněží ze strany věřících byla možná. Autorita kněze tedy nepředstavovala zcela samozřejmou záležitost ani uvnitř katolického tábora. Byla sice přijímána apriorně, ale současně za podmínky, že kněz v zásadních věcech naplňoval očekávání věřících. Pokud v tomto ohledu selhával, farníci se mohli ozvat. V této souvislosti je zajímavé sledovat především to, jaká argumentace takovou kritiku provázela.

Konkrétně v zábrdovické kauze v jara roku 1921 farníci ve své stížnosti zasláné konsistoři využili argumentaci stavějící na odkazu k tradici a zvyku, na níž ovšem není mnoho nového a jistě bychom se s ní setkali i při zkoumání sporů mezi kněžími a věřícími kupříkladu ve 2. polovině 19. století. Od kněze se v tomto případě očekávalo, že v rámci svého pastoračního působení bude vést, koordinovat a připravovat

102 Tamtéž, f. 611.

103 Tamtéž. Stížnost zábrdovických farníků zasláná Biskupské konsistoři v Brně dne 2. května 1921, f. 626–629.

104 Tamtéž. Obhajoba faráře Františka Hudce zasláná Nejdůstojnější biskupské konsistoři z 15. června 1921, f. 610–611.

105 Tamtéž, f. 631.

prostor pro tradiční náboženské rituály, pobožnosti a slavnosti, „...*kteřé od nepamětných časů námi byly slavěny*“.¹⁰⁶ Kněz měl být klíčovou osobou v naplňování náboženských potřeb věřících, kteří citlivě vnímali přílišné změny zaběhnutých rituálů, na něž byli zvyklí. Přesně v tomto duchu svou stížnost formulovali i zábrdovíci farníci, když poukazovali na to, že s „*velkou neochotou vychází se od jisté doby duchovní správou věřícím vstříc*“.¹⁰⁷ Spolu s tím vyslovovali podiv i nad tím, jak je možné, že kněze působící ve farnosti rozdělují vzájemné spory, když přece bylo vždy dobrým zvykem, že svým životem kněží představují vzor ctnostného chování. Jako na nezvyklou a pohoršující skutečnost upozorňovali dále i na to, že ve farní kanceláři vypomáhá žena: „*Velice nepřiznivým dojmem působí také na farníky, mají-li svoje záležitosti rázu úředního vyřizovati ve farní kanceláři s osobami ženského pohlaví*“.¹⁰⁸ K tomu doplňme, že farář tento bod stížnosti označil jako jednoznačně účelový a ve 20. letech 20. století jako zcela neadekvátní, protože i na jiných úřadech pracovaly ženy. Věřící si tedy na ženskou výpomoc v kanceláři dle něj zkrátka budou muset zvyknout. Navíc údajně dotyčnou osobu přijal až poté, co nesehnal pomocníka mužského pohlaví. Vedle toho vysvětlil, že se jedná o ženu naprosto bezúhonnou, že vypomáhá jen při vyhledávání v úředních knihách a všechny důležité záležitosti s farníky vyřizují takřka výlučně sami kněží.¹⁰⁹

Argumentaci odkazující k tradici a zvyku ovšem v případě zábrdovické kauzy provázela ještě i argumentace daná rostoucím sebevědomím laiků i rostoucím vědomím významu laické role v církvi, již lze pokládat za jisté novum ovlivněné dobovým kontextem všeobecné demokratizace společnosti. Složitost moderní pastorače a skutečnost, že kněží přestávali i početně na některé úkoly stačit, se ne vždy dobře snažela s představou věřících, že kněz bude jejich vůdcem kupříkladu i v kulturních bojích, jež přinášela moderna. Pokud se kněz zdráhal tuto roli naplňovat, byli věřící do jisté míry připraveni postupovat samostatně a v ojedinělých případech kněžím i navzdory, což umožňovala vysoká úroveň a stabilita spolkových i politických struktur katolického tábora. Kněží je ale za žádných okolností nesměli svým chováním či svými spory v soupeření s konkurenčními spolky a politickými tábory oslabovat. A právě tímto směrem mimo jiné mířila stížnost skupiny zábrdovických věřících: „*Nemíle se nás dotýkají rozpory mezi duchovním správcem a podřízeným duchovenstvem*“.¹¹⁰ Jejich výsledkem údajně bylo „*roztrpčení mezi farníky*“, zesilující „*vlažnost a lhostejnost ve víře*“, a rezignace na účast na bohoslužbách či vyhledávání jiných kostelů. Proto se věřící obraceli na konsistoř, která měla zjednat nápravu a nastolit mír mezi kněžím

106 Tamtéž. Stížnost zábrdovických farníků zaslaná Biskupské konsistoři v Brně dne 2. května 1921, f. 626.

107 Tamtéž, f. 626.

108 Tamtéž, f. 628.

109 Tamtéž. Obhajoba faráře Františka Hudce zaslaná Nejdůstojnější biskupské konsistoři z 15. června 1921, f. 613–614.

ve farnosti, jenž byl naprosto nezbytný pro upevnění víry lidu zvláště „v dnešních těžkých dobách kulturních bojů“.¹¹⁰

Doplňme, že faráře Hudce se před konsistoří nakonec zastal jeden ze starších katechetů Fabian Matoušek, který s ním v zábrdovické farnosti spolupracoval již čtrnáct let. S rozčarováním se přitom pozastavil nejen nad chováním mladých kaplanů, nýbrž i nad rostoucím sebevědomím věřících a poukázal na to, že „za dřívějšíka něco podobného zřídka bylo slýcháno“.¹¹¹ Každopádně můžeme uzavřít, že uvedený příklad pouze potvrzuje existenci déle trvajících procesu postupné proměny vztahu kněží a laiků, kterému se po roce 1918 dostalo nových impulzů. Ty byly dány na jedné straně vyvrcholením kulturních bojů a antiklerikálních kampaní, které na věřící kladly nové nároky ohledně připravenosti obhájit si svoji příslušnost ke katolické víře, a na druhé straně skutečností, že i katolických věřících se přirozeně týkal prožitek završení demokratizace veřejného života spojený se vznikem samostatného státu. Tyto faktory vedly k tomu, že věřící se ve vztahu ke kněžím projevovali sebevědoměji a samostatněji než dříve, a to i navzdory evidentní potřebě vnitřní jednoty katolického tábora v době kulminujících kulturních bojů.

Ačkoli jsme výše uvedli, že naším záměrem není rozhodovat spor mezi farářem, kaplany a částí zábrdovických věřících, přesto lze alespoň předpokládat, že farář František Hudec svéráznou a do jisté míry i autoritativní osobností skutečně byl. Potvrzuje to totiž fakt, že spory nakonec neutichly ani poté, co do farnosti přišli noví kaplani, mezi něž již patřil i Dominik Pecka.

Po svém příchodu se okamžitě pustil do pastorační práce v rámci systému výše zmíněných čtyř týdenních turnusů. Ve farní kanceláři trávil alespoň dva dny v týdnu. Vedle toho vyučoval až 16 hodin týdně náboženství na školách na Vranovské ulici a v Židenicích na Staré Osadě.¹¹² Výuka v převážně sekularizovaném dělnickém prostředí představovala ve 20. letech 20. století takřka nadlidský úkol. Kříže ve třídách vystřídaly obrazy Jana Husa, Jana Žižky či jiné symboly. Kázeň místních chlapců a děvčat byla tristní a trpěla tím především výuka náboženství, již žáci vnímali jako nepovinnou. Formální autorita kněze zde zcela selhávala. Na důraznější napomenutí či snahu potrestat žáka za nevhodné chování reagovali dotyční pohrůzkou, že se z náboženství nechají vypsat, že rodiče si budou na přísného kaplana stěžovat nebo že přímo vystoupí z církve. A dodávali, že rodiče jistě nechají o bezpráví, které katolická církev páchá na jejich dětech, zpravit veřejnost v socialistickém tisku.¹¹³

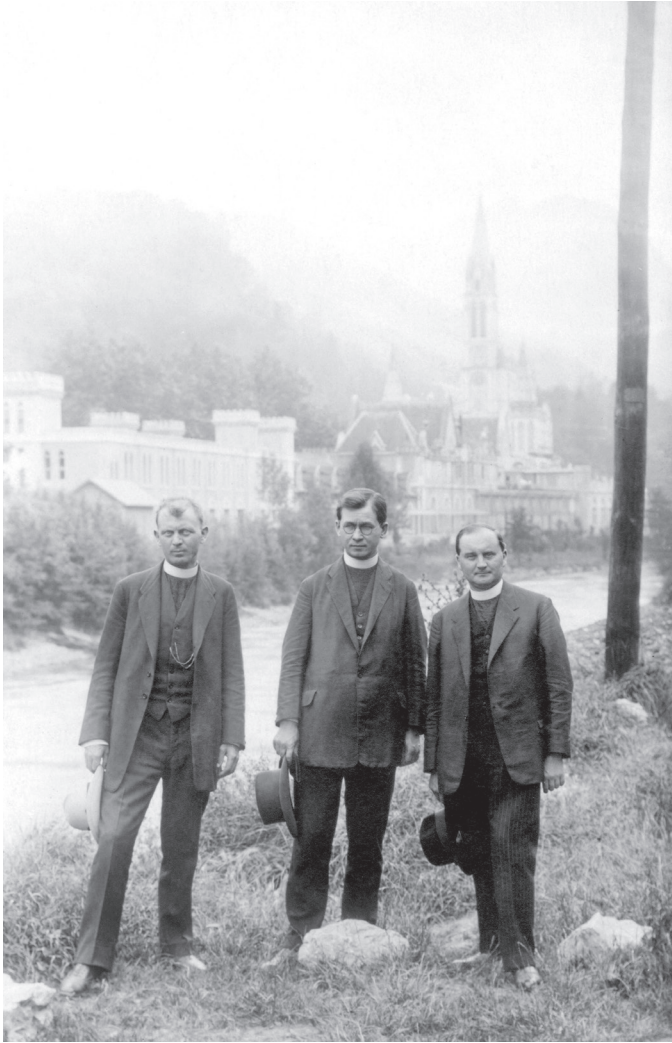
Vedle uvedených povinností se mladý kaplan Dominik Pecka musel zapojit i do bohatého spolkového života ve farnosti. Každých čtrnáct dní přednášel pro místní

110 Tamtéž. Stížnost zábrdovických farníků zaslaná Biskupské konsistoří v Brně dne 2. května 1921, f. 627–628.

111 Tamtéž. Dopis Fabiana Matouška Nejdůstojnější biskupské konsistoří z 16. května 1921, f. 617.

112 Pecka, Dominik: *Starý profesor vzpomíná. Vlastní životopis*. Praha 1996, s. 100.

113 Pecka, Dominik: *Světla na moři*. Brno 1935, s. 120–122.



Obr. 15: Mladý kaplan Dominik Pecka na pouti v Lurdech (20. léta)

Sociální sdružení studentské, jako místopředseda Jednoty sv. Josefa v Zábrdovicích se podílel na budování spolkových prostor s jevištěm a zapojil se i do činnosti Jednoty vzdělávací a výchovné. Když jej brněnská konsistoř v říjnu roku 1924 požádala, aby k tomu přibral i funkci duchovního rádce ve Spolku Katolických Tovaryšů, odmítl s tím, že mu to nedovoluje stávající pastorační, lidská i fyzická vytíženost.¹¹⁴ Bez

¹¹⁴ ABB, Biskupská konsistoř Brno, kart. 2111, sg. P 797, inv. č. 9024. Osobní spisy – Dominik Pecka. Dopis Dominika Pecky Nejdůstojnější biskupské konsistoři z 18. října 1924, f. 18.

potíží navíc nebylo ani soužití s obyvateli fary. Svérázný farář sice měl hospodyni, ta ale vařila jen jemu. Všichni čtyři kaplani se o vlastní stravování museli postarat sami. Kaplan Ladislav Špolc na tom byl nejlépe. V Brně bydleli jeho rodiče, a tak se mohl stravovat u nich. Podobně to řešil jeho kolega František Kulhánek, který docházel ke své sestře. Peckovi se zase podařilo prohloubit přátelský vztah s brněnskou rodinou Richterových, s nímž se znal již z dřívějšího. Jejich syn totiž spolu s ním sloužil jako kaplan v Tuřanech a dcera zase pracovala jako učitelka v Čejkovicích a krátce pobývala u Peckových rodičů. Richterovi mu tedy nyní nabídli, že k nim může chodit na obědy i večere. Nejhuř na tom byl čtvrtý kaplan Leopold Toman, který v Brně neměl nikoho, a tak mu nezbývalo nic jiného než se stravovat po hospodách.¹¹⁵ Jinak ale všichni čtyři kaplani spolu vycházeli dobře a příležitostně se scházivali v Tomanově kaplance, kde pak „bývalo veselo, ale bohužel i k nevydržení nakouřeno. Pan farář nikdy mezi nás nepřišel a také ho nikdo nezval“.¹¹⁶

Farář Hudec si od svých kaplanů skutečně udržoval jistý odstup, který byl dán i tím, že se mu jejich pastorační horlivost zdála nedostatečná. Proto i po výměně kaplanů docházelo ke konfliktům, a to zejména v průběhu roku 1925, kdy se začaly kumulovat zdravotní problémy Ladislava Špolce. Ostatní kaplani se jej samozřejmě snažili maximálně zastoupit, přesto si farář Hudec stěžoval, že musí chodit zaopatřovat častěji než dříve. I při vši snaze nemohli tři kaplani zajistit, aby se dodržoval stávající rozvrh čtyř týdenních turnusů. Často se stávalo, že kvůli výuce náboženství nemohl na faře zůstat ani jeden z nich. Farář napjatou situaci jako obvykle řešil písemně s konsistoří, která ovšem chtěla znát i stanovisko kaplanů. Z tohoto důvodu Toman, Kulhánek a Pecka sepsali prohlášení, v němž uvedli, že dělají maximum možného, za což se jim měl ale farář dne 17. listopadu 1925 odvděčit výčítkou, že zatímco oni „chodili do školy [vyučovat náboženství – pozn. autora] a brali za to peníze“, on musel „za P. Špolce kázat a zaopatřovat“.¹¹⁷

Následkem pracovního přetížení ale nakonec došlo k prohloubení zdravotních problémů i u dalšího kaplana, tentokrát Dominika Pecky. Nemohl celé noci spát a zhoršovaly se i zrakové potíže, a tak mu lékař nařídil delší rekonvalescenci.¹¹⁸ Pecka tedy na počátku roku 1926 žádal konsistoř o zdravotní dovolenou. Ta souhlasila, ale chtěla od faráře Hudce vědět, kdo bude Pecku zastupovat. Hudec proto svolal všechny své kaplany a žádal o radu, co má konsistoři odpovědět. Kaplani ovšem nechali faráře, který je ostatně považoval za nedostatečně „horlivé“,¹¹⁹ aby si s odpovědí poradil sám. Když farář naléhal, aby mu poradili, jakou odpověď

115 Pecka, Dominik: *Starý profesor vzpomíná. Vlastní životopis*. Praha 1996, s. 100.

116 Tamtéž, s. 101.

117 ABB, Biskupská konsistoř Brno, fond Zábrdovice, inv. č. 11447, sg. Z 16, ev. j. 2499. Dopis Dominika Pecky, Františka Kulhánka a Leopolda Tomana Nejdůstojnější biskupské konsistoři z 8. prosince 1925, f. 648.

118 Pecka, Dominik: *Starý profesor vzpomíná. Vlastní životopis*. Praha 1996, s. 108.

119 Tamtéž, s. 100.

má konsistoři poslat, svorně odpovídali, že takovou, „*jakou uzná sám za dobrou*“.¹²⁰ Z úzkých mu tehdy nepomohl ani samotný Pecka a z odpovědi se rovněž vymluvil: „*No, mě se to vlastně netýká, neboť táže se konsistoř, kdo mě bude zastupovat, já sám sebe zastupovat nemohu.*“¹²¹ Nakonec Pecku ostatní kaplani stejně zastupovat museli a faráři Hudcovi nezbylo nic jiného, než znovu žádat konsistoř o posily.¹²² Pecka totiž po návratu z italského kněžského sanatoria využil toho, že se mu podařilo absolvovat zkoušku způsobilosti k výuce náboženství na středních školách, a odešel na nové působiště do Jihlavy.¹²³

Dodnes dochovaný zápis z porady pěti zábrdovických kněží z 9. února 1926 tak zůstává na první pohled možná úsměvným, ale přesto závažným svědectvím o problému nedostatku duchovních, který byl ve 20. letech 20. století palčivě pocíťován právě v tak rozlehlých a masových farnostech, jako byly Zábrdovice. Kněží jej na těchto místech zažívali jako každodenní realitu. Zakoušel ji kupříkladu i katecheta Emanuel Masák, když mu v některých letech nezbývalo nic jiného než vyučovat náboženství třeba i ve dvaceti sedmi hodinách týdně. Od přelomu 20. a 30. let proto v Židenicích a Zábrdovicích začaly vypomáhat i laické katechetky.¹²⁴ Je evidentní, že popsany vývoj zesiloval potřebu hledat nová řešení a ve větší míře využívat i pastorační angažmá laických věřících.

120 ABB, Biskupská konsistoř Brno, kart. 2111, sg. P 797, inv. č. 9024. Osobní spisy – Dominik Pecka. Protokol sepsaný na farním úřadě 9. 2. 1926 ve farní kanceláři, f. 33.

121 Tamtéž, f. 33.

122 Tamtéž. Dopis faráře Františka Hudce Nejdůstojnější biskupské konsistoři z 2. března 1926, f. 36.

123 Pecka, Dominik: *Starý profesor vzpomíná. Vlastní životopis*. Praha 1996, s. 108.

124 Masák, Emanuel: *Deníkové záznamy z let 1932–1944*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmičkovy, s. 3.

6 ROK 1918, ZROD REPUBLIKY A KNĚŽSKÉ REFORMNÍ HNUTÍ

Kontext první světové války, zhroucení rakouské monarchie a vzniku československého státu představoval natolik výbušnou směs událostí, že se dynamika jejích dopadů v sociální, politické a kulturní oblasti nemohla vyhnout ani sféře náboženské. Všechna starší pnutí opětovně a s ještě větší silou vylula na povrch. Válečná utrpení a zkušenost masového zabíjení zanechaly citelné šrámy na celkovém morálním stavu společnosti. Předválečné antiklerikální zaměření části společnosti nyní posilovala poválečná relativizace hodnot. Není nijak překvapivé, že brzy po vzniku národního státu vypukla silná vlna antikatolických nálad.

Pocit mocensko-politického vakua umožňujícího ty nejradikálnější experimenty prostoupil i církevní prostředí a vedl část věřících a zejména kléru k přesvědčení, že uzrál čas k reformám církve, o nichž se již dlouho hovořilo. Biskupská autorita po odchodu pražského arcibiskupa Paula de Huyna ze země byla otřesena, a tak se iniciativy chopili přímo kněží. V rámci tzv. duchovenských jednot se v Čechách i na Moravě začalo opět diskutovat o návrzích na reformu a obnovu církve v nové republice. Diskuse se brzy proměnily v reformní hnutí, do jehož čela se v Čechách postavily přední osobnosti někdejší Katolické moderny Jindřich Šimon Baar, Xaver Dvořák a František Jan Kroiher. O slovo se přihlásili i radikální progresisté jako Bohumil Zahradník-Brodský, ale také konzervativci, mezi nimiž vynikal například redemptorista František Xaver Novák. Touha po reformách se na konci roku 1918 a v roce 1919 ukázala jako většinová. K reformnímu hnutí se skrze členství v duchovenských jednotách hlásily až tři čtvrtiny kléru.¹ Znovu se začalo hovořit o potřebě reformy výuky teologie a formace bohoslovců, o širším využití národního jazyka

1 Dle Pavla Marka jednoty duchovenstva v Čechách a na Moravě vykazovaly na přelomu let 1918 a 1919 celkem 4202 členů (v Čechách 2620, v Olomouci 997 a v Brně 585). V českých zemích tehdy působilo zhruba 8000 kněží, z čehož asi třetina se hlásila k německé národnosti. Marek, Pavel: Identita kněžské

v liturgickém životě církve, o zapojení kněží do procesu výběru biskupů i o podílu laických věřících na rozhodování v církvi. Stranou nezůstaly ani požadavky na zmírnění či přímo zrušení celibátního závazku kněží. Pokud se touha po změně, obnově a reformách těšila většinové podpoře, pak představy o příčinách nežádoucího stavu a o konkrétní podobě reform se u jednotlivých osobností a názorových proudů brzy ukázaly jako odlišné a nakonec i protichůdné.

Uzlový bod reformního hnutí, tematizovaný například v zásadním dokumentu Jednoty československého duchovenstva v Praze *Obnova církve katolické v Československé republice* a opakovaně skloňovaný nejen během kněžských setkání, ale dokonce i celospolečensky, představoval vztah církve a národa.² V popředí stál důraz na negativní obraz „spojení trůnu a oltáře“, který se v imaginaci českého národního hnutí dynamicky rozvinul v představu o církvi jako nenárodním živlu. I když zejména nižší klérus angažovaný v kulturním životě národa měl o svém vztahu k české národní identitě jasno, vždyť kněží patřili ke klíčovým propagátorům národního hnutí, existenci popsaného negativního obrazu katolické církve a s tím spojenou relativizaci významu kněží ve společnosti prožíval rozporuplně. Nelze popřít, že se tento stav nakonec stal jedním z faktorů krize kněžské identity, která silněji vyplula na povrch na přelomu 19. a 20. století a vyvrcholila právě po roce 1918. Do roku 1924 z kněžské služby odešlo 288 kněží. Mnozí z nich následně vstoupili do nově vzniklé Církve československé. Celkově napjatější situace panovala v českých diecézích. Například královéhradecká přišla o 68 kněží, pražská o 63. Situace v moravských diecézích se ukázala jako umírněnější a celkově méně radikální. Vůbec nejmenší ztráty hlásilo Brno (celkem 30 duchovních).³

Ačkoli není možné říci, že by reformní hnutí nebo rozhodnutí k odchodu z kněžské služby či přímo z církve objektivně vykazovalo známky generačního vymezení, tedy že by se převážně týkalo jedné z kněžských generací, výstupy z církve totiž sledujeme napříč generacemi,⁴ přesto se během 20. let nebo i později objevily doklady o tom, že se některé názorové proudy mezi kněžími postupně definovaly i generačně. Vývoj reformního hnutí tedy jednotlivé skupiny uvnitř kléru začaly subjektivně vnímat mimo jiné také v parametrech generačního střetu. Například u konzervativnější části mladých duchovních sílil dojem, že boj o modernistickou reformu církve už není bojem jejich, nýbrž starší generace, tedy kněží dříve angažovaných v rámci hnutí Katolické moderny. Svou roli jistě sehrávala i čerstvá zkušenost válečná

generace 20. let 20. století. In: „Služebníci neužiteční“. *Kněžská identita v českých zemích ve 20. století*. Ed. Hanuš, Jiří. Brno 2015, s. 77–78.

² Viz tamtéž, s. 57.

³ Charouz, Jindřich Zdeněk: *Brněnský alumnát. Výchova a vzdělávání duchovenstva v Brně v letech 1807–1950*. Brno 2007, s. 61.

⁴ Když se podíváme například na brněnské seznamy „odpadlých“ kněží, pak nelze říci, že by se jednoznačně více týkaly jen jedné z generací. Viz Diecézní archiv Biskupství brněnského, fond Biskupská konsistoř Brno, inv. č. 269, ev. jedn. 269, *Catalogus cleri Dioeceseos brunensis 1924*, s. 271.

a těsně poválečná. Jedni v atmosféře antikatolické vlny toužili po reformě církve a vymezili se modernisticky, druzí, aniž by nutnost reformy popírali, postupně stále silněji nabývali přesvědčení, že je potřeba se proticírkevním útokům společnosti jednoznačně postavit a v žádném případě dále nepřispívat k relativizaci tradičních hodnot a autority církve. Tito kněží proto začali modernistické snahy vnímat jako nepřijatelný kompromis ve vztahu k modernímu světu. Všiml si toho například katolický publicista Josef Doležal ve své práci *Český kněz*, a to nejen v souvislosti s kněžími, ale i v souvislosti s příslušníky mladé katolické inteligence nastupující po roce 1918 na vysoké školy: „*Stavovský boj kněžský* („*chtějí se ženit*“) *byl pokládán v době těžkého kulturního boje, kdy byly káceny sochy světců, vyhazovány kříže ze škol a katolicismus dán ve psí, za zradu zápasu o církev, její svobodu a víru.*“⁵ Část mladé generace kněží i katolického studentstva tedy začala smýšlet konzervativněji⁶ a „*necítila již potřeby, aby církev s omluvou ustupovala světu. Celé devatenácté století bojovalo proti církvi, píšíc o ní již úmrtní historie a hle, na prahu dvacátého věku vytekl jeho mozek na kamení a v zákopech světové války. Potkaly se tedy v popřevratovém boji dvě generace katolické. Ona z konce a počátku století a tato z války; pohleděly si do očí a nerozuměly si.*“⁷ Podobných svědectví se v dané době objevilo více.⁸

Pro situaci po roce 1918 je ovšem důležitý ještě jeden moment, a to konec tzv. austrokatolicismu, k němuž patřila i císařská jmenování biskupů a s tím spojený obraz nenárodní církve vedené monarchii loajálními aristokraty většinou německého původu. Realita se od sdíleného obrazu sice do značné míry lišila, vzpomeňme na osobnosti vlasteneckých biskupů, jakými byli kupříkladu Jan Valerián Jirsík nebo Eduard Brynych, obraz však působil silněji – stejně jako skutečnost, že katoličtí intelektuálové nedovedli společnosti nabídnout obecněji sdílený příběh českého katolického národa, jako se to naopak podařilo Františku Palackému v případě odkazu k protestantským tradicím.⁹ Po roce 1918 obraz nenárodní církve nezmizel, rakouská monarchie, císař a jím jmenovaní biskupové jakožto snadný terč antiklerikální propagandy se ale z bezprostředního dohledu postupně vytráceli. Navíc byly na biskupské stolce jmenovány zajímavé osobnosti, kupříkladu František Kordač a zejména Antonín Cyril Stojan, jež se těšily jisté autoritě nejen mezi věřícími.¹⁰ Téma

5 Doležal, Josef: *Český kněz*. Praha 1931, s. 59.

6 Srov. Husák, Petr: *Osobnost Dominika Pecky. Vývoj pojetí kněžství v prostředí českého katolicismu ve 20. století*. Brno 2012, s. 128.

7 Doležal, Josef: *Český kněz*. Praha 1931, s. 60.

8 Například: Šrámek, Jano: Generace zrozená z války. *Rozmach* 1, 1923, s. 55–59.

9 Petráček, Tomáš: Národ a církev: role kněží a církve v národním obrození. In: *Vlastenectví, církev a společnost v proměnách 19. a 20. století. Příspěvky z konference konané na počest dvousetletého výročí narození vlasteneckého kněze a regionálního historika Josefa Mnohoslava Roštlapila dne 15. září 2009 v Dobrušce*. Ed. Mach, Jiří. Dobruška 2009, s. 49–50.

10 Zatímco se však arcibiskupské jmenování Antonína Cyrila Stojana těšilo v podstatě obecnému přijetí, u Františka Kordače se objevily i kritické hlasy antiklerikální agitace a protesty reformních kněží, jež mu vyčítaly jeho „rakušanství“ či případně autoritářské, konzervativní postoje. Jeho národní

konfliktu identity národní a katolické či konkrétněji kněžské tak rychle ztrácelo na dřívější dynamice i naléhavosti a spolu s ním i jedna z klíčových příčin kněžského reformního hnutí. Lze dokonce říci, že ke konci 20. let již začaly být dřívější kulturní boje oboustranně pocíťovány jako do značné míry překonané.¹¹ Svou roli sehrály i ohledy na míru religiozity na Slovensku a nové problémy, které se ukazovaly jako aktuálnější. Tak to ostatně začala vnímat část mladšího duchovenstva, pro niž problém „víry a národa“ brzy přestal být tématem číslo jedna.

Patřil k ní i Dominik Pecka. Jestliže jej v roce 1914 během volby povolání anti-klerikální hesla o cizácké římské církvi ještě dovedla zpochybnit, pak ho v průběhu 20. let dilemata spojená se stereotypem nenárodní církve už nechávala chladným. Nový stát i republikánské zřízení vnímal jako logické vyvrcholení národního hnutí, které po odeznění nejtvrďší fáze antikatoické kampaně nabízelo solidní podmínky pro pastorační působení. Podobně se vztahoval i k prezidentu Tomáši G. Masarykovi, a to i přes jeho snahu upřednostňovat národní tradice odkazující se jednostranně k českému protestantismu. Masaryka dovedl kritizovat, jako představitele státu jej ale respektoval.¹² Svědčí o tom jeho znechucená reakce na útoky proti republice a zesměšňování osoby prezidenta ze strany německých farníků během silvestrovského večera v Loděnicích, kde působil jako kaplan na přelomu let 1922 a 1923.¹³

Ke konzervativněji smýšlejícím mladším duchovním se Dominik Pecka řadil i svým postojem ke kněžskému reformnímu hnutí. Potřebu reforem pocíťoval stejně jako většina dalších duchovních. Jako student byl s následky některých negativních jevů života dobové církve opakovaně konfrontován. Po roce 1918 tedy kněžská stavovská setkání a debaty o reformách přijal se zájmem. Zúčastnil se dokonce i legendární schůze svolané kněžskými radikály do Brna na 22. května 1919, na níž Bohumil Zahradník-Brodský horoval za zrušení celibátního zákona. Agitační přístup se však Peckovi protivil, byť třeba celibátní zákon nevnímal jako nezrušitelné dogma, ale spíše jako vhodný a prospěšný pastorační nástroj.¹⁴ S tím, jak se reformní hnutí postupně radikalizovalo, začal jej hodnotit kriticky, a to i přesto, že například s uměleckými ideály katolických modernistů sympatizoval (spolupracoval také s Karlem Dostálem-Lutinovem v Družině literární a umělecké). Přestože reformní dění mezi kněžími zpočátku osobně prožíval, a to se všim všudy, protože mezi „odpadlými“ kleriky měl několik svých známých (mimo jiné i tři spolužáky

a sociální původ byl však nezpochybnitelný a později stále více ceněný. Srov. Marek, Pavel – Šmíd, Marek: *Arcibiskup František Kordač. Nástín života i díla apologety, pedagoga a politika*. Olomouc 2013, s. 81.

11 Balík, Stanislav – Fasora, Lukáš – Hanuš, Jiří – Vlha, Marek: *Český antiklerikalismus. Zdroje, témata a podoba českého antiklerikalismu v letech 1848–1938*. Praha 2015, s. 83. Dále také například: Bez uvedení autora: Papež zemřel. *Lidové noviny* 30, 23. 1. 1922, č. 40, s. 1.

12 Pecka, Dominik: *Starý profesor vzpomíná. Vlastní životopis*. Praha 1996, s. 91.

13 Tamtéž, s. 96.

14 Tamtéž, s. 90.

z alumnátu),¹⁵ nakonec se od něj distancoval a s odstupem času oceňoval konzervativní přístup, jak jej prezentoval kupříkladu redemptorista František Xaver Novák. Ten byl dle Pecky odhodlaný bojovat proti „náboženské rozbředlosti“ a „charakterové rozkolísanosti“: „Byl však první, kdo se po první válce vzepřel překotnému reformismu. Nebyl proti reformám v církvi [...]. Nepovažoval však za správné, aby církevní život reformovali lidé, kteří se s církví dávno rozešli a kteří [...] každou kněžskou práci nazývali dřinou, kněžskou poslušnost otroctvím, celibát hříchem proti přirozenosti a odboj charakterností.“¹⁶

Zcela jiný, nutno říci velmi specifický, pohled na otázku vztahu k problematice národního hnutí a potažmo i kněžského reformismu nabízí Antonín Ludvík Stříž. Promítá se v něm jeho celkový postoj k realitě moderního světa, v němž zůstal silně ovlivněn svou staroříšskou minulostí a který ještě umocnila zkušenost válečná, jež jako by potvrzovala negativní soud Floriana i Stříže nad modernou. Vzpomeňme jen na jeho „volání“ k Římu, které sepsal v létě roku 1917 a po roce 1918 by na něm jistě nic neměnil: „Není tedy pro Slovany jiné cesty, by vzkřísili svou slávu, nežli přimknou-li se k Římu.“¹⁷ Zůstaňme ještě chvíli u starších textů z *Nova et vetera*, snáze pak pochopíme i Střížův postoj ke společenské i církevní situaci po roce 1918. V těchto textech často spílal kněžím, kteří se kupříkladu pozitivněji zmiňovali o významu Jana Husa, a obviňoval je z falešného vlastenectví.¹⁸ Spojoval tak dějiny českého národa s dějinami české církve. Příklon k protestantismu v 16. století i pozdější důraz národního hnutí právě na tuto tradici a na osobnost Husovu hodnotil jako upadnutí národa do hereze, tedy jako odklon od pravověří a římského biskupa.

Zpronevěřila a zpronevěřuje se nadále i samotná církev skrze mnohé kněze toužící po majetku či tonoucí v kompromisech s duchem doby. Nevyhnutelně tedy musí zasahovat trestající moc Boží, jednou skrze Žižku, podruhé bělohorskou porážkou a pak třeba globální katastrofou v podobě první světové války. Pro slovo si Stříž ve svých kritikách, jak již dobře víme, nikdy nechodil daleko: „Když Bůh vyhladil národy, jež měly bohatou kulturu, jen proto, že Jeho vyhostivše, vědou a uměním sloužili sobě, kterak bude hleděti na národ, ve kterém není nic než hnus a ničeho jiného si nežadá? Nemá smyslu, aby uchován byl jazyk, který jest v rozkladu a kterého se užívá jen na sdílení žádostí břicha a jeho okolí nebo k tlachům školským a kancelářským. Když národ český, prosáklý bludařstvy, dal se před lety ovládnouti svou mrzkou šlechtou, ba ani ne svou, nýbrž cizinci luteránskými, a dovršil svou hanbu tím, že si povolal za krále posledního zmetka protestantského, Bůh zaslouženě ztrestal tu vzpouru, jako dříve, když byl vážil hodnotu klášterů a kněžstva, dal je v plen svému poctivému – slepému, běda! – Janu Žižkovi. Jádra lidu Bůh tehdy ještě ušetřil, neboť lid byl poddán, neměl své moci.“ A svůj soud nad

15 Diecézní archiv Biskupství brněnského, fond Biskupská konsistoř Brno, inv. č. 269, ev. jedn. 269, *Catalogus cleri Dioeceseos brunensis 1924*, s. 271.

16 Pecka, Dominik: *Starý profesor vzpomíná. Vlastní životopis*. Praha 1996, s. 136.

17 Stříž, Antonín Ludvík: K dílu svatého Jeronýma Eusebia. *Nova et vetera* 6, 1917, č. 26, s. 18.

18 Stříž, Antonín Ludvík: V paprscích věčnosti. *Nova et vetera* 2, 1913, č. 5, s. 15–16.

národem, který se odvrátil od Boha, Stříž opět završil apokalyptickou vizí: „Nyní však Bůh přijde-li účtovat, jako už jistě brzy přijde, nikdo nebude mítí omluvy. Jest všeobecné volební právo: všichni vládnou a všichni hanebně, Bůh nalezne tu jen politiky, socialisty, agrárníky [...] a nejnižší ze všech ty, kteří se nazývají ‚křesťanskými‘. Všichni, ať bez víry nebo pobožní, stejně vyzývají jen k – vyhlazení.“¹⁹ Stříž však dovedl jít ještě dále, a to klidně i za hranu snesitelné míry expresivity rétoricky nadnesené polemiky. Husovi jako „symbolu pýchy“²⁰ a jeho dílu „...nebylo věru léku jiného, ani k jeho vlastní spáse – božská Církev to ví! – než přehnatí jej ohněm“.²¹ Cestu k pravdě Boží tak měl ukazovat nikoli Hus, nýbrž svatý Jan Nepomucký, tedy tradiční antipod kazatele z Betlémské kaple. Způsob, jakým ho ale Stříž prezentoval, rozhodně tradiční či konvenční nebyl, neboť znovu zvolil apokalyptickou notu: „Tedy nikoli Jan Hus, milí přátelé, ale svatý Jan Nepomucký! Nikoli mělký mozek, okázalý Mluvil, ale hluboká zapečetěná Studnice a Pokladnice Mlčení! Po tolika desetiletích, co byl v potupě [...], svatý Jan propustí už závory světské hanby, již jest už staletým zadržovatelem, klíčником, zdvihne její stavidla, aby zaplavila tento národ. Ať vše se potopí v této záplavě; jen tak bude naděje, že něco se i zachrání, očištěno, znovu zrozeno.“²²

Zopakujme, že tedy úkol českého národa dle Stříže nespočíval v odvratu „přč od Říma“, ale naopak ve věrnosti univerzální tradici církve Římem symbolizované. Od klasických církevních konzervativců se Stříž lišil jednoznačným protirakouským postojem. Výše jsme popsali staroříšskou kritiku rakouského školství a zmínili jsme i zavržení rakouské monarchie jako státu „Antikristova“, omezujícího moc papeže i církve.²³ Hlasitým vlastencům a kritikům církve mohl Stříž ve 20. letech snadno vytknout vyčkávací kompromisní postoje během války a předhazovat jim, že ve Staré Říši dávno předtím, než oni (až na některé výjimky²⁴) o novém státu začali vůbec uvažovat, dávali do tisku „proctví o zkáze Rakouska a konci říše Vilémovy“.²⁵

V podobném duchu se nesly i jeho komentáře k vývoji v církvi krátce po roce 1918. Kněžím toužícím po reformě stavěl před oči jako vzor obnovy dva konkrétní příklady. V první řadě se jednalo o svatého Františka z Assisi. V roce 1919 totiž

19 Stříž, Antonín Ludvík: Břímě horka a dne. *Nova et vetera* 3, 1914, č. 8, s. 6.

20 Stříž, Antonín Ludvík: Nejslibnější květ naší naděje. *Nova et vetera* 5, 1916, č. 22, s. 10.

21 Stříž, Antonín Ludvík: Svatý Jan Nepomucký a jeho životopisec. *Nova et vetera* 3, 1914, č. 12, s. 10.

22 Tamtéž, s. 11–12.

23 Srov. [Pius IX.]: Allokuce Pia pp. IX. „Nunquam Certe“ v tajné konsistoři dne 22. června 1868, již se zavrhují, zatracují a neplatnými prohlašují jisté zákony rakouské. Z latiny přeložil Antonín Ludvík Stříž. *Nova et Vetera* 1, 1912, č. 2; [Pius IX.]: Encyklika Pia pp. IX. „Vix Dum a Nobis“ ze dne 7. března léta Páně MDCCCLXXIV proti novým špatným zákonům rakouským. Z latiny přeložil Antonín Ludvík Stříž. *Nova et Vetera* 1, 1912, č. 2.

24 K těmto výjimkám, které snily o pádu rakouské monarchie a založení nové slovanské říše, patřil například Josef Svatopluk Machar. Srov. Balík, Stanislav – Fasora, Lukáš – Hanuš, Jiří – Vlha, Marek: *Český antiklerikalismus. Zdroje, témata a podoba českého antiklerikalismu v letech 1848–1938*. Praha 2015, s. 84–85.

25 Stříž, Antonín Ludvík: Za Františkem Obzinou. *Rozmach* 5, 1927, s. 419.

překládal jeho životopis sepsaný svatým Bonaventurou a v úvodu vyzvedl jeho pojetí reformy, zejména zdůrazňoval tvrdý, asketický způsob života, odevzdanost do vůle Boží a ochotu trpět a postavit se zcela osamoceně proti okolí, majícímu ho za blázna. Svatý František tak měl ztělesňovat i osudy české církve v novém národním státě a v jeho stopách měli kráčet i katoličtí kněží a věřící: „Nyní tolik se mluví všude o reformách. Nuže zde ve svatém otci Františku živoucí vzor a návod, kde a jak třeba začínati dílo pravé obnovy.“²⁶ Pokud lze první příklad náboženské obnovy nabízené Střížem považovat za vcelku standardní, pochopitelnou reakci na dobový kontext, na druhý příklad již takto nahlížet nelze. Zatímco se mnozí kněží v poválečné atmosféře pokoušeli vycházet předsudkům většinové společnosti vstříc, hledat cesty k případnému porozumění či oslabit některá tvrdá vyjádření papežů vzhledem k moderním liberálním hodnotám a vybírat ta, která by mohla ve společnosti rezonovat, Stříž – nikoli bez snahy provokovat – předložil jako vzor obnovy křesťanského života nadšení křížových výprav, obět křížáckých bojovníků a svatý boj za Boží věc. Zrovna totiž dokončil na frontě započatý překlad Fulcherovy *Historie Jerusalemské*, jenž opatřil úvodem, v němž volal po tom, aby se opravdoví křesťané nechali inspirovat hrdiny středověku: „Jisto jest, že věci Středověku dobudou si porozumění a obdivu, jen co přijde pokolení dosti čisté, aby mohlo patřiti v tvář jeho kráse a jeho vznešeným ctnostem. Svými poklady Středověk bohatě odmění dobu, která v něm hledati bude odpočinku a osvězení. A tato kniha [Střížův překlad *Historie Jerusalemské* – pozn. autora] bude pak též jednou z čítanek pro školu toho nového pokolení, které, možno-li věřiti jistým znamením, brzy bohda již přihlásí se k životu.“²⁷

Střížova reakce znamenala jednoznačné odmítnutí obecného nadšení ze vzniku československého národního státu a zároveň odmítnutí (ze Střížovy perspektivy) nekritické adorace demokratické formy vládnutí. Ačkoli se může na první pohled zdát, že se jednalo o reakci kontroverzní, vzhledem k dobovým reformním snahám značné části duchovenstva dokonce paradoxní a protichůdnou, nebyla zcela výjimečná. Svou polemičností totiž v mnohém předjímala parametry vztahu vlivného konzervativního proudu katolické umělecké inteligence vzešlé ze staroříšské kulturní obnovy k republikánským a masarykovským hodnotám.

Doplňme ještě, že pokud bychom v souvislosti s reformním hnutím zůstali pouze u Peckovy a Střížovy perspektivy, zachytili bychom jen část reality. Ze zorného úhlu pohledu by nám vypadla velká skupina kněží, jejichž upřímná touha po

26 Stříž, Antonín Ludvík: Úvodní poznámky. In: *Život svatého otce Františka, zakladatele řádu bratří menších sepsaný svatým Bonaventurou*. Praha 1926, s. 9. Jde o druhé vydání u Ladislava Kuncíře, Stříž však přímo zmiňuje, že tento úvod sepsal již pro účely prvního vydání v roce 1920. Samostatně text úvodu vyšel také v *Letorostech*, periodiku *Družstva přátel Studia*: Stříž, Antonín Ludvík: Svatého Bonaventury Život svatého Františka. *Letorosty* 2, 1920, s. 4.

27 Stříž, Antonín Ludvík: Úvodní poznámky. In: *Fulchera Chartresského Historie Jerusalemská čili Děje rytířstva křesťanského na výpravě do Země svaté o léta Páně 1095–1127 a kralování obou Balduinů v Jerusalemě*. Z latiny přeložil Antonín Ludvík Stříž. Praha 1920, s. 6.

reformách v umírněné podobě zůstala nakonec z větší části nenaplněna. Jedná se o typ kněží, kteří se během přípravy na své povolání či krátce po vysvěcení nechali oslovit ideály Katolické moderny, ale již nepatřili k zakladatelské generaci modernistů Jindřicha Šimona Baara (1869–1925), Karla Dostála-Lutinova (1871–1923), Sigismunda Boušky (1867–1942) či Xavera Dvořáka (1858–1939), a proto po zákazu reformního hnutí před sebou měli ještě dlouhá desetiletí aktivního pastoračního působení. V drtivé většině zůstali věrni katolické církvi a kněžskou službu neopustili, nezbývalo jim proto nic jiného, než se s potlačením reformních snah různými způsoby vyrovnávat.

Vhodný příklad tohoto typu kněžství, který mohl být v dané době mírně většinový, jak se to pokusíme ukázat na reáliích z brněnské diecéze, představuje Emanuel Masák. Můžeme předeslat, že do reformního dění v brněnské diecézi se zapojil aktivně a zcela reálně. Jeho životní příběh si proto zaslouží naši pozornost ve zvláštěních kapitolách, v nichž se pokusíme jeho přístup, vize, postoje a jednání pochopit z bližší perspektivy.

7 EMANUEL MASÁK: UMÍRNĚNÝ MODERNISTA

Životní příběh Emanuela Masáka jsme přestali sledovat v okamžiku, kdy jako novokněz a kaplan začal působit nejprve v Benešově u Boskovic, následně v Brtnici u Jihlavy, pak v Rouchovanech, až se nakonec v roce 1911 stal katechetou v několika školách v Brně-Židenicích, kde působil do sklonku svého života. Svými literárně-kulturními a organizačními aktivitami však běžný pastorační rádius katechety v městské periferii dalekosáhle překračoval.

V mnoha ohledech to neměl jednoduché. Přestože si uvědomoval rozsah proměny role církve i kněží ve společnosti od 2. poloviny 19. století, nabyt přesvědčení, že bohatství ideálů kněží buditelů a posléze kněží kolem hnutí Katolické moderny bylo nedostatečně zhodnoceno. Aktivitu modernistů vnímal jako předčasně ukončené a nedovršené. Jejich odkaz nechtěl nechat ležet ladem a pokoušel se na něj navazovat. Narážel však na skutečnost, že celospolečenský ani vnitrocírkevní kontext nebyl perspektivě, již sdílel, příliš nakloněn. Nepříznivě se totiž na jedné straně projevovala postupující sekularizace společnosti, provázená kulturními boji a posléze lhotejností, a na druhé straně i obtížná situace v samotné církvi po zákazech tzv. modernismu, kdy se v nemilosti ocitaly osobnosti obviněné nejen z modernismu v teologii, ale také z modernismu „sociálního“, „politického“, či dokonce „literárního“.¹ Emanuel Masák musel vícekrát čelit podezření z posledně jmenovaného „přechinu“, a to i přes to, že v žádném případě nepatřil k těm, kteří si pohrávali s myšlenkou rozplynutí katolické nauky ve volně definovaném univerzálním náboženství humanity,² ale naopak k těm, již upřímně hledali nové cesty k modernímu člověku.

1 Viz Claus, Arnold: *Malé dějiny katolického modernismu*. Praha 2014, s. 20.

2 Srov. tamtéž, s. 24–25.

7.1 Vyjít vstříc „duši moderního člověka“

Některé problémy života církve uprostřed české sekularizující se společnosti na přelomu 19. a 20. století, jež část kněží a postupně i laiků prožívala jako palčivé, sice měly specifický domácí ráz a návrhy na jejich řešení vycházely z místních pastoračních zkušeností, je však zcela přirozené, že inspiraci pro reformní návrhy i svou kulturní činnost hledali protagonisté českého modernistického hnutí také v zahraničí. Český katolický modernismus proto musíme vnímat v kontextu celoevropského fenoménu, jež lze vystihnout odkazem na různorodé aktivity motivované touhou po obnově církve, reformě teologického vzdělávání a života kněží i věřících a po přiblížení evangelního poselství nové době.

Kněží, teologové a v menší míře i laičtí aktivisté v jednotlivých evropských zemích hledali různé cesty, jak hovořit o víře tak, aby jim bylo rozuměno. Díky tomu mohli čeští katolíci modernisté čerpat inspirační podněty v teologických pracích po celé Evropě a nakonec i v zámoří. Inspirační bázi však netvořily jen teologické stati, nýbrž i díla z oblasti umění a literatury. Vedle autorů teologických úvah z prostředí francouzského (Alfred Loisy), německojazyčného (Herman Schell, Albert Ehrhard), či dokonce anglofonního (John Ireland, John Lancaster Spalding) nebo italského (Antonio Rosmini) se v tiskovinách českých katolických modernistů objevují také značně neortodoxní umělci, jako francouzští prokletí básníci Paul Verlaine a Charles Baudelaire nebo italský romanopisec, básník a dramatik Antonio Fogazzaro.

Některé z uvedených zahraničních inspirací již od seminárních dob a posléze jako mladý kněz využíval i Emanuel Masák. Vedle nich se soustředil také na podněty z polského prostředí, jak ještě podrobněji ukážeme. Inspirován četbou díla Alberta Ehrharda *Der Katholizismus und das zwanzigste Jahrhundert* se ještě v časopise *Museum* začal zamýšlet nad povahou moderní kultury. Pokusil se poukázat na to, že pokud by k podstatě moderní kultury mělo skutečně patřit odmítnutí možnosti transcendentace a obrazu člověka definovaného mimo jiné i odkazem k perspektivě věčnosti, pak by rozpor mezi ní a křesťanskou vírou byl skutečně nevyhnutelný.³ Vyslovil ale přesvědčení, že toto není celá realita, proto moderní vědu, umění a kulturu nelze s čistým svědomím odsoudit a zavrhnout. Naopak je třeba projevit upřímný zájem a snahu o porozumění. V několika dalších textech se proto pokusil o vlastní analýzu dobové společnosti a jejího vztahu k náboženství a ke katolické církvi. Pokoušel se uchopit povahu, rozsah a možné následky sekularizačních trendů, jež kolem sebe pozoroval. Byl totiž přesvědčen, že bez podobné analýzy nebude dostatečně vybaven pro pastorační práci.

V krátké reflexi nazvané *Neklid moderní duše* naznačil možné východisko dalších úvah. Snažil se sdělit, že o vztahu moderní kultury a náboženství má smysl uvažovat, protože moderní člověk své náboženské touhy tu a tam prozrazuje sám. Spatřoval je

3 Masák, Emanuel: Katolické křesťanství a moderní kultura. *Museum* 41, 1907, s. 227.



Obr. 16: Emanuel Masák ve 30. letech

v dobově aktuálních fenoménech, mezi něž řadil pozitivismus, altruismus, theosofii či spiritismus a ezoteriku. Vnímal je jako náhražky náboženské víry. Jejich obliba ve společnosti byla dle něj dokladem toho, že ani moderní člověk nedovede žít zcela bez transcendentní dimenze.⁴ Následovaly další úvahy, v nichž se v první řadě sám pro sebe snažil zachytit parametry krize náboženské identity na počátku 20. století, přičemž došel k závěru, že rozšíření produkce literatury a nových médií umožnilo zapojení širokých vrstev obyvatelstva do procesu soupeření identit a kulturních bojů, které vpsledku vedly ke zpochybnění dosavadních hodnot. Díky tomu „*dospívají ke krizi i v názorech náboženských*“ již nejen malé skupinky intelektuálů, ale i široká veřejnost ve městech a na venkově.⁵ Dle Masáka se tak lidé dostávají pod vliv nových světonázorů, jež se ocitají ve vleku historických nebo přírodních věd. Výsledkem je nárůst počtu lidí s materialistickými, skeptickými či relativistickými postoji, což vnímal jako nebezpečné zejména pro mládež.⁶ Masák se však nehodlal

4 Masák, Emanuel: Neklid moderní duše. *Museum* 41, 1907, s. 237.

5 Archiv Moravského zemského muzea, fond Emanuel Masák, Pozůstalost – Zápisy ze schůzí Růže Sušilovy v roce 1906, s. 2.

6 Tamtéž, s. 3.

smířit s tím, že by proces rozšíření čtenářské gramotnosti, vzdělanosti, zmasovění kultury a demokratizace nutně musel postoupit až do stavu naprosté marginalizace tradičního náboženství. Naopak chtěl věřit, že lidé rozervaní všudypřítomnou skepsí a pochybnostmi nakonec znovu zatouží „*po pokoji a jistotě*“.⁷ Tuto reakci již pozoroval u některých intelektuálů a umělců. Byl však daleko od konstruování naivních iluzí o budoucím vývoji, který se dle něj klidně mohl ubírat směrem k vytváření stále nových a nových náboženských projektů. U širokých vrstev obyvatelstva se zase obával rozšíření lhotejného, ba dokonce nepřátelského postoje ve vztahu k víře a církvi jako výsledku dlouhodobé relativizace náboženských hodnot.

Masákova analýza postupu sekularizace a vztahu moderní společnosti k náboženství tedy balancuje mezi dobově zaběhanými výkladovými vzorci na jedné straně a občas trefnými a vcelku realistickými postřehy na straně druhé. Překvapivá a cenná je však zejména jeho poctivá snaha pochopit proměny moderní mentality dříve, než se na něj naválí první pastorační úkoly. Za zmínku pak stojí jistě i to, že Masákův otevřený postoj k moderní kultuře provázelo silné vědomí jejích stinných stránek. Moderní svět přirovnával k pohanskému Římu, který přece nemůže být kněžskými opuštěn, jako to v legendárním podání Henryka Sienkiewicze málem udělal apoštol Petr. Ale i ten se nakonec do Říma vrátil, proto se kněz působící ve 20. století musí znovu a znovu vracet k moderní společnosti. Kněz musí být tam, kde žije moderní člověk potácející se často na hraně mezi lhotejností a neurčitými náboženskými touhami. Kněz má stát uprostřed života nehledě na nebezpečí, že bude stržen proudem světské průměrnosti: „*A to je náš úkol: povstati jako Petr, vrátiti se do města, postavití se do proudu života...*“⁸ Kněží nesmějí zůstat „*odkázáni zase na sakristii a kostel*“,⁹ musí naopak hledat, co je v moderní společnosti, umění, vědě a kultuře pravdivého. Kněží musí vyjít vstříc „*duši moderního člověka*“.¹⁰

Tento imperativ se tedy stal orientační střílkou Masákova pastoračního kompasu. V nadpisu kapitoly jsme jej opatřili termínem „umírněný modernismus“, nyní je třeba se na tento pojem v Masákově provedení podrobně zaměřit a pokusit se hlouběji vystihnout jeho obsah a následně i jeho otisk v pastorační praxi.

Začneme konstatováním, že Masák jej mohl realizovat jedině v kontextu aktivit dalších kněží a laiků, k nimž ho vázaly přátelské a korespondenční vazby již z bohosloveckého období, a k jejichž projektům se proto mohl hned po vysvěcení připojovat. Spojovaly je sympatie k nedávno zaniklému periodiku Katolické moderny *Nový život*. Nešlo však jen o periodikum. Někteří příspěvatelé *Nového života* totiž začali vytvářet komunitu pořádající schůzky v Praze, kde se scházeli a společně reflektovali aktuální církevní i společenské události. Inspirativní setkávání, vytváření

7 Tamtéž, s. 3.

8 Tamtéž, s. 4.

9 Tamtéž, s. 6.

10 Masák, Emanuel: Henryk Sienkiewicz. *Hlídky* 34, 1917, s. 137.

specifického společenství a přípravy přednáškových programů však skončily v zárodečném stadiu díky nepříznivé situaci v církvi po zákazech modernismu. Mladý kněz Masák se do jejich pořádání již nestihl zapojit a jejich konce velmi litoval. K významným organizátorům těchto schůzek patřil laický aktivista Vilém Bitnar, s nímž byl tehdy Masák v těsném korespondenčním styku. Na podzim roku 1907 mu proto píše: „Škoda ‚Nového Života‘! Není opravdu možno, aby se udržel dále jako měsíčník? Neujmete se snad Vy redakce?“¹¹ Snaha sdílet umělecké ideály Katolické moderny a ochota vyhnout se prozatím církevněreformní rovině modernismu se někdejšími přispěvatelům *Nového života* jevily jako schůdné východisko ze stávající zablokované situace. Církevní autority však tento postoj nesdílely. Nově rodící se projekty proto permanentně čelily podezření z podpory modernismu a rozvrátěného reformismu. Výsledkem toho bylo mnohaleté hledání platformy ke sdílení odkazu Katolické moderny, která by prošla přísnými měřítky církevní cenzury. Emanuel Masák tento nepříznivý stav a s ním spojené zákazy některých periodik intenzivně prožíval, což jistě nepřekvapí, když si uvědomíme, jaký význam kultury a zejména literatury jakožto pastoračního nástroji připisoval. V jeho případě nešlo o rozmar nebo pouhou zálibu. Každé nové číslo uvedených revue pro něj představovalo podnět k další tvůrčí práci a povzbuzení v ubíjející pastorační každodennosti: „Čekám nyní každé číslo, jež mně vždy dodá nových sil a nového ducha v tom zapadlém koutě, kde nyní působím.“¹²

První z tiskových platforem, do jejichž vydávání se Masák mohl zapojit, bylo starší literárněkritické periodikum *Hlídky* pod vedením benediktina Pavla Julia Vychodila. Již v roce 1908 se tak zařadil mezi jeho spolupracovníky a pravidelně zasílal drobnější texty s polonistickou tematikou, dále o pedagogice a samozřejmě literatury. Můžeme předelat, že s redakčním okruhem *Hlídky*, v níž se tu a tam objevovaly i některé odvážné příspěvky překračující úzce vymezený apologetický přístup,¹³ Masák následně spolupracoval po celé meziválečné období a publikoval zde své některé zásadní studie. Mnohem výrazněji se však zapojil do vydávání nové revue, která v roce 1908 dostala název *Meditace*. Ke spolupráci jej přizval Vilém Bitnar, což Masáka velmi potěšilo. *Meditace* vnímal jako autentické pokračovatele uměleckých ideálů *Nového života*. „Přišly tiše, a pokud vím, všeobecně mile překvapily,“ píše Bitnarovi.¹⁴ Skutečně je možné říci, že se *Meditace* soustředily na kulturní témata a úzkostlivě se vyhýbaly polemikám o církevních reformách. O to více překvapí, že ani ony neušly zákazu ze strany církevní cenzury. Pozoruhodné na jejich krátkém životě bylo zejména to, že alespoň dočasně nabídly prostor pro setkávání příslušníků

11 LA PNP, fond Vilém Bitnar, Emanuel Masák Vilému Bitnarovi, sg. 12/73, inv. č. 5828, Dopis ze 7. října 1907.

12 Tamtéž. Dopis ze 7. října 1907.

13 Srov. Putna, Martin C.: *Česká katolická literatura v evropském kontextu 1848–1918*. Praha 1998, s. 250.

14 LA PNP, fond Vilém Bitnar, Emanuel Masák Vilému Bitnarovi, sg. 12/73, inv. č. 5828, Dopis z 20. června 1908.

různorodých a často i znesvářených církevně-kulturních táborů. Redakce *Meditací* se totiž nesoustředila jen na práce moderní, nýbrž i na díla středověkých mystiků, světců a církevních otců. Díky tomu se na jejich stránkách vedle sebe potkávali modernisté typu Sigismunda Boušky, Xavera Dvořáka, Jindřicha Šimona Baara, Josefa Svítla Kárníka, Emanuela Masáka nebo Františka Dohnala spolu s protagonisty staroříšského *Dobrého díla* Jakubem Demlem, Aloisem Langem a Františkem Odvalilem. Sblížení sice netrvalo dlouho a ještě před zákazem vydávání *Meditací* v roce 1911 převládá ve Staré Říši postoj povýšeného odsouzení této revue, kterou kupříkladu Antonín Ludvík Stříž v korespondenci označil za čtivo určené „*farským hospodyním*“¹⁵ a ve sborníku *Studia* v roce 1910 ji posměšně zavrhl jako „*poslední štaci*“ modernistických básníků po ztrátě invence.¹⁶ Některé osobní vazby ale zůstaly trvalé. Svědčí o tom mimo jiné korespondenční i další kontakty Emanuela Masáka s Antonínem Ludvíkem Střížem, Jakubem Demlem, Františkem Odvalilem nebo třeba i s Ludvíkem Vránou.¹⁷

Konkrétně Emanuel Masák v *Meditacích* publikoval své básně, drobné prózy, překládal a referoval o nových knihách. Začal psát také delší eseje o literatuře a umění. Soustředil se opět zejména na podněty z polského prostředí (Eliza Orzeszková, Cyprian Norwid, Henryk Sienkiewicz, Lucyan Rydel, Zikmund Krasiński, Julius Słowacki a další). Zaměřoval se i na recepci některých polských časopisů, jako například *Życie*, *Chimera* nebo *Slowo i czyn*. Zvláště posledně jmenovaný mu byl velmi sympatický a blízký tomu, co sám prožíval v souvislosti se snahou o realizaci vize obnovy církve, kdy aktivity reformních kněží byly paušálně ostrakizovány jako „*modernistické*“ (míněno v úzkém slova smyslu jako heretické), tedy nebezpečné: „*Hned v 1. čísle v článku ‚Moderniści i Antymoderniści‘ stěžuje si [pisatel článku kněz Stanisław Milkowski – pozn. autora] na zjev, který jest i u nás dosti častým: že se hledá modernismus – [...] často z osobního záští nebo z přílišné horlivosti a ultrakonservatismu – tam, kde ho vůbec není – vtiskuje se ta známka i všem snahám rozumně pokrokovým, stojícím úplně na základě katolickém – k veliké radosti volných myslitelů.*“¹⁸ Masák si dále všimá toho, že stísněná atmosféra nedůvěry a vzájemného podezřívání z „*modernismu*“ vedla i v polském prostředí k tomu, že inspirativní a nadějní spisovatelé a umělci nakonec rezignovali na reflexe o výzvách moderní doby ve vztahu k náboženství, katolické víře a církvi. Jmenuje třeba případ Lutosławského. Masák nijak nepopírá,

15 LA PNP, fond Marek Josef Richard, Antonín Stříž Marku Josefu Richardovi, sg. 75/69, inv. č. 0143, Dopis z 19. ledna 1911.

16 Jedná se o drobnou rýmovačku z 32. svazku *Studia* roku 1910 (nestránkováno) s názvem „*Duchovní lyrika*“ Xavera Dvořáka v následujícím znění: *Hlas líbezný mě volal / zahučely lesy: / Šaldo, kde jsi? / a já neodolal. / Richtrový stavebnice/ nebyly v módě více: / v období sanic / rým nedám za nic: / cinky, linky / mystika, plínky, / poslední štace. / „Meditace“.*

17 Viz například Archiv Moravského zemského muzea, fond Emanuel Masák, Korespondence – listy zaslané E. Masákovi. Listy Františka Odvalila, Antonína Ludvíka Stříže a Ludvíka Vrány.

18 Masák, Emanuel: Z literatury polské. *Meditace* 3, 1910, s. 177.

že filosof a publicista Wincenty Lutoslawski (1863–1954) svým náboženským hledáním vyvolával kontroverze, staví se k němu ale značně velkoryse a oceňuje jeho náboženské úvahy, jež vyvolávaly zájem mládeže a inteligence. Zaujal ho také jím iniciovaný vznik akademického spolku Eleusis, který by se dle něj v nějaké modifikované podobě mohl stát inspirací i pro české studenty.¹⁹ Masák ale lituje toho, že „*Jako u nás, neznají ani v Polsku mnozí nic důležitějšího, než hledati v pracích katolických spisovatelů herese a viniti je z modernismu... Tyto útoky konečně dokázaly, čeho nedovedla všechna pronásledování se strany volnomyšlenkářské: prof. Lutoslawski vzdává se své činnosti na poli náboženském a věnuje se pouze svým pracím filosofickým.*“²⁰ Přitom jako evangelizující intelektuál mohl být příkladem pro ostatní: „*učení myslitel osmělil se v době fanatického atheismu mluvíti filosoficky o církvi, o zázracích, svátostech*“, mohl se stát „*misionářem víry zvláště mezi laiky*...“²¹

Zájem o polské kulturně-církevní realie není u Masáka ničím novým. Pouze jím navázal na své „sušilovské“ aktivity z bohosloveckých let. Připomeňme, že tehdy nejvíce čerpal z textů Mariana Zdziechowského, které ho přivedly i k některým kontroverzním polským diskusím o potřebách moderní pastorace. Nezapomeňme, že těsně před svěcením Masák na stránkách *Musea* prezentoval i takové postoje, jako například v článku *O dnešních úlohách a potřebách katolické církve*, v němž se opět soustředil na myšlenky Zdziechowského. Některé z nich přeložil, jiné parafrázoval či přímo citoval: „*prof. Zdziechowski myslí, že se má kněžstvo starati o to, by přivedlo zpět k církvi inteligenci; [...] lituje hluboké propasti, jaká se utvořila mezi duchovenstvem a inteligencí. Příčinu toho vidí v klerikalismu, a klerikalismus je dle něho ‚stotožňování zájmů církve se zájmy kléru‘. Kněz nesmí se cítiti jedině úředníkem veliké, po celém světě rozšířené sv. katolické církve, nýbrž zároveň členem národa a společnosti, ve které žije.*“²² Masákovy někdejší seminární aktivity spolu s obsahem příspěvků pro revue *Meditace* tak jednoznačně dokládají jeho raný příklon k umírněnému modernismu. Jak jsme viděli výše, sám tento postoj tehdy označoval jako „*rozumný pokrok*“ stojící „*úplně na základě katolickém*“.²³ Reálií z polského prostředí pak využíval i pro účely obhajoby aktivit české Katolické moderny a jejích pokračovatelů. Neúspěšně. Na začátku roku 1911 se příznivci *Meditací* dozvěděli, že brněnský biskup Paul de Huyn jejich četbu a vydávání zakázal. Brzy proto revue přestala vycházet.

Masáka to hluboce zranilo. Nechtěl se smířit s tím, že je taková „*velká nespravedlnost*“ v církvi možná, a doufal, že bude zákaz brzy odvolán.²⁴ Pobouřen píše

19 Masák, Emanuel: Eleusis. *Studentská hlídka* 2, 1910, s. 164–166.

20 Masák, Emanuel: Náboženské credo W. Lutoslawského. *Meditace* 3, 1910, s. 459.

21 Tamtéž, s. 462.

22 Masák, Emanuel: O dnešních úlohách a potřebách katolické církve. *Museum* 41, 1907, s. 103.

23 Masák, Emanuel: Z literatury polské. *Meditace* 3, 1910, s. 177.

24 LA PNP, fond Vilém Bitnar, Emanuel Masák Vilému Bitnarovi, sg. 12/73, inv. č. 5828, Dopis z 28. června 1911.

Bitnarovi: „*Nechtěl jsem očím věřit a nemohu dáti výrazu rozhořčení nad takovým skutkem...*“²⁵ Vilém Bitnar se následně pokoušel u brněnské konsistoře a osobně u kanovníka Josefa Pospíšila intervenovat.²⁶ Dostalo se mu ale jen vyhýbavých odpovědí. Podobně plánoval přimluvit se za *Meditace* přímo u biskupa i Masák, a to na pastorální konferenci, jíž se biskup téhož roku účastnil. Nenaskytla se mu ale vhodná příležitost.²⁷ Proto se alespoň dotazoval dómského vikáře Karla Haňávky, s nímž se znal již z dřívějšíka, co je vlastně možné ve věci udělat. Veškeré úsilí se ale nakonec ukázalo jako marné, a tak Masák i Bitnar následujícího roku na záchranu *Meditací* rezignovali.²⁸ Tím ovšem celá kauza neskončila.

Otázkou je, co konkrétně se stalo záminkou k vyhlášení církevního zákazu. Na základě korespondence Emanuela Masáka s Karlem Haňávkou a Vilémem Bitnarem lze tvrdit, že signály o nepříznivém hodnocení *Meditací* ze strany biskupské konsistoře a s tím souvisejícím podezření z podpory modernismu se objevily již na počátku roku 1910, kdy Masák píše Bitnarovi: „*Pan kan. Dr. Pospíšil pořád prý [...] vidí [...] v ‚Meditacích‘ modernism! Jsou to zvláštní lidé!*“²⁹ Dle Karla Haňávky, který Masáka o situaci na konsistoři pravidelně zpravoval, se podnětem k zákazu stalo několik malicherností, mezi něž měl patřit i Masákův překlad výboru básní Julia Słowackého ve druhém ročníku s údajně nejasnými výrazy o Duchu svatém.³⁰ Záminek jistě mohlo být i více. Dle Martina Putny provokovala například i z němčiny přeložená studie Alexandra Baumgartnera o Antoniu Fogazzarovi ve čtvrtém ročníku.³¹ Každopádně sám Masák byl možností, že by jeho příspěvek způsobil konec *Meditací*, zaskočen.³² Kauza nakonec vyvrcholila na konci roku 1911 osobním předvoláním k pohovoru u předsedy kolegia cenzorů Antonína Adamce, kde měl Masák vysvětlit, proč se podílí na vydávání *Meditací* i po jejich zákazu. „*Koncem prosince byl jsem také (z nařízení p. biskupa) vyslýchán od p. předsedy kollegia cenzorů proti modernismu. Nějaká dobrá duše mě udala, že jsem psal do zakázaných ‚Meditací‘.*

25 Tamtéž. Dopis z 24. ledna 1911.

26 Archiv Moravského zemského muzea, fond Emanuel Masák, Korespondence – listy zaslané E. Masákovi. Dopis Viléma Bitnara z 26. května 1911.

27 LA PNP, fond Vilém Bitnar, Emanuel Masák Vilému Bitnarovi, sg. 12/73, inv. č. 5828, Dopis z 16. září 1911.

28 Archiv Moravského zemského muzea, fond Emanuel Masák, Korespondence – listy zaslané E. Masákovi. Dopis Viléma Bitnara z 22. dubna 1912.

29 LA PNP, fond Vilém Bitnar, Emanuel Masák Vilému Bitnarovi, sg. 12/73, inv. č. 5828, Dopis z 20. ledna 1910.

30 Archiv Moravského zemského muzea, fond Emanuel Masák, Korespondence – listy zaslané E. Masákovi. Dopis Karla Haňávky z roku 1911, nedatováno, f. 4. Jednalo se o Masákův překlad: Słowacki, Julius: Výbor lyriky. *Meditace* 2, 1909, s. 742–747.

31 Putna, Martin C.: *Česká katolická literatura v evropském kontextu 1848–1918*. Praha 1998, s. 527.

32 Masák, Emanuel: *Vzpomínkové záznamy III. Z prvních let kněžských*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 111.

Musil jsem slíbiti, že už do nich psát nebudu,“ napsal Masák posléze Bitnarovi.³³ Celý rozhovor se odehrával v trapné atmosféře, protože Antonín Adamec Masáka dobře znal ještě jako bohoslovce z alumnátu. Masák mu stručně vysvětlil, že zákazu sice lituje, ale respektuje ho. Jeho jméno se však přirozeně objevilo v několika dotiscích, které byly připraveny ještě před tím, než byl zákaz revue uveřejněn. „*Měl mě vyšetřovati z ‚modernismu‘, o kterém se tehdy ještě mnoho mluvilo a jehož stopy někteří horlivci inkvisitorsky hledali všude. U mě jej shledávali také v neposlušnosti k biskupskému interdiktu,*“ shrnul obsah pohovoru ve svých autobiografických záznamech.³⁴ Celou záležitost pak vyčítal nejen brněnským cenzorům, nýbrž i přímo biskupu Huynovi, jenž prosby o odvolání zákazu inspirativního periodika oslyšel. Jeho přístup pak ohodnotil kritickým odsudkem: „*autoritativní biskup-šlechtic nebyl vůbec zvyklý něco ze svých nařízení odvolávat*“.³⁵

Ani s odstupem času Masák neskrýval své rozhořčení nad dle něj nepochopitelnou horlivostí a podezřívavostí ze strany vedení brněnské diecéze, jež měla vyniknout ještě jasněji v souvislosti se skutečností, že pro účely jednání děkanské pastorační konference v Rouchovanech, která se konala za přítomnosti biskupa těsně před publikací zákazu *Meditací*, dostal za úkol připravit pojednání o modernismu. Pojednání si připravil a přednesl jej. Využíval v něm i polských podnětů, jež byly po publikování v *Meditacích* označeny jako matoucí a nebezpečné. Samotné pojednání, jeho obsah a kvalitu však přímo na místě biskup Huyn hodnotil pozitivně. Zakrátko se ale vše změnilo a Masák si poprvé reálně zakusil, co to znamená nést na sobě stigma podezření z heretického modernismu, a to i přes to, že svou pravověrnost během pohovoru na biskupství obhájil, a nebyl tedy nijak potrestán. Ještě i ve svých vzpomínkových záznamech cítil potřebu zdůraznit: „*...věroučně nebyl jsem nikdy modernistou!*“³⁶ Přesto mu modernistické stigma na dlouho zůstalo a někteří kolegové kněží mu jej se škodolibostí občas připomínali.³⁷

Zánikem *Meditací* znovu vyvstala potřeba hledat novou platformu, jež by tuto ztrátu alespoň zčásti nahradila. Na české katolické kulturní scéně se proto objevilo hned několik tiskových projektů s podobnou ambicí, které se ale nakonec ukázaly jako krátkodeché. Vilém Bitnar začal již v roce 1912 vydávat literární a uměleckou revue *Obrození* společně s jejím literárněkritickým doplňkem nazvaným jako *Hlídka literární a umělecká*. O něco podobného se pokoušel i František Dohnal skrze měsíčník *Nový obzor*. Uvažovalo se i o výraznějším využití časopisu *Nový věk*, přičemž

33 LA PNP, fond Vilém Bitnar, Emanuel Masák Vilému Bitnarovi, sg. 12/73, inv. č. 5828, Dopis z 22. dubna 1911.

34 Masák, Emanuel: *Vzpomínkové záznamy III. Z prvních let kněžských*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 124.

35 Tamtéž, s. 118.

36 Tamtéž, s. 125.

37 Tamtéž, s. 126.

tápání ve věci ideální tiskové platformy pokračovalo v případě Viléma Bitnara dokonce i po roce 1918, kdy se pokoušel o etablování *Občanských novin*.

Emanuel Masák nové projekty v rámci možností podporoval a přispíval do nich svými texty a recenzemi. Udržet kulturně zaměřená periodika však nebylo finančně jednoduché, proto většinou nepřežila svůj první, případně druhý ročník. Navíc poté, co Karel Dostál-Lutinov na konci roku 1912 ohlásil vznik revue *Archa*, převládlo přesvědčení, že bude lepší ostatní projekty upozadit či raději ukončit a soustředit síly. S podobným záměrem krátce poté vznikla v Olomouci i Družina literární a umělecká, která po roce 1918 nakonec reálně převzala vydávání *Archy*. Právě Družina literární a umělecká Masákovi nabídla možnost souborně publikovat jeho eseje o Zikmundu Krasińském a Juliu Słowackém, jež dosud uveřejňoval převážně v *Meditacích* a v *Hlídce*. Masák nabídky dopracovat roztroušené texty, vytvořit z nich ucelené dílo, a zpřístupnit je tak širšímu okruhu čtenářů využil. Během letních prázdnin v roce 1917 dokončil poslední úpravy textu i korektury a předal jej redakci. Vlivem obtíží spojených s obdobím konce první světové války se práce do tisku dostala až v létě roku 1918. Vzhledem k tomu, že se v ní Masák zaměřil především na otázku náboženského vývoje obou zmíněných umělců, opatřil ji názvem *K branám věčnosti*.³⁸

Tuto práci lze považovat za cennou hned v několika ohledech. Za prvé představuje vyvrcholení Masákova zájmu o polské kulturní realie. To sice neznamená, že by se polonistice nevěnoval i nadále, ba naopak, práci *K branám věčnosti* již ale v tomto oboru kvalitativně nikdy nepřekonal. Dílo tak představuje pozoruhodný příspěvek k české polonistice, jež měla v katolickém milieu jakožto projev sušilovského ideálu slovanské vzájemnosti dlouhou tradici. Masákův příspěvek z této tradice čerpal, zrodil se ale v kontextu aktivit Katolické moderny a jejích pokračovatelů. Samozřejmě nebyl jediný, kdo se v tomto prostředí polonistice věnoval, protože polské realie vyvolávaly pravidelný zájem hned u několika osobností blízkých hnutí Katolické moderny. Za všechny je jistě možné zmínit jeho vůdčí postavu Karla Dostála-Lutinova (1871–1923) a jeho texty o polském romantismu, konkrétně o Adamu Mickiewiczovi,³⁹ nebo o představiteli polského symbolismu a expresionismu Stanisławu Wyspiańském.⁴⁰ Soustavný polonistický zájem projevoval také katolický intelektuál, básník, prozaik a lékař Josef Svítíl-Kárník (1870–1958).⁴¹ V periodikách Katolické moderny můžeme nalézt celou řadu textů reflektujících například dílo romanopisce Henryka Sienkiewicze, básníka a dramatika Lucyana Rydela, spisovatele Kazimierze Tetmajera a dalších umělců a intelektuálů. Značné pozornosti se

38 Masák, Emanuel: *K branám věčnosti. Náboženské touhy v životě a díle Julia Słowackého a Zikmunda Krasińského*. Olomouc 1918.

39 Dostál-Lutinov, Karel: Adam Mickiewicz. *Nový život* 3, 1898, s. 177–178.

40 Dostál-Lutinov, Karel: Stanisław Wyspiański. *Nový život* 3, 1898, s. 165–166.

41 Např. Svítíl-Kárník, Josef: Po četbě Sienkiewiczova *Quo vadis*. *Nový život* 4, 1899, s. 216.

těšil již několikrát zmíněný filosof a publicista Marian Zdziechowski.⁴² Výše jsme ukázali, že Masák portfolio sledovaných osobností ještě rozšířil, jeho přístup lze proto ve srovnání s jinými katolickými modernisty označit za nejvíce systematický, soustavný a dlouhodobý.⁴³

Za druhé si dílo zaslouží pozornost také svým literárněvědným přístupem, jímž se Masák dovedl vymanit z dobově převažujícího faktografického a pozitivistického pojetí a značně moderně se zaměřoval i na otázky, které bychom dnes metodologicky vnímali jako součást dějin mentalit či obecněji kulturních dějin. Masák se totiž primárně nesoustředil na literárněkritickou analýzu prací Krasińského a Slowackého, dokonce přiznal, že se v tomto ohledu do značné míry spoléhal na ustálené interpretace polských odborníků, nýbrž na zachycení „*vně jejich ducha*“.⁴⁴ Skrze velkoryse pojaté studium nejen díla, ale i korespondence a dalších pramenů usiloval „*vniknouti do myšlenkového světa*“ těchto polských umělců, tedy o uchopení vývoje jejich náboženské identity.⁴⁵ A za třetí je práce *K branám věčnosti* podstatná tím, že jí vrcholí Masákovy literárně-kulturní aktivity před rokem 1918, skrze něž se snažil sdělovat svůj umírněně modernistický přístup nejen v rovině kulturně-umělecké, ale i pastorační.

Jestliže se máme pokusit vystihnout základní parametry Masákova pastoračního přístupu a spolu s tím i obsah, kterým naplňoval své kněžské povolání, musíme se nejprve zaměřit na to, jakým jazykem obojí sděloval. Jak jsme již naznačili, diskurz jeho pastoračního přístupu prostupovala touha vyjít vstříc „*duši moderního člověka*“. Reálně ovlivňovala rozhodnutí, jež činil, působila v kulturních projektech, jichž se zúčastňoval nebo jež sám organizoval, a přirozeně pronikala i texty, jimiž se prezentoval. Výrazy jako „*moderní člověk*“ či „*duše moderního člověka*“ se v jeho pracích či korespondenci vyskytují jako nezbytný refrén rámuující konkrétní jednání, teze, plány a představy o ideálním kněžství. Obvykle je pak provází snaha projevit účast náboženskému tápání „*moderního člověka*“, doprovázená odkazy k duši „*zmítané*“ neklidným hledáním „*věčné pravdy*“. S tím úzce souvisel i předpoklad, že náboženská krize nakonec může otevírat srdce k návratu k Bohu a křesťanské víře. Uvedme alespoň jeden konkrétní příklad, jak se tento diskurz projevoval třeba ve způsobu, jakým Masák pojednává o dobových literárních aktualitách: „*V poslední době objevilo se několik sbírek básnických, provanutých dechem poesie náboženské. Není to*

42 Srov. Rogalski, Michał: Marian Zdziechowski a Katolická moderna. Na tropie związków polskiego i czeskiego modernizmu katolickiego. *Studia z Historii Filozofii* 5, 2014, č. 1, s. 102. Dostupné na: <http://dx.doi.org/10.12775/szhf.2014.007> – staženo dne 9. září 2018.

43 Srov. Kardyni-Pelikánová, Krystyna: *Uwiedzeni przez polską literaturę. Czeska polonistyka literacka*. Varšava 2003, s. 226–230.

44 Zemský archiv v Opavě – pobočka Olomouc, fond Ladislav Zamykal, inv. č. Emanuel Masák. Dopis Emanuela Masáka Ladislavu Zamykalovi z 2. ledna 1919, s. 3.

45 Masák, Emanuel: *K branám věčnosti. Náboženské touhy v životě a díle Julia Slowackého a Zikmunda Krasińského*. Olomouc 1918, s. 13.

již v moderních literaturách zjevem vzácným: **duše moderního člověka, zklamáná i nejvyšším rozpětím věd ‚positivních‘, jež toliko slibovaly, a zatím nedovedly upokojiti ani rozum, tím méně naplniti prázdnotu srdce – neukojená ve svých nejvnitřnějších citech rozvojem kultury pouze materiální, vrací se zase přirozeně k Bohu, neb alespoň hledá cest k Němu.**⁴⁶

Masák si samozřejmě význam jazyka pro pastorační práci uvědomoval. Usilovně se proto snažil věřícím, čtenářům i širší veřejnosti nabízet podněty, jež by jim mohly být blízké. Opakovaně totiž zdůrazňoval, že jestliže má práce kněze na počátku 20. století zůstat relevantní, musí lidé rozumět jazyku, kterým k nim hovoří: „K současníkům dlužno mluvit ve formě jejich vzdělání a ne řeči dávných časů, zastaralou a odumřelou formou, těžkopádným, katedrovým stylem...“⁴⁷ Schopnost hovořit srozumitelným jazykem si kněz může osvojit upřímným zájmem o moderní vědu, kulturu, umění a zejména literaturu: „A tak ani apoštol naší generace, chce-li dostáti svým povinností, nesmí dopustiti, aby upadl ve spánek s sebou spokojené ignorance, mezi tím co svět kráčí vpřed a zanechává jej v jeho poutech hrobových. Kněz má míti nejlepší intelektuální kulturu svého věku – bez ní bojuje a zápasí otupenými zbraněmi, mluví drsným hlasem řeč, které lidé ani neposlouchají, ani nerozumějí, učí pravdám, které nemají svěžesti a záru pravdy ani nezapalují srdce.“⁴⁸ Masák kněze primárně nevnímal jako burcujícího přichozího z jiného světa, jako jsme to viděli třeba v prostředí Staré Říše, nýbrž jako někoho, kdo má stát uprostřed společenského dění, které svým působením a svou přítomností zušlechťuje a posvěcuje. Masák dokonce toužil po tom, aby kněží patřili k inspirátorům kulturního života národa. Upozorňoval ale, že pokud chtějí tuto roli v moderní společnosti naplňovat, musí být svým vzděláním a svými intelektuálními zájmy na výši doby. Z tohoto důvodu považoval za zásadní třeba i to, jak duchovní nakládají se svým volným časem. Kněz je totiž dle něj normální člověk, proto má na své záliby nárok: „Kněz, i kdyby snad byl světcem, musí míti jako ostatní lidé nějakou radost, nějakou útěchu a občerstvení ve svých starostech a pracích.“⁴⁹ Rozhodující ovšem je, čím ve volných chvílích, jichž jistě není nikdy mnoho, žije a zda to dovede využít ke službě druhým. Aby se nestal povrchním, je třeba využít každé možnosti k sebevzdělávání a ke studiu moderní kultury, přičemž bránu k jejímu pochopení představuje na prvním místě četba hodnotné literatury. Masák byl totiž přesvědčen o tom, že skrze poučenou četbu moderní beletrie může kněz nahlédnout „do duše lidské, do života nynější společnosti“.⁵⁰

46 Masák, Emanuel: Z polské literatury. *Nový obzor* 1, 1911, s. 429. Zvýraznění v textu provedeno autorem práce.

47 Masák, Emanuel: Volné listy I. *Museum* 41, 1907, s. 27.

48 Archiv Moravského zemského muzea, fond Emanuel Masák, Pozůstalost – Mé rukopisy. *Projev předsedy Růže Sušilovy na rozloučenou*, předneseno v kroužku Růže Sušilovy na konci ak. roku 1906/1907, s. 4.

49 Archiv Moravského zemského muzea, fond Emanuel Masák, Pozůstalost – Mé rukopisy. *Projev předsedy Růže Sušilovy na rozloučenou*, předneseno v kroužku Růže Sušilovy na konci ak. roku 1906/1907, s. 3.

50 Masák, Emanuel: Volné listy I. *Museum* 41, 1907, s. 27.

To vše tedy znamená, že nejenže se kněz musí snažit hovořit srozumitelným jazykem, ale také je povinen ze všech sil pracovat na schopnosti rozumět proměnám v moderní společnosti, rozumět dobovému náboženskému hledání a nebát se vycházet z bezpečí věroučné pevnosti církve k lidem, kteří bloudí. Provázet moderního člověka v jeho náboženském hledání a zároveň zůstat otevřený k promyšlení toho, co je v moderní vědě a kultuře pravdivé, přirozeně vystavuje kněze nebezpečí, protože může vyvolávat vnitřní pochybnosti a pocit znejistění, a navíc v době antimodernistických kampaní po roce 1907 třeba i podezření z modernistického subjektivismu ve věroučných záležitostech. Dle Masáka je tento otevřený postoj ale vždy plodnější než intelektuální lenost, nečinnost či sebevědomá uzavřenost: „*Ovšem kde zápasíme a pracujeme, je nebezpečností bludu a nezdaru; než kde jsme nečinní a kde zůstáváme v duševní lethargii, jsou úpadek a ruína nevyhnutelny.*“⁵¹

Přesně v tomto duchu se nese celý soubor esejů *K branám věčnosti*, v němž se Masák přednostně soustředil na zachycení konkrétní náboženské zkušenosti, jíž se nevyhýbaly krize ani dočasný příklon ke kontroverzním náboženským naukám. A právě v takovém náboženském hledání spatřoval hodnotu, jež může druhé inspirovat. Proto zkušenost polských romantických básníků Julia Slowackého (1809–1849) a Zikmunda Krasínského (1812–1859) nabízel i českým čtenářům jako příklad poctivého, emotivního, až vášnivého hledání pravdy, vyšších hodnot i samotného Boha. Že je toto hledání často zavádělo za hranice katolického pravověří, tedy nijak nepopíral, ale ani nehanil: „*Ano, jest v nich, objektivně vzato, mnoho bludu a domněnek. Ale kdo čte spisy i listy Slowackého z této doby, neubrání se dojmu, že básník ve všech těch záhadách a domněnkách nalezl pro sebe obsah věčný, pravdu, po níž prahla jeho duše, a tím pokoj a štěstí, po němž vzdychalo jeho srdce.*“⁵² Jejich hledání mu bylo sympatické, a dokonce přiznával, „*že málokdy dosud zažil jsem při četbě básníků takového duchovního povznesení, jako když jsem se ponořil hlouběji do studia Slowackého a Krasínského.*“⁵³ A tak se skrze jejich svědectví snažil české společnosti sdělit, že je možné víru a církev dočasně zavrhnout, nesouhlasit s dogmaty, tvrdě kritizovat papežskou politiku, odmítat prohrěšky kněží, případně si hledat vlastní náboženské přesvědčení tak trochu po svém, to vše ale za předpokladu upřímné touhy po pravdě, která nakonec člověka znovu přivede k hlubšímu poznání Boha tak, jak to v závěrečném shrnutí spatřoval u Slowackého: „*Viděli jsme: nebyla to uhlazená cesta duší urovnaných, naopak cesta strmá, plná oklik a záhybův i bloudění. Náležel dlouho k těm, kteří hledají Boha.*“ Došel ovšem k cíli, „*...nalezl Boha a v něm nalezl také pokoj*

51 Archiv Moravského zemského muzea, fond Emanuel Masák, Pozůstalost – Mé rukopisy. *Projev předsedy Růže Sušilovy na rozloučenou*, předneseno v kroužku Růže Sušilovy na konci ak. roku 1906/1907, s. 3.

52 Masák, Emanuel: *K branám věčnosti. Náboženské touhy v životě a díle Julia Slowackého a Zikmunda Krasínského*. Olomouc 1918, s. 95.

53 Tamtéž, s. 11.

a štěstí“.⁵⁴ Tedy, že přes všechny chyby institucionální církve na jedné straně a osobní pochybnosti na straně druhé je možné být zároveň poctivým člověkem, křesťanem a katolíkem. Můžeme tedy uzavřít, že Masák ve své knize vytvářel značně svobodný a v dobrém slova smyslu tolerantní prostor s cílem porozumět hledání druhého. Byl přesvědčen, že polští umělci představují „obraz člověka zmítaného touhou po Bohu, po nejvyšším Ideálu veškeré pravdy, dobra i krásy“; obraz, který – zopakujme – bude blízký „duši moderního člověka“⁵⁵ a konkrétně i českému čtenáři.

Než v další kapitole začneme otevírat nová témata související s Masákovým působením po roce 1918, je třeba doplnit dvě klíčové poznámky. Za prvé musíme představit, že jeho představy o ideálním kněžství, a dokonce i některá konkrétní rozhodnutí, jež v životě učinil a o nichž samozřejmě ještě budeme pojednávat, stěží pochopíme bez zmínky o jeho silném vztahu k tradici sušilovského buditelství. Model kněze buditele sice patřil minulosti, protože v nových podmínkách modernizované společnosti 1. poloviny 20. století se stabilizovanou národní identitou a etablovanými konkurenčními elitami a ideologiemi reálně fungovat nemohl, přesto jako idealizovaný obraz působit stále dovedl. Emanuel Masák obdivoval elán kněží buditelů a toužil jej přenést do své současnosti. Ještě jako bohoslovec těsně před svěcením přesvědčoval své kolegy a budoucí kněze, že sušilovský ideál „není dokončen, každý musí dále sám o něm pracovat“.⁵⁶ V dalších kapitolách uvidíme, že skutečně studoval příklady kněží buditelů a Sušilových spolupracovníků a žáků, a že dokonce pečoval o některé projekty, které po nich jeho generace zdělila. Zároveň snil o kněžství, které by se podobně jako v 19. století těšilo společenské prestiží, utvářelo by kulturní a náboženské dění, sjednocovalo by různorodé vrstvy národní komunity i rozdílné sociokulturní a politické tábory kolem jednoho oltáře nejlépe se slovanskou bohoslužbou. Respektoval, že kněz ve 20. století již není jediným vůdcem kulturního života a že musí spolupracovat s učiteli a jinými lokálními vzdělanci, starostou, aktivisty spolkového života i představiteli politických stran. Domníval se však, že tmelem společnosti má být náboženství a kněží přesně tak, jak o to usilovala Sušilova generace. Jenže pokud se měla církev pokusit na úspěchy této generace navázat a pokud měl zůstat ideál kněze stmelujícího celou společnost zachován, neviděl Masák jinou možnost, než sebrat odvahu, otevřít se rozumné reformě a hledat nové cesty k modernímu člověku. Hnutí Katolické moderny a další následné iniciativy, do nichž se zapojil, tedy vnímal jako pokračování sušilovského ideálu v nových podmínkách.

Druhá poznámka, již uzavřeme tuto kapitolu, souvisí s problematikou, které jsme se výše opakovaně dotýkali a která bude v souvislosti s Masákovým pastoračním

54 Tamtéž, s. 120.

55 Tamtéž, s. 8–9.

56 Archiv Moravského zemského muzea, fond Emanuel Masák, Pozůstalost – Mé rukopisy. *Projev předsedy Růžě Sušilovy na rozloučenou*, předneseno v kroužku Růžě Sušilovy na konci ak. roku 1906/1907, s. 2.

působením po roce 1918 vyvolávat několik znepokojivých otázek, jimž se budeme muset ještě věnovat. Prozatím pouze naznačme, že se jedná o tradiční lamentaci kněží i laických aktivistů kolem Katolické moderny nad tím, že církev nedovede oslovovat inteligenci a studující mládež, protože jim přestala rozumět. Nalézt uspokojivé řešení tohoto problému se před rokem 1918 nepodařilo. Přesto lze říci, že někteří protagonisté katolického modernismu správně vytušili hodnotu specializované pastorace mládeže a inteligence, jejímž pilířem by byly akademické spolky a něco, co tehdy nazvali jako „*Přednášky katolické intelligence*“, tedy cyklus vzdělávacích a diskusních setkání o aktuálních tématech ze světa vědy, kultury, umění či náboženství s ambicí vytvořit kolem takových setkání a debat otevřenou atmosféru, příznivou ke vzniku komunity kněží, intelektuálů, umělců a studentů, jež by promýšlela palčivé problémy doby z pohledu katolické víry.⁵⁷ První přednáškový cyklus byl pořádán v Praze v režii redakčních spolupracovníků *Nového života*. Po jeho zániku v této myšlence pokračovali vydavatelé *Meditací* a připravili několik diskusních setkání například s Františkem Bílkem, Sigismundem Bouškou, Xaverem Dvořákem nebo třeba s Františkem Odvalilem. Na Bitnarovo pozvání se jako přednášející několikrát zúčastnil i Emanuel Masák. Například na podzim roku 1909 v rámci již čtvrtého ročníku cyklu přednášek hovořil o Juliu Słowackém.⁵⁸ Pod vlivem této zkušenosti následně zaslal do nově vzniklé *Studentské hlídky* drobnou zprávu, v níž mládež upozornil na značný pastorační význam akademických spolků a zároveň uvedl některé inspirativní příklady z polského prostředí.⁵⁹ Zdá se však, že pro rozvoj případného mládežnického či studentského hnutí ještě nedozrál čas. Myšlenka setkávání katolické intelligence se neudržela. Po církevním zákazu *Meditací* a následně v tíživé době první světové války se pro její pokračování nedostávalo sil. Proto, když se po skončení války a vyhlášení samostatného státu probudila naděje na opětovné nastolení reformních požadavků, probudila se s ní i naděje na oživení starších projektů a nápadů, jež nepřežily nepřízeň okolí.

Takřka symbolicky tuhle naději v práci *K branám věčnosti* s předstihem vystihl i Emanuel Masák, když v ní – inspirován Zikmundem Krasínským – přemýšlel nad pohnutým osudem některých „*svatých*“ myšlenek, které předběhly svou dobu: „*Každá idea – psal Krasínski Słowackému – má osud Kristův: ukřižována jest a umírá se žalobou, ačkoli byla dcerou Boží [...]. Ale každá idea zmrtvýchvstala v další – každá z hrobu se povznesla v jiném vyšším těle.*“⁶⁰

57 Masák, Emanuel: Přednášky katolické intelligence české. *Museum* 41, 1907, s. 239.

58 Masák, Emanuel: *Vzpomínkové záznamy III. Z prvních let kněžských*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 111.

59 Masák, Emanuel: Eleusis. *Studentská hlídka* 2, 1910, s. 164–166.

60 Masák, Emanuel: *K branám věčnosti. Náboženské touhy v životě a díle Julia Słowackého a Zikmunda Krasínského*. Olomouc 1918, s. 261.

7.2 Kněžské reformní hnutí v brněnské diecézi

Vraťme se ještě naposledy k esejům *K branám věčnosti*. Emanuel Masák v nich totiž nepředstavil pouze svůj otevřený, velkorysý přístup k modernímu náboženskému hledání, jež je nutno považovat za zajímavý příspěvek k diskusi o tom, jak žít křesťanství v první polovině 20. století, a nepřímo i příspěvek k diskusi o podobě života církve v rodící se Československé republice, ale dotkl se také dalšího bo-
lavého tématu, které na podzim roku 1918 v české společnosti opět rezonovalo, a to s mimořádnou intenzitou. Samozřejmě máme znovu na mysli otázku vztahu katolické církve a českého národního hnutí. Masák totiž polské umělce předložil také jako ideální příklad propojení křesťanské víry a národní myšlenky. Navíc využil jedné z básní Julia Slowackého, aby svým spoluobčanům nabídl alternativní tvář papežství a Říma, protože právě negativní obraz Říma patřil k podstatným imaginativním vzorcům českého národního hnutí, který s rokem 1918 eskaloval do otevřené nenávisti. Masák ve své knize dokonce naznačil jisté pochopení pro stížnosti na některé prvky římské církevní politiky. Mezi řádky se pokusil sdělit, že se podobně jako kupříkladu u Slowackého ani v případě českého národa nemusí jednat o výtky namířené proti církvi a víře, ale spíše „*proti ‚Římu‘, proti kněžím a ‚svatouškům‘*“,⁶¹ tedy proti lidským pokleskům konkrétních věřících a historicky dané tváři svatopetrského úřadu. Společně se Slowackým proto snil o jiném papeži, totiž o papeži „*slovanském*“, jenž se neohroženě zastane práv Slovanů a „*obnoví ve světě vládu ducha, vymete vnitřek kostelů, ukáže jasně Boha, rozžehne lásku a spasí svět*“.⁶²

Musíme tedy předeslat, že léta 1918 a 1919 představovala výjimečně příznivé období k formulaci různorodých ideálů, programových cílů a tužeb, které již delší dobu latentně obývaly myšlenkový svět nejen kněží či věřících, nýbrž společnosti jako celku. Níže však ukážeme, že jakmile revoluční atmosféra odezněla do fáze konfrontace s realitou života dobové církve i prvorepublikové společnosti, nastalo postupné vystřízlivění. Zprvu však převládł pocit široce sdílené naděje, že co dosud zůstalo jen v rovině snů, plánů a přání, se po „osvobození“ národa konečně naplní.

Kněží v Čechách a na Moravě opět začali v rámci tzv. jednot duchovenstva diskutovat o návrzích reformy. Touha po obnově byla sice pocíťována jako většinová, konkrétní představy o jejím provedení se ale výrazně lišily. Velice rychle bychom mohli rozeznat konzervativněji naladěnou část duchovenstva, již v brněnské diecézi reprezentoval kupříkladu prelát Josef Pospíšil (1845–1926), a naopak extrémně progresivní křídlo, jehož protagonisté později neváhali katolickou církev opustit a buď odejít z kněžské služby docela, nebo se angažovat v nově vznikající Církvi československé. Mezi brněnské radikály patřil kupříkladu dómský vikář Karel Haňávka. Zdaleka nejpočetnější skupinu však tvořili kněží, kteří preferovali umírněně

61 Tamtéž, s. 123.

62 Tamtéž, s. 123.

reformní přístup, jenž měl být realizovaný se souhlasem církevních autorit, byl jejich způsob vykonávání úřadu před rokem 1918 tito duchovní hodnotili většinou silně negativně. K mluvčím umírněného středu patřil profesor bohosloví a historik Jan Sedlák (1871–1924), s nímž jsme se výše již několikrát setkali. Umírněně středovou reformní pozici v brněnské diecézi svým přístupem utvářel i Emanuel Masák a dodejme, že mu vyhovovala i z důvodu jeho povahových vlastností. Masák se nikdy nepovažoval za radikála a i jeho okolí v něm spatřovalo „člověka mírného a tichého“.⁶³ Přesto se dá jednoznačně doložit, že stál na straně reformně naladěné části kléru.

Brněnská Jednota duchovních již od počátku své existence vykazovala některá moravská specifika. V porovnání například s pražskou Jednotou se projevovala mnohem konzervativněji a ocitala se také pod přísnějším dohledem biskupa. Z tohoto důvodu přežila i první zákazy kněžských stavovských sdružení v roce 1907 a překlenula obtížné období antimodernistických kampaní, vyvolaných encyklikou *Pascendi Dominici gregis*. Kněží v brněnské diecézi tak mohli na stránkách *Věstníku Jednoty katolických duchovních diecése brněnské* diskutovat o důležitých otázkách života církve. *Věstník* tak sice omezeně, tlumeně a velmi opatrně, ale přece jen nabízel prostor k vyslovení touhy po reformách a zlepšení pastorační situace i výkonu církevní autority. Kněží v brněnské diecézi díky umírněnější rétorice tedy dovedli zachovat kontinuitu diskuse o nových pastoračních výzvách. Dokládají to četné texty například o formě a metodách výuky náboženství na školách, jež podrobovaly kritice stávající situaci. Spekulovalo se třeba o tom, že by bylo lepší namísto katechismu raději posílit význam biblické dějepřavy. Do diskusí o roli kněze ve vztahu k mládeži a obecně inteligenci se zapojoval i Emanuel Masák. Poukazoval na složité vztahy mezi katechety a některými pokrokově smýšlejícími učiteli a opakovaně varoval, že tradiční katechismový přístup a suché moralizování „dovede jen odpuditi – od katechety i náboženství vůbec“;⁶⁴ a že je tedy nutné se vydat po nových, neprozkoumaných pastoračních cestách. Objevovaly se rovněž polemiky na ožehavé téma vztahu víry a moderní vědy, které reflektovaly požadavky historicko-kritické metody biblické exegeze a vyzývaly k velkorysému a stručně řečeno méně doslovnému výkladu některých biblických pasáží, mezi něž tradičně patřila zpráva o stvoření světa.⁶⁵

Zásadním mezníkem, jenž umocnil dosavadní reformní tendence, byl jednoznačně rok 1918, kdy všechna starší pnutí opětovně a s ještě větší silou vyplula na povrch. Přestože se kněží již během pohnutých říjnových dní usilovně snažili ukázat,

63 Slavík, Bedřich: Emanuel Masák jako kritik a literární dějepisec českého písemnictví. In: *Sborník Družiny literární a umělecké k padesátým narozeninám P. Emanuela Masáka*. Ed. Gajdoš, Adolf. Olomouc 1933, s. 41.

64 Masák, Emanuel: Náboženství na pokračovacích školách průmyslových. *Věstník Jednoty katolických duchovních diecése brněnské* 1, 1908–1909, s. 169.

65 Např.: Haňávka, Karel: Vědy přírodní a bible ve škole. *Věstník Jednoty katolických duchovních diecése brněnské* 1, 1908–1909, s. 6.

že vnímají výjimečnost okamžiku, že stojí „*v jednom šiku se svým národem*“⁶⁶ a že po celé 19. století tvořili nepostradatelnou součást českého národního obrození, k jehož prvním centřům na Moravě nepochybně patřil brněnský alumnát, pozici zcela jistě neměli jednoduchou. Válečná utrpení a zkušenost masového zabíjení zanechaly citelné šrámy na celkovém morálním stavu společnosti. Předválečné antiklerikální hlasy nyní posilovala poválečná relativizace hodnot. Nelze se tedy divit, že brzy po vzniku národního státu vypukla silná vlna antikatolických nálad. Nevyhnula se ani moravským regionům, byť zde nenabyla takové intenzity jako ve více sekularizovaných Čechách.

Klérus brněnské diecéze na daný vývoj reagoval rychle. Oproti pražským kolegům nemusel obnovovat Jednotu duchovních, protože ta brněnská nebyla nikdy rozpuštěna. Vedení Jednoty tedy na 14. listopadu svolalo manifestační schůzi duchovních do Besedního domu. Již předtím ale Jan Sedlák společně s předsedou Jednoty Ladislavem Zavadilem svolal neformální přípravou schůzi na 4. listopadu. Zúčastnil se jí dále prelát Josef Pospíšil, rajhradský opat Prokop Šup, publicista a dómský vikář Karel Haňávka, Emanuel Masák, který se 18. listopadu 1918 stal členem výboru brněnské Jednoty a který také ve svých biografických poznámkách atmosféru této přípravné schůze zaznamenal, a další kněží. Jako hlavní řečník a organizátor kněžského hnutí v brněnské diecézi se prosadil energický kněz Jan Sedlák. Načrtl několik reformních návrhů, přičemž prozatím nechal stranou kontroverzní otázku zmírnění celibátního zákona. Hovořil zejména o nutnosti akceptovat některé národní potřeby v liturgickém životě církve. Své teze shrnul do požadavku změny na brněnském biskupském stolci: „*Biskup musí být volen klérem...*“⁶⁷ Stávající biskup Norbert Klein přirozeně národním hlediskům příliš nevyhovoval, a to i přes skutečnost, že osobně proti němu většina kněží vlastně nic neměla a oceňovala jeho snahu o vstřícný přístup k českým věřícím. Na Sedlákovu řeč s rozhořčením reagoval konzervativněji založený Josef Pospíšil a varoval, že cokoli budou kněží podnikat bez svého biskupa, nepřinese to nic dobrého.⁶⁸ Přesto se brněnská Jednota duchovních rozhodně přihlásila k reformním požadavkům. Deklarativně prohlašovala, že zastupuje až 80 % kněží.⁶⁹

Program reformy byl poprvé veřejně prezentován na schůzi Jednoty 14. listopadu v Besedním domě s tím, že k výše uvedenému ještě přibyla problematika úpravy studia bohosloví⁷⁰ a otázka finanční nezávislosti církve, která byla podtržena na

66 Projev Jednoty duchovenské k českému národu dne 17. října 1918. *Věstník Jednoty katolických duchovních diecése brněnské* 11, 1918, s. 75.

67 Viz Masák, Emanuel: *Vzpomínkové záznamy III. Záznamy z dalších let (1914–1926)*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 300.

68 Tamtéž, s. 299–300.

69 Zavadil, Ladislav: Hnutí v českém kněžstvu. *Věstník Jednoty katolických duchovních diecése brněnské* 11, 1918, s. 83.

70 Tamtéž, s. 85.

valné hromadě brněnské Jednoty 23. ledna následujícího roku heslem „*Svobodná církev ve svobodném státě*“.⁷¹ Po dvou měsících, 27. března 1919, se kněží sešli znovu. Tentokrát v klášteře eucharistiánů. 136 účastníků se opět pokusilo precizovat reformní program a objevily se také první vážné příznaky budoucího rozkolu. Proti vyloučení celibátní otázky z jednání se vyslovoval letovický farář Jan Holba, a střetl se tak s Janem Sedlákem, který celibátní tradici za souhlasu většiny přítomných obhajoval.⁷² I na této schůzi se projevoval poněkud konzervativnější přístup kněží brněnské diecéze. Ještě na podzim zvažovali, že všude tam, kde kněz při slavení mše svatě hovoří k lidu, měl by tak činit v národním jazyce, nyní se usnesli, že eucharistická slavnost jako symbol jednoty a univerzality církve má zůstat v latině. Všechny ostatní svátosti a svátostiny (svatební obřady, pohřby, žehnání či například zaopatřování) měly být nově převedeny do jazyka lidu. Ke zpřesnění těchto konkrétních požadavků a za účelem přípravy odpovídajících textů v češtině byla dokonce ustavena liturgická komise v čele s profesorem bohosloví Bernardem Šústkem, Emanuelem Masákem a předsedou Jednoty Ladislavem Zavadilem.⁷³ Jmenované obřady totiž nebyly nijak nevýznamné. Utvářely podobu každodenního styku kněze s lidmi a latina zde z praktických i pastoračních důvodů překážela.

Mimořádně působivě tento problém ve svém románu o kněžském reformním hnutí s názvem *Šimon Stylita* zachytil Emanuel Masák, když vylíčil, jak se hlavní postava příběhu pater Šimon během zaopatřování mladé umírající dívky rozhodl porušit dané regule a přednesl stanovené modlitby v češtině: „*V tichu, jímž pronikal jen těžký dech nemocné, náhle se rozhodl. Odhodlal se po prvé k tomu, o čem již delší čas přemýšlel: modlil se všesky modlitby česky. Byl sám dojat: nikdy dosud si neuvědomil tak plně jejich hloubky a krásy. Rozehřívá je mimoděk teplem vlastního citu a tušil, že zapaluje jimi i srdce přítomných: když dokončil, nikdo ani nedýchal...*“⁷⁴ Masák a mnozí další kněží si totiž uvědomovali, že pokud se duchovní těší takřka posvátné úctě u tradičních věřících či u zbožných žen, pak v liberálním prostředí (ve městech či mezi pokrokovými sedláky na venkově) jsou již buď jednoznačně odmítáni, nebo jen zčásti respektováni alespoň jako udržovatelé společenského a mravního řádu. Mnohem častěji však v tomto prostředí převládala lhostejnost či nezájem o život z víry. Výjimkou snad byla jen citlivá událost konce života. Okamžik smrti představoval zvláštní duchovní prostor, v němž ještě tu a tam zůstávala dřívější autorita kněze respektována. Teoreticky se tak zde nabízela jedna z posledních možností, jak oslovit lidi, kteří se církvi již vzdálili. Latinské modlitby v době obecné touhy

71 Krchňák, František: Protokol o XI. řádné valné hromadě „Jednoty katol. duchovních diecése brněnské“, konané dne 23. ledna 1919 v Brně. *Věstník Jednoty katolických duchovních diecése brněnské* 12, 1919, s. 14.

72 Krchňák, František: Zápis o valné schůzi členské Jednoty katol. duchovních diecése brněnské v Brně dne 27. 3. 1919. *Věstník Jednoty katolických duchovních diecése brněnské* 12, 1919, s. 44.

73 Tamtéž, s. 42.

74 Masák, Emanuel: *Šimon Stylita*. Praha 1929, s. 105–106.

po národní samostatnosti přispívaly k prohloubení už tak dost pokročilého stavu vzájemného odcizení.

Přestože se Masák reformního dění neúčastnil v pozici bojovníka v první linii, jako člen výboru brněnské Jednoty duchovních však zblízka sledoval jeho vývoj. Přednostně se zajímal o liturgické záležitosti, jež vnímal jako obzvláště palčivé. Proto se také zapojil do práce liturgické komise. Do reformních bouří však nakonec zasáhl ještě výrazněji než jen účastí na dílčích přípravách formulování liturgických požadavků, a to právě skrze zmíněný román *Šimon Stylita*, byť jej stačil publikovat až v období, kdy reformní hnutí kléru doznávalo. Protože se Masákovi v tomto románu podařilo citlivě a zároveň velmi bezprostředně zachytit nejen reformní touhy části kléru, ale také proměny vztahu české společnosti k církvi po roce 1918, je nutné se u něj zastavit. V knižní podobě román sice vyšel až v roce 1929 v nakladatelství Ladislava Kunciče, navíc s podtitulem „*Román z doby kněžského rozvratu*“ a s vysvětlující dedikací „*Bratřím, jejichž věrnosti nedovedla zlomiti bouře osudného rozvratu, věnuje E. M.*“, poprvé byl ale publikován po jednotlivých kapitolách v *Arše* v letech 1925 a 1926. Masák se jím totiž pokoušel *Arše* získat nové čtenáře, a zachránit tak pravidelné vydávání revue. Částečně se mu to dokonce i dařilo, postupné vydávání díla ovšem vyvolalo značný rozruch, protože o něj neprojevíli zájem jen čtenáři, nýbrž i církevní cenzoři olomoucké arcidiecéze, kteří se cítili zneklidnění tím, že u románu publikovaného na pokračování neznali celkovou tendenci díla. Proto si na brněnském biskupství stěžovali, že Emanuel Masák skrytě podporuje odsouzený modernismus.

Masák se tak musel již podruhé před brněnskou konsistoří obhajovat a vysvětlovat, že odsouzený modernismus ani kněžský reformismus, jenž nakonec vedl ke schismatu, nepodporuje. Navíc byl přesvědčen, že s radikály mezi kněžími nikdy neměl nic co do činění: „*Stál jsem od počátku celého tohoto reformistického hnutí zcela pevně v řadách těch, kteří se postavili proti pražským i olomouckým jeho vůdcům.*“⁷⁵ Celý text románu i se závěrem ovšem k cenzorské kontrole poskytnout odmítl. Důvod byl prostý. Přestože si osnovu románu načrtl již v letech 1921 až 1922, kapitoly psal vždy pro každé číslo *Archy* zvlášť. Celý román tedy neměl ještě napsaný. Vzhledem k tomu, že brněnský světící biskup Josef Kupka Masáka dobře znal a o jeho věrnosti církvi na rozdíl od olomouckých cenzorů nepochyboval, stačilo nakonec deklarovat, že se autor v dalších částech vyhne reformistickým či proticírkevním tendencím. „*Tím byla věc skončena. ,Ovšem,‘ poznamenal jsem si tehdy ve svém deníku, ,cítím, že i tak pero bude vázáno vědomím, že páni v Olomouci budou inkvizitorně prozkoumávat každé slovo a hledat snad i nějaký skrytý smysl...*“⁷⁶

75 Masák, Emanuel: *Vzpomínkové záznamy III. Záznamy z dalších let (1914–1926)*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 290.

76 Tamtéž, s. 293.

Masákovy obavy se nakonec naplnily. Druhá část románu, v níž děj vrcholí napravením kněze potácejícího se mezi reformními ideály a osobními krizemi, je psána mnohem opatrnějším stylem, celkově vyznívá váhavěji, vyhýbavěji, opatrněji, a dokonce i umělecky na hraně autenticity. Z rozpačitého vyvrcholení románu ovšem nelze vinit pouze církevní cenzuru, pod jejímž tlakem Masák psal. Pozitivní závěr sám plánoval jako původní záměr. Těsně před tím, než začal načrtávat první kontury děje, si postěžoval v *Hlídce*, že v literatuře o kněžích je až příliš často odchod ze služby, či dokonce z církve líčen jako osobní vítězství, a přitom dle něj právě schopnost ustát krizi by měla být ceněna jako morální hrdinství: „*Ale bylo by snad stejně vděčným a působivým thematem vykresliti těžký zápas kněze, jenž sice klesl, ale velikým utrpením vykupuje svůj hřích a pouznáší se znovu mocnou duševní silou k horám kněžského ideálu. Byl by to obraz ve skutečnosti snad častější a v účincích ještě mohutnější než obraz smutného úpadku. Neznám ho dosud v české literatuře.*“⁷⁷ Masák se jej tedy pokusil sepsat sám. Nutno ale dodat, že ani on si se „šťastným“ koncem jako by nevěděl rady. Přitom první část, zachycující rozvoj hnutí, myšlenkový svět kněží, jejich představy o obnovené církvi a bolestné tápání, kudy po roce 1918 vykročit, lze označit jako literárně i historicky cenný pramen k poznání dobové situace, z něhož je cítit, že ji autor sledoval a prožíval z bezprostřední blízkosti, i když není třeba se domnívat, že ji takto radikálně sám beze zbytku prožíval. V tomto smyslu román autobiografický není. Na druhou stranu nelze popřít, že zaujetí mladého kněze Šimona pro reformní ideály a pro liturgickou obnovu Masák líčil tak, aby čtenáři bylo sympatické. A pokud musel v *Arše* pod tlakem církevních autorit uveřejnit krátkou redakční noticku, že „*román je vzdálen všeliké reformistické nebo docela proticírkevní tendence*“ a že v něm zkrátka popisuje „*psychologický vývoj skromného českého kněze, mladého idealisty, v rozvířeném ovzduší popřevratových let*“⁷⁸ pak se zdá, jako by tím zároveň říkal: „Vždyt' mnozí z nás jsme měli stejné touhy!“

Co konkrétně Masákův hrdina, mladý kaplan, vlastně zažíval, že jeho příběh vyvolal takový rozruch? Na první pohled nic výjimečného. Na podzim roku 1918 přichází do nové farnosti a plný nadšení se pouští do pastorační práce. Základní narativ, při jehož konstruování Masák využil svých kaplanských zkušeností zejména z Brtnice a Rouchovan, dobře zapadá do tradice kněžského románu. Navíc Masák přesvědčivě dokazuje, že si je nejen jako autor, ale především jako katolický kněz vědom, v jak vážné situaci se církev v českých zemích v okamžiku zrodu samostatného státu ocitla. Na jedné straně jeho pater Šimon společně s věřícími prožívá rozhořčené pobouření ze svržení mariánského sloupu v Praze i jejich strach z následných ikonoklastických bouří. Je navíc vystaven očekávání některých angažovaných laiků, že se kněží jako reprezentanti církve opět chopí starých zbraní kulturního boje a začnou zájmy věřících v nové republice tvrdě hájit. Na druhé straně

77 Masák, Emanuel: Kněžské problémy v novější belletrii české. *Hlídka* 37, 1920, s. 683.

78 Masák, Emanuel: Román „Šimon Stylita“. *Archa* 13, 1925, s. 271.

ovšem s bolestí vnímá i zklamání chudších rolníků z chování některých církevních představitelů, jež otevíralo prostor pro další postup antiklerikální propagandy, která dosud velmi dovedně pracovala s pocity nenávisti vůči církvi mezi dělníky, učiteli či pokrokovými sedláky. Pater Šimon se tak potýká s obrazem církve, jež jako politicky aktivní instituce vytvořila mocenskou koalici s bohatými, a vyslovuje otázku: „*kde se vzalo tolik nenávisti proti církvi?*“ A ústy mladého kaplana se ptá sám sebe i autor románu Emanuel Masák: „*Proč se odvrátila od ní [od církve – pozn. autora] nejenom již inteligence, jak se o tom před lety diskutovalo v orgánech Katolické Moderny, ale i prostí lidé v takových zapadlých horských krajích.*“⁷⁹ Odmítal tedy zavírat oči před skutečností, že se poměr české společnosti k církvi a náboženství od poklidné éry působení kněží národních buditelů i od doby přelomu 19. a 20. století, v níž se svým programem vystoupila Katolická moderna, radikálně proměnil. Míra nenávisti, odcizení či lhostejnosti vzrostla natolik, že provedení rozumných reforem na sebe nesmělo dlouho čekat. Navíc kněží se celkový stav obecného odporu a vzájemného nepochopení ve vztahu k církvi dotýkal obzvlášť bezprostředně: „*Jsmo pro tento hlučící a šumící svět také jen zbytek přežilých starých dob. Něčím odumřelým [...]: tisíce jdou kolem nás, tisíce nás denně vidí – ale nechápou nás. Mluvíme k nim nanejvýš jen takovou mrtvou řečí! Připomínáme jim něco, co dávno minulo, co pro dnešek nemá ceny [...]. Nemusí nás ani všet na šibenice, jak hrozili po převratě: už teď jsme těmto davům zbyteční, ba jsme jimi nenáviděni, že jim připomínáme minulost i jakousi dalekou, jim nepochopitelnou a obávanou budoucnost. Klanějí se jiným bohům, kteří jsou k nim blahovlnnější a shovívavější, a poslouchají jiných kněží, kteří dovedou také lépe vyhovět jejich tužbám i pudům. A mluví ne jednou týdně pro hrstku babiček, ale třebas dvakrát denně k celým desítkám tisíců.*“⁸⁰

Masák si samozřejmě uvědomoval, že církev nikdy neosloví ty, kteří o její poselství nestojí, že existují vrstvy ve společnosti, které jsou snad již ztraceny nebo příliš přesyceny lhostejností a nezájmem. Na druhou stranu chtěl stále věřit, že většina národa není v odmítání křesťanského poselství tak radikální, a naopak touží po pravdě, po Bohu i vyšších hodnotách, a že proto církev musí učinit vše, aby tyto lidi oslovila, a to bez toho, že by se nutně musela utopit v polemikách o reformě kněžského celibátu či v jiných sporech. Směr, kudy po roce 1918 vykročit do nové doby, pečlivě zvažoval i románový hrdina kněz Šimon, přičemž v tomto ohledu lze bezpečně předpokládat, že s některými jeho vizemi souzněl i autor příběhu. Předně je jisté, že Masákovi byl zcela vzdálený postoj, který jsme viděli výše třeba u Antonína Ludvíka Stříže, jenž se rozhodl veřejnost burcovat, ba přímo šokovat svými výzvami. Pater Šimon a s ním i Masák toužili naopak po smířlivém, chápatelém, trpělivém přístupu. Vždyť co by to bylo za vztah mezi národem a církvi, „... kdyby jej bylo možno probuditi jen těžkou ranou do hlavy? Dobrá matka zaklepe zlehka

79 Masák, Emanuel: *Šimon Stylita*. Praha 1929, s. 61.

80 Tamtéž, s. 342–343.

měkkým prstem na čelo svého miláčka nebo zašeptá do ucha a my bychom měli buditi zrovna palici?"⁸¹ Spolu s tím Masák v románu zachycuje i poněkud naivní přesvědčení části kléru, že po „osvobození“ církve z pout austrokatolicismu dojde k její obnově, že se církev otevře potřebám českého národa, tedy že bude schopna „*obroditi se a opraviti i své zevnější roucho, aby vyhověla oprávněným požadavkům národním i demokratickým*“,⁸² a že se opět stane sociálně ohleduplnou a sloužící v prvé řadě chudým. Dosud to totiž nebylo zcela možné, protože nesvobodná církev „*byla vniterně i zevně spoutána, když jí vlády i jednotlivci zneužívali za nástroj k udržení své moci*“. Právě tehdy se zrodilo mnoho, co je modernímu člověku „*protivné*“.⁸³ „*Ale teď pouta povolila*.“ Proto se církev projeví „*zase v neporušené své kráse a mladistvé svěžesti, rozkveté plně pod sluncem svobody a přinese brzy úrodu plodů*“. A snad každý pozná, „*že obrozená církev je spravedlivá ke všem, bohatým i chudým*...“⁸⁴

Nakonec se Masák v románu pustil i na tenký led církevní reformy, kde už ovšem není vždy zcela jasné, nakolik vyjadřuje svůj názor, nebo naopak pouze vyslovuje dobově rezonující postoj některých kněží, dle nichž by se církev měla demokratickým principům otevřít i s ohledem na své vnitřní uspořádání. V konkretizované podobě se tento požadavek promítl v návrhu na podíl věřících na výběru farářů i biskupů, který by společně s liturgií v národním jazyce mohl vést k prohloubení identifikace stávajících věřících s církví i k prohloubení jejich duchovního života, ale také k tomu, že by zájem o život z víry projevíli ti, kteří se církvi začali vzdalovat: „*Řekneme-li, že chceme, aby si lid sám volil faráře a biskupy, aby velké statky církevní byly rozděleny, aby byla zrušena štola, všechno v kostele aby bylo české – chytíme na to nejen pokrokové lidi, ale i tak zvané dobré katolíky*...“⁸⁵ Přestože víme, že Masák s posílením národního jazyka v liturgii sympatizoval, od takto naivního a účelového přístupu si udržoval spíše odstup, jenž se v románu pokusil sdělit obavou, že kupříkladu obyvatelé venkovských obcí a liberálně smýšlející sedláci využijí českých mší pouze k zesílení lesku místních slavností a k prezentaci nacionalistického přesvědčení.

Nepochybně je však možné celkové sdělení jeho románu shrnout tak, že se snažil představit obraz kněze, jemuž nedává spát naléhavá otázka, „*jak získati odcizené duše*“,⁸⁶ jak učinit církev sociálně spravedlivější, národnější a demokratičtější⁸⁷ a jak „*sdružiti dva protivné světy a sblížiti zase cesty, jež se stále více rozcházejí*“, tedy svět tradičních věřících a těch, kterým začíná být křesťanské poselství lhostejné: „*Ano, dvě cesty. A on [kněz – pozn. autora] jde uprostřed, pravici tiskne ruce těch, kteří*

81 Tamtéž, s. 49.

82 Tamtéž, s. 72–73.

83 Tamtéž, s. 68.

84 Tamtéž, s. 68–69.

85 Tamtéž, s. 217.

86 Tamtéž, s. 114.

87 Tamtéž, s. 78.

jej sami volají a cítí se k němu pevně připoutáni celým svým životem pro čas i věčnost; levici nabízí ochotně a s láskou těm, kteří přetrhali většinu pout, kteří již již odbíhají z obzoru a jen z jakési setrvačnosti nebo nepřiznané touhy obracejí k němu ještě chvílemi své zraky: sta duší, ne nejhrošších, ale odcizených a ochladlých, zaslepených lákavějším vidmem módních bůžků, často jen nalíčených a falešných.“⁸⁸ Přesně tato starost má určovat základ povolání kněze v dané době a osu jeho pastorační práce. Kněz má sjednocovat, být tmelem rozdělené společnosti: „*Hle, toť jeho úkol: vpravo i vlevo! A sám uprostřed, vést i spojovat.*“⁸⁹

Představa o takovém knězi se pak v Masákově románu symbolicky koncentruje právě v touze po národní bohoslužbě. Ta se má stát hlavním pastoračním nástrojem ke sjednocení národa, k obnově církve i k nové evangelizaci v čerstvě vyhlášené republice: „*Svolí-li papež k českým bohoslužbám, vezme se jistě účinná zbraň z rukou nepřátel církve, urazí se hrot jejich výtkám, jako by pohrdala národním jazykem, neuznávala ho za hodna, aby se jím konala svatá tajemství. Snad to opravdu povznese a prohloubí i zbožnost v našem lidu a přivábí do chrámů i ty, kteří se jím odcizili. Uskuteční se tak dávný sen největších mužů naší minulosti, kteří viděli v národní bohoslužbě nejen dědictví otcův, ale i záštitu budoucnosti.*“⁹⁰ Emanuel Masák skutečně toužil, aby se u jednoho oltáře v každé obci společně s knězem sešly všechny vrstvy a skupiny společnosti. Takový okamžik by představoval „*v malém obraz celého národa sjednoceného zase kolem oltáře slovanských apoštolů, od něhož po tisíciletí ozvou se po prvé zase rodné zvuky...*“⁹¹ A můžeme dokonce předeslat, že ideálu kněze, jehož kulturotvorné a pastoračně stmelující působení by mělo takřka všenárodní dosah, setrval věrný v podstatě po celý život. To neznamená, že by zůstával naivně zahleděn do minulosti. Bolestně totiž zároveň prožíval skutečnost, že takový model kněžství už ve značně různorodé prvorepublikové společnosti 20. a posléze 30. let nebyl možný.

Velmi dobře vnímal, že sociální, kulturní, náboženské i politické rozdíly nabyly takové intenzity, že pokud by se jako kněz příliš pokusil vyjít vstříc například liberálnější smýšlejícím bližním, pak by tím mohl zklamat a znejistit tradiční věřící, kteří by jej následně podezřívali z kompromisnictví. Jednota ovšem nepanovala ani v církvi samotné. Pokud někteří toužili po reformách a národní liturgii, pak jiní jakékoli změny odmítali a chtěli raději odhodlaně bojovat za zájmy katolického tábora. Za této situace už jako stmelující moment nemohla posloužit ani formální autorita kněze. Sebevědomí laických aktivistů angažovaných ve spolcích a připravených vést po roce 1918 tvrdý kulturní boj vzrostlo natolik, že pokud kněz jejich představám neodpovídal, pak svou autoritu začal ztrácet. Příklady duchovních, kteří jako únik z tohoto dilematu zvolili odchod z kněžské služby, následně sloužily

88 Tamtéž, s. 102.

89 Tamtéž, s. 102.

90 Tamtéž, s. 282.

91 Tamtéž, s. 284–285.

jako argument konzervativněji smýšlejících věřících proti jakékoli reformní činnosti, jíž by se jejich farář nebo kaplan snad měl účastnit. Ta byla spolu s debatami o zmírnění kněžského celibátu nahlížena jako zrada a zběhnutí z boje k táboru nepřítelů. Masákovi se toto napětí uvnitř církve podařilo v románu zachytit skrze zvolání sebevědomého laika o tom, že věřící již nejsou „*hloupé ovce*“ a že budou svůj boj vést sami, třeba i bez kněží: „*Kněží nás opustili, báli se a poschovávali se do svých kaplánek a far, nebo lezli na záda pokrokařům, aby se po nich jako po žebříku šplhali k ženským, a mysli si, že bez nich nic nedokážeme, že budeme jako ty hloupé ovce [...]. Ale až se jich pokrokaři nasytí, ještě rádi přijdou za námi. [...] Je ovšem otázka, budeme-li o ně ještě stát, o zrádce a odpadlíky!*“⁹² Je dobré si povšimnout i jisté nedůslednosti těch, kteří zastávali podobný postoj. Na jedné straně sice odmítali reformní debaty, protože je vnímali jako oslabující prvek v době kulturního boje, na druhé straně svým sebevědomým přístupem potvrzovali reálnou potřebu nově definovat vztahy mezi kněžími a věřícími i možnosti laické spoluúčasti na rozhodování v církvi, na niž poukazovali někteří reformní kněží. V příští kapitole si ukážeme, že přestože se Masák pokoušel o nalezení rozumné střední cesty mezi uvedenými pnutími, přáními a očekáváními, podezření ze skryté podpory heretického modernismu stejně neunikl.

Doplňme, že proces proměny role kněze uprostřed české společnosti v průběhu 19. a počátku 20. století zachytil Masák také v obsáhlejší studii *Kněžské problémy v novější belletrii české*, již publikoval v roce 1920 v *Hlídce*. Analyzoval v ní v podstatě všechna kněžská dilemata, o nichž jsme dosud hovořili v souvislosti s románem *Šimon Stylita*, přičemž problematice postavení kněze na počátku 20. století vystihl v povzdechu, že kněz byl dotlačen do role apologety, ačkoli „*chce býti otcem všech, jako býval spíše*“. Místo toho „*jest nyní jeho přední povinností odrážeti náboženské a mravní nebezpečí, jež hrozí věřícímu dosud lidu, státi se jeho vůdcem a rádcem i ve zmatku stran*“.⁹³

Ale zpět k románu. Ten rovněž vrcholí v tísnivé nutnosti mladého patera Šimona rozhodnout se, jak naloží se situací po vzniku nové církve a následném potlačení reformního hnutí. Vidí jen dvě cesty: „*prohrálo-li reformní hnutí svou věc, zbývá pro kněze jen dilema: buď vzíti na sebe opravdu celou tíhu těžkého úřadu se všemi jeho osobními důsledky, nebo raději – zavčas odejít k jinému povolání!*“⁹⁴ Masákův román se uzavírá šťastným koncem. Kaplan Šimon překonává všechny své slabosti, dokonce se rozloučí s myšlenkami na založení rodiny, znovu se vrací ke svým věřícím, a navíc zachraňuje bezbrannou osobu z hořícího domu. Získává tak ve farnosti respekt, který svým tápáním již docela ztratil. Jak ale naložit s někdejšími reformními ideály? Co třeba s touhou po české mši? K tomu Emanuel Masák zatím nemohl říct nic jiného, než jen ústy patera Šimona vyslovit následující odhodlání: „*Sleduji*

92 Tamtéž, s. 382.

93 Masák, Emanuel: *Kněžské problémy v novější belletrii české*. *Hlídka* 37, 1920, s. 383.

94 Masák, Emanuel: *Šimon Stylita*. Praha 1929, s. 334.

*sice vývoj reformního hnutí, věřím v konečné vítězství myšlenek, jež pokládám za správné, ale hledím již na mnohé a mnohé věci střízlivěji. A možno, že životní zkušenosti i hlubší studium poopraví za čas ne jeden můj názor, pro nějž jsem horoval.*⁹⁵ Reformní minulost hlavního hrdiny tedy není zcela zatracena, pochopitelná a v mnoha ohledech oprávněná přání reformního hnutí však prozatím musela být odložena na neurčito. Dodejme ještě, že Masákův *Šimon Stylita* nakonec neoslovil jen čtenáře, ale i recenzenty moravské zemské literární dotace, kteří jeho román v knižním vydání významovali literární cenou za rok 1929.

Román tedy skončil rozpačitě. Realita vyvrcholení reformního hnutí od podobného konce neměla příliš daleko. Vraťme se proto zpět k tomu, jakým způsobem se završilo kněžské reformní hnutí v brněnské diecézi, a především k tomu, jak celý kontext prožíval Emanuel Masák.

Bouřlivý vývoj událostí jsme přestali sledovat v březnu roku 1919, kdy kněží sdružení v brněnské Jednotě duchovních na valné schůzi opětovně deklarovali přijetí myšlenek demokracie, republikanismu a sociální spravedlnosti. Jak jsme viděli již v souvislosti s Masákovým románem, mělo se to projevit i ve správě církve. Akceptovatelný se ukázal model přátelské odluky a s tím související finanční i politická samostatnost církve a svobodná volba biskupů. Polovinu přísedících biskupské konsistoře měli volit přímo kněží.⁹⁶ K tomu by ještě přibyla volba děkanů se čtyřletým funkčním obdobím a zřízení tzv. náboženských obcí či farních rad, v rámci nichž by se laičtí věřící podíleli na správě církevního majetku. Na schůzi však nechyběly ani hlasy varující před akcelerací kulturního boje, na niž se bylo třeba připravit, a počítat dokonce s tím, že se laici v případě nedostatku duchovních zapojí i do výkonu některých pastoračních úkonů (například v rámci publikace tiskovin, jako katecheté ve školách a podobně).⁹⁷

Zavedení podobných opatření ovšem vyžadovalo více času pro hledání a střádání zkušeností. Revoluční doba nic podobného nabídnout nemohla. Už v dubnu roku 1919 se kněží sešli na celostátním shromáždění duchovenských jednot v Praze, na němž delegát Jan Holba relativizoval brněnské hlasování o vyloučení celibátní otázky z reformního programu a začal vyjednávat o vzniku nové moravské zemské organizace, která by mnohem těsněji přináležela k celostátní jednotě v Praze a také by se jednoznačněji přihlásila k radikálnějšímu pražskému kurzu, vyjádřenému v dokumentu *Obnova církve katolické v Československé republice*. Mezi kněžími z brněnské diecéze sice převládl obecný dojem, že podstata reformních návrhů je

95 Tamtéž, s. 439.

96 Volba prvního konsistorního přísedícího byla provedena již na téže valné schůzi brněnské jednoty 27. března 1919. Stal se jím Jan Holba. Viz Krchňák, František: Zápis o valné schůzi členské Jednoty katol. duchovních diecéze brněnské v Brně dne 27. 3. 1919. *Věstník Jednoty katolických duchovních diecéze brněnské* 12, 1919, s. 44.

97 Krchňák, František: Náboženské obce. Ve valné schůzi „Jednoty brněnské“ 27. března 1919 přednesl Fr. Krchňák. *Věstník Jednoty katolických duchovních diecéze brněnské* 12, 1919, s. 32–36.

stejná, ale že bude zároveň dobré zachovat si možnost diskutovat o nich samostatně a s respektem ke specifické situaci na Moravě. V Praze formulovaný návrh reformem mnohem silněji akcentoval kupříkladu požadavek vzniku národního patriarchy, českou mši a dobrovolný celibát.⁹⁸

Jako další předzvěst budoucího rozkolu lze hodnotit akci brněnských kněžských radikálů, kteří na 22. května 1919 svolali neformální schůzi kléru a jako hlavního řečníka pozvali propagátora revize celibátního zákona Bohumila Zahradníka-Brodského.⁹⁹ Ten přítomné zpravoval o své dotazníkové akci, na jejímž základě se pokoušel doložit, že celibát je škodlivým nařízením, a proto musí být zrušen. Jeho teze vyvolala značný rozruch a v diskusi se proti ní hlasitě vyslovil zejména Karel Skoupý, vyučující na brněnském teologickém ústavu.¹⁰⁰ K odsouzení Holbova separatistického postupu i jeho návrhu na založení moravské zemské jednoty a zrušení té diecézní pak došlo na valné hromadě Jednoty dne 26. června 1919.¹⁰¹ Sám Holba si shromážděnému kléru stěžoval na posilování „*protireformního*“ proudu v brněnské diecézi.¹⁰² Diskuse se soustředila také na téma jednání delegace zástupců pražské Jednoty v Římě. Ačkoliv se ani tato akce neobešla bez kontroverzí, převažoval názor, že se jedná o legální krok, protože se v tomto případě kněží obraceli k církevní autoritě. Konkrétně pro brněnskou Jednotu však byla mnohem závažnější skutečnost, že se její úsilí o reformu ocitlo mezi dvěma protichůdnými tlaky. Na jedné straně situaci vyhrocoval radikálnější postup pražské Jednoty a na druhé straně se stále silněji ozývali brněnští konzervativci, již se zaštiťovali autoritou biskupa Kleina. Ten představitelům brněnské Jednoty zaslal dopis, v němž se sice vstřícně vyjádřil o požadavku posílení národních prvků v liturgii a slíbil, že se za to u papeže přimluví, na druhou stranu ale část kléru začala chápat, že splnění jakéhokoli z reformních návrhů bude nakonec záviset na blahovůli církevní hierarchie.¹⁰³ Atmosféra postupného rozkolu mezi konzervativci, umírněnými reformisty a radikálněji smýšlejícími duchovními začala u některých vzbuzovat pochybnosti o smyslu kněžského sněmování.

Zásadní zlom přinesl leden roku 1920, kdy radikalizující se křídlo Jednoty katolického duchovenstva v Praze (tzv. Klub reformního duchovenstva) svolalo

98 Srov. Marek, Pavel: *České schisma. Příspěvek k dějinám reformního hnutí katolického duchovenstva v letech 1917–1924*. Olomouc – Rosice 2000, s. 39.

99 Bohumil Zahradník-Brodský (1862–1939) působil nejprve jako katolický kněz, v roce 1920 ale z katolické církve odešel. Širší veřejnosti byl znám také jako spisovatel a publicista. Angažoval se v politice agrární strany.

100 Masák, Emanuel: *Vzpomínkové záznamy III. Záznamy z dalších let (1914–1926)*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 308.

101 Výtah z protokolu o mimořádné valné hromadě Jednoty brněnské v Brně dne 26. června 1919. *Věstník Jednoty katolických duchovních diecése brněnské* 12, 1919, s. 74.

102 Tamtéž, s. 72.

103 Tamtéž, s. 73.

manifestační sněm, na němž se odhodlalo k vykročení mimo půdu katolické církve a k založení církve nové, národní. Přestože pražská Jednota schisma odsoudila, oficiálnímu zákazu ze strany episkopátu se nakonec nevyhnula a kněží následně dostali příkaz z ní vystoupit. Koncem ledna stihla reagovat i brněnská Jednota duchovních, když na valné hromadě v Brně rozkol rovněž odsoudila a vyzvala odpadlé kněze, aby se vrátili do „*lůna svatě katolické církve*“. Kněží se také ptali sebe navzájem, jak je vůbec možné, aby sami katoličtí duchovní přistoupili na pokrokářské fráze a volali po rozchodu s Římem, navíc v době, „*kdy katol. církev jest v útisku*“, a s vědomím, že na Petrově stolci seděly v posledních letech tak významné osobnosti jako Pius X., Benedikt XV. a především Lev XIII.¹⁰⁴ Vedle kritiky na adresu odpadlíků ovšem Jednota neopomněla vyzvat episkopát, aby „*brzké splnění oprávněných přání duchovenstva českého v Římě vymohl, připomínající, že v našich [tj. brněnské diecézní Jednoty – pozn. autora] požadavcích nikdy nebylo zrušení celibátu kněžského*“.¹⁰⁵ Skutečnost schismatu vnesla do reformních polemik novou vlnu podezření směrem ke kněžím, kteří vnímali dosavadní diskuse jako cenný příspěvek životu církve. Začalo se rozlišovat mezi „*reformním knězem*“ a „*reformistou*“. Reformní či moderní kněz usiloval o oprávněné reformy. Naopak cílem „*reformisty*“ měl být rozkol. Část kléru, která stále žila v naději, že i po schismatu bude možné v rámci Jednoty pokračovat v reformní činnosti, se tímto rozlišením pojmů snažila obhájit své dosavadní jednání a distancovat se od radikálního postupu „*via facti*“.¹⁰⁶ Tato představa se ale brzy ukázala jako zcela iluzorní. Potvrdil to v první řadě dekret papeže Benedikta XV. z 21. května roku 1920 o možnosti využití českého jazyka v liturgii, jež lze s odstupem času hodnotit jako rozhodující slovo v kauze hnutí českého kléru za reformu. Veškerá další aktivita duchovenských jednot působí dojmem dozvuku, který již nepřinesl nic nového. I když brněnská Jednota existovala nadále, reformní diskuse se z jejich schůzí postupně vytratily.

Otázkou je, jak celý vývoj prožívali umírnění modernisté, mezi něž patřil i Emanuel Masák. Již na tomto místě lze formulovat několik dílčích závěrů. Jednoznačně negativně prožívali skutečnost, že někteří jejich spolubratři katolickou církev opustili. Se zklamáním a pocitem zrady přijímali i vznik nové církve. Ještě před jeho samotným vyhlášením si Emanuel Masák zapsal do svého deníku: „*Zdá se mi, jako by se propasti rozevíraly mezi námi kněžími a vyšlehovaly odtud špinavé plameny vášní. A to v době, kdy do nás všichni bijí a kdy se otřásají u nás základy každého zjeveného*

104 Sedlák, Jan: O českém rozkolu. Referát Dr. Jana Sedláka dne 29. ledna v Brně. *Věstník Jednoty katolických duchovních diecése brněnské* 13, 1920, s. 34.

105 Krchňák, František: Protokol XII. řádné valné hromady „Jednoty katol. duchovních diecése brněnské“ v Brně dne 29. ledna 1920. *Věstník Jednoty katolických duchovních diecése brněnské* 13, 1920, s. 42.

106 Sedlák, Jan: O českém rozkolu. Referát Dr. Jana Sedláka dne 29. ledna v Brně. *Věstník Jednoty katolických duchovních diecése brněnské* 13, 1920, s. 35.

náboženství...“¹⁰⁷ Jako polovičaté museli vnímat ustanovení dekretu papeže Benedikta XV. o českém liturgickém jazyce. Možnost opakovat při zpívané mši zpěv epištoly a evangelia v českém jazyce a rozšíření češtiny při křestních, svatebních a pohřebních obřadech byl sice krok správným směrem, ale jako nepraktickou či nedůslednou hodnotili povinnost předříkávat podstatné části zmíněných obřadů nejprve v latině a teprve potom v jazyce lidu. Zcela opomenuto zůstalo poslední pomazání, jehož převod do českého jazyka kněží brněnské diecéze zvláště žádali.¹⁰⁸ Požadavek podílů kněží na volbě episkopátu, děkanů i přísedících konsistoří vyšuměl do ztracena, stejně jako otázka většího zapojení laiků do procesu rozhodování v církvi.

Vzhledem k tomu, že brněnská Jednota oficiálně tzv. českou mši nepožadovala, bylo by možné uzavřít, že papežský dekret představoval částečný úspěch. Pokud bychom se ale znovu vrátili k první přípravné schůzi kněží brněnské diecéze ze 4. listopadu roku 1918, na níž Jan Sedlák hovořil o potřebě národní liturgie a účasti kléru na volbě biskupa, je nutné předpokládat, že mnozí duchovní nakonec na léta reformního nadšení vzpomínali se zklamáním a nostalgií, jak to ostatně ve svém románu *Šimon Stylita* zachytil Emanuel Masák. S nastalou situací se i on sám musel nějak vyrovnávat. Jaké strategie k tomu volil, se pokusíme ukázat v následujících kapitolách.

7.3 Spor o dědictví Katolické moderny

Reformní hnutí sice skončilo, ale ještě v roce 1924 Emanuel Masák věřil, že když už je nutné se prozatím rozloučit kupříkladu s českou mší, alespoň umělecký přínos Katolické moderny bude možné hájit a zhodnocovat. Vyjádřením tohoto nového modu vivendi, který se pokoušel rozvinout v obtížné církevní atmosféře po zákazech hnutí, měl být časopis *Archa*, jehož redakce se právě v roce 1924 ujal. Věřil, že bude možné vytvořit tiskovou platformu (à la revue *Meditace*), v níž by se uplatnili staří modernisté i mladí talentovaní autoři jakékoli církevněideové orientace. Masákovi přitom nešlo jen o koncepci jednoho časopisu, nýbrž i o pojetí života a vztahů v církvi, v jehož rámci by zastánci rozdílných názorů na formu hlásání křesťanského poselství dovedli žít vedle sebe. Tento postoj se pokusil vyjádřit v úvodním programovém textu *Stavitelé Archy*: „...[Archa] *nechce a nemůže býti orgánem výlučných uměleckých směrův a škol, tím méně nějakých osobních skupin. [...] Neuzavírá se novým myšlenkám, pokud neodporují zjevené pravdě Boží, ale nezamítá také pyšným chlapeckým gestem dobré tradice. Chceme stavěti v duchu křesťanském a národním dále na základech*

107 Masák, Emanuel: *Vzpomínkové záznamy III. Záznamy z dalších let (1914–1926)*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 309.

108 Bohoslužebný jazyk český. *Věstník Jednoty katolických duchovních diecése brněnské* 13, 1920, s. 101–102.

*zbudovaných našimi předchůdci, neboť jsme přesvědčeni, že nelze beze škody přetrhávat násilně tato vniterná pouta jen proto, abychom se pokoušeli navazovati je znovu na módnější výrobky cizí.*¹⁰⁹ Explicitně však odkazoval ke dvěma tradicím, jejichž dědictví chtěl zvláště rozvíjet: „*Víme dobře, že nebyla bez nedostatků činnost Družiny Sušilovy, tím méně t. zv. Katolické moderny, právě tak jako není a nebude bez chyb naše práce. Ale právě vážné studium minulosti naučí nás hledati nových lepších cest a uvarovati se starých chyb.*“¹¹⁰ Jak jsme řekli, tato práce se měla soustředit v prvé řadě na otázku literatury a umění, tedy na rovinu kulturní,¹¹¹ proto také *Archu* provázal podtitul *Revue pro katolickou kulturu*.

Masák ji ovšem přebíral v nelehké situaci. Když v roce 1918 na její redigování rezignoval Karel Dostál-Lutinov (byl formálně zůstal členem redakčního týmu), ujala se jí olomoucká Družina literární a umělecká v osobě Ladislava Zamykala, Františka Hrachovského a Františka Střížovského. Po smrti Dostála-Lutinova se do redakčních prací zapojil i Vilém Bitnar, ne vždy ovšem zcela šťastným způsobem. Množily se problémy s nedostatkem financí, nebyly vypláceny honoráře. Hrozilo tedy, že *Archa* přestane vycházet. Vzhledem k tomu, že Masák tuto revue vnímal jako v podstatě poslední kulturní počin někdejší Katolické moderny, nechtěl ji nechat zaniknout. Nechal se tedy Ladislavem Zamykalem a dalšími svými přáteli, mezi něž tehdy patřil například i zábrdovický kaplan Dominik Pecka, přemluvit, aby se sám ujal redakce.¹¹² Léta tento úkol vykonával bez nároku na honorář.¹¹³

Hned na počátku působení nového redaktora se však ukázalo, že záměr vytvořit z *Archy* prostor pro setkávání různých církevněideových proudů a tradic byl nespílitelný. Na začátku roku 1924 se totiž Masák střetl s knězem a zároveň publicistou revue *Život* Janem Strakošem o přínosy Katolické moderny české církvi. Masákovi se nezamlouval Strakošův text *Za „Katolickou Modernou“*, v němž se Strakoš přihlásil k tradici Staré Říše a české modernisty paušálně označil za heretiky, jejichž dílo je nutné jedině zavrhnout: „*Proto mladá generace vědoma těchto neskonalých pohrom ducha [...], hanbí se do duše mluvit o navazování na tuto tradici a jde diametrálně cestou jinou, svéráznou.*“¹¹⁴ Katolické moderně vyčetl, že sice sledovala texty kdekterého německého kacíře, ale velikány typu Chestertona, Claudela, Hella, Bloye či třeba Norwida, Krasniňského a Slowackého naprosto přehlédla. Masák si neodpustil Strakoše v *Hlídce* upozornit, že se mýlí, a připomněl své vlastní studie a překlady v *Meditacích*, kde se zejména třem posledně zmíněným autorům pečlivě věnoval. Vedle

109 Masák, Emanuel: Stavitelé *Archy*. *Archa* 12, 1924, s. 22.

110 Tamtéž, s. 22.

111 Viz také Masák, Emanuel: Krásná literatura a její potřeby. *Archa* 12, 1924, s. 312–313.

112 Masák, Emanuel: *Vzpomínkové záznamy III. Záznamy z dalších let (1914–1926)*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 272. Dále také Zemský archiv v Opavě – pobočka Olomouc, fond Ladislav Zamykal, inv. č. Emanuel Masák. Dopis Emanuela Masáka Ladislavu Zamykalovi ze 7. února 1924.

113 Tamtéž. Dopis Emanuela Masáka Ladislavu Zamykalovi z 21. února 1924.

114 Strakoš, Jan: *Za „Katolickou Modernou“*. *Život* 6, 1924, s. 153.

toho se snažil Strakoše, a tím i mladou generaci katolických akademiků sdružených kolem revue *Život* upozornit na potřebu odpovědného studia a zhodnocení starších tradic, ať už šlo o tradici družiny Sušilovy či posléze Katolické moderny. Vyslovil také přesvědčení, že minimálně v kulturní rovině nabízí i modernismus zajímavé inspirace mladým kněžím, studentům a umělcům.¹¹⁵

Strakoš Masákovu odpověď nenechal bez reakce a znovu odsoudil činnost Katolické moderny jako nepřijatelný kompromis s moderní dobou, jako snahu vše katolické zjednodušit a „*zpríjemnit*“, přičemž výsledkem dle něj byla jen „*prašivina*“, která „*rozkládá duše*“. Svou polemikou citelně zasáhl i jádro Masákova pastoračního přístupu, když s opovržením dodal ještě vysvětlující dovětek: „*Děje se tak ve znamení respektování moderního člověka.*“¹¹⁶ Kritiku Masákova přístupu zesílil dále Šráčkův redakční doslov, vyjadřující politování nad tím, že se *Hlídká* skrze Masáka zaprodala k obhajobě Katolické moderny. Redaktor Šráček navíc Masáka obvinil z využívání nepravdivých tvrzení a z neznalosti Strakošovy publikační historie: „*Pan Masák chce učit naši generaci, jaké máme zaujmout stanovisko k tradici, ale jak nás může učit člověk, který o naši generaci ani tolik toho neví, že pan Strakoš už přispívá do ‚Života‘ od čtvrtého jeho ročníku?*“¹¹⁷ Masáka se vznětlivé reakce Šráčka i Strakoše hluboce dotkly. Zpochybnily totiž nejen jeho snahu zprostředkovat otevřený prostor pro setkávání odlišných perspektiv názorových i generačních, ale i jeho úsilí pečovat o literárně-kulturní hodnoty vytvořené v minulosti kněžími. Bolestně ho však zasáhlo i to, že jeho poctivá snaha vycházet vstříc lidem nábožensky tápajícím či lhostejným byla hozena do jednoho pytle s modernistickými radikály, kteří církev opustili.¹¹⁸

Na celém sporu je tedy třeba povšimnout si zejména dvou momentů. Za prvé se Emanuel Masák obhajobou Katolické moderny v roce 1924 rázem ocitl v pozici reprezentanta „staré“ generace, která najednou jako by již neměla „mladé“ generaci, jejíž radikalismus jistě nebyl nepoznamenán válečnou zkušeností, co říci. A za druhé se chtěl nechtě pasovat do role křísitele modernismu v době, kdy už jej mnozí dávno pohřbili. Navíc se zdálo, že tuto jeho roli potvrzovaly i kontroverze spojené s *Šimonem Stylitou*, a přesto, že se Masák od radikálnějších reformistických proudů českého kléru z popřevratového období opakovaně distancoval, nelze popřít, že minimálně v této době na sebe částečně přijímal osud hlavního hrdiny románu patera Šimona, který na svém „čele“ musel snést hanlivý cejch s nápisem „*zrádce a odpadlík*“. Mimořádně lze se také domnívat, že sepsávání románu Masákovi posloužilo alespoň jako svého druhu lék, jenž mu pomáhal vyrovnat se s obtížnou situací uvnitř církve v polovině 20. let.

115 Masák, Emanuel: Mladá katolická generace a „Katolická moderna“. *Hlídká* 41, 1924, s. 34–35.

116 Strakoš, Jan: Ještě za „Katolickou Modernou“. *Život* 6, 1924, s. 398.

117 Šráček, Jano: Doslov redakce k diskusi. *Život* 6, 1924, s. 434–435.

118 Masák, Emanuel: Doslov ke stati o mladé katolické generaci. *Hlídká* 41, 1924, s. 314–315.

Zatím se ovšem nenechal odradit. Naopak. Povzbuzen Strakošovým výpadem píše Sigismundu Bouškovi, Jaroslavu Durychovi,¹¹⁹ Alfredu Fuchsovi¹²⁰ a mnoha dalším spisovatelům, intelektuálům a umělcům, aby se do nově pojatého vydávání *Archy* zapojili spolu s ním, a vždy doplňuje, že je otevřen různosti názorů. Konkrétně Boušku však prosil, zda by se nechtěl pustit do sepsání vzpomínek na osobnost Karla Dostála-Lutinova, jež by mohly posloužit jako vhodná apologie Katolické moderny: „...myslím, že by byly nyní zvláště důležité Vaše vzpomínky na + K. Dostála Lutinova. Byl by to pietní čin zahájit jimi nový ročník – a byl by to i kus apologie jeho díla a činnosti ‚Kat. Mod.‘ proti posledním nízkým poznámkám v ‚Životě‘, jichž hlavním pramenem jest – vedle naduté pýchy – právě ignorance. A byl by to ovšem i důležitý dokument pro budoucího lit. historika tohoto hnutí.“¹²¹ Bouška zareagoval znechuceně. Stěžoval si na předchozího redaktora Bitnara, na jeho necitlivé redakční zásahy do některých textů i na nevyplácení honorářů. Od snahy vytvořit z *Archy* prostor pro zhodnocování dědictví Katolické moderny se Masák dokonce pokoušel odradit: „Brzy toho necháte zhnusen.“ Ve stávající atmosféře uvnitř církve se dle něj jednalo o boj s větrnými mlýny a pohrdavé odsouzení díla Katolické moderny v revue *Život* toho mělo být jen důkazem: „Uznáte sám, že psát nemohu. Do Karla Dostála už kopou i naši mladí ‚hyperkatolíci‘ jako Sráček [sic!] v *Životě* a *Rozmachu*, už i po mně se svezli.“¹²² Přestože Masák ujišťoval, že jemu osobně věří, žádal o pochopení pro svůj rezignovaný postoj, jež vystihl ostrými verši: „*Nic nebyl Dostál, nic není Bouška, / všecko je Chrlín* [myšleno Krlín – pozn. autora] a *Sráček* [myšleno Šráček – pozn. autora], / *chrlit a srátí, v tom je ta zkouška, / v tom je ten géníů háček!*“¹²³

Většinu oslovených autorů se Masákovi k dlouhodobé spolupráci přesvědčit nepodařilo. Pokus o vznik otevřené kulturní platformy pro setkávání různě zaměřených katolických umělců a intelektuálů nevyšel. Nezískal ani Boušku na jedné straně, ani Durycha na straně druhé.¹²⁴ Další autoři spíše jen vypomáhali. Takto se občas zapojil třeba Alfred Fuchs, František Odvalil nebo Dominik Pecka, který byl tehdy s Masákem díky působení v Zábrdovicích v úzkém kontaktu. Jakmile odešel na své nové působiště do Jihlavy, zaměstnaly ho zcela jiné úkoly, což ovšem Masák přijímal s porozuměním: „...neměl jsem naň tedy vliv jako zde [v Brně – pozn. autora],

119 LA PNP, fond Jaroslav Durych, Emanuel Masák Jaroslavu Durychovi, sg. 81/87, inv. č. 932. Dopis z 18. února 1924.

120 Archiv Moravského zemského muzea, fond Emanuel Masák, Korespondence – listy zaslané E. Masákovi. Dopis Alfreda Fuchse z 3. března 1924.

121 LA PNP, fond Sigismund Bouška, Emanuel Masák Sigismundu Bouškovi, sg. 283/49. Dopis z 16. února 1924.

122 Archiv Moravského zemského muzea, fond Emanuel Masák, Korespondence – listy zaslané E. Masákovi. Dopis Sigismunda Boušky z 20. února 1924.

123 Tamtéž. Dopis Sigismunda Boušky z 23. června 1924.

124 LA PNP, fond Jaroslav Durych, Emanuel Masák Jaroslavu Durychovi, sg. 81/87, inv. č. 934. Dopis z 8. prosince 1927.

*kde jsme se skoro denně stýkali, a byl také hodně zabrán těžkými počátky svého nového povolání.*¹²⁵ Proto je třeba přiznat, že celkový obsah *Archy* utvářeli přispěvatelé jako například Vilém Bitnar, Josef Svítíl-Kárník, František Dohnal, případně mladí začínající literáti, kteří svými uměleckými kvalitami určitě nepatřili k hlavnímu kulturnímu proudu české katolické kultury ve 20. letech. Proto ani *Archa* nemohla náležet k periodikům, která inspirovala dobové kulturní dění. Určitý zájem v letech 1925 a 1926 sice vzbudila Masákovým románem *Šimon Stylita*, následně se ale opět propadla zcela na okraj literárního života.

Samozřejmě si nelze myslet, že by se zastánci odlišných církevněideových perspektiv po událostech první poloviny 20. let, tedy po potlačení reformního hnutí, nijak nestýkali. Taková představa o životě dobového kléru či církve jako celku by byla zjednodušující. Ideální příklad představuje právě Emanuel Masák a jeho kontakty s okruhem přátel a příznivců Josefa Florianana. Ty přetrvaly dokonce i navzdory výše uvedeným střetům s mladými publicisty revue *Život*, kteří se k Florianovi nadšeně hlásili, i navzdory starším kontroverzím, jež souvisely s vydáváním *Meditací*, nebo také navzdory tvrdé kritice, kterou Masák na adresu Josefa Florianana a jeho pokračovatelů dovedl občas vyslovit. Už v roce 1915 oslovil Antonín Ludvík Stříž Masáka s nabídkou, zda by pro *Dobré dílo* nechtěl překládat Norwidovy spisy.¹²⁶ František Odvalil zase oceňoval *Šimona Stylitu* za to, jak skrze jeho příběh Masák vystihl složité události tak, „*aby to nebylo ani pokrytecké, ani pohoršující, neboť jsou to látky choulostivé*“.¹²⁷ Masák navíc staroříšské vydavatelství dlouhá léta finančně podporoval, protože oceňoval jeho kulturní přínos.¹²⁸ Zároveň mu to nijak nepřekáželo v kritice „florianovského“ vidění světa, církve i kněžství. Kupříkladu v *Hlidce* už v roce 1920 odsoudil „*bezmeznou domýšlivost některých pánů tohoto kroužku, jakoby oni jediní byli světlonoši katolictví, zvláště když nejenom některé jejich tištěné projevy, nýbrž i jiné počínání ve staroříšském [...] zátíší ukazuje mnoho nekatolického; připomínám jen sektářský fanatismus, zabíhající někdy až do sprostáctví...*“. A ohrazoval se i vůči jejich odboji „*proti církevní kázni*“ a antimodernisticky zaostřeným útokům vůči jiným kněžím, kteří „*jakoby nebyli dost katolickými*“.¹²⁹

K Masákově povaze ovšem nepatřila záliba ve vyvolávání sporů. Dokazuje to událost z poloviny roku 1931, kdy jako redaktor *Archy* obdržel text Valerije Vilinského s ostrou kritikou některých aktivit Staré Říše. Stať sice nechal publikovat, ale nejostřejší pasáže z ní vyškrtal. Ani tak ale nezabránil rozhněvané reakci Josefa

125 LA PNP, fond Josef Svítíl-Kárník, Emanuel Masák Josefu Svítilovi-Kárníkovi, sg. 24/76, inv. č. 1144. Dopis z 21. prosince 1927.

126 Archiv Moravského zemského muzea, fond Emanuel Masák, Korespondence – listy zaslané E. Masákovi. Dopis Antonína Ludvíka Stříže z 1. června 1915.

127 Tamtéž. Dopis Františka Odvalila z 25. června 1926.

128 Tamtéž. Dopis Antonie Florianové z roku 1918 [přesněji nedatováno] a z 8. listopadu 1930.

129 Masák, Emanuel: Letorosty. Recenze v rámci rubriky Posudky. *Hlidka* 37, 1920, s. 523.

Floriana, která se nakonec obrátila nejen proti autoru článku, nýbrž i proti redaktovi.¹³⁰ Masák si k tomu ve svých deníkových záznamech zapsal cennou poznámku, jíž trefně vystihl kontroverzní přínos umělců florianovského okruhu české katolické kultuře, kteří dle něj mají „...své zásluhy, jsou velkými umělci – ale také kolik zla rozsele...“ vzájemnými rozmíškami.¹³¹ Realita každodenního života ovšem podobné ideové třenice často dovede překrýt. Proto nemusí až tolik překvapovat, že se Josef Florian v lednu roku 1932, tedy jen pár měsíců po sporech ohledně Vilinského textu v *Arše*, na Masáka obrátil s prosbou, aby sloužil mši svatou za právě zesnulého podporovatele *Dobrého díla* Václava Vedrala.¹³² A mohli bychom v tomto směru pokračovat dalšími příklady. Masák se v roce 1925 zúčastnil pouti do Říma, na níž spolu s Antonínem Střížem rozebírali literární dění v Praze. O tři roky později ve své recenzi pochválil Střížův překlad života svatého Antonína. Zvláště vyzdvihl to, jak se mu podařilo vydáním starokřesťanského textu aktualizovat význam duchovního boje se zlem, potřebu rozeznávání duchů i hodnotu zápasu se „záhadnými nepřátelskými mocnostmi“.¹³³ Přestože na jedné straně jistě nelze popřít skutečnost, že se po krachu reformního hnutí a po vzniku schismatu atmosféra v církvi a vzájemné vztahy uvnitř kléru, případně i mezi některými kněžími a věřícími, vážně zkomplikovaly či přímo poškodily, není nutné se na straně druhé domnívat, že by příslušníci jednotlivých názorových proudů následně zůstali definitivně uvězněni za hradbami oboustranné nevráživosti. Počáteční ideové i lidské bariéry se s postupujícím časem a přirozeně také v závislosti na osobní velkorysosti konkrétních aktérů stávaly různou měrou prostupnými.

Pokud se ale vrátíme k osudu *Archy*, je nutné uzavřít, že koncem roku 1926 bylo i Masákovi jasné, že i když se nejednalo o vyložené ztrátový projekt (finanční problémy Družiny literární a umělecké totiž byly způsobeny nevhodnými počiny ze staršího období, mezi něž patřil kupříkladu sborník *Dante a Češi* z roku 1921), nebude možné ho udržet, byť se o to sám snažil s vypětím všech sil a za cenu obtíží, vyplácení honorářů z vlastních úspor i za cenu postupně zesilujícího pocitu zmaru a demotivace. Ve svém deníku si tehdy zapsal: „Dobrých příspěvků je stále nedostatek. Vím, že jsou to kolikrát slabé věci, ale není jiné pomoci, nechci-li sahati stále k překladům. Vůbec celá ‚Archa‘ pije mně krev.“¹³⁴ Vnímal, že se *Archa* svým zaměřením a z důvodu nedostatku kvalitních statí ocitla za literárním zenitem. Se znechucením si proto stěžoval příteli Svítilovi-Kárníkovi, že „...o nás v dnešní kat. veřejnosti nikdo nestojí...“ a samotná *Archa* „...zemřela prý stářím, proti němuž není léku, ohlížela

130 Masák, Emanuel: *Deníkové záznamy z let 1924–1932*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 176.

131 Tamtéž, s. 189.

132 Tamtéž, s. 189.

133 Masák, Emanuel: Z nové poučné literatury. *Archa* 16, 1928, s. 129.

134 Masák, Emanuel: *Deníkové záznamy z let 1924–1932*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 1.

*se zpět a zanedbávala mladých...*¹³⁵ S tím, že údajně jako redaktor zanedbával mladé autory, se nechtěl smířit, protože pokud existoval nějaký důvod, proč *Archu* držet při životě, byla to právě skutečnost, že představovala prostor pro mladé, kteří v ní mohli publikovat své prvotiny.

V listopadu roku 1926 nakonec výborová schůze Družiny literární a umělecké přijala rozhodnutí vydávat *Archu* dále jen jako ročníkový sborník a její redaktor to přijal s úlevou: „*Nebráním jsem se. Cítím stále více, jak mně samotnému stala se ‚Archa‘ břemenem. Zabírá skoro všechny mé síly. Zabírá i čas, který bych měl věnovati udržení a prohloubení svého vnitřního života. Přepínám nervy, kazím si zrak, pracuji často dlouho do noci – a při tom stávám se povrchním, zanedbávám to, zač budu jednou především zodpovídat. A pro koho? Pro nějakých tisíc odběratelů, z nichž snad ani polovice časopisu řádně nepřečte, tím méně aby uznala práci konanou bez jakékoliv odměny, ba i se značnými finančními obětmi.*“¹³⁶

Na konci roku 1926 si tedy Masák předsevzal, že skutečnosti utlumení dosavadních redakčních aktivit využije k prohloubení vlastního duchovního života. I toto rozhodnutí můžeme pokládat za jednu z možných strategií, jak se vyrovnat s potlačením reformních ideálů, a dokonce i s nemožností rozvíjet alespoň kulturní odkaz Katolické moderny. Po roce 1926 se totiž Emanuel Masák do podobných aktivistických projektů, jakým měla být ještě na začátku roku 1924 revue *Archa*, už nepouštěl. Jeho „modernistický“ aktivistické období se tak definitivně uzavřelo. To samozřejmě neznamená, že by s tím opustil dosavadní ideál kněžství, jež přijal hned na počátku svého kněžského působení za svůj a který se pokoušel až dosud realizovat. Hledal ovšem jiné cesty k jeho naplňování, byť ty se nyní neprojevovaly velkorysími kulturními počiny s širším veřejným dosahem, nýbrž spíše menšími projekty, vymezenými prostorem pastorační každodennosti a omezeným dosahem mravenčí práce zaměřené na péči o kněžskou stavovskou paměť.

Útlum aktivit přinášel plody. Masák se více věnoval katechetické činnosti a duchovní četbě. „*A zdá se mi, že cítím zase již její [myšleno vlastní duše – pozn. autora] růst. Do hloubky i do výše,*“¹³⁷ poznamenal si do svého deníku a později pokračoval sebehodnocením: „*Cítím dobře, že ještě daleko, daleko nejsem hotov sám se sebou...*“¹³⁸ *Archa* se sice v roce 1929 začala vydávat jako čtvrtletník, a v roce 1935 dokonce jako dvouměsíčník, ale Masák po celá 30. léta usiloval o to, aby se její redakce chopil někdo mladší. Vzhledem k tomu, že se nikdo takový nenašel, zůstal jejím redaktorem až do roku 1941, kdy její vydávání zastavila protektorátní moc. Po roce 1945 se ji

135 LA PNP, fond Josef Svítíl-Kárník, Emanuel Masák Josefu Svítílovi-Kárníkovi, sg. 24/76, inv. č. 1137. Dopus z 28. prosince 1926.

136 Masák, Emanuel: *Deníkové záznamy z let 1924–1932*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 75–76.

137 Tamtéž, s. 78.

138 Tamtéž, s. 127. Záznam z 8. července 1929.

podářilo obnovit, ale tehdy již Masák v redakčním vedení působil spíše formálně, a to až do jejího definitivního zániku po komunistickém převratu.

Obtížný badatelský problém pak představuje otázka, co se vlastně během 20. a 30. let dělo s reformními myšlenkami, když z velké části nebyly naplněny a nemohly být ani veřejně artikulovány. Vždyť se přece původně těšily podpoře značné části kléru. Na základě Masákovy zkušenosti se lze dohadovat, že u těch kněží, kteří své postoje ani po potlačení reformního hnutí výrazněji nepřehodnotili, přežívaly reformní ideály alespoň v osobních rozhovorech, stížnostech, občasném nadávání na vývoj uvnitř církve, skrze nostalgické vzpomínání v kruhu podobně smýšlejících či skrytě v drobných akcích a besedách pořádaných ve farnostech a maskovaných třeba jako přednášky o dějinách katolické literatury. Takto občas o hodnotách Katolické moderny přednášel i Emanuel Masák v Židenicích nebo na setkáních katolických spisovatelů.¹³⁹ O skrytém přežívání reformních představ o církvi alespoň v podobě kritiky církevních představitelů svědčí například i Masákovo setkání s farářem Janem Holbou v roce 1932. Tento někdejší radikál kněžského hnutí v brněnské diecézi nakonec církev ani kněžské povolání neopustil. Věnoval se nadále pastoraci a mimo jiné budování moravských rolnických záložen. Působil dokonce v Ústřední jednotě Raiffeisenek v Brně. Právě to se ale církevním představeným nelíbilo, a tak musel této své činnosti, již vnímal jako součást pastorační služby, zanechat. Při setkání s Masákem si na necitlivý postup brněnské konsistoře stěžoval. Pastorační úkoly prý nezanedbával a rozčiloval se, že v církvi stále vládnu tyranenské manýry: „*Pak mluvil vášnivě (na nejživější ulici!) o tyranství církve, proti němuž prý je nutno stále a co nejostřeji bojovat. A končil při rozchodu: ‚Moskva a Řím – to jsou dva body, kterých se musí každý chránit!‘*“¹⁴⁰ Doplňme, že Masák jeho rozhořčení docela chápal a podívoval se nad tím, že na brněnské konsistoři v jednání s tímto bouřlivým reformistou v penzi nedovedou projevit alespoň trochu diplomatické velkorysosti: „*Kam ještě dospěje nešťastník? Ale ‚páni navrchu‘ mohli by již také znát jeho povahu a nedráždit jej zbytečně.*“¹⁴⁰

Nelze ovšem říci, že veškerá energie kumulovaná během reformního hnutí vyšla vniveč. Ze společných diskusí se do jisté míry mohla poučit nastupující generace duchovních i věřících a ti společně začali hledat nové pastorační cesty k české veřejnosti, mládeži i inteligenci. Podrobněji o tom budeme hovořit v souvislosti s kněžským působením Dominika Pecky. Na úplný závěr kapitoly ještě doplňme, že konkrétně Emanuel Masák jako svého druhu nadějný „*úsvit nové doby*“ vnímal alespoň nástup „*poctivého a upřímného Čecha*“ Josefa Kupky na brněnský biskupský stolec.¹⁴¹

139 Archiv Moravského zemského muzea, fond Emanuel Masák, Pozůstalost – Mé rukopisy. *Katolická literatura u nás*. Přednáška 14. července 1934.

140 Masák, Emanuel: *Deníkové záznamy z let 1932–1944*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 12.

141 Masák, Emanuel: *Vzpomínkové záznamy III. Záznamy z dalších let (1914–1926)*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 304–305.

7.4 Apoštolát knihy?

Doba, kdy Emanuel Masák utlumil své literárně-kulturní aktivity, ovšem netrvala příliš dlouho. Na konci roku 1929 byl totiž osloven s prosbou, zda by se neujal redakce *Našeho Domova*. Masák nedovedl odmítnout, a navíc nechtěl, aby zanikl měsíčník, jenž byl založen v duchu sušilovského buditelství Josefem Vévodou v roce 1892: „*Tak jsem vzal na sebe nové břemeno, ač jsem zrovna nedávno toužil v duchu potom, abych se mohl vzdát aspoň redakce ‚Archy‘ a věnovati se opět samostatné práci. Ale snad už je to tak vůle Boží, abych vydal poslední zbytky svého zraku i času na čtení rukopisů a korektur, odepisování atd.*“¹⁴² Vévoda do vínku nového periodika vložil záměr připravovat naučné, ale zároveň nenáročné čtení pro širokou veřejnost, což Masákovi nijak nevadilo, protože „*literaturu pro lid*“ či literaturu „*do všech katolických rodin*“¹⁴³ v duchu všenárodně pojatého katolicismu vždy považoval za legitimní pastorační nástroj.

Knihy a literatura jako taková ovšem již ztratily svůj někdejší národněbuditelský potenciál. Národ byl totiž dávno jazykově i kulturně zabezpečen a po roce 1918 dosáhl státní samostatnosti svého cíle. Význam literatury jako pastoračního nástroje, ať už mělo jít o naučné práce, romány, povídky či zábavné čtení pro lid, se navíc ztrácel v záplavě konkurenčních tiskovin zprostředkujících laciné pobavení. Katolický tisk nově čelil také dravým alternativám v podobě moderních zábavních atrakcí a zesilujícímu příklonu ke konzumnímu způsobu života a rozvolňující se morálce.¹⁴⁴

To samozřejmě neznamená, že by nebylo potřeba hodnotné literatury, mnohem obtížněji se však taková literatura dostávala k většímu okruhu čtenářstva, které se již dávno nespolehalo na to, jakou knihu mu ke čtení doporučí právě kněží. Role kněze jakožto zprostředkovatele kvalitní literatury jistě zůstala platná po celé 20. století, radikálně se však proměnila míra dosahu takového působení, preferované žánry, cílové skupiny a nakonec i celý kontext, v němž kněz mohl tuto roli naplňovat. Ve 20. letech 20. století už neexistoval sociální, kulturní a náboženský rámec, v němž se podařilo rozvinout sušilovský ideál „apostolátu knihy“, kdy kněz psaním naučných knih i literatury pro pobavení a především budováním farní knihovny utvářel myšlenkový svět širokých vrstev zejména venkovského obyvatelstva, vybíral pro každého zájemce tu pravou knihu, která mu následně otevírala dveře k bohatství českého jazyka i k bohatství katolické tradice. To vše se zdálo nenávratně ztraceno v ruchu modernizačních procesů.

142 Masák, Emanuel: *Deníkové záznamy z let 1924–1932*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 145.

143 Viz výzva na obálce časopisu: Odběratelům a přátelům „*Našeho Domova*“. *Náš Domov* 39, 1930, obálka.

144 Srov. Fasora, Lukáš: *Stáří k poradě, mládí k boji. Radikalizace mladé generace českých socialistů 1900–1920*. Brno 2015, s. 102.

Přesto tento ideál a spolu s ním i historický kontext, v němž se zrodil, stále obdivovali mnozí kněží a zůstávali mu věrní po celou první polovinu 20. století. Patřil mezi ně i Emanuel Masák. Uvědomoval si, že možnosti katolického tábora se v tomto ohledu již nedaly srovnat se situací 2. poloviny 19. století a že se zejména v prvních letech po roce 1918 energie kněží i laiků příliš vyčerpávala spíše v kulturních bojích či ve sporech o církevní reformu, proto se na setkáních katolických spisovatelů obracel na „*církevní vrchnost*“ s apelem, „*aby hojnější měrou než dosud umožňovala zvláště mladým kněžským pracovníkům další vzdělávání a usnadňovala jim liter. činnost, jejíž výsledky jsou přece také důležitou součástí moderní pastorace*“.¹⁴⁵ Přál si, aby kněží nadále působili jakožto autoři katolické literatury, a to nejen duchovní či teologické, nýbrž i beletrie a zábavné literatury pro mravní a náboženské poučení širokých lidových vrstev. Jinak dle něj hrozilo, že převládne literatura hlásající „*volnou morálku, volnou lásku*“ a nezdravě zženštilý „*erotismus*“.¹⁴⁶ Katolickou literaturou pak mínil prakticky jakoukoli „*literaturu psanou lidmi, kteří stojí pevně na světovém názoru katolickém a dle něho také žijí a pracují*“.¹⁴⁷

I když v takové literatuře, vznikající v prostředí Družiny literární a umělecké, kolem revue *Archa* a časopisu *Náš Domov* či kolem jiných příbuzných literárních projektů, žánrově, obsahově i kvalitativně nakonec převládla spíše zábavná, vlastenecko-moralistní a lidovýchovná produkce, lze společně s Martinem Putnou říci, že i to mělo svůj význam, a to právě pro nenáročného čtenáře nebo také z hlediska zachycení dobového života či regionálních specifik a reálií. Cenný příspěvek k poznání katolické subkultury jistě představují i heuristicky poctivé literárněhistorické práce Viléma Bitnara, Emanuela Masáka a dalších.¹⁴⁸

Když zůstaneme u literárního působení Emanuela Masáka, pak vedle aktivit, o nichž jsme hovořili v předchozích kapitolách (především podíl na vydávání *Meditací*, literárněkritické recenze a studie v *Hlídce*, redakce revue *Archa*, skrze níž poprvé seznámil širší čtenářskou obec se svým románem *Šimon Stylita*, ale i s jinými drobnějšími méně náročnými prózami¹⁴⁹), musíme zmínit ještě několik dalších projektů, jichž se účastnil a jimiž usiloval naplnit svou představu o knize, časopisu či literatuře jakožto stále potřebném pastoračním nástroji v rukou kněží. V letech 1919 až 1922 Vilém Bitnar, podporován Družinou literární a uměleckou, připravoval literárněkritickou přílohu k revue *Archa* nazvanou jako *Archiv literární* s podtitulem *Prameny dějin české literatury katolické*. Příloha měla posloužit jako teoretické zázemí ke studiu dějin české katolické literatury a literární činnosti kněží, a tak podtrhnout význam literatury pro moderní pastorační a roli duchovních při utváření

145 Masák, Emanuel: Katolická literatura krásná a její potřeby. *Vychovatelské listy* 25, 1925, s. 270.

146 Tamtéž, s. 267.

147 Tamtéž, s. 268.

148 Putna, Martin C.: *Česká katolická literatura v evropském kontextu 1848–1918*. Praha 1998, s. 519–520.

149 Například: Masák, Emanuel: Jako hrušeň v poli. *Archa* 6, 1918, s. 70nn.

národní kultury.¹⁵⁰ Masáka myšlenka péče o studium dějin literární činnosti kněží, a tím i obecněji o kněžskou stavovskou paměť oslovila, věnoval se jí proto i poté, co zmíněná příloha *Archy* už dávno neexistovala. Podařilo se mu tak v tomto ohledu vytvořit zajímavé dílo, k němuž se podrobně dostaneme později.¹⁵¹

Přestože *Archiv literární* fungoval krátce, Masák v něm stihl publikovat několik podnětných příspěvků, a dokonce se odvážil položit i důležité metodologické otázky týkající se literárněhistorické práce, a to skrze vlastní překlad studie Gustava Lansonova *Metoda v literární historii*.¹⁵² Skrze něj se snažil upozornit, že zpracování dějin katolické literatury nesmí sklouznout k psaní pro apologetické účely, kdy často množství, tendence a využitelnost textu v kulturním boji překryly odborné nedostatky. Jak jsme na to ostatně již narazili v souvislosti s knihou esejů *K branám věčnosti*, Masák odmítal dobový pozitivistický úzus zatížený faktografií a snažil se soustředit spíše na myšlenkový svět tvůrčí osobnosti, dějinný vývoj klíčových idejí, jimiž žila, a kriticky zkoumat i další pramenné zázemí, které by mohlo napomoci k celistvému pochopení života a díla kněží a literátů, jimiž se zabýval. Takto se v několika studiích pokusil zachytit život, působení a myšlení sušilovského kněze Karla Šmídka¹⁵³ a v podobném duchu připravil k publikaci také několik korespondenčních svazků buditelsky a kulturně aktivních kněží.¹⁵⁴

Jak jsme již několikrát uvedli, Masák určitě nezůstával jen u žánru literárněhistorických studií či popularizačních textů, ale věnoval se i sepisování zábavné a zároveň výchovné literatury. Takto byl zaměřen i celý časopis *Náš Domov*, jehož redakci převzal. Vycházel v duchu ideálu symbiózy katolické víry a národní identity, což se na konci 20. let a ve 30. letech projevovalo například tím, že příležitostně projevoval nenápadnou podporu prvorepublikovému demokratickému režimu. Velkou část příspěvků sháněl nebo přímo psal sám redaktor. Vzhledem k tomu, že časopis cílil na co nejširší publikum, přinášel tematickou všehochuť od drobných povídek z venkovského prostředí¹⁵⁵ přes popularizační články o dějinách sušilovských institucí a díle buditelských osobností,¹⁵⁶ dále třeba i přes atraktivní zprávy o událostech kolem mystičky Terezie Neumannové¹⁵⁷ až k reportážím o postupu archeolo-

150 Bitnar, Vilém: Nedostatky české literatury katolické. Úvodní studie. *Archiv literární* 1, 1919, s. 1.

151 Podkapitola 7.6 *Péče o kněžskou stavovskou paměť*.

152 Lanson, Gustav: *Metoda v literární historii*. Přeložil Emanuel Masák. *Archiv literární* 1, 1919, s. 97–119.

153 Například: Masák, Emanuel: Karel Šmídek jako literární historik a kritik. *Archiv literární* 2, 1922, s. 144nn.

154 Masák, Emanuel (ed.): *Koncepty dopisů Pavla Křížkovského*. *Archiv literární* 2, 1922, s. 103nn.

155 Například Jasnov, Bohdan [= Emanuel Masák]: *Poslední cesta*. *Náš Domov* 39, 1930, s. 178–184.

156 Viz například: Masák, Emanuel: Šebestián Kubínek, apoštol dobrého tisku. *Náš Domov* 39, 1930, s. 193–196.

157 Bez uvedení autora: *Domek Terezie Neumannové z Konnersreuthu*. *Náš Domov* 41, 1932, s. 231.

gických prací na Velehradě¹⁵⁸ nebo o výstavbě nového chrámu sv. Cyrila a Metoděje v brněnských Židenicích.¹⁵⁹ Nechyběly samozřejmě ani výzvy k účasti na celostátním katolickém sjezdu v roce 1935.¹⁶⁰ Tímto směrem Masák jako redaktor časopis vedl až do jeho zastavení v říjnu roku 1941.¹⁶¹

Na podobnou cílovou skupinu jako v případě *Našeho Domova*, kratších próz a do jisté míry i *Šimona Stylity* mířil Masák rovněž svým románem *Blouznivci*, který dokončil v létě roku 1918.¹⁶² Publikován byl o tři roky později. Masák v něm zachytil vlastní zkušenost průběhu a zejména konce první světové války ve venkovském prostředí, již tehdy prožíval na rodném mlýně v Lazinově. Moralistní tendence je v románu silně patrná. Masák se totiž pokusil vyličít marnost a neprozíravost chování těch, kteří s koncem války toužili po využití neutěšené situace druhých k vlastnímu prospěchu a obohacení. K literárněumělecké stránce je nutno říci, že se román určitě nevyrovná *Šimonu Stylitovi*. Jako čtenářsky problematická se ukazuje skutečnost, že autor ve svém vyprávění rozehrál až příliš mnoho příběhů najednou místo toho, aby se soustředil na ústřední postavu zatrpklého sedláka Remeše, který přišel o svůj statek. Ten postupně zažívá různá osobní selhání, opakovaně se napravuje, dokonce se uchýlí k samotářskému životu a ke studiu Bible, ale z nastoupené cesty jej opět strhávají nová selhání, vášně a nenávisť.¹⁶³ Masák jej tedy v inspirativního hrabalovského pábitele či třeba ve svérázného poustevníka vyrůst nenechá. Podobně se stále dokola prohřešují i další postavy románu, což sice na jedné straně slouží autorovi jako vhodná příležitost ke sdělení mravopoučného poselství o tom, že je třeba se i na konci války radovat z maličkostí a neprahnout po falešném mamonu, protože jediné opravdové bohatství spočívá ve vzájemném odpuštění a usmíření,¹⁶⁴ na druhé straně to ale nakonec působí spíše únavným, roztržitým dojmem. Přesto pro běžného čtenáře, který navíc měl válečné události čerstvě v paměti, mohly jednotlivé epizody románu představovat vítané zpříjemnění všedního dne.

Z dnešní perspektivy se jako sporný jeví ještě jeden moment, jímž jsou některé zmínky o Židech a židovství. V Masákově románu se řadí k žvlům, které se projevují nepřátelsky vůči českému člověku. Negativní prezentace židovství tedy

158 Masák, Emanuel: Velehradské vykopávky. *Náš Domov* 46, 1937, s. 182–184.

159 Masák, Emanuel: Nový chrám sv. Cyrila a Metoděje v Židenicích. *Náš Domov* 44, 1935, s. 241–243.

160 Masák, Emanuel: První celostátní sjezd katolíků v Praze 1935. *Náš Domov* 44, 1935, s. 22.

161 K zastavení vydávání došlo na základě přípisu Předsednictva ministerské rady v Praze č. j. 3182/41 dne 16. května 1941. Viz Archiv Moravského zemského muzea, fond Emanuel Masák, Korespondence – Spolky, Nakladatelství, Kněží. Dopis administrace Občanské tiskárny v Brně ze dne 16. května 1941, f. 14.

162 Masák, Emanuel: *Vzpomínkové záznamy III. Záznamy z dalších let (1914–1926)*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 230.

163 Masák, Emanuel: *Blouznivci*. Brno 1921, s. 270.

164 Tamtéž, s. 350.

obsahuje nacionální a někdy také sociální a kulturní rozměr. V románu se opakovaně vyskytují „*židé a rouhači*“¹⁶⁵ jako šmelináři bohatnoucí díky válečným hospodářským poměrům¹⁶⁶ a jako ti, kteří také utvářejí hříchem naplněný kolorit města, tedy prostor nezřízených vášní, nepřátelské německé arogance, materialismu a sekularizace. Město je symbolem pokušení, místem, kde naivní venkovský návštěvník uvidí, jak se budou „*blyskat smyslné pohledy vyšňořených židovek...*“¹⁶⁷ Jakési zúčtování pak mělo přijít s podzimem roku 1918, kdy se konečně mohli všichni radovat z nabyté svobody, „*jen Němci a židé jsou zaraženi*“.¹⁶⁸ Masák tedy ve svém románu jednak zachytil dobové stereotypy, ale vycházel i otevřeně vstříc negativním lidovým představám o německo-židovském útlaku českého národa a prostého českého člověka. Jeho postoj k židovství byl ovšem rozporuplný. V jiných textech totiž naopak neváhal varovat před nebezpečným antisemitismem, který společně s pozitivismem, studentským socialismem a mysticismem řadil k projevům dobového ideového zmatku.¹⁶⁹ A kupříkladu v roce 1920 se v článku *Kam až vede naturalistický nacionalismus* kriticky vyslovil k přehnaným projevům českého nacionalismu, jež často provázely sklony k povrchnímu obdivu slovanského pohanství a nenávisť nejen vůči křesťanství, ale také k židovské tradici.¹⁷⁰

Masák ovšem nepsal pouze pro dospělé, věnoval se i dětem. Pro úplnost proto musíme zmínit jeho dlouholeté vedení oblíbeného časopisu *Anděl Strážný*, o němž podrobněji pojednáme až v následující kapitole, protože se bezprostředně týká jeho katechetického působení. A stranou nesmíme nechat ani drobné dílko s dobrodružnou tematikou *Honba za bílým ořem*, v němž upravil povídku T. Mayne Reida,¹⁷¹ a cestopisné vyprávění *Petrík putuje do Říma*, jímž se snažil dětem vysvětlit neopodstatněnost protirímských nářezek, které mohly slyšet ve svém okolí.¹⁷²

Emanuel Masák knihami a literaturou doslova žil. Nejenže se pokoušel sám tvořit, psát, překládat¹⁷³ a editovat,¹⁷⁴ jako redaktor několika časopisů udržoval nesmírně velkorysou korespondenci se čtenáři, mladými přispěvateli, ale také se zkušenými spisovateli, ať už šlo o výrazné osobnosti katolické kultury (například Josef

165 Tamtéž, s. 387.

166 Tamtéž, s. 101–102, 107 a 177.

167 Tamtéž, s. 82.

168 Tamtéž, s. 387.

169 Masák, Emanuel: Boleslav Prus. *Obrození* 1, 1912, s. 346.

170 Masák, Emanuel: *Kam až vede naturalistický nacionalismus. Hlídky* 37, 1920, s. 238.

171 Masák, Emanuel: *Honba za bílým ořem. Povídka z Mexika. Podle kapitána Mayne-Reida mládeži vypravuje Bohdan Jasnov*. Brno [1921].

172 Masák, Emanuel: *Petrík putuje do Říma*. Brno 1925.

173 Například: Haduch, Henryk: *O základ života. Rekolekční promluvy. Z polštiny přeložil s autorským svolením Emanuel Masák*. Hradec Králové 1927. Jedná se o soubor promluv a esejů pro mládež a inteligenci.

174 Viz kupříkladu: *Matka Boží v české poesii. Výbor umělých i národních básní o Matce Boží*. Upravil Josef Vévoda. Druhé doplněné vydání upravil Emanuel Masák. Brno 1928.

Pospíšil, Sigismund Bouška, Jan Zahradníček, Jaroslav Durych), o přátele mezi kněžími, literáty a umělci sympatizujícími s hnutím Katolické moderny (Vilém Bitnar, František Dohnal, Karel Dostál-Lutinov, Josef Svítel-Kárník, František Bílek), o autory zábavné literatury (Vlasta Javořícká) nebo literatury pro děti a mládež (například Magda Wagnerová-Černá známá pod pseudonymem F. Háj, která s Masákem diskutovala některá svoje díla a přispívala mu také do *Anděla Strážného*¹⁷⁵). Masák byl ve své době vedle Viléma Bitnara považován za odborníka v oblasti katolické literatury, na nějž se mimo jiné obraceli i nadšenci z regionů, kteří toužili po vybudování lokálních knihoven, radili se s ním o tom, jaké knihy pořídit, čeho se vyvarovat a podobně.¹⁷⁶ A nakonec i samotný Masák ve svém domě v Židenicích vybuďoval knihovnu s malou čítárnou, kde se scházel s dětmi, studenty a místními věřícími, čímž si splnil svůj dávný – vlastně stále ještě sušilovský – sen o vytvoření prostoru, kde by se potkával se zájemci o čtení a hodnotnou literaturu, kde by diskutoval o nových knihách a podobně.¹⁷⁷ O všech svazcích i spisovatelích si systematicky vedl pečlivé kartotéky a do knih dovedl rovněž masivně investovat. Například v roce 1924 to činilo celkem 5 483 korun.¹⁷⁸ Jeho knihovna se tak již v roce 1944 mohla pyšnit takřka devíti tisíci svazky.¹⁷⁹

7.5 Trpělivé katechetické působení na brněnské periferii

Zopakujme, že o co méně se Emanuel Masák od druhé poloviny 20. let spoléhal na význam reformního hnutí, na naplnění jeho umírněných požadavků či na vlastní angažmá v realizaci kulturně-literárních projektů s ambicí širšího společenského dosahu, o to více se věnoval trpělivé, nenápadné katechetické a pastorační práci v Židenicích. Navíc vzhledem k tomu, že tato dynamicky rostoucí periferie stále nedisponovala samostatnou církevní infrastrukturou, suploval zde do značné míry i roli faráře. Účastnil se místního spolkového života, přednášel na kulturních akcích, pomáhal s přípravou divadelních představení¹⁸⁰ a nakonec se podílel i na výstavbě nového kostela.

175 Archiv Moravského zemského muzea, fond Emanuel Masák, Korespondence – listy zaslané E. Masákovi. Dopis Magdy Wagnerové-Černé z 27. března 1926, f. 13.

176 Tamtéž. Dopis řídícího učitele z Nesvačilký Josefa Vobrovského ze dne 29. srpna 1930.

177 Masák, Emanuel: *Deníkové záznamy z let 1924–1932*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 109.

178 Tamtéž, s. 49. Emanuel Masák tedy do knih dovedl investovat až čtvrtinu svého ročního katechetského platu.

179 Zemský archiv v Opavě – pobočka Olomouc, fond Oldřich Svozil, inv. č. 74, kart. č. 3. Dopis Emanuela Masáka Oldřichu Svozilovi z 6. prosince 1944.

180 Emanuel Masák kupříkladu přeložil a upravil divadelní hru *Ukrytá perla*.



Obr. 17: Katecheta Emanuel Masák se svými žáky
(III. třída chlapecké měšťanské školy v Židenicích na Staré Osadě, 1912)

Jako katecheta v Židenicích působil již od 16. listopadu 1911, a ocital se tak v prostředí tvrdého modernizačního rozvoje, provázeného obtížnou sociální situací místních obyvatel a všudypřítomnými sekularizačními tlaky. Vyučovat katolickému náboženství v takovém prostředí se stalo skutečně obtížným úkolem, což ještě zhoršily válečné události a poválečný rozvrat morálních hodnot posílený skutečností, že mnohé děti vyrůstaly bez svých otců. „*Celý den jsem zaměstnán ve škole – a ta práce zde v nejzkaženějším předměstí brněnském je tak nevděčná a umořující, že přijdu po většině ze školy docela vysílen,*“ přiznal Masák již po několika měsících,¹⁸¹ a proto zvažoval odchod na jiné působiště,¹⁸² nakonec však vnitřně pochopil, že se právě „*vysilující práce v brněnském dělnickém předměstí*“ měla stát jeho osudem a těžištěm pastorační aktivity.¹⁸³ Vůbec mu nevadilo, že je taková práce často neviditelná a bez

181 LA PNP, fond Vilém Bitnar, Emanuel Masák Vilému Bitnarovi, sg. 12/73, i. č. 5877. Dopis z 22. dubna 1912.

182 LA PNP, fond František Dohnal, Emanuel Masák Františku Dohnalovi, sg. 92/37, i. č. 107. Dopis ze 7. července 1913.

183 Masák, Emanuel: *Vzpomínkové záznamy III. Záznamy z dalších let (1914–1926)*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 149.

okamžitých výsledků: „*Netřeba zoufat ani tehdy, když se tak často zdá, že všechna ta naše práce ve škole je marná. Dobré semínko pučí třeba tajně pod povrchem a obyčejně až po čase vydá přece užitek. Že ne vždy – to už potom přece není snad naší vinou.*“¹⁸⁴ Takto se věnoval až sedmi stům žáků ve 24 až 27 vyučovacích hodinách týdně, přičemž nebylo výjimkou, když se v jedné třídě těsnalo třeba i 90 žáků. Postupně působil hned v několika školách: na Hlavní škole pro chlapce a na Měšťanské škole chlapecké v Židenicích, dále na Hlavní škole pro dívky na Táborské třídě a později i na měšťanské škole rovněž na Táborské třídě.¹⁸⁵ Takto se jako katecheta věnoval dětem až do podzimu roku 1942, kdy byl poprvé penzionován. Po válce se však k vyučování vrátil. Konkrétně působil od září 1946 na novém gymnáziu v Židenicích, kde učil 7 až 9 hodin týdně, a to až do roku 1950.¹⁸⁶

Dětem se věnoval i mimo školu. Vzhledem k tomu, že se mu společně s mladším bratrem Antonínem podařilo v roce 1928 získat pozemek ke stavbě rodinného domu v bezprostřední blízkosti místa, kde Žideničtí v polovině 30. let vystavěli nový chrám, nacházel se uprostřed místního církevního dění. Skrze soužití s bratrovou rodinou v jednom domě zůstával v každodenním kontaktu s dětmi. Tato skutečnost u něj posilovala postupné sžívání se s Židenicemi a s lokálním společenským a hlavně církevním životem.¹⁸⁷ Jak jsme popsali v předchozí kapitole, Masák ve svém domě vybudoval knihovnu s malou čítárnou, kde se scházel s dětmi. Vedle toho pomáhal při jejich přípravě k přijetí svátostí, sepsal nebo přeložil pro ně několik drobnějších textů a především již od roku 1920 řídil vydávání časopisu pro děti *Anděl Strážný*. K redigování periodika s tradicí začínající už v roce 1882 v prostředí rajhradských benediktinů jej přivedl Pavel J. Vychodil a Masák ve svých deníkových záznamech několikrát uvedl, že právě příprava jednotlivých čísel a ročníků „*Andílka*“ ho nakonec ze všech redakčních úkolů těšila nejvíce a že mu opravdu přirostla k srdci.¹⁸⁸ Svědčí o tom do jisté míry i skutečnost, že se mu podařilo zvýšit počet odběratelů ze sedmi tisíc nejprve na 25 000 a nakonec až na 70 000.¹⁸⁹

184 Masák, Emanuel: *Deníkové záznamy z let 1932–1944*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 4.

185 Viz rešerše zpracovaná na základě materiálů Archivu Brněnského biskupství uložených v následujících fondech: Diecézní archiv Biskupství brněnského, fond Biskupská konsistoř Brno, inv. č. 7947, sign. M 651, kart. 1952; Diecézní archiv Biskupství brněnského, fond Biskupská konsistoř Brno, inv. č. 16451, kart. 5316. Osobní spis Emanuela Masáka uložený v Archivu Brněnského biskupství je v současné době badatelům nepřístupný.

186 Viz Spisové materiály Zemské školní rady v Brně zaslané Zemskému finančnímu ředitelství v Brně dne 17. února 1948 a následující. MZA, fond G 212 Osobní a penzijní spisy, kart. 56492, folio č. 5–8.

187 Masák, Emanuel: *Deníkové záznamy z let 1924–1932*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 99 a 107.

188 Masák, Emanuel: *Deníkové záznamy z let 1932–1944*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 23.

189 Masák, Emanuel: *Vzpomínkové záznamy III. Záznamy z dalších let (1914–1926)*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 243.



Obr. 18: Emanuel Masák (sedící vpravo) s pedagogy chlapecké obecné školy na Táborské těsně před zahájením I. světové války v roce 1914

Většinu textů připravoval sám a občas vypomáhali i další spolupracovníci: například Felix Háj, Otto František Babler, Josef Svítal-Kárník a další. Časopis plný dobrodružných povídek, pohádek, vtipů, básniček, křížovek, popularizačních článků o přírodě a skautských dovednostech, ale také o církvi, svatých a misionářích byl mezi dětmi skutečně oblíben. Proto když se v květnu 1941 Masák dozvěděl o jeho zákazu protektorátními úřady, hluboce ho to zasáhlo. K záchraně nestačilo ani to, že do něj občas vložil příběh o některém z německých světců.¹⁹⁰ I tak však lze říci, že časopis stačil nesmazatelně přispět k náboženskému vzdělávání dětí, což potvrzuje i to, že o něj pravidelně projevovala zájem celá řada kněží, bohoslovců, vychovatelů nebo třeba členů salesiánského řádu.¹⁹¹

Jak jsme výše opakovaně uváděli, Emanuel Masák si uvědomoval problémy související s příliš formálním působením katechetů i následky, jaké takový přístup mohl mít a měl zejména u středoškolské mládeže. Opakovaně ovšem kritizoval i negativní

190 Masák, Emanuel: *Deníkové záznamy z let 1932–1944*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 132.

191 Archiv Moravského zemského muzea, fond Emanuel Masák, Korespondence – Spolky, ústavy atd. Dopis skupiny salesiánských bohoslovců Emanuelu Masákovi z 10. prosince 1941.

jevy katecheze dětí na základních školách. Protože se o katechetiku a pedagogiku upřímně a dlouhodobě již od kaplanských let zajímal – pravidelně přispíval do *Vychovatelských listů* a v *Hlídce* se staral o rubriku *Rozhled vychovatelský* – dospěl k názoru, že je třeba ve výuce náboženství radikálně omezit dobový katechismový přístup, kdy si žáci měli osvojit jednotlivé znalosti skrze memorování katechismových otázek a odpovědí, a plédoval pro maximální využití biblické dějepřavy. Biblické příběhy, při jejichž líčení lze využít i bohatý obrazový materiál, historické mapy, gramofonové nahrávky, či dokonce promítač diapositivů,¹⁹² mnohem přirozeněji dovedou vést děti k přemýšlení o pravdách víry. Vyučující takto dle Masáka mnohem snáze dosáhne větší srozumitelnosti, výrazněji zapojí do procesu učení i emocionální a volní stránku osobnosti a umožní dětem, aby si některé závěry samy odvodily.¹⁹³ Přesně takto se snažil postupovat i ve vlastní katechetické praxi.

Vedle toho pečlivě sledoval i nové trendy v pedagogice a obecně ve školství a pokoušel se hodnotit jejich možné dopady. Takto se v *Hlídce* v roce 1919 pozastavil například nad razancí sekularizačních zásahů ve školách po roce 1918, přičemž se primárně nevěnoval odstraňování těch nejviditelnějších symbolů, mezi něž jistě patřily kříže, křesťanské pozdravy a společné modlitby, ale zaměřoval se spíše na mnohem méně viditelnou a o to více podprahovou rovinu problému, konkrétně na úpravu nových čítanek, z nichž v některých případech zmizely explicitní odkazy třeba ke křesťanskému původu vánočních svátků: „*Nikdo jistě za dnešních poměrů nežádá, aby čítanka byla náboženská, ale nebylo by jen přirozené českému dítěti, kdyby zde uvidělo např. pěkný Alšův obrázek vánoční s jesličkami atd.*“¹⁹⁴ Kritický postoj zaujal i k plánům na zavedení zcela nového režimu ve školách, který byl občas nazýván jako „*volná*“, případně „*svobodná*“, nebo dokonce „*socialistická*“ škola, v níž by děti byly vychovávány v rajské harmonii prostřednictvím společných her, tedy bez použití tyranské kázně a církevních pověr. Nejvyšší hodnotu takové školy by totiž představovala „*svoboda dětí*“: „*Podle líčení pisatelova je tato škola pravým rájem pro děti i – učitele. Neboť předně nemá do ní přístupu kněz, představitel zastaralého feudalismu a monarchismu, zastánce překonaných názorů středověkých atd. atd.*“¹⁹⁵

Masáka přirozeně zajímaly i další praktické otázky pedagogiky. Přemýšlel ku příkladu nad problémem, jakým způsobem ve třídě pracovat s více nadanými, nebo naopak velmi slabými žáky a na základě studia zkušeností ze zahraničí došel k závěru, že i když je třeba pokusit se slabším maximálně pomoci, stejně jako je nutné vytvořit dostatek prostoru pro rozvoj nadanějších, celkově se vyslovil spíše

192 Masák, Emanuel: *Deníkové záznamy z let 1932–1944*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 3 a 34.

193 Masák, Emanuel: Vyučování na nižších stupních školy obecné. *Vychovatelské listy* 12, 1912, s. 227–232.

194 Masák, Emanuel: Odkřesťanění našich škol. *Hlídka* 36, 1919, s. 723.

195 Masák, Emanuel: Socialistickou volnou školu. *Hlídka* 36, 1919, s. 180.

proti výraznějšímu rozdělování žáků dle nadání do různých tříd, protože vnímal jako důležité, aby byla zachována zdravá míra soutěživosti.¹⁹⁶

Na srdci mu ovšem neležely jen děti, ale také mládež, u níž po roce 1918 pozoroval silně narůstající oblibu sportu, což samo o sobě nevnímal jako problematické, obával se však překročení rozumné míry. Dle něj se mladí začínali sportovním aktivitám věnovat mnohem více než dříve, a to zejména na úkor investice do intelektuálního rozvoje. Výsledkem pak byl nebezpečný propad zájmu o náročnější četbu. Stejně znepokojivý se Masákovi zdál i poválečný kult síly a těla, který zvyšující se oblibu sportovního vyžití provázel.¹⁹⁷ V této souvislosti se nabízí ještě jedna závažná otázka. Když se Masák cítil znepokojen některými trendy, které vnímal mezi mladými, proč se ve 30. letech společně s jinými kněžími, třeba s Dominikem Peckou, s nímž se velmi dobře znal, nebo s biblistou Josefem Hegerem, k němuž ho zase pojilo přátelství ještě z dob bohosloveckých studií, nezapojil do promyšlení a formování mládežnického a studentského hnutí, na němž se tito kněží podíleli? Taková otázka se nabízí také z toho důvodu, že Masák již v předválečném období na základě podnětů z polského prostředí vybízel studenty k zakládání akademických spolků¹⁹⁸ a k organizování něčeho, co tehdy nazval jako „*Přednášky katolické intelligence*“.¹⁹⁹ Šlo tedy o nápady, které můžeme bez obav vnímat jako jakési předstupně či zárodky liturgického, mládežnického a studentského hnutí s jeho prázdninovými univerzitami, letními tábory a pravidelnými schůzkami pod vedením Dominika Pecky, Josefa Hegera, Silvestra Braita a dalších.

Odpověď na tuto otázku nelze pravděpodobně hledat jen v odkazu na Masákův věk, protože na počátku 30. let o něm jistě nelze hovořit jako o starém knězi. Vždyť například Metoděj Klement, další mládežnický vůdce, jehož činnost Masák rovněž sledoval,²⁰⁰ zakládal proslulou Legio angelica takřka jako čtyřicátník. Zdá se však, že po nezdaru s *Archou* a po sporech o dědictví Katolické moderny s mladšími kněžími a intelektuály v sobě nedovedl najít dostatek motivace k otevření se pro výrazně odlišné pastorační aktivity než ty, jimž se až dosud s takovým nasazením věnoval. A pokud se chtěl poctivě věnovat pastorační práci v Židenicích a pokud nedovedl rezignovat na záchranu starých periodik ze sušilovsko-buditelských dob (zejména *Našeho Domova*) a na péči o kněžskou stavovskou paměť (převážně o odkaz sušilovského kněžství a hnutí Katolické moderny), o níž budeme hovořit v následující kapitole, pak mu nemohlo zbývat času a síly k tomu, aby vykročil z kněžské tradice, v níž se zabydlel. Proto nové cesty k realizaci cílů, jež dříve prožíval jako zásadní,

196 Masák, Emanuel: Mnozí stoupenci t. zv. tvorné školy. *Hlídky* 40, 1923, s. 183–184.

197 Masák, Emanuel: Naše mladá generace. *Hlídky* 40, 1923, s. 525.

198 Masák, Emanuel: Eleusis. *Studentská hlídka* 2, 1910, s. 164–166.

199 Masák, Emanuel: Přednášky katolické intelligence české. *Museum* 41, 1907, s. 239.

200 Viz dopis Methoda Klementa Masákovi o využití některých textů z *Anděla Strážného* v *Legio angelica*. Archiv Moravského zemského muzea, fond Emanuel Masák, Korespondence – listy zaslané E. Masákovi. Dopis Methoda Klementa. Nedatováno.

už nehledal. Navíc je třeba si uvědomit, že se jako redaktor *Anděla Strážného* i jako katecheta ve škole věnoval žákům obecných a měšťanských škol. Pohyboval se tedy v prostoru, který aplikaci nových teologicko-pastoračních metod tak, jak je rozvíjel třeba Dominik Pecka mezi středoškoláky a akademiky, příliš neumožňoval. Je také velmi pravděpodobné, že své místo viděl právě v katechetickém a redaktorském působení mezi mladšími dětmi s tím, že štafetu pastorační středoškolských a vysokoškolských studentů zkrátka přenechával jiným.

Katechetická služba dětem se u Masáka vyznačovala snahou o pěstování vztahu vzájemné důvěry a prosté vystupování. Když byl v roce 1933 za svou pastorační činnost oceněn titulem konsistorního rady, přikázal ředitel jedné ze škol, na níž učil, aby ho děti oslovovaly „*pane rado*“. Masák to vnímal jako pohromu, na nic podobného si totiž nikdy nepotrpěl.²⁰¹ Jako na trpělivého a skromného katecheta na něj rovněž vzpomínala většina žáků: „*Zasíval jste drobná zrnka hořčičná křesťanských ctností jako tichý a pokorný služebník Pána.*“²⁰² Masákova zkušenost s katechetickou činností nakonec vedla k tomu, že se o něm uvažovalo jako o možném vyučujícím katechetiky v brněnském alumnátu.²⁰³ To zároveň svědčí o tom, že ve 30. letech na něj na brněnském biskupství již dávno nepohlíželi jako na podezřelého modernistu, ale jako na pracovitého kněze, zkušeného katecheta a znalce katolické kultury. Z toho důvodu jej také olomoucký arcibiskup Leopold Prečan na návrh brněnského biskupa Josefa Kupky v září roku 1934 jmenoval členem umělecké komise Přípravného výboru Prvního celostátního sjezdu katolíků ČSR v Praze.²⁰⁴

Skrze dlouholeté působení v Židenicích a snad i díky možnosti bydlet společně s bratrovou rodinou v bezprostřední blízkosti postupně budovaného kostela srostl Emanuel Masák s místním církevním a společenským životem natolik, že Židenice začal považovat za svůj domov. Jako člen výboru Spolku pro stavbu katolického chrámu v Židenicích²⁰⁵ se podílel na přípravě výstavby kostela sv. Cyrila a Metoděje. Měl na starosti kupříkladu zhotovení křížové cesty a oltáře sv. Václava, který sám uhradil částkou 5 000 korun.²⁰⁶ Řešil také další záležitosti. Například se zabýval úpravou Kotrbovy sochy Panny Marie, jejíž původní provedení věřícím nevyhovovalo. Masák

201 Masák, Emanuel: *Deníkové záznamy z let 1932–1944*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 17.

202 Archiv Moravského zemského muzea, fond Emanuel Masák, Korespondence s bývalými žáky. Dopis Zbislava Gajdoše Emanuelu Masákovi z 23. prosince 1953.

203 Masák, Emanuel: *Deníkové záznamy z let 1932–1944*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 26.

204 Archiv Moravského zemského muzea, fond Emanuel Masák, Korespondence – listy zaslané E. Masákovi. Dopis Leopolda Prečana z 28. září 1934.

205 Archiv města Brna, fond T 52 – farnost Brno-Židenice, Zápisy o schůzích valných hromad Spolku pro stavbu katolického chrámu v Židenicích-Julíánově, inv. č. 1. Zápis o valné hromadě konané dne 24. března 1929 v místnostech orlovný v Židenicích, s. 40.

206 Masák, Emanuel: *Deníkové záznamy z let 1932–1944*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 103.

jako kněz velmi oceňoval nasazení židenických věřících při budování kostela, proto jej trápilo to, že se jednání o zřízení samostatné farnosti protahovalo. Bohoslužby se v chrámě, který se podařilo dokončit v roce 1935, sloužily jen sporadicky, což Masák považoval za trestuhodné, protože jako katecheta každodenně zažíval, jak je pastorece v sekularizovaném dělnickém předměstí obtížná.²⁰⁷ Církevní správu provizorně vykonávali zábrdovičtí duchovní, proto se jednalo o jejím převzetí s několika řeholními společenstvími. V úvahu připadali dominikáni, salesiáni nebo premonstráti. Nakonec padla volba na premonstráty z Nové Říše, které k místu pojily historické vazby. Před reformami Josefa II. totiž působili v Zábrdovicích.²⁰⁸ Na základě této dohody, již schválila i brněnská konsistoř, začal v Židenicích formálně jako zábrdovický kooperátor vykonávat farní správu premonstrát Bohuslav Němčanský, který zde působil až do počátku 50. let, tedy do doby, kdy došlo k násilné likvidaci řeholí a kdy následně došlo k oficiálnímu zřízení židenické farnosti.²⁰⁹

Emanuel Masák se na farním životě podílel také zpovídáním, přípravou dětí k přijetí svátostí, sloužil dětské mše, kázal a připravoval kupříkladu i rorátní bohoslužby v adventní době.²¹⁰ Na novém chrámu si pochvaloval postranní sál v prvním poschodí, kterého se dalo využívat ke scházení věřících. Výstavbu kostela dle návrhu Klaudia Madlmayra celkově hodnotil jako úspěšnou. Stavba to dle něj nebyla architektonicky obzvláště „moderní“, avšak „opravdu důstojná domu Božího, mluvící svou ušlechtilou, jemně propracovanou formou i celkovým majestátním vzhledem ke každé věřící duši a vybízející ke zbožné modlitbě“.²¹¹ A přirozeně si přál, aby chrám „vyplnil také svůj hlavní úkol duchovní v důležité, většinou dělnické brněnské čtvrti, tolik ohrožované sektářstvím i bezvěřím: kéž je posílou věřících i záchranou pobloudilých“.²¹²

Podobně jako srostl s životem v Židenicích, šil se Masák i s prvorepublikovým demokratickým režimem, což u něj bylo dáno i tím, že vznik samostatného státu přijal stejně jako většina kněží sdružených v Jednotě katolických duchovních diecése brněnské s potěšením jako završení národního hnutí, na němž se přece podíleli i kněží. Demokratické uspořádání vnímal jako solidní životní prostor i pro katolickou církev. Zajímavý a v mnohém příznačný je ovšem jeho postoj k osobnosti prvního československého prezidenta Tomáše G. Masaryka. Například v *Našem Domově* publikoval krátké blahopřání k Masarykovým osmdesátým narozeninám.

207 Tamtéž, s. 80.

208 Archiv města Brna, fond T 52 – farnost Brno-Židenice, Dějiny chrámu Páně sv. Cyrila a Metoděje v Židenicích. Podle zápisů Rudolfa Knose zapsal Jan Vacl, kart. č. 1, inv. č. 8, s. 13.

209 Hladil, Michael Alois: Řád premonstrátů. In: *Kostel sv. Cyrila a Metoděje v Brně-Židenicích 1935–1995. Sborník příspěvků k dějinám kostela a náboženského života ve farnosti*. Ed. Kolář, Václav. Brno 1995, s. 58–59.

210 Masák, Emanuel: *Deníkové záznamy z let 1932–1944*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmičkovy, s. 81.

211 Masák, Emanuel: Nový chrám sv. Cyrila a Metoděje v Židenicích. *Náš Domov* 44, 1935, s. 241.

212 Tamtéž, s. 243.

Zde ho katolickým věřícím prezentoval jako legitimního vládce, za nějž je třeba se modlit, ale také je dobré projevovat úctu a vděčnost za to, co pro český národ vykonal. Odmítal ovšem byzantinismem prodchnuté zbožňování. „*Oslav zúčastní se všude přirozeně také katolický lid. Vede nás k tomu již zákonem Božím uložená povinná úcta a láska ke světské vrchnosti a tudíž i k nejvyššímu představiteli státní moci*“ a vedle toho i „*vděčnost mužů, jenž vykonal tolik pro osvobození našeho národa.*“²¹³ Spolu s tím Masák aplikoval postoj demokratického pluralismu, kdy Masaryka respektoval jako prezidenta i s tím, že nesdílel jeho kulturně-náboženské vize: „*Rozcházíme se s ním v názorech náboženských a často i kulturních, nepřísaháme na každé jeho slovo.*“²¹⁴ Zvláště oceňoval jeho vědecké a literární dílo a rovněž i to, že nakonec v prezidentském úřadu vyrostl v opravdového státníka. Účast Masaryka na předválečných antiklerikálních kampaních nezamlčoval, zmínil ji ale s velkorysým nadhledem: „*...nevzpomínáme starých předválečných bojů, jež ostatně měly jistě také svůj význam v plánech božské Prozřetelnosti.*“²¹⁵ O převážně pozitivním hodnocení Masarykovy státnické role pak svědčí i to, že Masák v roce 1937, stejně jako většina národa s pohnutím prožíval okamžik prezidentova úmrtí.²¹⁶

Bolestně zasažen byl rovněž mnichovskými událostmi na podzim roku 1938, jež prožíval jako národní ponížení. Citlivému tématu národní katastrofy se nevyhýbal ani ve svých kázáních, v nichž navíc reflektoval všeobecný strach z blížících se válečných pohrom. Přes nedokonalosti prvorepublikového režimu upřímně litoval jeho konce. Ve svých deníkových záznamech si 16. prosince 1938 zapsal: „*...co jsme prožili v těch osudných dnech zářijových, říjnových a ještě listopadových, na to nikdo z nás nezapomene. A důsledky těch bolestných událostí ponese náš národ, zrazený, ponížený, hanebně šlapaný a barbarsky, ba ďábelsky roztrháváný – dlouho a dlouho, třebaš i já věřím, že násilný čin, založený na podvodu, lži a hrubé síle, nemůže býti něčím trvalým.*“²¹⁷ Jakousi útěchou měla být alespoň naděje, že národ své porážky využije v budoucnu k vlastní obrodě: „*Zasloužili jsme jistě mnoho za své chyby a hříchy, snad ta bolestná rána vyléčí mnohé a národ se zase obrodí – i v té prozatím okleštěné vlasti.*“²¹⁸ Se zklamáním pak sledoval následný vývoj na Slovensku a obával se, že povede k zesílení české nenávisti vůči církvi a kněžím.²¹⁹ Doslova pobouřen a zarmoucen pak byl jednáním ze strany polského státu, který mnichovské krize využil k vznesení vlastních územních požadavků. Vzhledem k tomu, že Masák společně s dalšími spolupracovníky (například

213 Masák, Emanuel: Osmdesáté narozeniny T. G. Masaryka. *Náš Domov* 39, 1930, s. 50.

214 Tamtéž, s. 50.

215 Tamtéž, s. 50.

216 Masák, Emanuel: *Deníkové záznamy z let 1932–1944*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 111.

217 Tamtéž, s. 115.

218 Tamtéž, s. 115.

219 Tamtéž, s. 115.

s Josefem Svítilem-Kárníkem) dlouhá léta pracoval na popularizaci a zpřístupnění polské kultury českému prostředí, a tím i na rozvíjení vzájemných česko-polských vztahů (ve 30. letech zejména skrze revue *Archa*), chování Poláků na podzim roku 1938 nemohl vnímat jinak než jako zradu: „*A nejvyš mě rozhořčilo sobecké, vyděračné jednání ‚bratří‘ Poláků. Bude opravdu těžko jim toho zapomenout.*“²²⁰ Bolest vyvolaná krušným politickým vývojem pak vyvrcholila v březnových dnech roku 1939, kdy se oddíly německé armády objevily i v Brně. „*Slzel jsem,*“ přiznal svému deníku Masák a pokračoval: „*Prožili jsme nejbolestnější dny, na které jistě nikdo nezapomene...*“²²¹

Protektorátní režim se záhy projevil i v Masákově každodenním životě. Knihy ze své knihovny raději půjčoval jen tajně a brzy došlo i k utlumení kulturně-církevního dění v Židenicích. Schůzí Družiny literární a umělecké se začal zúčastňovat policejní úředník. Masák dokonce absolvoval výslechy na policejním ředitelství, kde se mu dostalo napomenutí, aby se ve svých kázáních vyvaroval vlasteneckého povzbuzování věřících.²²² Podobný výslech musel snést i ze strany protektorátní Tiskové dozorcí služby, jíž se nezamlouvalo jeho redakční angažmá a zjevná neochota ke kolaboraci. Pod hrozbou deportace do koncentračního tábora byl vyzván k větší opatrnosti.²²³ Dostával se tak pod zesilující tlak okupačního režimu, který nakonec vyvrcholil v květnu 1941 příkazem o zastavení celé řady časopisů a revue, z nichž některé redigoval (*Archa, Náš Domov, Anděl Strážný*).²²⁴ V té době se zároveň musel vyrovnávat se smrtí bratra Antonína a se zatčením a následným vězněním dalšího bratra Augustina, jehož stihl trest za to, že jakožto mlynář v Lazinově využíval svých možností a pomáhal potřebným.²²⁵ Stres vyvolaný negativním politickým vývojem umocnil také jeho stávající zdravotní problémy (zrakové potíže, katar hrtanu) a nakonec vedl k rozhodnutí požádat o uvolnění z katechetické služby ve škole. Tak se stalo, že v roce 1942 byl Masák poprvé oficiálně penzionován.²²⁶

Pastoračně ale pracoval dál. V posledních letech války povzbuzoval židenické věřící, aby neztráceli naději. Mimo jiné se soustředil na korespondenci s mladými, často bývalými žáky, kteří museli snášet útrapy totálního nasazení na říšském území. Neúnavně je takto alespoň na dálku a v rámci válečných poštovních možností provázel a posiloval.²²⁷ Od léta roku 1944 se značně stupňovaly spojenecké nálety,

220 Tamtéž, s. 112.

221 Tamtéž, s. 115.

222 Tamtéž, s. 157.

223 Tamtéž, s. 127.

224 Tamtéž, s. 132.

225 Tamtéž, s. 148.

226 Tamtéž, s. 141.

227 Například korespondence s J. Láníčkovou. Viz Archiv Moravského zemského muzea, fond Emanuel Masák, Korespondence s bývalými žáky. Dopis J. Láníčkové Emanuelu Masákovi ze 7. března 1944 a další korespondence.

kteří zasahovali i Brno. Při jednom z nich byl Masák lehce zraněn.²²⁸ Židenice ale prozatím opustit nechtěl, protože by to vnímal jako zbabělý útek z místa, kde trpí ostatní věřící a obyvatelé města. Proto se s nimi ukrýval v nedalekých vinicích, polích a lesích, a to i přes vánoční svátky.²²⁹ K odchodu do poněkud bezpečnějšího Lazinova se odhodlal až 12. dubna 1945. Brzy se ale ukázalo, že venkov vzhledem k ústupovým bojům nacistických sil se sovětskou armádou a vzhledem k následnému „vítěznému“ rabování nakonec o mnoho bezpečnější nebyl.²³⁰ Masákovi se však tehdy smrt vyhnula, a mohl se tak vrátit do svého domu v Židenicích, kde shledal, že jeho archiv, knihovna i dům konec války přežily, byť střecha, okna i některé stropy a zčásti i archiv vykazovaly známky většího či menšího poškození.²³¹ Do svého deníku si tehdy napsal: „...*německá panovačnost je zlomena, získali jsme opět svobodu!*“ Pocit poválečné úlevy ovšem kalily obavy z posilující moci komunistické strany, stav všeobecného mravního rozvratu, rabování ze strany Čechů i Rusů, znásilňování, sadismus Čechů vůči Němcům, udavačství a v neposlední řadě i smrt mnoha Masákových přátel, blízkých a známých.²³²

7.6 Péče o kněžskou stavovskou paměť

V této kapitole budeme vyprávění o Masákově aktivním kněžském působení uzavírat, proto si nejprve dopřejme několik shrnujících tezí, které by do značné míry měly vyplývat z toho, co jsme řekli či alespoň naznačili již v předchozích kapitolách. Opakovaně jsme naráželi na Masákův silný vztah k sušilovské tradici kněžší buditelů. Ten nebyl ani v první polovině 20. století ničím neobvyklým. Na idealizovaný mýtus o kněžích, kteří se jako klíčoví aktéři národního hnutí těšili takřka celospolečenské prestiží, s nostalgii vzpomínala celá řada duchovních. Sušilovský a buditelský obraz kněžství jako součást stavovské imaginace, a pro některé dokonce i jako motivační zdroj každodenní pastorační činnosti dozníval až do počátku 50. let, kdy pod tlakem nových pořádků spolu s tradiční religiozitou mizela i dosavadní veřejná role kněžší.

Masákovi ovšem tento obraz kněžství nesloužil jen jako zdroj motivace, ale i jako vzor, k němuž se vztahoval při svých úvahách o postavení kněžší v české společnosti, a jako orientační rámec, který reálně ovlivňoval rozhodnutí, jež činil. Osvojil si totiž narativ, dle něhož si kněžší v polovině 19. století svým buditelským úsilím

228 LA PNP, fond Josef Svítíl-Kárník, Emanuel Masák Josefu Svítilovi-Kárníkovi, sg. 24/76, inv. č. 1207. Dopis z 16. listopadu 1944.

229 Masák, Emanuel: *Deníkové záznamy z let 1944–1951*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 17.

230 Tamtéž, s. 33.

231 Tamtéž, s. 34.

232 Tamtéž, s. 36.

získali autoritu u širokých vrstev společnosti. Masák samozřejmě komplikovanou realitu vývoje národního hnutí a s tím související proměnu role katolických kněží znal, vycházel ale z ideální představy, dle níž měl být tmelem společnosti právě kněz. Pokud se něco takového mělo podařit dalším generacím, pak bylo nutné poctivě pozorovat proměny mentality moderního člověka a snažit se hledat nové cesty. O to se dle Masáka pokusili kněží kolem Katolické moderny, jejichž vize vnímal právě v kontinuitě s buditelskou generací. Takový přístup učinil rovněž základem svého umírněného modernismu, jež provázela touha po české liturgii a rozumné reformě církve. Jestliže tyto ideály nebylo možné v realitě církevního života ve 20. a 30. letech plně realizovat, pak se Masák rozhodl pracovat alespoň na zachycení pastorační, evangelizační a literárně-kulturní zkušenosti sušilovské i modernistické generace. Od 20. let tedy soustavně studoval aktivity vybraných kněží, pečoval o jejich korespondenci a spisy a sepsal i několik studií, v nichž úsilí těchto duchovních prezentoval jako součást kontinuálního stavovského příběhu, z jehož bohatství měla čerpat další generace kněží, věřících či třeba zájemců o kulturní dějiny. Péči o kněžskou stavovskou paměť věnoval opravdu mnoho času v naději, že nastupující generace i přes oficiální odsouzení kněžského reformismu z odkazu kněží modernistů přece jen něco vyberou a využijí. Z podobného důvodu nedovedl odřící výzvy či prosby, aby se jako redaktor ujal starších projektů z buditelských dob, které ovšem v nových poměrech ztrácely relevanci (redakce *Našeho Domova*, *Archy*, zprvu i *Anděla Strážného*; vedení Družiny literární a umělecké a Dědictví sv. Cyrila a Metoděje). Masák se nechtěl dožít jejich zániku, protože i v tomto případě věřil, že se jedná o symboly sušilovského elánu, které jsou pro zachování stavovské paměti významné. V neposlední řadě můžeme dodat, že tímto způsobem (péče o korespondenční svazky a další prameny osobní povahy, studium biografí kněžských osobností, popularizace jejich díla skrze psaní studií a článků) si i sám sobě dopřával možnost příběhu kněží buditelů, spisovatelů či nadšených pracovníků Katolické moderny znovu prožívat. Když připravoval text k publikaci o dějinách Dědictví sv. Cyrila a Metoděje, přiznal, že to dělal „s opravdovou láskou, jež jen rostla, čím více jsem při práci vnikal do prostředí buditelské doby i do ideálních duší tehdejších pracovníků“.²³³

Nejprve se začal zabývat osobností kněze Karla Šmídka. Připravil sérii článků o jeho myšlenkovém vývoji, studentském období, o jeho vztazích s dalšími osobnostmi tehdejšího uměleckého, kulturního a vědeckého života a přirozeně i o jeho díle. Svě texty následně publikoval v *Neděli*, příloze *Občanských novin*, *Hlídce*, *Archivu literárním* či jinde.²³⁴ Vzhledem k tomu, že jsme se k textům o Šmídkovi i k metodologii, kterou k jejich sepsání Masák zvolil, vyjádřili již výše, dodejme pouze poli-

233 Masák, Emanuel: *Dějiny Dědictví sv. Cyrila a Metoděje v Brně 1850–1930*. Brno 1932, s. 7.

234 Masák, Emanuel: Karel Šmídek a Karel Havlíček. *Občanské noviny* 3, 1921, č. 252 (s. 5), č. 255 (s. 5), č. 257 (s. 4), č. 258 (s. 5) a č. 264 (s. 5); dále týž: Studentská léta Karla Šmídka. *Občanské noviny* 3, 1921, č. 281 (s. 5–6), č. 284 (s. 5–6), č. 287 (s. 5), č. 295 (s. 5); týž: Šmídkova estetika dramatu. *Archiv*

tování nad tím, že se mu nepodařilo nalézt více času pro sepsání ucelené biografie tohoto kněze a spisovatele, byť o tom vážně uvažoval. V době, kdy se Šmídkem intenzivně zabýval, se rozhodl převzít redakci *Archy*, čímž se o potřebný prostor k přípravě podobné práce definitivně připravil.²³⁵

Podařilo se mu ovšem publikovat jinou významnou studii, o níž jsme výše rovněž hovořili. Pro účely jejího sepsání se pustil do bádání, kterým v mnoha ohledech vlastně předjímal současné výzkumy o tzv. kněžských identitách.²³⁶ Jedná se o text *Kněžské problémy v novější belletrii české*, publikovaný v *Hlídce* v roce 1920, v němž se rozhodl využít krásné literatury jakožto klíčového pramene k reflexím o proměňujícím se postavení kněze v české společnosti. Správně odhadl, že s těmito prameny budou jistě pracovat i budoucí badatelé pokoušející se poznávat parametry kněžského života v 19. a na počátku 20. století: „Až budoucí nějaký Z. Winter bude psáti kulturní dějiny naší doby a shledávati doklad o našem církevním a kněžském životě, sáhne jistě kriticky i po dnešní krásné literatuře jako po důležitém, byť ne hlavním prameni. Po této stránce budiž má studie aspoň malým a zatím nedosti úplným příspěvkem.“²³⁷

Svou studii Masák uvádí tvrzením, že postava kněze představuje z podstaty věci kontroverzní a zároveň nepostradatelný fenomén, proto se nelze divit, že se tak často stává tématem románů, polemik, karikatur i tvrdých kulturních bojů: „Osobnost katolického kněze odedávna lákala umělce, hlavně romanopisce: vždyť je tak významná svým náboženským i mravním posláním ve společnosti lidské, působení její bývá často tak pronikavé, odlišuje se i způsobem svého života tak výrazně od ostatních lidí, že nutně upouští pozornost přítele i nepřitele, budí nadšenou lásku i vášnivou nenávisť...“²³⁸ Masákova studie ovšem není jen oslavou kněžského povolání. Kriticky se snaží uchopit celou řadu vrstev a témat spojených s tímto společenským, kulturním a náboženským jevem. V první řadě analyzuje různorodé motivace spojené s rozhodnutím pro vstup do kněžského stavu (vlastenecká a buditelská touha působit „mezi lidem“ na venkově; touha být rádcem, vůdcem, lékařem duší, bratrem, kazatelem prostého lidu; ale také touha po kariéře; touha získat venkovskou fanku a „zasedlačit si“, protože na rodném statku již vše obsadili starší sourozenci; snaha vyhovět přání rodičů, zvláště matky a podobně).²³⁹ Většinou se ale dle Masáka každý proces rozhodování rozvine ve vnitřní duchovní zápas, kdy na jedné straně sice může stát směsice uvedených

literární 2, 1922, s. 1nn; týž: Karel Šmídek jako literární historik a kritik. *Archiv literární 2*, 1922, s. 144nn; týž: Šmídkova filosofie literárních dějin. *Hlídka 41*, 1924, s. 7nn.

235 Masák, Emanuel: *Vzpomínkové záznamy III. Záznamy z dalších let (1914–1926)*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 209.

236 Například Hanuš, Jiří a kol.: „Služebníci neužiteční“. *Kněžská identita v českých zemích ve 20. století*. Brno 2015; Fasora, Lukáš – Hanuš, Jiří – Pavlíček, Tomáš W. a kol.: *Kněžské identity v českých zemích (1820–1938)*. Praha 2017.

237 Masák, Emanuel: *Kněžské problémy v novější belletrii české*. *Hlídka 37*, 1920, s. 314.

238 Tamtéž, s. 313.

239 Tamtéž, s. 315–317.

tužeb a motivací, avšak na druhé straně se nakonec téměř vždy o slovo přihlásí touha po ženě, rodině, dětech či normálním životě.²⁴⁰

Podobným způsobem mapuje další otázky kněžského světa, jako například roli příbuzných v životě kněze, vztahy mezi faráři a kaplany, problematiku farské domácnosti,²⁴¹ význam místního biskupa a obecně církevní autority, spory a spolupráci se světskou vrchností,²⁴² obraz kněze ve společnosti²⁴³ a v neposlední řadě i otázku celibátu a odchodu z kněžské služby.²⁴⁴ Podrobně analyzuje také postupný zrod představy o laskavém venkovském knězi, který vzešel z lidu a lidu jako dobrý pastýř a národní buditel pokorně sloužil: „*A ti staří kněží-vlastenci stáli přece nejbliže u kolébky probouzejícího se národa, ukazovali mu cestu, vedli jeho první nejisté kroky a připravovali s nemalými obětmi i duchovní jeho pokrm. Milovali český lid, ať už ta láska přýštila z ideálu humanity či z ideálu lásky křesťanské, a lid ve své většině je také chápal, ctíl a miloval.*“²⁴⁵ Masák je zde apologetický, ale zároveň i realistický, doplňuje totiž přiznání, že každodenní realita mívala s podobnými idealizovanými obrazy někdy jen málo společného a z perspektivy počátku 20. let 20. století se již celý kontext národního „*probuzení*“ mohl jevit jako „*vzdálená usměvavá idylla*“, k níž se ovšem lze utéci: „*...přenášíme se rádi do ní, prožíváme aspoň v duchu její zápasy a naděje...*“²⁴⁶ Jak jsme opakovaně uvedli, její význam pro Masáka a jeho současníky tkvěl spíše v motivačním potenciálu, a to i přesto, že Masák následně detailně rozepisuje postupný rozkol liberálního proudu národního hnutí a církve v čele s kněžími. Velmi přesně zachycuje obtížnou pozici kněze na přelomu 19. a 20. století, kdy se nechal vmanévrovat do role apologety a agitátora dobových kulturních bojů, a to navzdory původní touze být tmelem celé společnosti.²⁴⁷

Vzhledem k tomu, že jsme s klíčovými tezemi studie o „*kněžských problémech*“ pracovali průběžně v předchozích kapitolách, omezíme se na tomto místě již jen na poslední shrnující poznámku: Emanuel Masák se svým textem pokusil kněžím, věřícím i široké veřejnosti naznačit, že kněžské povolání sice provázelo a provází množství tíživých otázek, problematik, ba dokonce krizí, stojí ale stále na ideálu nezištné lásky. Kněžský ideál tedy dle Masáka představuje nesmírnou hodnotu, a proto má cenu za něj bojovat.

Totéž se pokusil sdělit ještě jednou zhruba o deset let později, když se začal zabývat dějinami Dědictví sv. Cyrila a Metoděje pro účely přípravy publikace

240 Tamtéž, s. 316.

241 Tamtéž, s. 559.

242 Tamtéž, s. 628.

243 Tamtéž, s. 384–385.

244 Tamtéž, s. 321.

245 Tamtéž, s. 382.

246 Tamtéž, s. 382.

247 Tamtéž, s. 383–386.

k osmdesátému výročí jeho založení. Vedení Dědictví si přálo prezentovat své dějiny přehledovou, souhrnnou prací. Takové zadání však neumožňovalo zpracovat hlubší analýzy a vícevrstevnaté charakteristiky jednotlivých témat a období souvisejících s institucí, která na Moravě zastřešovala sušilovské aktivity kněží buditelů, především vydávání knih a jejich šíření po moravském venkově. Masák si byl tohoto závažného metodologického limitu vědom.²⁴⁸ Některé pasáže jeho *Dějiny Dědictví sv. Cyrila a Metoděje v Brně 1850–1930* skutečně překypují statistickými a přehledovými údaji o publikovaných knihách či o záležitostech spolkového účetnictví. Do jisté míry jsou ale vyvažovány zajímavými a leckdy i mírně kontroverzními postřehy, z nichž je cítit, že autor svět kněží dokonale znal, a to nejen na základě vlastní zkušenosti, nýbrž i díky poctivému výzkumu a studiu archivních materiálů, dobové publicistiky, korespondenčních svazků, díky rozhovorům s pamětníky a v neposlední řadě i díky tomu, že jej dílo sušilovských kněží nesmírně zajímalo. Přes snahu o objektivní přístup je proto třeba vnímat výsledný text jako oslavný, jako projev vděčnosti a jako snahu zachytit důležité události a zamezit tomu, aby upadly v zapomnění.

Masák tedy barvitě líčí události kolem roku 1848, kulturní dění v brněnském alumnátu, nevyhýbá se ani pojednání o střetech vlasteneckých kněží a bohoslovců s církevní vrchností. Hlavní osobnosti moravského reformního dění mezi kněžími (Karla Šmídka, Františka Xavera Škorpíka, Františka Dědka) odmítá vnímat jako radikální reformisty, ale prezentuje je jako poctivé kněze, kteří toužili dopřát lidu „nějaké účastenství ve správě církevní, jako se mu již dostalo ve správě státní“.²⁴⁹ Následně líčí postupný rozchod kléru s liberální inteligencí a založení Dědictví na popud Jana Evangelisty Bílého. Pokračuje charakteristikou jeho působení, jež časově rozděluje dle starostů Dědictví od Františka Sušila a Matěje Procházky až k Janu Tenorovi, jemuž se mimochodem o pár let později věnoval v samostatné biografické studii.²⁵⁰ Nechybí ani pojednání o laickém apoštolátu Šebestiána Kubínka, o přípravách velehradského jubilea v roce 1863 a s tím souvisejícím rozmachu slovanské vzájemnosti atd.

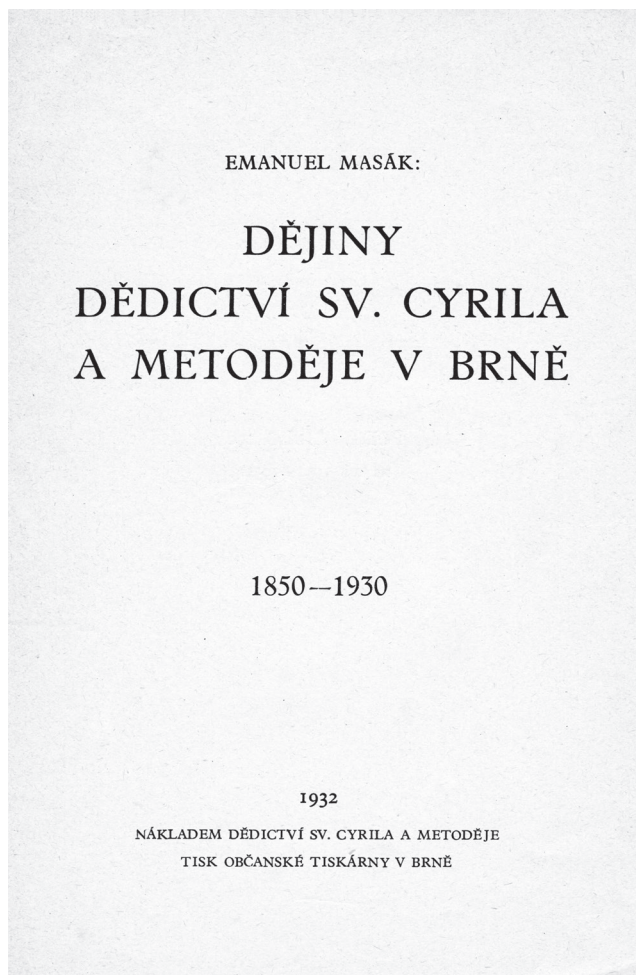
Přestože se příznivcům a vedoucím činitelům Dědictví Masákova práce líbila, samotný autor pochyboval, že zaujme širší čtenářskou obec. Nedělal si iluze ani o tom, že by měla výrazněji rezonovat u většiny duchovenstva: „*Jinak ovšem sotva kdo z našich kněží se dá do jejich soustavného čtení.*“²⁵¹ Masákovi tedy bylo naprosto jasné, že kontext, v němž se Dědictví zrodilo, již neodpovídá situaci počátku 30. let 20. století, že o aktivity starobylého spolku vlastně není zájem. K témuž tématu se nebál vyslovit ani v samotné práci a právě tyto momenty patří v jeho *Dějínách*

248 Masák, Emanuel: *Deníkové záznamy z let 1924–1932*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 190.

249 Masák, Emanuel: *Dějiny Dědictví sv. Cyrila a Metoděje v Brně 1850–1930*. Brno 1932, s. 23.

250 Masák, Emanuel: *Jan Tenora*. Brno 1938.

251 Masák, Emanuel: *Deníkové záznamy z let 1932–1944*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 1.



Obr. 19: Masákovy *Dějiny Dědictví sv. Cyrila a Metoděje v Brně* (1932)

Dědictví k těm nejcennějším. Kupříkladu se kriticky vyslovuje k postoji vedení Dědictví k hnutí Katolické moderny a lituje toho, že se snahy obou iniciativ neprohluly: „*Současné hnutí t. zv. Katolické moderny, soustřeďující se kolem ‚Nového života‘ v N. Jičíně a pak v Prostějově, nedotklo se však blíže brněnského Dědictví. Vlad. Štátný sám postavil se v ‚Obzoru‘ proti jeho výstřelkům uměleckým a zvláště církevně reformním, celý výbor Dědictví měl již od počátku ráz konservativní: až dosud byla udržována tradice, že přední zastoupení v něm mívali profesori bohosloví, spirituálové a profesori středoškolské.*“²⁵² Odmítnutí perspektivy, kterou nabízela Katolická moderna, hodnotí Masák

252 Masák, Emanuel: *Dějiny Dědictví sv. Cyrila a Metoděje v Brně 1850–1930*. Brno 1932, s. 222–223.

jako jeden ze signálů, že činnost Dědictví přestala vnímat potřeby doby. To se projevilo i později v období, kdy Dědictví vedl Josef Pospíšil. Ten podle Masáka podcenil dravou konkurenci v podobě moderní zábavné literatury podbízející se obecnému materialismu. Nesnažil se získat pro Dědictví mladé moderní katolické spisovatele, zvláště beletristy, což bylo částečně zapříčiněno i skutečností, že sám byl znám „jako odpůrce moderních směrů“.²⁵³ Masák své kritické názory sice vyslovil s opatrností, protože nechtěl prolomit celkově oslavný styl práce, ale přesto srozumitelně. Dodejme ovšem, že na vině poklesu zájmu věřících i kněží o činnost Dědictví byl na prvním místě zcela změněný kontext společenského i církevního života na počátku 20. století, a ještě více po roce 1918. Ostatní faktory – mezi nimi i ty, o nichž hovořil Masák – byly sice také významné, celkově však hrály spíše druhořadou roli. Společnost v té době vykazovala již takovou míru sekularizace a vnitřní stratifikace, že se za takových podmínek jako mnohem efektivnější a inspirativnější projevíly menší projekty, zacílené úžeji na vymezenou skupinu zájemců a bez ambice na všenárodní dosah (například aktivity Florianova *Dobrého díla* ve Staré Říši; specializovaná pastorační mládeže, která se ve 30. letech rozvinula v mládežnické a liturgické hnutí a podobně).

Že Masák svými texty, výzkumem nebo péčí o korespondenci kněžských osobností vytváří cenné dílo vzhledem k zachování možnosti čerpat ze zkušeností předchůdců, si nakonec všimli i jeho současníci, a to navzdory někdejšími sporům s mladými konzervativními katolickými intelektuály kolem revue *Život*, kteří právě tento aspekt Masákova působení zpochybňovali. V jubilejním sborníku k jeho padesátým narozeninám v roce 1933 na tuto skutečnost poukázal například Oldřich Svozil, když upozornil na to, s jakým úsilím se Masák pokoušel zprostředkovat mladším (nejen kněžským) generacím zkušenosti starších generací, čímž se stal o zachování nejen kněžské stavovské paměti, ale i kněžské (a opět nejen kněžské, nýbrž i kulturní a pastorační) mezigenerační kontinuity.²⁵⁴ Téhož si všiml i další z příspěvů sborníku Bedřich Slavík a označil Masáka za „zjev mezigenerační“.²⁵⁵ Nad tím, v jakém kontextu je třeba vnímat Masákovo působení v české katolické kultuře, se zamýšlel třeba i Alfred Fuchs. Řadil ho spíše ke generaci modernistů v čele s Karlem Dostálem-Lutinovem, tedy ke generaci, jejíž dílo se již završilo. Masák dle Fuchse zůstával více v pozadí, jeho vytrvalost v péči o zachování kulturního dědictví kněží buditelů a modernistů ale nakonec vedla k tomu, že dosah jeho díla může být sice na první pohled nenápadný, avšak dlouhodobý: „[Masák] *Nemá průbojnosti Lutinovovy, ani kulturně-publicistické pohotovosti Bitnarovy. Jeho dílo literární vyrůstá v tichu a ,jeho ovoce sládně po letech‘.*“ Pracuje totiž jako „skromný

253 Tamtéž, s. 283.

254 Svozil, Oldřich: Na okraj padesátých narozenin P. Em. Masáka. In: *Sborník Družiny literární a umělecké k padesátým narozeninám P. Emanuela Masáka*. Ed. Gajdoš, Adolf. Olomouc 1933, s. 182.

255 Tamtéž, s. 33. Příspěvek Bedřicha Slavíka: Emanuel Masák jako kritik a literární dějepisec českého písemnictví.

katecheta na brněnském předměstí“, kde „již léta za nejtěžších okolností spravuje dědictví, jež vybojovala jeho generace“. Přesně takovou „tichou práci idealistů“ ale dle Fuchse česká katolická kultura také potřebuje. Je to práce závislá na píli, lásce a idealismu, který nespolehá na vnější úspěch.²⁵⁶

Masákova role garanta mezigeneračního svorníku mezi kněžími a zachování jejich stavovské paměti byla navíc umocněna tím, že se v roce 1924 spolu s redakcí *Archy* ujal i vedení Družiny literární a umělecké. Masák tehdy na jedné z výborových schůzí zároveň navrhl, že by mohl vzniknout archiv a muzeum české katolické literatury. Tyto instituce by spravovaly veškeré dokumenty související především s literární činností kněží a usnadňovaly by tak práci na přípravě budoucí encyklopedie katolické literatury, na níž měl začít pracovat Vilém Bitnar společně s dalšími odborníky a zájemci. Se svými návrhy nakonec neuspěl. Příčinou se stal slábnoucí zájem kléru o aktivity Družiny literární a umělecké a také to, že Vilém Bitnar Masákovy ambiciózní plány ještě rozšířil a rozhodl se sestavit nejen encyklopedii české katolické literatury, ale rovnou encyklopedii náboženské literatury pojatou natolik široce, že bylo jasné, že se takový projekt nikdy nepodaří dokončit.²⁵⁷ Masák tedy začal pracovat raději sám. Staral se například dlouhá léta o korespondenci Karla Dostála-Lutinova, s níž mimochodem zažil pohnuté okamžiky. Práci na jejím uspořádání totiž vážně narušilo bombardování Brna na konci druhé světové války a hrozilo, že bude nadobro zničena. Dokumenty se ale nakonec podařilo zachránit.²⁵⁸ Následně Masák začal sestavovat plánovanou encyklopedii. Pracovně ji nazýval jako *Rukověť katolické literatury* a věnoval se jí hluboko do 50. let, a to bez jakékoli naděje na publikaci. Výsledkem se stal dodnes alespoň zčásti dochovaný korpus několika řad kartoték s jednotlivými hesly.²⁵⁹

Jako předseda Družiny Masák rychle pochopil, že na sebe přijal velice nevděčný úkol. Měl se starat o spolek, o jehož aktivity jevílo zájem stále méně kněží a věřících. V roce 1927 na jeho činnost přispívalo zhruba 400 členů. Družina se navíc nedovedla efektivně vypořádat s finančními problémy z minulosti. A když se Masák jako předseda skomírajícího spolku pokusil nalézt pro něj nové, smysluplné poslání alespoň v péči o tradici katolické literatury, uvědomil si, že na tomto úkolu společně s několika jednotlivci pracuje v podstatě sám. Znechucení nakonec vedlo tak daleko, že opakovaně ohlašoval úmysl na svou funkci rezignovat.²⁶⁰ Vzhledem k tomu, že

256 Tamtéž, s. 168. Příspěvek Alfreda Fuchse: Padesáté narozeniny Masákovy.

257 Masák, Emanuel: *Deníkové záznamy z let 1924–1932*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 31.

258 Zemský archiv v Opavě – pobočka Olomouc, fond Oldřich Svozil, inv. č. 74, kart. č. 3. Dopis Emanuela Masáka Oldřichu Svozilovi z 6. prosince 1944.

259 Masák, Emanuel: *Deníkové záznamy z let 1944–1951*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 118–119.

260 Masák, Emanuel: *Deníkové záznamy z let 1924–1932*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 43.

se místo něj nikdo jiný nenašel, vydržel ve vedení Družiny až do jejího zániku na počátku 50. let. Jeho trpělivá a obětavá práce nakonec ale přece jen nějaké ovoce přinesla. Nejenže se mu podařilo pro budoucí badatele zachránit některé cenné archivní materiály z pozůstalostí kněží a katolických spisovatelů, ale díky tomu, že za redigování *Archy* celá léta nepřijímal žádný honorář, ba dokonce z vlastního přispíval na umoření starších dluhů, se nakonec dařilo pohledávky splácet a díky možnosti doprodat knižní zásoby během války se ocitla Družina po roce 1945 bez dluhů.²⁶¹

Podobně nezištný přístup projevil i při záchraně Dědictví sv. Cyrila a Metoděje. Finanční problémy tohoto spolku, zapříčiněné nekompetentností pokladníků a vedení, již na sebe vzít nemohl, a jejich sanaci proto přenechal jiným,²⁶² souhlasil ovšem s funkcí starosty Dědictví, již přijal v roce 1937 po smrti předchůdce Jana Tenory. Přestože chápal, že ani tento spolek již svým zaměřením neodpovídá nejaktuálnějším potřebám doby, vzhledem k účtě, kterou k dílu jeho činovníků zejména z 2. poloviny 19. století choval, nedovedl odmítnout. „*Vím, že mě čekají nemalé starosti a nové úkoly, ale vynasnažím se, aby se Děd. uplatnilo i v dnešních změněných poměrech,*“ předsevzal si tehdy²⁶³ a začal přemýšlet nad tím, zda by se aktivity Dědictví a Družiny nedaly propojit na základě společné platformy. Čas však na konci 30. let plynul příliš rychle na to, aby se podařilo něco podobného realizovat. Navíc přinesl nesnadné chvíle spojené s válečnými útrapami. Symbolem propojení těchto dvou institucí se tak vlastně stala osobnost jejich předsedy, který ani v nových poměrech mezi léty 1945 a 1948 nepřestal pro oba spolky hledat nové úkoly, jimiž by přispěly do života církve i společnosti.²⁶⁴

Veškerou činnost obou institucí ovšem ukončil komunistický režim po roce 1948. Jejich členové byli nuceni formálně sestavit „akční výbor“.²⁶⁵ Prozatím přežívala naděje, že alespoň Družina literární a umělecká a revue *Archa* budou zachráněny jakožto oficiální církevní nakladatelství.²⁶⁶ Nakonec se i tato představa ukázala jako naivní. Za takové situace se Emanuel Masák raději vyslovil pro likvidaci

261 Zemský archiv v Opavě – pobočka Olomouc, fond DLU v Olomouci, č. pom. 778, inv. č. 4. Dějiny Družiny literární a umělecké v Olomouci 1939–1951 (sepsané Oldřichem Svozilem v roce 1967), s. 5.

262 Masák, Emanuel: *Deníkové záznamy z let 1924–1932*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 33.

263 Masák, Emanuel: *Deníkové záznamy z let 1932–1944*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 95.

264 Jako doklad tohoto tvrzení lze uvést kupříkladu Masákův dopis zaslaný brněnské konsistoři, v němž žádal o zprostředkování závěrů pastorálních konferencí pro rok 1946, aby v nich mohl následně hledat podněty pro činnost Dědictví. Viz Diecézní archiv Biskupství brněnského, Biskupská konsistoř Brno, Dědictví sv. Cyrila a Metoděje, inv. č. 3609, sg. B 461, ev. j. 999, f. 501. Dopis Emanuela Masáka Nejdůstojnější biskupské konsistoři v Brně ze dne 7. července 1947, f 501.

265 Masák, Emanuel: *Deníkové záznamy z let 1944–1951*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 69.

266 Tamtéž, s. 83.



Obr. 20: Emanuel Masák (sedící první zleva)
jako člen výboru Dědictví sv. Cyrila a Metoděje v Brně (1930)

spolku a předání jeho jmění olomoucké arcibiskupské konsistoři. S tímto postojem souzněli i další členové výboru. Poslední výborová schůze se konala v provizorních podmínkách nádražní restaurace v Olomouci 28. února 1951.²⁶⁷ Proces likvidace se oficiálně završil ke dni 11. března 1954.²⁶⁸

Prakticky stejný osud stihl i Dědictví sv. Cyrila a Metoděje. Poté, co bylo jednání Josefu Jančíkovi ministerstvem informací sděleno, že spolek přišel o povolení vydávat knihy, rozhodl se poslední starosta Dědictví Emanuel Masák odmítnout návrh příslušného referátu ÚNV v Brně na spojení s Českou katolickou charitou a místo kolaborace volil opět raději rozpuštění spolku.²⁶⁹ Pokud mu bylo odejmuto

267 Zemský archiv v Opavě – pobočka Olomouc, fond DLU v Olomouci, č. pom. 778, inv. č. 3. Jednatelská kniha DLU III. Zápis o výborové schůzi konané dne 28. února 1951 v Olomouci.

268 Zemský archiv v Opavě – pobočka Olomouc, fond DLU v Olomouci, č. pom. 778, inv. č. 4. Dějiny Družiny literární a umělecké v Olomouci 1939–1951 (sepsané Oldřichem Svozilem v roce 1967), s. 8.

269 Archiv Moravského zemského muzea, fond Emanuel Masák, Korespondence – Spolky, Nakladatelství, Kněží. Dopis jednatele Josefa Jančíka Emanuelu Masákovi z 28. února 1949, f. 2. Korespondence pokračovala reakcí ÚNV v Brně (referát pro vnitřní věci a bezpečnost). Viz tamtéž. Dopis referenta ÚNV Brno Spolku „Dědictví sv. Cyrila a Metoděje v Brně“ z 5. října 1951.

právo vykonávat předmět jeho hlavní činnosti, další existence nedávala smysl. Vedení spolku svou likvidací potvrdilo na schůzi dne 29. listopadu 1951 spolu s převedením majetku brněnské konsistoři.²⁷⁰

Lze říci, že zánik těchto dvou institucí společně s likvidací ostatního spolkového zázemí katolické církve představuje symbol definitivního konce jednoho konkrétního paradigmatu, jež utvářelo základní parametry veřejného působení katolických kněží v české společnosti v 19. století a v první polovině století následujícího. Pokud ještě někdo v první polovině 20. století dovedl čerpat z elánu kněží buditelů a případně i katolických modernistů, básníků, romanopisců, sběratelů lidových písní, publicistů a redaktorů periodik elitních i pro prostý lid, pak od 50. let se tato zkušenost stala již jen vzpomínkou. Náležela minulosti, s níž se ještě v roce 1948 stihl rozloučit dokonce i sám Masák, a to u příležitosti úmrtí Viléma Bitnara, kdy se odhodlal sepsat nekrolog s titulem *Vilém Bitnar a naše Družina literární a umělecká*. Naposledy zavzpomínal na společné aktivity od dob *Nového života* a revue *Meditace*, znovu připomněl staré spory s biskupem Paulem de Huynem i obdiv, který chovali k buditelskému a spisovatelskému elánu svých předchůdců. Nevynechal ani vydávání *Archy*.²⁷¹ To všechno po roce 1948 muselo z veřejného života zmizet. Jakékoli další nostalgické doznívání starších tradic s konečnou platností utnul totalitní režim. Tím skončilo i veřejné působení kněze Emanuela Masáka. Jeho životní pouť se však završila až o několik let později, k čemuž se níže ještě vrátíme. Nejprve je nutné vstoupit do životního příběhu dalších dvou kněží, jimiž se zde zabýváme.

270 Viz MZA, fond B 26, Policejní ředitelství Brno, kart. 3285, č. j. 22/52, folio č. 8. Opis Zápisu o schůzi výboru Dědictví sv. Cyrila a Metoděje v Brně, která se konala dne 29. listopadu 1951.

271 Masák, Emanuel: Vilém Bitnar a naše Družina literární a umělecká. *Archa* 32, 1948, s. 276–278.

8 ANTONÍN LUDVÍK STŘÍŽ: „KNĚZ VĚRNÝ“?

Klíčový milník Střížova kněžského působení představuje povolání na místo spirituála pražského arcibiskupského semináře k datu 1. ledna 1929. Výše jsme popsali, jaký význam mohla či měla mít osobnost spirituála pro budoucí kněze. Je možné předdeslat, že se Stříž tohoto úkolu chopil se vsí vážností, s nadšením i touhou vnést do něj své představy o kněžství. Tato nová role u něj prostoupila takřka všechny činnosti, kterým se věnoval a skrze něž byl známý i širší církevní veřejnosti. Přestože prameny, které by přímo odkrývaly charakter vztahu Stříže s jeho svěřenci, případně jejich hodnocení kvalit duchovního vedení, kterého se jim od něj dostávalo, jsou jen torzovité, charakter i obsah Střížova spirituálního doprovázení zachytitelný je, a to především skrze časopis *Vinice Páně*, Střížem založený a redigovaný. Vycházely v něm převážně jím vybrané, přeložené či psané texty k tématu duchovního života, asketiky a mystiky. Jde tedy o obory, které později také přednášel. Těžko si lze představit, že by jako spirituál v semináři či lektor asketiky a mystiky čerpal z jiných zdrojů než z těch, které nabízel ve *Vinici Páně*, a to nejen kněžím, ale i věřícím. Rozhodl se totiž nezůstat jen se svými bohoslovci uvnitř semináře, nýbrž nadále publikoval, překládal, pořádal poutní cesty a rozvíjel i další aktivity s důrazem právě na potřebu pěstování kvalitního duchovního života. Skrze tyto aktivity dovedl pole své působnosti rozšířit i na širší okruh věřících, kteří jej následně vyhledávali jako osvědčeného duchovního vůdce.

Většinu aktivit, které jsme právě jmenovali, se podařilo Střížovi rozvinout zejména ve 30. letech, kdy také dosáhl doktorského titulu a jmenování sídelním kanovníkem na Vyšehradě. Toto období, kdy byl Stříž jako čtyřicátník v plné síle, se tak jeví mimořádně plodným. V následujících kapitolkách se pokusíme nejprve ukázat, proč se rozhodl pokračovat ve své předchozí překladatelské činnosti, na jaká díla se zaměřoval a co vlastně mínil svým překladatelským úsilím jako kněz sdělit.

Dále se zaměříme na klíčové téma péče o spiritualitu bohoslovců a kněží, do níž se silně promítaly Střížovy představy o ideálním kněžství. Navážeme pojednáním o tom, jaké preferoval nástroje v pastoraci moderního člověka, což nám nabídne i možnost zamyslet se nad parametry vztahu kněze a laika v prostředí zbožnosti, které bylo Střížovi blízké, a téma jeho kněžského působení uzavřeme otázkou, jaké konsekvence mělo pro Střížovu kněžskou identitu jmenování vyšehradským kanovníkem. Provázet nás bude otázka, kterou se pokusíme zodpovědět v závěru této části, otázka, jak Stříž během svého života naložil s obrazem „kněze věrného“, který spoluutvářel ve Staré Říši s Josefem Florianem a dalšími, a i když se jedná o obtížný úkol, budeme se snažit zamyslet i nad tím, jakému ohlasu se tento staroříšský vzor kněžství mohl těšit obecněji u kléru v první polovině 20. století.

8.1 Kněz dárce m pramene duchovního života

Když v roce 1926 připravoval Albert Vyskočil sborník vzpomínek a postřehů k významu Josefa Floriana pod názvem *Úvodem do nového čtvrtstoletí Dobrého díla*, oslovil i kněze Antonína Stříže. Ten sepsal sice krátké, přesto cenné vyprávění, dosvědčující, že u něj obdiv k Florianově osobnosti ani nadšení pro vydávání knih nezmizely. Líčí, jak každá publikace vyrůstala z poctivého úsilí a že každá kniha by zároveň mohla vyprávět svůj vlastní příběh. Nostalgicky popisuje, jaké komplikace provázely například vydání Bloyova *Žebráka nevděčnicka*: „*Za deset let dlouhého čekání kniha byla konečně dotisknuta. Ale ještě i zde pekelná nesnáze: z Třebíče [v Třebíči sídlil tiskář Trnka – pozn. autora] je do Staré Říše 6 hodin cesty, proto spoludělník Florianův Stříž, s bratrem jeho rolníkem, chutě se vydali s vozem pro náklad knihy. Bylo blátivo, mlhavo. Z Třebíče vyjeli podvečer. Začalo sněžit. Za chvíli ho napadalo po kotníky a sníh s blátem se lepil na kola.*“ Následně pokračuje napínavým popisem nočního dobrodružství, než se konečně podařilo dorazit do Staré Říše: „*Tak po několikaletém putování Žebrák nevděčnick se vrátil vytištěn. Oděn v huňatou obálku, v pravé žebrácké haleně, se vydal nyní do světa, hledaje přijetí u dobrých lidí a almužny na vydávání dalších knih.*“¹ Je tudíž pochopitelné, že vydávání knih představovalo u Stříže vášeň, které se nechtěl vzdát ani jako kněz, a to přes nové povinnosti, které se službou kaplana a pak spirituála semináře souvisely. Učinil ji proto součástí svého chápání kněžského poslání. Vždyť co jiného má kněz dělat, než nabízet věřícím i nevěřícím prameny duchovního života? Tak totiž své překladatelství a spolupráci na vydávání knih vnímal nejen ve Staré Říši v intencích Florianových, nýbrž i po vysvěcení.

Z tohoto důvodu už na podzim roku 1919, tedy těsně před svým odjezdem na římská studia, pozval některé své přátele do klášterní cely františkána Leandra

1 Stříž, Antonín Ludvík: *Knihy staroříšské*. In: *Úvodem do nového čtvrtstoletí Dobrého díla*. (Ze starých papírů). Ed. Vyskočil, Albert. Praha 1926, s. 36–37.



Obr. 21: Antonín Ludvík Stříž ve 30. letech

Brejchy u Panny Marie Sněžné v Praze na schůzku, na níž se s nimi domluvil na založení *Družstva přátel Studia*, jehož cílem bylo pokračování v myšlence Florianově tak, aby se do společného úsilí mohl zapojit co nejširší okruh spolupracovníků přímo v Praze. Organizačních prací se chopil Ladislav Kuncíř, klíčová osobnost schůzky.² Oproti Florianovu pojetí již nešlo o semknutou komunitu, ale spíše o volnější spolupráci spřízněných umělců, spisovatelů a překladatelů, kterým se podařilo již v následujícím roce vydat sborník s titulem *Letorosty*. Sborník následně vyšel ještě v roce 1921 a 1922. Stejně jako někdejší Florianovy *Nova et vetera* nabízel kratší texty či ukázky připravovaných překladů. Podílel se na něm nejen Antonín Stříž, ale také například František Odvalil, Otto Tichý, Jaroslav Durych, František Pastor a mnozí další. Snažili se navázat na Florianovo pojetí vydávání, které se neomezovalo na úzce chápanou „katolickou“ literaturu či pouze na díla zpracovávající náboženská témata. O „katolicitě“ rozhodovala spíše kvalita.³ Jde mimochodem o významný staroříšský zářez do mentální struktury české katolické kulturní elity, který postupně prolomoval dosavadní tendence k vytváření uzavřeného katolického

² Kuncíř, Ladislav: *Život pro knihu*. Purley 1985, s. 126.

³ Srov. Putna, Martin C.: *Česká katolická literatura v evropském kontextu 1848–1918*. Praha 1998, s. 23.

ghetta. Antonín Stříž povahu tohoto posunu vyjádřil již v roce 1914: „Nyní sice pořád se mluví o ‚katolické poesii‘, ‚katol. umění‘ apod.; ale přece jest to buď nepřesné vyjadřování, nebo – nesmysl. Jest Baudelaire katolický básník? Jest Erben katolický básník? Nebo Březina? Nebo Claudel? [...] Já vím jen tolik: že básně Baudelairovy, Péguého, Claudelovy, Březinovy jsou krásné, že jsou to opravdu básně, ať autoři sami jsou jacíkoli...“⁴ Rozhled a žánrová i ideová otevřenost sborníků stojí tedy za zmínku. Vedle „staroříšských“ klasiků Bloye, Chestertona či Hella narazíme v *Letorostech* na tematické texty o prokletých básnících,⁵ analýzy pseudonáboženských projevů socialismu⁶ nebo také na unionistický zájem o situaci v revolučním Rusku a o některé tradice pravoslavné církve (duchovní doprovázení v pojetí ruského stárcetví⁷). Existenci této pestrosti je ovšem nutno připsat k dobru celému kolektivu kolem Kuncíře, protože samotný Stříž se stále častěji a výlučněji zaměřoval na literaturu ryze náboženskou.

Smysl svého vydavatelství spatřovali „přátelé“ *Studia* v kulturní obrodě českého národa skrze dobrou knihu, protože právě skrze knihy „bludné“ ztratil národ svou svobodu: „A nejhorsí, že cizí bludy pojímaly se u nás vážněji než u samotných původců. Ani pohromy nepřispěly ku zmouření; a v době kdy byl národ pod cizí násilnou mocí, sváděla se všechna vina na tyto rušící živly, a nyní, když dosažením svobody bylo třeba si připomenouti vážné povinnosti a chopiti se práce na zanedbané půdě, šílenství rozpoutalo se ještě hrozivěji.“⁸ Tento vývoj bylo nutné zvrátit, přičemž pád monarchie znamenal možnost nového startu na cestě směřující ke katolické obrodě v rovině celospolečenské i individuální, čímž byl následně dán i repertoár vydávaných knih, „v nichž by duše unavené a žízňící nalézaly občerstvení a posily a utužovaly se v bojovníky“.⁹ Samo sebe pak *Družstvo přátel Studia* symbolicky prezentovalo jako společenství „několik[a] samotářů, chtějících zasvětili své síly společné práci“¹⁰ na vydavatelském a překladatelském díle, jež se nemínilo prosadit kupříkladu politickou mocí, nýbrž toužilo v nové republikánské společnosti znít jako „pokorný hlas klášterního zvonku, kterého není viděti v jeho lesní tišině, ale jehož zvuk nese se přes lesy do dáli“.¹¹

Na konci roku 1923 se Ladislavu Kuncířovi podařilo založit vlastní nakladatelství a společně s Jaroslavem Durychem a Janem Scheinostem také časopis *Rozmach*, kolem něhož se nakonec vydavatelská aktivita postupně soustředila. Skrze spolupráci

4 Stříž, Antonín Ludvík: Z psaní. Knězi nedávno vysvěcenému dne 24. září 1914. *Nova et vetera* 4, 1915, s. 6.

5 Rimbaudová, Isabella: Můj bratr Artur. Přeložil František Pastor. In: *Letorosty* I. Ed. Kuncíř, Ladislav. Praha 1920.

6 Heidenstam, Verner von: Rozklad a pád proletářské filosofie. Několik slov na prahu nového věku. Ze švédštiny přeložil Emil Walter. In: *Letorosty* II. Ed. Kuncíř, Ladislav. Praha 1920.

7 Remizov, Alexej: Soud Boží. Přeložil Jiří Weil. In: *Letorosty* II. Ed. Kuncíř, Ladislav. Praha 1920.

8 Družstvo přátel Studia: Na pustých ladech... In: *Letorosty* I. Ed. Kuncíř, Ladislav. Praha 1920, s. 2.

9 Tamtéž, s. 9.

10 Tamtéž, s. 9.

11 Tamtéž, s. 10–11.

s Kuncířem si tak Antonín Stříž zajistil organizační zázemí pro vydávání děl, která považoval za přínosná, ať už je překládal sám či někdo jiný. A Kuncíř si Střížovy práce cenil: „*Jako pokorný dělník ze školy Léona Bloye a Josefa Florianiana vpravdě vynášel Stříž z pokladů literatury díla nová a stará...*“¹² S vděčností ve svých pamětech vzpomíná i na jeho podporu během krize, jež nakladatelství potkala ve 30. letech,¹³ nehledě na to, že Stříž Kuncířovo nakladatelství podporoval finančně již od počátku 20. let.¹⁴ Střížovy preference se odráží ve čtyřech edicích náboženské literatury, na jejichž redigování se přímo podílel. Značné ambice si spojoval s edicí *Svatí otcové*, jejímž cílem bylo postupné zpřístupnění klíčových spisů patristiky. V časopise *Rozmach* tuto edici prezentoval jako pokračování v témže úsilí Františka Sušila, jemuž pro snahu o zpřístupnění starověkých církevních pramenů a patristiky připsal roli novodobého církevního otce.¹⁵ Vyčetl však starším teologům a vydavatelům, že na jeho práci navázali jen málo a příliš se soustředili na racionalismem a modernismem proniknutou apologii církve místo toho, aby nechali promluvit přímo svaté církevní otce skrze jejich spisy: „*Proč jste jim [církevním otcům – pozn. autora] nedali mluvíti? Byli by za vás disputovali (nepochybujte, že rozumně!), bojovali, byli by i slavně zvítězili. Vy však jste důvěřovali více svým slovům, za nimiž však, běda, nestála ona nadpřirozená moc, z jejíž plnosti mluvili svatí.*“¹⁶ Tento původně „florianovský“ přístup zůstane u Stříže převažující, což znamená, že se nebude primárně soustředit na sepsání vlastního rozsáhlejšího díla, nýbrž právě na zpřístupňování klíčových náboženských děl minulosti i současnosti. Doplňme, že již v roce 1923 se kupříkladu podařilo publikovat *Čtyři knihy rozmluv svatého Řehoře Velikého*.¹⁷

Edicí *Boží bojovníci* Stříž rovněž navazoval na staroříšský plán nabízet čtenářům překlady životů světců jakožto vzorů křesťanského života. Vedle překladů života svatého Františka a svaté Marty přidal dále svatého poustevníka Antonína a Johanku z Arku.¹⁸ Nově ale více preferoval světce spojené s českými zeměmi, jejichž příklad nabízel jako alternativu k prvorepublikovými elitami protežované protestantské

12 Kuncíř, Ladislav: *Život pro knihu*. Purley 1985, s. 127.

13 Tamtéž, s. 143.

14 Kuncíř, Ladislav: Na vydávání knih Družstva přátel Studia přispěli darem. In: *Letorosty II*. Ed. Kuncíř, Ladislav. Praha 1920, obálka. Antonín Stříž přispěl 750 korunami.

15 Stříž, Antonín Ludvík: *Svatí Otcové*. *Rozmach* 3, 1925, s. 53.

16 Tamtéž, s. 53.

17 *Svatého otce a učitele církve Řehoře I. Velikého Čtyři knihy rozmluv čili O životě a zázracích otců italských, jakož i o věčném trvání duší*. Přeložil Klement Kuffner. Praha 1923.

18 *Život svatého otce Františka zakladatele řádu bratří menších sepsaný svatým Bonaventurou*. Přeložil Antonín Ludvík Stříž. Praha 1920; *Život blažené Marí Magdaleny a sestry její svaté Marty. Dle sepsání opata kláštera svatohavelského Rabana Maura*. Přeložil Antonín Ludvík Stříž. Praha 1921; *Život svatého Antonína Velikého, poustevníka a opata, jež napsal a mnichům v cizině poslal sv. Atanáš, arcibiskup alexandrijský*. Z řečtiny přeložil Antonín Ludvík Stříž. Praha 1929; Quincey, Thomas de: *Johanna z Arku*. Přeložil Antonín Ludvík Stříž. Praha 1920.

tradici. Připravil tak k publikaci život svatého Prokopa,¹⁹ svatého Norberta²⁰ a Kristiánovu legendu o životě svatých Václava a Ludmily.²¹ Posledně jmenované dílo je zajímavé tím, že se podařilo pro sepsání úvodu získat Josefa Pekaře, který vyhodnotil Střížův překlad jako přílehavější než starší provedení Josefa Truhláře pro *Fontes rerum Bohemiarum*.²²

Postupně svůj zájem stále častěji začal soustřeďovat zejména k dílům z oboru mystiky a spirituality, která považoval za významná sice už během svého staroříšského působení, jako spirituál kněžského semináře ale tento svůj dřívější zájem ještě prohloubil. V edicích *Karmel* a *Vinice Páně* a v letech 1930 až 1941 také ve stejnojmenném časopise se zaměřoval na spisy mystiků středověkých i mladších. Protože se klíčovým inspiracím a dílům budeme věnovat v samostatné kapitole, jmenujme teď alespoň nejvýznamnější texty, které díky Střížovi spatřily světlo světa: spisek *Scala paradisi*,²³ texty a vize sv. Ludvíka Grigniona, které se mimo jiné pokusil rozpracovat ve své disertační práci s názvem *Nevolnictví v říši mesiánské*,²⁴ vize sv. Markéty Marie Alacoque, Anny Kateřiny Emmerichové a chybět nemohla ani tradice lasaletská, ovšem tentokrát už v doprovodu zjevení lurdského, fatimského a dalších. Podobně i zmíněnou Kateřinu Emmerichovou provázely příběhy dalších stigmatizovaných – nezřídka sepsané přímo Střížem. V časopise *Vinice Páně* Stříž překlady své i jiných doplňoval původními texty, z nichž některé se podařilo vydat knižně. Jde kupříkladu o opakovaně publikovaný spisek *La Saletta*²⁵ či *Věvec Duchy svatého*, kde společně se svatodušními meditacemi vyšla i encyklika Lva XIII. *Divinum illud munus*, přičemž je zajímavé, že k druhému vydání tohoto dílka došlo v roce 1948 péčí vydavatelství Gustava Francla.²⁶ Jedná se o na první pohled

19 *Život svatého Prokopa, zakladatele kláštera Sázavského a patrona země české*. Z latiny přeložil Antonín Ludvík Stříž. Praha 1923.

20 *Život svatého Norberta, arcibiskupa magdeburského a zakladatele řádu premonstrátského, bratrem téhož řádu a věku, jak se podobá, opatem Hugonem, jeho ve správě řádu nástupcem, věrně sepsaný*. Přeložil Antonín Ludvík Stříž. Praha 1927.

21 *Život a umučení svatého Václava a báby jeho svaté Ludmily dle sepsání Křišťanova*. Z latiny přeložil Antonín Ludvík Stříž. Praha 1921.

22 Pekař, Josef: Předmluva k českému překladu sepsání Kristiánova. In: *Život a umučení svatého Václava a báby jeho svaté Ludmily dle sepsání Křišťanova*. Z latiny přeložil Antonín Ludvík Stříž. Praha 1921, s. XVII.

23 *Scala paradisi. List bratra Guiga z řádu kartusiánského o čtvero stupňích duše k Bohu*. Přeložil Antonín Stříž. Praha 1925.

24 Stříž, Antonín Ludvík: *Nevolnictví v říši mesiánské. Disertační práce*. Praha 1936. Převážnou část své disertace Stříž postupně publikoval v časopise *Vinice Páně*.

25 Stříž, Antonín Ludvík: *La Saletta. Zjevení Matky Boží 19. září 1846. Význam veliké zvěsti a její ohlas*. Praha 1932. Spisek vyšel celkem čtyřikrát, z toho dvakrát po druhé světové válce s některými doplněními a aktualizacemi.

26 Stříž, Antonín Ludvík: *Věvec Duchy svatého. Rozjímání a modlitby svatodušní*. Praha 1931. Druhé rozšířené vydání v počtu 3000 výtisků na jaře roku 1948 vydalo Cyrilo-Methodějské knihupectví Gustava Francla v Praze.

paradoxní, na druhou stranu ale zároveň přirozenou skutečnost znamenající, že Stříž po odchodu od Josefa Floriana vzal „na milost“ některé struktury katolického literárního provozu, do nichž se dříve rád střefoval svou kritikou. V podobném duchu postupoval opakovaně vykročením z dosavadního rámce dosud sledované náboženské literatury, když se například podílel na úpravách překladů děl maďarského kazatele a biskupa Tihamera Tótha. Vyšla povětšinou v nakladatelství *Vyšehrad*, s nímž jak Stříž, tak i Kuncíř příležitostně spolupracovali. Budapešťský kněz sepsal několik popularizačně laděných katechezí pro mládež. Viděno staroříšskou optikou šlo přesně o žánr teologického „přežvykávání“, jež Florian s oblibou „vyklizoval“ na hořící hranici.²⁷

Nakonec nesmíme opominout zmínit ani Střížovy překlady liturgických textů,²⁸ jimž se ale budeme věnovat ve speciální kapitole níže, dále sebrané překlady modliteb prvních křesťanů²⁹ a vybrané stati ze spisů mystiků ze 14. století s názvem *Cesta k věčné lásce*,³⁰ přičemž ne všechna díla vyšla u Ladislava Kuncíře, protože Stříž občas spolupracoval i s jinými vydavateli. Drobnější texty bychom objevili v časopisech *Rozmach*, *Vyšehrad*, *Logos*, a dokonce i v *Časopise katolického duchovenstva*. Za zmínku stojí rovněž útlá učebnice latiny pro samouky, jež Střížovo jméno zpřítomňovala a možná stále zpřítomňuje v knihovnách zájemců o zvládnutí „oficiálního“ jazyka církve.³¹

Než postoupíme o krůček dále, zastavme se ještě u dvou zajímavých autorů, abychom naznačili šíři Střížova zájmu. V roce 1935 a následně v roce 1937 se mu

27 Jedná se o překlady Josefa Mezera nebo Dezidera Pavloviče, které následně „prohlédl a upravil“ Antonín Stříž: Tóth, Tihamer: *Vítězství Kristovo. Panna Maria*. Praha 1936; týž: *Vlastnosti Boží*. Praha 1937; týž: *Charakterní jinoch*. Praha 1940; týž: *Ježíš Kristus*. Praha 1940; týž: *Věřím. I. O víře. II. Je-li Bůh?*. Praha 1941.

28 K prvnímu překladu liturgických textů se Stříž odhodlal již ve Staré Říši, kde v roce 1914 vyšel jeho první překlad římského misálu, který pak v různých úpravách vydal ještě v roce 1941 a 1945: *Misál římský. Řád a modlitby oběti mše svaté*. Přeložil a upravil Antonín Stříž. Valašské Meziříčí 1941. Vydání z roku 1945 obsahuje také zajímavou úvodní poznámku: Stříž, Antonín Ludvík: Mše svatá. Náš nejdražší poklad. In: *Římský misál z ustanovení posvátného sněmu tridentského obnovený, z příkazu svatého Pia páteho, papeže, vydaný a péčí dalších papežů doplněný, s vlastními svátky církevní provincie české a moravské*. Přeložil a poznámkami upravil Dr. Antonín Stříž, kanovník na Vyšehradě. Praha 1945, s. 9–19. Až v roce 1955 vydala Česká katolická charita Střížovo doplnění k misálu s názvem *Manuale rituum, in cura animarum saepius occurrentium e rituali Romano desumptum, preces, quae juxta s. R. C. Decretum diei 21. Mai 1920 lingua vulgari dici vel iterari possunt, continens*. Uspořádal Antonín Ludvík Stříž. Praha 1955. Určité doplnění těchto liturgických textů představují také *Církevní hodinky ke cti sv. Michala archanděla*. Přeložil Dr. Antonín Stříž. Praha 1948.

29 *Modlitby prvních křesťanů*. Vybral a přeložil Dr. Antonín Stříž. Praha 1946. Stříž připravil k publikaci také sbírku modliteb situovaných do každodenního života člověka v polovině 20. století: *Pane, tu jsem. Modlitby*. Přeložil Antonín Stříž. Dílko se podařilo dohledat pouze ve strojopisné podobě s vrocením 1946.

30 *Cesta k věčné lásce. Vybrané stati ze spisů mystiků a přátel Božích 14. století*. Přeložil Antonín Stříž. Brno 1939. Vydáno Mariánským apoštolátem v Brně. Vytiskla knihtiskárna Františka Obziny ve Vyškově.

31 Stříž, Antonín Ludvík: *Kurs latiny pro samouky*. Praha 1944.

totiž podařilo publikovat překlady dvou spisů rakouského kněze, spisovatele, teologa a antropologa Franze Michela Willama (1894–1981). První spis vyšel v češtině pod názvem *Život Ježíše Krista v kraji a lidu izraelském* a druhý jako *Život Marie, matky Ježíšovy*.³² Šlo o tehdy známá díla, jež zapadala do kontextu tradice usilující o zachycení života Ježíše Krista na pozadí palestinských reálií. Byla ceněna pro svou odbornost, srozumitelnost a čtivý vypravěčský styl.³³ Nejedná se tedy o žádný Střížův překladatelský objev, přesto je jeho počin významný vzhledem ke zpřístupnění díla, které bylo ve své době hojně využíváno kněžími jako inspirativní pomůcka k přípravě kázání i k popisu života ve Svaté zemi.³⁴ Dodejme však, že Willam se svými spisy dnes patří spíše k zapomenutým teologům. Teologickou obec tudíž poněkud překvapilo, když jej ve své práci *Ježíš Nazaretský* Joseph Ratzinger (již jako papež Benedikt XVI.) zařadil k autorům „velmi podnětných děl“ o osobě Ježíšově z 30. a 40. let 20. století Karlu Adamovi, Romanu Guardinimu, Giovanni Papinimu a Jeanu Danielu-Ropsovi.³⁵ Vysvětlení však lze nalézt v kontaktech, které Ratzinger s Willamem udržoval v 60. letech, kdy s ním vedl debatu o povaze reformy církve, přičemž s Willamem sdílel důraz na cit pro „podstatné“ a pro „jednoduchost“.³⁶ Nelze vyloučit, že právě tyto atributy Willamova díla Střížovi konvenovaly, a že tedy mohly spolupůsobit v jeho rozhodnutí některé spisy rakouského kněze přeložit do češtiny.

Druhým autorem, kterého tu chceme zmínit, Stříž symbolicky završuje svůj dlouhodobý zájem o anglické spisovatele a teology, již vzešli z tzv. oxfordského hnutí obnovy anglikánské církve v 19. století či byli tímto hnutím nějakým způsobem inspirováni. Už ve Staré Říši se jeho náklonnost k těmto autorům projevila překlady Chestertona, Belloc³⁷ a dalších. Těsně před rokem 1948 pak inicioval překlad díla Fredericka Williama Fabera *Velebná svátost neboli díla a cesty Boží*. Sice jej sám nepřekládal, sepsal ale k vydání úvod, který by neměl uniknout naší pozornosti. Proč mu byl Faber blízký, je nabíledni. Od mládí se projevoval jako hledající, přemýšlivý křesťan zaujatý ideou společenství církve a myšlenkou její jednoty. Po určitém duchovním vývoji se dokonce setkal s papežem Řehořem XVI. a v roce 1845 konvertoval ke katolické církvi, posléze se stal knězem a sepsal několik teologických

32 Willam, Franz Michel: *Život Ježíše Krista v kraji a lidu izraelském*. Přeložil Antonín Stříž. Praha 1935; též: *Život Marie, matky Ježíšovy*. Praha 1937. První vyšel v nakladatelství *Výšehrad*, druhý u Ladislava Kunčice.

33 Salajka, Antonín: František Michael Willam, *Život Ježíše Krista v kraji a lidu izraelském*. *ČKD* 82, 1941, č. 3, s. 179–180.

34 Srov. recenzi v *Časopise katolického duchovenstva*: „a“ [= šifra]: Fr. Michael Willam, *Život Ježíše Krista*. *ČKD* 82, 1941, č. 4, s. 244–245.

35 Ratzinger, Joseph/Benedikt XVI.: *Ježíš Nazaretský*. Brno 2007, s. 5.

36 Magister, Sandro: *Franz Michel Willam, the Theologian the Pope Has Rescued from Oblivion*. Dostupné na: <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/153041?eng=y> – 3. 7. 2007, staženo dne 3. března 2015.

37 Kupříkladu Bellocovu *Cestu do Říma* Stříž však vydal nikoli ve Staré Říši, ale již péčí *Družstva přátel Studia* v roce 1920, překládat ji ale začal ještě před odchodem od Josefa Floriana.

pojednání. Touha po sjednocení s církví, příběh „návratu“ k jednotě s římským biskupem, emocionální vyjádření oddanosti papeži (vtělené mimo jiné do spisku *The Devotion to the Pope*), to vše ladilo dokonale se Střížovou ultramontánně ražnou vírou i chápáním vztahu k věřícím nekatolických tradic a způsobu znovunastolení jednoty křesťanstva. Podstatnější je však jiný rozměr, a to metoda Faberova psaní v knize, kterou Stříž doporučuje čtenářům. V případě Fabera se totiž jedná o člověka, který si prošel také bolestnými etapami hledání víry a autentického církevního společenství i obdobím „objevování“ dogmat, jeho teologické reflexe proto organicky proniká důraz na zkušenost víry a na skutečnost tajemství v Božím jednání: „*Bůh se nám odhaluje svým skrýváním.*“³⁸ Právě těchto rozměrů Faberova stylu si Stříž pozorně všímá a chválí jej za to, jak „*úchvatnými postřehy a hlubokými úvahami [...] odhaluje [...] skrytý, tajuplný a přebohatý život [Syna Božího – pozn. autora] v Eucharistii*“.³⁹ Pozitivním hodnocením Faberova díla Stříž napovídá mnohé i sám o sobě. Celý život v textech, které vydával, překládal, či dokonce sepisoval, kladl důraz na příklady svatých a mystické spisy, tedy v prvé řadě právě na zkušenost života z víry, kterou považoval za hodnotnější než složité teologické konstrukce. Chtě nechtě tak nabízel alternativu k dobově převládajícímu neoscholastickému přístupu v psaní teologických prací, jimiž byly formovány celé generace kněží a ve zlidovělé podobě i věřících. To se přirozeně netýká jen jeho samotného, důraz na zkušenost víry je charakteristický pro celou tradici Florianovy Staré Říše.

Na závěr musíme doplnit i několik kritických poznámek ke Střížovu překladatelství, ačkoli jsme se k tomuto tématu částečně již vyjádřili v souvislosti s jeho staroříšským obdobím, na něž kvalitou i pojetím překládání posléze vcelku věrně navazoval.⁴⁰ Stříž sebe nevnímal jako překladatele či sběratele, který by si staromilecky liboval v zašlých hagiografických edicích, nešlo mu v prvé řadě ani o přesnost, primárně usiloval o zprostředkování příběhu, konkrétního poselství, o „duchovní“ překlad,⁴¹ a proto často vypouštěl bohatý poznámkový aparát, jež původní edice, s nimiž pracoval jako s předlohami, obsahovaly. Ve Střížově podání překlad sloužil jako nástroj evangelizace, proces meditace nad vybraným příběhem a jako příležitost ztotožnit se s duchovními zápasy konkrétního světce. Například v úvodu k překladu života svatého Františka z Assisi avizoval, že by sice bylo možné vydat starší český překlad, ten ale otrocky lpěl na latinské předloze, a proto by se jím zavděčil pouze několika filologům, „*ale jiným by taková četba byla trapnou obětí se ziskem nevalným.*“⁴²

38 Faber, Frederick William: *Velebná svátost neboli díla a cesty Boží*. Praha 1948, s. 247. Spis v překladu Adolfý Řivnáčové vydalo Družstvo Vlast.

39 Stříž, Antonín Ludvík: Úvodem k českému vydání. In: Faber, Frederick William: *Velebná svátost neboli díla a cesty Boží*. Praha 1948, s. 9–10.

40 Srov. Bednářová, Jitka: *Josef Florian a jeho francouzští autoři*. Brno 2006, s. 254–257.

41 Srov. Tichý, Otto Albert: O umění překladatelském. *Život* 5, 1922/1923, s. 45–48.

42 Stříž, Antonín Ludvík: Úvodní poznámky. In: *Život svatého otce Františka, zakladatele řádu bratří menších sepsaný svatým Bonaventurou*. Praha 1926, s. 9.

Usiloval tedy o zpřístupnění textu současníkům, ovšem za současného zachování stylu předlohy, přičemž výsledek byl přinejmenším sporný. Stříž se nebál využívat archaismů, starobylost textu mělo navozovat kupříkladu užití přechodníků, jimiž se to v textu jen hemží. Přechodník byl sice spojován s jistou „*představou spisovnosti*“, přesto již tehdy patřil k vytlačovaným gramatickým jevům.⁴³ A pokud u hagiografických textů mohl archaizující jazyk dobovému čtenáři vyhovovat, případně navozovat pocit sounáležitosti s hrdiny duchovních bojů, tak u překladu moderního díla Franze Willama o životě Ježíše Krista působí potíže a z pohledu dnešního čtenáře se jeví jako těžkopádný.⁴⁴ Přesto dobová kritika i tento překlad hodnotila jako solidní. Například Antonín Salajka jej označil za „*přesný*“ po „*stránce věcné i slohové*“, i když ho poněkud překvapilo, že editoři neuvedli, s jakým textem Stříž pracoval při překladu pasáží z evangelií. Nepoužil totiž tehdy obvyklého provedení Hejčlova ani Sýkorova.⁴⁵ Můžeme tedy trochu litovat, že Stříž při překládání nevytěžil více z dynamiky a smělosti svého jazyka tak, jak ho známe z polemických textů v *Nova et vetera*, z korespondence či později, byť již zdaleka ne v takové míře, z časopisu *Vinice Páně*.

Přes všechny uvedené výtky, které je třeba mít na paměti, však lze shrnout, že se Střížovi podařilo přispět české kultuře úctyhodnou „knihovnou“ děl patristických, mystických, spirituálních, hagiografických i teologických, kterou ve své době dovedl ocenit třeba František Kordač nebo i evangelický teolog Josef Lukl Hromádka, jak vzpomínal Ladislav Kuncíř, který zároveň přiznával, že s prodejem knih to nebylo vždy jednoduché. Starší generace duchovních kupovaly jeho knihy jen sporadicky, u mladších kněží se již setkávaly s mnohem větším přijetím, jen některé spisy ovšem dosáhly většího zájmu. Náklady nad 3000 výtisků považoval za velmi úspěšné.⁴⁶

Ve Střížově pojetí se překládání, vydávání a nakonec i psaní knih stalo součástí jeho kněžského působení, skrze něž nabízel věřícím prameny duchovního života. Ideálně měl takto působit každý kněz – třeba i v té nejzapadlejší horské víscé. Přirozeně nemohl každý překládat a vydávat knihy, jak to dělal Stříž, stačilo tedy, když věřícím zprostředkoval díla, která vycházela u Kuncíře či dříve u Floriana. V tomto případě ovšem nešlo o činnost výlučně kněžskou, dle Stříže se na ní měl podílet kdokoli, kdo je k tomu obdarován. V následující kapitole si proto ukážeme další

43 Bednářová, Jitka: *Josef Florian a jeho francouzští autoři*. Brno 2006, s. 255.

44 Například z pojednání o Herodovi: „*Zatím co proti svým soupeřům z řad velmožů země bojoval mečem i jedem, snažil se získati přizeň židovského národa, jakož i každého římského vládce, neboť to bylo ještě důležitější. Věda, že chrám jerusalemský není jen náboženským, nýbrž i národním střediskem země, dal jej rozšířiti a s nevídanou nádherou vyzdobiti. Nádhery milovní lidé Východu mohli tím býti oslněni, kdyby byl král současně nestavěl chrámy římským bohům [...] a kdyby se byl nejevul v každém ohledu přítelem toho národa, který byl Izraeli nepřitelem.*“ Willam, Franz Michel: *Život Ježíše Krista v kraji a lidu izraelském*. Přeložil Antonín Stříž. Praha 1935, s. 9.

45 Salajka, Antonín: František Michael Willam, *Život Ježíše Krista v kraji a lidu izraelském*. ČKD 82, 1941, č. 3, s. 180.

46 Kuncíř, Ladislav: *Život pro knihu*. Purley 1985, s. 132.

z aspektů Strížovy činnosti, která však již byla podstatně a do značné míry výlučně dána jeho kněžstvím.

8.2 Strížova péče o kněžskou spiritualitu

8.2.1 Spirituální formace bohoslovců po roce 1918

Na konci 20. let 20. století, kdy Antonín Stríž nastoupil do semináře jako spirituál, kulminovala krize kněžského dorostu, která se jeho nového pastoračního úkolu bezprostředně dotýkala. V pražské arcidiecézi byla pociťována se zvláštní naléhavostí na počátku 20. let s tím, že její následky se v pastoraci projevovaly s určitým zpožděním. V listopadu roku 1922 si ve svém pastýřském listu arcibiskup František Kordač postěžoval, že téhož roku bylo vysvěceno pouhých 13 diecézních kněží. Alarmující vzhledem k budoucímu vývoji byl i počet 37 bohoslovců ve všech ročnících pražského semináře na podzim roku 1922.⁴⁷ Mezi lety 1920 a 1927 zemřelo v arcidiecézi 282 kněží, vysvěceno však bylo jen 127 (z toho pouze 66 českého původu, zbytek byli Němci).⁴⁸ Kordač dále varoval, že větší farnosti přijdou o kaplany, a menší dokonce i o faráře. Tento dosud nepředstavitelný katastrofický scénář nabýval o to více na vážnosti, když si uvědomíme, že kněz měl dle dobové katolické eklesiologie nezastupitelnou roli, od níž se odvíjel nejen život církve, nýbrž i celého společenství každé obce: *„Jak šťastná jest obec, která se pochlubiti může hodným knězem! Ale jak stmívá se v srdcích lidských, uhasíná-li věčné světlo před svatostánkem, nesezvóní-li zvony na mši sv. a nehlaholí-li nábožný zpěv v klenbách chrámových. Farnost beze mše sv., kostel bez kněze – ne, to nelze si ano dobře mysliti...“*⁴⁹

Teprve s počátkem 30. let dochází k pomalému zlepšování. Například v Brně v akademickém roce 1931/1932 se na kněžskou službu připravovalo ve čtvrtém ročníku celkem 13 českých bohoslovců, přičemž v prvním ročníku už to bylo 33, tedy téměř trojnásobek. Podobně pozitivní vývoj pozorujeme i v olomouckém semináři, zato situace v Čechách se zlepšovala povlovněji, ale i tam se negativní trend začal obracet k lepšímu. Kupříkladu v pátém ročníku pražského semináře byli v témže roce pouze 2 čeští bohoslovci, v prvním však již 21.⁵⁰

47 Kordač, František: *Pastýřský list Františka Kordače o kněžském dorostu z 20. listopadu 1922*. Ordinační list pražské arcidiecése, 1922, č. 12. s. 97–100. Citováno dle: Marek, Pavel: *Arcibiskup Pražský prof. Dr. František Kordač. Nástin života a díla apologety, pedagoga a politika*. Olomouc 2005, s. 386.

48 Doležal, Josef: *Český kněz*. Praha 1931, s. 128.

49 Kordač, František: *Pastýřský list Františka Kordače o kněžském dorostu z 20. listopadu 1922*. Ordinační list pražské arcidiecése, 1922, č. 12. s. 97–100. Citováno dle: Marek, Pavel: *Arcibiskup Pražský prof. Dr. František Kordač. Nástin života a díla apologety, pedagoga a politika*. Olomouc 2005, s. 387.

50 Doležal, Josef: *Český kněz*. Praha 1931, s. 128.

Pozitivní (ovšem pouze v porovnání s počátkem 20. let) vývoj ovlivňovalo několik faktorů. Antikatolicky vyhraněné nadšení patrné po válce postupně ztrácelo na síle, což se viditelně projevilo kupříkladu během oslav svatováclavského milénia v roce 1929, první plody přinášely i některé obnovné proudy v církvi jako mládežnické a liturgické hnutí, jež se rozvíjelo právě od konce 20. let, a v neposlední řadě jistou roli sehrávaly i pokusy o reformu bohosloveckého studia organizované shora dle přání a představ episkopátu i římské kurie. Čeští a moravští biskupové totiž v reakci na církevní schisma v lednu 1920 v pastýřském listu slíbili, že „*výchova kněžského dorostu bude zdokonalena pro stránce vědecké i asketické*“.⁵¹ Kupříkladu František Kordač považoval nedostatečnou kvalitu studia za jednu z hlavních příčin kněžského reformismu. Semináře dle něj byly stále proniknuty josefínskými reformami zdůrazňujícími zejména pomocné obory na úkor hlavních teologických disciplín. „*Zdálo se mu, že teologie je poznamenána vlivy protestantského myšlení, nezdravého biblicismu, názory německých filozofů 18. a 19. století a modernismem*“, přičemž řešení spatřoval ve zdůraznění neotomismu jako základu teologické reflexe a dogmatiky jako hlavní disciplíny vybavující kněze k apologetickým zápasům s moderními výpady proti katolické víře.⁵² Vedle toho vnímal i nezbytnost a aktuálnost kvalitní průpravy v disciplínách filosofických, psychologických i sociologických. Ruku v ruce s tím kráčelo jeho úsilí o vybudování nového zázemí pro bohoslovce v Dejvicích⁵³ a prodloužení doby studia na pět let, přičemž uvedené obnovné tendence anticipovaly Apoštolskou konstituci *Deus scientiarum Dominus* z roku 1931, která jejich prosazování nadále podpořila.⁵⁴

Povolání Antonína Strážze Františkem Kordačem na post spirituála vcelku dobře do těchto obnovných snah zapadalo.⁵⁵ Jeho postoj k reformnímu hnutí těžko mohl kdo zpochybňovat, jeho osobní portfolio navíc významně „vylepšila“ zkušenost

51 *Pastýřský list českomoravských biskupů ze 17. ledna 1920*. Citováno dle Marek, Pavel: *Arcibiskup Pražský prof. Dr. František Kordač. Nástin života a díla apologety, pedagoga a politika*. Olomouc 2005, s. 370.

52 Marek, Pavel – Šmíd, Marek: *Arcibiskup František Kordač. Nástin života a díla apologety, pedagoga a politika*. Olomouc 2013, s. 127.

53 Srov. Podlaha, Antonín: *Nový kněžský seminář v Praze*. Praha 1925, s. 13.

54 O prodloužení studia na pět let jednali zástupci církve se státními úřady již od roku 1923. Tato jednání se ale táhla až do 30. let, přesto se k rozšíření na pět let postupně přikračovalo (kupříkladu v brněnském alumnátu došlo k rozšíření od ročníku 1927/1928 – viz Charouz, Jindřich Zdeněk: *Brněnský alumnát. Výchova a vzdělávání duchovenstva v Brně v letech 1807–1950*. Brno 2007, s. 85.). Státními úřady byla tato změna trpěna i z toho důvodu, že zázemí pro bohoslovce bylo díky výraznému dobovému poklesu počtu bohoslovců předimenzováno, a prodloužení studia proto nepředstavovalo žádné zvláštní výdaje. Viz Kudrnovský, Alois: *Nová úprava studia na katolických fakultách bohosloveckých. Sursum. Věstník Klubu duchovenstva Českosl. strany lidové v Čechách* 17, 1937, s. 409.

55 K tomuto jmenování došlo v souvislosti s odchodem stárnoucího rektora semináře Karla Štelly, jenž požádal o uvolnění ze svého úřadu 20. srpna roku 1928. Viz NA, APA Ordinariát, kart. 180, Kapitula staroboleslavská 1850–1931, inv. č. 11137. Žádost Karla Štelly o uvolnění z úřadu představeného semináře a o jmenování sídelním kanovníkem při kolegiální kapitule v Staré Boleslavi ze dne 20. srpna 1928.

formace v Římě, která jej nasměrovala k zajímavým církevním úřadům. Podle všeho během studií ani během bezmála sedmiletého působení v pastoraci neprojevoval touhu pokračovat v dřívější kritice církevní hierarchie, o jeho poslušnosti k představeným tedy rovněž nebylo pochyb. Co se týče negativního hodnocení povahy formace bohoslovců na sklonku monarchie, je možné dodat, že se Stříž v některých polohách shodoval s kritikou Kordačovou. Navíc potřeba reformy byla sdílena obecně, byť si ji jednotlivé proudy v církvi představovaly každý po svém. Ale především nesmíme zapomenout na Střížův zájem o asketiku a mystiku, který si odnášels ze Staré Říše a který nyní skrze povolání na místo spirituála získal nový impulz. Stříž byl tedy vhodně disponován k tomu, aby se plnohodnotně podílel na zdokonalení výchovy kněžského dorostu „*po stránce asketické*“, které si za cíl vytkli biskupové.⁵⁶

Své působení v semináři zahájil na počátku roku 1929 spoluprací s dalšími představenými: rektorem Otto Lvem Stanovským (později Josefem Beranem) a vicerektorem Karlem Tannertem. Věnoval se nejen duchovnímu vedení bohoslovců, ale také výuce asketiky a mystiky. Vedle toho ve volných chvílích připravoval do tisku nové spisy i články časopisu *Vinice Páně*.⁵⁷ Střížova personální akta se bohužel nedochovala, musíme tak vycházet pouze ze zachované zprávy s přehledem jednotlivých jmenování, která se váží k jeho osobě. Dle ní krátce v roce 1937 a 1938 působil dokonce i jako zastupující profesor náboženství na soukromém nižším českém reálném gymnáziu v Dejvicích. Primárně se ale věnoval formaci bohoslovců, a to až do zastavení činnosti fakulty v listopadu roku 1939. Po válce se však na své místo vrátil. Dokonce rozšířil pole své působnosti, když byl navíc jmenován i suplujícím lektorem liturgiky.⁵⁸ V roce 1950 se o něm uvažovalo jako o vyučujícím latiny. To vše ale skončilo s reorganizací teologického studia a formace kléru v režii komunistického režimu.⁵⁹ Nadále se Stříž věnoval alespoň pastorační činnosti na Vyšehradě, kde působil jako farář a sídelní kanovník od 25. června roku 1939.

Spirituální teologie ve 30. letech 20. století, stejně jako po celou první půlku 20. století, vykazovala oproti jejímu dnešnímu chápání několik důležitých odlišností. Předně sám pojem „*spirituální teologie*“ se prosazoval teprve postupně a častěji se v této době pracovalo s pojmy asketika a mystika. Dnes je vnímáme jako součást jedné disciplíny, tehdy byly chápány odděleně. K tomuto rozdělení dochází od 17. století, přičemž rovina askeze byla postupně akcentována na úkor mystiky. Akademickou disciplínou v přísném slova smyslu se asketika a mystika staly teprve ve

56 *Pastýřský list českomoravských biskupů ze 17. ledna 1920*. Citováno dle Marek, Pavel: *Arcibiskup Pražský prof. Dr. František Kordač. Nástin života a díla apologety, pedagoga a politika*. Olomouc 2005, s. 370.

57 Archiv vyšehradské kapituly, fond Antonín Stříž, Jeho řeč při instalaci na sídelního kanovníka dne 26. 6. 1939, s. 11.

58 Koronthály, Vladimír (ed.): *Almanach duchovních Arcidiecéze pražské ve 20. století a lexikon farností Arcidiecéze pražské 1948–2010*. Díl II. M–Ž. Praha 2013, s. 361.

59 Novotný, Vojtěch: *Katolická teologická fakulta 1939–1940. Prolegomena k dějinám české katolické teologie druhé poloviny 20. století*. Praha 2007, s. 138.

20. století. Apoštolská konstituce *Deus scientiarum Dominus* Pia XI. zavedla asketiku jako „pomocný“ povinný předmět od roku 1931, mystika zůstala i nadále předmětem „zvláštním“ (*specialis*), tedy nepovinným.⁶⁰ Takto odděleně asketiku i mystiku chápal samozřejmě i Antonín Stráž. Askezi se dle něj mělo rozumět „*vytrvalé úsilí o dosažení křesťanské dokonalosti cvičbou, která dopomáhá duchu k nadoládě nad nižšími stránkami přirozenosti, k pěstění ctností a k spojení s Bohem*“. Její vazba k mystice byla dána skutečností, že kýžené dokonalosti nelze dosáhnout bez milosti Boží, bez modlitby a bez „*umění těžiti ze svátostných zdrojů*“.⁶¹ Pojem mystika pak lze chápat dvojím způsobem. Jednak jím označujeme samotné nadpřirozené jevy, stavy, případně mystické texty a zkušenosti, vedle toho se jím míní i teologická věda, která církev vybavuje návody, jak s těmito jevy zacházet, jak případně rozlišovat jejich pravost a podobně.

V dobovém sporu o to, zda je mystika vyvrcholením duchovního života, který je teoreticky dostupný každému, nebo naopak výjimečným darem, jenž je svěřen pouze několika málo vyvoleným, volil Stráž spíše středovou pozici, kdy sice na jedné straně tvrdil, že „*mystické stavy si nemůže nikdo sám připravit ani stupňovat*“;⁶² na jiném místě se ale neostýchal kněze i věřící povzbuzovat, aby o dar mystického zážitku usilovali, pokud v sobě rozeznávají touhu po hlubším spojení s Bohem: „*...umění to nemůže být výsadou několika zvláštních duchů. Je-li rozjímání pastvou ovcí Božích, nemůže být odpíráno těm, kteří ho potřebují a touží po obcerstvení duše, třeba by každý nenašel pokrmu stejně sytého a lahodného [...]. A zpravidla duše nikoli vyučené knihami a školami, nýbrž prosté, nejprostší, dostupují nejlhunnějších výšin kontemplace*“.⁶³ Stráž se sice přednostně věnoval „praktické“ asketice a mystice, pro čtenáře časopisu *Vinice Páně* a pro své studenty však sepsal i několik teoretických pojednání, v nichž rozebral pojetí askeze v antice a klíčové pojmy askeze křesťanské, zejména se zaměřil na jednotlivé stupně dokonalosti.⁶⁴ Nesmíme opominout ani jeho disertační práci *Nevolnictví v říši mesiánské* z roku 1936, k níž se níže ještě vrátíme. Díky své činnosti si v tomto oboru vysloužil pověst odborníka srovnávaného kupříkladu s dlouholetým spirituálem brněnského alumnátu a později i římského Nepomucena jezuitou Aloisem Storkem nebo františkánem Janem Evangelistou Urbanem.⁶⁵ Že byl vnímán jako jistý garant dané disciplíny, dokládá i jeho zapojení do sborníku

60 Kohut, Pavel Vojtěch: *Co je spirituální teologie?* Kostelní Vydří 2007, s. 16.

61 Stráž, Antonín Ludvík: Asketika a mystika. In: *Bohosloví. Co a jak číst pro studium jeho jednotlivých oborů*. Ed. Chudoba, Bohdan. Praha 1946, s. 94.

62 Tamtéž, s. 95.

63 Stráž, Antonín Ludvík: Úvodní poznámka. In: *Scala paradisi. List bratra Guiga z řádu kartusiánského o čtvero stupních duše k Bohu*. Přeložil Antonín Stráž. Praha 1925, s. 2.

64 Stráž, Antonín Ludvík: Askese v řecko-římském pohanství. *Vinice Páně* 10, 1939–1940, s. 235–242; týž: Lekce z asketiky I–II. *Vinice Páně* 11, 1941, s. 149–166, 208–233.

65 Ovečka, Jaroslav: *Úvod do mystiky. Zvlášť sv. Jana od Kříže a sv. Terezie od Ježíše*. Praha 1948, obálka.

Bohdana Chudoby *Bohosloví. Co a jak číst pro studium jeho jednotlivých oborů* z roku 1946, v němž připravil oddíl věnovaný právě asketice a mystice.⁶⁶

Jako klíčový zdroj ukazující cestu ke křesťanské dokonalosti a k autentickému duchovnímu životu v tomto textu již tradičně označil zejména životopisy svatých a dále nabídl celou paletu mystických textů od období patristiky až po svou vlastní současnost. Vyniká mezi nimi odkaz na texty svatého Athanasia a Jeronýma, svaté Kateřiny Sienské a samozřejmě i mariologická spiritualita sv. Ludvíka Grigniona z Montfortu. Z moderních českých pramenů uváděl kupříkladu dílo jezuita Františka Žáka, jehož ve staroříšských dobách s potěšením kritizoval, dále práce již zmíněného Aloise Storka (*Z duchovního života, Soustavné vedení duší*), revue *Na hlubinu* a v neposlední řadě i svůj věstník *Vinice Páně*. Každý z uvedených moderních autorů, kteří se nějakým způsobem angažovali v pěstování spirituální teologie, ať už více v odborné, nebo naopak v praktické rovině, se vymezoval trochu jinak. Dodejme, že ale pouze spirituální škola dominikánská kolem revue *Na hlubinu* a františkánská spojená s osobností Jana Evangelisty Urbana, usilující o aktivizaci laického prvku v církvi a využívající také inspiraci liturgického a mládežnického hnutí i Katolické akce, dovedly zůstat v povědomí širšího kruhu věřících dlouhodoběji a rezonovaly dlouho i po nuceném ukončení veřejné činnosti po roce 1948. Něčím podobným se Střížova *Vinice Páně* pochlubit nemůže.

Ale zpět k tématu Střížova duchovního vedení bohoslovců. Z důvodu nedostatku pramenů je bohužel obtížné říci, jakým způsobem jej hodnotili mladí teologové připravující se na kněžské povolání. Tak trochu to patří k osudu spirituálů obecněji, že je často takřka nemožné zachycovat zákoutí duchovního vedení, jež stojí na diskrétnosti, intimitě a osobním vztahu, pokud se na něj nevztahuje přímo zповědní tajemství. Bohoslovci se spirituálům svěřují s problémy, o nichž by s jinými představenými mluvit nedovedli. Výsledkem je, že vzpomínky na osobnosti spirituálů v kněžských autobiografiích jsou často dílčí nebo chybí zcela. Mnohem častěji se setkáme s obsáhlejšími pasážemi, jež líčí charisma jednotlivých vyučujících.⁶⁷ Další problém, který se ovšem netýká Střížova případu, spočívá v tom, že se spirituálové zaměřovali spíše na praktické vedení, ne vždy proto cítili potřebu své zkušenosti systematizovat a připravit k publikaci, což výzkum jejich vlivu na formaci a disciplinaci kněží ztěžuje. Pokud se navíc k vydání nějakého dílka odhodlali, ne vždy se k takovému výzkumu hodí. Spirituálové tak svým způsobem náleží k „neviditelným“ osobnostem seminářů, které však na formaci kněží působily mocněji a soustavněji než mnozí vyučující. To, že se jejich role těžko zachycuje, souvisí také s tím, že téma kněžské spirituality je celkově obtížně zkoumatelné. Není zkrátka jednoduché rekonstruovat něco, co náleží k intimní, povýtce osobní rovině lidského (kněžského) bytí.

66 Stříž, Antonín Ludvík: Asketika a mystika. In: *Bohosloví. Co a jak číst pro studium jeho jednotlivých oborů*. Ed. Chudoba, Bohdan. Praha 1946, s. 94–105.

67 Například Oto Mádr, který v pražském semináři studoval od roku 1936, Stříže ve svých vzpomínkách vůbec nezmiňuje: Mádr, Oto: *V zápasech za Boží věc. Vzpomínky, texty a rozhovory*. Praha 2007.

Přesto je možné říci, že se v období první poloviny 20. století, či úžeji od 20. či 30. let, objevilo v seminářích několik zajímavých osobností, které za sebou zanechaly také písemné stopy. I když věkově úplně nepatří ke stejné generaci, jmenujme alespoň Aloise Storka, Antonína Melku, Karla Rebana, Františka Cinka, Antonína Šuránka a Čeňka Mariu Tomiška, kteří působili v českých a moravských seminářích a alumnátech. Bez obav k nim přiřadíme i Antonína Ludvíka Stříže. Abychom však neopakovali to, co jsme o roli spirituálů řekli již v kapitole o seminární formaci, zaměříme se přímo na Střížovu zkušenost. Ten ji v roce 1939, tedy na konci svého prvního působení v pražském semináři, shrnul následovně: „*U našich bohoslovců nacházel jsem porozumění a zakusil jsem mezi nimi mnoho radosti.*“⁶⁸ I když jsme řekli, že vzpomínky seminaristů přímo k povaze Střížova duchovního vedení nemáme k dispozici, je třeba vycházet ze skutečnosti, že na bohoslovce díky permanentnímu kontaktu svou osobností působil. Dále vycházíme z předpokladu, že pokud chtěl druhé formovat ke kněžství, musel mít určitou představu, případně představy ideálního kněžství. Počítejme zároveň s tím, že se jí sám také snažil realizovat v praxi. To lze tvrdit s jistotou, když se začteme do textů publikovaných ve *Vinici Páně* i jinde, kde konkrétní představu kněžství přímo propagoval a zprostředkoval čtenářům, tedy dalším kněžím i věřícím, byť je nutné ji často číst mezi řádky. Navíc toto čtení poněkud komplikuje i to, že některé články psal jako redakční, tedy bez svého podpisu, v některých případech se zase jedná o překlady (občas bez uvedení zdroje), tedy ne vždy o Střížovy původní texty.⁶⁹

Jako spirituál jistě dobře chápal, že různorodost pastoračních situací i kněžských povah vyžaduje individuální přístup, svou představu o kněžství tedy těžko mohl vnucovat jako jedinou možnou, spíše ji nabízel jako důležitý zdroj, jímž se snažil inspirovat druhé, případně ji využíval pro sebe jako pomocné vodítko při posuzování problémů jednotlivých bohoslovců, jímž radil v duchovních záležitostech. Ve *Vinici Páně* tak nalezneme mnohé příklady a vzory, které jednoduše patřily k obecnému dobovému úzu. Nechyběl třeba obligátní odkaz k arskému faráři Janu Mariovi Vianneyi.⁷⁰ Některé publikované příklady dokonce zcela vybočují od linie pozorovatelné již od Střížova staroříšského období. Kupříkladu jako novodobý světec, jenž se hodil zejména kněžím působícím v mládežnických spolcích, byl v ročníku 1933 prezentován mladý laik a sportovec Pier Giorgio Frassati.⁷¹ Stříž tak částečně vycházel vstříc i dobovým pastoračním trendům, byť většinou podobné texty sám nepsal.

68 Archiv vyšehradské kapituly, fond Antonín Stříž, Jeho řeč při instalaci na sídelního kanovníka dne 26. 6. 1939, s. 11.

69 V těchto případech uvedeme Stříže jako autora/redaktora v hranatých závorkách: [Stříž, Antonín Ludvík].

70 Například: Vinš, Václav: Pout do Arsu. *Vinice Páně* 4, 1933, s. 137–204.

71 Stieber, Václav: Petr Jirí Frassati, student, sportovec, světec (1901–1925). Nástin životopisu. *Vinice Páně* 3, 1933, s. 161–209.

Jeho cílem nutně nebylo být originální ani výjimečný. Bez ostychu čerpal z různých církevních tradic, což je celkem přirozené, protože, pokud uvažujeme o spirituální vrstvě kněžské identity, je třeba mít na paměti, že se jedná o „vrstvu“ vykazující snad nejvíce kontinuální charakter „dlouhého trvání“. I přesto je možné vytušit, kterým směrem ho srdce táhlo. Do jím nabízeného vzoru kněžství se tak promítaly obecně sdílené tradice i některé tradice starší, získávající v jeho pojetí znovu na naléhavosti, přičemž v některých aspektech dovedl být Stříž skutečně velmi svérázný. Právě tyto momenty se pokusíme v následujících řádcích vysledovat. Nezapomeňme, že představu o ideálním kněžství si vytvořil už ve Staré Říši, hojně s ní pracoval i nadále, bude nás tedy také zajímat, co z ní nyní dovedl zachovat a jak ji případně modifikoval.

8.2.2 „Já jsem kněz věčnosti“

Stejně jako ve Staré Říši v případě „kněze věrného“ i nyní Stříž volal po knězi, který k lidem přichází jako svědek věčnosti a neměnného řádu, jako muž, v němž se zračí svět duchovní, neviditelný, jako člověk absolutně nezávislý na pozemských úspěších, na běhu času, dobových trendech a celkově na „světských“ starostech, mezi něž patří i manželství: „*Vy, lidé času, mluvíte mi v číslech, já, kněz věčnosti, znám jen jedno číslo, na kterém mi záleží a které září na vyšší mého důstojenství, věčný počet vyvolených.*“⁷² V tomto krátkém zvolání slyšíme hned několik hlasů, jež je třeba postupně rozkrýt.

Nejprve zůstaňme u zmíněné „nadpozemské“ podstaty kněžství. Stříž ji zásadním způsobem propojoval se spiritualitou čerpající z díla Ludvíka Maria Grigniona z Montfortu (1673–1716), které po svém vzniku sice nejprve upadlo v zapomnění, v souvislosti s rozvojem ultramontánní zbožnosti však bylo v 19. století revitalizováno.⁷³ Grignionova vlivu jsme si povšimli již ve Staré Říši, kde se objevil v díle Léona Bloye *Ta, která pláče* ve zmínce o „*Apoštolích Posledních Dob*“, jež tento francouzský kněz prorokoval spolu s Melanií Calvatovou,⁷⁴ nyní z něj však Stříž učinil vedle La Saletty a tradice dalších mariánských zjevení 19. a 20. století naprosto klíčový inspirační zdroj a nezpochybnitelný vzor kněžského života. Stříže příběh kněze zápasícího s galikanismem a jansenismem a s nedůvěrou představených i okolí zjevně oslovil. Obdivoval jeho neskladný, až mystický způsob života: „*...ustavičná víra a stále spojení s Bohem [...] způsobovalo, že žil v jiném světě, jeho hrdinné ctnosti dodávaly chování a povaze Ludvíkově zvláštní ráz. Čím více žil mezi lidmi, tím méně žil jako ostatní lidé.*

72 Stříž, Antonín Ludvík: Úvodní poznámky. In: *Fulchera Chartresského Historie Jerusálémská čili Děje rytířstva křesťanského na výpravě do Země svatě o léta Páně 1095–1127 a kralování obou Balduinů v Jerusálémě*. Z latiny přeložil Antonín Ludvík Stříž. Praha 1920, s. 5. Stříž se zde ztotožňuje s autorem *Panegyriku na sv. Ludvíka*.

73 Srov. Putna, Martin C.: *Česká katolická literatura v evropském kontextu 1848–1918*. Praha 1998, s. 57–61.

74 Bloy, Léon: *Ta, která pláče. Naše Paní La Saletteská*. Stará říše 1909, s. 173.

[...] *Ludvík, zvyklý jen žítí v oblastech víry, opominul někdy to, čemu svět říká ‚jemné způsoby‘, a řídil se pouze tím, co mu předepisovala jeho víra a láska k bližnímu.*“⁷⁵ Grignion tedy ztělesňuje ideálního kněze, kněze svatého, horlivého, který jakoby ztrácí na zemi svůj domov i jakékoli zastání. Příznačně teprve v papeži nalezne spřízněnou duši, pochopení a nakonec i radu, aby se stal misionářem francouzského venkova a chudých: „*Čím více se vzdaloval z kraje, kde byl znám, tím nápadnější musil býti lidem jeho zjev: v jedné ruce hůl, k níž připevnil svůj krucifix, v druhé růženec a s kloboukem pod paží, v tomto vystrojení kráčel vesnicemi...*“⁷⁶

Skrze jeho příklad modeloval Stříž spiritualitu kněze, která je zaměřena silně mariánsky a soustředěna kolem požadavku, dle něhož si kněz má nejprve zamílovat utrpení a oběť. Následovala připravenost odloučit se zcela od „světa“, ale nikoli útekem z něho, jako se to žádá v případě mnišství, nýbrž bojem proti němu. Tento boj pak nutně uvádí kněze do stavu opuštěnosti vzhledem k okolí a někdy i ve vztahu k představeným, k nimž však má pěstovat absolutní důvěru a poslušnost. Pro danou spiritualitu je důležitá i Grignionova dikce, v níž se mísí bojovnost s přemrštěnou sentimentalitou: „*Přátelé kříže, jste shromážděni jako stateční vojíní Ukřížovaného, abyste bojovali proti světu, ne utíkajíc z něho, jako řeholní osoby, z bázně před porážkou, nýbrž jako silní a udatní bojovníci na bojišti, ani o píď neustupující aniž prchající.*“⁷⁷ Uzlový bod, k němuž všechny Grignionovy texty směřují, spočívá v pojmu „*svatě nevolnictví*“, tedy ve zřeknutí se vlastní vůle a odevzdání se do rukou Panny Marie – jediné cesty ke Kristu. Všechny kroky musí být činěny „...*skrze Marii, s Marií, v Marii a pro Marii, abychom je dokonaleji konali skrze Ježíše, s Ježíšem, v Ježíši a pro Ježíše*“.⁷⁸ Na pojmu „*nevolnictví*“ si zakládal i Stříž, přičemž jej zdůrazňoval v jistém protikladu k pojmu „*služebník*“, protože tento poměr k Marii a ke Kristu by byl nedostatečný. Je třeba být „*nevolníky*“. Snaha provokovat demokratické, individualistické a na osobní svobodě a nezávislosti si zakládající smýšlení moderní společnosti je zcela zřetelná. Stříž apologii tohoto pojmu dokonce věnoval svou disertační práci *Nevolnictví v říši mesiánské*,⁷⁹ kterou úspěšně dokončil v roce 1936: „*Mnohé však zaráží pojem esclavage, nevolnictví, jakožto příliš protichůdný nynější svobodomyšlné době. A to právě bylo podnětem k této disertaci: exegeticky i dogmaticky zdůvodniti správnost tohoto pojmu, jímž se vyjadřuje dokonalý poměr závislosti a služebnosti člověka vůči sorchovanému Pánu, jíž žádný liberalismus nezamluví a nezruší, a za*

75 [Stříž, Antonín Ludvík]: Život blah. Ludvíka-Marie Grigniona z Montfortu. *Vinice Páně* 8, 1937, s. 21. Jedná se o text bez uvedení autora. S nejvyšší pravděpodobností jej připravil Stříž jako redaktor. Mohl jej převzít i z cizojazyčné předlohy. Zdroj však neuvádí, což není ve *Vinici Páně* žádnou výjimkou.

76 Tamtéž, s. 93.

77 Grignion z Montfortu, Ludvík Maria: List přátelům kříže. *Vinice Páně* 3, 1932, s. 66.

78 Grignion z Montfortu, Ludvík Maria: *O pravé pobožnosti k Panně Marii*. Přeložil Otto A. Tichý, doplnil Dr. Antonín Stříž. Praha 1948, s. 205–206. Jedná se o vydání u příležitosti svatořečení Ludvíka z Montfortu v roce 1947, v pořadí už čtvrté.

79 Stříž, Antonín Ludvík: *Nevolnictví v říši mesiánské*. Disertační práce. Praha 1936.

*niž netřeba se stydět. Právě ten se nejvíce povznese a dospěje dokonalé svobody na věčnosti, kdo zde na zemi Bohu upřímně a radostně vyznává svým smýšlením i jednáním: [...] Hle, já nevolník tvůj a syn Nevolnice tvé!*⁸⁰

Stříž volil výraz „svaté nevolnictví“ dokonce i v souvislosti s překladem Mariina zvolání „*Ecce, ancilla Domini!*“, který běžně překládáme jako „služebnice“. ⁸¹ Srovnávat takto pojatou spiritualitu kupříkladu s vývojem po II. vatikánském koncilu by zavánělo anachronismy. Že by byla dnes pro většinového věřícího těžko stravitelná, o tom není pochyb. Jednu drobnou poznámku si ovšem odpustit nemůžeme. V roce 1940 totiž Antonín Stříž v *Časopise katolického duchovenstva* uveřejnil jednu z kapitol disertace pod názvem *Exegetický problém I. Kor. 7, 21*,⁸² v níž svou pozornost zaostřil na kontroverzní výzvu apoštola Pavla k osvobození otroků.⁸³ Polemizuje s některými německými teology⁸⁴ a odmítá výklad, který by z apoštola Pavla činil hlasatele politicky či sociálně chápané svobody v duchu moderních emancipačních hnutí. Pavel je dle něj realistou, sociální revoluce by v dobovém kontextu neměla šanci na úspěch, proto volá po vnitřním osvobození všech v Kristu, ať už jsou v jakémkoli stavu. Střížův závěr, v němž se to odkazuje k „nevolnictví“ jen hemží, sice souzní se záměrem disertační práce, když si ale uvědomíme, že výňatek byl v *Časopise katolického duchovenstva* publikován v roce 1940, tedy v období nacistické okupace, nelze jej vnímat jinak než s rozpaky. Je zařazení tohoto textu do tisku v roce 1940 výsledkem nedomyšlené náhody, nebo skrze něj mínil Stříž sdělit, že otevřený odpor proti okupantům je nereálný a že mnohem větší hodnoty nabývá úsilí o vnitřní svobodu? Těžko rozhodnout.

Ať už je to jakkoli, Stříž popsanou spiritualitu sebevědomě nabízel kněžím a po-
tažmo i laikům jako základ duchovního života. Dokonce začal propagovat zakládání
sdružení pěstujících tuto spiritualitu jak mezi kněžími, tak mezi laiky. Šlo o *Sdruže-
ní kněží Panny Marie Královny srdcí*, jež v prostředí světové církve vzniklo již na po-
čátku 20. století, kdy do něj vstoupil dokonce i papež Pius X. Pro laické věřící pak
Stříž zprostředkovával možnost členství v *Arcibratrstvu Královny srdcí*, které u nás

80 Stříž, Antonín Ludvík: Nevolnictví v království Božím. *Vinice Páně* 9, 1938, s. 294.

81 Stříž, Antonín Ludvík: *Nevolnictví v říši mesiánské*. Disertační práce. Praha 1936, s. 76.

82 Stříž, Antonín Ludvík: Exegetický problém I. Kor. 7, 21. *ČKD* 80, 1940, č. 2, s. 99–107. V disertaci s. 48–59.

83 Dle Českého ekumenického překladu: „*Byl jsi povolán jako otrok? Netrap se tím. Ale kdyby ses mohl stát svobodným, raději toho použij.*“

84 Stříž jmenovitě uvádí především Alfonse Steinmanna a jeho práce *Sklavenos und alte Kirche a Paulus und die Sklaven zu Korinth* z let 1910 a 1911. Připomeňme, že diskuse o roli apoštola Pavla vzhledem k politickým konsekvencím křesťanské zvěsti se stala znovu aktuální ve 20. a 30. letech 20. století. Došlo k tomu v souvislosti s útoky ideologů nacismu právě na pavlovský příspěvek k výsledné podobě křesťanství, který z něj měl učinit náboženství otroků, tedy náboženství podřízenosti, jež nelze skloubit s posláním nordické rasy. Srov. Gregor, James Anthony: *Totalitarismus a politické náboženství. Intelektuální historie*. Brno 2015, s. 271.

v roce 1941 čítalo zhruba 2 900 členů.⁸⁵ Samozřejmě si uvědomoval, že touto spiritualitou provokuje nejen od církve se vzdalující společnost (pokud by tato vůbec měla možnost se s ní seznámit), ale i mnohé spolubratry. Grignionovo svatořečení papežem Piem XI. v roce 1947 tak přijal jako vítanou satisfakci a odpověď na námitky kritiků. O tom, že právě takový typ spirituality je ve 20. století potřebný, nepochyboval. Vždyť lidé jsou přece stále stejní a všechny moderní krize plynou jen z toho, že se zapomnělo na ideály mravnosti a křesťanské dokonalosti tak, jak o nich učí nejen Grignion, ale i další mystikové.⁸⁶

Pojmem „*svaté nevolnictví*“ se vztah kněze k Panně Marii tak, jak si jej představoval Stráž, ještě nevyčerpává, měl totiž prostupovat další roviny kněžského života i pastoračního působení, přičemž se v tomto vztahu měly promísit city mateřské s milostnými. Kněz je totiž v duchu Montfortovy spirituality povolán k tomu, aby zaujal místo jejího syna. Maria je „*chrámem*“ a „*svatostánkem*“, v němž se kněz stává „*strážcem svatých tajemství*“ a „*Obětuje-li oběť Mše svaté, činí tak proto, aby umožnil Marii účastniti se jí a přivlastňovati její účinky duším; konsekruje-li svatou hostii, činí tak proto, aby vrátil Marii požehnaný plod jejího života.*“⁸⁷ Teprve na slovo kněze může Kristus sestoupit na oltář, a být tak přítomen mezi lidmi. Role kněze ve společnosti, v každé konkrétní obci je proto zcela nepostradatelná. Kde není přítomen kněz, tam nemůže vstoupit ani Bůh, nikdo totiž neproměňuje hostie. Kněz je tedy skutečným prostředníkem mezi lidmi a Bohem a „*rozdělovatelem*“ tajemství Božích.

Představa, že se kněžství díky výsadě sloužit mši svatou, žehnat a udělovat rozhrěšení stává nejvznešenějším povoláním s nejvyšší důstojností a významem, ovšem patřila nejen ke slovníku Strážova věstníku *Vinice Páně*, nýbrž náležela celkově k diskurzu dobových učebnic asketiky. Nutně však nemusela být vždy tak těsně svázána se zbožností mariánskou, navíc Grignionovy ražby, dle níž je kněz jakýmsi Mariiným kaplanem, druhým apoštolem Janem, který zůstal s matkou Ježíše Krista pod křížem: „*Hle, kněží, toť drahocenné dědictví, v něž se máte uvázati. Jste žádáni, abyste přijali z ruky Ježíšovy jeho božskou Matku a chovali ji u sebe jako svatý Jan [...]. Staňte se kněžími Panny Marie, závisejíce jen na Ni a pracujíce jen pro Ni.*“ Kněžím totiž „*patří prvé místo v jejím srdci stejně jako největší díl její štědrosti.*“⁸⁸

Nepostradatelnost kněze dále spočívala i v tom, co ostatně můžeme vytušit již z citace v úvodu této kapitoly, tedy v zápase o osud „*duši*“, které bez něj nemohou

85 [Stráž, Antonín Ludvík]: Do Arcibitrstva královny srdcí. *Vinice Páně* 11, 1941, obálka.

86 „*Na námitku, hodí-li se tyto spisy ze XIV. věku pro dobu naši, možno směle říci: hodí se výborně. Pravdy a zákony Bohem zjevené se nemění a platí stejně pro století XX. jako pro X. Jejich zneužívání je právě příčinou všeho zla. Rovněž přirozenost lidská se nemění, má stále tytéž sklony k dobrému i k zlému. Zde se podávají léky na její neduhy.*“ Stráž, Antonín Ludvík: Úvodní poznámka. In: *Cesta k věčné lásce. Vybrané stati ze spisů mystiků a přátel Božích 14. století.* Přeložil Dr. Antonín Stráž. Brno 1939, s. 2.

87 [Stráž, Antonín Ludvík]: Kněží Královny srdcí. Výzva Sdružení kněží Panny Marie Královny srdcí. *Vinice Páně* 11, 1941, s. 46.

88 Tamtéž, s. 49.

dojít spasení. Kněz skutečně a doslovně spásu duší zprostředkovává. On je jejich svatým „zachráncem“, „posvěcovatelem“, „vladařem“, „vůdcem“, a dokonce i „dobyvatelem“.⁸⁹ Duše k němu přicházejí ve dne v noci a běda knězi, který jim neotvírá své srdce. Jedině kněz je totiž plně vybaven k duchovnímu zápasu, jenž je smyslem dějin i cílem života každého člověka, protože jedině kněz je skrze obdarování získané svěcením skutečně „vidoucím“ za hranice materiálního světa. V tomto neviditelném zápase duše posiluje, trpí s nimi, je mučen vždy, když lidé hřeší a pohrdají slovem Božím, a bere na sebe vše, co druzí nemohou unést. Pokud je ve hře spása, bojuje se bez přestání, totálně a absolutně, protože jde o věčnost, tedy o vše. Poslání vést tento neviditelný boj dle Stříže zakládá podstatu kněžského povolání, a proto jakkoli by bylo počínání kněze z pohledu „světa“ neúspěšné a marné, jakkoli by kněz z vnějšího pohledu nedosahoval hmatatelných výsledků, rozhodující je tento duchovní, neviditelný zápas, kde každé přemáhání vlastní slabosti a pokušení nabývá nesmírné hodnoty. I kdyby byl kněz sebevíce vysmíván, poražen a ze společnosti vytlačen, o tento jeho úkol, úkol nejvyšší, ho může připravit jedině jeho vlastní hřích. Spiritualita této „vnější porážky“ a zároveň „vnitřního vítězství“ probleskuje Střížovým dílem nenápadně, zato vytrvale. Zde například v souvislosti s ideálem mladické čistoty a zdrženlivosti píše: „*Svět se podivuje a tleská mimořádným výkonům, jež oslňují davy, ale nemá pochopení pro boje a vítězství, jež se odehrávají v nitru a k nimž je zapotřebí hrdinné statečnosti, trpělivosti, sebezáporu, jako tomu jest v boji mladistvých duší o záchranu čistoty. Svět dokonce pohrdá těmito ctnostmi. Bůh však a jeho andělé s radostným zalíbením sledují tyto vítězné zápasy v duši.*“⁹⁰

Představou kněze jako svědka věčného řádu a „svolavatele“ Krista na oltář ani důrazem na jeho nepostradatelnost a zodpovědnost jak v životě místní církevní obce, tak v duchovním zápase o spásu duší věřících není Stříž nijak originální. Ani jím být nemůže a nechce. Podobné akcenty totiž obsahovala i dobová „oficiální“ spirituální formace bohoslovců, jak jsme o tom výše ostatně již pojednávali. Ačkoli v souvislosti se snahou o vymezení se vůči modernismu v církvi, vůči náboženskému indiferentismu i vůči hodnotám moderní konzumní společnosti pozorujeme úsilí o aktualizaci těchto důrazů pro účely upevnění vědomí důstojnosti a vznešenosti kněžského povolání (primárně mezi samotnými kněžími), nesmíme zapomínat, že zmíněné obrazy kněžství prostě patřily k tehdy stále živé církevní tradici. Hojně se ozývají například v pastýřských listech českých a moravských biskupů z doby po roce 1918⁹¹ i v encyklice papeže Pia XI. *Ad catholici sacerdotii* o katolickém kněžství

89 Například: [Stříž, Antonín Ludvík]: Vzkaz Pána Ježíše Španělsku i nám. *Vinice Páně* 4, 1933, s. 7.

90 Stříž, Antonín Ludvík: *Věvec Ducha svatého. Rozjímání a modlitby svatodušní*. Praha 1948, s. 66.

91 *List českomoravských biskupů ze srpna 1919* (uveřejněn 1. 10. 1919). Citováno dle Marek, Pavel: *Archiepiskup Pražský prof. Dr. František Kordač. Nástin života a díla apologety, pedagoga a politika*. Olomouc 2005, s. 352; *Pastýřský list Františka Kordače o kněžském dorostu z 20. listopadu 1922*. Citováno tamtéž, s. 385–390.

z roku 1935.⁹² Mimochodem je zajímavé, že Stráž s touto encyklikou nijak zásadně nepracuje, což se jeví jako poněkud překvapivé, když si uvědomíme, jakou pozornost věnoval papežským encyklikám v časech staroříšských. Vysvětlit se to dá různě. Lze například předpokládat, že jednoduše preferoval jiné zdroje církevní tradice, které nabízely dostatek materiálu k formování spirituality kněží. S těmito zdroji pracoval dávno před vydáním encykliky, která tak z jeho pohledu již nepřinesla mnoho nového.

U spirituála Stráže se tedy přirozeně vyskytují mnohé obecněji sdílené vzorce asketicko-mystické tradice církve, přesto je u něj v mnoha ohledech dobový úzus překračován a jistá specifika vykazuje i samotný výběr inspiračních zdrojů. O některých svérázných aspektech Strážem praktikovaného duchovního vedení a obecněji i pastoračního působení si ještě povíme v následující kapitole, již teď ale můžeme říci, že zcela obvyklé určitě nebylo výrazně propagované „grignonovské“ zbarvení kněžské spirituality a v neposlední řadě pozornost budí i schopnost některé obecněji sdílené prvky vyhrotil natolik významným způsobem, že to stojí za zmínku. Uvedeme alespoň jeden příklad: třeba k tématu nepostradatelnosti kněze svolávajícího Krista na oltář se ve *Vinici Páně* objevuje *Novéna k Panně Marii, Královně kněží*, jejíž obsah vystihuje, co ve Strážově věstníku zaznívá na více místech: „...viděl jsem kraj bez kněze! Uprostřed zeleně stál pěkný kostelík. Svou vízkou jako prstem ukazoval k nebesům, ale jeho brána byla většinou zavřena. Ježíš, milovaný tvůj syn, ó Matko, v něm již nebydlel. [...] Ježíš se musí k nim [obyvatelům obce – pozn. autora] vrátiti, sice se u nich brzy usadí vláda Satanova. Toho Satana, nepřítel tvého, jehož černá lest uvedla do světa hřích a zavinila smrt tvého Syna! Satana, který ještě i po smrti Boha chce odtrhnouti od paty kříže hříšné duše, které by očistila božská Krev! [...] Má-li se Ježíš k nim vrátiti, jest nutno, aby dostali opět kněze.“⁹³ Stručně řečeno: farnost bez kněze je nutně vydána na milost a nemilost démonům, protože bez kněze není nikoho, kdo by s nimi bojoval a vysvobozoval věřící z jejich zajetí.⁹⁴ Do popředí se tím staví role kněze jakožto exorcisty. To, že k úřadu exorcisty konkrétní osobu v dané diecézi ustanovuje přímo biskup, nic nemění na skutečnosti, že tzv. exorcistát patřil k řadě šesti svěcení, jež předcházají svěcení kněžskému, a že se tedy každému knězi dostává potenciální moci vymítat zlé duchy.⁹⁵ Stráž tuto roli kněžím skrze texty *Vinice Páně* opakovaně připomíná a snaží se v nich pěstovat odhodlání vydat svůj život všanc

92 Například: „...jasně poznáváme nevyslovitelnou důstojnost katolického kněze, který jsa vybaven mocí nad tělem Ježíše Krista, působí, že je zázračně přítomno na oltáři, a ve jménu Božského Spasitele přináší žertvu věčné Boží velebnosti.“ Viz Encyklika Pia XI. *Ad catholici sacerdotii O katolickém kněžství*. Přeložil Bedřich Vašek. Velehrad 1941, s. 17.

93 Lieutier, Paul: *Novéna k Panně Marii, Královně kněží. Vinice Páně* 8, 1937, s. 40.

94 Dále i zde: Grignon z Montfortu, Ludvík Maria: *O pravé pobožnosti k Panně Marii*. Přeložil Otto A. Tichý, doplnil Dr. Antonín Stráž. Praha 1948, s. 48–49.

95 [Stráž, Antonín Ludvík]: Úžasný případ posedlosti v Earlingu u Chicaga z r. 1927. *Vinice Páně* 3, 1932, s. 1.

v zápase se zlem, a to i za cenu obtížných duchovních stavů samoty, nejistoty, ba dokonce i opuštěnosti Bohem, které tento zápas tu a tam provázají: „*Připravte se tedy, že budete od lidí i od andělů, jaksí i od Boha opuštěni, ode všech pronásledování, závistí stíhání, zrazení, pomluvení, snižování a vřanc vydání...*“⁹⁶ Bez tohoto bytí „na hraně“ je poslání kněze pro Stříže nemyslitelné.⁹⁷

Nakolik sám dovedl v duchu těchto ideálů provázet svěřené bohoslovce i věřící, je těžké zodpovědět, přesto se této otázce nelze zcela vyhnout. Existuje totiž vícero svědectví (častěji z pera laických věřících), jež hovoří o Střížovi jako o vyhledávaném duchovním vůdci, který přivedl „*ke Kristu ty stovky bludných duší, jež mu vděčí za svou spásu*“.⁹⁸ Určitý talent na duchovní vedení či schopnost odhalit určující osobnostní rys lidí, s nimiž se stýkal, projevoval dokonce už jako mladý Florianův spolupracovník. Kupříkladu v korespondenci s Bohuslavem Reynkem se mu podařilo pregnančně vystihnout duchovní ustrojení petrkovského samotáře těmito slovy: „*Iste asi proto tak mlčenliv, že máte mnoho říci*“.⁹⁹ Vrcholný okamžik, v němž se Stříž projevil jako skutečný duchovní vůdce, však nadešel zejména ve chvíli, kdy se stal zpovědníkem údajně stigmatizované Anny Bohuslavy Tomanové. Toto téma, stejně jako několik dalších charakteristických rysů Střížova chápání a praktikování kněžského povolání, jimiž usiloval inspirovat svěřené bohoslovce, spolubratry a nakonec i věřící, si zaslouží pojednání v samostatných kapitolách.

8.3 „Zázrak“ jako pastorační nástroj

Pokud bychom měli jedním slovem vystihnout společného jmenovatele pastoračních aktivit, které Antonín Stříž rozvíjel ve 30. letech, byl by to zcela jistě důraz na „zázrak“ jako důkaz reálnosti neviditelného světa, a tím pádem i jako důkaz existence Boží. „*A že zázrak dnes již nemá kursu? Mýlíte se. To byste tvrdili, že dnes není smyslu pro dobrodružství*“, píše Stříž pouhé tři roky po vysvěcení v časopise *Rozmach*.¹⁰⁰ Tento způsob argumentace volí z několika důvodů. Jednak důraz na zázrak jako přímý Boží zásah do pozemských záležitostí náležel k „florianovské“ tradici, z níž Stříž vzešel, v tomto ohledu zachovává kontinuitu s podstatným atributem obrazu

96 Grignon z Montfortu, Ludvík Maria: List přátelům kříže. *Vinice Páně* 3, 1932, s. 89.

97 V této souvislosti se jako logická a zcela příznačná jeví Střížova žádost, již poslal pražské arcibiskupské konsistoři po jmenování kaplanem v Novém Strašecí. Prosil v ní totiž o udělení fakulty k užívání exorcismu „*contra angelos apostaticos*“. Viz NA, APA IV, Elench 1922, Antonín Ludvík Stříž, č. j. 14280/22. Dopis Antonína Ludvíka Stříže Nejdůstojnější Arcibiskupské konsistoři z 2. listopadu 1922.

98 Tichý, Otto Albert: Vzpomínky na Starou Říši. *Host* 3, 1997, č. 8, s. 95. Dále například: Janeček, František: *Vzpomínky na Annu Bohuslavu Tomanovou*. [1965], s. 10. Strojopis se nachází v soukromém archivu P. Filipa M. Antonína Stajnera S. T. L., III. OP.

99 Reynek, Bohuslav: *Korespondence*. K vydání připravili Jiří Šerých a Jaroslav Med. Praha 2012, s. 28. Dopis Bohuslava Reynka Antonínu Ludvíku Střížovi z [15. října] 1914.

100 Stříž, Antonín Ludvík: Svatí Otcové. *Rozmach* 3, 1925, s. 54.

„kněze věrného“, k jehož životu zázračné, podivné i mystické události neodmyslitelně patří. Druhou motivací je potřeba provokace. Dle Stříže kněz ve společnosti musí provokovat, burcovat i šokovat,¹⁰¹ což přece nelze udělat lépe než skrze odkaz k zázračným událostem, které se (dle Střížova soudu) zvrácené racionalitě moderního člověka přičítí. Podstatné je i specifické – nutno říci, že opět do značné míry „staroříšské“ – vidění světa, dle něhož se moderna zřekla Božího řádu, duchovní dimenzi života se vysmívá, materialisticky se orientuje pouze na zisk, konzum a okamžitý úspěch, a vůbec proto netuší, do jakého nebezpečí se uvádí. Odkaz na „zázrak“ je tedy dvourozměrný. Na jedné straně obsahuje varovné poselství o síle zla, kupříkladu o případech posedlých zlými duchy či spoutaných nenávistí vůči církvi,¹⁰² na druhé straně však stojí nekonečná moc Boží, která se projevuje nejen jako uzdravující, ale i trestající, varující (většinou skrze Pannu Marii, která působí jako přímluvkyně u svého syna a „Smírkyně“ odvracející spravedlivý trest našimi hříchy uraženého Boha).

Stříž hodnotil duchovní stav společnosti v Československu i v západní Evropě (stejně tak v sovětském Rusku) jako alarmující: „*Zlí duchové svými pekelnými pochodněmi zapalují vášně v srdcích, smyslnost, pýchu, vzájemnou nenávist. Celý svět je v plamenech.*“¹⁰³ Při pročítání jednotlivých čísel *Vinice Páně* si lze dobře povšimnout postupně zesilující a nakonec zcela evidentní tendence interpretovat vývoj událostí v Evropě jako duchovní krizi, která rychle nabírá na dynamice. Zdá se, jako by mocnosti zla získávaly navrch, napětí s koncem 30. let roste a atmosféra předtuchy blížícího se apokalyptického střetu všudypřítomně proniká jednotlivé texty, přičemž jako úhlavní nepřátelé církve vystupují sovětský bolševismus a komunismus obecně, zednáři, liberálové všeho druhu, radikální republikáni španělské občanské války a místy i nacistický rasismus a novopohanství. Rozporuplně jsou prezentováni protestanti. Přirozeně zůstávají heretiky a odpadlíky, na druhou stranu jsou pozitivně hodnoceni alespoň tam, kde dovedou ocenit některé prvky katolické tradice. Lepší pozici naopak zastává svět pravosláví, přičemž náznaky touhy po nastolení jednoty se těší bedlivé pozornosti.¹⁰⁴

Když se v roce 1932 skupina katolických studentů aktivních v postupně se rozvíjejícím středoškolském mládežnickém hnutí, které se sdružovalo kolem časopisu *Jitro*, jehož duší se na počátku 30. let stal Dominik Pecka, rozhodla vypravit na návštěvu do pražského semináře a připravit k otištění rozhovor s významným

101 O burcujících kněžích a „*Apoštoloch Posledních Dob*“ se v souvislosti s Grignonem zmiňuje i Léon Bloy: *Ta, která pláče. Naše Paní La Saletteská*. Stará Říše 1909, s. 173–174.

102 „*To však je právě největším úspěchem Satana, že se v něj již nevěří!*“ [Stříž, Antonín Ludvík]: Úžasný případ posedlosti v Earlingu u Chicaga z r. 1927. *Vinice Páně* 3, 1932, s. 1.

103 Stříž, Antonín Ludvík: Poučení z Fatimy. *Vinice Páně* 6, 1935, s. 108.

104 Například: [Stříž, Antonín Ludvík]: Seveřané se obdivují katolicismu. *Vinice Páně* 7, 1936, s. 300–302; dále přejatý text z *Civiltà Cattolica* v překladu Alfreda Surmanského: Naděje apoštolátu v zítřejším Rusku. *Vinice Páně* 8, 1937, s. 129–142.

překladatelem náboženské literatury a především vychovatelem nastupující kněžské generace Antonínem Střížem, zaujal je nevšední projev člověka pohlčeného světem víry, bohatstvím církevní tradice a péčí o svěřené bohoslovce. Vedle toho ale narazili na značnou skepsi ohledně budoucího vývoje. Kupříkladu na otázku, co soudí o studentské mládeži, Stříž odpověděl, že její vůdcové a učitelé duchovně tápou, a tím trpí i výchova a vzdělávání na školách. Výsledkem toho je, že si mládež odvykla vážně přemýšlet.¹⁰⁵ V souvislosti s nadějami mládežnického hnutí i jiných obnovných proudů v církvi zároveň naznačil, že jakákoli náboženská obroda církve i společnosti stojí nikoli na (přehnaném) aktivismu, nýbrž na oběti a modlitbě: „*Obávám se, že modlitby je u nás málo. Jinoši uvědoměle katoličtí měli by z vděčnosti za to, že jim Pán Bůh uchoval v srdcích víru a lásku k Ježíši Kristu [...], mnoho se modlití za své zmírající kolegy.*“ Když se studenti na Stříže obrátili s otázkou, co konkrétního by měli mladí angažovaní katolíci „*svým tápajícím kolegům*“ nabídnout, odpověděl stručně a jasně: poselství, které Bůh zázračně zjevil slovy Panny Marie v La Salettě.¹⁰⁶

Jak jsme řekli, Stříž vnímal situaci v Evropě i u nás jako vážnou, a to natolik, že se rozhodl nezůstat pouze v seminárních komnatách. Ostatně vývoj ve společnosti hodnotil jako krizový dávno před svým kněžským svěcením, jako spirituál ale mohl samostatněji nakládat se svým časem. Od mládí snil o „knězi věrném“, který dovedl být nablízku událostem, skrze něž Bůh zjevuje svoji velikost, moc a slávu. Nyní si jako kněz vzal tento ideál k srdci a jal se ho prakticky realizovat. Společně s malou skupinou 30 kněží a laiků se v roce 1931 vydal na pouť do centra duchovního dění: do La Saletty. Byl přesvědčen, že je to místo tajemné, podivuhodné; místo, kde lze nahmatat tep dějin. Zde je třeba modlit se za český národ a za odpuštění jeho hříchů. Duchovní prožitek z pouti následně popisuje ve *Vinici Páně*. Zve čtenáře k účasti na dalších poutích, chce vytvářet komunitu věřících, které vyzývá, aby se v modlitbách obraceli k Matce Boží Lasalettské. Pole své kněžské působnosti tak otevírá do široka a daleko překračuje klasickou roli spirituála bohoslovců. Skrze organizování poutí a skrze časopis se tak prezentuje spíše jako duchovní vůdce věřících, u kterých charakter jeho zbožnosti a spirituality rezonoval. V následujícím roce už pořádá první českou národní pouť se 133 účastníky, která se později ještě několikrát opakovala,¹⁰⁷ a ve věstníku *Annales de Notre-Dame de La Salette* je velen jako charismatický propagátor La Saletty v českých zemích, „*okouzlující svým zvučným hlasem*“.¹⁰⁸ Sepisuje další reportáže z poutí, shromažďuje podrobné zprávy o případech uzdravení a obrácení nevěřících, a dokonce vydává publikaci s názvem *La Saletta*, která nakonec projde tiskárnou celkem čtyřikrát. Líčí v ní příběh zjevení

105 Zenger, Zdeněk: Hovory s generací před námi. *Jitro* 13, 1931/1932, s. 299–300.

106 Tamtéž, s. 300.

107 Stříž, Antonín Ludvík: U Matky Boží na La Salettě. *Vinice Páně* 3, 1932, s. 225.

108 Bednářová, Jitka: *Josef Florian a jeho francouzští autoři*. Brno 2006, s. 563. Nezapomeňme také na to, že Stříž složil i slova k písni k Panně Marii Lasalettské. Viz Stříž, Antonín Ludvík: Píseň La Salettská. Slova Ant. Stříže. Nápěv Dra O. Stanovského. *Vinice Páně* 4, 1933, s. 136.



Obr. 22: Antonín Ludvík Stříž v Lurdech

i osudy chudých dětí Melanie a Maximina, které v klíčovém okamžiku na místních horských loukách pásli dobytek.¹⁰⁹

Nad otázkou, proč si Stříž vybral z celé palety posvátných míst právě La Salettu, nemusíme dlouze přemýšlet. Jako zakládající mýtus a úhelný kámen svého počínání ji přijal už Josef Florian, Stříž tak pouze zachovává věrnost svému prvnímu učiteli. Ne vše ale v jeho podání zůstalo „staroříšské“. Dřívější drtivou kritiku církve, biskupů a zejména opatrnických kněží žijících v hříšných kompromisech s duchem doby

¹⁰⁹ Poprvé *La Saletta* vyšla v roce 1932, naposledy v roce 1947: Stříž, Antonín Ludvík: *La Saletta. Zjevení Matky Boží 19. září 1846. Význam veliké zvěsti a její ohlas*. Praha 1932.

najdeme ve Střížových textech (nejen) o La Salettě z období po jeho kněžském svěcení jen zřídka. Zcela převažuje kritika mířená směrem ven, tedy k těm, kteří víru v Boha odmítají. V žádném z vydání Střížovy *La Saletty* proto příznačně nenajdeme kontroverzní pasáže Melaniina tajemství, v nichž se Matka Boží měla odhodlat k tak těžké kritice církve jako nikdy předtím ani potom. A co víc. La Saletta sice zůstala Střížovu srdci nejbližší a nejmilejší, opakovaně připomínal, že její poselství nutí nevěřící ke konverzím a hříšníky k přehodnocení dosavadního způsobu života, což je z perspektivy věčnosti mnohem důležitější než záznaky tělesných uzdravení, jež jsou častěji spojovány například s Lurdami, které dle Stříže pouze dovršují, co se La Salettou započalo,¹¹⁰ celkově však v jeho „poststaroříšském“ podání ztratila La Saletta svoji výlučnost a stala se jen jedním zjevením v celé řadě podobných událostí, k nimž došlo v průběhu 19. a 20. století od vidění Kateřiny Labouré v roce 1830 v Paříži přes Lurdy (1858) až k portugalské Fatimě (1917).¹¹¹ Všechna tato místa Stříž navštěvoval a na některá z nich organizoval další poutě, neboť se ujal i vedení Lurdského spolku, který podobné aktivity vyvíjel již delší dobu. Zatímco Florian, Bloy a s nimi kdysi i Stříž zachovávali k lurdské tradici masových poutí rezervovaný postoj, nyní Stříž jako kněz podobné poutě nejenže bere na milost, ale dokonce je i pořádá, navíc pod záštitou biskupů. Schopnost číst význam lasalettského poselství se již dále nemá omezovat na hrstku vyvolených, je třeba se přiblížit co nejširšímu okruhu věřících a hledajících. Proto zde nemá místo ani kritika kněží a hierarchie, byla by pro mnohé matoucí či pohoršující. Dialekticky s tím naopak posílily prvky sentimentality prostupující jazyk i průvodní obrazový materiál.

Stříž dokonce přikročil i k vlastní prezentaci, v níž se stylizuje do role kněze, který posvátná místa zná z vlastní zkušenosti a je schopen vykládat jejich význam. Ve *Vinici Páně* se vyskytují fotografie zachycující, jak v poctivě upravené klerice s širokým černým kloboukem a holí putuje přes úbočí Gargasu v doprovodu stáda ovcí, jinde zase s pohnutím vstupuje do příbytku, jež obývala malá Melanie a setkává se s místními horaly, rozmlouvá s nimi o duchovních plodech zjevení a prorokuje blížící se světovou katastrofu.¹¹² Výtisk čísla s těmito obrázky se dostal i do rukou Josefa Floriana a úžasně ho rozohnil. „*Jako by pro něj* [Stříže – pozn. autora] *neexistovalo žádné tajemství, jen obyčejné poutní místo,*“¹¹³ hněval se Florian a odsoudil Stříže i za to, že údajně prezentoval sebe a nikoli zjevení. Nebylo to poprvé, co se na Střížovy metody a styl prezentace zjevení snesla Florianova kritika. Do tváře mu totiž už v roce 1933 prostřednictvím *Archů* vmetl, že o něm ve svých přednáškách a kázáních mluví, jako by prodával zboží na tržišti, čímž se zcela vytratil burcující

110 Stříž, Antonín Ludvík: *La Saletta. Zjevení Matky Boží 19. září 1846. Význam veliké zvěsti a její ohlas*. Praha 1932, s. 11.

111 Srov. Kselman, Thomas: *Miracles and Prophecies in Nineteenth-Century France*. New Jersey 1983, s. 50.

112 Stříž, Antonín Ludvík: U Naší Paní na La Salettě v červenci 1937. *Vinice Páně* 8, 1937, s. 201–203.

113 Florian, Jan – Florian, Gabriel: *Být dlužen za duši. Rozhovor Aleše Palána*. Brno 2007, s. 33.



Obr. 23: Antonín Ludvík Stříž u domu hospodáře J. Babtisty Praa, kde sloužila chudá pasačka Melanie Calvatová, svědkyně lasalettského zjevení

moment zjevení. Dle Floriana zůstal jen kýč: „*Oušem že se to [= Střížova prezentace zjevení – pozn. autora] neobešlo bez světelných illuminací. Na dvou postranních oltářích byly dva ozářené obrazy Paní La Saletské v rozmluvě s pasáčky a plačící, a vzadu v kapli sádrová socha celého výjevu, všechno „jako živé“ a ozařované mohutnými elektrickými lampami. Všiml jsem si, že věčné světlo (pravda, takový malý plamínek proti této illuminaci) bylo zastrčeno stranou za oltář, aby asi nepřekáželo.*“¹¹⁴

Jistě nemusíme Střížovi podsouvat tyto „nečisté“ úmysly, jak to dělá Florian, na druhou stranu je evidentní, že se obsahem i stylem svého pastoračního působení přiblížil některým starším prvkům ultramontánní lidové zbožnosti, která se u nás ve 30. a 40. letech nacházela ve své pozdní fázi. Od konce čtyřicátých let a nejpозději v letech padesátých totiž projde lidová zbožnost obecně zásadními paradigmatickými proměnami a obdobím masivního narušení svého kontinuálního vývoje, ať už následkem podnětů vnějších či vnitrocírkevních.¹¹⁵ K projevům této zbožnosti

114 Florian, Josef: Administrační. Ještě kus názorného vyučování. *Archy* 8, 1933, č. 28, s. 14.

115 Srov. Balík, Stanislav – Hanuš, Jiří: *Katolická církev v Československu 1945–1989*. Brno 2013, s. 271nn.



Obr. 24: Antonín Ludvík Stříž u vchodu stavení,
kde došlo k prvnímu písemnému zpracování svědectví dívky Melanie Calvatové

náležela kupříkladu úcta k Nejsvětějšímu Srdci Ježíšovu, podpořená papežem skrze blahořečení Markéty Marie Alacoque v roce 1864 a oblibou litaní k Nejsvětějšímu Srdci, vítaný impulz představovaly samozřejmě příběhy Lurd a později i Fatimy, které v katolickém prostředí úspěšně rezonovaly.¹¹⁶ La Saletta byla nejprve doménou spíše intelektuálního prostředí, nakonec ale i tento mýtus u nás začal prostupovat do širších vrstev věřících. Střížův přínos pro formování ultramontánní lidové zbožnosti bychom mohli vnímat jako úsilí o její určitou modernizaci, aktualizaci a doplnění o některé nové obsahy tak, aby vyhovovala střetu s „nepřáteli“ církve ve 30. letech 20. století a případně i později.

Doslova jako dar z nebes proto přijal zprávy o další sérii mariánských zjevení, která byla tentokrát lokalizována v Belgii. S výzvou „*Modlete se, modlete se mnoho!*“¹¹⁷

116 Kubíčková, Jana: „Hleďte častěji za den na obraz Božského Srdce Páně.“ Brněnská diecéze a kult Nejsvětějšího Srdce. In: *Bůh a bohové. Církev, náboženství a spiritualita v českém 19. století. Sborník příspěvků z 22. ročníku symposia k problematice 19. století.* Plzeň, 7.–9. března 2002. Edd. Hojda, Zdeněk – Prahl, Roman. Praha 2003, s. 107.

117 Stříž, Antonín Ludvík: Oči, jež viděly Svatou Pannu. Vzpomínky z Beauraingu. *Vinice Páně* 7, 1936, s. 258.

se Maria měla zjevit uprostřed městského ruchu nejprve pěti dětem v Beauraingu na přelomu let 1932 a 1933 a vzápětí se jako Svatá Panna Chudých ukázala jedenáctileté Mariettě u vesničky Banneux.¹¹⁸ Na obě místa brzy začaly proudit skupiny poutníků obracejících se k Matce Boží s prosbou o uzdravení nemocných a obrácení hříšníků. V červenci roku 1935 se k nim připojuje i Antonín Stříž. Nejprve se na obě místa vydává sám na vlastní pěst, aby prozkoumal všechny potřebné podrobnosti. Naskytá se mu zároveň nebývalá příležitost setkat se přímo s dětmi, které s Pannou hovořily. Ve *Vinici Páně* následně od ročníku 1936 publikuje několik reportáží z míst zázračných zjevení, popisuje případy obrácení nepřátel církve a vede rozhovory s uzdravenými. Explicitně upozorňuje, že jeho texty se jednou budou hodit jako důležitá svědectví o daných událostech ve chvíli, kdy „vidoucí“ děti budou již po smrti. Podílí se tak na vytváření české verze mýtu, který, příznějme, nakonec v povědomí věřících dlouho nezůstal. Příběhy těchto dvou zjevení dnes nepatří k obecně známým.

Dalším důležitým rozměrem Střížovy belgické anabáze je dle jeho vlastních slov fakt, že na obě místa přichází jako první poutník z Československa, čímž na sebe bere roli přímlovce za český národ, který s pokorou pokleká na posvátnou půdu a prosí Matku Boží o odpuštění těžkého hříchu, kterého se jeho spoluobčané dopouští svou lhostejností k evangelní výzvě a výstupy z církve. Když dětem vypráví, že dokonce i mnozí katoličtí kněží církev před nedávnem opustili, přijímají zprávu se zármutkem a slibují, že se za ně budou osobně přimlouvav. Jednotlivé reportáže nabízejí vskutku zajímavé čtení, protože v nich Stříž čtenáři poodhaluje některé intimní, mariánsky založené stránky své kněžské osobnosti. Například se svěruje, že od prvního okamžiku, co se o zjeveních dověděl, toužil pohledět do tváře „vyvolených“ dětí, do „očí, jež viděly Svatou Pannu“.¹¹⁹ Zvláště zjevení v Banneux mu bylo blízké, protože se zde Maria ukázala se zlatým zářícím srdcem na hrudi. Pochopil to jako potvrzení výzvy Grigniona z Montfortu, aby se kněží i věřící zasvětili Matce Boží jako Královně srdcí.¹²⁰

Proč to vše vlastně Stříž dělá? Proč jezdí na ona posvátná místa? Proč organizuje další poutě, proč mu tolik záleží, aby co nejvíce lidí vědělo o podivných událostech zjevení a o dalších zázračných jevech,¹²¹ které se ve světě dějí? Odpověď není složitá: Stříž se snaží sdělit, že Kristus skutečně žije mezi lidmi a stále dělá zázraky, a to i v době moderní, která v duchovní svět už nevěří. Když ne jinak, tak skrze zprávu o zázraku musí lidé uvěřit, že jedinou cestu k pravdě ukazuje evangelium a církve.

118 Stříž, Antonín Ludvík: Svatá Panna chudých. *Vinice Páně* 7, 1936, s. 129nn.

119 Stříž, Antonín Ludvík: Oči, jež viděly Svatou Pannu. Vzpomínky z Beauraingu. *Vinice Páně* 7, 1936, s. 260.

120 Tamtéž, s. 258.

121 Ve *Vinici Páně* se totiž objevují i mnohá další témata, která Stříž vnímá jako zázraky, o nichž je třeba zpravit české publikum. Tak se dostane kupříkladu i na Turínské plátno, krvácející trn v Andrii, osobnost Padre Pia a na spoustu dalších podobných témat.

Stříž chce těmito zprávami otrástit svědomím vlažných křesťanů i nevěřících, chce je provokovat k obrácení, z něhož by pramenila obnova celé společnosti založená na vládě Božího zákona pronikající všechny oblasti veřejného života. Jako ideál staví do popředí vlastní interpretaci politického a společenského vývoje v Portugalsku, ke kterému došlo na základě fatimského zjevení. V roce 1935 píše: „*Portugalsko navázalo opět styky se Svatou Stolicí. Rozlukové zákony jsou dnes veteší. Pevná ruka vynikajícího státníka a rozhodného katolíka řídí otěže státu a Portugalsko má nejvyrovnanější státní rozpočet. [...] Nové sněmovně byl právě podán návrh, aby všem Portugalcům bylo pod trestem zakázáno vstupovati do tajných společností, a jiný návrh: zrušení manželské rozluky. Svěží, jarní vzduch vane Portugalskem. A toto svaté jaro vykouzila Ta, jež se snesla s vyšším do Doliny Iría a vysílá odtud paprsky své mateřské lásky do všech srdcí, do všech rodin.*“¹²² Doplňme krátkou, ale významnou odbočku: Střížovo pojetí obnovy nutně obsahuje i politické konotace. Jeho *Vinice Páně* skrze drobné zprávy o politickém dění v Portugalsku a posléze především ve Španělsku vykládá podstatu sporu jednoznačně jako pronásledování církve a staví se na stranu konzervativních sil.¹²³ Stříž se tak řadí k jiným konzervativním katolickým intelektuálům, kteří v souvislosti se španělskou občanskou válkou nesouhlasili s tichou podporou republikánského křídla ze strany československé oficiální státní politiky.¹²⁴

Jaký vývoj si tedy Stříž představoval pro české poměry? Ideální by bylo, kdyby se Svatá Panna zjevila i u nás, nezbytně nutné to ale není, vše potřebné řekla už jinde, jen je třeba o tom všechny zpravit. Jedině tak může nastat kýžená obnova společnosti založená na ochotě přijmout (když už ne fyzicky, tak určitě v srdci a v každodenním životě) úděl pokorného poutníka, který se na svatých místech sklání před Boží velikostí. S koncem 30. let nabírají události v Československu i v Evropě na obrátkách. Stísněnou atmosféru cítíme i na stránkách *Vinice Páně*. O to více se Stříž snaží apelovat na nutnost pokání dříve, než přijde pohroma a s ní i Boží trest. Ještě v roce 1938 organizuje pouť do Lurd, propaguje myšlenku *Mezinárodní unie modliteb* za mír, která vznikla pro účely naplnění přání Svaté Panny Chudých z Banneux, a podílí se na organizaci přednášky abbé Louise Jamina, který přijel do Prahy právě z Banneux,¹²⁵ aby vyprávěl o belgických zjeveních. Mnichovskou katastrofu a začátek světové války tím ale neodvrátil. V roce 1941 také vychází poslední čísla *Vinice Páně*.

122 Stříž, Antonín Ludvík: Podivuhodné účinky duchovní. *Vinice Páně* 6, 1935, s. 63–64.

123 Například redakční text obhajující Salazarovy i Francovy politické činy. Je otázkou, zda ho psal Stříž. Jako redaktor ale o jeho zařazení rozhodoval, pokud jej sám nepsal: Je možno, aby byli také dobří diktátoři?. *Vinice Páně* 9, 1938, s. 317–319.

124 Balík, Stanislav – Fasora, Lukáš – Hanuš, Jiří – Vlha, Marek: *Český antiklerikalismus. Zdroje, témata a podoba českého antiklerikalismu v letech 1848–1938*. Praha 2015, s. 113.

125 [Stříž, Antonín Ludvík]: Abbé Louis Jamin, kaplan Svaté Panny Chudých z Banneux, mluví v Praze. *Vinice Páně* 9, 1938, s. 193–202.

Ještě horší než vypuknutí světového konfliktu však byla dle Stříže skutečnost, že ani tato katastrofa zásadní změnu nepřinesla. Proto se chápe myšlenky vybudovat v Praze lasaletský chrám, který by byl zasvěcen Panně Marii Smírkyňi. Uvažovalo se o pražské čtvrti Nusle.¹²⁶ Poválečné období se nakonec ukázalo jako příliš krátké, aby mohl být podobný projekt úspěšný.¹²⁷ Ještě před únorem 1948 tedy nabyl Stříž přesvědčení, že se česká společnost žene směrem k totalitě. Prorokuje příchod třetí katastrofy, která však bude mnohem ničivější než obě předchozí. V roce 1947 ve čtvrtém, aktualizovaném vydání spisku *La Saletta* volá: „*Všecky otázky dlužno řešiti se stálým zřetelem na Boha a ve směru k němu. Opomíjí-li se to, odpírá-li se to dokonce s pyšným vzdorem, tu ne Bůh, ale národy samy si pletou na sebe důtky – Bůh toliko, dá Imprimatur bičům, jak to vyjádřila pasačka Melanie. Po ráně první světové války žádoucí revize a náprava nenastala. A došlo k ní po mnohem hroznějším pekelném běsnění minulých let? Či má dojíti ještě k třetí ráně? Oč hroznější by byla obou předchozích!*“¹²⁸ Kousek dále dodává: „*Blíží se chvíle, kdy máme podati vlastní oběť smíru. Jímá nás bázeň...*“¹²⁹ Lidé se nenechali poučit, varovná poselství oslyšeli. Nyní budou mít znovu navrch „*mocnosti temnot*“. Alespoň takto dějinný vývoj před koncem první poloviny 20. století viděl Stříž a skutečnost, že poslední desetiletí svého života prožíval v období nejtvrďší fáze komunistické totality, u něj musela působit jako potvrzení této perspektivy.

S komunistickým pučem v roce 1948 Střížovo pastorační působení ani účast na zápase o spásu „*duší*“ nikterak nekončí, nabývá spíše nové podoby. Své místo v boji proti komunistickému režimu ovšem vnímal jinak než mnozí jeho spolubratři. Primárně neusiloval bojovat skrze (z pohledu režimu) ilegální aktivity různého druhu (práce s mládeží, tajné studium a přednášky, působení v emigraci a podobně). Uvědomoval si, že tento zápas má především svoji vnitřní, duchovní rovinu a právě zde spatřoval své místo. Za největší bojovníky proto považoval trpící a nemocné. Mezi nimi byla na prvním místě ochrnutá a dle svědků ze svého okolí stigmatizovaná Anna Bohuslava Tomanová, jejíž příběh se s tím Střížovým v 50. letech osudově propojil. Neúnavně ji jezdil podporovat a stal se také jejím duchovním vůdcem a zpovědníkem. Sice nyní chronologicky poněkud předbíháme, tematicky ale problematika Střížova vztahu k trpícím stigmatizovaným ženám do kapitoly o zázracích dobře zapadá. Je třeba si uvědomit, že příběhy stigmatizovaných žen Stříže provázely takřka po celý život. Nejprve jej už ve Staré Říši oslovila Anna Kateřina Emmerichová. Silnou citovou vazbu si k ní zachoval i jako kněz a ve *Vinici Páně* horoval za její beatifikaci a připomínal její odkaz české církvi. Zvlášť kladl důraz na

126 Viz kupříkladu obálka časopisu *Vinice Páně* 11, 1941, č. 5.

127 Střížovy výzvy, aby některý z nově plánovaných kostelů, které se měly stavět na pražské periferii, byl zasvěcen Matce Boží Lasaletské, tedy Panně Marii Smírkyňi, můžeme datovat nejpozději od roku 1936. Například: [Stříž, Antonín Ludvík]: Nová kaple La Saletská v naší vlasti. *Vinice Páně* 7, 1936, s. 299.

128 Stříž, Antonín Ludvík: *La Saletta. Zjevení Matky Boží 19. září 1846. Význam veliké zvěsti a její ohlas*. Praha 1947, s. 202. Čtvrté vydání bylo publikováno ve 3000 výtiscích.

129 Tamtéž, s. 207.

skutečnost, že Emmerichová v jedné ze svých extází dokonce „duchovně“ navštívila i Prahu, což prezentoval jako danost, o níž nebylo třeba pochybovat.¹³⁰

Klíčovým se Střížovi stalo setkání s další ženou, která sdílela osud Emmerichové. V roce 1933 se totiž vypravil do bavorského Konnersreuthu navštívit stigmatizovanou mystičku Terezii Neumannovou (1898–1962). Ta se společně s dalšími devíti sourozenci narodila v prosté venkovské rodině zemědělce a krejčího, v roce 1918 po hašení požáru ve vsi byla stížena bolestmi zad a následně na šest let ochrnula a dočasně i oslepla. Již od mládí svůj život spojila se svojí jmenovkyní a patronkou sv. Terezií z Lisieux. V den jejího blahořečení v roce 1923 se Terezii Neumannové navrátil zrak. V souvislosti se svatořečením karmelitánské svatě v roce 1925 se Terezie zcela svěřila pod její ochranu a rozhodla se účastnit se na Kristově utrpení. Dlouhá léta údajně nic nejedla ani nepila, žila jen z proměněných hostií. Krvácení spojené s extázemi se následně opakovalo a vrcholilo vždy na Velký pátek. Je dobré si také povšimnout několika prvků, které se objevují i u dalších podobných případů a setkáme se s nimi i u Anny Tomanové. V první řadě jde o touhu trpět spolu s Kristem vyjadřovanou často milostným jazykem a extázemi; dále schopnost přijímat na sebe utrpení druhých, schopnost rozpoznávat svaté relikvie, proměněnou hostii od neproměněné, posvěcené osoby od laiků; a v neposlední řadě tyto případy provází vztah absolutní poslušnosti k církevním představeným a obecně exaltovaná úcta ke kněžím. To vše je navíc rámováno prostředím prosté, nejlépe venkovské zbožnosti.¹³¹ Konkrétně v případě Terezie Neumannové se ukazují jako zásadní ještě další dva požadavky, které Stříž silně zdůrazňuje jako poučení kněžím. Za první: Terezie si zamilovala *List přátelům Kříže* sepsaný Grignionem z Montfortu; za druhé: kněží mají pilně studovat všechny obory teologie, ale „...nejdůležitější pro budoucího kněze je mystika. Mystika, rozjímavá modlitba v přítomnosti Boží, sama vede k pokoře, bez níž kněz nemůže nic spasitelného způsobiti, a vede k tomu, aby nejvroucněji miloval Srdce Ježíšovo“.¹³² Její poselství pronikalo mezi řadové věřící, stejně tak si ji oblíbili i někteří církevní hodnostáři, a to i v Československu.¹³³ Sám Stříž byl osobně přítomen jedné z Tereziiných extází, kdy se na ní ukázala stigmata. Své dojmy pak popsal ve *Vinici Páně*, kde svědčil o tom, jak v jejím hlase během extatického hovoru s Kristem rozpoznal aramejštinu a výsměch lidí postávajících pod Kristovým křížem: „Je nám jako bychom stáli na Kalvarii pod křížem, na němž trpí Spasitel, a spojujeme se s Terezii v modlitbě k němu, pociťující zde jeho blízkost.“¹³⁴ Případ Terezie Neumannové nabízel mystický příběh par excellence a dle Stříže už nemohl existovat pádnější argument

130 Stříž, Antonín Ludvík: Kdy bude A. K. Emmericková prohlášena blahoslavenou? *Vinice Páně* 5, 1934, s. 301.

131 Srov. Weiß, Otto: *Kulturen, Mentalitäten, Mythen. Zur Theologie- und Kulturgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*. Paderborn 2004, s. 43–77.

132 Stříž, Antonín Ludvík: V Konnersreuthu 1933. *Vinice Páně* 5, 1934, s. 60.

133 Mezi její příznivce se řadil například kardinál Karel Kašpar.

134 Stříž, Antonín Ludvík: V Konnersreuthu 1933. *Vinice Páně* 5, 1934, s. 47.

dokazující existenci nehmotného světa než život této mystičky, která si po mnoho let vystačila s jednou hostií denně. Popírači zázraků tak měli být konečně poraženi: „*Přímo drtivě působí na ty, kdož neuznávají nic vyššího než přírodu a její zákony, ten úžasný zjev, že Terezie už léta žije bez jakékoli potřeby jísti a píti a přitom každý pátek ztrácí množství krve.*“¹³⁵ Na jiném místě si Stríž neodpustil další „šfouchanec“: „*Jsou tedy zázraky přece jen možné? Dějí se skutečně i v našem století? A proč se dějí? Co se jimi má dokumentovati? Ježíš Kristus tedy dále žije, působí a zasahuje do dění světa? A proč právě jen v Církvi katolické se dějí zázraky?*“¹³⁶ Těmito vtíravými otázkami měli být socialisté, nevěrci a pokrokáři všeho druhu ve svém přesvědčení definitivně znejistěni.

Třetí stigmatizovanou ženou, ke které Stríž navázal úzký vztah, se stala Anna Bohuslava Tomanová (1907–1957). O příběh prosté venkovanky Aničky, žijící v Pastvinách, zapadlé samotě v Orlických horách, která v raném dětství ochrnula (podobně jako Terezie Neumannová v souvislosti s požárem) a od roku 1928 žila bohatým mystickým životem, se Stríž začal zajímat v roce 1941. V dubnu téhož roku ji poprvé navštívil a zanechal u ní velký dojem. Zároveň od té doby vstupoval do jejích vizí jako jedna z důležitých postav, skrze niž ji měl Syn Boží připravovat na to, že ji v jejím utrpení postupně zanechají opuštěnou a bez podpory všichni kněží. Najde se jen pár výjimek a Stríž bude jednou z nich: „*Všichni tě opustí, co k vám chodí, jen pan kanovník [Stríž – pozn. autora] ti zůstane věrný až do své smrti. Povede místo Šrajbra [stávající zpovědník Tomanové – pozn. autora] duši tvou.*“¹³⁷ Stríž těžil ze svých znalostí mystiky a z bohatých zkušeností, jež nabyl v Konnersreuthu. Dle vzpomínek pamětníků dovedl pohotově upřesňovat obsah vidění a vykládat jejich význam.¹³⁸ K některým svědecktím o jejím životě ovšem zůstával zprvu ostražitý a nedůvěřivý. Když se dověděl, že Anička v souvislosti s kněžskou primicí svého bratra obdržela stigmata, odmítal této zprávě uvěřit. Nakonec ale v rozhovoru se svým přítelem P. Janem Rosůlkem vyznal své přesvědčení o jejich pravosti a také o duchovním spojení, které navázal s Aniččinou duší: „*My Češi musíme mít ode všeho, a tak Prozřetelnost Boží obdařila nás i v tomto směru prvním případem stigmat. Nechtěl jsem tomu věřit, když mi o tom psal můj známý duchovní z blízkého okolí. Až jednou, když napsal doslova: ‚Rány právě krvácejí, přijďte, vizte sám na vlastní oči.‘ Tak jsem tedy jel, uviděl, a jsem s ní stále v duchovním spojení.*“¹³⁹ Duchovní spojení spočívalo ve schopnosti jasnovidectví, jíž Tomanová Stríže při návštěvách v Orlických horách opakovaně překvapovala.

135 Tamtéž, s. 23.

136 Tamtéž, s. 3.

137 Stajner, Filip Antonín (ed.): *Chudobka z Orlických hor. Životní píseň lásky a oběti stigmatizované Anny Bohuslavy Tomanové*. Ústí nad Orlicí 2014, s. 96.

138 Janeček, František: *Vzpomínky na Annu Bohuslavu Tomanovou*. [1965], s. 10. Strojopis se nachází v soukromém archivu P. Filipa M. Antonína Stajnera S. T. L., III. OP.

139 Vzpomínka P. Jana Rosůlka zachycená v životopise Anny Tomanové, který sestavila Marie Roudenská: Roudenská, Marie: *Životopis Anny Bohuslavy Tomanové, členky III. ř. O.P.*, s. 1–2. Strojopis uložen v soukromém archivu P. Filipa M. Antonína Stajnera S. T. L., III. OP.

Případu Anny Tomanové nechybí v podstatě nic, co můžeme sledovat obecně i u jiných stigmatizovaných vizionářek. O Kristu hovoří podobným jazykem jako její duchovní přítelkyně Terezie Neumannová jako o svém „*Pánu a Miláčkově*“, o „*Bílém Králi*“ (s odkazem na barvu hostie a ideál panenské čistoty) a o sobě jako „*bílé nevěstě*“. Rozpoznává relikvie, přijímá na sebe utrpení druhých, kteří následně svědčí o zázračných uzdraveních, Bohu se nabízí jako smírná oběť za spásu duší a za hříchy českého národa, ustavičně se modlí a připravuje na nová utrpení, která se v Božích rukách stávají nepostradatelným duchovním kapitálem, z něhož ve své službě mají čerpat zvláště kněží. K nim projevuje nekonečnou úctu a nazývá je jako „*bílé kněžské duše*“,¹⁴⁰ přičemž první místo mezi nimi zaujímá přirozeně papež, jenž skrze mystické prožitky vstupuje do jejího života jako mocný přímluvce a podporovatel: „*Pán a Miláček mě vzal do své bílé náruče a zanesl mě do pracovny svatého Otce. Ten klečel na klekátku a modlil se. Ježíš, Miláček můj, mu dal ruku na rameno a řekl mu sladce: Synu můj, modli se za celý český národ a za moji malou Bohuslavu v něm, neboť peklo chce ji strhnout z mé bílé náruče do jícnu ohně věčného.*“¹⁴¹

Společným jmenovatelem všech projevů této intenzivní zbožnosti bylo již několikrát zmíněné vědomí duchovního zápasu s „*mocnostmi temnot*“ o spásu duší. Tento zápas během Střížova setkání s Tomanovou však jako by rezignoval na svoji „neviditelnost“, „duchovnost“ a nabýval takřka hmatatelné, fyzické podoby, a to přímo úměrně s dynamizujícím se pronásledováním církve v 50. letech. Ke klíčovému momentu dochází již krátce před komunistickým pučem v roce 1947. Souvisí to s výzvou královéhradeckého biskupa Mořice Píchy k omezení návštěv Anny Tomanové poté, co začaly živelně kolovat zprávy o jejich stigmatě.¹⁴² Antonín Stříž jako kněz pražské arcidiecéze se tím ale necítil nikterak vázán, začal za Tomanovou jezdit ve zkráceném intervalu tří týdnů a nakonec přijal roli jejího zpovědníka.¹⁴³ Nepřestal ji navštěvovat ani po roce 1948, kdy pozvolna nabýval dojmu, že se o něj zajímá Státní bezpečnost. Zatímco u něj šlo spíše o nejisté tušení, Tomanová, která pronásledování kněží, řeholnic i věřících prožívala velmi osobně, byla o jeho sledování přesvědčena. V roce 1952 ji totiž v dalším z vidění její „*Bílý Král*“ dal nahlédnout, co ji a její blízké v brzké budoucnosti čeká: „*Nyní bude prodělávat Bohuslava zápas, jaký ještě nikdy neprodělávala. Peklu je na přítěž, neboť svým utrpením zachraňuje hodně duší kněžských.*“¹⁴⁴ Zároveň jí však slíbil, že Antonín Stříž bude ušetřen, aby ji mohl v jejím utrpení provázet: „*Ti [kněží – pozn. autora], kteří jsou, dítě mé, při Bohuslavce,*

140 Tomanová, Anna Bohuslava: *Vlastní životopis diktovaný v roce 1952*, s. 9. Strojopis se nachází v soukromém archivu P. Filipa M. Antonína Stajnera S. T. L., III. OP.

141 Tamtéž, s. 1.

142 Stajner, Filip Antonín (ed.): *Chudobka z Orlických hor. Životní píseň lásky a oběti stigmatizované Anny Bohuslavy Tomanové*. Ústí nad Orlicí 2014, s. 114.

143 Tamtéž, s. 133.

144 Tomanová, Anna Bohuslava: *Vlastní životopis diktovaný v roce 1952*, s. 1. Strojopis se nachází v soukromém archivu P. Filipa M. Antonína Stajnera S. T. L., III. OP.



Obr. 25: Antonín Ludvík Stříž při posledním rozloučení s Annou Bohuslavou Tomanovou (2. dubna 1957)

*nedostanou se tam, kde je nechci mít. Chráním je svojí láskou a péčí...*¹⁴⁵ Stříž byl následně výslovně jmenován jako kněz se zvláštní Boží ochranou.¹⁴⁶ Několikrát se stalo, že jej Tomanová u sebe pozdržela déle, než měl v plánu, přičemž se následně od známých dověděl, že se po něm v Praze ptali podezřelí neznámí lidé, což sice lze považovat za dohady sdílené jednotlivými aktéry a pamětníky,¹⁴⁷ které nemusely odpovídat realitě, faktem ale zůstává, že nejpozději od října roku 1954 si Státní bezpečnost vedla k osobě Antonína Stříže operativní svazek s číslem 54646 MV pro „*podezření z nepřátelské činnosti ve prospěch Vatikánu*“. Bezpečnosti se sice podařilo nashromáždit poznatky o tom, že Stříž rozšiřoval protikomunistické tiskoviny, „*rozšiřoval štvavý spis, jehož autorem byl vatikánský agent KOLAKOVIČ*“ a dále „*ukrýval jesuitům protistátní tiskoviny ve své residenci*“ a bylo teoreticky možné přikročit k jeho zatčení, skutkovou podstatu údajně „*nepřátelské činnosti ve prospěch Vatikánu*“ se ale „*nepodařilo odhalit a zadokumentovat*“, jak o tom svědčí zpráva o skartaci spisu z 22. prosince 1982. Krajský prokurátor sice několikrát možnost vydat příkaz k zatčení zvažoval, konečné rozhodnutí ale nikdy nevydal.¹⁴⁸

145 Tamtéž, s. 5. Jedná se o pokračování z prosince roku 1952, které má samostatné stránkování.

146 Jeho provázení Anny Tomanové nabývalo i praktické podoby. Například se mu podařilo sehnat opatrovnici a kuchařku, která se o ni starala po smrti matky. Viz Janeček, František: *Vzpomínky na Annu Bohuslavu Tomanovou*. [1965], s. 16. Strojopis se nachází v soukromém archivu P. Filipa M. Antonína Stajnera S. T. L., III. OP.

147 Tamtéž, s. 20.

148 ABS ČR, Fond operativních svazků a vyšetřovacích spisů, Rozhodnutí Skartační komise č. SK_54646_MV ze dne 22. prosince 1982 o zničení osobního svazku a. č. 54646 MV s krycím názvem „Krad“.

Stříž si hrozící nebezpečí dobře uvědomoval a napjatou atmosféru počátku 50. let prožíval s pohnutím. Nemohl jinak, než vývoj událostí po roce 1948 vykládat jako naplnění předpovědi o třetí apokalyptické katastrofě, již očekával a v níž klíčovou „smírčí“ roli měla nově sehrát právě jeho penitentka Tomanová, o které roku 1953 vyznal, že je „druhou Fatimou“, na niž se „dovrší“ vše, co Matka Boží prozradila třem dětem během zjevení v roce 1917.¹⁴⁹ Vyvrcholení apokalyptického střetu korespondovalo s jejím zhoršujícím se zdravotním stavem a stupňujícími se útoky „zuřícího pekla“, jak o tom mluvila sama Tomanová.¹⁵⁰ V květnu roku 1953 se jí přitížilo natolik, že si dle přítomných svědků v extatickém vzrušení „hrůzou [...] strhala vlasy, zmodrala v obličejí a v očích se škrábala nehty“. Přítomný Stříž zasáhl v klíčový okamžik pohotově, pokropil ji svěcenou vodou a udělil jí své kněžské požehnání: „Jakmile se jí kněz dotkl, ihned ztichla a on vymítíl ducha zlého...“¹⁵¹ Je v podstatě nemožné autenticitu podobných svědectví ověřovat, není to ani naším cílem, o tom, že se Stříž skrze duchovní doprovázení Anny Tomanové cítil bytostně vtažen do dějinného střetu dobra a zla, však pochybovat nemusíme. Dokazuje to i emocemi nabitá slavnostní řeč při pohřbu Tomanové v roce 1957, v níž vyzvedl její připravenost ve skrytosti se obětovat „na usmíření za hříchy světa“.¹⁵² Mimo jiné jí nezapomněl vzdát hold také za to, že se v duchu spirituality Grigniona z Montfortu zasvětila Matce Boží jako nevolnice.¹⁵³

V setkání s Tomanovou můžeme spatřovat i symbolické završení Střížovy pas-torační činnosti, v níž mystika, posvátná, tajemná místa, zázračné události a vyhroceně prožívaný zápas o spásu duší hrály ústřední roli. Než se dostaneme k další kapitole, nebude jistě od věci zopakovat, že právě skrze příběh Tomanové, jejímž duchovním vůdcem a zpovědníkem se Stříž stal, se mu dostalo příležitosti plně a na vlastní kůži zakusit takřka vše, o čem jako spirituál učil seminaristy, co popisoval ve *Vinici Páně*, s čím se setkával na svých poutích po svatých místech Evropy a o čem snil v souvislosti s ideální představou „kněze věrného“. V předchozích dvou kapitolách jsme se pokusili ukázat, v čem byl obsah jeho spirituálního vedení bohoslovců i věřících specifický, respektive kde se příliš od dobového úzu nelišil. V čem však jednoznačně jako spirituál vynikal, byla míra osobní účasti a angažovanosti na mystické tradici, kterou předával a současně vytvářel.

149 Stajner, Filip Antonín (ed.): *Chudobka z Orlických hor. Životní píseň lásky a oběti stigmatizované Anny Bohuslavy Tomanové*. Ústí nad Orlicí 2014, s. 215.

150 Tomanová, Anna Bohuslava: *Vlastní životopis diktovaný v roce 1952*, s. 1. Strojopis se nachází v soukromém archivu P. Filipa M. Antonína Stajnera S. T. L., III. OP.

151 Tamtéž, s. 217. Jedná se o svědectví Anežky Satorové, která tehdy u Anny Tomanové pobývala.

152 Stříž, Antonín Ludvík: *Myšlenky z pohřební řeči nad zemřelou Annou Bohuslavou Tomanovou v Dubenci 2. dubna 1957*, s. 4. Strojopis uložen v soukromém archivu P. Filipa M. Antonína Stajnera S. T. L., III. OP.

153 Tamtéž, s. 5.

8.4 Vztah kněží a laiků v kontextu pozdní ultramontánní zbožnosti

V minulé kapitole jsme zmínili pojem „pozdní ultramontánní zbožnost“. Považujeme za důležité se u něj na chvíli zdržet a zamyslet se zejména nad otázkou vztahu kněží a laiků tak, jak se právě v prostředí této zbožnosti rozvinul. Představa o tom, že pozice kněze ještě na počátku či v první polovině 20. století přes kritiku liberálních a socialistických kruhů byla v katolickém (zejména venkovském) prostředí stále do značné míry výsadní, že kněz uplatňoval svou autoritu v mezilidských sporech, manželských krizích, či dokonce v politických soubojích, že se těšil úctě a respektu alespoň ze strany svých věřících, že právě jemu náleželo rozhodující slovo v životě církve, je sice obecně sdílená, musíme se však ptát, nakolik odpovídá realitě a za jakých okolností mohla zůstávat skutečně platná. Je třeba soustředit pozornost na studium konkrétních příkladů z bližší, řekněme mikrohistorické perspektivy, jež by tuto obecnou představu prověřilo a konkretizovalo. Některé okolnosti související s proměnami vztahu kněží a laiků jsme již uvedli v minulých kapitolách. Nyní přidejme další příklad, a to na základě pramenného materiálu, který se podařilo shromáždit v souvislosti se snahou o uchování svědectví pamětníků z okruhu blízkých Anny Tomanové.¹⁵⁴ V těchto svědectvích, vzpomínkách i korespondenčních dokumentech, z nichž některé vznikaly již v 50. letech, totiž často vystupují Antonín Stríž i další kněží zachycení očima laiků. Jedná se sice o prostředí specifické, pokusíme se jej ale zasadit do širšího kontextu. Přiznejme, že si zde nemůžeme dovolit ucelené závěry, jejich vyslovení si totiž žádá rozsáhlejší výzkum, několik dílčích postřehů přesto naznačit lze.

Nejprve je nutno vyslovit se k samotnému pojmu ultramontánní lidové zbožnosti. Je užíván různým způsobem, neboť nepanuje shoda o tom, co vše lze tímto pojmem zahrnout. Zavádějící je i adjektivum „lidová“, protože v rámci této zbožnosti se mohly realizovat různé vrstvy obyvatelstva, intelektuální elity nevýjímaje.¹⁵⁵ V českém prostředí tento fenomén zatím nepatří k dostatečně probádaným problematikám, vyjděme proto ze zahraničních prací, kde výzkum ultramontánního hnutí již vykazuje jistou tradici. K ultramontánní zbožnosti patřily zejména následující jevy (o některých jsme v minulé kapitole již hovořili): exaltovaná mariánská úcta a s tím související tradice mariánských zjevení v La Salettě, v Lurdech a později dalších místech, kult Nejsvětějšího Srdce Ježíšova a obecně kult svatých, papežský

154 Jedná se o materiály, které pro účely zahájení procesu beatifikace Anny Tomanové začali shromažďovat P. Filip M. Antonín Stajner S. T. L., III. OP a členové Sdružení Anny Bohuslavy Tomanové od 90. let. Dnes jsou uloženy v soukromém archivu Filipa Antonína Stajnera.

155 S odkazem na vlastní výzkumy i na výzkumy Andrease Holzema nebo Bernharda Schneidera na tuto skutečnost upozornil Andreas Johannes Kotulla v souvislosti s fenoménem masových poutí do Lurd v 19. století. Viz Kotulla, Johannes Andreas: Lourdes und die Katholiken im Kaiserreich. Zur Forschung der Rezeption eines Kultes der ultramontanen Frömmigkeit. In: *Ultramontanismus. Tendenzen der Forschung*. Edd. Fleckenstein, Gisela – Schmiedl, Joachim. Paderborn 2005, s. 136.

kult, vzrůst oblby májových pobožností, poutí a lidových misí a v neposlední řadě i tradice stigmatizovaných vizionářek. Na první pohled se tento typ zbožnosti jeví jako vhodný nástroj k upevnění pozice duchovních, hierarchie a zejména papežů v církvi v době, kdy postupně ztratili svou světskou moc. Výzkumy ultramontánní zbožnosti však dokazují, že zároveň vycházela vstříc touze věřících po srozumitelné, dobře uchopitelné a zároveň emocionálně podmanivé identitě, jež sloužila k potvrzení katolického sebevědomí v kulturním i politickém životě modernizující se společnosti.¹⁵⁶ Laické angažmá v 19. století vzkvétalo pod klerickým vedením, které bylo ze strany laiků často vyžadováno, a pokud naplňovalo jejich požadavky, těšili se duchovní značné autoritě.¹⁵⁷ Nechybí však doklady o situacích, kdy laici zcela přebírali iniciativu a ujali se vedoucích rolí, jak na to v souvislosti s aktivizací katolického tábora během švýcarského kulturního boje ve 30. letech 19. století poukázal Viktor Conzemius.¹⁵⁸

Že se některé prvky ultramontánní zbožnosti rozvinuly na základě laické iniciativy jako hnutí „zdola“, si všimá i Antonín Stříž v souvislosti s prvními poutěmi do La Saletty, během nichž laičtí věřící spontánně moderovali pořad společných modliteb a zpěvů. Vysvětluje, že to bylo dáno i strukturálními důvody, protože dokud se k případu zjevení nevyslovily církevní autority, nesměli se kněží těchto poutí účastnit.¹⁵⁹ Do jisté míry tedy bylo možné i samostatné laické angažmá, pramenící z různorodých pohnutek a okolností. Nijak jím ale nebyla popřena zcela výsadní role kněží. Ve vztahu k nim se naopak pěstovala úcta, jež hraničila s představou o kněžích jako o svatých osobách disponujících magickou silou. Nešlo ale v prvé řadě o úctu ke konkrétní osobě, nýbrž zejména k zázračné moci kněžského požehnání. Odkaz k žehnající ruce kněze, která byla schopna zprostředkovat, nebo naopak zadržet přízeň Boží, představoval velmi konkrétní a srozumitelný symbol, přičemž tento staronový rozměr kněžské role dále podporovala tradice stigmatizovaných vizionářek. Nacházíme jej u Emmerichové, Neumannové, stejně jako třeba u Anny Tomanové a spousty dalších.¹⁶⁰ Tyto ženy dovedly božskou moc ukrývající se v prstech kněze rozpoznat, aniž by předem věděly, že se zrovna jedná o duchovního: „*To jsou posvěcené bílé ruce kněžské, prsty Tvé, Pane Ježíši Kriste, v nich spočívá Tvá*

156 Tamtéž, s. 138.

157 Weichlein, Siegfried: Mission und Ultramontanismus im frühen 19. Jahrhundert. In: *Ultramontanismus. Tendenzen der Forschung*. Edd. Fleckenstein, Gisela – Schmiedl, Joachim. Paderborn 2005, s. 108.

158 Conzemius, Viktor: Ultramontanismus als Bewegung von unten. Das Beispiel der Schweiz. In: *Impulse für eine religiöse Alltagsgeschichte des Donau-Alpen-Adria-Raumes*. Edd. Klieber, Rupert – Hold, Herman. Wien – Köln – Weimer 2005, s. 151–165.

159 Stříž, Antonín Ludvík: *La Saletta. Zjevení Matky Boží 19. září 1846. Význam veliké zvěsti a její ohlas*. Praha 1932, s. 107.

160 Srov. Priesching, Nicole: *Maria von Mörl (1812–1868). Leben und Bedeutung einer „stigmatisierten Jungfrau“ aus Tirol im Kontext ultramontaner Frömmigkeit*. Brixen 2004, s. 413–418.

*moc a síla svatého kněžství...*¹⁶¹ Přesvědčení, že v prstech kněze spočívá „*moc a síla celého světa*“¹⁶² a že kněžské požehnání je „*tak mocné, silné a veliké, že si to nedovedeme ani představit*“,¹⁶³ se jako hlasitý refrén ozývá nejen u těchto vizionářek, ale bylo široce sdíleno i u jejich ctitelů z řad laiků – v případě kauzy Tomanové nejčastěji (ale nikoli výlučně) právě v souvislosti s Antonínem Střížem, který se snažil očekávání těchto věřících naplňovat. Podobné představy o roli kněží i projevy náklonnosti k příběhům stigmatizovaných vizionářek ale najdeme také v prostředí katolických intelektuálních elit. Zmíňme alespoň text Jaroslava Durycha z revue *Rozmach* s názvem *Kult kněžstva*, v němž volá po obnově úcty ke kněžím a kněžskému povolání, protože se jedná o stav „*nadpřirozený*“, který je „*naším útočištěm, životem, odpočinkem, pokrmem a nápojem, naší jistotou*“.¹⁶⁴ Ne náhodou Durych sestavil a v edici *Krystal* vydal v roce 1939 sbírku sentencí vybraných z vizí Kateřiny Emmerichové, v nichž se vyslovuje o kněžství a kněžském požehnání přesně v duchu, který jsme právě popsali.¹⁶⁵

Božská moc ve světě se tedy měla soustředit v žehnající ruce kněze. Ani tento moment se však neobešel bez účasti laiků. Kněží totiž ve svém působení čerpali z duchovního potenciálu, který se tajemně střádal v rukou Božích a pramenil z modliteb trpících a nemocných, mezi nimiž přední roli zaujímaly spíše ženy jako bytosti od přirozenosti lépe než muži obdařené schopností snášet utrpení.¹⁶⁶ Bez této duchovní podpory by nebylo pastorační působení kněží vůbec možné. Že si této specifické představy o podílu laiků na kněžském povolání všimáme zejména na příkladu stigmatizovaných žen, kde k tomu existuje dostatek pramenů, by nemělo zastřít skutečnost, že mohla být sdílena obecněji. Nejčastěji se vědomí tohoto vztahu rozvíjelo pravděpodobně právě v souvislosti s tradováním příběhů o stigmatizovaných vizionářkách. Samozřejmě se jedná o specifické, výjimečné případy, které ale byly popularizovány a zároveň nabízely dostatek podnětů, s nimiž se mohli prostí věřící v obtížných okamžicích života identifikovat. Nad fenoménem stigmatizovaných žen se zamýšlí kupříkladu Otto Weiß, jmenuje celou řadu různou měrou medializovaných mystických „kauz“ a ptá se, proč tento typ zbožnosti rezonoval ve značné míře právě v 19. století a částečně i později. Dochází k závěru, že důvodem byl

161 Janeček, František: *Vzpomínky na Annu Bohuslavu Tomanovou*. [1965], s. 15. Strojopis se nachází v soukromém archivu P. Filipa M. Antonína Stajnera S. T. L., III. OP.

162 Stajner, Filip Antonín (ed.): *Chudobka z Orlických hor. Životní píseň lásky a oběti stigmatizované Anny Bohuslavu Tomanové*. Ústí nad Orlicí 2014, s. 215.

163 Janeček, František: *Vzpomínky na Annu Bohuslavu Tomanovou*. [1965], s. 11. Strojopis se nachází v soukromém archivu P. Filipa M. Antonína Stajnera S. T. L., III. OP. František Janeček tuto zkušenost uvádí v souvislosti se setkáním s Antonínem Střížem.

164 Durych, Jaroslav: *Kult kněžstva. Rozmach* 2, 1924, s. 40.

165 Emmerichová, Anna Kateřina: *Svaté kněžství. Podle vidění ctihodné Anny Kateřiny Emmerichové sestavil Jaroslav Durych*. Olomouc 1939.

166 Srov. Kneller, C. K.: *K otázce stigmat. Vinice Páně* 6, 1935, s. 120.

v době po odeznění romantismu všeobecný trend k zvědeckému a zracionalizování života společnosti, afinita k pozitivistickému myšlení, přičemž tyto tendence se projevovaly i v teologii. Skeptický postoj vzhledem k „nadpřirozeným“ jevům zaujímaly také církevní autority, vnímaly je jako projevy pověry a varovaly před prolínáním katolické víry běžných věřících s moderním magnetismem, spiritismem či jinými ezoterickými naukami. Tento obecný trend však vyvolával reakci věřících i kněží, kteří naplňovali své spirituální potřeby po svém. Zájem o „nadpřirozené“ události a případy stigmatizovaných žen se tak dle Weiße v průběhu 19. století stal masovým.¹⁶⁷

Zopakujme ještě jednou: představovat si roli kněží ve vztahu k laickým věřícím jako pouze jednosměrnou – ve smyslu vyžadování vlastní autority – by tedy bylo zcela zavádějící. Kritika kněze ze strany věřících byla možná a mohla se zakládat na právě popsaném vědomí účasti na kněžském povolání. Pokud kněží čerpali z duchovního kapitálu prostých věřících, zvláště těch, kteří byli obdařeni výjimečným utrpením, nemocí, či dokonce stigmaty, museli mít tito věřící také možnost tvrdě odsoudit „nehodné“ chování kléru. Svědectví o Anně Tomanové i znění jejích vizí jsou protkány odhodláním trpět na jedné straně obecně za kněze horlivé (velmi často jmenuje Stříže) či pronásledované komunistickým režimem, primárně ovšem za kněze hříšné, povrchní, malověrné, zanedbávající vysluhování mše svaté, za kněze samolibé, požitkářské, vlažné nebo kolaborující s komunisty: „*Můj úkol je trpět a utrpením Tě milovat. Za kněze, miláčky Srdce Tvého, chci dáti život. [...] Ano, já vím, jak proto musím trpět. Mnoho velebných pánů ztratilo Tebe. Jaké dávají pohoršení v celém národě.*“¹⁶⁸ Takřka shodná vyjádření bychom našli i u Emmerichové, Neumannové a dalších.¹⁶⁹ Pokud tedy kněží nesplňovali představy o svatém, horlivém služebníkovi Božím, jenž mimochodem v mnohém nebyl nepodobný ideálu kněžství tak, jak ho jako spirituál propagoval Stříž, pak mohla být kritika velmi tvrdá. Sdílení příběhů¹⁷⁰ trpících vizionářek a jejich představ o ideálním kněžství pak mohlo i v tradičním konzervativním venkovském prostředí legitimizovat laickou kritiku kléru, jež se zároveň velmi dobře snášela s posvátnou úctou ke kněžskému poslání, neboť ji motivovala touha nikoli po zpochybnění tohoto poslání, nýbrž po ochraně jeho velikosti, důstojnosti a vznešenosti.¹⁷¹

167 Weiß, Otto: *Kulturen, Mentalitäten, Mythen. Zur Theologie- und Kulturgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*. Paderborn 2004, s. 60–61.

168 Stajner, Filip Antonín (ed.): *Chudobka z Orlických hor. Životní píseň lásky a oběti stigmatizované Anny Bohuslavy Tomanové*. Ústí nad Orlicí 2014, s. 180–181.

169 „*Vidím, že se věci chápete s domyšlivostí a samolibostí, a proto i s hořkostí. Chcete nejenom hájit pravdu, nýbrž i své mínění a svou čest: potíráte nejen lež, nýbrž i osoby, které jsou proti vám. Vy zkrátka hledáte sebe a nikoli jen a jen čest Boží,*“ horlí Anna Kateřina Emmerichová. Viz Durych, Jaroslav: *Svaté kněžství podle vidění Anny Kateřiny Emmerichové*. Olomouc 2003, s. 84.

170 Příběh Anny Tomanové sice mohl být po roce 1948 sdílen jen omezeně, přesto do jisté míry ve známost vešel, a doplnil tak tradici úcty ke stigmatizovaným ženám, která se rozvíjela od 19. století.

171 Srov. Hanuš, Jiří – Husák, Petr: *Kněžská identita ve 20. století*. In: „*Služebníci neužiteční*“. *Kněžská identita v českých zemích ve 20. století*. Ed. Hanuš, Jiří. Brno 2015, s. 38.

Stopy vzorců tohoto vztahu mezi kněžími a věřícími bychom u nás hojně našli ještě i v meziválečném období a v omezené míře i v 50. letech (toto období jsme pracovně nazvali jako dobu pozdní ultramontánní zbožnosti), přičemž nechme otevřené, zda některé prvky tohoto vztahu jako jistá rezidua nepřezívají trvale i po zásadní proměně lidové zbožnosti, jejíž kontinuita byla ve 2. polovině 20. století narušena jak vnějšími okolnostmi (zánik tradiční venkovské společnosti urychlený tlakem komunistického režimu), tak také paradigmatickou proměnou uvnitř pokoncilní církve.

8.5 „Ritus katolický mnohem více podmaňuje srdce než jalové dokazování“

Už od dob staroříšských byl Stříž přesvědčen, že ze všech kněžských rolí je nejdůležitější ta liturgická a že nejvýmluvnější, nejúčinnější a nejautentičtější evangelizace spočívá v kvalitní liturgii tak, jak jsme to vepsali do nadpisu této podkapitoly.¹⁷² Sama liturgie totiž nejlépe hovoří o slávě Boží, proto by nikdo jiný o její krásu neměl pečovat s větší pozorností než právě kněží. Liturgický život církve nepředstavuje nic samozřejmého, je utvářen konkrétním společenstvím i jednotlivými věřícími a duchovními. V této kapitole se pokusíme zmapovat přínos Antonína Stříže liturgickému životu české katolické církve v první polovině 20. století, přičemž nejprve se v některých ohledech musíme vrátit ke staroříšskému období jeho zájmu o liturgii, abychom toto téma pojednali uceleně.

V souvislosti s kritikou kněží si Stříž povšiml několika vážných nedostatků, které liturgický život na počátku 20. století provázely. Jako první z nich viděl nedostatečné zapojení věřícího lidu do svátostného dění a nedbalost kněží jak během přípravy mše svaté, tak při jejím vysluhování: *„Trhne zvonec, a kněz, s albou vykasanou do půl lýtek, vyběhne s jedním dvěma klučky, obyčejně neoděnými v církevní úbor, ze sakristie k oltáři; tam spustí kolovrátek nepostižitelného repetění, do něhož vtrhují ministranti, vyštěkující první a poslední slova responsorií; místo křížů nad Obětí dělají se klikyháky [...]. A věřící? Dělají, co kdo umí nebo co kdo chce. Aby jim nebylo tak pusto v kostele, utíkají se svými dušemi do modlitebních knížek. Zpívají, běda! Nebo se modlí.“*¹⁷³ Takto nesrozumitelné a pokřivené slavení zamezuje tomu, aby se liturgie stala středobodem života církve i každého jednotlivého věřícího. Z tohoto důvodu a zároveň v intencích Florianových se Stříž odhodlal přeložit mešní texty do českého jazyka, a představuje tak po delší době vážnější pokus o zpřístupnění římského misálu širšímu okruhu věřících. Naposledy se totiž o něco podobného pokusil v roce 1891 Prokop Josef Baudyš, člen benediktinské komunity kláštera v pražských Emauzích. Jeho provedení se

172 Stříž, Antonín Ludvík: V paprscích věčnosti. *Nova et vetera* 2, 1913, č. 5, s. 4.

173 Stříž, Antonín Ludvík: Missál římský v českém překladě. *Nova et vetera* 3, 1914, č. 11, s. 2.

ale Střížovi nelíbilo, zdálo se mu, že Baudyš nedovedl zachovat vznešenost jazyka latinské předlohy.¹⁷⁴ Tomu se pokusil ve svém překladu vyhnout, navíc se snažil přihlížet i k biblickým textům řeckým a staroslověnským. Při překladu novozákonních pasáží po drobných úpravách využíval od roku 1909 postupně vydávané texty Jana Ladislava Sýkory, místy se rovněž opíral i o Sušilovy překlady.¹⁷⁵ Bylo mu ale jasné, že pouhý překlad, jenž ve Staré Říši vyšel v roce 1914,¹⁷⁶ ke zlepšení celkové negativního stavu nestačí, proto na stránkách *Nova et vetera* vyzývá k razantnější obnově a zároveň formuluje několik zajímavých myšlenek. Než se pustíme do jejich popisu, podívejme se na celý problém trochu z širší perspektivy.

Problém srozumitelnosti liturgie společně s otázkou autentické účasti laiků na liturgickém dění patřil k obecněji sdíleným pocitům a nakonec uvedl v život tzv. liturgické hnutí, které souběžně se znovuobjevenou teologickou myšlenkou zdůrazňující církev jako živoucí společenství, jako mystické tělo Kristovo vyvolalo zájem o překlady mešní kánonu do národních jazyků. Ty se následně šířily mezi věřícími, kteří tak dostali možnost sledovat přednášený latinský text a postupně do jisté míry pronikat do tajemství liturgického života. Nešlo však jen o tyto překlady. Kupříkladu v Německu po první světové válce se v prostředí dynamicky se rozvíjejícího mládežnického hnutí začali kněží společně s mladými věřícími soustředit na využití potenciálu některých liturgických prvků a symbolů s cílem zapojit do liturgie každého z přítomných, a umožnit tak intenzivní prožívání společného slavení, v němž se zviditelňuje společenství církve. Za klíčovou osobnost německého mládežnického a liturgického hnutí, které mnoha inspiracemi připravilo cestu liturgické reformě II. vatikánského koncilu, bývá obvykle považován charismatický kněz Romano Guardini. Náznaky zvýšeného zájmu o liturgii a kvalitu slavení mše svaté však můžeme sledovat již od konce 19. století. V literatuře se jako počáteční impulzy liturgického hnutí uvádí aktivity benediktinského kláštera v Beuronu, případně opatství Maria Laach nebo rakouského kláštera Klosterneuburg s vůdčí osobností Pia Parsche.¹⁷⁷ Před první světovou válkou téma srozumitelnosti liturgie rezonovalo i v českém prostředí. Na jedné straně diskusi příživovaly návrhy kněží kolem Katolické moderny na uvedení národního jazyka do mešní kánonu. Modernisté také poukazovali na to, že pouze využití lidového zpěvu bez porozumění

174 Tamtéž, s. 5.

175 Bartoň, Josef: *Moderní český novozákonní překlad. Nové zákony dvacátého století před českým ekumenickým překladem*. Praha 2009, s. 41.

176 *Misál římský. Z ustanovení svatosvatého sněmu Tridentského obnovený a na rozkaz papeže sv. Pia V. vydáný a autoritou Klementa VIII., Urbana VIII., a Lva XIII. přehlednutý*. Z latiny přeložil Antonín Ludvík Stříž. Stará Říše 1914.

177 Birnbaum, Walter: *Die deutsche katholische liturgische Bewegung*. Tübingen 1966, s. 32–33. Impulzy k postupnému rozvoji liturgického hnutí je ovšem možné hledat také ve francouzském prostředí, konkrétně v benediktinském klášteře v Solesmes v době opatského působení Prospera Louise Pascala Guérangera, jenž poprvé použil termín „*liturgické hnutí*“. Viz Kopeček, Pavel: *Liturgické hnutí v českých zemích a pokoncilní reforma*. Brno 2016, s. 29.

jádra liturgických textů není k plnohodnotnému prožívání mše svaté dostačující. Jiný příspěvek do téže diskuse představovaly aktivity výše zmíněného pražského emauzského kláštera, který se studiu liturgie věnoval od konce 19. století, a navíc disponoval bohatými kontakty přímo s beuronskou komunitou.¹⁷⁸ Část beuronských mnichů se totiž do Emauz přestěhovala v důsledku vydání proticírkevních zákonů v době Bismarckova *Kulturkampf*.¹⁷⁹ K předním osobnostem emauzského kláštera patřil Marian Schaller, který v roce 1925 znovu přeložil římský misál do českého jazyka. Působil také jako redaktor časopisu *Pax*, který vycházel od roku 1926 a specializoval se právě na téma liturgie.¹⁸⁰ Impulzy, které se u nás rozšiřovaly z Emauz, se setkávaly s pozitivní odezvou v pomalu se formujícím hnutí studentské mládeže a sehrály důležitou roli jako součást spirituální obnovy uvnitř českého katolicismu zejména ve 30. letech.

Významný, tentokrát autoritativní příspěvek k dané otázce předložil i papež Pius X. v dekretu *Sacra Tridentina* a dále v motu proprio *O obnově posvátné hudby* z roku 1903, v němž za základ liturgické obnovy vytkl latinu a gregoriánský chorál.¹⁸¹ Přesně v tomto duchu se pokusili liturgii uchopit i ve Staré Říši. Florianův okruh tak můžeme chápat jako další z českých center zájmu o liturgii. Vydání římského misálu završilo předcházející překladatelské počiny, kdy byly vedle několika dalších textů publikovány i jmenované papežské dokumenty. S tím souvisel i burčující apel mladého Antonína Strážného vyzývající duchovní i věřící k proměně běžného chápání významu mše svaté. V textu *Oběť ustavičná* znovu podrobil kritice povrchnost při vysluhování svatých mešních obřadů, jíž je Kristus ve svatostánku mučen, stává se „vězněm, strašně opuštěným vězněm“ a ocitá se zcela v moci hříšného člověka, a to stejným způsobem jako kdysi, když trpěl na kříži.¹⁸² Staroříšskou kritiku kléru ohledně kvality liturgického života jsme výše již dostatečně popsali, nyní chceme spíše upozornit na několik zajímavých, byť ne vždy realizovatelných podnětů, které se Strážnému podařilo v rámci této kritiky vyslovit. Dle něj představovala liturgie prostor prolnutí času a věčnosti. Svou současnost vnímal apokalypticky jako Velký Pátek dějin, tedy jako den, v němž Kristus prožívá svou agónii: Bůh „*strašně trpí právě v této době, jež jest Pátkem Historie*“, napsal v roce 1914.¹⁸³ Ježíšova oběť, vrcholně se zjevující skrze mši svatou a skrze mučivé přebývání ve svatostánku, zavazuje věřící,

178 Macek, Petr: Liturgické hnutí v českých zemích na příkladu časopisu *Pax*. *Teologické texty* 25, 2014, č. 1. Dostupné na: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2014-1/Liturgicke-hnuti-v-ceskych-zemich-na-prikladu-casopisu-i-Pax-i.html> – stav k 22. 3. 2016.

179 Kopeček, Pavel: *Liturgické hnutí v českých zemích a pokoncilní reforma*. Brno 2016, s. 33.

180 Macek, Petr: Liturgické hnutí v českých zemích na příkladu časopisu *Pax*. *Teologické texty* 25, 2014, č. 1. Dostupné na: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2014-1/Liturgicke-hnuti-v-ceskych-zemich-na-prikladu-casopisu-i-Pax-i.html> – stav k 22. 3. 2016.

181 Pius PP. X.: *O obnově posvátné hudby*. Z latiny přeložil Antonín Ludvík Strážný. Stará Říše 1911, s. 22.

182 Strážný, Antonín Ludvík: *Oběť ustavičná*. *Nova et vetera* 3, 1914, č. 9, s. 7.

183 Tamtéž, s. 5. Tuto myšlenku uvádí s odkazem na Léona Bloye.

aby nepřetržitě bděli v chrámu. To Stříž mínil doslova a navrhoval, aby se věřící třeba po dvou střídali na modlitbách, a tím napomáhali k přemožení zla ve světě. S odkazem na výzvu Blaise Pascala dodával: „*Ježíš bude v agonii až do konce světa; nesmí se spát po ten čas.*“¹⁸⁴

V ideální představě Střížově liturgický prostor a především mše svatá v sobě skrývají skutečný středobod života obce a zároveň studnici, z jejíhož pramene čerpají jednotliví věřící posilu v každodenním životě: „*Kdo však se vážně probírá z třeštění světa, prvně poznává, že Mše Svatá jest ohniskem, zdrojem, z něhož vychází všecko světlo, potrava a síla pro denní život, a aby se přissáti mohl k tomuto zdroji, potřebuje nejprve proniknouti stěnu, jež ho dělí od kněze obětujícího, rozuměti tomu, co koná se na oltáři.*“¹⁸⁵ Předpokladem porozumění byla kvalitní liturgie podmaňující si srdce přítomných a prožitek společenství, který si Stříž spojoval s církví katakombální. Rané křesťanství ale jediným vzorem nebylo. Liturgie středověkých bazilik a katedrál sice omezila přímou účast lidu při bohoslužbě na chór, ale „*ani tehdy shromáždění věřících nebylo odděleno; všichni byli velebností obřadů a svatostí celebrujících strženi v tutěž extasi, v totěž nebeské opojení*“.¹⁸⁶ Krása liturgie je sice do značné míry závislá na osobnosti celebranta, zároveň ale podstatným způsobem pramení ze zbožné účasti věřících. Právě tímto zbožným prožíváním posvátného děje mohou laici významně podobu liturgie utvářet, tedy nikoli nějakým přímým zapojením skrze jednotlivé symbolické úkony,¹⁸⁷ nebo dokonce využitím národního jazyka tak, jak k tomu o pár let později postupně začalo směřovat moderní liturgické hnutí v rámci mládežnických společenství (zejména v Německu). Propagátorům tohoto hnutí by Střížovo pojetí zapojení věřícího lidu přišlo zcela nedostatečné, i když jeho snaha o zpřístupnění římského misálu v národním jazyce s jejich ideály souzněla. Hlubší proniknutí pronášeného latinského textu mešního kánonu skrze znalost českého znění společně s obnovou gregoriánského chorálu, na jejíž realizaci se v rámci chóru mohli věřící přímo podílet, předkládal Stříž jako základní nástroje k posílení účasti laiků na liturgickém dění. Co se týče zapojení žen v chóru nebo skrze hru na varhany, zůstával naopak striktně odmítavý. Jednalo se o církevní úřad, k jehož vykonávání měli být způsobilí pouze muži, jak to stanovovala církevní tradice ústy papeže Pia X.¹⁸⁸

184 Tamtéž, s. 9.

185 Stříž, Antonín Ludvík: Missál římský v českém překladě. *Nova et vetera* 3, 1914, č. 11, s. 3.

186 Tamtéž, s. 1.

187 V této souvislosti se jako klíčové ukázalo Guardiniho dílo *O posvátných znameních*, jehož překlad do češtiny sice vyšel v roce 1925 ve Staré Říši, celkově ale byla konzervativní, piánská staroříšská liturgická obnova jiné povahy než Guardiniho snahy, jež můžeme považovat za přímý předstupeň budoucí koncilní liturgické reformy.

188 Stříž, Antonín Ludvík: Realismus života. Přítelkyni, kterou však zajali farizeové. *Nova et vetera* 4, 1915, č. 15, s. 10; Pius PP. X.: *O obnově posvátné hudby*. Z latiny přeložil Antonín Ludvík Stříž. Stará Říše 1911, s. 28.

Proč se ale Stříž stavěl zdrženlivě k volání Katolické moderny po liturgii v národním jazyce? Nebylo by slavení mše svaté v češtině nejlepším nástrojem, jak učinit bohoslužebné dění srozumitelným, a usnadnit tak plnou účast věřícího lidu? Neprotiřekl si Stříž na jedné straně obhajobou latiny a na druhé straně kritikou neúčasti věřících na liturgickém slavení? Částečně ano, a dokonce se zdá, že si toho byl vědom. V již vícekrát citovaném textu *Missál římský v českém překladě* z roku 1914 se pokusil svůj postoj vysvětlit. Poukazoval na skutečnost, že není možné jednoduše navázat na tradici slovanské liturgie, byť ji hodnotil jako vrchol liturgického života u nás. Její zánik ovšem nevycítal papeži ani jiným vnějším tlakům, nýbrž českým světským i duchovním elitám, stejně jako věřícímu lidu. Slovanská liturgie by se udržela, „*kdyby naši předkové byli si jí vážili a drželi ji v slávě a aspoň tak houževnatě si ji hájili, jako později svých národních bludařstev*“.¹⁸⁹ Jazyk latinské liturgie mezitím dozrál do takové bohatosti a krásy, že prostý převod do českého znění by znamenal z povrchnění a ochuzení. Vznik nové slovanské liturgie ale Stříž ze zásady neodmítal, upozorňoval pouze, že by se jednalo o „*nový, božský originál, inspirovaný a vibrující všemi tajemnými smysly*“, tedy o dar Ducha svatého. Pokud bude církvi ke schválení předložena nová liturgie „*rovná krásou a dokonalostí ostatním, jistě ji Církev s nejuvětší láskou přijme a potvrdí*“.¹⁹⁰ K tomu byly zapotřebí dvě klíčové podmínky: zrození génia typu svatých Cyrila a Metoděje, který by dovedl liturgický text zachytit slovy (za první) a přitom by čerpal z jazyka zušlechtěného životem „*ryzího lidu*“ (za druhé).¹⁹¹ Český jazyk je však zkažen školami a povrchností národa a svěťce či génia aby člověk mezi modernisty propagujícími českou mši pohledal. Takto situaci viděl Stříž a podivoval se dále nad pokrytectvím kněží z okruhu Katolické moderny: „*Ale jak všechny ty pokusy národovců kněžských i lidových jsou opravdu jalovy, patrně z toho, že ani pro soukromou potřebu není u nás překladu posvátných knih církevních...*“¹⁹² Proč je již dávno někdo nepřeložil? Nezbylo tedy nic jiného, než aby misál přeložil sám.

Podstata Střížova chápání liturgie se příliš nezměnila ani poté, co se stal knězem, spirituálem pražského semináře a po druhé světové válce dokonce suplujícím liturgikem. Dále se věnoval některým liturgickým textům, případně jiným pramenům, které považoval v této souvislosti za relevantní. Například ve *Vinici Páně* v roce 1940 publikoval překlad starobylého textu *Didaché*, a to mimo jiné s cílem zdůraznit obětní charakter eucharistie.¹⁹³ Především nadále publikoval v různých verzích jednotlivé části římského misálu,¹⁹⁴ z nichž nejvýznamnější je určitě překlad z roku

189 Stříž, Antonín Ludvík: *Missál římský v českém překladě*. *Nova et vetera* 3, 1914, č. 11, s. 4.

190 Tamtéž, s. 5.

191 Tamtéž, s. 4.

192 Tamtéž, s. 5.

193 Stříž, Antonín Ludvík: *Didaché*, nejstarší písemná památka křesťanské tradice. *Vinice Páně* 10, 1940, s. 266.

194 Zmíňme alespoň: *Misál římský. Řád a modlitby oběti mše svaté*. Přeložil a upravil Antonín Stříž. Valašské Meziříčí 1941; *Manuale rituum*. Uspořádal Dr. Ant. Stříž. Praha 1955. Vydání České katolické charity.

1945 v nakladatelství Vyšehrad,¹⁹⁵ jež opatřil úvodem *Mše svatá – náš nejdražší poklad*, prozrazujícím, jakým způsobem prožíval liturgii jako kněz dvacet tři let po vysvěcení.¹⁹⁶ I když jsme řekli, že se v zásadě jeho chápání liturgie a jejího významu v životě církve nezměnilo, kupříkladu zůstal důraz na latinu, gregoriánský chorál a na jednotlivé tradiční roviny bohoslužby (bohoslužba jako usmíření, chvála, důkuvzdání a prosba), k několika dílčím posunům přece jen došlo.

V prvé řadě Stříž významně omezil kritiku směrem ke kněžím a církevním autoritám ohledně kvality vysluhování mše svaté. Zatímco ve Staré Říši si mohl užívat pozici „outsidera“, nyní jako kněz, a dokonce vychovatel kněží náležel k církevnímu establishmentu. Kritizovat bylo najednou mnohem méně pohodlné, proto se z naladění Střížových textů, v nichž komentuje liturgické otázky, ostrý kriticko-polemický tón vytratil. Objevoval se jen sporadicky, a to ještě v umírněné podobě. Stříž se například pohoršoval nad kněžími, kteří pořádali koncerty vážné či duchovní hudby v kostele, a s odkazem na direktivy Pia X. autoritativně prohlašoval, že kostel je chrám Páně, a nikoli koncertní sál.¹⁹⁷ Nebo na jiném místě si stěžoval, že mladí kněží nadšení pro gregoriánskou obnovu naráží na odpor starších duchovních, až se nakonec demotivovávají znovu „*přízpusobují starým návykům*“.¹⁹⁸ Podobně bychom mohli hodnotit i Střížův zmíněný úvod k překladu misálu *Mše svatá – náš nejdražší poklad*, v němž sice stejně jako kdysi v *Nova et vetera* pracoval s pojetím mše svaté jako se symbolem Kristovy agónie, volil však decentnější jazykové prostředky, díky nimž text ztratil na někdejší naléhavosti.¹⁹⁹

Aby vynikly ještě i jiné aspekty Střížova pojetí liturgie i jeho překladu římského misálu, je zapotřebí nahlédnout jeho úsilí také prizmatem dalších dobových překladatelských počínů, o nichž jsme hovořili výše. Máme na mysli liturgický a překladatelský přístup benediktina Mariana Schallera. Ten rovněž doplnil své vydání kratším úvodním slovem.²⁰⁰ Nejprve musíme předeslat, že Schallerovo dílo nevnikalo izolovaně, spolupracoval totiž nejen kupříkladu s Arnoštem Vykoukalem nebo Alfredem Fuchsem, ale také přímo s Antonínem Střížem, který pročítal korektury

195 *Římský misál*. Přeložil a poznámkami opatřil Dr. Antonín Stříž, kanovník na Vyšehradě. Praha 1945.

196 Stříž, Antonín Ludvík: *Mše svatá – náš nejdražší poklad*. Úvodní úvaha. In: *Římský misál*. Praha 1945, s. 9–18.

197 [Stříž, Antonín Ludvík]: *Koncerty v chrámu Páně?*. *Vinice Páně* 10, 1940, zadní strana obálky.

198 [Stříž, Antonín Ludvík]: *Zavedení cvičení v chorálním zpěvu v knížecím arcibiskupském semináři v Praze*. *Vinice Páně* 11, 1941, s. 64. Podobně si Stříž stěžoval i na to, že se o Vánocích v roce 1930 v některých pražských kostelích zpívala česká mše, konkrétně Rybova mše. Podle papežských nařízení se takové skladby měly provádět před půlnoční mší nebo po ní. Viz Skořepová, Markéta – Pavlíček, Tomáš W.: Jan Pauly (1869–1944). Velkoměstský děkan. In: *Kněžské identity v českých zemích (1820–1938)*. Fasora, Lukáš – Hanuš, Jiří – Pavlíček, Tomáš W. a kol. Praha 2017, s. 137.

199 Stříž, Antonín Ludvík: *Mše svatá – náš nejdražší poklad*. Úvodní úvaha. In: *Římský misál*. Praha 1945, s. 12–14.

200 Schaller, Marian: *Oběť mše svaté*. In: *Římský misál*. Přeložil a poznámkami opatřil P. Marian Schaller, benediktin v Emauzích. Praha 1925, s. 11–17.

a navrhoval některé úpravy.²⁰¹ Nemá smysl vypočítávat, v čem se oba shodují, mnohem důležitější jsou rozdíly a specifika. Stříž v porovnání se Schallerem ve svém pojednání zdařileji rozpracoval motiv tajemného společenství se svatými, mučedníky a patriarchy a také motiv hostiny, již slaví ti, kteří se u jednoho stolu shromáždí a v nichž skrze posvátný pokrm začíná proudit tatáž krev: „*Poněvadž pokrmem a nápojem se vytváří krev, požívání téhož pokrmu jaksi působí, že v stolujících koluje jedna krev, že žijí společný život.*“²⁰²

Vzhledem k tomu, že Schallerův misál vycházel opakovaně, vyvolával jistou diskusi, která do hry vracela i Střížův překlad. Oba počiny byly současníky srovnávány, přičemž Střížovi bylo vytýkáno, že v některých místech zcela vypustil latinský originál.²⁰³ Na druhou stranu byl jeho překlad vnímán jako pokus přiblížit se maximálně rytmu českého jazyka. To naopak nebylo možné říci o Schallerově překladu, který se více držel latinské předlohy.²⁰⁴ Povšimněme si na závěr ještě jednoho momentu. Když srovnáme Střížův překlad z roku 1945 se staroříšskou verzí z roku 1914, lze sice co do pojetí liturgie (tak jak je prezentována v doprovodných úvahách) zaznamenat posun směrem k obroušenému, méně naléhavému a do jisté míry i méně svěžímu přístupu, na druhou stranu jednoznačně pozitivně lze hodnotit vývoj Střížových překladatelských a jazykových dovedností směrem k větší zralosti, ladnosti i plynulosti. Uvedme alespoň jeden příklad. Jedná se o prefaci přednášenou v době vánoční. Posun je patrný zejména ve vyznačených pasážích:

Římský misál, Stará Říše 1914 (s. 23):

Věru důstojno i spravedливо jest, slušno i spasitelno, bychom tobě vždy a všude díky vzdávali, Hospodine svatý, Otče všemohoucí, věčný Bože. Neboť vtěleného Slova tajemstvím nové očí naší mysli světlo jasnosti tvojí zazářilo; abychom, Boha viditelně poznávajíce, jím k milování věcí neviditelných byli uchvázeni.

Římský misál, Vyšehrad 1945 (s. 48):

Vpravdě hodno a spravedливо jest, slušno a spasitelno, abychom tobě vždy a všude díky vzdávali, Hospodine svatý, Otče všemohoucí, věčný Bože. Neboť tajemstvím vtěleného Slova nové světlo tvé jasnosti očím naší mysli zazářilo, abychom Boha viditelně poznávajíce jím k milování věcí neviditelných byli uchvázeni.

201 *Římský misál*. Přeložil a poznámkami opatřil P. Marian Schaller, benediktnin v Emauzích. Praha 1925, s. 4.

202 Stříž, Antonín Ludvík: Mše svatá – náš nejdražší poklad. Úvodní úvaha. In: *Římský misál*. Praha 1945, s. 14.

203 km. (= šifra): *Římský misál*. Přeložil a poznámkami opatřil Dr. Antonín Stříž. *Vyšehrad* 1, 1945–1946, č. 16, s. 19.

204 jm. (= šifra; pravděpodobně Jan Martinovský): *Římský misál*. *Vyšehrad* 3, 1947–1948, s. 212.

Přínos Antonína Ludvíka Stříže liturgickému životu katolické církve u nás není jednoduché stručně vystihnout. Pokusili jsme se popsat, jakým způsobem chápal význam bohoslužebného dění s ohledem na skutečnost, že péči o kvalitní liturgii prezentoval jako jeden ze základních kamenů pastoračního povolání kněze. I když se jeho pojetí obnovy liturgie soustředilo na tradiční piánské důrazy, k nimž v první řadě náležela latina a gregoriánský chorál, cítil potřebu zpřístupnit věřícím české znění mešního kánonu, aby se jej mohli modlit společně s celebrujícím knězem. Trefná a zároveň přínosná byla i jeho kritika pasivní účasti věřícího lidu na bohoslužebném dění. Představa, že tento problém vyřeší dokonalý přednes kánonu, zapojení laiků do přípravy gregoriánského zpěvu a dostupnost české verze misálu, je však velmi sporná. Na druhou stranu přesvědčením, že kvalitní liturgie je nejen darem Ducha svatého či výtvořem schopného a pozorného kněze, ale že zásadním způsobem pramení i ze zbožnosti věřících, mířil Stříž správným směrem. Jako přínosné beze sporu můžeme považovat jeho překladatelské počiny, skrze něž se snažil rozšířit povědomí věřících o obsahu a smyslu bohoslužebného života církve. Jeho misál se tak vedle Schallerova řadí k textům, které lze považovat za plodné podhoubí, na němž ve 30. letech 20. století alespoň částečně mohlo stavět probouzející se liturgické a mládežnické hnutí. Liturgický vývoj v katolické církvi se krátce po Střížově smrti sice vydal jiným směrem, než jak si to propagátor ideálů Pia X. představoval, jeho překladatelské úsilí však patří k poctivým pokusům o uchopení západní bohoslužebné tradice z české perspektivy i k předpokladům budoucího zavedení češtiny do mešního kánonu.

8.6 Kněžská identita a vliv různých pastoračních rolí: Stříž kanovníkem na Vyšehradě

Již několikrát jsme v průběhu sledování Střížova kněžského působení narazili na důležitý moment, kterému je třeba věnovat zvláštní pozornost. Jedná se o to, jak se v průběhu jeho života postupně přetvářel způsob, jakým se snažil realizovat své kněžské povolání. Konečnou odpověď na otázku, nakolik někdejší Florianův spoluputník, kritik dobového kléru i církevní hierarchie a burcující hlasatel radikálního kněžství zůstal konzistentní či nikoli, si sice necháme na později, už nyní se ale pokusíme poukázat na souvislost mezi Střížovou kněžskou identitou a různými pastoračními rolmi, které zastával na základě povolání ze strany církevních představených. Výše jsme již naznačili význam jeho kaplanského a farářského působení i proniknutí do církevního establishmentu skrze povolání na místo spirituála semináře, s čímž souvisela role vychovatele a duchovního průvodce bohoslovců. Zaměříme se v této chvíli na Střížovo jmenování kanovníkem vyšehradské kapituly 25. června 1939, které bychom za normálních okolností považovali za jeden z možných vrcholů církevní kariéry.



Obr. 26: Vyšehradský kanovník Antonín Ludvík Stříž

Na jedné straně lze totiž toto jmenování vnímat jako typické, standardní a očekávatelné u dlouholetého spirituála semináře, intelektuálně nadaného a zároveň literárně činného kněze – navíc s velmi dobrou jazykovou výbavou a zkušeností studia v Římě. Na druhou stranu zde cítíme nápadný paradox, kdy se vyšehradským kanovníkem stal kněz, jehož identita vyrůstala z období působení ve Staré Říši, s nímž souvisela představa ideálního kněžství založeného na odmítnutí církevních postů a existujícího spíše v nemilosti ze strany představených. Navíc nejde jen o určitý církevní úřad, nýbrž spíše o konkrétní role, jež s ním mohou souviset. V případě vyšehradských kanovníků se totiž během druhé poloviny 19. století podařilo některým osobnostem rozvinout roli národních buditelů a pečovatелů o českou kulturu, o českou knihu, vědu a umění, přičemž některé projekty se setkaly se sympatiemi napříč celou národní společností. Zmíňme alespoň „zakladatele“ moderního Vyšehradu jako národního pohřebiště Václava Štulce (1814–1887)²⁰⁵ nebo Mikuláše Karlacha (1831–1911), který se zasloužil o obnovu kapitulního chrámu.²⁰⁶ Antonín

205 Srov. Putna, Martin C.: *Česká katolická literatura v evropském kontextu 1848–1918*. Praha 1998, s. 162.

206 Srov. Hořejší, Jiřina: Proměny Vyšehradu v průběhu věků. Kulturně-historická skica. In: *Sborník k 900. výročí úmrtí prvního českého krále Vratislava II. (1061–1092)*. Edd. Huber, Jiří – Nechvátal, Bořivoj. Praha 1992, s. 247.

Stříž si této role byl samozřejmě vědom, otázkou je, jakým způsobem s ní pracoval. Vzpomeňme jeho texty z *Nova et vetera*, kde si obecně od kněží „národovců“ (mezi něž ovšem nepočítal Františka Sušila) a jejich všestranných aktivit mírně řečeno zachovával odstup.²⁰⁷ Vyhraněnost jeho tehdejší kritiky sice zesilovala staroříšská rétorika a prostředí „florianovské“ komunity, přičemž o obojí poté, co se stal knězem, přišel, podobně jako s postupujícím věkem a novými úkoly přišel i o svůj radikálně kritický pohled na dění v církvi. Přesto není bez zajímavosti, že nakonec během svého kněžského působení přijal několik rolí, na jejichž nositele v dobách staroříšských nahlížel s despektem. Povolání spirituála semináře a kanovnické posty u Staroříšských a priori vzbuzovaly nedůvěru, proto jsme také předeslali, že přijetí kanovnického úřadu se u Stříže jeví jako poněkud paradoxní. Ukážeme si však, že se s rolí vyšehradského kanovníka pečujícího o české kulturní dědictví identifikoval zcela přirozeně, podobně jako se neproblematicky sžil s rolí spirituála a lektora asketiky a mystiky.

Je sice pravda, že do vzoru kněžství, který si Stříž vytvořil ve Staré Říši, jmenování na místo vyšehradského kanovníka příliš nezapadá, na druhou stranu představitel si, že každé své nové povolání do církevního úřadu vědomě a beze zbytku podřizoval staroříšskému obrazu „kněze věrného“ a utvářel ho podle něj, by bylo zbytečnou konstrukcí. Takto direktivně a jednoznačně kněžské vzory v běžném životě nefungují. Nabízejí sice zdroje motivace, mohou se stát orientačním kompasem v pastorační a utvářet spiritualitu konkrétního duchovního, na druhou stranu je zároveň provází dostatečná míra flexibility a volnosti v aplikaci. V žádném případě si nenárokují, aby jim byla podřízena každá činnost, které se kněz věnuje, a každý úřad, který vykonává. V tomto smyslu mohl Stříž vnímat jmenování vyšehradským kanovníkem jako svým způsobem logickou odměnu za předchozí působení v pražském semináři. Navíc je třeba si také uvědomit okolnosti, které následovaly jen pár měsíců po jeho instalaci. 17. listopadu 1939 došlo k uzavření českých vysokých škol a spolu s tím i pražské teologické fakulty. Pedagogům fakulty bylo zakázáno vyučovat a někteří z nich byli perzekvováni.²⁰⁸ Dokonce i Antonín Stříž, v roce 1940 oceněný křížem *Bene merenti* a jmenováním nadpočetním tajným komořím Jeho Svatosti,²⁰⁹ měl být vyšetřován gestapem,²¹⁰ tato informace se ale během našeho výzkumu nepotvrdila. Vzhledem k tomu, že Stříž díky událostem, jež byly dány německou okupací, přišel o stávající působiště, mohl se mu přesun na Vyšehrad jevit jako dobrá možnost, jak navázat na dosavadní aktivity.

207 Např.: Stříž, Antonín Ludvík: *Missál římský v českém překladě. Nova et vetera* 3, 1914, č. 11, s. 5.

208 Novotný, Vojtěch: *Katolická teologická fakulta 1939–1940. Prolegomena k dějinám české katolické teologie druhé poloviny 20. století*. Praha 2007, s. 30nn.

209 Koronthály, Vladimír (ed.): *Almanach duchovních Arcidiecéze pražské ve 20. století a lexikon farností Arcidiecéze pražské 1948–2010*. Díl II. M–Ž. Praha 2013, s. 361.

210 Novotný, Vojtěch: *Katolická teologická fakulta 1939–1940. Prolegomena k dějinám české katolické teologie druhé poloviny 20. století*. Praha 2007, s. 35.

Ve *Vinici Páně* v roce 1940 informoval o přesunu redakce z Dejvic na Vyšehrad a přidal několik oslavných slov k tradici s tímto místem spojené: „..., *Vinice Páně* byla přesazena na královský Vyšehrad, na posvátnou půdu, kde vzklíčila první setba křesťanské kultury v Čechách. Zde byla první škola, v níž se vzdělával též svatý Václav. Zde dlel sv. Prokop, dříve než se uchýlil do samoty sázavské. Zde se narodila bl. Anežka Přemyslovna. Zde byl kanovníkem sv. Jan Nepomucký. [...] Na jižním svahu vyšehradské skály jsou od pradávna vinice, na nichž se dosud daří vínu. To jsou vesměs slibné předzvěsti zdaru, *Vinice Páně* v tomto novém sídle...“²¹¹ Nesmíme dále přehlédnout skutečnost, že jeho bohatá vydavatelská a překladatelská činnost, kdy se mimo jiné zaměřil i na publikaci hagiografických spisů o životech většiny právě zmíněných českých světců, s pozdější rolí vyšehradského kanovníka pečujícího o českou kulturu ladila velmi dobře. Stejně tak s touto rolí dobře ladily přátelské vztahy, které pěstoval s některými českými intelektuály a umělci, ať už pocházeli obecně z katolického či konkrétněji z výrazně konzervativního prostředí, k němuž sám kanovník Stříž (podobně jako mnozí jeho předchůdci na Vyšehradě) náležel, nebo naopak z prostředí, které si od církve i od katolické víry udržovalo odstup. Role přítele a v mnoha případech i všestranného podporovatele umělců nyní poněkud vystoupila do popředí.

Na Vyšehradě byl Stříž takřkajíc dobře po ruce. Navštěvoval ho zde kupříkladu spisovatel Karel Schulz, malíř Jan Zrzavý, grafik Břetislav Štorm, dirigent Břetislav Bakala či skladatel Josef Blatný.²¹² Pozoruhodný vztah navázal počátkem roku 1940 s hudebním skladatelem Vítězslavem Novákem, který si vážil jeho vzdělání, díla i kulturní tradice, kterou v jeho očích Stříž reprezentoval. Ten si na oplátku vysoce cenil Novákova hudebního díla. Bohužel se dochovala pouze část korespondence; konkrétně několik dopisů, které psal Vítězslav Novák.²¹³ I na základě tohoto torza však lze doložit, že se přátelství, které navázali poté, co Stříž společně s balíčkem moravských klobás Novákovi poslal pochvalný list týkající se rozhlasového provedení *Podzimní symfonie*,²¹⁴ neomezilo jen na několik zdvořilostních poklon. Novák se postupně začal svěřovat i se svými osobními duchovními zápasy, jež byly dány jednak skutečností německé okupace a také těžkostmi života bez trvalé partnerky. Stříž nakonec sehrál i roli průvodce skladatelovou tvůrčí krizí, kterou se Novákovi podařilo v roce 1941 překonat dílem *De profundis* a *Svatováclavským triptychem*. Pro první z nich Stříž Novákovi navrhl název tak, aby vystihoval situaci

211 Stříž, Antonín Ludvík: Z redakce a expedice. *Vinice Páně* 10, 1940, obálka.

212 Svědectví Richarda Mayera. Elektronická korespondence, dopis z 6. července 2015. Archiv autora; Dále také: Archiv Centra dějin české teologie, fond Antonín Stříž, Stříž, Antonín Ludvík: Vyšehradská kronika 1956–1957, s. 11; Rozhovor autora s Annou Huječkovou, praneteří Antonína Ludvíka Stříže, 26. listopadu 2014. Archiv autora.

213 Schnierer, Miloš: Korespondence Vítězslava Nováka s vyšehradským kanovníkem Antonínem Střížem. *Hudební věda* 33, 1996, č. 3, s. 273–286.

214 Dopis Vítězslava Nováka Antonínu Střížovi z 18. ledna 1940. Dostupné na: http://www.vitezslav-novak.cz/korespondence_striz.htm – staženo 3. května 2016.

českého národa, druhé se Novák Střížovi rozhodl přímo dedikovat. Oba se dokonce v létě roku 1941 vydali na společnou výpravu na Moravu, při níž navštívili některá místa spojená se Střížovým dětstvím a mládím. Přitom je třeba mít stále na paměti, že v případě Vítězslava Nováka se jednalo o člověka, který se necítil být věřícím křesťanem, a už vůbec ne katolíkem. Antonín Stříž se mu sice ve vánočním dopise téhož roku pokusil naznačit možnou cestu do společenství katolické církve, Novák se však v následném listu přiznal, že Střížovo pozvání přijal s rozpaky. Svěřil se mu se svou teistickou vírou v univerzálního „Velikého Ducha“ a neopomněl připsat několik sentencí o nutné protiřímské ostražitosti českého národa s tím, že on sám má některé „Římany“ velmi rád, neboť jsou mu osobně sympatičtí. Myslel tím přirozeně Stříže, jehož v dopisech nazýval jako Antonína Vyšehradského.²¹⁵ Odmítnutí Střížova misijního pokusu nijak nenarušilo vzájemné vztahy. Novák totiž následně neváhal zhudebnit Střížův básnický text *Královno hor*, vztahující se k tradici lasalettského zjevení.²¹⁶ A když se v dubnu roku 1943 dozvěděl, že Stříž bez jeho vědomí finančně zajistil vydání *Svatováclavského triptychu*, nešetřil projevy vděčnosti: „*Drahý Monsignore, způsobil-li jsem Vám radost věnováním toho díla, potěšil jste mne neméně svým kavalírským díkůvzdáním. Zůstáváte důsledným: neplýtváte nadšenými slovy, ale hovoříte nádhernými skutky. Podáváte mi tím důkaz pravého přátelství, za nějž Vám z celého srdce děkuji.*“²¹⁷

Vzhledem k tomu, že se část archiválií k moderním dějinám Vyšehradu nedochovala, je jen obtížné rozluštit otázku, jakou roli mohl Stříž sehrát v souvislosti s poutí ke Svatému Vavřinečku nad Domažlicemi v srpnu roku 1939, během níž ve svém kázání Msgre. Bohumil Stašek vyjádřil jednotu českého národa v období těžké zkoušky. Pouť i některé další události se rychle staly symbolem semknutí českého národa. Jak tuto pohnutou dobu prožíval Stříž, bohužel nevíme. Víme však, že se nadále snažil plnit roli vyšehradského kanovníka, a to zejména tehdy, bylo-li třeba sloužit bohoslužbu či kázat u příležitosti výročí některé z významných českých osobností. Kupříkladu takto vystoupil 7. září 1941 v Nelahozevsi o stém výročí narození Antonína Dvořáka s prosbou, aby „*v celé naší vlasti znovu ožila úcta k Bohu, živá víra, pravá zbožnost a poslušnost Božích zákonů, aby náš život zde byl jasným, souladným chvalozpěvem.*“²¹⁸ V podobném duchu a v rámci možností takto působil ještě i v 50. letech, tedy prakticky až do své smrti.

S protektorátními časy nebo lépe řečeno již s pomnichovským obdobím souvisí citlivá otázka vztahu některých konzervativních intelektuálů a duchovních k Židům,

215 Tamtéž, Dopis Vítězslava Nováka Antonínu Střížovi z 9. ledna 1940.

216 Jednalo se o píseň k oslavě poutního místa Bozkov v Podkrkonoší, které také oba společně v říjnu 1942 navštívili.

217 Dopis Vítězslava Nováka Antonínu Střížovi ze 7. dubna 1943. Dostupné na: http://www.vitezslav-novak.cz/korespondence_striz.htm – staženo 3. května 2016.

218 Stříž, Antonín Ludvík: Kázání při slavných službách Božích v Nelahozevsi v neděli 7. září 1941 o stém výročí narození Mistra Antonína Dvořáka. *Vinice Páně* 11, 1941, s. 197–207.

antijudaismu či přímo k antisemitismu, přičemž kontext rámuující tento starý problém se se stupňujícím se pronásledováním Židů zásadně proměnil, byť si to někteří zúčastnění odmítali uvědomit. Znamé jsou například antisemitské výroky Jakuba Demla z jeho *Šlépějí*. Na chvíli se u této otázky zastavme. Co se týče Antonína L. Stříže, můžeme říci, že hranici antijudaismu směrem k antisemitismu nepřekročil. K Židům sice přistupoval s apriorní nedůvěrou, o své účasti v první světové válce psal jako o „*etapním dienstu v židovské kanceláři*“²¹⁹ a v roce 1938 nechal jako redaktor *Vinice Páně* tiskem projít text o katolických bojovnících španělské občanské války, v němž jsou do tábora nepřátel církve zahrnuti nejen zednáři a bezbožníci všeho druhu, ale také Židé.²²⁰ Na druhou stranu v témže periodiku obsáhle velebil konverzi Bruno Rotschilda, který se po setkání s Terezií Neumannovou v Konnersreuthu rozhodl pro kněžskou službu.²²¹ Podobně v korespondenci ještě ze staroříšského období pochvalně hovořil o pracích Martina Bubera (1878–1965): „*Buber jest Žid. Jest vzácný, když Žid dospěje „přirozeně“ takového světla, a proto mělo by se mu všelicos prominout, když tu a tam se mylí.*“²²² Klíčový na této citaci není Střížův předpoklad, ale upřímný zájem o Buberovy práce, přičemž autorovo židovství zde nijak nepřekáželo. Jiné výroky, které by překračovaly úzus typický pro antijudaistické pozice, ve Střížových textech nenajdeme. Lze tedy s jistou mírou nadsázky i na něj vztáhnout „stížnost“ Jakuba Demla adresovanou původně Josefu Florianovi o tom, že si dovedl utahovat z kdekoho, ale nikdy ne z Židů: „*Z těch si nikdy neudělal kašpara...*“²²³

Vraťme se ale zpět na Vyšehrad, kde se situace ve druhé půlce 40. let nejevila nikterak růžově. Ačkoliv se zvláště po pouti ke Svatému Vavřínečku v roce 1939 mohlo zdát, že církev bude moci s nadějí na určitý ohlas promlouvat k českému národu, válečné události a následný vývoj proměnily celkovou atmosféru ve společnosti natolik, že na podobné symbolické okamžiky jednoty nebylo možné vůbec spoléhat. Ani autorita, kterou získali někteří významní duchovní jako vězni koncentračních táborů, v nové situaci jako by nestačila. Negativní vývoj nakonec završil komunistický puč v únoru 1948, který přivodil smutný konec také vyšehradské tradici. Kapitule se nevyhnulo znárodnění majetků, konfiskace zemědělských statků ani pokusy kolaborujících kněží zneužít vyšehradské dědictví v rámci vytváření prorežimních církevních struktur odkazujících na tradici vlasteneckých kněží. Kupříkladu v roce

219 LA PNP, fond Josef Portman, sg. 112/84, inv. j. 2795, Dopis Antonína Ludvíka Stříže Josefu Portmanovi [19. 8. 1920], nestránkováno.

220 Jedná se o text bez označení překladatele do českého jazyka s názvem Závěť španělského kapitána. Dopis, který napsal své rodině španělský kapitán Ramos, zastřelený rudými v Bilbao, dříve než do města vtrhlo vojsko gen. Franco. *Vinice Páně* 9, 1938, s. 125.

221 Stříž, Antonín Ludvík: V Konnersreuthu. *Vinice Páně* 5, 1934, s. 55–57.

222 LA PNP, fond Josef Matouš, sg. 56/71, inv. j. 42, Dopis Antonína Ludvíka Stříže Josefu Matoušovi z 5. dubna 1917.

223 Deml, Jakub: *Korespondence. Sedm let jsem u vás sloužil. Vzpomínky na Josefa Florianu*. Praha 2015, s. 41.

1955 se členem kapituly stal generální tajemník Celostátního mírového výboru katolického duchovenstva (CMVKD) Josef Beneš (1905–1979).²²⁴ Mnohem závažnější však bylo znemožnění naplňovat dřívější kulturní roli. Z tohoto důvodu lze o 50. letech hovořit jako o živoření Vyšehradu, o němž svědčí ve svých záznamech, vedených od roku 1956, také Antonín Stříž.²²⁵ Žánr těchto jeho poznámek se pohybuje na hranici mezi kronikou a osobním deníkem, a nabízí tak cenný pramen k dějinám Vyšehradu na konci 50. let, stejně jako k závěru života Antonína Stříže. Popisuje kupříkladu opakující se narušování vánoční půlnoční mše výrostky, jež nakonec zapříčinilo jejich zrušení; s povzdechem informuje o převzetí správy hřbitova Pohřební službou hl. města Prahy od 1. ledna 1957 a zmiňuje i některé drobné krádeže v kapitulním chrámu.²²⁶ Další komplikaci představovalo krácení státního příspěvku, který byl vyplácen kostelníkům a chrámovým hudebníkům. V praxi to znamenalo, že kapitula si již nemohla dovolit financovat nedělní zpívanou mši. Střížovi se však podařilo tento problém alespoň zčásti vyřešit nahrazením sboru s profesionálními zpěváky za pomoci pozvání několika ochotnických pěveckých souborů, které se během roku v přípravě liturgického zpěvu střídaly.²²⁷ Snažil se udržet na Vyšehradě také poslední zbytky někdejší národní tradice, když například 3. března 1957 u příležitosti 54. výročí smrti Františka Ladislava Riegra sloužil mši svatou, k níž zároveň sepsal vlastní modlitbu.²²⁸ Vedle toho se zároveň nikterak nevzdával své náklonnosti k spiritualitě formované lasalettskou tradicí. Na Vyšehradě proto umístil jeden obraz a sochu Panny Marie Plačící, které byly původně určeny pro nerealizovanou výstavbu lasalettského chrámu na Pankráci.²²⁹ Inspirace lasalettské a bloyovsko-starooříšské, jak si ještě ukážeme, se tedy u něj nevytratily ani nebyly novými rolemi nikdy zcela překryty.

Střížovo působení na Vyšehradě nás tedy přivedlo k úvaze o významu konkrétních pastoračních rolí, které kněz ve svém životě zastává a které zároveň napomáhají proměňovat jeho kněžskou identitu i to, jak chápe své poslání i svůj úkol ve společnosti a v církvi, přičemž se zdá být přirozené, že je skrze různé pastorační zkušenosti identita kněze různou měrou i různými směry rozvíjena a pozměňována. Původní základ i původní spirituální a pastorační preference však zároveň mohly do jisté míry přetrvávat. Otázka, kdy se tento základ u konkrétního jedince zformoval, je velmi individuální. U Antonína Stříže k tomu došlo již v jeho mládí, tedy

224 Josef Beneš se v roce 1974 stal dokonce proboštem vyšehradské kapituly. Srov. například: Balík, Stanislav – Hanuš, Jiří – Hradílek, Pavel – Rechlík, Karel: *Letnice dvacátého století. Druhý vatikánský koncil a české země*. Brno 2012, s. 38–39.

225 Archiv Centra dějin české teologie, fond Antonín Stříž, Stříž, Antonín Ludvík: Vyšehradská kronika 1956–1957.

226 Tamtéž, s. 4.

227 Tamtéž, s. 8.

228 Tamtéž, s. 6.

229 Tamtéž, s. 8.

před vysvěcením, což je dáno také tím, že se pro kněžské povolání rozhodl jako zralý člověk v mnohem pozdějším věku než drtivá většina jiných kněží. Nenuťme se ovšem na tomto místě do zbytečných generalizací. Jiný kněz mohl učinit zcela jinou zkušenost a jistě bychom našli ve 20. století kněze, kteří ve svém životě prožili tak závažné osobní proměny, že bychom v takových případech měli raději hovořit o „identitních“ zvratech.

8.7 Antonín Ludvík Stříž versus staroříšský „kněz věrný“

V předchozích kapitolách jsme se pokusili nastínit jednotlivé stránky Střížovy kněžské osobnosti. Celou dobu nás při tom provázel staroříšský obraz „kněze věrného“. Jednou nápadně a zcela zřetelně utvářel daný kontext, jindy spíše skrytě zůstával v pozadí. Nepochybně však pro Stříže nikdy nepřestal být klíčovou inspirací. Nyní nás čeká nelehký úkol, totiž zamyslet se nad tím, nakolik tomuto obrazu kněžství, který si v mládí vytvořil, zůstal věrný. Vše podstatné sice již do značné míry zaznělo, je však třeba některé věci doplnit a shrnout.

Pokud bychom právě vyslovenou otázku položili Josefu Florianovi, odpověď bychom dostali jednoznačně negativní. Stříž nejenže původní ideály zradil tím, že Florianovu komunitu opustil, ale dokonce se jako kněz dopouštěl přesně těch prohřešků, proti kterým kdysi bojoval. Například v roce 1938 se Florian pohoršoval nad tím, že se Stříž nestyděl přispívat k pokrytecké, bezzásadové morálce pěstované vedením brněnské diecéze, když v Brně přednášel o lasalettském zjevení. Florian se ptal, jak je to vůbec možné. Hlásat La Salettu bylo přece kdysi zapovězeno a oficiální zákaz dosud nikdo neodvolal: „*Zjevení La Saletteské – těžký hřích! Mělo se to čísti s kazatelen. Od té doby nic v tom nebylo změněno, nic nebylo spraveno, a – jak mi vypravují přátelé – měl o tomto Zjevení přednášku přímo v Brně, v sídle biskupském, Dr. Stříž z Prahy, takto můj osobní nepřítel. [...] Zjevení – těžký hřích! – a statečně se veřejně o něm přednáší, vypisují se a podnikají hromadné pouti na La Salettu, všem se v této kaši úředního svědomí žije pohodlně dále...*“²³⁰ Netřeba příliš dlouze rozvádět, že Florian, který nesdílel naši motivaci poctivě zhodnotit Střížův osobní a kněžský vývoj, o svém někdejší spolupracovníku vynáší nespravedlivý soud. Přes svůj kritický pohled si však všiml toho, že se původní staroříšské inspirace u Stříže ozývaly i v jeho pozdějším věku a že ho mimo jiné (v roce 1940) vedly k návštěvě některých míst, která se s tímto obdobím jeho života pojila. Když se dověděl, že se Stříž objevil ve Velké u Strážnice, kde spolu po roce 1911 krátce pobývali, neodpustil si ironickou narážku jak na to, že nakonec zůstal svému programu věrný sám, tak také na Střížovu novou kanovníckou titulaturu: „*Zbyl jsem sám z ,té bandy‘ a sídlím ve Staré Řiši,*

230 Florian, Josef: Poznámky J. F. (březen 1938). Kaše s těžkým hříchem. *Archy* 13, 1938, sbírka II, s. 7–8.



Obr. 27: Antonín Ludvík Stříž s rodinou a přáteli (konec 30. let)

*což je také ctný titul. Neboť pan ten kanovník má titul ‚sídelní‘, ale asi mu to nedostačuje k spokojenosti, když se pustil až do Velké hledat svá ‚mladá léta‘.*²³¹ Přirozeně i sám Antonín Stříž si uvědomoval, že odchod ze Staré Říše znamenal zlom a nutnost nadále pracovat se staroříšskou inspirací nezávisle. Při zmíněné návštěvě Velké se starým známým, s nimiž se zde setkal, měl údajně přiznat, že ze Staré Říše musel odejít, aby se z Florianova společenství nestala „seкта“.²³²

První z typických rysů obrazu „kněze věrného“, u něhož se zastavíme, je radikalita. Projevovala se ve vztahu k biskupům, v kritice kvality života dobové církve a běžných pastoračních metod i v kritice kléru. Nechyběla ani v hodnocení společenského a politického vývoje v rakouské monarchii a posléze v Československu. Především však utvářela styl života, stejně jako jazyk a pojetí evangelizace Staroříšských. „Kněz věrný“ měl žít v nemilosti ze strany církevní hierarchie nebo přímo bez možnosti působit normálně v klasické farní pastoraci. Vzpomeňme na příklady Jakuba Demla nebo Ludvíka Vrány, kteří se dlouhá léta potýkali se suspenzemi. Pobývali u Josefa Floriana či jiných přátel a přitom po celou dobu pastoračně působili. Nemusíme však pro příklady chodit nikam daleko, k podobnému životnímu stylu směřoval i Antonín Stříž. Když se ale rozhodl pro kněžství, zároveň s tím přijal i nutnost opustit Starou Říši a podřídit se oficiální církevní autoritě, na čemž nic

231 Florian, Josef: Když květ mladosti uvadne. *Archy* 15, 1940, s. 9–10.

232 Tamtéž, s. 9.

nezměnil ani v pozdějším věku. Pokud navíc chtěl naplňovat nové role (bohoslovec, kaplan, farář), které s jeho povoláním souvisely, těžko mohl jednat jinak. Deml i Vrána se totiž v okamžiku setkání s Florianem nacházeli v jiné situaci. Byli to mladí kněží, svěcení jim tedy již nikdo nemohl vzít, a tak se paradoxně pro nestandardní kněžský životní styl rozhodovali poněkud svobodněji. Navíc se zdá, že Střížovu staroříšskou epizodu a vše, co s tím souvisí, je třeba do jisté míry připsat i jeho mládí. S přibývajícím věkem u něj touha po radikalitě částečně odezněla, s čímž souvisí i nechuť pouštět se do dřívějších konfliktů a naopak ochota přijmout posty, které mu byly nabídnuty. Rozhodnutím podřídit se povolání na místo spirituála semináře se tedy Stříž skutečně od původního ideálu radikálního kněžského života odchýlil. Tento následný vývoj se však jeví jako přirozený a očekávatelný, protože zásadní zlom tak jako tak představoval již samotný odchod od Josefa Floriana a schopnost připustit, že původní program lze realizovat i mimo staroříšské centrum.²³³

S novou situací, v níž se jako kněz ocitl, souvisí dále skutečnost, že u něj již ne-najdeme dřívější kritiku dovnitř církevních řad. Objeví se jen výjimečně. Stejně tak Stříž již nikdy nepublikoval znění lasalettského zjevení společně s kontroverzním Melaniiným tajemstvím. V žádném z vydání jeho *La Saletty* jej nenajdeme. Proto i jiné publikace, které vydával, již nevycházely přes zákaz či se skřípěním zubů místního biskupa, nýbrž s doporučeními a pochvalami z oficiálních míst,²³⁴ což je dáno nejen tím, že Stříž ve své radikalitě polevil, ale také tím, že „florianovská“ tradice skrze výrazné umělecké osobnosti postupně pronikala i do mainstreamové katolické kultury. V čem si Stříž naopak dovedl původní radikalitu zachovat, byla apokalyptická kritika moderního světa. Popsali jsme, jak krátce před rokem 1948 varoval před tzv. třetí společenskou katastrofou,²³⁵ a podobné naladění prostupovalo rovněž některé jeho vyšehradské adorační meditace z 50. let: „*Ale běda, jak špatně se zachovává Tvá výzva, Pane! – Kolik lidí bdí nad sebou, kolik jich ovládá své myšlení a náklonnosti a chrání svou duši! – Většina jich nedbá Tvého hlasu, neslyší Tvých výstrah, pohrdá jimi. [...] Světlo víry pohaslo v jejich myslích, srdce otupěla, svědomí je uspáno. Dávají se slepě vésti svými zlymi náklonnostmi a vášněmi. Jsou bezmocnou hříčkou zlého ducha a strhují s sebou i jiné ve zkázu. [...] Není divu, dolehne-li na ně z úst svrchovaného Soudce hrozné slovo: „Neznám vás“.*“²³⁶

Našli bychom i další oblasti Střížovy pastorační činnosti, jimiž na ideály ze svého mládí navazoval. Například bychom mohli zmínit jeho péči o problematiku liturgie,

233 LA PNP, fond Josef Portman, sg. 112/84, inv. j. 2795, Dopis Antonína Ludvíka Stříže Josefu Portmanovi [19. 8. 1920], nestránkováno.

234 Například: *Cesta k věčné lásce. Vybrané stati ze spisů mystiků a přátel Božích 14. století*. Přeložil Antonín Stříž. Brno 1939. Tuto knihu v úvodu věřícím doporučuje brněnský biskup Josef Kupka.

235 Stříž, Antonín Ludvík: *La Saletta. Zjevení Matky Boží 19. září 1846. Význam veliké zvěsti a její ohlas*. Praha 1947, s. 202.

236 Archiv Centra dějin české teologie Praha, fond Antonín Ludvík Stříž, Stříž, Antonín Ludvík: Bďte. Adorace ze 4. prosince 1952, s. 2.

pokračující publikační úsilí a především pěstování konkrétní kněžské spirituality. V posledně jmenovaném příkladě se dokonce zdá, že s přibývajícím věkem u něj staroříšské inspirace týkající se mystiky a obecně duchovního života spíše nabývaly na významu, i když je provázela vcelku přirozená potřeba jisté modifikace. Typický příklad lze spatřovat ve Střížově vztahu k lasalettskému zjevení. „Staré lásky“ se sice nikdy nevzdal, jak to dokládají odkazy na význam této události v jeho poznámkách ještě z 50. let, přestal ji však prezentovat s někdejší staroříšskou výlučností. Upravil tento typ zbožnosti tak, aby mohl být dostupný širokému okruhu věřících a zájemců. Běžnému katolickému pastoračnímu provozu se přiblížil tím, že La Salettu doplnil příběhy dalších mariánských zjevení a začal pořádat na tato místa hromadné poutě. Z jeho textů i přednášek proto musela zmizet pohoršující a pro mnohé matoucí kritika církve a kléru. Dialekticky s tím naopak posílily prvky sentimentality, prostupující jazyk i doprovodný obrazový materiál. V tomto duchu pracoval i jako spirituál semináře, když s rostoucí vehemencí začal využívat kněžskou spiritualitu Ludvíka Grigniona z Montfortu. Ta sice náležela k původnímu staroříšskému základu, rozhodně ale ne v takové míře, v jaké ji Stříž později zprostředkovával pražským bohoslovcům a čtenářům *Vinice Páně*, což opět znamenalo posílení sentimentálních prvků.

Na druhé straně se však Střížovi podařilo některé ideální vzorce přesunout z rétorické či imaginativní roviny směrem k reálnému praktikování. V prvé řadě šlo o schopnost „kněze věrného“ pobývat nablízku zázračným událostem a vykládat jejich význam v kontextu rozhodujícího zápasu o lidské duše s „*mocnostmi temnot*“. Tuto rovinu kněžského poslání propagoval Stříž s vyhocenou naléhavostí, čímž zároveň mezi seminárními spirituály představoval určité specifikum, což ovšem neznamená, že by se ostýchal popsané důrazu propojovat s dobově běžnými vzorci kněžské spirituality. Střížova osobní angažovanost nejen na předávání mystické tradice, nýbrž i na jejím utváření, jež se kupříkladu projevila v připravenosti putovat napříč Evropou a navštěvovat místa zázračných zjevení, přece jen překračovala dobový standard očekávaný u spirituála. Nešlo však jen o tyto poutě, vrcholným způsobem totiž Stříž do věčného duchovního zápasu se zlem vstoupil na konci čtyřicátých let a v průběhu let padesátých jako duchovní vůdce a zpovědník stigmatizované Anny Tomanové, čímž se mu vlastně tento charakteristický rys staroříšského vzoru „kněze věrného“ podařilo přivést k dokonalosti.

Pokud jsme se v předchozích odstavcích věnovali otázce proměny míry radicality a zjednodušeně řečeno problému kněžské spirituality, je nutné se také zamyslet nad tím, jak se u Stříže po jeho odchodu ze Staré Říše vyvíjel ultramontánní vztah k papežství. Ukázali jsme, že na rozvíjení ultramontánní zbožnosti, k níž odkaz na papežský kult neodmyslitelně náleží, se podílel po celou dobu svého kněžského působení. Jeho velmi osobní, emocemi zabarvený vztah k papežství však doznal některých změn. Když pracoval s Florianem na *Dobré m díle*, vydávání papežských dokumentů a touha naplnit přání Pia X. absolutně a bez kompromisů udávaly tempo i všem dalším aktivitám. Předurčovaly také specifické vidění světa i charakter

hodnocení dobových církevních reálií. Pontifikát „*staříšského bílého pastýře*“ sloužil rovněž jako vzor, jímž se poměřovali jiní církevní hodnostáři, a dokonce i předchozí pontifikáty. Z toho důvodu si Staroříšští zachovávali odstup kupříkladu od papeže Lva XIII. Byl hodnocen jako příliš politizující a náchylný ke kompromisům s moderním světem. Podobně rezervovaný postoj panoval i v jejich vztahu k Benediktu XV. Proč se ale u Stříže později nesetkáme s výraznějším úsilím propagovat kupříkladu texty Pia XI. nebo Pia XII.?

Stříž přirozeně tu a tam o papeži něco napsal,²³⁷ pontifikáty obou posledně zmíněných nástupců Petrových hodnotil pozitivně, některé jejich dokumenty publikoval například ve *Vinici Páně* a je jistě nutné zmínit alespoň jeho překlad encykliky Pia XII. *Mystici Corporis Christi*.²³⁸ Například s encyklikou Pia XI. *Ad catholicis Sacerdotii* o kněžství, která by pro něj jako pro spirituála měla představovat závazný pramen, ale nijak zásadně nepracoval. Nejvíce se tedy dřívější horlivosti ve vztahu k papeži přiblížil ve zprávě o smrti Pia XII. ve *Vyšehradské kronice*, v níž jeho život interpretoval jako tajemně provázaný s fatimským zjevením. Zároveň zavzpomínal na osobní setkání při audienci 23. července 1947, při níž Pius XII. požehnal projektu výstavby lasalettského chrámu v Praze.²³⁹ To vše ale s dřívější úctou k Piu X. má jen málo společného. Jednalo se o vztah kněze k papežství, který z dobového průměru příliš nevybočoval. Lze se tedy domnívat, že za prvé: Střížův vztah k papežství se po odchodu ze Staré Říše postupně normalizoval. Úcta k Piu X. u něj do značné míry souvisela s jeho působením v prostředí staroříšské komunity, z něhož nebyla do běžného kněžského života jednoduše a neproblematicky přesaditelná. Nebylo ji tedy možné automaticky přenést na další osobnosti na Petrově stolci. Tato „normalizace“ zároveň znamenala i odeznění dřívějšího zdrženlivého hodnocení pontifikátu papeže Lva XIII. V knize svatodušních modliteb *Věvec Duchu svatého* Stříž dokonce publikoval jeho encykliku *Divinum illud munus* z roku 1897 a v úvodu jej označil jako moudrého, zbožného a „*velikého*“ papeže.²⁴⁰ A za druhé se zdá, že právě Pius X. skutečně zůstal papežem Střížova srdce. Jako by tato láska z mládí vztah k jiným papežům nadobro zastínila. Naznačuje to například skutečnost, že Stříž nikoli výjimečně hodnotil lidi ze svého okolí dle toho, nakolik se nechali prodchnout duchem liturgické reformy Pia X.²⁴¹ Je zajímavé, že něco podobného pozorujeme i u Josefa Floriana. I u něj se zdá, že jeho ultramontanismus s koncem pontifikátu Pia X. poněkud ochabl. Možná se mu další papežové nezdáli

237 [Stříž, Antonín Ludvík]: Pius XI. podle úsudku nekatolíků. *Vinice Páně* 6, 1935, s. 240.

238 *Svatého otce Pia XII. okružní list O tajemném těle Kristově Mystici Corporis Christi*. Z latinského originálu přel. Msgre Dr Antonín Stříž. Praha 1948. Překlad vyšel v nakladatelství Vyšehrad.

239 Archiv Centra dějin české teologie, fond Antonín Stříž, Stříž, Antonín Ludvík: Vyšehradská kronika 1956–1957, s. 12.

240 Stříž, Antonín Ludvík: *Věvec Duchu svatého. Rozjímání a modlitby svatodušní*. Praha 1948, s. 11.

241 Archiv Centra dějin české teologie, fond Antonín Stříž, Stříž, Antonín Ludvík: Vyšehradská kronika 1956–1957, s. 4.

dost radikální, středověcí, mystičtí či nekompromisní v kritice moderních zlořádů. V rozhovoru s Alešem Palánem o tom uvažují i Jan a Gabriel Florianovi a oslabení otcovy propapežské horlivosti přičítají tomu, že si uvědomil problém praktické nerealizovatelnosti přání Pia X. o denním svatém přijímání. Dle této interpretace by vlastně Florian dal nakonec za pravdu místním biskupům, s nimiž se o tento papežův ideál přel.²⁴² Takový myšlenkový posun u něj ale lze jen těžko předpokládat, a proto se jako pravděpodobnější jeví domněnka, že zkrátka jak Florianovi, tak Střížovi (nebo třeba i Jakubu Demlovi²⁴³) byl Pius X. nejbližší a s jeho nástupci se již takto nikdy nedovedli identifikovat. Navíc z jejich úhlu pohledu Pius X. již vše podstatné, co potřebovaly církve i svět ve 20. století slyšet, vyslovil.

Než vyneseme konečný soud o tom, zda Stříž zůstal „knězem věrným“ či nikoli, musíme si položit ještě jednu otázku a přiznejme hned, že na ni nabídneme jen částečnou odpověď. Jedná se o zamyšlení nad tím, nakolik vůbec mohly být „florianovské“ impulzy a zejména obraz „kněze věrného“ mezi kněžími sdíleny. Na jednu stranu se totiž jeví jako velmi specifické, minoritní, elitní či exkluzivní. Na druhou stranu literární a myšlenkové inspirace ze Staré Říše nakonec živelně pronikaly do katolického uměleckého a intelektuálního prostředí a skrze výrazné osobnosti, jako byl například Jaroslav Durych, Jakub Deml, Jan Zahradníček, Bohuslav Reynek, Jan Čep a další, se s nimi mohli seznamovat i zájemci církvi a katolickému světu velmi vzdálení. Přesněji určit, nakolik byly tyto inspirace rozšířeny mezi kněžími, je však na základě metody, kterou jsme v této práci zvolili, obtížné. Vyžadovalo by to další bádání jak biografického rázu, tak například průzkum farních kronik, osobních dokumentů kněží, farních knihoven a podobně. Například německý historik Thomas Forstner se o něco podobného pokusil na příkladu bavorského kléru a podařilo se mu doložit třeba významný zájem o kněžské romány francouzského spisovatele Georgese Bernanose, které mimochodem náleží k pramenům, z nichž čerpal i ve Staré Říši vytvářený vzor kněžství.²⁴⁴ Jestli by se podařilo něco podobného prokázat i v našem prostředí, zůstává hádankou. Stručně řečeno takto položená otázka volá po jinak nastaveném výzkumu, než který jsme zvolili v této práci, jejímž hlavním cílem není přesná kvantifikace výskytu určitých imaginativních vzorců uvnitř českého kléru. Přesto se pokusme některé závěry alespoň naznačit.

242 Florian, Jan – Florian, Gabriel: *Být dlužen za duši. Rozhovor Aleše Palána*. Brno 2007, s. 96.

243 Viz Deml, Jakub: *Korespondence. Sedm let jsem u vás sloužil. Vzpomínky na Josefa Florianu*. Praha 2015, s. 52. Zde Jakub Deml o svém vztahu k papeži Piu X. hovoří velice otevřeně: „Zamiloval jsem si Pia X. celým srdcem a duchovně jsem s ním byl v nejtěsnějším spojení, myslil, cítil a dýchal jsem s ním. [...] Byl bych za Svatého otce rád umřel. Ostatně, ještě jsem neumřel, také nemohu prozradit, v jakém styku jsem s ním ještě i dnes, ale velmi se na něho spoléhám, jako se spoléhám na ctihodnou Annu Kateřinu Emmerichovou, na P. Viléma Doylea SJ a ještě na jednu duši tam v ráji... [...] Ano, tehdy jsem bláznil, ale bylo to bláznovství pro Krista a jeho viditelnou Hlavu.“

244 Forstner, Thomas: *Priester in Zeiten des Umbruchs. Identität und Lebenswelt des katholischen Pfarrklerus in Oberbayern 1918 bis 1945*. Göttingen 2014, s. 351.

Nápomocno nám může být například první číslo osmého ročníku revue *Řád* z roku 1942, které vyšlo u příležitosti Florianova úmrtí. Jedná se přirozeně o oslavné texty, zajímavé je ale především to, že mnozí z příspěvůatelů ve své kritice církevního života na počátku 20. století hojně využívali i obrazu kněžství vytvořeného ve Staré Říši, zejména jeho negativní polohy. Jedná se o osobnosti, jako byl například spisovatel Karel Schulz, benediktin Anastáz Opasek nebo František Cinek, dlouholetý spirituál olomouckého bohosloveckého semináře. Dejme tedy slovo přímo jemu: „*Po léta jsem měl příležitost sledovat sílu irradiační díla Florianova [...] v mladých duších. A byla to síla neobyčejná. Tvrdím důrazně: I v seminárních školách sv. kněžství dlužíme tomuto dílu víc, než se tuší. [...] Tento miles christianus byl z největších našich laických ukazovatelů srovnávaných hodnot, příkazů a krás integrity křesťanství v katolictví a hlavně nadpozemských výšin sv. kněžství.*“²⁴⁵ To samozřejmě v žádném případě neznamená, že by bohoslovci, které spirituál Cinek znal, Florianovo dílo a jeho konsekvence pro kněžský život přijímali se vším všudy, s velkou pravděpodobností však lze předpokládat, že jej znali a že dle potřeby a zcela osobitým způsobem mohli využívat jeho některých prvků. Jako obecný se pak jeví trend, který byl sice určován hned několika různými faktory, staroříšská kritika kléru v něm však sehrála významnou roli. Máme na mysli výrazný odklon nastupujících kněžských generací od politického angažmá, který pozorujeme od 20. let 20. století.

V podobném duchu jako příspěvůatelé „florianovského“ čísla *Řádu* se k tématu Florianova úsilí o obnovu kněžství vyjádřil o šest let později třeba i Dominik Pecka ve svém esejistickém díle *Moderní člověk a křesťanství*,²⁴⁶ kde sice dovedl s Florianem v ledasčem nesouhlasit, zároveň ale neskrýval svůj obdiv k jeho osobnosti: „*Řád, v němž a jímž žije Josef Florian, je řád milosti a víry. Základem jeho síly je zdravý a jasný rozum, přímá a statečná povaha a velké úsilí o poznání: ale jejím vrcholem je důsledné křesťanství uskutečňované životem i dílem, bezvýhradná oddanost Církvi, strážkyni Zjevení a poslušnost k papeži jakožto náměstkovi Kristovu. [...] Slzy Matky Boží stěžující si na rouhání, znesvěcování nedělí, přestupování příkázání církevních, jsou i jeho slzy. Ze zjevení lasalettského nabývá jistoty o blízkých následcích útěku před Bohem a obecného bezřadí.*“²⁴⁷ Pecka jednoznačně sdílel i Florianovu kritiku dobového kléru a s ní i staroříšský obraz „ničemných kněží“: „*Stojí proti němu nemálo odpůrců, kteří by ho pro jeho nesmlouvavou kritiku plytkosti, světáctví a zbabělosti v životě některých kněží rádi zařadili mezi schismatiky nebo dokonce heretiky. Ale odpůrci ti nedovedou ani kloudnou žalobu proti němu sestavit, neřku-li tedy zpečetit svá obvinění.*“²⁴⁸ Peckův příklad uvádíme proto, že není nijak výjimečný, naopak reprezentuje celou řadu kněží, kteří se

245 Cinek, František: Živý hlas. *Řád* 8, 1942, č. 1, s. 13.

246 Pecka, Dominik: *Moderní člověk a křesťanství*. Praha 1948, s. 204–206.

247 Tamtéž, s. 202.

248 Tamtéž, s. 204.

rovněž nechali alespoň do určité míry kulturními i spirituálními impulzy *Dobrého díla* oslovit, i když k „florianovskému“ okruhu nikterak nenáleželi.

Vedle duchovních, kteří se inspirovali třeba jen zčásti a pouze některými aspekty staroříšského obrazu kněžství, bychom ale mohli v 1. polovině 20. století nalézt i takové, do jejichž kněžského bytí vstoupil zmíněný ideál mnohem hlouběji. Možná takových osobností nebylo početně mnoho, dovedly však občas výrazným způsobem rozhybat vlny diskuse o povaze kněžského povolání. Na některé z těchto osobností jsme se již zaměřili výše. Kupříkladu jsme se pokusili zachytit mýtus, který Florian a jeho přátelé dovedli vytvořit kolem „mučednické“ smrti „*lasaletského*“ kněze Josefa Poláka.²⁴⁹ Pohnutý příběh tohoto „kněze věrného“, jehož Jakub Deml s potěšením i nostalgií později nazval jako „*sacerdos angelicus*“,²⁵⁰ dokonce pronikl i do deníků Léona Bloye.²⁵¹

Další, byť velmi komplikovaný příklad představuje právě jmenovaný Jakub Deml, jehož rozsáhlé dílo i klikaté životní cesty skýtají mnohé pramenné impulzy k hledání odpovědí na otázky týkající se kněžské identity. Ve svých vzpomínkách na spolupráci s Josefem Florianem *Sedm let jsem u vás sloužil* například dokládá, že Florian si své specifické představy ideálního kněze byl dobře vědom, a že jí dokonce podřizoval styl komunikace s kněžími, které chtěl tímto obrazem nadchnout a dále formovat. Vypráví příběh noční pouti, kdy se pod vedením Florianovým vydal neprostupnou mlhou po sněhem zavátých cestách navštívit mladého kaplana Josefa Poláka do Starče. Po cestě mu však vrtalo hlavou, proč bylo nutné putovat v noci a za tak špatného počasí. Otázal se Floriana, který upřímně odpověděl: „*To by nebylo žádné překvapení! Kdybychom tam přišli ve dne, přišli bychom tam jen jako obyčejní lidé. Ale přijdem-li tam v dobu tak nezvyklou a v tak zlý čas, vzbudíme dojem a víc získáme!*“ Jakub Deml následně myšlenku rozvádí a vysvětluje, co Florian pouze naznačil: „*Nemyslím, že by byl pan Florian už tehdy neznal P. Josefa Poláka, ale tímto a takovým nočním přepadením chtěl u něho ‚vzbudit dojem‘: vytrhnout ho spasitelně z buržoazního ‚prostředí‘ a posilnit v kněžství podle Evangelia a podle představ Josefa Floriana.*“²⁵² Deml sice následně ve svém vyprávění přidá několik typicky „demlovsky“ ironických narážek, neskrývá však, že setkání s Florianem a s jeho představami o kněžství pro něj osobně znamenalo událost, která jej ovlivnila na celý život. Promítala se do jeho

249 Josef Polák společně s Florianem La Salettu navštívili v srpnu roku 1906. Srov. Diecézní archiv Biskupství brněnského, fond Biskupská konsistoř Brno, Josef Polák, inv. č. 8998, sg. P771, ev. j. 2109, f. 10, Žádost Josefa Poláka o dovolenou 11. až 25. srpna 1906 ze dne 7. srpna 1906. Dále srov.: Deml, Jakub: *Korespondence. Sedm let jsem u vás sloužil. Vzpomínky na Josefa Floriana*. Praha 2015, s. 22.

250 Deml, Jakub: *Korespondence. Sedm let jsem u vás sloužil. Vzpomínky na Josefa Floriana*. Praha 2015, s. 22.

251 Bez uvedení autora. K čtyřicátému výročí smrti P. Josefa Poláka. *Archy* II. řada, 1947, č. 7, s. 7.

252 Deml, Jakub: *Korespondence. Sedm let jsem u vás sloužil. Vzpomínky na Josefa Floriana*. Praha 2015, s. 32. Příběh noční návštěvy Josefa Poláka Deml zachytil také v roce 1946, a to v drobné próze *Pout na Svatou Horu*, jež téhož roku vycházela na pokračování v časopise *Ave Maria*. Souhrnně bylo toto dílko vydáno v roce 1991. Srov. Deml, Jakub: *Pout na Svatou Horu*. Brno 1991, s. 86–88.

způsobu života, vztahu k představeným, postoji k modernímu světu, určovala také jeho chápání liturgie i nadšení pro ideály Pia X. a lasalettské zjevení. Vzhledem k tomu, že jsme některé „florianovské“ stránky jeho kněžského působení výše již popsali, i vzhledem k tomu, že téma Demlova kněžství by vydalo na samostatnou knihu, přesuneme pozornost raději ke dvěma dalším, méně známým osobnostem, na nichž si ještě jednou ukážeme, jakým způsobem mohl obraz „kněze věrného“ prostoupit život konkrétního jednotlivce.

Velmi neobvyklý životní příběh, který je rovněž nutné vnímat v kontextu vytváření staroříšského vzoru kněžství, by jistě mohl vyprávět Ludvík Vrána (1883–1969), o němž jsme se zmínili v souvislosti se slavením domácích mší ve Florianově chalupě. Vrána byl na kněze vysvěcen v roce 1907, působil jako kooperátor nejprve v Kunštátě, pak v Babicích u Jaroměře a nakonec v Oslavanech, odkud se v únoru roku 1912 rozhodl odejít a uchýlit se přímo k Florianovi, jehož pojetím křesťanské obrody se nechal nadchnout. Patřil mezi klíčové postavy staroříšské komunity, kolem níž se postupně vytvořil mýtus o knězi, který poslušně a bez kompromisů naplňuje přání papeže Pia X. o denním svatém přijímání a liturgické reformě, dělá zázraky (nikdo z vojáků, kterým před odchodem na frontu první světové války požehnal, nebyl v zákopech vážněji zraněn) a nevyhýbá se ani tvrdé fyzické práci, již navíc dovede kloubit s činností literární. Šíře pramenné základny, která by umožňovala hlubší poznání života této kněžské osobnosti, je zatím bohužel velmi omezená, k čemuž musíme přičíst i skutečnost, že personální spis, který si k jeho osobě vedla biskupská konsistoř v Brně, zatím není badatelům zpřístupněn. Dle rešeršní zprávy však lze potvrdit, že byl za své nestandardní chování 17. února 1912 potrestán suspenzí, zahájením řízení u církevního soudu, a v roce 1916 dokonce exkomunikací.²⁵³ Přesto ve Florianově komunitě nadále vysluhoval svátosti a vyučoval náboženství. Později se v korespondenci svěřil, že svůj krok prožíval jako inspirovaný vanutím Ducha svatého a příznačně také obsahem zjevení Panny Marie v La Salettě: *„Nejsem literát a do Staré Říše jsem odešel jen jako kněz pomoci hájit Matku Boží Lasalettskou, která s pláčem varovala lidstvo před hrůzami trestů Božích, ale pan biskup Huyn zakázal sub gravi tu zvěst šířit. Viděl jsem, že ve Staré Říši se pracuje o jedinečnou církevní obrodu, ale i kněží je pronásledují, odpírajíce jim přístup ke stolu Páně. Dal jsem se strhnouti k tomu kroku [...]. Dnes už bych to nikdy neudělal, ale tehdy to byl van Ducha.“*²⁵⁴ Církevní tresty tehdy prožíval jako nezbytnou součást kněžské cesty, kterou si zvolil. Že v širším okruhu známých mohlo jeho nestandardní postavení v církvi vyvolávat rozpaky, nejistotu a pochybnosti, si dobře uvědomoval: *„Vím, že Vás všechny pohoršuje mé psanectví. Ale dočkejte času a poznáte, že to bylo jen zástěrou Pokušitele, který nám zoufale usiluje škodit.“*

253 Rešerše Diecézního archivu Biskupství brněnského k osobě Ludvíka Vrány na základě fondu Biskupská konsistoř, inv. č. 11 040, sg. V 158, k. 2 459 a fondu Biskupský ordinariát, inv. č. 5 168, sg. V 94, k. 737.

254 List Ludvíka Vrány Janu Dokulilovi citovaný dle: Plichta, Alois: *Tajemství času. Vzpomínky a dokumenty. Díl první: o Jakubu Demlovi*. Olomouc 1993.

*Z naděje, kterou p. Florian drží, vzešlo už mnoho dobrého, dejž Matka Boží, aby ji dodržel až dokonce [sic!], tj. kdy ona bude chtít, aby se i má pře i naše bída rozuzlila.*²⁵⁵

K tomuto rozuzlení nakonec došlo v roce 1929, kdy byly církevní tresty brněnským biskupstvím rozšířeny na všechny, kdo by se účastnili jím sloužených mší. Ludvík Vrána i Josef Florian tentokrát vzali církevní zákaz vážně a rozhodli se mu podřídit. Vrána si sbalil své liturgické náčiní a ze Staré Říše skutečně odešel.²⁵⁶ Následně deklaroval připravenost začlenit se do pastorace. 1. května 1930 byl proto ustanoven kooperátorem v Titkovicích a později plně rehabilitován a ustanoven farářem ve Lhotě u Bystřice nad Pernštejnem.²⁵⁷ Zemřel v roce 1969. Pověst tichého světce žijícího prostým, takřka poustevnickým životem však v okruhu jeho známých přežívala dlouho. Takto na něj vzpomínal například Jan Florian: „Vránu [jsme] navštívili na jaře 1964. Čerstvě slezl sněh, na jaře ještě tuhá zima. Vrána povídá, že pro nás zatopí: vzal noviny a spálil je v kamnech. Nedal je tam na podpač, ale jako topivo! Bafló to, papír shořel a kamna se ani neovlažila. Celé dny seděl Vrána na své vymrzlé faře, v zimě a nedostatku, jaký si jen představit můžete.“ „Mezi lidmi měl ale ohlas,“ doplnil pohotově bratrovo vyprávění v rozhovoru s Alešem Palánem Gabriel Florian.²⁵⁸

Poslední příklad, u něhož se chceme zastavit, představuje kapucínský kněz Mansvet Karel Ston (1893–1965).²⁵⁹ Ve svých devatenácti letech se rozhodl pro vstup do kláštera. Na kněze byl vysvěcen v roce 1919. Od konce 20. let patřil k důležitým postavám kapucínského řádu a v letech 1930–1944 působil jako kvardián v Sušici a posléze ve Znojmě.²⁶⁰ Patřil navíc k dlouholetým propagátorům Florianova díla i La Saletty a ve svých polemikách neváhal argumentovat poznatky získanými studiem vizí Anny Kateřiny Emmerichové.²⁶¹ V souvislosti s tématem staroříšského vzoru kněžství jej zmiňujeme proto, že na konci dvacátých let publikoval v časopise *Akord* několik kontroverzních textů o povaze kněžského povolání, v nichž zcela v duchu „florianovské“ kritiky kléru opětovně odsoudil angažmá duchovních v politice, a to s varováním, že politika jistě nebude vhodným nástrojem k přípravě kněží na blížící se pronásledování. Dle Stona musí duchovní pastýř přijmout roli burcujejícího proroka a připravit nejen sebe, ale především věřící na období třibení duchů: „*Snad nastane zkouška náboženská ještě těžší. [...] Diktatura a polodiktatura přeskakuje z jednoho státu do druhého. Co nám potom pomůže strana? A lid bude nábožensky nepřipraven. Kněžstvo těž, pro politiku nemělo času na duši. Bez posvěcení duše však k pronásledování*

255 Kuncíř, Ladislav: *Život pro knihu*. Purley 1985, s. 43. Jedná se o dopis Ludvíka Vrány Ladislavu Kuncířovi z 15. února 1921.

256 Florian, Jan – Florian, Gabriel: *Být dlužen za duši. Rozhovor Aleše Palána*. Brno 2007, s. 93.

257 Rešerše Diecézního archivu Biskupství brněnského k osobě Ludvíka Vrány na základě fondu Biskupská konsistoř, inv. č. 11 040, sg. V 158, k. 2 459 a fondu Biskupský ordinariát, inv. č. 5 168, sg. V 94, k. 737.

258 Florian, Jan – Florian, Gabriel: *Být dlužen za duši. Rozhovor Aleše Palána*. Brno 2007, s. 94.

259 Putna, Martin C.: *Česká katolická literatura v evropském kontextu: 1848–1918*. Praha 1998, s. 390–391.

260 Balík, Stanislav: *Pozdvihni se duše z prachu. Příběh bludovské farnosti sv. Jirí*. Brno 2013, s. 225.

261 Ston, Mansvet: A. K. Emmerichová a teorie „člověk – opice“. *Akord* 2, 1929, s. 28–30.

*a mučeníctví se nenastupuje. To se prostě uteče. [...] Než, milí drazí, bude-li vám souzeno trpět, nic vás nezachrání a lidová strana nejmní...*²⁶² Dále vytkl kněžím, že se ohledně „kněžské politiky“ raději podřizují Šrámkovým výzvám než papežským nařízením.²⁶³ Přestože se v jeho případě jedná o řeholníka, jeho texty vyvolaly pobouření zejména mezi světskými kněžími. V prvé řadě jim byla totiž Stonova kritika adresována. Několik z nich v čele s Bedřichem Vaškem se v textu *Protestujeme a odmítáme!* vůči Stonově kritice tvrdě ohradilo a označilo jeho teze za nepravdivé, urážlivé a znehodnocující každodenní poctivou práci kněží. Konkrétně Bedřich Vašek neskrýval překvapení, že se tak drtivě opovážil kněžstvo obviňovat a odsuzovat sám kněz.²⁶⁴ Přínosem tohoto sporu však byla dlouhotrvající diskuse nejen o možnostech a smyslu tzv. „kněžské politiky“, ale také o povaze kněžské služby jako takové.

Mansvet Ston si za své kritické články od svých představených vysloužil zákaz publikování a nic mu nepomohlo ani to, že se za něj postavil redaktor *Akordu* Jaroslav Durych.²⁶⁵ Archivní materiály však dosvědčují, že na svých postojích nic nezměnil a že ve svých polemikách pokračoval přímo v místě svého působení ve Znojmě, kde se střetl nejprve s děkanem Isidorem Vondruškou a nakonec i s brněnskou konsistoří. V únoru roku 1933 v předsíni kapucínské kostela vyvěsil leták s pozvánkou k vystavení Nejsvětější svátosti a k následnému kázání. Případným účastníkům v pozvánce slíbil, že obsahem kázání bude „*Projev proti nové modle katolíků, kteroužto modlou se některým stala polit. strana. Projev proti tomu, aby za jakési Nové Písmo Svaté byl prohlášen od některých tak zvaný katol. tisk*“. A dále vysvětloval, že „*veřejnou chybu lze odčinit zas jen veřejně*“. Věřící vyzýval k modlitbě za to, „*aby konečně politika se vystěhovala z kostela*“.²⁶⁶ Děkan Vondruška si na něj hned následující měsíc stěžoval biskupské konsistoři s tím, že se sice jedná o horlivého kněze, ale „*zdá se, že činí projevy proti katolické lidové straně a proti katolickému tisku*“. Spolu se stížností zaslal i předmět doličný – výše citovaný leták – a žádal, aby jeho styl pastorační biskupská konsistoř pozorně sledovala.²⁶⁷ Ta vyjádřila souhlas s postojem děkana a vyzvala ho, aby kněze Stona jménem biskupského úřadu přiměl k tomu, aby se napříště vyvaroval paušální kritiky „*dobrých podniků a stran*“ a věnoval se raději pastorační činnosti.²⁶⁸

262 Ston, Mansvet: Omeziti kněžskou politiku či rozšířiti?. *Akord* 2, 1929, s. 87.

263 Tamtéž, s. 90.

264 Vašek, Bedřich – Zamykal, Ladislav a spol.: *Protestujeme a odmítáme!*. *Našinec* 60, 1929, 22. 3. 1929.

265 Durych, Jaroslav: „*Protestujeme a odmítáme!*“. *Akord* 2, 1929, s. 127.

266 Diecézní archiv Biskupství brněnského, fond Biskupská konsistoř, inv. č. 3967, sg. C 2, ev. j. 1065, s. 611, Výstava Nejsvětější Svátosti tuto neděli od 4–5 hod.

267 Tamtéž, s. 610. Dopis znojemského děkana Isidora Vondrušky Nejdůstojnější Biskupské konsistoři v Brně ze dne 5. března 1933.

268 Tamtéž, s. 610. Koncept odpovědi Biskupské konsistoře v Brně na dopis děkana Isidora Vondrušky, 16. března 1933.

Mansvet Ston s napomenutím ze strany představených musel počítat, dotkl se totiž v té době velmi ožehavého tématu, a tak se lze domnívat, že na svých pastoračních metodách toho ani po zmíněné výtce příliš nezměnil. Neváhal se střetnout ani se světskou vrchností, když se pustil do sporu s ředitelem místní věznice, v níž působil jako duchovní správce, o byrokratické náležitosti související s touto službou. Spor jako takový není nijak podstatný, důležitější je jazyk, který Ston v těchto kauzách volil. Staroříšský základ v něm totiž nelze přeslechnout. Kupříkladu sám o sobě mluvil jako o „*knězi Pravdy*“.²⁶⁹ Jeho způsob pastorační i styl komunikace, stejně jako hlásání vize blížící se katastrofy, skrze niž chtěl otrást svými spolubratry, je tedy zapotřebí vnímat jako jeden z možných projevů staroříšského obrazu kněžství. Dodejme ještě, že Stonův apokalyptický odhad ohledně budoucího společensko-politického vývoje se nakonec ukázal jako až příliš realistický, jakkoli je jeho hodnocení politického katolicismu v meziválečném období jednostranné. Pronásledování církve, které předpovídal, zakusil na vlastní kůži, když si v 50. letech prošel internací v Želivě a posléze v Králíkách. Zemřel 15. ledna 1965.²⁷⁰

Paletu osobností, které za základní orientaci svého kněžského působení přijaly staroříšské kulturní i spirituální inspirace, bychom mohli dále rozšiřovat a k Antonínu Střížovi, Jakubu Demlovi, Josefu Polákovi, Ludvíku Vránovi nebo Mansvetu Stonovi přidat třeba ještě Josefa Ševčíka (1857–1911), českého překladatele Emmerichové Matěje Fencla (1877–1949), básníka, spisovatele a vězeňského zповědníka Františka Odvalila (1880–1938) a jistě bychom našli další příklady. Tento seznam však neuvádíme proto, abychom doložili, do jaké míry byly staroříšské představy o ideálním knězi relevantní a rozšířené, spíše jsme se jimi pokusili Střížův příběh alespoň do jisté míry kontextualizovat a poukázat na některé podobnosti u dalších kněží, které obraz „kněze věrného“ nenechal chladnými. Každý z nich si takřkajíc vybral to, co bylo jeho srdci nejbližší. Každého tak tento obraz ovlivnil jinak. V různých podobách a v rozdílném rozsahu určoval pastorační preference, spiritualitu, styl komunikace či způsob vidění okolního světa. Stejně tak sloužil jako interpretační nástroj k uchopení životních osudů těch, kteří náleželi mezi podporovatele *Dobrého díla*.

Dopřejme si na závěr kapitoly citaci z nekrologu sepsaného Josefem Florianem u příležitosti úmrtí Františka Odvalila v roce 1938, v němž se ve zhuštěné podobě o slovo hlásí hned několik imaginativních vzorců, které jsme se výše pokusili zachytit, analyzovat a porozumět jim: na Františku Odvalilovi Florian zvláště oceňoval, že vždy přispěchal s pomocí, „*když bylo nejhůře, a to s obětavostí jedinečnou, byl si tedy vědom důležitosti našeho boje s ‚mocí temnosti‘. A to se stalo často samovolně, aniž byl žádán, přímo pobídnut Prozřetelností k zásahu v nejvyšší nouzi. Tak jen prozřavost nebes-*

269 Tamtéž, s. 633. Dopis Mansveta Stona Nejdůstojnější Biskupské konsistoři v Brně ze dne 23. února 1933.

270 Balík, Stanislav: *Pozdvihni se duše z prachu. Příběh bludovské farnosti sv. Jiří*. Brno 2013, s. 225.

kého Hospodáře může mysli svých věrných dělníků podnítiti a vésti, jen když jsou ochotni tajemné ty cesty, začínající v neviditelné, nastoupiti i ve světě viditelném.“ A svůj nekrolog Florian uzavřel zcela příznačně: „*Kněží ,našich‘, t. j. v Církví řádně stojících, prosíme o mši svatou.*“²⁷¹ Otázku, kolik takových „našich“, tedy „florianovských“ kněží tehdy v českých zemích pobývalo, ponechme otevřenou. Nepochybně se však lze shodnout na tom, že se obraz „kněze věrného“ spolu s dalšími staroříšskými impulzy stal neodmyslitelnou součástí nejen kněžského světa, nýbrž obecně katolické kulturní tradice 1. poloviny 20. století. Na rozvíjení této tradice se podíleli jak kněží, tak laici, skrze jejichž kulturní aktivity se nenápadně dostávala do širšího povědomí. Za všechny znovu připomeňme alespoň některé „kněžské“ texty Jaroslava Durycha: *Kult kněžstva, Věci kněžské, Neplivejte na kněze* a edice *Svaté kněžství*, kterou v roce 1939 sestavil na základě vizí Kateřiny Emmerichové.²⁷²

Než pozornost přesuneme k jinému tématu, vraťme se znovu k příběhu Antonína Ludvíka Stříže a dodejme výše slíbený závěr naznačující odpověď na otázku, zda jej lze vůbec označit za „kněze věrného“. Odpovězme stručně: ano. Je totiž třeba jednoznačně odmítnout představu, že Stříž „florianovský“ ideál kněžství opustil poté, co se stal více méně standardní součástí běžného církevního provozu nejprve jako kaplan, pak farář, spirituál semináře a nakonec jako kanovník vyšehradský. Takový závěr by nebyl správný. Nejenže mnohé prvky tohoto ideálu dále rozvíjel, ale znovu v něm později nalézal motivaci a orientaci pro své kněžské působení. To, že v kontextu nových rolí, které na sebe po vysvěcení přijal, si již nezachoval někdejší neobvyklou formu životní existence a že s původním pojetím ideálu kněžství již nepracoval tak radikálně jako ve Staré Říši či ještě jako bohoslovec, je vcelku přirozené a možná o parametrech uplatňování různých ideálů a vzorů v realitě běžného kněžského života vypovídá více než některé výjimečné případy, jakým byl třeba příběh suspendovaného Ludvíka Vrány nebo Jakuba Demla.

271 Florian, Josef: P. František Odvalil. *Archy* 13, 1938, č. 40, s. 1.

272 Durych, Jaroslav: Kult kněžstva. *Rozmach* 2, 1924, s. 38–41; týž: Věci kněžské. *Rozmach* 3, 1925, s. 252–253, 267–270; týž: Neplivejte na kněze. *Akord* 3, 1930, s. 273–276; Emmerichová, Anna Kateřina: *Svaté kněžství. Podle vidění ctihodné Anny Kateřiny Emmerichové sestavil Jaroslav Durych.* Olomouc 1939.

9 DOMINIK PECKA: CHARISMATICKÝ VŮDCE MLÁDEŽNICKÉHO HNUTÍ

Na první pohled se kněžský příběh Dominika Pecky od dvou výše popsaných příběhů odlišuje výrazně. Dokonce lze říci, že v mnohém reprezentuje nový typ kněžství, a to i přesto, že s Emanuelem Masákem i Antonínem Ludvíkem Strížem sdílel venkovské rodinné a sociální zázemí, zkušenost studia na střední škole s jeho předválečnými specifiky i podobnou seminární formaci. Navíc všichni tři zčásti reflektovali tytéž problémy uvnitř církve, jako byla třeba otázka kvality a srozumitelnosti liturgického života nebo problematika pastorace mládeže a inteligence. Při zvažování rozdílných přístupů k realizaci kněžského povolání je přirozeně nutné přihlédnout k věku daného kněze a k okolnostem vstupu do pastorační služby. Platí to zejména při srovnání s Emanuelem Masákem, který jako mladý kaplan začínal v roce 1907. Pecka naopak do pastorace vstoupil ve výbušném roce 1918. Jeho kněžství ale nelze chápat jen v protikladu ke kněžství Masáka či Stríže, neutvářelo se ve vzduchoprázdnu, ale naopak skrze vzájemné ovlivňování jinými tradicemi a přístupy.

Předně je třeba si uvědomit, že Pecka přijímal zcela za svůj, tedy s jeho chybami i přednostmi, prvorepublikový kontext veřejného života, s nímž mimo jiné souvisel důraz na demokratické uspořádání, ostražitost vůči církvi, ale i možnost celkem svobodného fungování církevních institucí. Odkazy k mladosti republiky a poválečná touha po obecné obrodě společnosti přály rozmachu akademických spolků a mládežnických hnutí, které nakonec mohutně vstoupily do jeho kněžského působení. Je ale dobré nepřehlédnout, že například Masák společně s Bitnarem a dalšími již před válkou uvažovali o možném pastoračním potenciálu studentských spolků a setkávání katolických intelektuálů. Dobový kontext jim tehdy nebyl nakloněn a po válce je pastorační úkoly a snaha zachovat věrnost starším tradicím zavedly jinam. Navíc Pecka čerpal z uměleckých dozvuků Katolické moderny. Ty

částečně působily v jeho románové tvorbě. S touto tradicí se bezprostředně spojil rovněž díky publikování drobných povídek, básní a recenzí v *Arše*, a to již od roku 1918, a ještě intenzivněji v době svého zábrdovického kaplanského působení, kdy býval v úzkém kontaktu s židenickým katechetou a redaktorem *Archy* Masákem. K tomu je nutno připočíst kupříkladu příspěvek ve sborníku *Dante a Češi* Družiny literární a umělecké, s nímž Pecka spolupracoval i při vydávání některých románů.¹

Ve vztahu k modernistickým myšlenkám a kněžskému reformnímu hnutí se naopak vymezil konzervativně, přičemž v tomto ohledu načerpal mnohé zase ze staroříšského prostředí, ze zde vydávané literatury, sebevědomého zaujetí církví i nechuti ke kompromisům. Odkaz k rozdílnému věku a okolnostem vstupu do pastorační práce ovšem nemůže být odpovědí na všechny otázky, což zvláště vynikne v porovnání s příkladem Antonína L. Stříže. Přes některé souzvuky je jasné, že Střížův náhled na život české církve po roce 1918 i preference pastoračních metod se od těch Peckových odlišují natolik, že je nelze vysvětlit jen tím, že byl Pecka zhruba o sedm let mladší. Nehledě na to, že oproti Peckovi Stříž kvůli pozdnímu rozhodnutí pro kněžství vstoupil do pastorační práce až o čtyři roky později. Klíčovým faktorem Peckova pojetí kněžství tedy musela být i jeho počáteční touha věnovat se mládeži. Ta ho vnitřně nutila hledat nejnovější pastorační trendy a nakonec ho dovedla až k tomu, že se stal výraznou osobností mládežnického a studentského hnutí, které se v prostředí české katolické církve rozvíjelo od konce 20. let 20. století. Tato role jej zároveň přiměla k tomu, že mnohé teologické teze začal promýšlet nově, a to natolik, že svým dílem přispíval k plynulému přijetí změn, které později přinesl II. vatikánský koncil.

9.1 Nový typ kněžství

9.1.1 Kněz pedagog, rádce mladých a propagátor mládežnického hnutí

Jak jsme výše již předeslali, Dominik Pecka se po návratu ze zdravotní dovolené v roce 1926 už do Zábrdovic nevrátil. Složil zkoušku způsobilosti k vyučování náboženství na střední škole a odešel na nové působiště do Jihlavy, kde se jeho hlavním úkolem stala pastorační práce mládeže, a to nakonec nikoli jen té, která studovala na zdejším českém reformním reálném gymnáziu, jak níže ještě ukážeme.

Postavení náboženství na školách se po roce 1918 zásadně proměnilo. Problematiku náboženské výchovy totiž nově upravovaly výnosy ministra školství Gustava Habrmana a tzv. malý školský zákon č. 226 z roku 1922. Náboženství zůstalo

¹ Pecka, Dominik: *Via pacis*. In: *Dante a Češi. K 600letému výročí úmrtí největšího křesťanského pěvce*. Ed. Dostál-Lutinov, Karel. Olomouc 1921, s. 68–84.



Obr. 28: Dominik Pecka ve 30. letech

povinné jen relativně, neboť bylo možné se z něj nechat vypsát prostřednictvím příslušného okresního úřadu. Žáků, jejichž rodiče se hlásili ke stavu bez vyznání, se náboženská výchova netýkala automaticky. Náboženství bylo vyučováno ve dvou hodinách týdně, což se týkalo i prvních až třetích tříd gymnázií. Ve čtvrtých a pátých třídách gymnázií se vyučovalo už jen jednu hodinu a ve vyšších třídách se pak v případě zájmu studentů vyučovalo jen nepovinně. Zájmců o výuku muselo být v tomto případě minimálně dvacet. Veškeré náboženské úkony, které byly spojeny s náboženskou výchovou, se staly nepovinnými a také byla zrušena povinnost dozoru učitelů při těchto úkonech.²

Studenti středních škol se během vyučování náboženství měli seznámit s „*prameny Božího zjevení, biblickými dějinami Starého a Nového Zákona, osobností Ježíše Krista, věroučnými pravdami a mravními příkázáními, základy liturgiky a dějinami katolické církve*“.³ Nadále se projevovaly dopady někdejšího náboženského formalismu, nyní posílené sekularizačním étosem raného prvorepublikového období. Náboženská

² Viz Jančarová, Markéta: Právní úprava výuky náboženství v Českých zemích v 19. a 20. století. *Revue církevního práva* 14, 2008, s. 44–47.

³ Hošťálková, Marta: Reflexe dějin katecheze římskokatolické církve v Čechách a na Moravě v období první Československé republiky. In: *Církve 19. a 20. století ve slovenské a české historiografii*. Edd. Mačala, Pavol – Marek, Pavel – Hanuš, Jiří. Brno 2010, s. 269.

výchova na školách se tak stále více dostávala do izolovaného a podřadného postavení. Navíc ve „školní katechezi nadále přetrvával tradiční styl, pocházející z osvícenství, podle kterého náboženství působilo dojmem jakéhosi souhrnu nauky, kterému se lze naučit nazpaměť jako násobilce, nebo souhrnu povinností vůči Bohu a církvi. Toto pojetí vedlo k vytvoření představy, která se hluboce zakořenila: s ukončením povinné školní docházky končí i povinná návštěva bohoslužeb a svátostný život.“⁴ O to víc pak záleželo na osobnosti katechety, nakolik dokázal studentům náboženská témata a samotnou víru přiblížit. Z toho vycházel i Dominik Pecka. Věděl, že mládež „nejde za ideami, nýbrž za osobnostmi“.⁵

Přestože se ocital v bezprostředním kontaktu s kolegy a studenty, kteří ve vztahu k náboženství projevovali lhostejnost nebo se přímo deklarovali jako ateisté, prostředí, v němž působil, považoval „za svou farnost a studenty i profesory za své farníky“.⁶ Snažil se proto udržovat korektní vztahy i s těmi vyučujícími, kteří se ve svých hodinách nevyhýbali narážkám na náboženské přesvědčení svých studentů.

Každodenní kontakt s mládeží ho vedl k promyšlení metod pastorační práce kněze, který na střední škole působil jako katecheta. Uvědomoval si, že pokud se měl pokusit mládež oslovit, ba dokonce nadchnout pro víru a církev, bylo nutné skoncovat s byrokratickým přístupem a neomezovat se pouze na hodiny výuky ve škole, jak bylo dosud obvyklé. Začal tak k mládeži praktikovat zcela nový vztah, který nakonec prostoupil veškeré jeho kněžské působení. Nové přístupy v pastorační práci mládeže soustavně promýšlel a později propagoval mezi kolegy kněžími. Nový model (obraz, vzor) kněze žijícího nablízku studující mládeži představil kupříkladu na druhé diecézní synodě v Brně 23. srpna 1934, kde vystoupil s přednáškou *Náboženská výuka a výchova středoškolské mládeže studující*, jež následně vyšla i ve *Vychovatelských listech*.⁷

Základem mu byla, jak jsme již uvedli, osobnost kněze – profesora náboženství. Aby se kněz mohl pokusit u mládeže uspět, musel ovšem představovat skutečnou osobnost: „Býti osobností znamená býti člověkem celým, prostým jakékoliv vnitřní rozeklanosti, dvojakosti, nejasnosti a neupřímnosti, člověkem celým nejen v sobě, nýbrž i v Bohu, takže není rozporu mezi tím, co hlásá, a tím, jak žije.“⁸ Bylo tedy vyloučeno, aby takový kněz pouze schematicky přednášel v hodinách náboženství a více se o studenty nezajímal. Naopak měl žít tak, aby mohl být vzorem ztělesňujícím ideu, pro niž se snažil mládež získat; ba co více: měl se stát spontánně přijímaným vůdcem a přirozenou autoritou. Dle Pecky se totiž mládež „zevní autoritě [...] možná posmívá,

4 Tamtéž, s. 269.

5 Pecka, Dominik: *Náboženská výuka a výchova středoškolské mládeže studující*. *Vychovatelské listy* 35, 1935, s. 8.

6 Pecka, Dominik: *Starý profesor vzpomíná. Vlastní životopis*. Praha 1996, s. 118. Vedle toho také působil jako zповědník milosrdných sester pracujících v jihlavské nemocnici.

7 Pecka, Dominik: *Náboženská výuka a výchova středoškolské mládeže studující*. *Vychovatelské listy* 35, 1935, s. 8–12, 46–51.

8 Tamtéž, s. 8.



Obr. 29: Dominik Pecka s mládeží (30. léta)

*touží však, často s vášnivou silou, po autoritě vnitřní, uznané. Učitel náboženství nesplní svého úkolu, nestane-li se vůdcem mládeže.*⁹ To si mimo jiné žádalo schopnost navázat osobní vztah s mladými, „býti všem vším, ne tedy jen učitelem, nýbrž i otcem, rádcem, pomocníkem, lékařem, přítelem, jehož působnost není ohraničena rozvrhem hodin, nezačíná se a nekončí zazvoněním školního zvonku. Má se tedy dívat kněz působící mezi studentstvem na své žáky a žákyňe jako na své duchovní děti, které potřebují nejen poučení, ale i rady, útěchy, napomenutí a pokárání, a to tím více, čím jsou starší a čím snad i odpudivěji se chovají.“¹⁰ Jedině tak mohlo dojít k vytvoření atmosféry vzájemné důvěry, díky níž měli

9 Tamtéž, s. 46.

10 Tamtéž, s. 9.

mladí dostat příležitost svěřovat se knězi se svými problémy a s citlivými či přímo intimními těžkostmi a zápasy. Mladí by se totiž nikdy nesvěřovali člověku, v němž by netušili naslouchajícího a „*chápatícího přítele, člověka, který mu může a chce pomoci v tom, co je pro něho nejtěžší z těžkého*“.¹¹ Kněz tedy měl být nejen pedagogem, který vyučuje své studenty, ale i rádcem, přítelem, průvodcem mladých během procesu dospívání a volby povolání. „*Přátelský styk i mimo školu, návštěvy rodičů, důvěrný hovor na procházce, na hřišti, v biografu, ve vlaku, na výletě – to jsou cesty k poznání individualit a k získání důvěry studentů*“.¹² Kněz měl mladého člověka oslovit nikoliv na základě své autority učitele ani ne pouze autoritou kněžskou, ale především osobní autoritou člověka, jehož charismatem je „*přívětivost, prostota, veselost a smysl pro humor*“.¹³

Další pilíř Peckova pedagogického přístupu představoval důraz na dobrovolnost ve vztahu k víře a náboženské praxi: „*Na tu dobrovolnost jsem stále kladl důraz, neboť náboženství je svobodný vztah člověka k Bohu a byli jsme stvořeni k obrazu Božímu jako bytosti svobodné. Bůh nenutí člověka, aby mu sloužil. Chce, aby člověk plnil jeho vůli z vlastního rozhodnutí zváben jeho dobrotou a okouzlen jeho láskou*“.¹⁴ Spolu s tím usiloval vést mládež k sebevýchově: „*Jakkoli paradoxně to zní, je konečným cílem pedagoga učinit se zbytečným. Výchova směřuje k samostatnosti. Vychován je ten, kdo již nemusí být pozorován, kontrolován a známkován, poněvadž se již dovede správně rozhodnout sám*“.¹⁵ Aby se však dovedl mladý člověk vychovávat sám, bylo nutné pěstovat v něm zdravou sebedůvěru. Proto Pecka odmítal jakkoli moralizující, autoritativní, pohrdavý či zesměšňující přístup. Ten by totiž dle něj mohl mít „*následek velmi zhoubný: ztrátu důvěry v sebe*“.¹⁶ „*Jaká zřůda se stává z člověka, ztratí-li víru v sebe, vidíme kolem sebe až příliš názorně. Význačnou slabostí moderního člověka jest, že nedůvěřuje v sebe. [...] Nevěří se, že by člověk mohl trpěti nějakou bolest – proto požadavek euthanasie. [...] Nevěří se, že by matky mohly milovati své děti – proto systém bezdětných rodin a pejsek v domácnosti*“.¹⁷ Úkolem pedagoga je naopak usměrnit vše dobré v mladém člověku a vést ho k tomu, aby to sám v sobě přetvářel, a stal se tak samostatnou osobností. Pokud bychom měli Peckovy pedagogické zásady obsáhnout v jedné větě, mohli bychom říci, že jejich základem byl vztah založený na přirozené autoritě a důvěře. Jde tedy o přesně opačný přístup, než který kdysi zažil v chlapeckém semináři. Pracoval tedy s vlastní negativní zkušeností a vedle toho samozřejmě vycházel i z domácí a zahraniční literatury. Výrazně na něj zapůsobila kupříkladu práce Friedricha W. Foerstera *Sebevýchova mládeže*.

11 Tamtéž, s. 47.

12 Tamtéž, s. 46.

13 Tamtéž, s. 9.

14 Pecka, Dominik: *Starý profesor vzpomíná. Vlastní životopis*. Praha 1996, s. 118.

15 Tamtéž, s. 272.

16 Pecka, Dominik: *Ze zápisníku starého profesora*. Praha 1944, s. 97.

17 Tamtéž, s. 100.

Své pedagogické postřehy postupně zpracovával, promýšlel a následně publikoval v několika knihách esejů či aforismů.¹⁸ Témata spojená s výchovou mládeže se u něj těšila značnému zájmu, a je dokonce možné říci, že se mu právě středoškolská pedagogika stala celoživotní vášní. Ve svých textech kritizoval stávající výchovu mladých k přehnané víře v pokrok, díky níž vznikal falešný dojem, že zejména přírodní vědy samy vyřeší všechna tajemství lidského života.¹⁹ Středoškolská výchova tak dle něj přestala nahlížet člověka v jeho celistvosti. Ze vzdělání se stala pouhá tříšť poznatků jednotlivých specializovaných věd.

Pokoušel se vystihnout také situaci náboženské výchovy na školách, přičemž předsílal, že „dnešní škola je ateistická“.²⁰ Náboženství je v ní sice vyučováno, ale žáci jej chápou „jako jeden z vyučovacích předmětů, jako záležitost školskou a tedy ne náboženskou a mravní, je to pro ně předmět jako jiné předměty, učení něčemu jako jiné učení, tj. bez vztahu k životu, učení o něčem, ne učení něčemu; hodina náboženství je i časově zařazena mezi jiné předměty: [...] snadno si utvoří děti představu, že náboženství, pokud činí nároky na jejich vůli, jest jen požadavkem vyučujícího“.²¹ Proto by ideálním stavem bylo, aby se náboženství stalo „principem a základem vší výchovy a výuky“.²² „Jediným možným podkladem integrální výchovy jest náboženství, poněvadž uchvacuje celého člověka, rozum, vůli i cit, duši i tělo. [...] Jediné náboženství dává člověku opravdu účinné pohnutky k mravnímu jednání, zdůvodňuje mravnost nejen pro rozum, nýbrž i pro vůli a nad to v osobě Ježíše Krista ukazuje ideální obraz lidské dokonalosti.“²³ Z tohoto důvodu navrhoval, aby byly vedle klasických církevních škol zřizovány katolické školy vydržované státem.²⁴

Proměnit se ale měla i samotná koncepce výuky náboženství, kdy Pecka navrhoval, aby přestala být pouhým výkladem katechismu katolické církve a stala se naopak prostorem, kde se setkává věda a víra jako dvě cesty, které se mohou doplňovat. Usiloval tak o syntézu vědy a víry, v které se měla dovršit veškerá výuka a výchova na střední škole. Hodiny náboženství tak měly nabízet příležitost dát smysl sumě poznatků specializovaných věd, a to vyslovením otázek po Bohu, podstatě člověka či smyslu vesmíru. Katecheta na střední škole se tedy dle něj měl zabývat nejen studiem teologie, ale měl se otevřít všemu hodnotnému, co člověk vytváří a objevuje, ať už se jednalo o humanitní vědy či moderní přírodovědu, astrofyziku i matematiku. Na osobnost profesora náboženství tedy kladl vysoké nároky. Sám se snažil

18 Pecka, Dominik: *Ze zápisníku starého profesora*. Praha 1944; též: *Umění stárnouti za školou*. Praha 1945; též: *Starý profesor se hlásí o slovo*. Český Těšín 1994; též: *Tajemství života. Aforismy*. Praha 1932; též: *Umění žítí. Katolická mravouka*. Praha 1947; též: *Škola a život*. Český Těšín 1947.

19 Pecka, Dominik: *Škola a život*. Český Těšín 1947, s. 4–6.

20 Tamtéž, s. 15.

21 Tamtéž, s. 18.

22 Pecka, Dominik: *Ze zápisníku starého profesora*. Praha 1944, s. 150.

23 Pecka, Dominik: *Škola a život*. Český Těšín 1947, s. 28.

24 Tamtéž, s. 18.

takto nastavenému ideálu dostat, přičemž nelze přehlédnout, že se tím pokoušel mládeži nabídnout přesně takový přístup, po němž v době svého dospívání marně toužil. Takový přístup nutně vyžadoval i modernizaci forem pastorace, které by umožňovaly bezprostřednější kontakt kněze s mládeží, jenž měl usnadňovat intenzivní duchovní formaci mladého křesťana tak, aby se mu víra mohla stát osobně prožívanou skutečností.

9.1.2 Nové formy pastorace

9.1.2.1 Časopis *Jitro*

První z klíčových forem pastorace, kterou Dominik Pecka dovedl využít a přetvořit v nástroj přiblížení se mládeži, byl studentský časopis *Jitro*. Ten po roce 1918 nevznikal zcela na zelené louce. Již před válkou totiž existovaly dva akademické spolky, Česká liga akademická v Praze a Moravan v Brně, které si postupně vytvořily svá periodika: pražský *Život* a brněnský *Akord*. Chyběla však tisková platforma pro středoškolské studentstvo, proto roku 1919 začalo vycházet *Jitro*.²⁵ Časopis vycházel jako měsíčník vydávaný Ústředím katolického studentstva československého (ÚKSČs.) se sídlem v Praze, které zastřešovalo aktivity studentů středoškolských i vysokoškolských. Během 20. let se však nevymanil z několika problémů. Jednak neměl stálého redaktora a také se potýkal s dluhy i s chabou úrovní. Nedovedl reflektovat nové evropské duchovní a myšlenkové proudy či alespoň situaci na domácí kulturní a vědecké scéně. Mnohem častěji nabízel spíše kutilské zkušenosti a rady.²⁶ K zásadní změně došlo až s ročníkem 1932/1933, kdy se redakce na žádost ÚKSČs. ujal Dominik Pecka. Disponoval totiž odbornou zdatností i přirozenou autoritou, které se těšil mezi studenty.²⁷ Jedním z nových úkolů časopisu se nyní stala snaha pomoci studentům ideově se zorientovat ve složité moderní společnosti. Vyloučeny nebyly ani otázky týkající se politiky, pokud zůstávaly v obecnější rovině.²⁸ Primární tendence periodika tedy byla náboženská a výchovná, tohoto požadavku však mělo být dosaženo pro mládež přijatelnou formou. Na stránkách časopisu se tak začaly objevovat komentáře a novinky ze světa sportu, skautingu, vědy, divadla, umění a literatury. Přibýlo informací a fotografiemi doprovázených reportáží o různých studentských akcích, jako byly duchovní cvičení, výlety a letní

25 Novák, J.: Jak vzniklo „*Jitro*“. *Jitro* 10, 1928/1929, s. 9–10. Křestní jméno není v prameni uvedeno celé.

26 Například článek bez uvedení autora: Sestrojení domácího reproduktoru. *Jitro* 9, 1927/1928, s. 9–10.

27 Pecka, Dominik: O *Jitru*. *Jitro* 14, 1932/1933, s. 193. Peckovým spolupracovníkem se stal profesor Leopold Vrla ze Znojma.

28 Pecka, Dominik: Problém studentského časopisu. *Vychovatelské listy* 38, 1938, s. 293–294.

tábory. Prestiž časopisu zvyšovaly rovněž občasné texty předních katolických intelektuálů, jako například Jana Zahradníčka, Jana Čepa, Václava Renče, Jaroslava Durycha, Bohuslava Reynka nebo historika Rudolfa Holinky. Vedle příspěvků těchto osobností se v *Jitru* nově vyskytovaly také texty Silvestra Braita o církvi nebo třeba Reginalda Dacíka o studentském apoštolátu. Nechyběly ani rozhovory s těmito či dalšími osobnostmi církevního a kulturního života. Se svými zkušenostmi s laickým apoštolátem se tak s mladými čtenáři *Jitra* dělil františkán Jan Evangelista Urban či dominikán Metoděj Habáň. Dalším z cílů časopisu bylo také poskytnutí prostoru talentovaným literátům mezi samotnými studenty, proto zde najdeme i jména Jiřího Karna, Ladislava Stehlíka, Antonína Bartuška²⁹ nebo pozdějšího biskupa skryté církve Felixe Marii Davidka, který psal své básně pod pseudonymem Václav Ara.

Zvláště pak lze vyzvednout dva další prvky: nejprve rubriku nazvanou *Ze zápisníku starého profesora*, kde Dominik Pecka od ročníku 1935/1936 uveřejňoval své postřehy a anekdoty ze studentského prostředí, ale také drobné úvahy, v kterých se odlehčenou formou dotýkal i závažnějších témat, například otázky lidské svobody, ateismu, vztahu vědy a víry nebo i sebevýchovy, autority, partnerství či mezilidských vztahů. Právě v těchto drobných textech, glosách a aforismech úspěšně uplatňoval svůj pozorovací talent i optimistický přístup. Druhou zásadní rubriku představovaly od ročníku 1934/1935 *Texty*, v nichž Pecka zúročoval svůj dlouhodobý zájem o díla některých evropských spisovatelů, filosofů a teologů. Vybíral z nich zajímavé pasáže, které pak v této rubrice uveřejňoval a nabízel k zamyšlení. Katolická mládež se tak měla možnost seznamovat například s myšlenkami Étiennea Gilsona, Gabriela Marcela, Nikolaje Berďajeva, Jascquesa Maritaina či Romana Guardiniho. Zejména poslední dva jmenovaní patřili k častěji frekventovaným a není bez zajímavosti, že jejich dílo později spolupůsobilo v utváření filosofického a teologického zázemí II. vatikánského koncilu. Zejména díky této rubrice lze časopis *Jitro* hodnotit jako ve své době značně přínosné periodikum.

Je zajímavé, že Peckův přístup k redigování *Jitra* se nakonec neobešel bez konfliktu s církevní autoritou, která se patrně obávala toho, že mladý katecheta některými příspěvky přivede mládež k přílišnému pochybování o základech katolického učení. V dubnu roku 1938 mu totiž bylo pražskou arcibiskupskou konsistoří vytknuto „bludné poučování“ a „vulgární výroky uveřejňované ze školy“.³⁰ V případě „vulgárních výroků“ byly pravděpodobně míněny anekdoty publikované v *Ze zápisníku starého profesora*. Takovou výtku nelze vnímat jinak než jako přehnaně rigidní, protože Peckovy aforismy jsou sice plné humoru, nelze je ale v žádném případě označit jako vulgární. Co se týče „bludného poučování“, měla konsistoř na mysli pasáž o filosofii, ve které Pecka napsal následující: „*Filosofie nám nemůže říci, co jest Bůh. Říká*

29 Srov. Putna, Martin C.: Příběh Dominika Pecky: o jednom typu propojení křesťanství, literatury a pedagogiky. *Souvislosti* 11, 2000, s. 71.

30 Pecka, Dominik: *Starý profesor vzpomíná. Vlastní životopis*. Praha 1996, s. 130.

jen, co Bůh není... To nám říká filosofie a přirozená teologie. Jejich svědectví o Bohu jest jen svědectví negativní.“³¹ Dle konsistoře měl uvést, že svědectví filosofie a přirozené teologie je „spíše negativní“, nikoli „jen negativní“. Konsistoř dokonce pohrozila, že pokud ještě nalezne něco podobného, bude „...nucena zakázati čtení *Jitra*“.³² Pecka zareagoval dopisem, ve kterém vysvětlil, že v žádném případě nechtěl nikoho mást, a dodal: „*Jelikož Jeho Eminence* [kardinál Karel Kašpar – pozn. autora] vyslovila možnost zákazu čtení *Jitra*, pakli by nalezla něco podobného jako v č. 8., a jelikož redaktor nemůže při svém přetížení věnovati více času a sil časopisu, který byl vybudován s velikou námahou a obětmi studentstva a jenž by byl takovým zákazem poškozen, rozhodl se vzdáti se redakce a své rozhodnutí již oznámil Ústředí katolického studentstva v Praze a jako jediný důvod rezignace uvedl své přetížení prací.“³³

Důkazem, že studenti si Peckovy práce pro časopis *Jitro* cenili, je reakce ÚKSČs., které se nehodlalo s jeho rezignací smířit a dopisem intervenovalo u brněnské biskupské konsistoře, aby se zasadila o jeho návrat do redakce, „neboť nebude-li redaktorem *Jitra* profesor Dominik Pecka, časopis nesporně klesne jak svým obsahem, tak i počtem odběratel, což bude mít v zápětí za následek opětné zvětšení deficitu [...]. Bylo by opravdu škoda, aby časopis katolického studentstva, který je nyní všeobecně uznáván za nejlépe redigovaný a proto i nejčtenější časopis studentů vůbec – za což ovšem musíme především vděčiti p. prof. D. Peckovi, – měl opět klesnouti na druhořadý časopis.“³⁴ Brněnská konsistoř skutečně zasáhla, a tak se Pecka po drobné úpravě pracovních podmínek redakce opět ujal.³⁵ Celý spor se tak jeví jako celkem nesmyslný a nelze se ubránit dojmu, že ze strany pražské konsistoře šlo v případě stížnosti na pravost Peckova učení o pouhou záminku s cílem naznačit, aby byl se svým inovativním a otevřeným přístupem opatrnější. Podobně na celý konflikt nahlížel i Dominik Pecka: „*Celý ten povyk byl zbytečný. Stačilo přece napsat rovnou mně, jaká závada se vyskytla v časopise, za který jsem byl zodpovědný, a to podle naučení Krista Pána: ‚Zhřeší-li tvůj bratr, jdi a pokárej ho mezi čtyřma očima. Dá-li si od tebe říci, získal jsi svého bratra. Nedá-li si však říci, přiber si jednoho nebo dva [...]. Jestliže je neposlechne, pověz to církvi.‘ Mezi čtyřma očima mně nikdo nic nevytýkal – udán jsem byl hned přímo představeným. Patrně proto, že Jeho Eminence se nemusí řídit naučením evangelia, to je jen pro obyčejné křesťany.*“³⁶

Spor definitivně skončil v říjnu roku 1938, tedy již v období tzv. druhé republiky. Během nacistické okupace se však časopis *Jitro* musel potýkat se závažnějšími problémy, než byla výše popsána kauza, a nakonec byl nucen ukončit svou existenci

31 Tamtéž, s. 130.

32 Tamtéž, s. 131.

33 Tamtéž, s. 133.

34 ABB, Biskupská konsistoř Brno, kart. 2111, sg. P 797, i. č. 9024. Dominik Pecka – osobní spis, s. 63. Dopis ÚKSČs. Nejdůstojnější biskupské konsistoři v Brně ze dne 23. července 1938.

35 Více zodpovědnosti na sebe nově převzal Peckův spolupracovník Leopold Vřla.

36 Pecka, Dominik: *Starý profesor vzpomíná. Vlastní životopis*. Praha 1996, s. 136.

v roce 1942. Poslední číslo vyšlo v listopadu. Ke konci války se Pecka spolu s dominikánem Silvestrem Braitem podílel na vydávání čtyřstránkového letáku *Na slovíčko!*, který měl alespoň ve velmi eliminované podobě studentský časopis nahradit. Po válce se již *Jitro* nepodařilo obnovit, od roku 1946 ale vycházel podobný časopis pod názvem *Úsvit*.³⁷ Oproti *Jitru* zde výraznější roli, zejména co se týče odborné oblasti, hrál vedle Dominika Pecky také Silvestr Braito a Reginald Dacík³⁸ a nově časopis vydával Ordinariát diecéze brněnské. Jinak smysl a cíle zůstávaly stejné jako v případě *Jitra*. *Úsvit* vycházel nejprve jako čtrnáctideník a od druhého ročníku jako měsíčník. Pecka v něm pokračoval ve svém *Zápisníku* a mimo jiné zde na pokračování publikoval román *Jarní sonáta*. Důležitou součástí časopisu zůstalo také informování o kvalitních knihách a recenze odborných prací převážně filosoficko-teologické povahy. Celkově se během krátkého období do prosince 1948, kdy bylo vydávání periodika zakázáno, předválečné úrovni, jaké se těšilo *Jitro*, dosáhnout již nepodařilo. I přesto ale vycházel *Úsvit* stejně jako *Jitro* v nákladu 10 000 kusů.³⁹

9.1.2.2 Studentské hnutí

Studentské či obecněji mládežnické hnutí nabízelo další příležitosti k těsnějšímu kontaktu kněze s mládeží. Dominik Pecka se jako středoškolský katecheta a redaktor *Jitra* soustředil primárně na hnutí středoškolských studentů. S tím, jak jeho odchovanci odrůstali a zapojovali se do činnosti akademických spolků, vstupoval do tohoto prostředí spolu s nimi. Podílel se na organizaci studentských kroužků v Jihlavě, propagoval myšlenky hnutí v *Jitru* i jiných časopisech a pomáhal promýšlet jeho cíle a hledat další cesty jeho rozvoje.

Hnutí středoškolské mládeže představovalo pastorační formu, která se u nás objevila až po roce 1918 a rozvíjela se zejména ve 30. letech 20. století. Inspirací mu byly akademické spolky, zejména brněnský Spolek katolických akademiků Moravan, který sice vznikl již v roce 1906, většího rozmachu však dosáhl až ve 20. a 30. letech. Vedle tohoto spolku začaly po roce 1918 vznikat i kroužky středoškolských studentů. Středoškolské hnutí se od hnutí akademiků odlišovalo tím, že v něm z důvodu věku jeho aktérů bylo nutné výraznější vedení ze strany kněží. Určitou překážku představoval paragraf 22 *Školského řádu středních škol*, podle kterého studenti na střední škole nesměli zakládat žádné spolky. Možné bylo založit pouze volnější

37 Název *Jitro* nebyl úřady povolen údajně z toho důvodu, že se v tomto časopise během okupace objevovala proněmecká hesla. Několik takových hesel se v *Jitru* opravdu objevilo. Dle Pecky se to dělo za jeho zády vlivem nějakého kolaboranta, který se dostal na ÚKSČs. v Praze a zasahoval zde do redakční práce. Viz Pecka, Dominik: *Starý profesor vzpomíná. Vlastní životopis*. Praha 1996, s. 149.

38 Srov. Kopecký, Milan: *Úsvit. Časopis přechodu, ale od čeho k čemu?*. In: *Náboženství v českém myšlení první poloviny 20. století*. Edd. Gabriel, Jiří – Svoboda, Jiří. Brno 1993, s. 101.

39 Chalupová, Petra: *Katolická církev v českých zemích v letech 1945–1948. Brněnská diecéze – církevní školství a činnost pro mládež. Magisterská diplomová práce*. Brno 2008, s. 67.

sdužení k výchovným účelům. Existenci takového sdružení povoloval profesorský sbor. Toto nařízení pak zapříčinilo to, že studentské kroužky nabývaly různých podob. Patřila k nim například Středoškolská sociální sdružení nebo Středoškolská sdružení studentů. Jindy středoškolsí studenti docházeli do místního katolického akademického spolku nebo se zřizovaly studentské odbory při organizaci Orel. Tak se postupně formovaly skupinky studentů, jejichž aktivity zastřešovalo Ústředí katolického studentstva československého se sídlem v Praze. Tiskovou platformu ke sdílení zkušeností s organizací činnosti nabízelo *Jitro*.⁴⁰ Smyslem scházení v kroužcích byl „*především osobní styk kněze se studenty a družný styk studentů mezi sebou jako podklad náboženského vzdělávání a mravní výchovy*“.⁴¹ K tomu sloužily vzdělávací přednášky, kvalitní literatura, společná modlitba, zpěv, meditace, výlety a další podobné aktivity. Sám Dominik Pecka se se svými studenty scházel pod záštitou jednoho z akademických spolků v Jihlavě, kde se sdružovali studenti, kteří většinou studovali v Brně: „*Tam jsem se s nimi setkával, zajímal se, co čtou a vůbec co mimo školu dělají. Někdy jsem s nimi chodil i na procházku.*“⁴² Jak mohla vypadat konkrétní studentská schůzka, zachytil Pecka v románu *Kamarádka*.⁴³ Skupinka asi dvaceti studentů se s knězem (v tomto případě s profesorem náboženství – Pecka totiž zachycuje vlastní zkušenost) scházela jednou týdně v podvečerních hodinách. Ačkoli tyto skupinky neměly být uzavřenou společností, mnohé studenty lákal i jejich „spiklenecký“ nádech daný již dobou scházení.⁴⁴ Setkání začínalo četbou a meditací vybraných pasáží z Bible, pak následovala krátká přednáška kněze například o sociálním učení církve, diskuse a případně zpěvy.⁴⁵ Jeden z Peckových žáků vzpomíná na podobná setkání, kde „*jsme probírali encykliku Quadragesimo anno, založili knihovnu, hovořili o tom, co nás zajímalo. [...] Chodívali jsme na procházky. Po prvé jsme na těchto poutích slyšeli jména jako Kierkegaard, Berďajev, Bergson, hovořili jsme o filosofii, literatuře, umění, ba i o historii a politice. Ve všem pan profesor spoluvytvářel náš názor, vysvětlil, objasnil, ukázal cestu, ani zdaleka se nesnaže o to, aby nám předepisoval, co si máme mysliti. Učil nás spíše, jak máme mysliti, abychom pravdu našli.*“⁴⁶

Studentské kroužky (skupinky) tedy do značné míry závisely na osobnosti kněze, který by se s mládeží takto scházel. Ještě v roce 1932 si Dominik Pecka v souvislosti s rozvojem studentského hnutí stěžoval na nedostatek podobných osobností:

40 Pecka, Dominik: Náboženská výuka a výchova středoškolské mládeže studující. *Vychovatelské listy* 35, 1935, s. 50.

41 Tamtéž, s. 50.

42 Pecka, Dominik: *Starý profesor vzpomíná. Vlastní životopis*. Praha 1996, s. 128.

43 Studentský román *Kamarádka* vycházel na pokračování v *Jitru* v ročníku 1939/1940. Později román vyšel i v knižní podobě: Pecka, Dominik: *Kamarádka*. Praha 1948.

44 Pecka, Dominik: *Kamarádka*. Studentský román. *Jitro* 21, 1939/1940, s. 239.

45 Tamtéž, s. 239.

46 Půža, Bedřich: Pecka – vychovatel. In: *Dominik Pecka 1895–1945. Sborník k padesátinám*. Ed. Falke-nauer, František. Brno 1945, s. 14–15.

„*Nejuvětší bolest: málo duchovních rádců. Příčiny: malé pochopení, málo času, zlé zkušenosti.*“⁴⁷ Rozhodl se proto mládež povzbudit, aby se začala v otázkách víry vzdělávat sama: „*Není-li jiné pomoci, vychovávejte se sami! Sestavte si knihovničku, studujte, učte se, nebuďte jen jako jmelí rostoucí na cizím kmeni.*“⁴⁸ Snažil se tak přirozenou cestou využívat iniciativy papeže Pia XI., která se prosadila pod souhrnným názvem Katolická akce. Jejím smyslem bylo posílení laického prvku v pastoraci a aktivizace věřících k tzv. laickému apoštolátu. V meziválečném Československu se Katolická akce výrazněji uchytila právě ve studentském prostředí, kde korespondovala s rozvíjejícím se studentským hnutím, které tak hrálo roli významného prostředku duchovní a mravní obnovy mládeže s ambicí podílet se na širší duchovní obnově celé církve. Základem studentského laického apoštolátu pak měl být svátostný život, modlitba, osobní příklad, poučení, informování spolužáků o studentských akcích, doporučení vhodné literatury nebo například zprostředkování časopisu *Jitro*.⁴⁹

K vrcholným akcím studentského hnutí patřily exercicie o letních prázdninách, které měly být „*základem a počátkem mravního obrození duše studentské*“.⁵⁰ Ve 20. letech 20. století však fungovaly exercicie pro studenty pouze na dvou místech: na Velehradě⁵¹ a v Praze-Bubenci. Teprve v roce 1928 se realizovaly na více místech v Čechách a na Moravě,⁵² byť se nakonec pro nedostatek účastníků všude neuskutečnily. Zájem o ně ovšem mezi mladými rostl. Nejprve se exercicií účastnily jen desítky studentů a studentek. Později to už ale byly stovky.⁵³ Stejně tak rostla i poptávka po intenzivním duchovním prožitku a po kvalitních exercitátorech. Dominik Pecka tak od počátku 30. let vedl duchovní cvičení hned na několika místech: „*I o prázdninách jsem náležel studentům, a to nejen svým, ale i cizím. Nejprve jsem se dal získat, abych dával exercicie studentům v Brně, na Moravci, v Želivě. To byl náběh k další činnosti v tomto směru. Těžko bylo získat exercitátora pro dívky. Ty jevily o exercicie největší zájem. A tak jsem musil slíbit exercicie v Brně, v Rajhradě, v Kostelním Vydří, v Předklášteří u Tišnova, na Svatém Kopečku a jinde.*“⁵⁴

47 Pecka, Dominik. *Bolesti a radosti. Jitro* 13, 1931/1932, s. 129.

48 Tamtéž, s. 129.

49 Viz Pecka, Dominik: *Umění žítí. Katolická mravouka*. Praha 1947, s. 327–332.

50 Pecka, Dominik: *Náboženská výuka a výchova středoškolské mládeže studující. Vychovatelské listy* 35, 1935, s. 49.

51 Na Velehradě byly tyto exercicie organizovány především zásluhou Antonína Cyrila Stojana již od roku 1896. Viz Článek podepsaný šifrou –ský: 30 let studentských exercicií na Velehradě. *Jitro* 8, 1925/1926, s. 236.

52 Velehrad, Hlučín, Olomouc, Praha-Bubeneč, Plzeň, České Budějovice, Želiv, Turnov, Svatá Hora u Příbrami a Hradec Králové. Viz Program duchovních cvičení pro studenty roku 1928. *Jitro* 9, 1927/1928, s. 227–228.

53 Chalupová, Petra: *Katolická církev v českých zemích v letech 1945–1948. Brněnská diecéze – církevní školství a činnost pro mládež. Magisterská diplomová práce*. Brno 2008, s. 76.

54 Pecka, Dominik: *Starý profesor vzpomíná. Vlastní životopis*. Praha 1996, s. 125.



Obr. 30: Dominik Pecka jako exercitátor (30. léta)

Postupně však několikadenní exercicie přestaly zájmu studentů dostávat, a tak je začaly doplňovat následné několikadenní pobyty v přírodě, z čehož se postupně vyvinuly tzv. prázdninové tábory katolického studentstva.⁵⁵ I těch bylo organizováno několik. Tyto tábory byly specifické tím, že vedle exercicií, které obvykle trvaly první tři dny, obsahovaly jednak klasické skautské aktivity (pobyt v přírodě, výlety do okolí, sport), ale také bohatý program intelektuálního charakteru, takže tělesná rekreace se prolínala s neformálními přednáškami a diskusemi v přírodě. Dominik Pecka takto ve 30. letech spoluorganizoval⁵⁶ tábory pořádané pro studentky v Předklášteří a Žernůvce u Tišnova. Měl na starost zajištění místa pro ubytování účastnic, vedení exercicií, přednášení a účastnil se také rekreační části programu.

Vedle těchto táborů se podílel i na tzv. prázdninových konferencích akademiků či „*prázdninových univerzitách*“ v Dalečíně na Českomoravské vysočině. Šlo o obdobnou akci, jako byly zmíněné tábory, jen s tím rozdílem, že se jich účastnili

55 Prázdninové tábory katol. studentstva. *Jitro* 18, 1936/1937, s. 49. Bez uvedení autora.

56 Dalším organizátorem byl dle Peckových vzpomínek například profesor Alois Dittinger. Pecka, Dominik: *Starý profesor vzpomíná. Vlastní životopis*. Praha 1996, s. 126. Dle informací uvedených v časopise *Jitro* se na organizaci těchto táborů podílel například i M. Habán nebo A. Glos. Viz Prázdninové tábory katol. studentstva. *Jitro* 18, 1936/1937, s. 49. Bez uvedení autora. Na propagačním letáku z roku 1935 je Pecka uveden společně s Metodějem Habáněm přímo jako osoba pověřená vedením tábora v Předklášteří u Tišnova. Viz leták *Prázdninové tábory katolických studentů 1935*. Pozůstalost Dominika Pecky. Soukromý archiv Anny Mackové.

vysokoškolští studenti. Pořádal je od roku 1933 brněnský spolek Moravan pod patronací biblisty Josefa Hegera. Dominik Pecka s Moravem tehdy spolupracoval jako redaktor edice *Duchovní orientace* při revue *Akord*⁵⁷ a také právě jako jeden z přednášejících na dalečínských konferencích.⁵⁸ Rovněž patřil i ke členům tzv. Přípravného výboru Sdružení přátel Moravana, který měl za úkol odbornou radou podporovat aktivity spolku, které studenti do značné míry organizovali samostatně.⁵⁹ Navíc každoročně přednášel a případně vedl duchovní program na podobných prázdninových konferencích na Křemešniku, kde se pro změnu scházely vysokoškolské studentky.

Myšlenka letních táborů ho zaujala natolik, že se v textu *Idea vysokoškolských letních táborů*,⁶⁰ uveřejněném v *Akordu* v roce 1936, pokusil i o její teoretické uchopení. Základem těchto táborů tedy měla být trojí „*univerzitas*“. Za prvé šlo o všeobecnost studia: „...*na podkladě důkladného vzdělání filosofického poskytovati účastníkům vzhledu do různých oborů vědních, nejen do těch, jimž se věnují na svých fakultách, a vyprostiti je tak z úzkého zorného pole vědeckého specialismu.*“⁶¹ Dále mělo jít o univerzitu ve smyslu obce profesorů a žáků. Každý rok se dalečínských konferencí účastnili kněží v roli duchovních vůdců nebo rádců, kteří se starali o duchovní stránku pobytu, dále docenti – přední katoličtí intelektuálové, kteří přednášeli a vedli diskuse, a samotní studenti. „*Duchovní vůdce, docenti i studenti žijí společným životem, zachovávají týž denní pořádek, jedí tutěž stravu, baví se společnými besedami a zotavují se společnými vycházkami, lázněmi a hrami.*“⁶² V neposlední řadě mělo jít také o integrální výchovu člověka na základě náboženství, což přirozeně korespondovalo s Peckovým chápáním výuky náboženství na středních školách. Proto vedle tělesné rekreace náležela k letním akademickým táborům i duchovní formace: exercicie, „...*časté přijímání svátostí, účast na eucharistické oběti, hlubší proniknutí liturgie (missa recitata)*“.⁶³ Missa recitata představovala slavení mše, kdy věřící spolu s knězem recitovali některé bohoslužebné texty. Tento způsob slavení liturgie měl laikům usnadňovat její hlubší prožívání. Jednalo se o jeden z prvků inspirovaných liturgickým hnutím, které reagovalo na obecný problém nedostatečné identifikace věřících se stávajícím liturgickým životem církve. Jak jsme výše ukázali na příkladu Emanuela

57 V této edici vyšla některá díla těchto autorů: Franz Werfel, Jacques Maritain. Pecka zde také vydal své dvě práce: *Smysl člověka* a *Tvář člověka*. Viz Pecka, Dominik: *Starý profesor vzpomíná. Vlastní životopis*. Praha 1996, s. 126.

58 Přednášel například o psychologii, pedagogice, filosofii, filosofické antropologii. Viz Program prázdninových konferencí. *Akord* 2, 1935, s. 45. Vedle přednášek se zde Pecka podílel také na zajištění duchovního programu.

59 Bez uvedení autora: Dalečín. O kus dále. *Akord* 2, 1935, s. 77.

60 Pecka, Dominik: *Idea vysokoškolských letních táborů*. *Akord* 3, 1936, s. 44–48.

61 Tamtéž, s. 46.

62 Tamtéž, s. 48.

63 Tamtéž, s. 47.

Masáka i Antonína L. Stříže, tento problém rezonoval mezi kněžími i věřícími různého zaměření, kteří následně hledali cesty k jeho překonání. Nabízená řešení se často ukazovala jako protichůdná, spojoval je ale společný cíl: učinit liturgii středem života komunity věřících.

V českém prostředí našlo liturgické hnutí odezvu právě v rámci mládežnického a studentského hnutí. Na propagaci základních tezí hnutí se nejvýrazněji podílely některé osobnosti pražského emauzského kláštera disponující vazbami na beuronskou komunitu, která spolu s některými dalšími kláštery patřila k nejstarším centřům liturgické obnovy.⁶⁴ Mezi emauzskými benediktiny se v tomto směru nejvíce angažovali Arnošt Vykoukal a Marian Schaller.⁶⁵ Schaller v roce 1925 přeložil římský misál do českého jazyka a působil také jako redaktor časopisu *Pax*, který vycházel od roku 1926 a specializoval se právě na téma liturgie. Emauzský klášter vedle toho pořádal liturgické týdny pro širokou veřejnost. Pravidelně na nich kromě Schallera přednášel například i Antonín L. Stříž nebo Silvestr Braitto. O významu liturgie ve vztahu k mládeži zde hovořival Method Klement.⁶⁶ Liturgická témata tak skrze osobnosti řeholníků, které se věnovaly mládeži, začala pronikat i do prostředí hnutí mladých. Na dalečínských letních univerzitách se objevovali Schaller, Braitto a další.⁶⁷ Podařilo se zde vytvořit vskutku otevřený diskusní a inspirativní prostor, kde se mohli potkat konzervativci inspirovaní staroříšskou tradicí (Antonín L. Stříž) spolu s mnohem liberálněji smýšlejícími kněžími a intelektuály. Uvedme kupříkladu přednáškový blok z ročníku 1935 o osvícenství, kde spolu s Janem Strakošem vystoupil i Eduard Winter,⁶⁸ znalec Bolzanova díla a zároveň klíčový vůdce mládežnického hnutí mezi českými Němci.⁶⁹

Jak jsme již naznačili, myšlenky liturgického hnutí a jejich uplatnění v pastoraci mládeže oslovovaly i Dominika Pecku. Domníval se, že „*mši svatou jest tedy třeba chápati nejen jako obnovu osobní oběti Kristovy, nýbrž i jako oběť jeho mystického Těla, totiž věřících*“.⁷⁰ Setkání studentů na letních táborech se tak mělo proměnit v možnost zakoušet církev, která již nebyla jen odtažitou institucí, ale živým společenstvím věřících. K cílům nové pastorace totiž mimo jiné patřilo i úsilí přivést mladé „*k vědomé účasti na mystickém životě církve*“.⁷¹ Mládež se tak měla přesvědčit „*o možnosti uskutečnění a prožití onoho katolického společenství, které musí vyrůst z živého chápání*

64 Birnbaum, Walter: *Die deutsche katholische liturgische Bewegung*. Tübingen 1966, s. 31–33.

65 Kopeček, Pavel: *Liturgické hnutí v českých zemích a pokoncilní reforma*. Brno 2016, 150.

66 Tamtéž, s. 151–154.

67 Bez uvedení autora: Dalečín. Program prázdninových konferencí. *Akord* 2, 1935, s. 44–46.

68 Tamtéž, s. 45.

69 Luft, Ines: *Eduard Winter zwischen Gott, Kriche und Karriere. Vom böhmischen katholischen Jugendbundesführer zum DDR-Historiker*. Leipzig 2016, s. 63–158.

70 Pecka, Dominik: *Communio. Na hlubinu* 15, 1940, s. 34.

71 Heger, Josef: Dalečín. *Akord* 2, 1935, s. 13.

Církve“.⁷² Hlavní pozornost se tedy soustředila k intenzivní duchovní formaci tak, aby se víra pro mládež mohla stát osobním prožitkem a nezůstávala jen formální součástí katolického folklóru.⁷³

V souvislosti s těmito novými formami pastorační práce tedy můžeme sledovat analogii s mládežnickým a liturgickým hnutím, které se rozvinulo v Německu ve 20. letech, v jehož čele stál charismatický teolog Romano Guardini. Ten se ve svých pracích i v pastorační činnosti zaměřoval na význam symbolů v liturgii a promýšlel nové formy liturgie tak, aby se prožívání mše svaté mohlo stát důležitou součástí mládežnického hnutí.⁷⁴ Pastorační práce německé mládeže vyrůstající v poválečném chaosu si žádala neotřelé přístupy a cit pro inovace. Rozvoj mládežnických hnutí navíc podporoval intenzivní zážitek kolektivu a frontového kamarádství, jenž nepřestával působit ani po skončení bojů první světové války.⁷⁵ Ve 20. letech se dále propojoval s všeobecnou představou o nutnosti obnovy národa, kde měli zásadní roli sehrát právě mladí lidé. Přesvědčení, že hybatelem obnovy se stane právě mládež, se nakonec přeneslo i do církevního prostředí, kde se začalo prolínat s novými teologickými přístupy a myšlenkami, které nabízelo liturgické hnutí či znovuobjevená eklesologie hovořící o církvi jako o mystickém těle Kristově.⁷⁶ Specifické prostředí mládežnického hnutí (zejména spolku Quickborn), které si jako své centrum vybralo hrad Rothenfels,⁷⁷ vedlo nakonec i k novému promýšlení role kněze a jeho vztahu k mládeži, kdy se z mladého věřícího stával spíše partner podílející se na evangelizaci. Postavení kněze pak mnohem více stálo na osobní autoritě.⁷⁸ O tom, zda se kněz stane skutečně respektovaným vůdcem mladých, vpsledku rozhodvalo osobní charisma, nikoli formální jmenování biskupskou konsistoří.⁷⁹

Tyto pastorační impulzy působily i v českých zemích. Nejprve se objevily v prostředí sudetoněmeckého katolicismu. Zde šlo o vliv prakticky bezprostřední. Recepce

72 Brait, Silvestr: *Křemešník. Jitro* 18, 1936/1937, s. 11.

73 Srov. Šebek, Jaroslav: Muž duchovní obnovy a vzájemného smíření. *Perspektivy* 19, 2008, č. 22. Příloha Katolického týdeníku. Dostupné z: www.katyd.cz – stav k 9. 5. 2012.

74 Viz Šebek, Jaroslav: *Mezi křížem a národem. Politické prostředí sudetoněmeckého katolicismu v meziválečném Československu*. Brno 2006, s. 58.

75 Schmitz, Gerold: *Die Katholische Jugendbewegung. Von den Anfängen bis zu den Neuaufbrüchen*. Stein am Rhein 1997, s. 26.

76 Schoof, Ted: *Aggiornamento na prahu 3. tisíciletí? Vývoj moderní katolické teologie*. Praha 2004, s. 75.

77 Fascinace místem, kde se německá mládež scházela, je silně patrná na stránkách časopisu spolku Quickborn, který nese stejný název. Hrad Rothenfels tak představoval neodmyslitelný středobod hnutí. Např.: Kaltenhäuser, Margareta: Was ich von der Burg heimbringe. *Quickborn* 6, 1919, s. 104–106. Dále: Autor pod šifrou „Dores“: Ein Abend auf der Burg. *Quickborn* 6, 1919, s. 101. Nebo také série redakčních zpráv o stavu hradu: Für das deutsche Quickborn-Haus, Burg Rothenfels a. M. *Quickborn* 6, 1919, s. 96.

78 Raabe, Felix: Die Katholiken und ihre Verbände in der Zeit der Weimarer Republik. In: *Laien in der Kirche*. Ed. Gatz, Erwin. Freiburg – Basel – Wien 2008, s. 200–201.

79 Srov. Gatz, Erwin: Priester und Jugendbewegung. *Römische Quartalschrift für Christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 104, 2009, s. 286–296.

nových duchovních trendů v prostředí českého katolicismu byla však zpomalována nutností vyrovnat se nejprve s dopady schismatu i poválečných antikatolických kampaní. Proto se české mládežnické hnutí využívající nové liturgické prvky výrazněji prosadilo až od konce 20. let.⁸⁰ Zpoždění recepce zahraničních inspirací zapříčinila také skutečnost, že v českém prostředí mohly působit spíše nepřímo. Kněží se o nich dovídali nejčastěji skrze diskuse o liturgickém hnutí, které se konaly v emauzském klášteře a posléze i jinde. Další komunikační kanál mohla představovat četba děl Romana Guardiniho, která se podařilo publikovat nejprve ve Staré Říši Josefa Florianiana.⁸¹ Takto se s osobností německého teologa seznámil kupříkladu Dominik Pecka a později přiznal, že Guardiniho vnímal jako jednu z klíčových osobností, s níž se čeští věřící mohli seznámit zásluhou staroříšského vydavatelství.⁸² S oblibou odkazoval na jeho texty, referoval o jeho křesťanské antropologii⁸³ a oceňoval jej jako „znalce“ a „vykladače“ významných postav duchovních dějin se schopností „vyjadřovat se o nejsložitějších problémech způsobem přístupným a přitažlivým pro čtenáře 20. století“ a se snahou „o orientaci křesťana v současném myšlenkovém chaosu“.⁸⁴ Navíc ve své pastoraci využíval teologický koncept církve jako tajemného společenství, mystického těla Kristova, který se zrodil v prostředí německých mládežnických hnutí, jak jsme před chvílí uvedli. Pecka tedy Guardiniho způsob realizace kněžského povolání dobře znal. Přestože se k jeho pojetí kněžství explicitně nikde nepřihlásil, jisté analogie v pastoračním přístupu i literárním díle těchto dvou kněží skutečně nelze přehlédnout. Ne nadarmo byl Pecka občas přezdíván jako „český Guardini“.⁸⁵ Podobně, byť s mírnou nadsázkou, lze společně s Martinem Putnou označit i Dalečín za dobu hradu Rothenfels, na kterém se scházela německá mládež.⁸⁶ České mládežnické hnutí, stejně jako to německé rovněž provázela představa o nutnosti vnitřní obnovy církve. V českém prostředí by navíc byla tou nejlepší reakcí na vnější tlak společnosti. Stejně tak by představovala relevantní odpověď na problém duchovní pasivity a formalismu uvnitř katolického tábora.

80 Viz Šebek, Jaroslav: *Mezi křížem a národem. Politické prostředí sudetoněmeckého katolicismu v meziválečném Československu*. Brno 2006, s. 57–58.

81 Srov. Lukavec, Jan: Křesťanský světonázor: od Kristova pohledu k sebevýrazu katolického milieu. *Církevní dějiny* 4, 2011, č. 7, s. 63–72.

82 Dalšími dle Pecky byli Ernest Hello, Léon Bloy a Gilbert Keith Chesterton. Pecka, Dominik: České katolictví 20. století v evropském kontextu. In: *Katolická ročenka 1970*. Ed. Neradová, Květoslava. Praha 1970, s. 64–66. Pecka poukazuje například na tato díla: *O živém Bohu*, *O posvátných znameních*, *Těžkomyslnost a její smysl* nebo *Svět a osoba*.

83 Pecka, Dominik: O filosofické antropologii. *Na hlubinu* 20, 1946, s. 52.

84 Pecka, Dominik: České katolictví 20. století v evropském kontextu. In: *Katolická ročenka 1970*. Ed. Neradová, Květoslava. Praha 1970, s. 66.

85 Putna, Martin C.: Příběh Dominika Pecky: o jednom typu propojení křesťanství, literatury a pedagogiky. *Souvistlosti* 11, 2000, s. 68.

86 Putna, Martin C.: *Česká katolická literatura v kontextech 1918–1945*. Praha 2010, s. 526.

Aktivity českého mládežnického hnutí, ať už šlo o spolky či neformální skupinky studentů středoškolských či vysokoškolských, se rozvíjely po celá 30. léta, lze je proto pokládat za neodmyslitelnou součást kontextu hnutí spirituální obnovy českého katolicismu v meziválečném období. Napomáhaly vytvářet inspirativní prostor, v němž se dařilo vychovávat mladé osobnosti, jejichž kvalitu později důkladně prověřilo pronásledování církve v 50. letech. Mnozí z nich v tomto prostředí objevili své kněžské povolání nebo i jiná povolání ke křesťanské službě. Církev tak vychovávala nastupující generaci věřících, kněží a řeholníků, jejíž katolickou identitu utvářel zážitek živého církevního společenství a příklad evangelizačního elánu výrazných kněžských osobností a dalších katolických intelektuálů či umělců, s nimiž se mladí mohli na prázdninových univerzitách i jiných akcích potkávat.

Slibný rozvoj těchto aktivit přerušil počátek druhé světové války. Kupříkladu Dominik Pecka musel odejít ze svého jihlavského působiště, protože místní gymnázium bylo v roce 1941 zavřeno. Prozatím pracoval jako katecheta v Brně. S dosavadní pastorační mládeže se ovšem musel rozloučit: „...*nebyly už exercicie, nebyly tábory, nebyly přednášky, jen to Jitro mi ještě zůstalo.*“⁸⁷ I vydávání *Jitra*, jak jsme výše uvedli, však brzy skončilo.

S koncem války byl osloven, aby se jako člen Revolučního národního výboru podílel na obnově školství v Jihlavě, na což přikývl s výhradou, že tuto svou činnost okamžitě ukončí ve chvíli, kdy se z koncentračních táborů vrátí jihlavští politici či nitelé.⁸⁸ Své funkce se tak vzdal v listopadu 1945.⁸⁹ V roce 1946 byl povolán biskupem Karlem Skoupým do Brna, aby zde vedle výuky náboženství na husovickém gymnáziu zastával i funkci diecézního referenta Studentské Katolické akce. To znamenalo, že kromě práce v husovické skupině Studentské Katolické akce koordinoval i mládežnické aktivity (kurzy, exercicie, tábory) v rámci brněnské diecéze.⁹⁰ Touto funkcí se přirozeně završila jeho organizátorská činnost z meziválečného období. Po válce se tedy podařilo mnohé z dřívějších aktivit z větší části obnovit, a překlenout tak krátké období relativní svobody, jež trvalo do února roku 1948.

9.2 Popularizace jako nástroj pastorece

Pokud Dominik Pecka svým působením, pastoračními aktivitami i způsobem, jakým realizoval kněžské povolání, usiloval o přiblížení se mladým lidem, musel pro svá sdělení volit odpovídající jazyk, který by byl na jedné straně srozumitelný, zajímavý,

87 Pecka, Dominik: *Starý profesor vzpomíná. Vlastní životopis*. Praha 1996, s. 149.

88 Tamtéž, s. 161.

89 Archiv města Jihlavy, MNV, Úřední knihy, sg. 36. Zápis o plenární schůzi místního národního výboru v Jihlavě ze dne 26. listopadu 1945.

90 ABB, Biskupský ordinariát Brno, kart. 108, sg. A 136, i. č. 363. Referát o činnosti SKA diecése brněnské ve školním roce 1946/47. Biskupské konsistoři zaslal 2. července 1947 Dominik Pecka.



Obr. 31: Dominik Pecka přednáší studentům (30. léta)

provokující, zároveň by ale neztrácel hloubku a nesklouzával by k lacinému podbízení. Stručně řečeno můžeme jazyk, který ve svých textech používal, označit jako popularizační. Tomu odpovídala i nejčastěji frekventovaná literární forma: aforismy, esejistika, beletrie.

Na Peckových textech je poznat, že je psal kněz, který se snažil oslovit mládež v době tvrdé konkurence jiných světónáborů či volnočasových atrakcí. Proto se nesou v duchu opakovaných důrazů na svobodnou volbu. Čtenáři autor nevnucuje, co si má myslet, spíše nabízí vlastní zkušenost a zve k hledání nových perspektiv, povzbuzuje k otevřenosti vůči novým myšlenkám, k samostudiu, které vlastně nikdy nekončí, ke vzdělávání se ve víře, k apoštolské angažovanosti i k celkovému osobnostnímu rozvoji. Vedle toho jazyk jeho děl charakterizuje naslouchající přístup, připravenost snést jistou míru kritiky a dále také důraz na konzistentnost, logičnost myšlení a syntetizující přístup spojující zkušenost víry s vědeckým poznáním. To vše nakonec rámuje všudypřítomný optimismus, nadhled, schopnost sebeironie a smysl pro humor. Ten byl formován slováckým temperamentem, osobnostními předpoklady a snad i mládežnickým prostředím, v němž se Pecka léta pohyboval. Postupně se vyprofiloval v kněze, který se s mládeží spontánně bavil, jezdil s ní na

výlety a tábory. Takové příležitosti vždy nutně bývají bohaté na situace, které často nelze „zvládnout“ jinak než s humorem. Dle vzpomínek Peckových žáků a dle v *Jitru* publikovaných ohlasů z mládežnických akcí lze usuzovat, že se právě v takových situacích cítil jako ryba ve vodě. V jedné z takových situací jej zachytila účastnice letního tábora pro studentky v Předklášteří u Tišnova, když popisovala přechod studentek přes „rozbouřenou“ řeku: „*Nepůjdeme samozřejmě cestou, jak obyčejní smrtelníci, nýbrž pustíme se strání dolů, rovnou k řece. [...] Dál to nejde. Musíme přes řeku. [...] S vyhrnutými šaty a botami v ruce se brodíme jak ptáci plameňáci v posvátných vodách, zvedající opatrně nohy a ohmatávající slizké dno. Pan profesor chvíli měří říčku, rozmýšlí se, ale pak, co naplat, pouští se za námi. Dostal se šťastně na druhý břeh až na to, že mu uplavala jedna bota. Ó, jak se kolébala na vlnách s elegancí zaoceánského parníku.*“⁹¹

Dle Dominika Pecky „*křesťan nemůže být jiný než veselý, protože křesťanství je spojené duše s Bohem v Ježíši Kristu*“.⁹² Nikdy jej proto nenapadlo spojovat „*křesťanství a truchlivost*“.⁹³ Svým osobitým humorem a vtípem prošpikovával hodiny náboženství,⁹⁴ stejně jako několikrát zmíněný *Zápisník starého profesora*.⁹⁵ Ten je totiž plný humorných postřehů, jako například: „*Vzdělání je prý to, co člověku zůstane, když zapomene vše, čemu se na střední škole naučil.*“⁹⁶ Nebo Pecka zachycuje úsměvnou reakci zoufalého vyučujícího na nedostatečné znalosti jeho studentek: „*Z profesorské satiry: Milé slečny, kdybyste se měly těmi vědomostmi, které máte, žít, doufám, že byste měly všechny velmi štíhlou linii.*“⁹⁷ S podobným nadhledem kupříkladu varoval své kolegy vyučující, aby si dávali zvláštní pozor na situace, kdy příliš povolí uzdu svému hněvu, jehož důvodem je nekončící veselá zábava v zadních lavicích během výkladu v hodině. Pak se totiž může stát, že vyučující na neklid v zadních řadách třídy zareaguje zcela neadekvátním způsobem: „*Jen počkejte, až bude opakování, však já tím zadkem zatočím!*“⁹⁸ Dovedl ovšem sebeironicky kritizovat i některé kazatelské zlovyky kolegů kněží: „*Kaž, ale nekaz. Rada nad rady pro kazatele: Nekažte, mluvte! To znamená: vyjadřujte se přirozeně, jasně, prostě a věcně. Kazatelský tón a velebný patos se přežil. Lidé to nesnášejí. Anebo se smějí – jako se směli, když jeden farář, zpozorovav při kázání, že do kostela vběhl pes, volal na kostelníka: ‚Ó, ty přísluhovateli oltáře Hospodinova, vyveď z domu modlitby tento tklivý symbol věrnosti, který se objevil mezi námi.‘*“⁹⁹ Humor,

91 Bez uvedení autora: Naše studentky v Předklášteří. *Jitro* 15, 1933/1934, s. 40–41.

92 Pecka, Dominik: *Umění stárnouti za školou*. Praha 1945, s. 166.

93 Pecka, Dominik: *Starý profesor vzpomíná. Vlastní životopis*. Praha 1996, s. 63.

94 Grygar, Jiří: Dominik Pecka: Z deníku marnosti. *Omega* 2, 1994, s. 55.

95 Pecka, Dominik: *Ze zápisníku starého profesora*. Praha 1944; týž: *Umění stárnouti za školou*. Praha 1945. *Starý profesor se hlásí o slovo*. Český Těšín 1994.

96 Pecka, Dominik: *Ze zápisníku starého profesora*. Praha 1944, s. 127.

97 Tamtéž, s. 15.

98 Pecka, Dominik: *Umění stárnouti za školou*. Praha 1945, s. 57.

99 Pecka, Dominik: *Starý profesor se hlásí o slovo*. Český Těšín 1994, s. 144.

nadhled, optimismus, trocha sebeironie a schopnost popularizačního přístupu se tak stávaly průvodními jevy Peckova kněžského působení.

9.2.1 Popularizátor církevní nauky

Příležitostí k popularizaci nauky církve se nabízelo hned několik. Vedle výuky náboženství, exercicií, letních táborů a prázdninových univerzit přednášel Pecka také na různých náboženských kurzech a tzv. Akademických týdnech, organizovaných dominikány pro širokou intelektuálně zaměřenou veřejnost.¹⁰⁰ Své přednášky a semináře následně publikoval v časopisech (*Vychovatelské listy*, *Jitro*, *Na hlubinu* atd.) či knižně. Takto během 20. a 30. let vzniklo množství článků a několik drobnějších prací.¹⁰¹ Rozsáhlejší a systematictější dílo tak představuje až práce *Umění žítí*.¹⁰² Vyšla nejprve na pokračování v letech 1940–1941 v časopise *Jitro*, jako samostatná publikace až po válce v roce 1945 a podruhé v roce 1947. Pecka v ní probral klíčové etické otázky, které propojil s reflexemi o smyslu života, o vztahu člověka k sobě samému a k Bohu a o povaze křesťanské víry. Vzhledem k původnímu záměru, jímž bylo sepsání učebnice etiky pro středoškolské studenty, se nemohl vyhnout spíše systematickému a někdy i schematickému či příliš zjednodušujícímu přístupu. Svůj popularizační a pozorovací talent tak proto mnohem více rozvinul v aforismech a především v esejích. Esejistická forma mu totiž dávala větší prostor pro dialog se čtenářem a pro dynamické reflexe o záležitostech týkajících se moderní společnosti, filosofie, filosofické antropologie, pedagogiky a také církve, což nás nyní zajímá nejvíce. Své eseje pravidelně publikoval převážně v revue *Na hlubinu*, redigované dominikánem Silvestrem Braitem, s nímž takto spolupracoval od roku 1928 až do zániku revue v roce 1948. Nejlepší eseje se pak podařilo vydat v knižní podobě až v roce 1948 pod titulem *Moderní člověk a křesťanství*.¹⁰³ Bohužel se Pecka musel po vydání této práce, v níž nabídl spoustu inspirativních postřehů o moderním člověku, církvi a českém katolicismu, na dlouhá léta publikačně odmlčet.

Společný jmenovatel uvedených prací je docela srozumitelný. Pecka chtěl představit základní kontury křesťanské nauky a podělit se o svůj vztah k víře a církvi. Ten vyrůstal jednak z úcty k tradici tomistické teologické obnovy (v Peckových

100 Akademické týdny byly určeny nejen katolíkům, ale pozvání k účasti platilo i obecně pro inteligenci „bez rozdílu vyznání a národnosti“. Viz Program II. akademického týdne v Praze 1934. *Filosofická revue* 6, 1934, obálka č. 4. Na Akademických týdnech přednášel Dominik Pecka například v roce 1937 na téma: Postavy mystiků jsou výjimečné, nikoliv úchylné. Program V. akademického týdne v Praze 1937. *Filosofická revue* 9, 1937, obálka č. 4.

101 Pecka, Dominik: *Oheň na zemi. Myšlenky a příklady*. Praha 1931; týž: *Skryté paprsky. Eseje*. Olomouc 1933; týž: *Svatí a lidé. Eseje*. Praha 1933; týž: *Tajemství života. Aforismy*. Praha 1932.

102 Pecka, Dominik: *Umění žítí. Katolická mravouka*. Praha 1947.

103 Pecka, Dominik: *Moderní člověk a křesťanství*. Praha 1948.

očích tuto tradici svým dílem nejlépe reprezentoval Josef Pospíšil, jehož zažil ještě jako bohoslovec v alumnátu), ale také z četby moderních katolických autorů, zejména francouzských, které do českého prostředí nejvýrazněji uváděl Josef Florian. Nejmocněji na něj působil kontroverzní Léon Bloy, charakteristický radikální touhou po prožívání víry, která se nesnášela s jakoukoli snahou o kompromisy ve vztahu k modernímu světu. Zároveň mu proklamovaná absolutní věrnost papeži a katolické církvi nebránila v kritice negativních jevů její „*empirické podoby*“.¹⁰⁴

Každopádně lze říci, že četba francouzských autorů vedla Pecku k hlubšímu chápání víry a církve. Později se dokonce přiznal, že právě díky nim se v něm začala rodit touha po novém vztahu ke společenství církve, jež by mohl zažívat jako „*mystický organismus*“ a „*společenství všech se všemi v Krvi Kristově*“.¹⁰⁵ Šlo tedy o naprosto jiný vztah, než k jakému byl veden jako středoškolský student, kdy církev vnímal spíše jako organizaci řízenou hierarchií, která se spolčila „*s mocí světskou*“ a chovala se jako „*pouhá odnož světského panství...*“.¹⁰⁶ Pecka ovšem postupně dozrál k názoru, že církev nepotřebuje ochranu světské moci, ale svědky: „*Svědkiem může být ovšem jen ten, kdo zná pravdu, pravdu hlásá a pro pravdu je ochoten trpět. Správně říká Péguy, že ten, kdo sice zná pravdu a nehlásá ji, se stává spoluviníkem lhářů a padělatelů.*“¹⁰⁷ Pravda víry ale neměla být hlásána tradičními, racionálně „nevyvratitelnými“ apoloogiemi¹⁰⁸ tak, jako by bylo nutné omlouvat víru před moderním důrazem na rozum, vědu a pokrok: „*Moderní apologeti se postavili na stanovisko světa, jenž přeceňuje vědu. Žebrají u mudrců tohoto světa o almužnu uznání pro víru, o kousek místečka, o zdání rovnoprávnosti s vědou.*“¹⁰⁹ Tím Pecka neměl v úmyslu podceňovat význam vědeckého poznání, chtěl však dát najevo, že u něj je na prvním místě vždy víra; víra, která se za sebe a svá dogmata před moderním světem nestydí, víra žitá naplno jako osobní

104 Putna, Martin C.: *Česká katolická literatura v evropském kontextu 1848–1918*. Praha 1998, s. 370. Bloy například píše: „*Nenděžím nikomu a ničemu leč Bohu a jeho Církvi. Mním Církve neviditelnou. Viditelná, přípouštím, ta se stala ohavnou, ačkoliv jsem neskonale dalek toho, bych dopřál havěti z řítě Zolovy přemrštěného práva, aby o tom dost málo rozsuzovala. Vše, co není jen a jen vášnivě katolické, nemá jiného práva než právo mlčeti, neboť to jest stěžejní hodno vyplachovati nemocniční nočníky nebo oškrabovati přířečky v kasárenských záchodech německé infanterie. Hanbu této Církve uviděl jsem již dávno, maje zázrakem očí, bych ji viděl, a vypravoval jsem ji neb vyjadřoval, poněvadž jsem z malého počtu těch, kterým to jest dovoleno.*“ Dle: Putna, Martin C.: *Česká katolická literatura v evropském kontextu 1848–1918*. Praha 1998, s. 370.

105 Pecka, Dominik: *Z deníku marnosti*. Brno 1993, s. 60.

106 Tamtéž, s. 60.

107 Tamtéž, s. 61.

108 Pecka v jednom ze svých románů uvádí tento příklad: „*Já [jedna z románových postav – pozn. autora] také jsem se naučil v bohosloví dokazovati, že pravda jest a může býti jen jedna. Lží může býti mnoho, ale pravda je jedna. Každá pravda, ať zjevná či rozumem poznaná, má původ v Bohu. Pravda pravdě odporovati nemůže. Tomu nás v semináři dobře naučili. Ale řekněte mi, zdali dnes někoho obrátíte znalostí filosofie, dogmatiky a exegeze? [...] Učenci naši píší veliké knihy o tom, že není rozporu mezi vědou a vírou. Vždyť to je samozřejmé! Moderní apologeti se postavili na stanovisko světa, jenž přeceňuje vědu...*“ Pecka, Dominik: *Matka Boží v Trn. Olomouc 1940*, s. 85–86. K prvnímu vydání došlo v roce 1923.

109 Pecka, Dominik: *Matka Boží v Trn. Olomouc 1940*, s. 86.

zkušenost pronikající celý lidský život. Takto také chápal zmíněnou radikalitu křesťanské víry. Nejpřesvědčivější apologii víry dle něj představoval jednoduše „*svatý život těch, kteří ji hlásají. Živá víra, víra, z níž se prýští dobré skutky*“,¹¹⁰ neboť „*Pravda, která není osvědčena životem, nepřesvědčuje*“.¹¹¹

Popsaný vztah k víře společně se zakotvením v církevní tradici u Pecky vedl k tomu, že jeho identitu kněze a křesťana nezpochybnily ani události po roce 1918, ani kontroverze spojené s reformním hnutím modernistických kněží, byť jejich potřeby v mnohém chápal. V této souvislosti jeho vztah k víře a k církvi docela trefně vystihl Silvestr Braitto: „*Vším, co mluvil, psal a konal, chtěl sloužit Církvi a nesmrtelným duším. Tak se vyhnul vždy širokým obloukem jakékoliv samozvané reformační nebo reformistické činnosti. [...] Vychovával novou mládež a tím reformoval život křesťanů. Protože pak křesťané tvoří Církev, přispěl tím také nesmírně k obrodě katolictví a katolické Církve u nás. Chci tím vyzvednouti jeho ryze církevní smýšlení, které je rozeznávacím znamením každého opravdového kněze. Nikdy jste nezaslechli z úst Peckových kritiku na jakékoliv církevní představené, [...] Pecka reformoval a měnil jen své metody, své prostředky.*“¹¹² Zároveň je však nutné dodat, že „*ryze církevní smýšlení*“, o kterém mluvil Silvestr Braitto, neznamenalo, že by Pecka zavíral oči před negativními jevy, které se pojily s katolicismem konce 19. a 1. poloviny 20. století. Otevřenost kritice byla u něj naopak motivována právě jeho upřímným zaujetím církví. V knize esejů *Moderní člověk a křesťanství* například neváhal kritizovat mentalitu spojenou s jevem, který nazval jako „*konfesní ghetto*“.¹¹³ Uzavření se do takového „*ghetta*“ totiž bylo vedle modernistické snahy o „*smíření katolicismu s moderní dobou*“¹¹⁴ další z možností, jak se vyrovnat s podněty moderního světa. Ta pro změnu stála na potřebě sebeobrany. Ani takový postoj ovšem dle Pecky nemohl obstát: „*Podstatnou známkou křesťanství je obecnost, universalismus, katolicita. [...] Křesťanství je obecné v tom smyslu, [...] že má kladný vztah ke každé hodnotě: ať je to věda, umění, národnost, kultura, hospodářství, politika. [...] Je tedy třeba hledět, aby se křesťanství nejevilo jako nepřátelské tomu, co jinak je pozitivní a co svět právem cení. Je třeba dbát, aby se katolictví neuzavíralo do jakéhosi ghetta, nezužovalo se na pouhou konfesi nebo sektu mezi jinými sektami, směr mezi jinými směry, aby si nezvykalo jen na obranný postoj a nestavělo proti světským hodnotám nebo pahodnotám hodnoty své – tak aby se pořád mluvilo o ‚katolické‘ filosofii, vědě, umění, literatuře, filmu, divadle nebo dokonce i o ‚katolických‘ stranách politických, ‚katolickém‘ kaktusářství nebo ‚katolickém‘ ping-pongu.*“¹¹⁵ Pecka si tedy uvědomoval, že apriorní

110 Tamtéž, s. 87.

111 Pecka, Dominik: *Moderní člověk a křesťanství*. Praha 1948, s. 82.

112 Braitto, Silvestr: Pecka – kněz. In: *Dominik Pecka 1895–1945. Sborník k padesátinám*. Ed. Falkenauer, František. Brno 1945, s. 11.

113 Pecka, Dominik: *Moderní člověk a křesťanství*. Praha 1948, s. 190.

114 Hanuš, Jiří: Krize a diferenciací kněžské identity na přelomu 19. a 20. století. In: *Sekularizace venkovského prostoru v 19. století*. Edd. Fasora, Lukáš – Hanuš, Jiří – Malý, Jiří. Brno 2009, s. 167.

115 Pecka, Dominik: *Moderní člověk a křesťanství*. Praha 1948, s. 74.

odmítání všech hodnot, jež se nacházejí mimo katolický tábor, a pouze defenzivní postoj k podnětům moderního světa spolu s vytvářením paralelních sociokulturních struktur může vést k situaci, kdy začne být církev chápána jen jako jeden z mnoha soupeřících politicko-kulturních táborů. Tento stav proto odsoudil jako „*děblův cejch na velké myšlence Boží*“¹¹⁶ a „*podlehnutí nákaze doby*“,¹¹⁷ neboť „*katolictví znamená obecnost, celost, úhrn, otevřenou bránu všemu velkému a krásnému na světě*“.¹¹⁸ Díky tomuto postoji následně dovedl zralým způsobem reflektovat i některé negativní projevy moderní společnosti, a to bez potřeby vyjadřovat se s povýšeným odstupem či na základě apriorní negace tak, jako jsme se s tím výše setkali například u Josefa Pospíšila, když se vyslovoval k modernímu umění. Pecka naopak dovedl připustit třeba to, že „*i umělec, který je oddán bludnému životnímu názoru, může vytvořit velké dílo umělecké*“.¹¹⁹

Doplňme, že ve své kritice mentality do sebe uzavřeného katolického „*ghetta*“ čerpal do značné míry také ze staroříšských polemik. Josef Florian si toho ve svých *Arších* všiml, stejně jako si všiml i jeho popularizačního díla. Na jednu stranu sice oceňoval Peckův rozhled a schopnost zužitkovat povědomí o moderní literatuře i o aktuálních vědeckých výzkumech, na druhou stranu ale s rezervovaností přijímal jeho styl psaní místy jako „*namodlený*“ a obával se, že sklouzne k povrchnosti, jíž se prý nedovedli vyvarovat kupříkladu olomoučtí dominikáni ve své revue *Na hlubinu*.¹²⁰

Shrňme tedy, že spojení tomismu s moderní francouzskou literaturou, ale také s dílem katolického laika a zároveň předního tomistického myslitele (jehož „duchovním otcem“ byl ostatně také Léon Bloy) Jacquesa Maritaina, který usiloval o otevřenější postoj nejen k modernímu umění, ale i k některým hodnotám moderní společnosti,¹²¹ tedy u Pecky vedlo jednak k respektu k církevní tradici, k věrnosti církevní autoritě, k důrazu na pravověrnost a k negativnímu postoji vůči radikálnímu modernismu v církvi, ale také k vášnivému zaujetí církví a k sebevědomému postoji ve vztahu k podnětům moderní doby.

Jak jsme uvedli v předchozí kapitole, jednu z klíčových platform Peckova popularizačního úsilí představovala rubrika *Texty* časopisu *Jitro*, v níž mládeži zpřístupňoval

116 Pecka, Dominik: *Škola a život*. Český Těšín 1947, s. 34.

117 Pecka, Dominik: *Moderní člověk a křesťanství*. Praha 1948, s. 190.

118 Tamtéž, s. 74.

119 Pecka, Dominik: *Člověk. Filosofická antropologie III*. Řím 1971, s. 190–191.

120 Florian, Josef: Administrativní. Namodlený jako pecka. *Archy* 29, 1933, s. 6.

121 Maritain, Jacques: *Umění a scholastika*. Olomouc 1933, též: *Křesťanský humanismus*. Praha 1947. Zde na straně 102 píše: „V soustavě křesťanského humanismu je místo ne sice pro bludy Lutherovy a Voltairovy, avšak i pro Voltaira i pro Luthera, v té míře, jak i přes své bludy přispěli to dějinách lidí k jistým přírůstkům (jež náležejí Kristu jako všechno dobro mezi námi). Rád budu vděčit Voltairovi za to, co se týká občanské snášenlivosti, nebo Lutherovi za to, co se týká nonkonformnosti, a budu je za to ctít, oba existují v mém kulturním světě a mají v něm svou úlohu a svou funkci, vedu s nimi o tom dialog.“

nejnovější trendy evropského filosofického a teologického myšlení. Nechyběly ani inspirativní sentence o církvi. Mladé věřící tak nutil zamýšlet se kupříkladu nad takovými výzvami, jaké nabízel třeba provokativní apel před chvílí zmíněného Jacquesa Maritaina: „*Místo, aby stavěli zdi a uchylovali se za opevnění svých podniků, ať se křesťané rozejdou do nižší lidských, ať sestoupí do největších hlubin světa, spoléhající na sílu Boží, jež jest síla lásky a pravdy.*“¹²² Nejmocněji ovšem působily nové eklesiologické přístupy, jež se zrodily v prostředí německého mládežnického a liturgického hnutí, tak jak jsme to výše popsali.¹²³ U nás se eklesiologii dlouhodobě věnoval například Silvestr Brait. Přirozeně zpracovával i znovuobjevené pojetí církve jako tajemného těla Kristova.¹²⁴ Dominik Pecka žádnou práci, kde by se systematicky eklesiologii věnoval, nenapsal. Jeho úvahy o církvi je tak třeba sledovat napříč celým dílem, v kterém zmíněné pojetí církve přejímá, nutno ale dodat, že tak činí s velkým zájmem¹²⁵ a chápe je jako významné doplnění či přímo vymezení se vůči dobovým katechismovým definicím církve. Kritizuje například obvyklou definici Bellarminovu, která chápala církev převážně jako viditelnou organizaci: „*Není pak divu, že někteří takovými definicemi se ohánějící pokládají Církev za jakýsi spolek na způsob jiných spolků, sdružení, klubů a organizací, za spolek, do něhož se vstupuje a z něhož se vystupuje podle toho, jak je kdo spokojen s výborem a předsedou a jak je ochoten platiti spolkové příspěvky.*“¹²⁶ Pecka se vyhýbal tradičnímu rozdělení na církev „učící“, tedy duchovenstvo, a „slyšící“, laiky. Poukazoval na to, že církev samozřejmě je společnost s viditelnou strukturou,¹²⁷ zdůrazňoval však zároveň i její neviditelný aspekt duchovního společenství: „*Byli jsme vnořeni v Krista. Stali jsme se jeho údy. Církev je Kristus a my. Církev je společenství všech se všemi v Kristu Ježíši. Církev je druhý Kristus. Církev je Kristus tajemně s věřícími ztotožněný.*“¹²⁸

V souvislosti se svými úvahami o církvi rovněž promýšlel situaci moderního člověka, přičemž nabyl přesvědčení, že mu schází opravdové společenství, a tak jej hledá například v komunistickém kolektivismu. Je „*sklíčen osamocností a touží po společenství. Za všemi náhražkami společenství, jež se mu nabízejí, tuší blízkost pravého, niterného a organického společenství, jež jest Corpus mysticum, společenství všech se všemi v Kristu Ježíši.*“¹²⁹ Takto se pokoušel oslovit nejen praktikující věřící, případně

122 Maritain, Jacques: Věci božské a lidské. *Jitro* 20, 1938/1939, s. 289.

123 Schoof, Ted: *Aggiornamento na prahu 3. tisíciletí? Vývoj moderní katolické teologie*. Praha 2004, s. 75.

124 Brait, Silvestr: *Církev. Myšlenky a doklady*. Praha 1933; též: *Církev. Studie apologeticko-dogmatická*. Olomouc 1946.

125 Například: Pecka, Dominik: *Communio. Na hlubinu* 15, 1940, s. 34.

126 Pecka, Dominik: *Ze zápisníku starého profesora*. Praha 1944, s. 178.

127 Pecka totiž důrazně odmítal přílišné zdůraznění jen vnitřní stránky církve. V tomto duchu oceňoval snahu Silvestra Braita o vyváženou pozici mezi těmito dvěma důrazy. Pecka, Dominik: *Dr. Silvestr M. Brait O. P. Křesťanská revue* 35, 1968, s. 123.

128 Pecka, Dominik: *Ze zápisníku starého profesora*. Praha 1944, s. 178.

129 Pecka, Dominik: *Moderní člověk a křesťanství*. Praha 1948, s. 52.

vlažné (či matrikové) katolíky, ale také lidi různým způsobem hledající, jimž chtěl společenství církve vnořené do mystického těla Kristova otevřít také.

Christocentrické pojetí církve v podobě mystického společenství společně s novými formami pastorační práce přispívalo alespoň v některých prostředích k postupné proměně role laika v církvi. Věřící měli být nově mnohem výrazněji a explicitněji využiti při hlásání evangelia, a to i díky skutečnosti nedostatku kněží a rostoucím pastoračním nárokům. Evangelizace v moderní sekularizující se společnosti začala mnohem více než dříve vyžadovat specializovaný přístup a připravenost pracovat s menšími kolektivy. I z tohoto důvodu po aktivizaci laického prvku volal rovněž papež Pius XI. v rámci Katolické akce, k níž vyzval v roce 1922 encyklikou *Ubi arcano*.¹³⁰ Církev v Československu se Katolickou akcí začala výrazněji zabývat až v roce 1927. Katolická akce ovšem neměla představovat další z článků katolické spolkové struktury, usilovala spíše o povzbuzení tzv. laického apoštolátu, který měl prostoupit a do jisté míry i převrstvit stávající spolkový život. Takový apoštolát spočíval v „*evangelizaci společnosti, znamenající jednak inkorporaci katolických myšlenek do jednotlivých společenských prostředí, kde se laici pohybovali (vnější forma evangelizace), a jednak snahu získat pro aktivní působení v církevním společenství ty, kdo byli na jeho okraji (vnitřní forma evangelizace)*“.¹³¹

Dominik Pecka se o laickém apoštolátu rozepsal například v práci *Umění žít*. Vyzýval k němu s tím, že „*právě láska k Církvi zavazuje křesťana, aby pracoval apoštolovsky*“.¹³² Klíčovým předpokladem laického apoštolátu mělo být náboženské vzdělávání, proto se Pecka podílel na organizaci tolika různých náboženských kurzů a exercicií, proto vytrvale přednášel na letních táborech a prázdninových univerzitách. A je to samozřejmě i jeden z důležitých důvodů jeho popularizačního úsilí. Dovedl si představit jednak „*individuální apoštolát*“ v podobě vlastní iniciativy každého křesťana: „*I když nekážeš, nekřtíš, nepovídáš, můžeš a máš pomáhati duším modlitbou, obětí, slovem i příkladem. To je laický apoštolát. Apoštolát toho druhu lze vykonávat i zcela individuálně, bez zřetele k přání církevních představených*“.¹³³ Ten se ovšem měl doplňovat s apoštolátem zastřešeným principy Katolické akce: „*Avšak kromě individuálního apoštolátu nás zve Církev k apoštolátu hierarchicky řízenému a organizovanému, jenž sluje katol. akce. To již není práce na vlastní pěst, nýbrž svorné, společné úsilí, uspořádané církevními představenými*“.¹³⁴ Laická iniciativa podle oficiálního pojetí totiž měla zůstat pod přímou kontrolou církevní hierarchie a kněží, protože dle pastýřského listu českých a moravských biskupů z roku 1927 o Katolické akci „*povinností lidu jest poslouchati*“.

130 Srov. Šebek, Jaroslav: *Mezi křížem a národem. Politické prostředí sudetoněmeckého katolicismu v meziválečném Československu*. Brno 2006, s. 140.

131 Tamtéž, s. 140.

132 Pecka, Dominik: *Umění žít. Katolická mravouka*. Praha 1947, s. 327–328.

133 Pecka, Dominik: *Úsvit*. *Úsvit* 1, 1946/1947, s. 6.

134 Tamtéž, s. 6.

Navíc „*katolickému lidu nikdy nepřijde na mysl, přivlastňovati si účast na církevní správě*“.¹³⁵ Výraznější změnu v postavení laiků v církvi tedy přinesl až II. vatikánský koncil. Pokud ale někteří kněží podobně jako Pecka začali zdůrazňovat, že „*Student má být apoštolem ve své třídě. Má si být vědom, že všichni jeho spolužáci jsou mu Kristem svěřeni...*“¹³⁶ a otevírali se ve svém působení možnostem, které nabízelo studentské hnutí, v jehož rámci mohli mladí laici značně svobodně uplatňovat své schopnosti a síly, dohromady to znamenalo, že realita pastorační praxe oficiální normy stále častěji překračovala, a připravovala tak cestu pozdějším koncilním změnám.

Velmi otevřeně Dominik Pecka zacházel také s otázkou svobody člověka ve vztahu k víře, k čemuž ho přimělo právě prostředí mladých křesťanů a nakonec i vlastní zkušenost z období dospívání. Dospěl k přesvědčení, že k víře nelze nikoho nutit, protože musí pramenit jedině ze svobodného rozhodnutí: „*Atheismus musí být možný, aby poznání Boha a víra v Boha měla mravní hodnotu. Kdyby bylo možné dokázat Boha, jako je možné dokázat, že dvě a dvě jsou čtyři, bylo by veta po svobodném souhlasu, který je základem víry.*“¹³⁷ Svoboda víry totiž dle něj vychází z lidské svobody jako takové. Doplňme, že v souvislosti s tímto tématem si Pecka oblíbil dílo filosofa Nikolaje Berďajeva. Ve svých textech jeho teze často parafrázoval, podrobně rozebíral a komentoval. Nejvíce jej zaujal Berďajevův důraz právě na svobodu člověka ve vztahu ke skutečnosti Boží přítomnosti: „*Ve svobodě volby je hrdinný kon víry. Poznání viditelné skutečnosti je mimo jakékoliv nebezpečství a zaručeno silou donucení. Avšak víra ve skutečnost tajemnou a neviditelnou chová v sobě riziko: je třeba, aby se člověk vrhl do propasti tajemna. Víra nezná vnějších záruk. [...] Tajemství svobody vrcholí v tajemství kříže. Syn Boží v podobě ukřižovaného otroka nenutí nikoho, aby ho uznal za Syna Božího. Ukřižovaný se obrací k svobodě lidského ducha.*“¹³⁸ Můžeme tak uzavřít, že Peckův osvobozující přístup k mladým při jejich dozrávání v oblasti vztahu k víře musel představovat jeden z klíčových předpokladů úspěšné pastorace.

9.2.2 Popularizátor vědy

Pecka se však nesnažil popularizovat pouze nauku církve, velice vážně se totiž zajímal i o výsledky moderní vědy, a to nejen filosofie, psychologie, pedagogiky, ale například i biologie nebo fyziky, a byl také schopen poznatky těchto věd promýšlet, komentovat a předávat svým studentům tak, aby jim napomáhaly k hledání pravdy.

135 *Pastýřský list českých a moravských biskupů ke Katolické akci* (1927). Citováno dle Marek, Pavel: *Arcibiskup Pražský prof. Dr. František Kordač. Nástin života a díla apologety, pedagoga a politika*. Olomouc 2005, s. 455.

136 Pecka, Dominik: *Umění žít. Katolická mravouka*. Praha 1947, s. 329.

137 Pecka, Dominik: *Světlo a život*. Svitavy 1998, s. 24.

138 Pecka, Dominik: *Moderní člověk a křesťanství*. Praha 1948, s. 241–242.

Úsilí o syntézu vědy a víry se tak stalo specifickou součástí jeho popularizátorského snažení. Nikoli náhodou...

Již několikrát jsme totiž výše narazili na stížnosti kněží i některých věřících na problém neschopnosti církve oslovit inteligenci. Kupříkladu v časopise *Katolické moderny* *Nový život* se dokonce objevil celý cyklus článků na téma *Proč se inteligence odvrací od církve*. Diskutovaly se v něm problematické přístupy dobové katecheze i kvalita některých „kázání „pro lid““. ¹³⁹ Upozorňovalo se také na nedostatečnou přípravu kandidátů kněžství vzhledem k námitkám moderní vědy proti víře, ¹⁴⁰ s čímž souvisel „zažívaný rozpor mezi ‚vědou a vírou‘, umocňovaný na jedné straně ‚vědeckým dogmatismem‘, na druhé straně církevní apologetikou starého stříhu a strachem z novot, které by mohly ohrozit apoštolskou víru“. ¹⁴¹ Daný problém určitě nereflektovali jen kněží z okruhu *Katolické moderny*. Byl palčivě prožíván spíše jako všeobecný jev vyhocený antimodernistickou kampaní a kontroverzemi kolem historicko-kritické metody biblické exegeze tak, jak jsme o tom ostatně již hovořili v souvislosti s formací bohoslovců. Výsledkem nepříznivého vývoje byl stav, který docela výstižně popsal text publikovaný v časopise *Museum*: „*Náš lid byl nábožensky vychováván až dosud skoro výhradně jen po stránce citové, kdežto náboženské vzdělávání po stránce rozumové se velmi zanedbávalo, což jest jednou z hlavních příčin, že naše mládež ve městech, ba nyní dokonce i na venkově, následkem nepříznivých vlivů snadno se odcizuje víře, neboť víra musí mít pevný základ v rozumu a nikoliv v citu. City bez rozumového přesvědčení rychle mizí a s nimi pak uhasne i plamének víry.*“ ¹⁴²

Přesně z tohoto důvodu kněží, katoličtí intelektuálové i účastníci z řad studentů tolik zdůrazňovali intelektuální ráz programu akademických letních táborů a prázdninových univerzit v Dalečíně, na Křemešníku i jinde. A právě v tomto kontextu je zcela pochopitelná i Peckova motivace sledovat výsledky tolika vědeckých oborů. Jako hnací síla přirozeně působilo i samo studentské prostředí, kontakt s mladými, jejich dotazy a pochybnosti, což Pecka otevřeně přiznával: „*Moderní pokroky věd vyvolávají ovšem dojem, že lidské poznání nezná mezí a že přírodní věda sama rozřeší všechny záhady světa. Ale ten dojem a víra ve vědu neuspokojuje ducha, který se táže: Odkud? Kam? Proč? Po léta jsem byl cele zaujat tím novým světem [studentské prostředí – pozn. autora], do něhož jsem vkročil. A dnes mohu říci: Multa didici alios docendo (Mnohému jsem se naučil, uče jiné), neboť studenti mě svými otázkami nepřímou nutili,*

139 Svítal, Josef: Proč se inteligence odvrací od církve. *Nový život* 4, 1899, s. 272.

140 Velmi známé je kupříkladu provolání Karla Dostála-Lutinova: „*My volali, jak jsme naučení byli: Církev nese pravdu a vědu pravou! – Ale svět se nás ptal: Dokažte! Podívejte se na bajky ve svých latinských knihách...*“ Citováno dle Hanuš, Jiří: *Malý slovník osobností českého katolicismu 20. století s antologií textů*. Brno 2005, s. 182.

141 Hanuš, Jiří: Krize a diferenciacie kněžské identity na přelomu 19. a 20. století. In: *Sekularizace venkovského prostoru v 19. století*. Edd. Fasora, Lukáš – Hanuš, Jiří – Malíř, Jiří. Brno 2009, s. 163.

142 Bez uvedení autora: Bible a věda. Recenze. *Museum* 51, 1916/1917, s. 131.

*abych se obíral výsledky moderních věd a byl schopen dávat svým svěřencům žádoucí, být ne vždy konečně odpovědi na jejich otázky a pochybnosti.*¹⁴³

Dle Pecky se kněz, který se věnuje pastorační mládeži, nesmí otázce vztahu vědy a víry vyhýbat a naopak by měl být schopen zejména v hodinách náboženství ukázat studentům, že věda a víra se mohou doplňovat.¹⁴⁴ Sám se otázce dialogu vědy a víry nevěnoval jen při výuce, ale činil tak i v přednáškách v rámci studentských kroužků a ve svých publikacích. Různě rozsáhlé pasáže o tomto tématu se vyskytují v několika jeho dílech,¹⁴⁵ soustavněji se však zejména přírodními vědami zabývá v knize *Cesta k pravdě*.¹⁴⁶ V této práci je vědecké poznání interpretováno jako jedna z důležitých cest k poznání Boha. Pecka zajímavým způsobem reflektuje povahu přírodních věd, otázku podstaty hmoty, původu vesmíru nebo také podstaty života, to vše za využití nejnovějších vědeckých poznatků. Podobné reflexe bychom však mohli nalézt i v pracích, jejichž hlavním tématem je filosofická antropologie, ať už šlo o drobnější díla (*Smysl člověka*, 1936; *Tvář člověka*, 1939) nebo o trilogii *Člověk*.¹⁴⁷

Pecka opakovaně upozorňoval, že spor mezi vědou a vírou vlastně není možný a prezentoval ho jako překonaný. Problém dle něj vznikl pouze ve chvíli, „*kdy se od vědy očekávalo rozřešení všech záhad*“. Pak se tedy „*množily, konflikty mezi vědou a vírou hlavně proto, že obzor a dosah vědeckého poznání byl rozšiřován i do oblastí nadrozumných, [...] věda nevysvětluje svět, nýbrž spíše jej jen popisuje*“.¹⁴⁸ Věda tedy nemůže odpovídat například na otázku, proč vznikl svět. Může však popisovat, jak vznikl. Pecka svým stylem popularizace jednoznačně odmítal tradiční racionalisticko-apologetický přístup, v jehož duchu docházelo k nepohodlným argumentačním situacím, kdy se stanoviska víry začala dokazovat podobně jako vědecké teorie: „*Vyučovali tak, jako bychom omlouvali a ospravedlňovali víru před lidským myšlením, znamená ubíjeti víru v duších*“.¹⁴⁹ K syntéze víry a vědy ovšem nelze dospět ani tím, že „*snížujeme vědu skepti nábožensky motivovanou*“.¹⁵⁰ „*Zlo není ve vědě. Zlo je v bludném výkladu vědeckých*

143 Pecka, Dominik: *Starý profesor vzpomíná. Vlastní životopis*. Praha 1996, s. 269.

144 Pecka, Dominik: Náboženská výuka a výchova středoškolské mládeže studující. *Vychovatelské listy* 35, 1935, s. 9.

145 Rubrika časopisu *Jitro Ze zápisníku starého profesora*, dále: Pecka, Dominik: *Oheň na zemi. Myšlenky a příklady*. Praha 1931; týž: *Tajemství života. Aforismy*. Praha 1932.

146 Pecka, Dominik: *Cesta k pravdě. Základní otázky náboženské*. Olomouc 1940. Velká část textu této práce však vyšla již v letech 1938–1939 v časopise *Jitro*. Následně v letech 1940 a 1947 byly tyto texty vydány pod názvem *Cesta k pravdě* knižně. V roce 1969 došlo k třetímu rozšířenému vydání. V textu autor využívá verzi publikovanou v *Jitru* jako cyklus článků pod názvem *Credo* i rozšířenou verzi z roku 1969.

147 Pecka, Dominik: *Smysl člověka*. Brno 1936; týž: *Tvář člověka*. Brno 1939; týž: *Člověk. Filosofická antropologie*. I–III. Řím 1970–1971.

148 Pecka, Dominik: *Credo*. *Jitro* 20, 1938/1939, s. 152.

149 Pecka, Dominik: Náboženská výuka a výchova středoškolské mládeže studující. *Vychovatelské listy* 35, 1935, s. 10.

150 Tamtéž, s. 10.

poznatků. ¹⁵¹ Proto Pecka svým svěřencům otevíral nové obzory a obohacoval jejich poznání o aktuality ze světa vědy. Zároveň upozorňoval, že podobně jako nelze vědu podceňovat, nelze ji ani od víry oddělovat: „*Správné jest chápati poměr vědy a víry tak, že vzájemně se doplňují.*“ ¹⁵² Kupříkladu s oblibou připomínal, že křesťanská víra umožnila rozmach vědeckého bádání vyvázáním člověka z mytologického pojetí přírody. ¹⁵³ Vědu pak chápal jako „*preambulu fidei*“, ¹⁵⁴ tedy jako cestu, která člověku odhaluje stopy Boží moudrosti ve stvořeném světě. V tomto duchu ve svých pracích dával slovo celé řadě moderních vědců, jako byli Max Planck, Albert Einstein, Werner Heisenberg, Jacob von Uexküll, Arthur Eddington, James Jeans či Hans Driesch.

V této souvislosti je dobré si povšimnout ještě jednoho momentu. Pecka se vztahem vědy a víry zabýval se vši vážností. Ve své době se jednalo o zcela klíčový problém, který zejména mladé a intelektuálně zaměřené věřící skutečně pátil. U Pecky se ale vůbec nesetkáme s tím, že by dané téma prožíval dilematicky, rozporuplně, s pochybnostmi či s potřebou stěžovat si na nedostatečnou přípravu ze semináře, který měl budoucí kněze údajně vybavit kvalitními argumenty, aby se následně mohli pustit do sporů mezi vědou a vírou tak, jak o tom dříve hovořila celá řada kněží nejen z okruhu Katolické moderny. Vzpomeňme jen na známé zvolání Karla Dostála-Lutinova: „*My volali, jak jsme naučeni byli: Církev nese pravdu a vědu pravou! – Ale svět se nás ptal: Dokažte! Podívejte se na bajky ve svých latinských knihách. – A když jsme se ohlíželi po své zbrojnici, viděli jsme, že je špatně zásobená! Že jsme nebyli dobře vychováni pro tento boj.*“ ¹⁵⁵ U Pecky podobně vyhrocený přístup absentuje. Otázkou je proč. Řešení této hádanky by se mohlo nabízet v několika skutečnostech. Za prvé je nutné připomenout, že Pecka díky četbě moderní katolické literatury přijímal víru jako něco radikálně nenahraditelného a nedocenitelného, což mu zároveň umožňovalo zdravý, otevřený a zároveň docela sebevědomý vztah k podnětům, které přinášela moderna. Za druhé nesmíme zapomínat ani na to, že napjatá atmosféra v církvi související s antimodernistickými kampaněmi se na počátku 30. let přece jen poněkud uvolňovala. Speciálně pro české prostředí navíc můžeme počítat také s tím, že postupně sláblo i trauma způsobené církevním schismatem z roku 1920. Proměňoval se rovněž klíčový vztah k problematice využití historicko-kritické metody v biblistice. Konzervativní přístupy a celková ostrážitost sice stále přežívaly, díky předchozím bojům a polemikám se ale nakonec dařilo prolamovat dosavadní stereotypy. Už jen málokoho pobuřovalo, když někteří teologové

151 Pecka, Dominik: *Smysl člověka*. Brno 1936, s. 12.

152 Pecka, Dominik: *Credo*. *Jitro* 20, 1938/1939, s. 153.

153 Tamtéž, s. 153. Dále také například: Pecka, Dominik: *Moderní člověk a křesťanství*. Praha 1948, s. 90.

154 Pecka, Dominik: Náboženská výuka a výchova středoškolské mládeže studující. *Vychovatelské listy* 35, 1935, s. 10.

155 Citováno dle Hanuš, Jiří: *Malý slovník osobností českého katolicismu 20. století s antologií textů*. Brno 2005, s. 182.

znovu začali hovořit kupříkladu o nutnosti rozlišování literárních druhů a vrstev biblického vyprávění a o respektu k aktuálním archeologickým a religionistickým poznatkům. V Papežské biblické komisi se objevovaly nové osobnosti s mnohem realističtějšími představami o postavení církve v moderní západní společnosti. Navíc samotný papež Pius XI. přestal vnímat církev jako nástroj boje proti moderně.¹⁵⁶ Pecka tedy pastoračně pracoval již v tomto ovzduší a využíval i jedné významné výhody, totiž vlastní schopnosti rozlišovat hodnotu vědeckého poznání, jeho limity a přednosti, sledovat nové vědecké výzkumy, teze a diskuse, komentovat je ve svých textech a vystihovat důležité posuny a proměny paradigmat.

Právě posledně jmenovaný aspekt se stal základem jeho popularizace. Díky schopnosti zachytit změny paradigmat moderních věd totiž dovedl poukázat na scestnost některých interpretací vědeckých poznatků nikoli z pozice víry, ale z pozice vědy, která mnohé tyto interpretace často sama vyvracela. Takto postupoval například při vyvracení „*materialisticko-naturalistického názoru na člověka*“, který „*nalézal největší oporu v moderní přírodní vědě budující na principech materialistických a mechanistických*“.¹⁵⁷ „*Že nejnovější výboje vědy (atomová fyzika, vitalistická biologie, útvárová psychologie) otřáslý těmito principy, je málo známo,*“¹⁵⁸ upozorňoval a nabízel k tomu i docela poučený výklad nových objevů v moderní fyzice. Konkrétně (v publikaci *Cesta k pravdě*) uvedl Heisenbergův princip indeterminace z roku 1927, podle něhož „*ve všech přírodních jevech tkví jakási nejistota a neurčenost, takže je zásadně nemožno měřit počáteční stav a tudíž i budoucí stav dané soustavy*“.¹⁵⁹ Na základě tohoto principu bylo možné tvrdit, že věda pracuje spíše s pravděpodobnostmi než s předvídatelností, což dle Pecky znamenalo, že věda samu sebe začala chápat s větší skromností a pokorou. K tomu dodával: „*Nová fyzika se odřikává klasické mechaniky a bourá samy základy vši oné pseudofilosofie, která považovala ducha a svobodnou vůli za pohoršení pro vědu.*“¹⁶⁰ Podobně reflektoval kupříkladu i význam kvantové fyziky, teorie relativity nebo biologie Hanse Driesche či Jacoba von Uexküllu.

S vědomím, že je „*nesmysl chtít hrubými vědeckými fakty rozhodovat filosofické problémy*“¹⁶¹ a pravdu víry dokazovat vědou, a s vědomím, že Bible není biologickou zprávou,¹⁶² dovedl poukazovat také na to, že nejnovější vědecké poznatky není nutné vnímat v rozporu ani s biblickou zprávou o stvoření světa. Tak využil poznatků o elektromagnetickém záření existujícím již krátce po vzniku vesmíru jako

156 Petráček, Tomáš: *Bible a moderní kritika. Česká a světová progresivní exegese ve víru (anti-)modernistické krize*. Praha 2011, s. 255–264.

157 Pecka, Dominik: *Smysl člověka*. Brno 1936, s. 19.

158 Tamtéž, s. 19.

159 Pecka, Dominik: *Cesta k pravdě*. Praha 1969, s. 17.

160 Pecka, Dominik: *Smysl člověka*. Brno 1936, s. 22.

161 Pecka, Dominik: *Člověk. Filosofická antropologie III*. Řím 1971, s. 268.

162 Tamtéž, s. 276.

argumentu pro neopodstatněnost námitek proti biblické zprávě „o tvůrčím úkonu prvního dne, kdy Bůh řekl: *Budíž světlo!*“.¹⁶³ Podobně prezentoval i zákon entropie a později teorii o rozpínání vesmíru, skrze niž poukazoval na nemožnost věčnosti světa a hmoty, jak se to snažili dokázat marxisté, a naopak hovořil o počátku vesmíru v čase: „*I nauka o rozpínání vesmíru může být podkladem pro důkaz, že hmota není věčná. Nenastal-li dosud rozptyl záření utajeného v atomech, znamená to, že vesmír existuje od určitého okamžiku v minulosti, čili že byl stvořen.*“¹⁶⁴ Dle Pecky tak moderní fyzika přispěla k „*obnově smyslu pro ontologické tajemství v hmotném světě*“.¹⁶⁵ „*Moderní fyzika koná dnes to, co konávala astronomie, totiž naplňuje duši stále větší úctou – a tomu, kdo se do ní pohřtí, skýtá zcela neprostřední, nevyumělkovaný a prostý, ale tím vznešenější dojem vznešenosti a velikosti Boží v přírodě.*“¹⁶⁶ V tomto smyslu Pecka chápal vědu jako jednu z cest, která přivádí člověka na práh víry. „*Ten práh musí však překročiti již sám.*“¹⁶⁷ Ve víře rozumné, ve víře nepopírající kritické myšlení se tak měla završit syntéza vědy a víry, o kterou Dominik Pecka usiloval a kterou následně nabízel mladým. Mnozí ji přijímali s opravdovým zaujetím, jak to mimo jiné potvrzují slova jednoho z nich, astrofyzika Jiřího Grygara, který na něj vzpomínal jako na osobnost, „*která nejenom mne, ale celou studentskou generaci té doby úplně harmonicky převedla do období dospělé víry – do víry, která je rozumem zdůvodněna, i když samozřejmě s tou výhradou, že víra se přesně vědecky nedá prokázat*“.¹⁶⁸

9.2.3 Román jako výchovný prostředek

Peckova literární činnost byla bohatá, jak co se týče rozsahu, tak také žánrové pestrosti: vedle aforismů, esejů, románů, povídek, delších studií či rozsáhlých syntetizujících prací psal ve svém mládí dokonce i kratší básně a nesmíme zapomenout ani na jeho autobiografii.¹⁶⁹ Tematicky bychom mohli jeho dílo rozdělit do tří oblastí. Většinu děl jsme výše příležitostně sice již zmínili, dopřejme si přesto nyní stručný přehled.

163 Tamtéž, s. 245. Proti tomuto verši Geneze se obvykle namítalo, že není možné, aby světlo mohlo existovat před stvořením Slunce. Moderní astronomie ukázala, že světlo v podobě elektromagnetického záření existovalo již před vznikem sluneční soustavy. Viz též Grygar, Jiří: *Svět vědy a víry. Soubor tří přednášek proslavených v letech 1990–1993, doplněných záznamem diskusí.* Valašské Meziříčí 2002, s. 26.

164 Pecka, Dominik: *Cesta k pravdě.* Praha 1969, s. 31.

165 Pecka, Dominik: *Tvář člověka.* Brno 1939, s. 25.

166 Pecka, Dominik: *Credo.* *Jitro* 20, 1938/1939, s. 154.

167 Pecka, Dominik: *Oheň na zemi. Myšlenky a příklady.* Praha 1931, s. 22.

168 Grygar, Jiří: *Svět vědy a víry. Soubor tří přednášek proslavených v letech 1990–1993, doplněných záznamem diskusí.* Valašské Meziříčí 2002, s. 57.

169 Bibliografie Peckových děl a významných článků je uveřejněna v jeho autobiografii: Pecka, Dominik: *Starý profesor vzpomíná. Vlastní životopis.* Praha 1996, s. 291–295.

Do první oblasti náleží knihy s náboženskou nebo filosoficko-teologickou tematikou. Nejprve Pecka publikoval několik drobnějších prací. V knížce *Oheň na zemi*¹⁷⁰ uspořádal svá jihlavská kázání pro mládež. Své eseje, které publikoval do roku 1933 v revue *Na hlubinu*, souborně vydal jako *Skryté paprsky*.¹⁷¹ V útlé knížce *Svatí a lidé*¹⁷² vydal texty, v kterých se pokusil poukázat na vzory, jež lze následovat. Významnějším dílem z uvedené tematické oblasti je tedy až práce *Umění žítí*,¹⁷³ v které se věnuje křesťanské etice, a také *Cesta k pravdě*.¹⁷⁴ V 60. letech sepsal dokonce i systematické dílo z oboru dogmatiky a opatřil je titulem *Světlo a život*.¹⁷⁵ Tato práce z pochopitelných důvodů mohla vyjít až po roce 1989. V neposlední řadě musíme zmínit díla zabývající se problematikou filosofické antropologie. Mohli bychom tedy uvést eseje uspořádané a publikované jako *Smysl člověka*, *Tvář člověka* a *Moderní člověk a křesťanství*.¹⁷⁶ Systematické dílo pak představuje trilogie s názvem *Člověk*.¹⁷⁷

Do druhého tematického oddílu můžeme zařadit práce pedagogické, tedy práce výrazně ovlivněné prostředím studentského života. Nejprve lze zmínit teoretickou glosu *Škola a život*¹⁷⁸ a dále drobná dílka, v kterých se Pecka snažil nabízet rady svým studentům: *Listy otce synovi*, *Listy matky dceři* a *Tajemství života*.¹⁷⁹ Především však nesmíme opominout knihy aforismů, anekdot a krátkých úvah: *Ze zápisníku starého profesora*, *Umění stárnouti za školou* a *Starý profesor se hlásí o slovo*.¹⁸⁰ K přednostem *Zápisníku* patří mimo jiné i vyváženost jednotlivých témat a problémů, které jsou zde komentovány. Strídají se totiž otázky pedagogické, filosofické či teologické s humornými pasážemi a anekdotami. Tak Pecka „dosahuje vyváženého textu, který přináší čtenáři nejen mnoho podnětů z nejrůznějších společenskovědních oborů, ale i inteligentní zábavu“.¹⁸¹

Pro úplnost zopakujeme, že vedle knižních publikací napsal Pecka rovněž množství článků a recenzí. Jako bohoslovec redigoval ročník 1917/1918 časopisu *Museum*,

170 Pecka, Dominik: *Oheň na zemi. Myšlenky a příklady*. Praha 1931.

171 Pecka, Dominik: *Skryté paprsky. Eseje*. Olomouc 1933.

172 Pecka, Dominik: *Svatí a lidé. Eseje*. Praha 1933.

173 Pecka, Dominik: *Umění žítí. Katolická mravouka*. Praha 1947.

174 Pecka, Dominik: *Cesta k pravdě*. Praha 1969. Část vyšla poprvé již v *Jitru* v letech 1938–1939.

175 Pecka, Dominik: *Světlo a život*. Svitavy 1998.

176 Pecka, Dominik: *Smysl člověka*. Brno 1936; týž: *Tvář člověka*. Brno 1939; týž: *Moderní člověk a křesťanství*. Praha 1948.

177 Pecka, Dominik: *Člověk. Filosofická antropologie. I–III*. Řím 1970–1971.

178 Pecka, Dominik: *Škola a život*. Český Těšín 1947.

179 Pecka, Dominik: *Listy otce synovi*. Praha 1932; týž: *Listy matky dceři*. Praha 1931; týž: *Tajemství života. Aforismy*. Praha 1932.

180 Pecka, Dominik: *Ze zápisníku starého profesora*. Praha 1944; týž: *Umění stárnouti za školou*. Praha 1945; týž: *Starý profesor se hlásí o slovo*. Český Těšín 1994.

181 Sekaninová, Michaela: Beletrie Dominika Pecky. *SPFFBU* V 3, 2000, řada Bohemica litteraria, s. 75.

kde publikoval své první texty. Ve 20. letech 20. století připravil desítky článků a recenzí do časopisu *Archa*, který vydávala olomoucká Družina literární a umělecká pod vedením Karla Dostála-Lutinova a později Emanuela Masáka. Vedle redaktorské činnosti pro časopis *Jitro* a *Úsvit* pravidelně zasílal své příspěvky do revue *Na hlubině*. Spolupracoval ale i s dalšími periodiky: *Akord*, *Filosofická revue*, *Výhledy*, *Vychovatelské listy*, *Vyšehrad* a v 60. letech *Obroda* a *Via*. Ve svých člancích se věnoval většinou pedagogice, filosofii a teologii. Příležitostně se zabýval i překládáním. Zpracoval kupříkladu *Život Ježíše Krista* Constantina Fouarda nebo *Davidku Birotovu* René Bazina.¹⁸² A nakonec zmiňme i autobiografii *Starý profesor vzpomíná*,¹⁸³ v které vypráví o svém životě od raného dětství a mládí, o rozhodnutí pro kněžství, působení v několika moravských farnostech a potom v Jihlavě a v Brně, o nelehkém období 50. let 20. století, dvojnásobným vězněním a krátké možnosti opět veřejně kázat a sloužit bohoslužby kolem roku 1968. Vyprávění končí v 70. letech, kdy mu bylo znovu zakázáno veřejně působit. Pecka také vzpomíná na různé osobnosti, učitele, kolegy, ale i spoluvězně, s kterými se během svého života setkal, a barvitě líčí jejich charakteristiky. Ani ve své autobiografii se nevyhýbá reflexím pedagogických či filosoficko-teologických témat a i pro jeho poslední dílo je charakteristický humor, vtip, sebeironie a optimismus. Jako velmi cenné lze označit zejména ty pasáže, v kterých vzpomíná na své věznění a na své spoluvězně.¹⁸⁴

Pecka však disponoval i uměleckým nadáním, které se projevilo zejména v jeho beletrii, jež tak představuje třetí a poslední tematicko-žánrový oddíl jeho literárního díla. První román *Matka Boží v Trně*¹⁸⁵ vyšel v roce 1923 péčí Družiny literární a umělecké, která tehdy sice stále usilovala o uplatnění uměleckých ideálů bývalé Katolické moderny, nakonec ale patřila spíše k okrajovému literárnímu proudu, jenž preferoval zejména náboženskovýchovné cíle.¹⁸⁶ V tomto kontextu se zrodila jak Peckova prvotina, tak také jeho další romány *Světla na moři*¹⁸⁷ a *Assunta*.¹⁸⁸ Jejich společným jmenovatelem jsou výrazné autobiografické rysy. V prvním autor zachytil zkušenost kaplanského působení v Tuřanech, ve druhém podobnou zkušenost ze Zábřovic a ve třetím se nechal inspirovat prostředím jihlavské nemocnice, kde pracovaly milosrdné sestry, jimž sloužil jako zpovědník. V obou kněžských

182 Překlady: Fouard, Constantin: *Život Ježíše Krista*. Brtnice 1924; Bazin, René: *Davidka Birotova*. Olomouc 1919. Další překlady: Schmidt, Hermann: *Organische Askese*. Nepublikováno., Plus, Raoul: *Vivre avec Dieu*. Nepublikováno. Citováno dle Pecka, Dominik: *Starý profesor vzpomíná. Vlastní životopis*. Praha 1996, s. 283.

183 Pecka, Dominik: *Starý profesor vzpomíná. Vlastní životopis*. Praha 1996.

184 Velice zajímavá je například vzpomínka na Felixe M. Davidka. Tamtéž, s. 239–240.

185 Pecka, Dominik: *Matka Boží v Trně*. Olomouc 1923. K dalším vydáním došlo v letech 1940 a 1947.

186 Srov. Putna, Martin C.: Příběh Dominika Pecky: o jednom typu propojení křesťanství, literatury a pedagogiky. *Souvislosti* 11, 2000, s. 68.

187 Pecka, Dominik: *Světla na moři*. Brno 1935.

188 Pecka, Dominik: *Assunta*. Olomouc 1930.

románech vystupuje jako hlavní hrdina mladík, který se stává knězem a potýká se s těžkostmi kněžské služby, s neuspořádaností svého duchovního života a především s vlastní neschopností nalézt vnitřní klid a jistotu. Všechny tři romány spojuje i další společný rys, jímž je situace, kdy hlavní postava čelí nějaké konkrétní životní „výzvě“, pro niž se má rozhodnout. V případě kněžských románů se jedná o volbu kněžského povolání a zřeknutí se vážné známosti, v případě *Assunty* jde o vstup do řeholního řádu. Řešení duchovního neklidu tedy spočívá v odevzdání se Bohu. Peckův záměr je zřejmý. Chce poskytnout příklad křesťanského života a také povzbudit mládež k rozhodnutí pro duchovní povolání. Velké úkoly se přece netýkají jen svatých a výjimečných osobností. Čekají na každého mladého křesťana.

Pecka se svým beletristickým dílem zároveň hlásil i ke starší tradici kněžských románů Petra Kopala, Jindřicha Šimona Baara, Emanuela Masáka a dalších. Tito se však zaměřovali více na lidového čtenáře. Pecka se naopak snažil oslovit primárně studenty. V souvislosti se srovnáním Peckových románů kupříkladu s Baarovou *Cestou křížovou* uvádí Martin Putna ještě další rozdíl: Peckův optimismus. Baarův kněz zažívá často podobné útrapy jako ten Peckův ze *Světla na moři*, rozdíl spočívá v tom, že ten první nakonec pod tíhou svých útrap umírá, zatímco druhý jede na léčení a celý příběh končí popisem krásy římských památek.¹⁸⁹ Pecka si také dává zvláštní pozor, aby vše bylo správně vysvětleno, čtenář si má být jistý vnitřním obratem hlavního hrdiny: „*Středoškolský pedagog se nesmí spokojit s náznakem, musí dovyslovovat až do konce, uvádět příklady z literatury, shrnovat a zobecňovat, aby žáci měli přehled a věděli, co si mají zapsat a co příště umět.*“¹⁹⁰ Například v předposlední kapitole románu *Matka Boží v Trní*, která se skládá z deníkových zápisků hlavního hrdiny, pro jistotu vysvětluje pointu příběhu, která je však již dostatečně zřejmá z předcházející kapitoly. Vedle toho uvádí množství různých úvah, traktátů, komentářů, které sice mohou být pramenem pro poznání myšlenkového světa kněze ve 20. či 30. letech 20. století, v románu však jejich přílišné množství působí rušivým dojmem. Peckovi tedy nejde přednostně o uměleckou kvalitu díla, své romány chápe především jako jeden z možných nástrojů katechetického a popularizačního působení tak, jak to vystihl i Silvestr Braitto v recenzi románu *Světla na moři*: „*Ať si druzí řeknou, co chtějí o románové stavbě anebo formě knihy, to, co je v knize řečeno o kněžství, jest velké a krásné a dovede svaté kněžství přiblížit duši, která by chtěla své mládí dát do služby něčemu věčně krásnému a plnému, co by dovedlo naplnit život.*“¹⁹¹ A jinak Peckovu literární tendenci nehodnotil ani Emanuel Masák, když upozorňoval, že ve svých románech chce zůstat pro své čtenáře „*především apoštolem, vůdcem a vychovatelem.*“¹⁹² Masákův

189 Srov. Putna, Martin C.: Příběh Dominika Pecky: o jednom typu propojení křesťanství, literatury a pedagogiky. *Souvislosti* 11, 2000, s. 69.

190 Tamtéž, s. 68.

191 Braitto, Silvestr: *Světla na moři*. Recenze uvedena v revue *Na hlubinu*, zde je však použit přepis textu recenze, jež se nachází v pozůstalosti Dominika Pecky v soukromém archivu Anny Mackové.

192 Masák, Emanuel: Dominik Pecka, *Světla na moři*. *Archa* 24, 1936, s. 44.

soud potvrzují i další Peckovy romány (*Jarní sonáta*,¹⁹³ *Kamarádka*¹⁹⁴), tentokrát čistě ze studentského prostředí.

Poněkud odlišné zaměření vykazuje historický román o svatě Kateřině Sienské, publikovaný v roce 1946 pod názvem *Neviditelný prsten*.¹⁹⁵ Ani toto dílo však není bez problémů. Na jedné straně Pecka sice zdařile vykresluje některé situace, například napětí v ulicích Říma při volbě papeže,¹⁹⁶ na druhé straně však jeho způsob využití korespondence svatě Kateřiny působí opět rušivě a únavně a problematická je vedle přílišného množství obšírnějších citací Kateřininých dopisů i snaha vyhnout se výraznější interpretaci hlavní hrdinky.¹⁹⁷ Za zdařilejší dílko tak lze označit spíše soubor kratších povídek *Člověčenství naše*,¹⁹⁸ jejichž hlavním tématem jsou zdánlivě obvyklé otázky a problémy lidského života.

Přestože ve své době patřily Peckovy romány k oblíbeným dílům katolické literatury (*Assunta* vyšla celkem čtyřikrát),¹⁹⁹ je nutno uzavřít, že z uměleckého hlediska vykazují značnou tendenčnost a spíše průměrnou míru originality. K tomu ovšem musíme znovu zopakovat, že mu nešlo na prvním místě o cíle umělecké, ale pedagogické. Navíc uvedené negativní jevy dokázal překonat ve svém vrcholném prozaickém díle *Z deníku marnosti*,²⁰⁰ v kterém zachytil zkušenost pobytu ve vězení. K tomuto románu se budeme muset níže ještě vrátit.²⁰¹ Lze tedy shrnout, že Peckovi autorsky vyhovovaly spíše kratší literární útvary, v nichž dovedl daný problém zhuštěnou formou a často trefně vystihnout. Vedle vězeňského románu jsou tak dodnes čtivými a mnohdy i stále aktuálními především jeho aforismy a eseje.

9.3 Poctivé hledání „tváře člověka“

Dominik Pecka ovšem nezůstával jen u popularizačních textů. Jako kněz se po celá 20. a 30. léta setkával s lidmi, kteří v důsledku kulturních bojů a soupeření proti sobě stojících identit a světů názorů prožívali první dopady vykořenění, nejistoty a hledání základu, jenž by dával jejich životu smysl. Celá léta proto poctivě

193 Pecka, Dominik: *Jarní sonáta*. Olomouc 1932.

194 Pecka, Dominik: *Kamarádka*. Praha 1941.

195 Pecka, Dominik: *Neviditelný prsten*. Praha 1946.

196 Tamtéž, s. 259–269.

197 Viz Sekaninová, Michaela: Beletrie Dominika Pecky. *SPFFBU* V 3, 2000, řada Bohemica litteraria, s. 76.

198 Pecka, Dominik: *Člověčenství naše*. Nový Jičín 1927.

199 Vrána, Jaroslav: Poutník Absolutna v české literatuře. In: *Dominik Pecka 1895–1945*. Sborník k padesátinám. Ed. Falkenauer, František. Brno 1945, s. 15–20.

200 Pecka, Dominik: *Z deníku marnosti*. Brno 1993.

201 Jedná se o podkapitolu 10. 1. 3. 2. *Vězeňský román* 10. kapitoly.

promýšlel a hledal autentickou „*tvář člověka*“.²⁰² Studentské prostředí a pastorační úkoly mezi mladými jej nenechávaly klidným. Znovu a znovu jej nutily, aby se touto otázkou zabýval: „*Zejména jsem si uvědomoval: máme-li vychovávat člověka, musíme nejprve vědět, co člověk je. ‚Hodina filozofické antropologie udeřila,‘ prohlásil již před lety Nikolaj A. Berďajev.*“²⁰³ Jeho zájem o filosofii a zkoumání podstaty lidství tak nebyl v žádném případě samoučelný. Představoval naopak nezbytný předpoklad pastoračního působení.

Palčivá otázka „*co je člověk*“ se navíc nebývale zdramatizovala po katastrofě první světové války, po níž ovšem brzy následovala tíživá zkušenost války nové, která se nakonec ukázala jako ještě ničivější než ta předchozí. Ale ani po ní strach z totalitárního, nelidského teroru nezmizel, nýbrž ještě zesílil a brzy se proměnil v bolestně zažívanou realitu. Sám Pecka jí musel čelit skrze nemožnost svobodně působit jako kněz a také skrze dvojí věznění. Ani tehdy ale nepřestával „*tvář člověka*“ hledat a nalézat. Jeho filozofické dílo tak poznamenala i zkušenost komunistické totality 50. let. Ve svých pojednáních vycházel z tradice tomistické filosofie, která u něj nakonec vždy ústí v teologickou reflexi, což sám vnímal jako přirozené: „*Je nepochybné, že je snadnější dělit filosofii od teologie než filosofa od teologa. Mluví-li o Bohu, který je poznatelný přirozeným rozumem, člověk věřící, je pochopitelné, že jeho filozofické výpovědi jsou prolunty prvky jeho osobní víry a zbožnosti a prozářeny světly Zjevení. A podle Platóna filosofuje člověk celou svou bytostí. Filosofovati z víry a ve víře není ani zbytečné, ani opovážlivé, třebaže filosofie sama není cesta k spáse člověka a třebaže víra není výslednice rozumových důkazů.*“²⁰⁴

9.3.1 Průvodce mladých ve střetu ideologií

Pecka záměrně neusiloval o vytvoření vlastní filozofické nauky, ale snažil se spíše osobitým způsobem komentovat, uspořádat a zpřístupňovat velké filozofické i teologické ideje, které se v lidských dějinách a zejména v jeho současnosti objevovaly, s cílem napomoci zejména mladým lidem v orientaci v dobových myšlenkových proudech. Jeho zaměření trefně vystihl Bohdan Chudoba, když napsal, že „*je především komentátor, doprovazeč, který dávné pravdy staví do světla dnešního dne*“.²⁰⁵ A skutečně přesně takto Pecka chápal svoji pastorační službu. Chtěl provázet mladé v době střetu moderních ideových systémů a ideologií. Nikdy se přitom ovšem neuzavíral ani před idejemi, s jejichž závěry nemohl souhlasit, protože i v nich dovedl

202 Pecka, Dominik: *Tvář člověka*. Brno 1939.

203 Pecka, Dominik: *Starý profesor vzpomíná. Vlastní životopis*. Praha 1996, s. 268.

204 Pecka, Dominik: Za hranicemi filozofické antropologie. Několik pohledů. *Via* 3, 1970, s. 49.

205 Chudoba, Bohdan: *Filosof neobvyklý*. In: *Dominik Pecka 1895–1945. Sborník k padesátinám*. Ed. Falkenauer, František. Brno 1945, s. 23.

zahlédnout střípky poctivé reflexe: „*V soustavách a výrocích filozofů je pravda jakoby roztroušena nebo ztajena v nějakém ještě nedokonalém a zárodkovém stavu. A úkolem filozofické kritiky je zhodnocovat ty úlomky a částky pravdy a spojovat v ústrojný celek...*“²⁰⁶ Takto se ve svých komentářích a glosách snažil o nalézání „jisker pravdy“, které by se slučovaly s křesťanskou vírou. Spojoval je v ústrojný celek v duchu tomistické syntézy, již chápal jako „*philosophia perennis*“.

Z této pozice tedy interpretoval díla mnohých filosofů a teologů, ale i díla týkající se například biologie, psychologie a dalších oborů. Již jsme uvedli biology Hanse Driesche, Jacoba von Uexkülla, filosofy Jacquesa Maritaina, Étiennea Gilsona či Gabriela Marcela. Přednostně se zaměřoval na pasáže, které se nějakým způsobem dotýkaly filozofické antropologie. Ve svých esejích, publikovaných zejména v revue *Akord* a *Na hlubinu*, případně ve svých přednáškách na Akademických týdnech a letních univerzitách tak dále reflektoval kupříkladu texty Carla Gustava Junga, Alfreda Adlera, Sigmunda Freuda, Maxe Schelera, Arnolda Gehlena, Martina Heideggera, Petera Wusta, Nikolaje Berďajeva či Emmanuela Mouniera. Některé eseje pak uspořádal a vydal knižně.²⁰⁷ Jak jsme již výše naznačili, právě esejistická forma Peckovi umožňovala uplatnit jeho schopnost trefné analýzy a srozumitelného, zároveň však i dynamického vystižení podstaty dané myšlenky. Mnohé eseje, které v drtivé většině psal ve 30. letech, tak lze považovat za dodnes inspirativní předehru trilogie *Člověk*.

V roli průvodce mladých ve střetu ideologií Pecka nejvýrazněji a nejrozhodněji vystoupil v roce 1946, kdy se zároveň projevil i jako odvážný polemik. Tehdy totiž mladí akademici z Moravanu připravili cyklus přednášek na téma *Křesťanský realismus – dialektický materialismus* a do debatního klání pozvali postupně Artura Pavelku, Bohdana Chudobu a také Dominika Pecku, který si nachystal dvě přednášky: *Tvář člověka* a především *Útěk před metafysikou čili o dialektickém materialismu*.²⁰⁸ Zapojil se tak do poválečných diskusí o dialektickém materialismu a marxismu. Diskuse organizované Moravanem však neměly mít politický charakter, proto Pecka dialektický materialismus analyzoval primárně jako světonázor, tím pádem „*neposuzoval politické nebezpečí, nýbrž filozofickou potenci*“.²⁰⁹ Své teze přednesl nejprve 12. března 1946 v „*přeplněném sále brněnského Týposu*“²¹⁰ a později i na jiných místech.²¹¹ Dle

206 Pecka, Dominik: *Starý profesor se hlásí o slovo*. Český Těšín 1994, s. 190.

207 Pecka, Dominik: *Smysl člověka*. Brno 1936; týž: *Tvář člověka*. Brno 1939; týž: *Moderní člověk a křesťanství*. Praha 1948.

208 Všechny přednášky vyšly tiskem: Chudoba, Bohdan – Pavelka, Artur – Pecka, Dominik: *Otázky dneška. Křesťanský realismus a dialektický materialismus*. Brno 1946.

209 Trávníček, Mojmir: „Když svět nosil do kouta revolucím...“ Rozhovor s Mojmírem Trávníčkem. In: Hanuš, Jiří: *Mezi tradicí a reformou. Rozhovory o moravském katolicismu ve 20. století*. Brno 2002, s. 47.

210 Autor pod šifrou „tu“: Křesťanský realismus nebo dialektický materialismus? *Národní obroda* 2, 1946, č. 62, s. 4.

211 Pecka, Dominik: *Starý profesor vzpomíná. Vlastní životopis*. Praha 1996, s. 170.

vzpomínek účastníků brněnské přednášky se této akce zúčastnili i místní komunisté, s kterými se Pecka tvrdě střetl v diskusi po přednášce.²¹²

Při analýze dialektického materialismu uplatnil své tomistické založení a dané téma rozebral do nejmenších detailů. Nejprve podrobně nastudoval spisy Marxe, Engelse, Lenina i Stalina, aby následně rekonstruoval základní teze dialektického materialismu a marxismu. Poté se s nimi nelítostnou argumentací snažil vypořádat, když poukázal na vnitřní rozpory dané filosofické soustavy. Pracoval například s tezí, že marxisté pokládají každou ideologii za pouhý odraz měnících se hospodářských a materiálních poměrů, ale svou nauku považují za neměnnou, absolutní, věčnou, a tak sami vyvracejí vlastní tezi o nemožnosti absolutní pravdy.²¹³ Podobně vystihl i další rozpor: marxisté na jedné straně hlásají, že určitý dějinný vývoj je nutností a dobro, pravda či spravedlnost jen to, co tento vývoj přinese, na druhé straně ale volají po sociální revoluci: „*Ale proč ta nenávisť, je-li vykořisťování jen určitý druh hospodářské činnosti, nezbytný a nevyhnutelný? Z hlediska marxistického je těžko pochopit, jak může vykořisťování budit hněv.*“²¹⁴ Protože se marxisté svým světonázorem odkazovali k modernímu vědeckému pokroku, Pecka ve vyvracení dalších tezí pokračoval právě na základě argumentace za pomoci poznatků z fyziky, biologie, psychologie a filosofie. Svou přednášku pak uzavřel tvrzením, že marxismus je pouze náhražkou náboženské víry „*s mocným rysem mesiášským, jehož jádrem je přesvědčení o uvolenosti proletářské třídy*“ a „*dialektický materialismus se jeví jen jako myšlenková podstava této víry a jako dogmatické zdůvodnění a ospravedlnění sociální revoluce*“.²¹⁵

V téže době však varoval i před dobovým nihilismem a zbožštěním mýtu o relativní hodnotě všech pravd, které se staly neodmyslitelnou součástí mentality moderního člověka. Tu dle Pecky utvářely tři kulturní, náboženské a ideové zkušenosti: náboženská revoluce 16. století, racionalistická filosofie 18. století a materialismus 19. století. Společně vedly nejprve k odmítnutí autority církve, pak k odmítnutí autority Bible a nakonec i k odmítnutí Boha:²¹⁶ „*Genese moderního ducha se jeví jako postupné odcírkevňení, odkristění a odbožštění člověka...*“²¹⁷ Výsledkem tohoto procesu je člověk, který se stal sám sobě autoritou: „*Není-li Boha, není ani člověka, napsal Dostojevskij: jen ve vztahu k Bohu, jako k cíli posledního, uchová si člověk svoji důstojnost. Není-li Boha, je člověk zvíře jako jiné zvíře, jen s tím rozdílem, že si umí z několika hygienic-*

212 Vzpomínka Huberta Fadruse uvedená v diplomové práci Kristiny Hruškové: *Beletrie Dominika Pecky. Diplomová práce*. Olomouc 2004, s. 169.

213 Pecka, Dominik: Útěk před metafysikou čili o dialektickém materialismu. In: Chudoba, Bohdan – Pavelka, Artur – Pecka, Dominik: *Otázky dneška. Křesťanský realismus a dialektický materialismus*. Brno 1946, s. 4.

214 Tamtéž, s. 25.

215 Tamtéž, s. 44.

216 Pecka, Dominik: *Moderní člověk a křesťanství*. Praha 1948, s. 24.

217 Pecka, Dominik: Společnost a společenství. *Vyšehrad* 1, 1945, č. 8, s. 3.

kých ‚zásad‘ sestavit ‚vědeckou‘ morálku.“²¹⁸ Člověku pak zůstávají jen dvě možné cesty: „*První je cesta dalšího vývoje podle zásady životního boje: mohl-li se ze zvířete vyvinouti člověk, proč by se nemohl z člověka vyvinouti nadčlověk? Tak je otevřena cesta k nadčlověckému ideálu Nietzschovu. A druhá je cesta mravního nihilismu: vyvinul-li se člověk ze zvířete, je důsledné, aby se považoval za zvíře a aby žil jako zvíře.*“²¹⁹ Průvodním jevem mravního nihilismu je pak dle Pecky ztráta citu pro absolutní či přímo náboženské hodnoty, které se však jako antropologické konstanty k člověku vrací oknem, když je krátce předtím vyprovodil dveřmi na smetiště dějin: „*I když [člověk – pozn. autora] Boha popírá, vyznává ho nepřimo svými iluzemi a fikcemi. Právě skutečnost, že zabsolutňuje relativno, dokazuje, že nedovede a nemůže žít nenábožensky.*“²²⁰

Pecka ale nezůstával jen u kritiky daných světonázorových orientací a snažil se nabízet alternativu, jíž měl být tzv. „*křesťanský realismus*“. Křesťanský realismus, o kterém se zmiňoval na několika místech,²²¹ chápal jako filosofii středu, vyváženosti a zdravého rozumu; filosofii, která usiluje o poznání celé pravdy o světě a člověku,²²² a je tak jedinou možnou odpovědí na jednostranné zdůraznění hmoty, nebo naopak ducha, jak se to vyskytuje u materialismu, respektive spiritualismu. Křesťanský realismus našel svůj základ v christologii, konkrétně v tématu Božího vtělení. Podobně jako je v křesťanství zdůrazněno „*spojení přirozenosti božské a lidské v jednotě osoby Syna Božího*“, tak spočívá filosofická pravda o světě „*ve zdůraznění obojí stránky skutečnosti, duchovní i hmotné*“.²²³ Křesťanský realismus tedy vyrůstal z této vyváženosti a dále stavěl na transcendentní rovině, univerzální perspektivě a hodnotovém řádu.

Inspirován dílem Jacquesa Maritaina občas užíval pro křesťanský realismus i pojem „*integrální humanismus*“,²²⁴ čímž zároveň poukazoval na důležitost vztahu člověka k Bohu: „*Humanismus, který neuznává závislost člověka na Bohu, je irrealní a nehodný toho jména.*“²²⁵ Proto odmítal termín „*křesťanský humanismus*“ jako nesmysl, neboť opravdový humanismus může být vždy jen křesťanský, a nikoliv žádný jiný: „*Výraz křesťanský humanismus, jehož někdy užívají sami křesťané, je buď pleonasmus, nebo blud. Buď je tím míněno, že existuje jiný humanismus než křesťanský – a to je z křesťanského hlediska nesmyslné a nepřijatelné, když tomu výrazu rozumíme v plném jeho obsahu*

218 Pecka, Dominik: *Moderní člověk a křesťanství*. Praha 1948, s. 42.

219 Tamtéž, s. 42.

220 Tamtéž, s. 44.

221 Pecka, Dominik: *Moderní člověk a křesťanství*. Praha 1948, s. 77–95; týž: Tvář člověka. In: Chudoba, Bohdan – Pavelka, Artur – Pecka, Dominik: *Otázky dneška. Křesťanský realismus a dialektický materialismus*. Brno 1946, s. 112–115.

222 Pecka, Dominik: *Moderní člověk a křesťanství*. Praha 1948, s. 78.

223 Tamtéž, s. 79–80.

224 Maritain, Jacques: *Křesťanský humanismus*. Praha 1947.

225 Pecka, Dominik: Tvář člověka. In: Chudoba, Bohdan – Pavelka, Artur – Pecka, Dominik: *Otázky dneška. Křesťanský realismus a dialektický materialismus*. Brno 1946, s. 114.

*a rozsahu, anebo se ta dvě slova opakují. Křesťanská nauka o člověku je celostní pojetí člověka a výzva k povznesení člověka. A to se dá nejlépe vyjádřit s Maritainem jako humanismus integrální.*²²⁶

Křesťanský realismus, respektive integrální humanismus měl zároveň vést k mravní reformě jednotlivce, z níž se odvozovala případná proměna celé společnosti, neboť dle Pecky samy reformy sociální a hospodářské, ačkoli jsou také důležité, k obrodě společnosti nestačí, a navíc „*reforma sociální bez reformy mravní se může zvrhnout v bezpráví, anarchismus...*“.²²⁷ Jako důkaz, že křesťanství je schopno podnítit „*v lidích a národech snahu a odvahu přetvořit svět*“, uváděl skutečnost, že „*všechny novodobé ideje sociální, ať se jmenují humanita, demokracie, rovnost, bratrství, jsou jen rozvinutím základní nauky evangelia o lásce k bližnímu*“.²²⁸

Pecka tedy přirozeně odmítal možnost sociální revoluce a místo ní se pokoušel nabídnout perspektivu postupné sociální reformy, přičemž v duchu katolické sociální nauky přijímal jako zcela legitimní požadavky po zajištění dostatečné míry životních potřeb, spravedlivé mzdy, úrazového, nemocenského a starobního pojištění a případně i dalších potřeb. Tyto své úvahy stačil shrnout do textu *Cesta sociální obnovy*, který vyšel v časopise *Vyšehrad* ještě v roce 1948.²²⁹ Jednoznačně se jím tak ještě jednou vymezil vůči volání po politické a sociální revoluci marxistického ražení: „*Sociální reforma se právě tím liší od mechanické revoluce, že je připravena myšlenkovou prací, že je dílem ducha a ne výsledkem nějakého ‚skokového‘ nebo ‚přerývného‘ vývoje dialektických materialistů, který nutně, nezadržitelně a živelně vyplývá z nesrovnalosti mezi společenským zřízením a hospodářsko-výrobními vztahy a z třídních protiv.*“²³⁰ Peckovo důrazné upozornění, že úsilí každého, „*kdo by chtěl měnit tvářnost světa*“ a utvářet „*nového člověka*“ a nebyl by nejprve „*ochoten změnit své vlastní srdce*“, bude nakonec odsouzeno „*k dílu jen a jen ničivému*“,²³¹ představovalo v poválečné atmosféře očekávání nových společenských řádů, ba dokonce revolučního přerodu zásadní varování, které bylo bohužel oslyšeno.

9.3.2 Člověk: filosofická antropologie

Své celoživotní tázání nad smyslem lidského údělu Pecka završil souhrnnou trilogií s názvem *Člověk*. Dokončoval ji ve složitých podmínkách 50. let s tím, že ji pravděpodobně ani nebude moci publikovat. Pracovat na ní ale začal již koncem 40. let,

226 Tamtéž, s. 114–115.

227 Tamtéž, s. 86.

228 Tamtéž, s. 90.

229 Pecka, Dominik: *Cesta sociální obnovy. Vyšehrad* 3, 1948, s. 95–96.

230 Tamtéž, s. 96.

231 Tamtéž, s. 96.

kdy bydlel v Brně na Grohově ulici, odkud měl blízko do univerzitní knihovny, kde studoval nejnovější díla související s filosofickou antropologií.²³² O tuto možnost ho ale připravil únor 1948, protože od té doby již bylo velice obtížné shánět kvalitní literaturu. I když učinil nějaké doplňky ještě v 60. letech, základ díla sepsal v letech 50. na základě literatury, s kterou se bylo možné seznámit do konce 40. let.

V souvislosti se svým druhým zatčením v roce 1958 Pecka dokonce nabyl dojmu, že jeho dílo bylo navždy ztraceno. Rukopis antropologie byl totiž při jeho zatýkání zabaven. Situaci ale tehdy zachránila neteř Anna. Ta si totiž krátce po jeho odsouzení šla stěžovat k prokurátorovi procesu na to, že Peckův brněnský byt, v kterém vlastnila polovinu zařízení, je zapečetěn, a ona si tak nemůže přestěhovat věci, které jí patří. Prokurátor jí nejen umožnil do bytu vstoupit, ale dokonce jí povolil vzít s sebou i zabavené rukopisy.²³³ Tím bylo dílo zachráněno, a tak se nakonec Pecka mohl díky iniciativě Karla Vrány dočkat i jeho vydání v letech 1970 a 1971 v Křesťanské akademii v Římě, neboť v Československu to tehdy už opět nebylo možné. Již předtím ale přednášel některé části antropologie svým spoluvězněm tajně ve vězení a během politického uvolnění v letech 1968 až 1969 i veřejně.

Samotné dílo čítá takřka třináct set stran ve třech svazcích. I v něm se Pecka rozhodl vyjít z tomistické filosofie. Skrze svůj důraz na tomismus se tak řadí k dalším novotomistům, kteří svou aktivitu rozvinuli zejména ve 30. letech 20. století. Jde především o dominikána Metoděje Habáně. S Habáněm a dalšími dominikány Silvestrem Braitem a Reginaldem Dacíkem Pecku nespojoval jen tomismus, ale i dlouhá léta spolupráce v revue *Na hlubinu* či *Filosofické revue* a osobní přátelství.²³⁴ Filosofii svatého Tomáše si Pecka jako základ své antropologie zvolil proto, že ji pokládal za filosofii bytí a filosofii zdůrazňující skutečnost reálného světa. Byl přesvědčen, že tomismus „*hloubkou a přesností svých postřehů*“ nejenže obstojí před moderními vědami, ale dává jim i „*cenné podněty*“.²³⁵ Nepřístupoval však k němu jako k jednomu z mnoha filosofických systémů, z nichž si lze vybrat, ale jako k metodě myšlení, skrze niž se lze „*poučit myšlením celého lidstva*“ tak, aby nezůstalo nic opominuto. V tomismu tak nalézal „*zásady a stupnici hodnot, jejichž přispěním lze zachovat duchovní dědictví věků a neupadnout do eklekticismu a nejasnosti*“.²³⁶

První svazek, *Z dějin myšlení o člověku*, jak je již z jeho názvu patrné, Pecka koncipoval jako dějiny filosofické antropologie. Ve druhém svazku (*Lidská přirozenost*) pojednal otázku, jakým způsobem určuje podstatu člověka jeho lidská přirozenost, a učinil tak z pohledu celé řady vědních disciplín. V této souvislosti se k daným tématům stále častěji začal vyjadřovat také z pozice teologa. Zároveň nabídl i širokou

232 Pecka, Dominik: *Starý profesor vzpomíná. Vlastní životopis*. Praha 1996, s. 176.

233 Tamtéž, s. 248.

234 Pecka byl také terciářem dominikánského řádu.

235 Pecka, Dominik: *Člověk. Filosofická antropologie I*. Řím 1970, s. 39.

236 Tamtéž, s. 41. Pecka tento postoj uvádí s odkazem na Jacquesa Maritaina.

paletu poznatků stylem, jenž ovšem místy nemá daleko od schematické encyklopedie, a občas se nelze ubránit dojmu, že je informací na čtenáře až příliš mnoho a že díla některých autorů jsou navíc hodnocena příliš povrchně a příkře.²³⁷ Kvalitou i svěžestí proto nejvýrazněji vyčnívá kapitola o dějinách, a to zejména ty pasáže, v nichž se Pecka pokusil vystihnout skutečnost dramatickosti a tajemství v historickém vývoji lidské společnosti: „*Především je nepochybné, že i z křesťanského hlediska je třeba při výkladu dějin uznávat určitá tajemství. Proč jsou univerzální dějiny zároveň plurální, nevíme ani z rozumu ani ze Zjevení. Křesťan věří, že Bůh řídí svět a osudy národů – ale to neznamená, že ví, jak je Bůh řídí, anebo že v jednotlivých úsecích a údobích dějin dovede rozpoznat ‚cesty Boží‘. Druhé tajemství, které je třeba mít na zřeteli při výkladu dějin, je tajemství mravního zla...*“²³⁸

Podobně se vyjímá kupříkladu i kapitola o technice, umístěná do třetího svazku s názvem *Kultura*. Technika dle Pecky představuje nesmírně důležité téma, neboť pokud je „*dnešní život tak mocně proniknut a ovládán technikou, je nepochybné, že budoucnost lidstva – ať šťastná nebo nešťastná vnitřně souvisí s technikou*“.²³⁹ Přestože si byl Pecka vědom nebezpečí ukrytého v technickém pokroku, zůstával optimistou: „*Technika osvobozuje člověka – přesněji řečeno dává člověku možnost svobody. To platí, i když dílo osvobození není dosud dokonáno, i když mnohá technická díla jsou teprve ve stavu zrodu a i když je pravda, že technického díla lze zneužít k vykořisťování nebo vraždění člověka*“.²⁴⁰ A dodával: „*Člověk má za úkol stopovat božské dílo na světě a dovršovat je. Neboť Bůh nedělá vše: chce, aby i člověk tvořil. Příroda jako dílo Boží vyžaduje lidské součinnosti*“.²⁴¹ To je možné i skrze technický rozvoj, pokud ovšem bude respektovat mravní řád: „*A tak stále je možná dvojitá cesta techniky: buď k řádu, nebo proti řádu. Cesta služby Bohu nebo cesta odboje proti Bohu. Ta možnost dvojitých cest je tu proto, že lidská svoboda nepřestává ani před branami techniky*“.²⁴² Tak se Pecka snažil dokázat, že všechny lidské činnosti nalézají svůj opravdový smysl ve vztahu k Bohu. Tématem náboženství pak završil nejen poslední oddíl, ale i celou trilogii, protože se domníval, že je člověk tvor náboženský, tvor toužící po něčem absolutním,²⁴³ a proto i veškerá lidská činnost musí mít smysl náboženský.

V této souvislosti doplníme, že se sice snažil argumentovat primárně za pomoci filosofické reflexe, jeho práce nakonec ale přece jen vyústila teologicky. Na druhou stranu k tomu ovšem nedošlo tak prvoplánovým způsobem, jaký můžeme pozorovat kupříkladu u *Filosofické antropologie* Metoděje Habáně. Jeho práci by opravdu

237 Naříklad pojednání o myšlení Friedricha Nietzscheho. Viz tamtéž, s. 323.

238 Pecka, Dominik: *Člověk. Filosofická antropologie II*. Řím 1971, s. 441.

239 Pecka, Dominik: *Člověk. Filosofická antropologie III*. Řím 1971, s. 111.

240 Tamtéž, s. 126.

241 Tamtéž, s. 148.

242 Tamtéž, s. 152.

243 Tamtéž, s. 410.

slušelo spíše označení teologická nebo aristotelsko-tomistická antropologie.²⁴⁴ Proto bude lépe, když Peckově práci ponecháme označení „*filosofická antropologie*“ a dodáme: filosofická antropologie, která svůj vrchol nalézá v antropologii teologické. Tento záměr ostatně Pecka otevřeně přiznával: „*Je přirozené, že zvláště v otázkách antropologických se součinnost filosofie a teologie projevuje nejpłodněji. Podstata, původ a určení člověka jsou ve světle víry mnohem určitěji objasněny, než je to možné ve světle pouhého rozumu.*“²⁴⁵

V souvislosti s Peckovou trilogií nesmíme opominout ještě jeden kontext. Celé dílo vyšlo v Křesťanské akademii v Římě na přelomu 60. a 70. let poté, co bylo po částech propašováno přes hranice. Jednotlivé výtisky museli odvážlivci následně znovu pronášet přes železnou oponu do vlasti. Peckův *Člověk* tak spatřil světlo světa ve zcela jiné atmosféře, než v jaké byl sepisován. Pokoncilní teologie se totiž vůči tradiční tomistické perspektivě vymezila a začala využívat jiné metody. Jedním z argumentů tohoto vymezení bylo tvrzení, že tomistický systém sylogismů a přesně vymezených abstraktních pojmů nenabízela dostatek prostoru pro teologickou reflexi vycházející zejména ze zkušenosti lidského života nebo ze zkušenosti víry.²⁴⁶ Například Josef Zvěřina, jeden z příslušníků mladší kněžské generace, která již byla výrazně ovlivněna II. vatikánským koncilem, vzpomínal na časopis *Via*, který byl vydáván v letech 1968 až 1970: „*Samozřejmě měla Via i odpůrce, byli to hlavně tehdejší dominikáni a jejich škola, pro které byl tomismus div ne Písmem svatým, zatímco my, inspirovaní myšlenkami Druhého vatikánského koncilu, jsme se nemínili zakonzervovat v jednom způsobu myšlení.*“²⁴⁷ Paradigmatická změna v teologii se promítla i do hodnocení Peckovy antropologie a její autor ve svých pamětech uvedl, že když koncem 60. let jednal o vydání svého díla s nakladatelstvím Tyrolia v Innsbrucku, byl mu vytýkán právě „*zásadní příklon k svatému Tomáši*“ s tím, že „*názory svatého Tomáše jsou sice správné, ale již překonané*“.²⁴⁸ Zmíněný problém se odrazil také v článku Oto Mádra, v němž hodnotil mimo jiné i Peckovu antropologii, přičemž rovněž upozornil na to, že „*koncilní otevření už dobře nesnáší novotomistický elán, před půlstoletím znak probuzené katolické aktivity, jímž je poměřováno myšlení všech druhých*“.²⁴⁹ Do jisté míry bychom mohli dát Mádrovi za pravdu, ale označit celé dílo jako překonané jen kvůli tomu, že se zakládá na tomismu, by bylo nespravedlivé. Takový soud by totiž nerespektoval historický vývoj české katolické filosofie a teologie.

244 Habáň, Metoděj: *Filosofická antropologie*. Řím 1981.

245 Pecka, Dominik: *Člověk. Filosofická antropologie I*. Řím 1970, s. 148.

246 Například jeden z koncilních teologů Yves Congar se v článku, který byl uveřejněn v časopise *Via*, ptá: „*Kde zůstaly ve velkých scholastických kompendiích biblické pojmy úmluvy, agapé, těla, poznávání, hesed, spravedlnosti a dokonce slova, království a pravdy?*“ Congar, Yves: *Teologie po roce 1939. Via 2*, 1969, s. 51.

247 Zvěřina naráží na spor s Metodějem Habáněm. Citováno dle: Novotný, Vojtěch: *Teologie ve stínu. Prolegomena k dějinám české katolické teologie druhé poloviny 20. století*. Praha 2007, s. 110.

248 Pecka, Dominik: *Starý profesor vzpomíná. Vlastní životopis*. Praha 1996, s. 264.

249 Mádr, Oto: *Starý profesor Dominik Pecka. Teologické texty 3*, 1992, s. 78.

Je však pravdou, že dílo utrpělo pozdním vydáním. Pecka jej psal v 50. letech v kontextu filosoficko-teologického paradigmatu, pro které bylo poměřování pojednávaných skutečností z pohledu tomismu zcela samozřejmé, a přestože na dílo nelze pohlížet jinak než právě v tomto kontextu, je třeba vyzvednout fakt, že obsahuje i takové závěry, které lze označit jako nakročení ke koncilním důrazům. Z tohoto hlediska jsou velice cenné zejména ty pasáže, na kterých je znát, že je psal kněz usilující o poznání „*tváře člověka*“ proto, aby mu mohl ve všech životních situacích zůstat nablízku. Navíc zde můžeme ocenit i Peckův smysl pro paradox: „*Člověk je živá otázka. [...] Člověk je mysterium. [...] Člověk je průsečík dvojího světa a je si toho vědom. [...] Ve své podstatě je člověk trhlinou v přirozeném světě.*“²⁵⁰ „*Člověk je bytost paradoxní, složitá a nesourodá. Je to bytost přírodní i nadpřírodní, hmotná i duchová, rodu mužského i ženského, bytost rozumová i instinktivní, svobodná i spoutaná, individuální i sociální, smrtelná i nesmrtelná. A její život se rozvíjí v neřešitelné polaritě jistoty a nejistoty, jasu a temnoty, uzavřenosti a otevřenosti, stálosti a změny, v ustavičné oscilaci skutečnosti a ideálu, mezi tím, co člověk jest a tím, co by být mohl, měl a chtěl.*“²⁵¹ Uvedený text je zároveň důkazem Peckova bytostného zájmu o člověka, o jeho zápasy a touhy, což snad nejlépe vystihl už Felix Davídek ve svém příspěvku do sborníku k Peckovým padesátým narozeninám, když jej označil jako filosofa „*tragického prožitku svého bytí*“, interpretujícího „*svou zkušenost pravdami víry*“.²⁵² Pecka je tedy filosofem tragického prožitku lidského bytí, jehož motivací je existenciální „*strach o člověka*“.²⁵³ A to se v Peckově perspektivě nevztahovalo jen na člověka věřícího, ale i na člověka hledajícího či nevěřícího. Právě ve vztahu k nevěřícím a k těm, kteří z různých důvodů „*ztratili víru v Boha*“, na prvním místě zdůrazňoval snahu o porozumění: „*Tu nestačí být theologem. Tu je třeba rozumět všem těm lidem a nést jim lásku. Tu nestačí být skvělým debatérem a umlčovat odpůrce palcátem logiky. Lidé dneška jsou lidé negace, a proto je nelze získat negací, nýbrž jen kladem porozumění.*“²⁵⁴

Na úplný závěr je nutné vyzvednout i Peckovu schopnost vyslovit některé základní antropologické otázky zvláště naléhavým a zároveň nepodbízivým způsobem: „*Pouhé poznatky biologické a fyziologické netvoří ještě vědu o člověku a poznání tělesné stránky není to jediné a hlavní, nač se člověk ptá a co musí vědět, aby mohl žít. Je třeba vědět, je-li člověk pouhé zvíře anebo něco víc, je-li smrtelný či nesmrtelný, svobodný či nesvobodný, odpovědný či neodpovědný. Žádná nauka, která se chce vydávat za vědu o člověku, se nemůže a nesmí těm otázkám vyhýbat.*“²⁵⁵ Tímto citátem se zároveň vracíme k tomu,

250 Pecka, Dominik: *Člověk. Filosofická antropologie I.* Řím 1970, s. 5–7.

251 Tamtéž, s. 10.

252 Davídek, Maria Felix: *Tvář filosofa.* In: *Dominik Pecka 1895–1945. Sborník k padesátinám.* Ed. Falkenauer, František. Brno 1945, s. 27.

253 Tamtéž, s. 27.

254 Pecka, Dominik: *Člověk. Filosofická antropologie III.* Řím 1971, s. 408.

255 Pecka, Dominik: *Člověk. Filosofická antropologie I.* Řím 1970, s. 220.

co jsme řekli na začátku kapitoly, a nyní to můžeme slovy Bohdana Chudoby zopakovat: „*Pecka nepojímá filosofii jako naukovou disciplínu, nýbrž jako životní potřebu.*“²⁵⁶ V Peckově případě se tedy celoživotní hledání odpovědi na otázku „*co je člověk*“ stalo důležitým předpokladem jeho pastoračního působení. Pecka byl myslitelem filosofickým a zároveň i „*myslítelem náboženským. Ale naprosto ne ve smyslu apologetickém, tak obvyklém mezi českými křesťanskými autory minulého století. Pecka se nepouští na duchovní výpravy, aby hájil křesťanství proti dennímu životu, nýbrž začíná denním životem a křesťanství v něm svým přímým nezaujatým pohledem objevuje.*“²⁵⁷

Peckův *Člověk* jistě má své slabiny a nedostatky tak, jak jsme je výše popsali, vedle toho je ale nutné přiznat, že i přes tyto nedostatky nabízí sumu originálně zpracovaných poznatků spolu s pasážemi, které mají co říct i z odstupu několika desetiletí.

9.4 Nositelé duchovní obnovy 30. let

Peckovo pastorační dílo vycházelo z konkrétního pojetí kněžství, přičemž kněžské povolání tak, jak jej uchopil a realizoval, nebylo výsledkem jen jeho osobnostních rysů nebo životních zkušeností, ale do značné míry jej utvářel také kontext spirituální obnovy českého katolicismu ve 30. letech 20. století. Právě v rámci tohoto kontextu lze mnohé u Dominika Pecky snáze vysvětlit, pochopit a případně vystihnout, jakým způsobem se na tomto hnutí sám podílel a jaké společné rysy případně sdílel s dalšími osobnostmi, které považujeme za nositele této obnovy. Než kapitolu o působení Dominika Pecky opustíme, dovolme si na závěr ještě několik shrnujících postřehů.

Hnutí spirituální obnovy se pokusilo reagovat na vnější tlak společnosti vůči církvi, na postupující sekularizaci společnosti i na skutečnost duchovní pasivity uvnitř katolického tábora. Jak jsme uvedli výše, podobné hnutí se nejprve objevilo v prostředí sudetoněmeckého katolicismu, který přebíral ideje liturgického a mládežnického hnutí přímo z Německa. Recepce těchto a případně i dalších evropských duchovních trendů byla v prostředí českého katolicismu zpomalena nutností vyrovnat se po roce 1918 nejprve s antikatolickou atmosférou a s dalšími souvisejícími problémy, které se kumulovaly již od 2. poloviny 19. století jako součást formování národního hnutí i jako součást reality života církve v modernizující se společnosti. V průběhu 20. let 20. století se sice začalo ukazovat, že některé problémy ztrácejí na aktualitě a naléhavosti a postupně stále více patří minulosti, přesto mnohá pnutí nezmizela. I tak ale lze konstatovat, že předpoklady k tomu, aby kněží i věřící mohli

256 Chudoba, Bohdan: *Filosof neobvyklý*. In: *Dominik Pecka 1895–1945. Sborník k padesátinám*. Ed. Falkenauer, František. Brno 1945, s. 25.

257 Tamtéž, s. 25.

svou energii investovat do řešení nově se objevujících pastoračních výzev, vytvořeny byly. Ve 30. letech se tak začaly projevat i plody zmíněné duchovní obnovy.²⁵⁸

Náležely k ní nejen liturgické týdny, iniciované benediktinem emauzského kláštera Marianem Schallerem (1892–1955), ale dále také například aktivity ministrantského hnutí Legio Angelica, které organizoval rovněž benediktin Method Klement (1889–1979). A značnou aktivitu rozvíjeli ve 20. a 30. letech i jezuité a salesiáni. K nejvýznamnějším představitelům duchovní obnovy tedy patřily především výrazné osobnosti řeholních komunit, mezi něž dále náležel františkán Jan Evangelista Urban (1901–1991) nebo dominikáni Metoděj Habáň (1899–1984), Silvestr Braitto (1898–1962) a Reginald Dacík (1907–1988). Tito kněží se věnovali pastoraci studentské mládeže a problematice laického apoštolátu, pořádali akce zacílené na tehdejší inteligenci a mnoho dalších aktivit.²⁵⁹ Ke spirituální obnově českého katolicismu však významně přispěl i diecézní kněz Dominik Pecka, který se zaměřoval především na středoškolskou mládež a stal se jedním z nejdůležitějších organizátorů a propagátorů středoškolského studentského hnutí, jež lze rovněž považovat za součást této obnovy.

Jejím cílem byla snaha o aktivizaci laiků, zejména mládeže, probuzení jejich zájmu o intenzivnější duchovní život, náboženské otázky, hlubší prožívání liturgie a laický apoštolát v rámci Katolické akce. Podstatu duchovní obnovy vystihl v článku *O nové křesťany* například Silvestr Braitto.²⁶⁰ Nejprve shrnul stav, na který obnova reagovala: „*Jsmo zatlačováni na široké frontě. [...] Veřejný život širokým obloukem vyhybá se Bohu, věčnosti a náboženství a přirozeně vyčerpán námahou vyhnouti se absolutnu, zcurká se na zákonictví, byrokratismus čím dál tím dusivější. I věřící, kteří ještě plní naše chrámy, chodí tam buď ze zvyku, neb z bázně, kdyby snad přece jen nějaký Bůh existoval [...]. Protože takových věřících jest mnoho, protože není více náboženství životem, osou, studnicí, proto ztrácíme čím dál tím hrozivěji své posice. Děti nejsou lepší rodičů a tak od generace ke generaci zvolna se sesouval u nás náboženský život, až se ztratil v děsném propadlišti české, speciální, náboženské prázdnoty.*“²⁶¹ Řešením pak měla být právě ona vnitřní duchovní obnova: „*Katolická akce musí začít hlubokým životem z Boha. Musíme mít hrst duší zapálených Bohem, hořících Bohem, kteří vědí, co mají v Bohu, kteří poznali, co je Bůh, kteří proplakali bolest lidského nitra vzdáleného od Boha [...]. Svět dnešní mohou obroditi v Bohu jen ti, kteří jsou opravdu Boží, kteří jsou blízko něho, kteří jím takřka dýší.*“ Prostředkem k tomu, „*abychom dobyli znovu světa, nejen ztracených posic*“, mělo být „*zintenzivnění katolického života*“ a „*obnova duší*“ duchovními cvičeními, kázáními a přednáškami, které měly soustavně uvědomovat a vzdělávat v katolické

258 Šebek, Jaroslav: *Mezi křížem a národem. Politické prostředí sudetoněmeckého katolicismu v meziválečném Československu*. Brno 2006, s. 57–58.

259 Tamtéž, s. 148.

260 Braitto, Silvestr: *O nové křesťany*. *Na hlubinu* 5, 1930, s. 45–48.

261 Tamtéž, s. 45.

víře.²⁶² A skutečně nezůstalo jen u slov. Aktivita iniciované zmíněnými kněžskými přinášely své ovoce. I když pravděpodobně nebylo možné zcela překonat dobové rozdělení společnosti do jednotlivých politicko-kulturních táborů a s tím související uzavřenost katolického milieu, lze konstatovat, že právě aktivity spirituální obnovy významně přispěly k tomu, že se katolické prostředí v meziválečném období stalo sebevědomějším, kreativnějším a do určité míry i otevřenějším. Jisté probuzení naznačuje mimo jiné kupříkladu i postupné zvyšování počtu nových bohoslovců v alumnátech ve 30. letech 20. století.

Pastorační působení uvedených kněží, kteří k sobě měli blízko i generačně, tedy do značné míry utvářel kontext hnutí spirituální obnovy. Jak jsme uvedli, ve své pastoraci se výrazně zaměřovali na aktivizaci laického prvku, který se měl zapojit do evangelizační práce. Pokud totiž měla být cílem pastoračních aktivit duchovní obnova českého katolicismu a zastavení postupujícího odkřesťanštění společnosti, bylo nutné, aby se kněží o své pastorační úkoly významněji začali dělit s laickými věřícími. Předpokladem tohoto laického apoštolátu mělo být celoživotní vzdělávání v náboženských otázkách a intenzivní duchovní život. Proto kupříkladu Silvestr Braitto začal vydávat revue *Na hlubinu*, která se u nás stala prvním časopisem zaměřujícím se na otázky duchovního života, jenž byl určen především laikům. Proto Jan Evangelista Urban v rámci třetího řádu svatého Františka vytvářel prostor pro laický apoštolát v podobě výchovného a charitativního působení na pražské periferii.²⁶³ Proto byly pořádány početné náboženské kurzy, přednášky, exercicie a podobně.

Společným rysem pastoračních aktivit jmenovaných kněží byla také jasně patrná snaha oslovit v první řadě mládež a inteligenci. Vycházela z dlouhodobě pociťovaného pastoračního deficitu v této oblasti i z představy, že se právě studenti a mladí katolíci intelektuálové mají stát rozhodujícím hybatelem duchovní obrody církve a následně i společnosti. Právě z tohoto důvodu tyto kněží organizovali tolik akcí intelektuálního rázu, ať už šlo o dominikánské akademické týdny či o Studium catholicum Jana Evangelisty Urbana, jež mělo představovat něco jako „katolickou univerzitu“ pro laiky, která by doplňovala jejich vysokoškolské studium. A nesmíme zapomínat ani na pastoraci středoškolských i vysokoškolských studentů v podobě aktivit akademického spolku Moravan, dalečínských „prázdninových univerzit“, mládežnického hnutí s jeho studentskými kroužky, exerciciemi a letními tábory, k jejichž hlavním organizátorům a propagátorům patřil Dominik Pecka. Prostřednictvím těchto aktivit si mládež doplňovala své vzdělání o církev, duchovní životě, liturgickém hnutí, případně se seznamovala s poznatky celé řady vědních oborů a především zažívala církev jako živé společenství věřících tak, jak jsme se to pokusili výše popsat. Všechny tyto aktivity se rozvíjely od konce 20. let a zejména ve

262 Tamtéž, s. 46–48.

263 Ventura, Václav: Jan Evangelista Urban – učitel duchovního života. In: *Život se tvoří z přítomné chvíle. Česká katolická teologie po druhé světové válce*. Edd. Karfíková, Lenka – Křišťan, Alois – Kuře, Josef. Brno 1998, s. 9–11.



Obr. 32: Silvestr Maria Braitto (1898–1962) s účastnicemi exercicií

30. letech, což samozřejmě neznamená, že by před rokem 1918 neexistovaly žádné aktivity zaměřené na mládež. Například na Moravě byla založena v roce 1906 Moravská venkovská Omladina a před rokem 1914 vzniklo v Čechách Sdružení katolické mládeže. Obě sdružení fungovala i ve 30. letech, ale zaměřovala se spíše na tradiční formy zbožnosti, například na organizování poutí a procesí, a výrazněji ne-reflektovala moderní spirituální nebo teologické trendy evropského katolicismu.²⁶⁴ Rozvoj katolických mládežnických spolků využívajících myšlenky liturgického hnutí a nových eklesiologických přístupů (včetně nového pojetí laické role v církvi nebo i vztahu mezi knězem a laikem) lze tedy v prostředí českého katolicismu datovat opravdu až koncem 20. let a následně 30. lety 20. století.

Obecnějším předpokladem uvedených posunů v pastoračním zaměření některých kněží po roce 1918 byla skutečnost, že stále častěji začali rezignovat na úkoly a role, jejichž naplňování se až dosud od kněží většinou očekávalo, ať už šlo o roli národně-kulturních buditelů či o roli „sociálně politických buditelů“, jak to mimo chodem v popularizační studii *Český kněz* uvádí i publicista Josef Doležal.²⁶⁵ Generace kněží, která nastoupila do pastorače zhruba v 90. letech 19. století, a nechala se

²⁶⁴ Šebek, Jaroslav: *Mezi křížem a národem. Politické prostředí sudetoněmeckého katolicismu v meziválečném Československu*. Brno 2006, s. 56.

²⁶⁵ Doležal, Josef: *Český kněz*. Praha 1931, s. 84.

tak výrazně ovlivnit encyklikou Lva XIII. *Rerum novarum*, zakládala katolické spolky, odbory, záložny i politické strany,²⁶⁶ sice stále dožívala a spolu s ní i konkrétní představa o životě církve a roli kněze, politicky angažovaných kněží však ubývalo. Příčin tohoto trendu lze pozorovat hned několik.

V prvé řadě působil pokles počtu nových duchovních, k němuž došlo ve 20. letech.²⁶⁷ Svě udělaly i diskuse o tzv. „kněžské politice“ táhnoucí se od přelomu století²⁶⁸ i staroříšská kritika „ničemného“ kněžského politikaření. Zásadní faktor však samozřejmě představovala i papežská ustanovení. Výběrově můžeme zmínit například dekret konsistoriální Kongregace z roku 1910, který doporučoval kněžím, aby se nepodíleli na správě záložen, bank, úvěrních spolků a spořitelen.²⁶⁹ V roce 1923 stanovil papež Pius XI. tzv. „*numerus clausus*“,²⁷⁰ kterým se omezoval počet duchovních v politice, přičemž řeholníkům bylo politické angažmá tímto rozhodnutím nadále již zcela zapovězeno. Vatikán se totiž obával toho, že kněží aktivní politicky budou zanedbávat vlastní pastorační, a také toho, že „*se budou duchovní účastnit činnosti vlády, která bude v rozporu se zásadami církevního učení*“.²⁷¹ Jak popisuje před chvílí zmíněný Josef Doležal, i samotní kněží si ale uvědomovali, že politická aktivita mohla diskreditovat kněžskou autoritu a důstojnost a potažmo i katolickou víru a církev, neboť v politice se kněz dostával do situací, kdy často nemohl volit mezi dobrem a zlem, ale pouze „*mezi různými stupni zla*“.²⁷² V podobném duchu se nesl i pastýřský list českých a moravských biskupů ke Katolické akci z roku 1927, který zdůrazňoval, že věřící chtějí mít svého kněze „*toliko duchovním správcem a nikoliv předsedou spolku s orientací politického protivníka*“.²⁷³ Přesto stále platila nepsaná zásada, že pokud mladý kněz disponoval politickým talentem, měl by ho uplatnit. A zároveň se žádný kněz neměl vyhýbat veřejné politické angažovanosti v těch případech, kdy šlo o náboženské a mravní otázky.²⁷⁴

Je přirozené, že na zpochybnění kněžského politického angažmá někteří starší duchovní reagovali apologií vlastních aktivit i dosavadního pojetí kněžské služby

266 Srov. Marek, Pavel – Trapl, Miloš: *Mons. František Světlík (1875–1949). Nástin života a díla katolického politika a novináře*. Rosice u Brna 2001, s. 37–43. Dále také Marek, Pavel: *Český katolicismus 1890–1914. Kapitoly z dějin českého katolického tábora na přelomu 19. a 20. století*. Olomouc 2003, s. 41–42.

267 Doležal, Josef: *Český kněz*. Praha 1931, s. 91.

268 Například: Autor s šifrou „LŠ“: Kněz a politika. *Rozvoj* 1, 1900, č. 34, s. 429. Dále: Lankaš, Václav: Kněz a politika. *Časové úvahy* 3, 1899, č. 5, s. 1–33.

269 Doležal, Josef: *Český kněz*. Praha 1931, s. 93.

270 Šebek, Jaroslav: Klérus v politice: dříve a nyní. *Perspektivy* 21, 2010, č. 21. Příloha Katolického týdeníku. Dostupné na: www.katydz.com – stav k 10. 6. 2011.

271 Tamtéž.

272 Doležal, Josef: *Český kněz*. Praha 1931, s. 95.

273 *Pastýřský list českých a moravských biskupů ke Katolické akci* (1927). Citováno dle Marek, Pavel: *Arcibiskup Pražský prof. Dr. František Kordač. Nástin života a díla apologety, pedagoga a politika*. Olomouc 2005, s. 453.

274 Doležal, Josef: *Český kněz*. Praha 1931, s. 94.

a tvrdili, že by přece „*katolický lid, který je organisován a který plní farní chrám a chodí ke svátostem, ani nesnesl kněze, který by také mimo chrám nestál mu po boku ve všech jeho záležitostech a potřebách*“. A dodávali, že se kněz již nemůže vrátit „*zpět do sakristie*“.²⁷⁵ Mladší kněží to ale viděli jinak. Nejvýrazněji to bylo možné pozorovat zejména u těch, kteří své kněžské povolání objevili ve 30. letech v prostředí mládežnického hnutí a akademických spolků, kde se nechávali oslovovat novými kněžskými vzory: „...*v samotném hnutí mladých kněží uplatňuje se určitý odklon od práce politické a oživuje soustředění na nejvlastnější úkoly kněžské, v nichž nikým z laiků nemohou býti nahrazeni*“.²⁷⁶ Šlo tedy o trend, který se prohluboval. Navíc je třeba si uvědomit, že se budování katolických spolkových, svépomocných, odborových i politických struktur v první čtvrtině 20. století již završilo a zároveň přibývalo politicky zdatných laiků, kteří kněze postupně dovedli nahradit.

Popsaný vývoj potvrzují i postoje Dominika Pecky, Silvestra Braitu a dalších. Například Braitu v sérii článků o kněžství publikovaných v revue *Na hlubinu* opakovaně zdůrazňoval: „*Nebude lépe, pokud si věřící neuvědomí a neprovedou do důsledku, že kněz jest prostředníkem mezi Bohem a jejich bídou, a pokud budou ustavičně kněze snižovatí na politické, nacionální, národohospodářské agitátory, odborné vědecké znalce a pokud je budou odtrhávati soustavně od oltáře, pro něž byli vysvěceni*“.²⁷⁷ A dodával: „*Je proto vrcholně protiřečen, kdyby někdo chtěl ‚pracovati‘ pro Církev a duše a proto chtěl zanedbávati oběť, svoje kněžské obětíctví. Každý čin, každá práce, která odvádí kněze ze sakristie, jak se vyznavači kacířského ‚činění se‘ vyjadřují, svolává ne požehnání, nýbrž kletbu na všechny tak zvané práce. Proto bývají ty práce tolika horlivců tolikráte tak málo požehnány! Vratme kněze oltáři a nebude pak nucen tolik se rozptylovati, tolik mluviti a vše možné podnikati*“.²⁷⁸ Braitu se tedy explicitně vymezil proti přímé politické angažovanosti kněží i proti představě, dle které měl kněz zakládat katolické spolky, strany, odbory atd., což označoval jako „*vnější organizování*“,²⁷⁹ které není schopno vést k duchovní obrodě katolicismu, a navíc kněze odvádí od vlastní pastorační práce, jež přece má být podstatou kněžské služby a základem kýžené duchovní obrody.

Dominik Pecka stejně jako Braitu zdůrazňoval, že kněz má být především „*hlubokým, spirituálním člověkem! Člověkem, z jehož každého slova a pohybu je patrné, že jest prostředníkem mezi Bohem a lidmi, rozdavačem tajemství Božích*“.²⁸⁰ Výše jsme se snažili ukázat, že všechny aktivity, které organizoval nebo na kterých se podílel, měly pastorační či různým způsobem výchovný, a tedy nepolitický charakter, protože kněz dle něj má „*vyšší úkol než dělat politiku, totiž vzdělávat budoucí politiky, a to [...]*

275 Světlík, František: Zpět do sakristie?. *Život* 11, 1929, č. 10, s. 6.

276 Doležal, Josef: *Český kněz*. Praha 1931, s. 92.

277 Braitu, Silvestr: Prostředník. Kurs o kněžství 2. *Na hlubinu* 9, 1934, s. 69.

278 Braitu, Silvestr: Vlastní úkol kněžský. Kurs o kněžství 7. *Na hlubinu* 9, 1934, s. 394.

279 Braitu, Silvestr: O nové křesťany. *Na hlubinu* 5, 1930, s. 46.

280 Pecka, Dominik: *Matka Boží v Trní*. Olomouc 1940, s. 118. Poprvé román vyšel v roce 1923.

ne po stránce technické, nýbrž po stránce mravní“.²⁸¹ Hezky to vystihla i jedna z Peckových románových postav: „Byl jste v Brně v kostele u eucharistiánů? To jsou kněží, kteří nevycházejí ze svého chrámu. Valný čas proklejí před svatou hostií a hle, jejich chrám je pln celičký den, jejich zpovědnice vyhledávány těmi, kdož potřebují pomoci v duchovní nouzi. A my, kteří jsme opustili chrámy a vstoupili do hospod, bychom zakládali spolky na ochranu víry, my ztrácíme důvěru lidí a nemáme věřících, máme jen farníky.“²⁸²

Kněží nastupující do pastorace po roce 1918 si tedy začali ve větší míře uvědomovat jednak nebezpečí, jež aktivní účast v politice skýtala, totiž nebezpečí diskreditace kněžské autority a potažmo i církve, ale i fakt, že politická aktivita kněze nepatřičně zaměstnávala a odváděla od vlastní pastorace. Tyto dva faktory spolu s papežskými instrukcemi a postupným růstem počtu politicky zdatných laiků byly nakonec příčinou toho, že mnozí katoličtí kněží přestali politickou angažovanost vnímat jako přirozenou součást svého kněžského poslání.

Navíc se v kontextu hnutí spirituální obnovy a zejména v prostředí mládežnického hnutí a studentských spolků formovaly nové kněžské modely a obrazy, k nimž politické angažmá již nepatřilo, byť samozřejmě obecné politické otázky mladé zajímaly a v žádném případě je ze společných debat nikdo nevyklučoval. Nový ideál kněžství ale mnohem častěji charakterizovala spíše schopnost spontánního vystupování, schopnost oslovovat mládež, otevřenost vůči novým teologickým trendům, připravenost k bezprostřednímu, neformálnímu vztahu s mladými věřícími, k čemuž patřily výlety, tábory a letní univerzity, smysl pro humor, nadhled a nadšení ze společného sdílení víry. Nikoli náhodou nabízel Silvestr Braitto mladým věřícím, bohoslovcům a novokněžím jako inspiraci k přemýšlení o pastorační službě příklad svatého Filipa Neriho (1515–1595), apoštola mládeže a reformátora zhyralého Říma a renesanční církve. Tento „prostý kněz, plný vtípu a veselí“²⁸³ se nevěnoval politice ani neburcoval jako doboví reformátoři či třeba jako staroříšský „kněz věrný“, nehrozil peklem a „nedštil síru a oheň“,²⁸⁴ ale vyhledával mladé, vcházel do dílen a dával se „do hovoru s hochy i jejich mistry“,²⁸⁵ rozuměl „mladé krvi“, vypravoval anekdoty a zcela nenuceně „tu a tam utrousil slovo o něčem vyšším“.²⁸⁶ Společně se s mladými modlil, přednášel jim, chodil s nimi na procházky do přírody, kde se zpívalo i debatovalo. Filip Neri na shromážděních nehovořil jen sám, ale nechával promlouvat i mladé laiky, kteří vyprávěli o vlastním duchovním životě či o konkrétních tématech náboženského života, která je zajímala. Nakonec se mu tak podařilo vytvořit komunitu horlivých kněží a laiků, jež svou zbožností budila pozornost široko daleko.

281 Pecka, Dominik: *Starý profesor vzpomíná. Vlastní životopis*. Praha 1996, s. 105–106.

282 Pecka, Dominik: *Matka Boží v Trní*. Olomouc 1940, s. 85.

283 Braitto, Silvestr: *Svatý Filip Neri, apoštol mládeže a reformátor Říma*. Olomouc 1937, s. 9.

284 Braitto, Silvestr: *Svatý Filip Neri. Akord 2*, 1929, s. 117.

285 Braitto, Silvestr: *Svatý Filip Neri, apoštol mládeže a reformátor Říma*. Olomouc 1937, s. 46.

286 Braitto, Silvestr: *Svatý Filip Neri. Akord 2*, 1929, s. 117.

Braitto samozřejmě život světce prezentoval tak, aby zapadal do kontextu aktivit, jichž se spolu s dalšími kněžími zúčastňoval. Chtěl tím podtrhnout a umocnit takové projevy kněžského povolání, jež považoval vzhledem k potřebám doby za klíčové a aktuální. Navíc tím zval mladé kněze či případné kandidáty kněžství a nakonec i samotnou mládež angažující se v rámci laického apoštolátu k dalšímu promýšlení vlastní evangelizační práce. Každopádně lze uzavřít, že ve 30. letech 20. století si mladí věřící na nedostatek či na nedostupnost inspirativních vzorů stěžovat nemohli. Jeden z nich zcela jistě ztělesňoval i Dominik Pecka.

Na druhou stranu si ale musíme uvědomit, že pastorační rádius Dominika Pecky a jemu podobných kněží zůstával v období 1. poloviny 20. století, v níž spočívá těžiště naší práce, omezený zejména na pastorační prostředí v intelektuálním a akademickém prostředí a především mezi mládeží. Teprve ve chvíli, kdy tito mladí dorůstali v aktivní občany a angažované věřící, kněze, učitele, řeholnice a podobně, se pastorační přístupy, na nichž vyrostli, mohly začít rozpouštět v širěji sdíleném církevním mainstreamu. Plynulé rozvinutí tohoto procesu ovšem brzy narušila nestandardní realita komunistického režimu. Do poloviny 20. století, v níž jsme dosud povětšinou zůstávali, tedy způsob uchopení kněžského povolání tak, jak jsme jej vylíčili na příkladu Dominika Pecky, představoval jen jednu z možností, byť jistě významnou. Nesmíme totiž ze zřetele ztratit celou šíři života dobové církve ve městech a zejména na venkově, kde svou relevanci prozatím neztratily idealizované obrazy kněží, kteří dovedli se svými věřícími sdílet každodenní starosti související s prací na polích a s péčí o malá či větší hospodářství. Příběhy takových venkovských kněží, vlastenců a buditelů nadále zpřítomňovaly starší kněžské romány a oživovalo je i pastorační působení a kulturní činnost někdejších sympatizantů Katolické moderny a kněžského reformního hnutí, mezi něž patřil kupříkladu Emanuel Masák. Nijak bychom ovšem neměli podceňovat ani staroříšské inspirace v uměleckém prostředí a projevy ultramontánní zbožnosti, na jejíž revitalizaci se podíleli kněží jako Antonín L. Stříž. Ultramontánní mystické obrazové vzorce a apokalyptické vize se kněžím i věřícím totiž nabízely jako vítané nástroje k uchopení extrémních situací a událostí, jimiž 1. polovina 20. století (spolu s počátkem 50. let) oplývala až příliš často.

10 ZÁVĚR ŽIVOTA, VZNIK MÝTU A JEHO TRADOVÁNÍ

Na úplný závěr je třeba zaměřit pozornost na období, v němž se postupně završila životní dráha všech tří osobností, jejichž kněžské působení jsme se pokusili sledovat, v rámci možností i rekonstruovat a porozumět mu. V této chvíli již známe způsob, jakým realizovali své kněžské povolání v podmínkách zániku rakouské monarchie, zrodu Československa a formování společnosti v prostředí nového státu. Představa, kterou o ideální kněžské službě přejímali a zároveň sami pro sebe utvářeli a následně uskutečňovali, či dokonce propagovali, byla dána společenskými a církevními kontexty 1. poloviny 20. století a adresována člověku, který vyrůstal právě v tomto historickém období. Druhá světová válka a zejména únor 1948 s nástupem komunistického režimu přinesly zásadní proměnu společenské, politické, kulturní i náboženské reality, charakteristickou ovzduším nesvobody, hledáním kompromisů v soužití s novopecenou vládnoucí mocí, pronásledováním církve a nutností bojovat o zachování osobní integrity a často i životní existence. Jakkoli se porozumění kněžskému povolání Emanuela Masáka, Antonína Ludvíka Stříže a Dominika Pecky zformovalo před rokem 1948, závěr života prožili všichni tři v prostředí komunistické totality. Jak na proměnu paradigmatu reagovali? Obstáli? Jak sami nahlíželi na své celoživotní působení? Naplnily se jejich pastorační plány a sny? Co provázelo jejich smrt? Zůstali inspirací pro mladší generace kněží a věřících? Je možné vysledovat alespoň náznaky vytváření ustáleného narativu či přímo mýtu o jejich kněžském životě, který by byl následně tradován a předkládán jako vzor?

10.1 Kněžské působení na sklonku života a v prostředí komunistického režimu

Kněžské povolání oproti jiným povoláním či profesím provází významné specifikum týkající se závěru „kariéry“. Nemusí být totiž ukončena dosažením důchodového věku, a dokonce ani neschopností působit v pastoraci v rozsahu, v jakém ji vykonávají kněží v plné síle. Ani nemoc či trvalá indispozice vlastně nutně nemusí znamenat konec kněžské služby, protože ta je koneckonců povahy duchovní. I trpící nemocný kněz se může vnímat jako „aktivní“ skrze službu modlitby, duchovní doprovázení či díky vědomí, že zprostředkovává Boží požehnání. Tak se klidně může stát, že před největší a nejobtížnější zkoušku svého pastoračního působení bude postaven až na sklonku života. Takové případy známe i z českého prostředí ve 20. století.¹ Nebo naopak sám kněz může cítit potřebu dokončit některý z pastoračních úkolů, které jej v životě potkaly, případně se zaměřit na něco konkrétního, co považuje v dané situaci za extrémně důležité. Období kněžského stáří tak představuje zajímavou a občas i svéráznou životní periodu, nabízející konkrétnímu knězi v některých ohledech takřkajíc dozrát. Prožívána bývá přirozeně velmi individuálním a rozmanitým způsobem. Stejně jako se mohou některé aspekty u daného kněze ve stáří do jisté míry zradikalizovat či vystoupit pronikavěji do popředí, u jiného může naopak dojít k celkovému útlumu. Vedle toho je potřeba znovu připomenout, že u Emanuela Masáka, Antonína Stříže i Dominika Pecky se toto období prolulo ještě i s kontextem komunistické totality, který dovedl některé aspekty dané fáze životního cyklu nebývale vyhrotit.

10.1.1 Vzkříšení apoštolátu knihy

Emanuel Masák, nejstarší z naší trojice, pociťoval potřebu zhodnotit své celoživotní působení již s nástupem nacistické okupace. Vzhledem ke svým zdravotním problémům (zrakové potíže, katar hrtanu) požádal úřady o penzionování, k němuž došlo k 1. říjnu roku 1942. V této souvislosti si tedy dopřál čas ke zpětnému pohledu na své dlouholeté katechetické působení v Židenicích a do svého deníku si zapsal: *„31 let působím zde v Žid., na periferii, odkud každý hleděl co nejspíše dostat se jinam. Zvykl jsem i zde, nalezl mezi svými žáky mnoho velmi hodných dětí, dal jsem jim ze sebe, co jsem mohl, i při svých přirozených nedostatcích, snad mnozí měli také mne rádi – ale cítím sám, že je čas, aby mě vystřídala mladší síla...“*²

1 Vzpomeňme například energické působení stárnoucího Františka kardinála Tomáška a klíčovou roli, kterou sehrál v procesu pádu komunistického režimu.

2 Masák, Emanuel: *Deníkové záznamy z let 1932–1944*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 140–141.

Do školy se ale nakonec po válce ještě jednou vrátil a vyučoval až do roku 1950. Bezprostředně proto mohl sledovat násilné vytlačování kněží a náboženství ze škol. Spolu s tím prožíval také destrukci světa, v němž celý život jako kněz působil. Únor 1948 nepřežila ani Družina literární a umělecká, ani Dědictví sv. Cyrila a Metoděje, zanikly všechny revue i časopisy a z veřejnosti postupně mizely symboly křesťanské kultury. Množily se problémy s výukou náboženství a obstrukce při sestavování rozvrhů, kdy ředitelé vytvářeli dojem, že bude stále obtížnější pro hodiny náboženství nalézt volné učebny. „A zvláště my kněží cítíme se tam více než kdy dříve cizím tělesem, trpěným zatím jen z taktických důvodů a se všech stran nedůvěřivě špehovaným,“ stěžoval si Masák v roce 1949 příteli Oldřichu Svozilovi.³ Utužování totalitního režimu bolestně prožíval také skrze zatýkání lidí ze svého okolí. Hluboce se jej dotklo především zatčení místního duchovního správce Bohuslava Němčanského⁴ a později i přítele Dominika Pecky.⁵ Přesto se stále zabýval tím, jak zachovat alespoň některé ze střípků kněžské stavovské paměti. S Oldřichem Svozilem se radil kupříkladu nad tím, co je možné udělat, aby se zachovala korespondence Karla Dostála-Lutinova či pozůstalost Josefa Vévody, již léta ochraňoval pro „příznivější budoucnost“.⁶ Smířoval se rovněž s tím, že jeho *Rukověť [Průvodce] katolické literatury* nebude pravděpodobně nikdy publikována: „Bude to osudné i pro mou práci: zůstane asi už navždy torzem, napsána na lístcích [...]. Budu ovšem pracovat dále, ale přece jen myšlenka, že to nikomu neposlouží, nedodává chuti ani nepohání k rychlejší práci...“⁷ Zatím alespoň vypomáhal v kostele při zpovídání. I tato možnost služby mu ale nakonec byla odejmuta, když byl v roce 1953 ke správě farnosti povolán kontroverzní kolaborující kněz Stanislav Šlapák. Ten dle Masáka svými postoji velmi záhy rozvrátil dobré vztahy v místním společenství. Nejaktivnější farníci začali raději navštěvovat jiné kostely. Masákovi pak nový duchovní správce jakoukoli výpomoc zakázal. „A tak jsem letos poprvé ani o ván. svátcích nevypomáhal při zpovídání,“ zapsal si do svého deníku 29. prosince 1953.⁸ Vedle toho, že se musel vyrovnávat s mizením duchovního, sociálního a kulturního světa, který znal a od svého mládí spoluutvářel, byl nucen smířovat se i se zánikem světa fyzického, v němž jako dítě vyrůstal. Už od doby krátce poválečné se totiž začal připravovat projekt výstavby Křetínské přehrady, jíž překážel starý mlýn Masákovy rodiny. K samotné realizaci sice došlo

3 Zemský archiv v Opavě – pobočka Olomouc, fond Oldřich Svozil, inv. č. 74, kart. č. 3. Dopis Emanuela Masáka Oldřichu Svozilovi z 26. listopadu 1949.

4 Tamtéž. Dopis Emanuela Masáka Oldřichu Svozilovi ze 7. dubna 1953.

5 Tamtéž. Dopis Emanuela Masáka Oldřichu Svozilovi z 29. prosince 1954.

6 Tamtéž. Dopis Emanuela Masáka Oldřichu Svozilovi z 6. ledna 1960 a následně ještě z 20. listopadu 1963.

7 Masák, Emanuel: *Deníkové záznamy z let 1944–1951*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 68–69. *Rukověť* Masák dokončil v polovině 50. let. Zůstala v podobě kartoték.

8 Masák, Emanuel: *Deníkové záznamy z let 1952–1956*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 13–14.

až v 70. letech 20. století, s krajinou kolem mlýna i s rodným domem se ale Masák loučil již mnohem dříve: „Když jsem [...] v podvečer obcházel všechna mně milá místa v okolí mlýna a představil si, že to všechno snad v několika málo letech zmizí pod vodou – spolu s mým rodným domem – bylo mně opravdu teskno a bolestno...“⁹

Své názory o povaze komunistického režimu dával Masák tu a tam najevo i veřejně a můžeme jednoznačně potvrdit, že odmítl jakkoli kolaborovat. Tvrdě se kupříkladu vymezil vůči režimem organizované Katolické akci a při návštěvě jejích agitátorů kritizoval perzekuci církve, politické procesy s církevními představiteli, zatýkání kněží, řeholníků, řeholnic a věřících.¹⁰ O obsahu komunistické ideologie si nedělal žádné iluze již před únorem 1948. Do svého deníku si krátce po osvobození od nacistické nadvlády zapsal: „Budeme opravdu svobodni? Nebudou nám nyní vládnout místo Němců komunisté ve službách Moskvy?“¹¹ Zklamala ho však lhostejnost části společnosti ke skutečnosti perzekuce církve, bližních, sousedů, kněží atd., o čemž svědčí poznámka v deníkových záznamech z května roku 1950: „Ostatní veřejnost – mimo věřící lid – přijala tyto věci celkem lhostejně a zdá se, že někde i s jakousi radostí: bylo přece provedeno to, čeho si býv. ‚pokrokáři‘, nár. socialisté atd. dávno přáli, ale k čemu neměli sami dost odvahy nebo možnosti.“¹²

Neblahá situace 50. let ale nakonec vedla k paradoxní příležitosti, kterou plně využil. Celý život toužil revitalizovat obraz kněze buditele, který disponoval bohatou knihovnou, z níž půjčoval věřícím i dalším zájemcům vše potřebné. Výše jsme uvedli, že tento sušilovský model „apostolátu knihy“ musel v 1. polovině 20. století kvůli změněnému historickému kontextu ustoupit do pozadí. Po roce 1948 ovšem došlo k razantnímu omezení svobodné četby. Řada knih byla zakázána, odstraněna z veřejných knihoven či přímo zničena. Masákova mohutná knihovna se tak najednou proměnila v cenné bohatství, o něž se tento stárnoucí kněz milující knihy velkoryse a odvážně dělil. Ačkoli mu bylo půjčování zakázáno a knihovnu musel oficiálně zavřít, půjčoval dál, a to i po opakujících se návštěvách ze strany státních orgánů. V roce 1954 jej takto navštívil například volební agitátor a vyprovokoval ho ke kritice státní církevní politiky, a to za přítomnosti tří osob, které v knihovně zrovna vybíraly knihy k půjčení. Výsledkem byly nakonec jen výhrůžky státního tajemníka pro věci církevní, že bude obviněn z vybízení věřících k neúčasti na volbách a z šíření nelegální literatury.¹³ Pro knihy ale i nadále pravidelně chodily desítky lidí, k čemuž je nutno připočítat i ty, jimž knihy zasílal poštou. Půjčoval vše, o co byl zájem. Od staroříšských tisků přes svazky duchovní literatury po beletrii.

9 Masák, Emanuel: *Deníkové záznamy z let 1944–1951*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 50.

10 Tamtéž, s. 90.

11 Tamtéž, s. 33.

12 Tamtéž, s. 101.

13 Masák, Emanuel: *Deníkové záznamy z let 1952–1956*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 17–18.

Navíc nepočítal s tím, že mu budou knihy vráceny, a tak se pomalu loučil se svou největší pozemskou vášní: „*A tak [se učím] si pomalu zvykat odpouštět se od nejmilejších mně věcí ,tohoto světa‘ – loučit se s tím, co bylo tak podstatnou částí mého života, a tak se připravovat a ulehčovat si ono poslední nutné rozloučení, jež se přece přibližuje každým dnem...*“¹⁴ Čtenáři a přátelé prahnoucí po kvalitní duchovní četbě v době tíživé kulturní pouště komunistické totality přijímali Masákovu štědrost a v případě potřeby i doporučení konkrétního titulu s upřímnou vděčností: „*Požehnaná Vaše myšlenka, že jste mi je [knihy] vybral, požehnaná Vaše knihovna, požehnaná Vaše činnost půjčování. [...] Ony knihy mne posílily tolik, že by to žádný z lidí nedokázal, a věru, bylo i je mi toho potřeba. [...] Ani nevíte, důstojný Pane, jak veliké dobro jste mi tím prokázal.*“¹⁵

10.1.2 Naplnění snu o „staříčkém bílém pastýři“

V případě Antonína Ludvíka Stříže je potřeba nejprve zvažovat, že nikdy nebyl uvězněn a ani nepřišel o státní souhlas k duchovenské službě. Stále působil na Vyšehradě jako kanovník a farář, neprožil tedy razantní zlom, který zakusili kněží, kteří ze dne na den ztrátou souhlasu či zatčením přišli o tradiční působiště, v němž se dobře orientovali a byli na něj uvyklí. Pastoraci v takovém rozsahu jako před únorem 1948 (učitelská činnost v semináři a na fakultě, pořádání poutí, publikování) se samozřejmě věnovat nemohl. Když však přehlédneme celý Střížův život, lze považovat 50. léta, tedy poslední desetiletí jeho kněžského působení, za symbolický vrchol jeho pastorační služby. První výrazný životní vrchol představuje desetiletí spolupráce s Josefem Florianem (1909–1919), druhý vrchol lze datovat rovněž desetiletím, a to od roku 1929 po rok 1939, kdy působil na místě spirituála pražského semináře, vydával časopis *Vinice Páně*, dále překládal, zprostředkoval věřícím specificky zaměřenou spiritualitu, pořádal poutě na místa mariánských zjevení a rozvíjel další aktivity, které s tím souvisely. Třetí vrchol pak představují právě 50. léta, byť se to může zdát paradoxní. Je ale třeba připomenout, že Stříž již od dob staroříšských sdílel apokalyptický pohled na svět a s příchodem společenské krize minimálně v rétorické rovině počítal. Prožil dva světové válečné konflikty, které interpretoval jako příležitost k pokání a k návratu moderní společnosti k Bohu a církvi, která však nebyla využita. V souvislosti s lasaletským zjevením proto před rokem 1948 prorokoval blížící se třetí katastrofu. Únorové události a vše, co po nich následovalo, proto docela dobře mohl vnímat jako naplnění proroctví a jako potvrzení vlastního vidění dějinného vývoje. Čím horší krizi společnost prožívala a čím tvrději byla církev pronásledována, tím silněji to Stříž mohl prožívat na jedné

14 Masák, Emanuel: *Deníkové záznamy z let 1944–1951*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 111.

15 Archiv Moravského zemského muzea, fond Emanuel Masák, Korespondence se čtenáři. Dopis M. Homolíkové z 12. srpna 1953.

straně samozřejmě bolestně (spoustu pastoračních aktivit nemohl vykonávat, mnozí z jeho přátel skončili za mřížemi atd.), ale na druhé straně i s pocitem jisté satisfakce. Vše totiž nasvědčovalo tomu, že dochází na jeho slova. Vyše jsme popsali, že komunistickou totalitu v prvé řadě prožíval v rovině duchovního zápasu, v němž právě kněz zápasící o spásu lidských duší sehraje klíčovou roli. Zcela jistě se necítil ve své kněžské identitě nijak ohrožen. Ba naopak. Čím zákeřněji usilovaly „mocnosti temnot“ o zkázu člověka a zničení církve, tím nepostradatelnějším se ve společnosti stal kněz.

Ve vztahu ke komunistickému režimu měl tedy Stříž jasno a bylo to dáno už jeho „florianovskou“ výchovou v mládí, která později působila rezistentně k případnému pokušení hledat kompromisy s vládnoucí mocí, jež se neštítla využívat represí různého druhu. Tento Florianův pozitivní vliv zpětně ocenil i například Jakub Deml, když o něm napsal: „*Ale pan Florian věděl, a dobře věděl, že všechen život a zákon spočívá na četnických bodácích, posledním a jediném státním argumentu a piliři. On v tom byl, on i v tom byl věstcem budoucnosti. On už tehdy žil zrakem a duchem v únoru 1948. Já tomu ovšem nevěřil, nejsa vidoucím.*“¹⁶ Nezapomeňme, že součástí této „výchovy“ byly i vize Kateřiny Emmerichové, mezi nimiž se pro situaci 40. a 50. let 20. století náramně hodila zejména ta, kterou Stříž publikoval ve *Vinici Páně* v roce 1932: „*Lucifer byl do ní [do bezedné propasti – pozn. autora] svržen, spoután a úplná tma se kol něho rozprostřela.*“ Avšak slyšela „*jsem, že Lucifer, nemýlila-li jsem se totiž, padesát nebo šedesát let před rokem 2000 po Kristu bude na určitou dobu uvolněn a propuštěn.*“¹⁷ Dočasná vítězství zla se tedy dalo očekávat a bylo nutné se na tuto dobu dobře připravit, na čemž Staroříšští a posléze i Stříž jako kněz měli vytrvale pracovat. Na druhou stranu nelze říci, že by Stříž po roce 1948 patřil k bojovníkům proti komunistickému režimu nebo že by rozvíjel nějaké výraznější skryté pastorační aktivity jako jiní kněží. Do hledáčku Státní bezpečnosti se přesto dostal, a to nejpozději od října 1954, čehož si byl pravděpodobně dobře vědom.¹⁸ Dle zprávy o skartaci operativního svazku s označením 54646 MV údajně ukrýval a rozšiřoval texty jezuitu Tomislava Kolakoviče.

Vzhledem k tomu, že se dochovaly záznamy některých Střížových vyšehradských kázání a adoračních meditací z počátku 50. let, je možné tvrdit, že jeho postoj ke komunistickému režimu byl sice jasně negativní, sdělován byl ale skrze ryze náboženské pojmy. Stříž tak mohl činit na jedné straně z důvodu opatrnosti, na níž se podepisovalo i nastupující stáří, a na druhé straně také proto, že na střet s komunismem právě takto nahlížel, tedy jako na věc náboženskou, jako na duchovní zápas, jak jsme to již ostatně několikrát zmínili. Například 6. prosince 1951 v adorační promluvě rozmlouvá s Ježíšem, oslovuje ho paradoxně jako marnotratného syna, který rozdal svou lásku, když se obětoval pro spásu člověka, a vyzývá ho, aby se

16 Deml, Jakub: *Korespondence. Sedm let jsem u vás sloužil. Vzpomínky na Josefa Florianana*. Praha 2015, s. 79.

17 [Stříž, Antonín Ludvík]: Úžasný případ posedlosti v Earlingu u Chicaga z r. 1927. *Vinice Páně* 3, 1932, s. 39.

18 Rozhovor autora s Annou Huječkovou, praneteří Antonína Ludvíka Stříže, 26. listopadu 2014. Archiv autora.

znovu vydal na tento svět a znovu svou láskou přivedl člověka k Bohu, neboť ten je ohrožen jiným marnotratným synem: „*Přijď [Ježíši] a dej se poznati ve všech vrstvách! Ty miluješ hříšníky – nuže, tolik jich zde máš a nedbal bys o ně? Ne, ty musíš znovu tajemně přijíti. Nepohne-li tě k tomu naše prosba, je zde skutečnost, která tě nemůže nechat lhostejným. Potuluje se zde ve světě mezi námi jiný marnotratný syn, ten, který promrhal svůj úděl a nyní zde krade a loupí – je to bývalý anděl světla, nyní anděl tmy a zhouby – ďábel. Počíná si jako kouzelník, který obluzuje duše, zvláště mládež.*“¹⁹ O Velikonocích roku 1952 Stříž ve své promluvě s názvem *Noc v žaláři* využívá dobového slovníku, když popisuje, že Ježíš musel být nejprve usvědčen z „*protivládni činnosti*“²⁰ a „*vyvržen z národa*“,²¹ aby mohl být následně popraven. Dramatičnost svých slov navíc zesiluje ďáblovým výsměchem nad ukřižovaným, který rovněž nepostrádá aktualizační ráz: „*Nastal soud nad tebou [proroku galilejský]. Nesoudíš ty svět, nýbrž svět soudí tebe – a již tě odsoudil. – Já, kníže tohoto světa že budu odsouzen a vyvržen? Ó, kostky se obrátily: ty jsi odsouzen, ty jsi vyvržen, – a já jsem neomezeným pánem světa. Tebe svět zavrhl...*“²² Celkově lze říci, že Střížovy adorační promluvy z počátku 50. let společně s výzvami k bdělosti prostupuje znovu apokalyptický tón, protože „*nyní lidé [...] pohrdají Tebou, Tvým učením, Tvým zákonem, potírají Tvé Království, Tvou Církev...*“, ale až nadejde den soudu, „*...bude to ,den hněvu, den hrozný, kdy nebesa třásti se budou i země*“.²³

Pokud jsme řekli, že Stříž vnímal střet s komunismem především jako duchovní zápas, je třeba počítat také s tím, že tomu odpovídal způsob, jakým se tohoto zápasu účastnil. Nezaměřoval se na (z pohledu režimu) ilegální aktivity různého druhu (práce s mládeží či jinými skupinami věřících – být se podobné aktivity alespoň pokoušel krýt;²⁴ tajná příprava a výuka zájemců o kněžství, přednášení, působení v emigraci atd.), protože za největší bojovníky považoval bezbranné nemocné a trpící – na prvním místě stigmatizovanou Annu Tomanovou, kterou jezdil v intervalu tří týdnů navštěvovat a neúnavně podporovat svým duchovním provázením. Vedle toho se věnoval nenápadné službě zpovídání na Vyšehradě, kde, jak píše ve „*své Vyšehradské kronice*“, se těšil z příležitosti být svědkem několika obrácení.²⁵ V roce

19 Archiv Centra dějin české teologie Praha, fond Antonín Ludvík Stříž, Stříž, Antonín Ludvík: Rozmluva s marnotratným synem. Adorace z 6. prosince 1951, s. 5.

20 Tamtéž, Stříž, Antonín Ludvík: *Noc v žaláři*. Adorace na Vyšehradě 3. dubna 1952, s. 1.

21 Tamtéž, s. 3.

22 Tamtéž, s. 4.

23 Tamtéž, Stříž, Antonín Ludvík: *Bděte!* Adorace ze 4. prosince 1952, s. 1.

24 Například Jan Konzal (tehdejší aktivista v postupně vznikajícím církevním „podzemí“ a pozdější duchovní tzv. skryté církve) vzpomíná, že se zkoušky chrámového sboru na vyšehradské faře stávaly příležitostí ke skrytým aktivitám, jimž Antonín L. Stříž nijak nebránil a pokoušel se jim takto poskytnout „*krycí stan*“ – viz Konzal, Jan: *Duch a nevěsta. Z dějin církevního podzemí ve 2. polovině 20. století*. Brno 2010, s. 17. Dále také viz elektronická korespondence autora s Janem Konzalem: Dopis Jana Konzala z 13. 11. 2016. Archiv autora.

25 Archiv Centra dějin české teologie, fond Antonín Stříž, Stříž, Antonín Ludvík: *Vyšehradská kronika 1956–1957*, s. 15.



Obr. 33: Antonín Ludvík Stříž v 50. letech

1952 se mu navíc dostalo dalšího znamení, že Bůh své věrné zápasící o spásu svou i bližních neopouští. Rozhodl se totiž podniknout akci, skrze níž se symbolicky navracel do svého mládí. Když společně s Josefem Florianem cítili, že překážek je ve Staré Říši a pak i ve Velké u Strážnice už příliš, požádali o ochranu moravské patrony sv. Cyrila a Metoděje a přesídlili do Osvětiman pod horu svatého Klimenta. Zde se Stříž dověděl o snu místní zbožné ženy o „*staříčkém bílém pastýři*“ Piu X. a svatém Metoději, kteří vyzvali moravské věřící k obnově úcty k soluňským bratřím s příslibem zázračného nalezení Metodějových ostatků. Pomůckou měly být spisy sv. Jeronýma. Mladý Stříž tuto výzvu vyslyšel a začal z latiny překládat Jeronýmovy listy, které následně vyšly v *Dobré m díle*.

Na sklonku svého kněžského života Stříž cítí, že znovu církev i svět potřebují zvláštní pomoc shůry. Kdo jiný by mohl zvrátit temné poměry vládnoucí v českých zemích než svatý Metoděj svou biskupskou holí. Proto se stárnoucí Stříž vydává na Moravu, a to společně se svým přítelem a ctitelem Anny Tomanové Janem Svobodou, který se již delší dobu zabýval otázkou nalezení Metodějova hrobu²⁶ a nabytí přesvědčení, že svaté ostatky již byly vykopány při archeologických výzkumech

26 Právník Jan Svoboda dokonce o nález sepsal nikdy nepublikovanou studii, v níž datuje předání ostatků nejprve do jeho péče již rokem 1952 a dále uvádí, že následně byla v roce 1954 předána do opatrování Antonínu Střížovi. Viz Svoboda, Jan: *Hrob svatého Metoděje*. [Praha] 1967. Strojopis uložený v soukromém archivu Bohumila Svobody.

v roce 1905 a zůstaly uloženy v oratoři kostela v Osvětimanech.²⁷ Tyto ostatky opravdu získávají a následně se vypravují k Anně Tomanové s vírou, že jedinec ona bude schopna ověřit jejich pravost.²⁸ Tomanová se k původu ostatků skutečně vyslovila a označila je za kosterní pozůstatky: „...*pána s plnovousem, bílým plnovousem*,“ jehož „*bratr je pochován v Římě u svatého Klimenta*.“²⁹ Stříž měl jasno. Konečně se naplnil příslib, který od sv. Metoděje prostřednictvím snu zbožné venkovanky dostal, když se jako spolupracovník Josefa Floriana ve Staré Říši rozhodl překládat a vydávat listy sv. Jeronýma.³⁰

Na tomto příběhu je možné ukázat hned dva důležité momenty. Za prvé se zdá, že imaginativní vzorce, sny a plány týkající se kněžství i obecně pojetí hlásání evangelijní zvěsti, které Stříž sdílel již ve Staré Říši, u něj zůstaly aktuální po celý život, a že se mu dokonce tyto sny podařilo svým způsobem naplnit. Skutečně se zdá, že ideál „kněze věrného“ jako jistý orientační nástroj v pastorační a jako motivační a spirituální zdroj nikdy neopustil. Právě v 50. letech se jako kněz ve chvíli, kdy byl zbaven dřívějších pastoračních, kulturních a publikačních možností, tomuto ideálu snad nejvíce přiblížil. Nikoli jmenování vyšehradským kanovníkem, nýbrž možnost být jako zpovědník stigmatizované Anny Tomanové nablízku zázračným dějům, a účastnit se tak bezprostředně zápasu s „*mocnostmi temnot*“ představuje vrchol jeho kněžského působení.

A za druhé nabízí zajímavý příklad toho, jak mohl na skutečnost nejprve blížící se a následně rozmáhající se totality reagovat konkrétní kněz. Stříž tak ve 2. polovině 40. let a v letech padesátých společně s dalšími kněžími, kteří se nechali výrazně ovlivnit staroříšskou tradicí, reprezentuje ve starší generaci kléru osobitý prvek – prvek formovaný mimo jiné ultramontánní spiritualitou a specifickým vzorem kněžství, prvek burcuující, prorocký a apokalyptický.

10.1.3 Přípravenost zůstat druhým nablízku za všech okolností

Dominik Pecka se v porovnání s Masákem a Střížem s realitou komunistické totality střetl nejbezprostředněji, a to zejména skrze své dvojí věznění. Jako kněz, který se

27 Tamtéž, s. 39.

28 Nebylo to poprvé, co Stříž takto ověřoval pravost některých ostatků, stejně jako schopnost Tomanové je rozeznat. Dle některých svědků jí z tohoto důvodu dokonce zkoušel předkládat „obyčejné“ kosterní pozůstatky. Viz Stajner, Filip Antonín (ed.): *Chudobka z Orlických hor. Životní píseň lásky a oběti stigmatizované Anny Bohuslavy Tomanové*. Ústí nad Orlicí 2014, s. 207.

29 K tomuto ověření došlo v Dubenci 13. června 1952 a následně bylo zopakováno 25. 11. téhož roku. Viz Svoboda, Jan: *Hrob svatého Metoděje*. [Praha] 1967. Rukopis uložen v soukromém archivu jeho syna Bohumila Svobody, s. 40–41.

30 Část nálezů se ztratila již v 50. letech na Vyšehradě ještě před Střížovou smrtí. Zbývající část byla po roce 1989 podrobena testu DNA a v současné době zůstává uložena v péči biskupství v Hradci Králové. Viz rozhovor autora s Bohumilem Svobodou, synem Jana Svobody, 23. května 2016. Archiv autora.

s dialektickým materialismem a marxismem nebál střetnout již před rokem 1948, a jako kněz, jenž se těšil mezi mladými značné vážnosti a autoritě, se po komunistickém puči ocitl ve značně ohroženém postavení. Na počátku 50. let, kdy působil jako profesor náboženství na husovickém gymnáziu, stále oslovoval svým charismatem i vzděláním. „V době největšího komunistického útlaku působil jako zjevení z jiného světa. [...] Dokázal zasvěceně hovořit o vztahu víry a přírodních věd [...]. Na jeho vtípné hodiny náboženství proto dobrovolně chodili i nekatolíci a ateisté,“³¹ vzpomíná jeden z jeho tehdejších studentů. Tehdy se už ale musel při výuce náboženství vyrovnávat s prvními obtížemi.

10.1.3.1 Knězem po únoru 1948

První překážky začal klást nový ředitel školy, když usiloval o zařazení výuky náboženství až ve večerních hodinách. V této své snaze byl však neúspěšný,³² a tak i přes tyto problémy Pecka kupříkladu ve školním roce 1949/1950 vyučoval náboženství 16 hodin týdně pro 142 žáků.³³ Vedle toho byl od 1. října roku 1949 brněnským ordinariátem ustanoven docentem křesťanské sociologie na brněnském teologickém učilišti, kde přednášel ve čtvrtém a pátém ročníku.³⁴ Kariéra pedagoga teologického ústavu ale příliš dlouho netrvala, brněnské učiliště bylo totiž spolu s ostatními ústavu a olomouckou teologickou fakultou v létě roku 1950 zrušeno.³⁵ Těsně předtím, na přelomu června a července, Pecka odmítl svou účast na politickém školení učitelů bohosloveckých fakult a učilišť v klášteře Dcer božské lásky ve Veltrusích, které organizoval Státní úřad pro věci církevní,³⁶ a stejně se odmítl podílet i na komunistické Katolické akci.³⁷

Na konci října 1949 obdržel nález okresního soudu ve Vítkově, který ho informoval o tom, že jím napsaná brožurka *Škola a život* byla zabavena a zbývající náklad zničen, protože prý její obsah odporoval socialistické reformě školství.³⁸ Tehdy ho také začal obtěžovat jistý Vilém Brauner.³⁹ Nejprve se dotazoval na některá témata

31 Grygar, Jiří: Na jeho hodiny chodili i ateisté. *Katolický týdeník* 22, 2011, č. 19, s. 8.

32 Pecka, Dominik: *Starý profesor vzpomíná. Vlastní životopis*. Praha 1996, s. 179.

33 AMB, fond M 100, Gymnázium – Brno-Husovice, i. č. 92, Protokoly porad pedagogického sboru 1949/1950. Protokol č. 1 o zahajovací poradě profesorského sboru, nečíslováno.

34 Pecka, Dominik: *Starý profesor vzpomíná. Vlastní životopis*. Praha 1996, s. 180–181.

35 Novotný, Vojtěch: *Katolická teologická fakulta 1939–1990. Prolegomena k dějinám české katolické teologie druhé poloviny 20. století*. Praha 2007, s. 105.

36 Pecka, Dominik: *Starý profesor vzpomíná. Vlastní životopis*. Praha 1996, s. 187.

37 Tamtéž, s. 188.

38 Tamtéž, s. 186.

39 Tamtéž, s. 181. Zde Pecka uvádí pouze iniciály V. B. Rukopis jeho autobiografie, uložený v soukromém archivu Anny Mackové, obsahuje celé jméno. Pecka, Dominik: *Starý profesor vzpomíná. Vlastní životopis*. Strojopis, s. 166.

z tomistické filosofie, později ho zajímaly už jen názory na zatykání kněží. Pecka tedy nabyl dojmu, že je sledován Státní bezpečností. Ta si na něj opravdu vedla postupně dva svazky: jeden pod krycím názvem „*Realista*“ a druhý pod názvem „*Tomáš XV*“. Spolu s vyšetřovacím spisem V-1263 Brno se dochoval pouze první jmenovaný svazek s názvem „*Realista*“, díky čemuž lze potvrdit, že Pecka byl sledován nejpozději od května roku 1949. Takto je totiž datována první agenturní zpráva daného svazku.⁴⁰

„*Ocitál jsem se stále ve větší osamocenosti. Se studenty jsem se už mimo školu nestýkal, abych je neuvedl v podezření, že se nějak nezákonně sdružují. Pozoroval jsem také, že někteří přátelé a známí se mi vyhýbají a tváří se, jako by mě neviděli.*“⁴¹ Takto Pecka vzpomínal na období počátku 50. let, kdy se postupně dostával do stále větší izolace. Nepřestal se stýkat alespoň s některými brněnskými intelektuály (například František Weyr, Vladimír List) a starými přáteli (Jan Zahradníček, Jakub Deml, Reginald Dacík a další).⁴² Nepříznivý stav umocnilo jeho první zatčení v září roku 1953, při kterém musel snést tvrdý, téměř dvoudenní výslech. Tehdy však ještě nebyl předán k soudnímu procesu. Mnohahodinový výslech měl ale za následek vyčerpání a následnou hospitalizaci.⁴³ Ze strany represivního aparátu tak mohlo jít o snahu zastrašit vyslýchaného, o přípravu na pozdější vyšetřování⁴⁴ nebo případně i o pokus získat Pecku k nějaké formě spolupráce, neboť dle materiálů Státní bezpečnosti šlo v jeho případě o osobu, „*kteřá má v církevních kruzích jakož i v kruzích vysokoškolských profesorů značné styky a je o všem informován*“.⁴⁵ V těchto materiálech se dále dočítáme, že „*v případě, že [Pecka – pozn. autora] odmítne spolupráci, bude provedeno jeho zatčení*“.⁴⁶

40 ABS ČR, sbírka Správa vyšetřování StB – vyšetřovací spisy (V): arch. č. V-1263 BN. Dominik Pecka a spol., operativní materiál – Dominik Pecka, podsvazek a. č. 1204 Brno – Realista, s. 16. Agenturní zpráva ze dne 30. 5. 1949.

41 Pecka, Dominik: *Starý profesor vzpomíná. Vlastní životopis*. Praha 1996, s. 181.

42 ABS ČR, sbírka Správa vyšetřování StB – vyšetřovací spisy (V): arch. č. V-1263 BN. Dominik Pecka a spol., operativní materiál – Dominik Pecka, podsvazek a. č. 1204 Brno – Realista, s. 31–32. Výpis z protokolu Jana Zahradníčka.

43 Pecka, Dominik: *Starý profesor vzpomíná. Vlastní životopis*. Praha 1996, s. 194–198.

44 Dle protokolu o výpovědi Dominika Pecky šlo během tohoto výslechu více méně o podobné skutečnosti a záminky, o jaké se jednalo v případě vyšetřování a následně soudního procesu z roku 1954. ABS ČR, sbírka Správa vyšetřování StB – vyšetřovací spisy (V): arch. č. V-1263 BN. Dominik Pecka a spol., podsvazek vyšetřovacího svazku, s. 1–17. Protokol o výpovědi s předvedeným Dominikem Peckou ze dne 28. a 29. září 1953.

45 ABS ČR, sbírka Správa vyšetřování StB – vyšetřovací spisy (V): arch. č. V-1263 BN. Dominik Pecka a spol., operativní materiál – Dominik Pecka, podsvazek a. č. 1204 Brno – Realista, s. 54. Dopis náčelníka 2. odboru krajské správy StB Františka Pohanky Hlavní správě státní bezpečnosti Ministerstva národní bezpečnosti ze dne 9. ledna 1953.

46 Tamtéž, s. 54. O možnosti nabídky ke spolupráci se Státní bezpečností hovoří v souvislosti se vzpomínkou na Peckovo první zatčení i např. Stanislav Krátký: Krátký, Stanislav: *K plnosti. Rozhovory Jana Mazance s dobrým bratrem a biskupem skryté církve*. Brno 2004, s. 29.

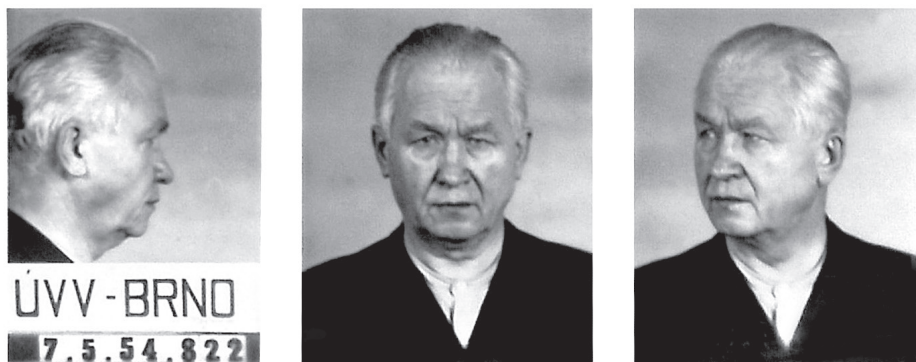


Obr. 34: Dominik Pecka s Jakubem Demlem v Tasově

K tomuto zatčení došlo 5. května 1954. Po čtyřměsíčním vyšetřování byl Dominik Pecka 15. září 1954 Krajským soudem v Brně odsouzen k trestu odnětí svobody na dva a půl roku, k finanční pokutě v hodnotě 3 000 Kčs a konfiskaci poloviny majetku.⁴⁷ Dle výnosu soudu se důvodem odsouzení staly ilegální schůzky s bývalými předáky agrární a lidové strany v Čejkovicích a ve Starovičkách, výchova studentů v tajných kroužcích k odporu proti socialistickému zřízení a neoznámení útěku kněze Josefa Hrbaty přes státní hranice, čímž se měl Dominik Pecka dopustit trestného činu sdružování proti republice a neoznámení trestného činu.⁴⁸ Po svém

47 ABS ČR, sbírka Správa vyšetřování StB – vyšetřovací spisy (V): arch. č. V-1263 BN. Dominik Pecka a spol., Osobný spis štátnbezpečnostného vyšetřovania proti Dominiku Peckovi, s. 60. Rozsudek Krajského soudu Brno ze dne 15. září 1954.

48 Tamtéž, s. 60.



Obr. 35: Vězeňské foto Dominika Pecky z roku 1954

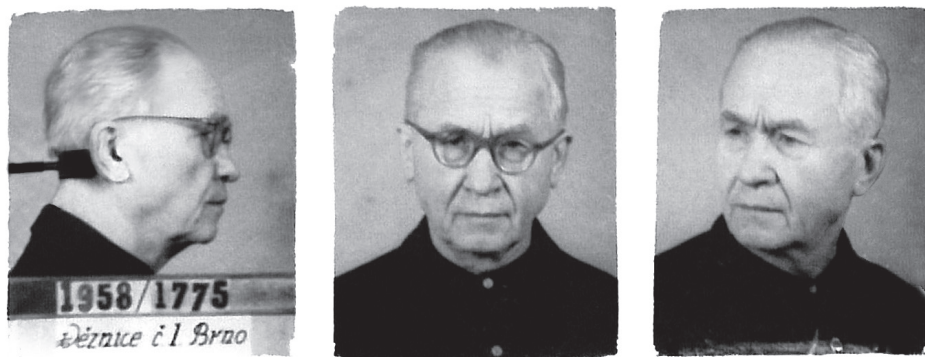
propuštění žádal u Krajského soudu v Brně o obnovu řízení a ve své žádosti rovněž sepsal vlastní obhajobu, díky níž lze vypožorovat, na základě čeho byla obvinění proti němu vykonstruována, a případně se dozvědět, jak se Pecka stavěl k jednotlivým bodům obžaloby.

Za prvé: v Čejkovicích a Starovičkách se sešli v roce 1948 někteří spisovatelé a bývalí politici. Schůzky v Čejkovicích se však Dominik Pecka nezúčastnil, pouze se krátce po ní setkal se svým známým Aloisem Janáčkem, který této schůzky účasten byl. V případě schůzky spisovatelů ve Starovičkách vysvětloval, že na ni dorazil až dlouho po jejím začátku, a tak nemohl být svědkem předchozího jednání. Samotnou schůzku vnímal jako společenské setkání. Za druhé: při vyšetřování a následné obžalobě došlo také na jeho činnost diecézního referenta Studentské katolické akce a na schůzky s mládeží. Pecka k tomu uvedl, že funkci diecézního referenta po únoru 1948 již nevykonával, neboť ji považoval za bezpředmětnou, a ke schůzkám dodal, že byl několikrát navštíven ve svém bytě studenty, přičemž s nimi jako jejich profesor náboženství debatoval pouze o náboženských tématech. Podobně vysvětloval i způsob výuky náboženství ve škole, když uvedl: „...*mé působení ve škole bylo ryze náboženské a proti lidově-demokratickému zřízení jsem se před svými žáky nikdy nevy-slovil.*“⁴⁹ Za třetí: informaci o útěku Josefa Hrbaty neoznámil proto, že se mu tento svěřil, že byl při předchozím výslechu týrán. „*Z toho jsem pokládal jeho úmysl odejít za hranice za psychologicky pochopitelný a mravně oprávněný pokus uniknout z dosahu těchto metod a také jsem se necítil ve svědomí vázán jeho úmysl oznamovat.*“⁵⁰ Můžeme jen doplnit, že Peckova žádost na obnovu řízení byla Krajským soudem v Brně zamítnuta.⁵¹

49 Žádost Dominika Pecky o obnovu řízení odeslaná dne 10. 5. 1956, s. 2. Soukromý archiv Anny Mackové.

50 Tamtéž, s. 2.

51 Dopis Josefa Procházky, řídicího kanceláře 1. oddělení Krajského soudu Brno, Dominiku Peckovi ze dne 25. ledna 1957. Soukromý archiv Anny Mackové.



Obr. 36: Vězeňské foto Dominika Pecký z roku 1958

Dobu svého prvního věznění strávil ve Valdicích, kam byl převezen krátce po svém odsouzení. Pobyť ve vězení si ale brzy vybíral svou daň na jeho zdraví, konkrétně se prohloubily potíže se žlučníkem. Naštěstí se mu podařilo dostat se do vězeňské nemocnice, a dokonce podstoupit i drobnější operaci. O svém zdravotním stavu psal v jednom ze svých dopisů bratrovi: „*Co se mne týče, jsem zatím na nemocničním oddělení, kde jsem se podrobil menší operaci, která dobře dopadla. Doufám, že tak budu zbaven dosavadních obtíží, které se zoláště v poslední době zhoršily.*“⁵² Následně snášel své žalářování v cele se dvěma spoluvězni, s nimiž dral peří.⁵³ Protože se na něj vztahovala prezidentská amnestie, byl z valdické věznice propuštěn 11. května 1955.

Po svém propuštění přirozeně nesměl veřejně působit, od roku 1957 mu byla povolena alespoň služba zpovědníka Milosrdných sester, v jejichž domě v Brně tehdy bydlel. V rámci služby zpovědníka připravoval pro řeholnice i krátké promluvy a exercicie,⁵⁴ právě ty se ale staly záminkou jeho druhého uvěznění. Základem pozdější obžaloby se totiž stalo „*vedení tajných exercicií*“.⁵⁵ K zatčení došlo 29. prosince 1958 na faře v Krhově, kde tehdy bydlela Peckova neteř se svou dcerou Annou. Peckova neteř v té chvíli ale byla v Jihlavě, kde měla převzít kopii jeho antropologie od jiné osoby, jež ji dosud ukrývala, a tak její devítiletá dcera Anna zůstala s Dominikem Peckou sama: „*Na té faře jsme shodou okolností [...] byli jenom sami dva, protože maminka jela do Jihlavy pro ten rukopis. [...] Ti, kteří přijeli strýčka zatýkat, přede mnou všechno obrátili vzhůru nohama, sice jsme toho neměli moc, ale pro devítiletou holku to*

52 Dopis Dominika Pecký bratrovi odeslaný 24. 10. 1954 z věznice Valdice. Soukromý archiv Anny Mackové.

53 Pecka, Dominik: *Starý profesor vzpomíná. Vlastní životopis*. Praha 1996, s. 220.

54 Tamtéž, s. 229.

55 ABS ČR, sbírka Správa vyšetřování StB – vyšetřovací spisy (V): arch. č. V-1263 BN. Dominik Pecka a spol., Skupinový vyšetřovací svazek č. 68/59 proti Leopoldině Řiháčkové a spol., s. 123–131. Rozsudek Krajského soudu Brno ze dne 19. března 1959, s. 3.

byl docela šok. A pak strýčka odvezli a maminka nepřijela a já jsem tam zůstala v té saře sama.“⁵⁶ Dominik Pecka byl odsouzen v rámci procesu s členkami Kongregace Milosrdných sester III. řádu svatého Františka za maření státního dozoru nad církvemi na 14 měsíců.⁵⁷ Tentokrát strávil dobu svého věznění na kněžském oddělení na Mírově, kde většinu času opracovával optické přístroje a flexarety pro přerovskou Meoptu.⁵⁸ Odseděl si celých 14 měsíců. Propuštění se dočkal dne 29. února 1960.⁵⁹

10.1.3.2 Vězeňský román

Zkušenost pobytu v komunistickém vězení v 50. letech představuje silný zážitek, který obvykle nezůstával bez odezvy. Ne každý, kdo si touto zkušeností prošel, byl ale schopen se k ní vrátet a vyprávět o ní. Dominik Pecka patří k těm, kteří se rozhodli o svůj zážitek podělit. Navíc tak učinil originální románovou formou, čímž zároveň završil i své beletristické dílo. Posledním románem ale z řady svých předchozích kněžských románů vybočil natolik, že je třeba jej vnímat spíše v kontextu tradice české martyrologické literatury zachycující zkušenost komunistické perzekuce.⁶⁰ Poslední a nejlepší Peckův román *Z deníku marnosti*⁶¹ právem zaznamenal na počátku 90. let, kdy konečně mohl být vydán, pozitivní ohlas.⁶²

Peckovi se podařilo zachytit zkušenost vlastního pronásledování od svého zatčení a vyšetřování přes soudní proces až k samotnému pobytu ve vězení ve Valdicích a na Mírově stylem, který místy deník opravdu připomíná. Nejedná se však o pouhý popis událostí, text je totiž plný téměř všech charakteristických rysů Peckovy tvorby tak, jak jsme o nich výše psali. Nepostrádá reflexe, drobné meditace, anekdoty či podrobně líčené humorné situace a zajímavé postřehy místy podobné dřívějším aforismům. Hluboké úvahy zároveň ostře kontrastují s hrubostí dozorců,⁶³

56 Peckova neteř Anna Řídká byla totiž Státní bezpečností zadržena a propuštěna až následujícího dne. Rozhovor s Annou Mackovou vedený dne 8. února 2011. Záznam uložen v archivu autora.

57 ABS ČR, sbírka Správa vyšetřování StB – vyšetřovací spisy (V): arch. č. V-1263 BN. Dominik Pecka a spol., Skupinový vyšetřovací svazek č. 68/59 proti Leopoldině Řiháčkové a spol., s. 123–131. Rozsudek Krajského soudu Brno ze dne 19. března 1959, s. 3.

58 Pecka, Dominik: *Starý profesor vzpomíná. Vlastní životopis*. Praha 1996, s. 237.

59 Tamtéž, s. 246.

60 Balajka, Bohuš: Víc než deník a rozhodně ne marnost. *Tvar* 5, 1994, č. 3, s. 20. Balajka tak Pecku řadí k autorům jako Karel Pecka či Eva Kantůrková.

61 Pecka, Dominik: *Z deníku marnosti*. Brno 1993.

62 Např. Rambousek, Jiří: Dominik Pecka v Atlantisu. *Duha* 8, 1994, č. 3, s. 29. Balajka, Bohuš: Víc než deník a rozhodně ne marnost. *Tvar* 5, 1994, č. 3, s. 20. Křepelka, Karel: Vězeňský deník Dominika Pecky. *Proglas* 5, 1994, č. 2, s. 61–62.

63 Srov. Harák, Ivo: Pecka Karel a Pecka Dominik, Motáky nezvěstnému a Z deníku marnosti. In: *Hodnoty a hranice: svět v české literatuře, česká literatura ve světě. Sborník příspěvků z III. kongresu světové literárněvědné bohemistiky*, Praha 28. 6.–3. 7. 2005. Sv. 1. Ed. Fedrová, Stanislava. Praha 2006, s. 546. Dostupné na: www.ucl.cas.cz – stav k 22. 3. 2011.

a vše je navíc ještě doplňováno vzpomínkami na dětství, mládí, rodinu a přátele. Některé pasáže se nápadně podobají těm, které lze nalézt i v autobiografii *Starý profesor vzpomíná*, což znamená, že se Pecka po většinu práce přidržuje vlastních zážitků a za fikci lze považovat spíše jen některé vsuvky – například vzpomínku na dávné přátelství s předčasně zemřelou dívkou.

V románu nechybí ani napětí, jež graduje prostřednictvím příběhu spoluvězně a zároveň nekatolického duchovního Nema, který se postupně svěřuje se svým osobním trápením. Román rovněž nabízí zajímavý pramen i pro poznání vězeňské každodennosti, kněžského života za mřížemi či pastorece v těchto obtížných podmínkách. Velice cenné je i zachycení několika významných osobností, s kterými se Pecka ve vězení setkal: například Jan Babtista Bárta, který vystupuje jako Jan Babtista Čech, Reginald Dacík jako Albert Brodský, Silvestr Braito jako Mario Silva, Felix Maria Davídek jako Valentin nebo koncertní mistr Orchestru československého rozhlasu v Brně Jaroslav Štěpánek jako Jaroslav Filipský.

Základní rozdíl oproti dřívějším románům spočívá v potlačení pedagogické tendence. Nelehké okamžiky, které přinášel vězeňský život, jsou popisovány prostým způsobem, bez patosu a často s osobitým nadhledem a humorem, který místy přechází až v ironii. S chutí a úsměvem na tváři autor líčí charakteristiky některých dozorců nebo například politická školení. I přes tyto humorné okamžiky však na čtenáře nepřestane dýchat vsudypřítomná tíseň nespravedlivého odsouzení a zmařeného života: „*A mlčíme podle předpisu. Občas pohlédnu na Jaroslava [výše zmíněný Jaroslav Štěpánek – pozn. autora]. Hlavu má skloněnou na prsa. Zdá se mi, že se usmívá. Snad vzpomíná na něco pěkného. Vidí se v rozzářené koncertní síni a hraje Paganiniho koncert na G struně. Jen proto, že věděl a nepověděl, se octl ve světě, kde není slova uznání a chvály, věnců a kytic, ani potlesku, ani přátelského stisku rukou. Ač vytržen ze své práce a zbaven svého nástroje [...] nenařiká, nestěžuje si a bez reptání snáší své ponížení, hlad a zimu.*“⁶⁴

Ústředním tématem románu je tedy otázka člověka zbaveného všeho, co mu dříve patřilo a na co byl zvyklý, člověka v osamocení, bez přátel a blízkých. Přesto se jako červená nit spojující jednotlivé příběhy a situace táhne Peckovým románem nikoliv pesimismus a marnost, ale optimismus a naděje.

10.1.3.3 Kněžský život za mřížemi

Dominik Pecka situaci, kdy přišel o osobní svobodu, a musel tak snášet nepříznivé podmínky dvojího žalářování, přijal jako zkoušku svého kněžského poslání a jako zkoušku, jež měla prověřit, zda si sám stojí za tím, co po celá léta jako kněz hlásal. Vždy totiž zdůrazňoval, že pravda víry, pokud má někoho oslovit, musí být osvědčena životem: „*Snad teprve nyní nastává pravá a rozhodující zkouška mého kněžského*

64 Pecka, Dominik: *Z deníku marnosti*. Brno 1993, s. 56.

poslání. Nyní musím ukázat, že dovedu nést, co jsem ukládal jiným. A že jsem mluvil se zárukou.“⁶⁵ Díky tomu, že vězeňské prostředí vnímal jako novou farnost a spoluvězně jako své farníky, nabýval pro něho pobyt za mřížemi zvláštního významu: „Ale já musím být silný, vždyť mám nové farníky: jedou se mnou a já s nimi. Jsem tu pro ně. Vše má svůj smysl. Hle, možnosti, jež čekají.“⁶⁶ Kněžské poslání tak nekončilo před vězeňskou bránou, ale mělo sloužit k rozvoji duchovní svobody a důstojnosti člověka, jenž se proti vlastní vůli ocitl ve zcela nelidských podmínkách.

Důležitým předpokladem vězeňské pastorace byl v prvé řadě svátostný život samotných kněží. Místo breviáře se tedy Pecka modlil růženec, pokud to bylo možné, přistupoval i ke zpovědi. Ústřední roli hrálo zejména celebrování mší a tajná distribuce proměněných hostií: „*Téměř rok beze mše svaté, bez svátostí, bez breviáře, jen s desíti prsty na desátky růžence. Ve chvíli poklidu žádám kaplana Lukiče, aby vyslechl mou zpověď. Velké překvapení druhý den ráno: nemocniční chodbař přináší snídani a v papírku Sanctissimum. Ve vedlejších pokojích je několik kněží, kteří tajně celebroují, a chodbař v úloze svatého Tarsicia roznáší nejen chléb tělesný, ale i duchovní.*“⁶⁷

Většinu valdické anabáze strávil Pecka na cele s nevěřícími spoluvězni, kteří se ale neostýchali jeho přítomnosti využít: „*Jsou oba plní problémů. A já nestačím odpovídat na jejich dotazy. Mluvím takřka nepřetržitě od rána do večera.*“⁶⁸ Vedení věznic se snažilo zamezit kněžím „*vykonávat nežádoucí vliv*“⁶⁹ na spoluvězně jejich umístěním mezi ateisty, zabránit v pastoraci se jim však příliš nedařilo. Vždy se totiž našly nové možnosti, jak ve vězeňské pastoraci pokračovat, a tak se Pecka účastnil společných rozhovorů, modliteb a zpovídání: „*A poněvadž evangelium nám ukládá, abychom byli nejen prostí jako holubice, nýbrž i opatrní jako hadové, nezbyvá než vymýšlet různé lsti. Jsou totiž mukli, kteří si potřebují promluvit s knězem. Jsou také mukli, kteří se chtějí zpovídat. To je možné, jen když je vycházka. Vycházka je ovšem na to, aby se chodilo. Ale od chození mohou někoho bolet nohy. [...] Takový mukl smí vyjít z řady a sednout si na schůdky u kašny. A mohou tam být takoví mukli i dva. A jeden z nich může být zpovědník a druhý kající.*“⁷⁰

Určitou změnu přineslo Peckovo věznění na Mírově. Dostal se zde totiž na kněžské oddělení a celou sdílel spolu s dalšími kněžími, s kterými také trávil pracovní směnu v dílně na obrábění flexaretů. Kněží společně prožívali významné církevní svátky, navzájem si kázali, zpovídali se a modlili se. Mezi další činnosti, které eliminovaly pocity zmaru, patřilo studium. K nadšeným organizátorům tzv. vězeňské univerzity patřil například kněz Felix Davídek. Ten vždy nejprve zjistil, kdo je v které

65 Tamtéž, s. 69.

66 Tamtéž, s. 69.

67 Tamtéž, s. 91.

68 Tamtéž, s. 31.

69 Tamtéž, s. 31.

70 Tamtéž, s. 172.

oblasti odborníkem, a následně během vycházky nenápadně přiřazoval zájemce o jednotlivé studijní obory k vybraným osobnostem. Peckovi se tak dostalo příležitosti přednášet filosofickou antropologii.⁷¹ S Davídkem, kterého jako kaplan v Tuřanech sám pokřtil, měl Pecka velice blízký vztah, který byl ještě umocněn společným vězněním. Davídek občas dokonce zalézal studovat pod Peckův pracovní stůl. To však pro oba představovalo značné nebezpečí: „*Stalo se, že právě v době, kdy Valentin [Felix Davídek – pozn. autora] bádá skrčen pod mým stolem, přišel dozorce a nečekaně se prodral mezi lomozícími mukly až k našemu stolu, a nejen to: s velkým a neutuchajícím zájmem se díval, jak opilovávám optinetu. Valentina neviděl, ale všiml si, že jeho místo u svěráku je prázdné. Čekal jsem, že se zeptá, kde je. V duchu už jsem se viděl u raportu. To bych snesl. Ale vyzradit Valentina, to bych nesnesl. Valentin je totiž můj duchovní syn. Před třiceti pěti lety jsem ho jako mladý kněz pokřtil. [...] Ale kupodivu, dopadlo to dobře. Dozorce, nasytiv se pohledu na moje třesoucí se ruce, odešel [...]. Hned po jeho odchodu vylezl Valentin ze své studovny k nemalé úlevě a uklidnění mých otcovských citů.*“⁷²

Vězeňská zkušenost obsahovala i další důležitý aspekt, který bychom mohli nazvat jako „*příprava na koncil*“.⁷³ Koncil byl na světové úrovni samozřejmě realizován předními světovými teology, ale o mnohých tématech, která se díky němu dostala na pořad dne, se diskutovalo i v komunistických žalářích. Nahrávalo tomu několik okolností. Kněží byli ve vězení konfrontováni se situací církve, jež přišla takřka o všechny své tradiční vnější projevy. Nádhera barokních chrámů a gotických katedrál, bohoslužebná roucha, kněžská důstojnost a tituly v nových podmínkách zcela ztratily svůj dřívější význam. Ve vězeních se také scházela starší generace kněží s generací nastupující, katoličtí duchovní s nekatolickými, věřící s ateisty. Pecka doplňuje: „*Zde se neuznává žádný gradus, žádný titul, žádné privilegium, žádný dekor, žádná důstojnost. Bez úmluvy a bez okolků jeden druhému tyká.*“⁷⁴ Vnější tlak tedy posiloval vzájemná přátelství a vedl k otevřeným rozhovorům o ekumenismu, o postavení laiků v církvi, roli církve ve světě či nových pastoračních metodách. Komunistické žaláře se tak stávaly podnětným prostředím, které ovlivňovalo filosoficko-teologický vývoj uvězněných kněží a mělo za následek, že koncilní myšlenky, s kterými se seznamovali až koncem 60. let, přijímali často zcela přirozeně.

S „*koncilními*“ reflexemi se setkáváme i ve vězeňském románu Dominika Pecky. Bylo by sice možné namítnout, že je mohl psát nejdříve po svém propuštění v 60. letech, a tedy již teoreticky pod vlivem II. vatikánského koncilu, pro nás je ale důležité, že tyto reflexe uvádí do souvislosti s vězeňskou zkušeností a konkrétně s útokem na svou kněžskou identitu, kdy mu bylo při vyšetřování vyčteno, že

71 Pecka, Dominik: *Starý profesor vzpomíná. Vlastní životopis*. Praha 1996, s. 242.

72 Pecka, Dominik: *Z deníku marnosti*. Brno 1993, s. 151.

73 Balík, Stanislav – Hanuš, Jiří: *Katolická církev v Československu 1945–1989*. Brno 2007, s. 293.

74 Pecka, Dominik: *Z deníku marnosti*. Brno 1993, s. 30.

svým dosavadním působením vystupoval jako „nepřítel dělnické třídy“.⁷⁵ Tento útok Pecka značně rozrušil, ale zároveň se stal i podnětem zajímavých úvah: „*Chtě nechtě pokračuji v duchu v dialogu s prokurátorem, který mně pohrozil, že budu posuzován jako nepřítel dělnické třídy. Ale já namítám: je rozdíl mezi nepřítelem a odpůrcem. Nepřítel je člověk, který nenávidí a škodí. Odpůrce však je člověk, s kterým nemohu souhlasit a který nesouhlasí se mnou. Přitom nemusíme být nepřátelé. Já nepopírám četné pravdy, které jsou obsaženy v komunismu. Já popírám jen jediný základní blud, a to je materialismus v jeho vulgární podobě, jak jej většina lidí chápe.*“⁷⁶ Dále pokračoval sebekritikou, v které již „ducha koncilu“ nelze přeslechnout: „*Aužak přes to vše máte, pane prokurátore, v něčem pravdu. [...] Říká se – a to ne zcela neprávem – že Církev je dnes stále ještě do určité míry Církev konstantinovská. Církev opírající se o světskou moc. Odpor dělnické třídy není prvotně odpor proti Církvi, nýbrž odpor proti znetvořeninám evangelia. Jedna z největších znetvořenin je světský duch a touha po pozemské moci. [...] Aužak Kristus zamítl myšlenku světského panování již v odpovědi Pilátovi: ‚Království mé není z tohoto světa.‘ Své apoštoly neustanovil světskými pány, nýbrž svědky pravdy. Ustanovil je služebníky [...]. A jestliže se kněžstvo v běhu církevních dějin někdy odcizilo svému úkolu být ‚světlem světa‘, bylo to tím, že ztratilo vědomí své služebnosti. Já věřím, pane prokurátore, že žádný dělník by neprotestoval proti Církvi sloužící. Ale vím, že každý dělník protestuje proti Církvi panující. Protestuje proti kněžskému kastovníctví. Protestuje proti klerikálnímu aristokratismu...*“⁷⁷ Spolu se světským „panováním“ církve Pecka zavrhl také přílišnou starost o „světský lesk“, neboť „dnešnímu člověku neimponuje vnější okázalost, je to člověk strážlivý a kritický...“⁷⁸ a zdůraznil tedy, že církev má být především církví sloužící.

Službu chápal rovněž jako podstatu kněžského povolání, základ, který zůstává platný i v situaci, kdy je kněz znemožněno svobodně sloužit mše, vyučovat nebo zpovídat, a v situaci, kdy se například nachází ve vězeňské cele se dvěma spoluvězni, kteří v Boha nevěří. Právě tyto okolnosti naopak nabízely dosud netušené pastorační možnosti. Pecka při jejich promýšlení vycházel ze stavu, který byl všem uvězněným společný: „*Jsem na dně lidské existence právě tak jako vy.*“ A pokračoval: „*Nejsem důstojný pán. Vůbec žádný pán. Jsem jen služebník. Služebník Boží a Váš.* [...] *A nepřicházím, abych vám dal něco, nýbrž abych dal sebe. Ale já – jdu-li ve šlépějích Mistra – jsem významný vždy, všude a pro všechny. Můžete odmítat mé slovo a mou podanou ruku, ale nemůžete odmítnout moji lásku.*“⁷⁹

Dominik Pecka, ač sám ve vězení zažíval i krizové chvíle, se tedy snažil zůstat nablízku člověku v okamžiku utrpení a osamocení, a tak jeho výše uvedená charakteristika jako „*filosofa tragického prožitku lidského bytí*“ zde nabývá té

75 Tamtéž, s. 34.

76 Tamtéž, s. 34.

77 Tamtéž, s. 35.

78 Tamtéž, s. 61.

79 Tamtéž, s. 30.

nejkonkrétnější a nejpraktičtější podoby. Na vlastní kůži si prožil, jak může být obtížné trávit dennodenně veškerý čas s těmi, kteří mu byli přisouzeni: „*I v žaláři platí příkaz lásky k bližnímu. Ale obtíž lásky v žaláři je právě v tom, že ten druhý je uskutku bližní, tj. člověk dnem i nocí únavně a stejně a nezměnitelně blízký. Kdybychom ho neměli dnem i nocí na krku, bylo by mnohem snadnější ho milovat.*“⁸⁰ I proto si byl dobře vědom toho, že „*člověku není nic lidského cizí*“⁸¹ a že extrémní podmínky života ve vězení dávají promlouvat i těm stránkám osobnosti, které by se za normálních okolností nemohly příliš projevit. Nejzákladnější pastorační metodou tedy dle něj byla snaha o nenásilné a na vše připravené naslouchání: „*Naprosto na nic se nevyptávat. Ničemu se nedívat. [...] Ze zkušenosti vím, že mnozí lidé mají především potřebu se vymluvit. Není ani třeba je nějak zolašit poučovat nebo utěšovat. Věnuje-li se jim pozornost a čas, stačí jim to a odcházejí uklidněni. [...] Je ovšem třeba se za toho nešťastníka i modlit. Vyprošovat mu dary Ducha svatého, aby našel cestu z duchovních temnot, do nichž je pohřžen. A nejen pro něho – i pro mě, když už jsem se řízením Božím stal jeho důvěrníkem, abych mu porozuměl a našel pravá slova povzbuzení a útěchy.*“⁸²

Pro Dominika Pecku tak byla jedinou možností, jak se vyrovnat se situací ztráty svobody, víra spolu s odevzdaností do vůle Boží: „*Zbývají jen dvě cesty: cesta marného vzdoru a cesta odevzdanosti do vůle Boží. Nakonec se každý buď zlomí, anebo dotvoří v člověka dokonalého, tj. člověka Božího. Není těžké v Boha věřit a jemu sloužit, dokud se člověku daří dobře. Pravá víra se však osvědčuje, teprve když je zkoušena, ve chvílích, kdy se zdá, jako by Bůh na člověka zapomněl a jako by ani nebyl. Víra je hrdinné úsilí pokládat Boha za dobrého Otce, i když se o člověka nestará. Víra je snaha nalézt smysl toho, co zdánlivě nemá smysl.*“⁸³

V Peckově podání se tedy pobyt v komunistickém žaláři stal výjimečnou příležitostí k pastoraci, k přemýšlení o podstatě poslání církve, ale také příležitostí k sebezdokonalování a k pokračování v celoživotním hledání odpovědi na otázku „*co je člověk*“. To vše je možné pozorovat nejen v jeho románu, který psal až po svém propuštění, ale i v dopisech, jež posílal svým blízkým z vězení. Román i dopisy svědčí rovněž o tom, že i přes všechny těžkosti věznění, které jsou zde přirozeně zmiňovány, si Dominik Pecka dokázal zachovat svůj osobitý nadhled: „*...denní jednotvárnost vyvažují jen drobné příhody ve světnici a pohyb oblaků na nebi. Člověk se učí být spokojen s málem a poznává, že jinak v normálním prostředí se zatěžuje mnoha zbytečnostmi, bez nichž se lze docela dobře obejít, a které jsou zpravidla jen pramenem marných starostí. Brzy to bude rok, co jsem od Vás odloučen. Nenaříkám si, neboť věřím, že i to je pro mne dobré a že jsem neztratil nic, co lze zvat opravdovou hodnotou, a že jsem se ještě upevnil ve svých zásadách a naučil větší trpělivosti, lásce a vděčnosti k Bohu. Je to tajemství odstupu:*

80 Tamtéž, s. 125–126.

81 Křepelka, Karel: Vězeňský deník Dominika Pecky. *Proglas* 5, 1994, č. 2, s. 62.

82 Pecka, Dominik: *Z deníku marnosti*. Brno 1993, s. 192.

83 Tamtéž, s. 139.

*je-li člověk odloučen od těch, které má rád, poznává teprve, jak velice je má rád; a je-li uzavřen do těsného prostoru čtyř bílých stěn a vyjde na chvíli na nádvoří, vidí, jak zelená tráva je krásná...*⁸⁴

10.1.3.4 Kněz bez státního souhlasu

Na základě zákona o hospodářském zabezpečení církví a náboženských společností z roku 1949 mohl veřejně sloužit mše jen ten kněz, který získal státní souhlas k výkonu duchovenské činnosti. Dominik Pecka díky své vězeňské minulosti o tento souhlas přišel. Skutečnost, že pravděpodobně již nebude moci ve svém životě nikdy veřejně sloužit mši svatou, na něj zapůsobila natolik, že své dojmy vložil i do vězeňského románu, a to skrze působivou scénu návratu z vězení. Po příchodu do bývalé farnosti vešel do kostela, v němž kdysi sloužil mše svaté, a aby nenarušil probíhající obřad, zůstal pouze v předsíni a skrz sklo kostelních dveří pozoroval své někdejší farníky: „*Vlna hořkosti zalévá mou duši. Z kazatelny už nikdy nezazní můj hlas. Na oltáři Božského Srdce už nikdy nebudu obětovat mši svatou. Už nikdy nezasednu do zpovědnice. Je konec. Odešel jsem náhle, bez rozloučení. Ale co na tom, vždyť jsme jen jepice a náš čas je krátký. [...] Jsem starý a nemocen. Kolik mi ještě zbývá života? Už jen maličko. A to maličko už bude jen loučení.*“⁸⁵ Uvědomil si, že se z něj stal „*farář bez farnosti, pastýř bez ovcí, otec bez dětí*“.⁸⁶ Přesto i tuto situaci nakonec přijal s pokorou. Pochopil ji totiž jako pobídnutí k tomu, aby dokončil svoji rozpracovanou antropologickou trilogii, na niž by při vytížení v klasické farní správě neměl dostatek času. Vedle toho jej oslovil blízký přítel a požádal ho, aby mu pro osobní potřebu přeložil spis Hermanna Schmidta *Organische Askese*, což Pecka přivítal, protože za to dostal i jistou finanční odměnu.⁸⁷ Tu nutně potřeboval, neboť vyměřený důchod 190 korun měsíčně naprosto nedostačoval.⁸⁸ Souhlas k duchovenské činnosti nezískal ani v roce 1960, kdy opouštěl věznici podruhé. Směl sloužit pouze tiché mše bez účasti věřících v kostele Nalezení svatého kříže u kapucínů v Brně, kde tehdy bydlel.⁸⁹

Zároveň občas zajížděl ke své neteři Anně do Krhova a také do rodných Čejkovic k bratru Eduardovi, kterému pomáhal s prací ve vinici.⁹⁰ Vedle těchto rodinných

84 Dopis Dominika Pecky bratrovi odeslaný 1. 4. 1955 z věznice Valdice. Soukromý archiv Anny Mackové.

85 Pecka, Dominik: *Z deníku marnosti*. Brno 1993, s. 239–240.

86 Tamtéž, s. 241.

87 Pecka ve svých pamětech jméno neuvádí. Pecka, Dominik: *Starý profesor vzpomíná. Vlastní životopis*. Praha 1996, s. 230.

88 ABB, Biskupská konsistoř Brno, kart. 5321, i. č. 16539. Dominik Pecka – osobní spis, nečíslováno. Dopis Dominika Pecky Nejdůstojnější kapitulní konsistoři v Brně ze dne 17. srpna 1955.

89 Dopis Jaroslava Navrátila, tajemníka pro věci církevní v Brně, Dominiku Peckovi ze dne 17. března 1964. Soukromý archiv Anny Mackové.

90 Pecka, Dominik: *Starý profesor vzpomíná. Vlastní životopis*. Praha 1996, s. 248.



Obr. 37: Dominik Pecka s příbuznými ve vinohradě (1970)

záležitostí se přes svůj pokročilý věk zapojil i do tajných aktivit tzv. skryté církve.⁹¹ Sám se o této činnosti ve svých pamětech vůbec nezmiňuje. K této skutečnosti nás totiž přivádí vzpomínky Stanislava Krátkého, s kterým se Pecka znal z dob svého působení v Husovicích. Krátký se v nich zmiňuje, že při organizaci tajného studia teologie pro kandidáty kněžského svěcení, kteří nechtěli nebo nemohli studovat v litoměřickém semináři, zapojil do výuky i Dominika Pecku.⁹² Z jeho vyprávění však není vůbec jasné, v čem konkrétněji Peckův podíl na tajných aktivitách spočíval, zda šlo o systematickou spolupráci nebo spíše o příležitostná setkání, co konkrétně vyučoval, a není ani jasné, kdy přesněji k této spolupráci mělo dojít. Je tedy nutné se opřít ještě o jiné svědectví. Jde o svědectví Františka Fráni, jenž patřil k těm, kteří se tohoto studia účastnili jako žáci a byli později tajně vysvěceni. Ten vzpomíná, že se zúčastnil několika seminářů v Peckově bytě v Brně,⁹³ které mu tehdy

91 Pojem „skrytá církev“ je v tomto případě užit obecněji pro označení těch církevních aktivit, které byly organizovány v utajení, a nikoliv jako označení „skryté“ církevní struktury vzešlé ze světitelské činnosti Felixe Davidka.

92 Krátký, Stanislav: *K plnosti. Rozhovory Jana Mazance s dobrým bratrem a biskupem skryté církve*. Brno 2004, s. 48.

93 Uvádí, že z bezpečnostních důvodů se mohl zúčastnit jen asi 4 seminářů, avšak nevylučuje, že se jich u Dominika Pecky uskutečnilo víc. Viz Svědectví Františka Fráni. Korespondence autora s Františkem Fránou. Elektronický dopis ze 4. února 2011. Archiv autora.

za přispění Stanislava Krátkého zprostředkoval jeho otec, jenž se s Dominikem Peckou rovněž již delší dobu znal.⁹⁴ Mělo se tak dít přibližně v letech 1962–1963. Vždy šlo o malou skupinku asi pěti posluchačů. Seminář se skládal z výuky, rozho- vorů a konzultací, kdy byly rozebírány věroučné otázky a zkušenosti z pastora- ce ve vězení.⁹⁵ Na základě těchto informací lze tedy potvrdit, že se Pecka v 1. polovině 60. let na aktivitách skryté církve skutečně podílel. Konkrétně spolupracoval se Stanislavem Krátkým, který organizoval tajné studium pro potenciální kandidáty kněžství, pravděpodobně šlo ale spíše o spolupráci příležitostnou a vždy jen pro malou skupinku posluchačů.

10.1.3.5 Završení pastoračního díla

Na konci 60. let se Dominik Pecka dočkal určité satisfakce za utrpení, které musel v 50. letech snášet. Vedle dočasné možnosti přednášet a publikovat oslavil 7. červen- ce 1968 v rodných Čejkovicích za hojně účasti věřících padesáté výročí kněžského svěcení a o rok později, 10. června 1969, byl v Olomouci slavnostně promován čestným doktorem teologie. Doktorát mu udělila tehdejší Cyrilometodějská boho- slovecká fakulta, jejíž děkan Jan Merell o věci informoval i Svatý stolec.⁹⁶ Proto se Pecka rozhodl tuto poctu přijmout: „*K tomu přistupovaly i moje osobní důvody. Když jsem se radil s přáteli, všichni se vyjádřili, že by ta pocta byla ve veřejnosti přijata se souhla- sem a způsobila radost zejména mým bývalým žákům a také mým příbuzným. V neposlední řadě pak by to byla pro mě i satisfakce vzhledem k ponižování a pronásledování minulých let.*“⁹⁷ Na přelomu 60. a 70. let byl navíc Krajským soudem v Brně zrušen rozsudek téhož soudu z roku 1959, a tak se Pecka dočkal i finančního odškodnění v hodnotě 52 373 Kčs. Rozsudek z roku 1954 Krajský soud v Brně sice také zrušil, ale následně došlo ke stornování tohoto rozhodnutí.⁹⁸ Je však nutné dodat, že následkem nor- malizace bylo od počátku 70. let Peckovi povoleno sloužit mše opět jen v kostele Nalezení svatého kříže u kapucínů v Brně. Nikde jinde sloužit nesměl a rovněž se

94 Svědectví Františka Fráni. Korespondence autora s Františkem Fráňou. Elektronický dopis ze 4. úno- ra 2011. Archiv autora.

95 Tamtéž.

96 V případě doktorátů udělovaných do té doby totiž nebyla dodržována povinnost žádat u Svatého stolce o nihil obstat. V případě Dominika Pecky toto pravidlo již dodrženo bylo, neboť děkan Merell žádost o nihil obstat Kongregaci pro katolickou výchovu poslal. Ta rozhodla věc ponechat v kompe- tenci biskupa Františka Tomáška. Novotný, Vojtěch: *Katolická teologická fakulta 1939–1990. Prolegomena k dějinám české katolické teologie druhé poloviny 20. století*. Praha 2007, s. 213.

97 Pecka, Dominik: *Starý profesor vzpomíná. Vlastní životopis*. Praha 1996, s. 266.

98 Pecka byl také odškodněn formou státních dluhopisů v nominální hodnotě 97 000 Kčs za škodu vzniklou nesprávným vyměřením důchodu. Tamtéž, s. 273–274.



Obr. 38: Čestný doktor teologie Dominik Pecka (10. června 1969)



Obr. 39: Slavnostní promoce Dominika Pecky v Olomouci (10. června 1969)

musel rozloučit i s přednášením a pouze na zvláštní povolení mohl každý rok vést exercicie pro kněze na Vranově u Brna. Poslední exercicie takto vedl v roce 1975.⁹⁹

Zároveň však lze říci, že se Peckovi podařilo na přelomu 60. a 70. let také završit jeho celoživotní pastorační dílo, které významným způsobem přispívalo k přípravě českých katolíků na přijetí změn, které přinesl II. vatikánský koncil. Napomáhalo tedy převádět českou katolickou církev od mentalit, kontextů a paradigmat konce 19. století a 1. poloviny století následujícího ke společenské, náboženské a kulturní realitě 2. poloviny 20. století. Většinu svého kněžského působení Pecka ovšem strávil v církevním paradigmatu, které někdy bývá ahistoricky označováno jako „staré“ a „předkoncilní“. Bez úmyslu prvoplánově negativního či přímo pejorativního hodnocení a s vědomím jisté nadsázky snad lze tyto termíny využít a obsáhnout jimi kulturně-náboženskou realitu v období před II. vatikánským koncilem s tím, že se nyní pokusíme vystopovat proměny tohoto paradigmatu i ve vývoji filosoficko-teologického myšlení Dominika Pecky, a to na příkladu dvou konkrétních témat.

Prvním tématem, které vykazuje určitou vypovídací hodnotu, je vztah k nekatolickým církvím a potažmo k možnosti ekumenického dialogu. Peckovo uvažování o ekumeně před rokem 1948 se od dobového exkluzivistického postoje církve k nekatolickým křesťanům příliš nelišilo. Zejména o protestantech bylo obvyklé

⁹⁹ Tamtéž, s. 280.



Obř. 40: Oslava padesáti let kněžství Dominika Pecky (Čejkovice, 7. července 1968)

uvažovat jako o bludařích a odpadlících od jedné církve Kristovy a jako jediné možné řešení jejich stavu se předpokládal návrat do římskokatolické církve.¹⁰⁰ Tu a tam se však i v rámci tohoto postoje objevovaly jisté trhliny. Jednu z nich představuje třeba upozornění Silvestra Braita na to, že hodnota obnovené touhy po spolupráci a vzájemných rozhovorech mezi jednotlivými protestantskými konfesemi nesmí být ani ze strany katolických křesťanů podceňována.¹⁰¹ Navíc tam, kde je to vhodné a možné, vyzval ke spolupráci i katolíky, a to za předpokladu, že se společné dílo bude zaměřovat „na záchranu křesťanství, na záchranu nadpřirozených hodnot a statků a víry v dnešní záplavě nevěry“.¹⁰² Taková spolupráce by dle něj byla chvályhodným dokladem křesťanské lásky a základem vzájemného poznávání mezi katolíky a nekatolíky.¹⁰³

Obecně však stále převažovaly spíše zdrženlivé či přímo ostražitě postoje. Pecka například v revue *Na hlubinu* v roce 1929 psal o trojí jednotě v církvi (jednota nauky, kultu a kázně), která se soustřeďuje ve viditelné hlavě církve – papeži, přičemž dodal: „*Popření té trojí jednoty se nazývá protestantism. Počalo porušením poslušnosti*

100 Hanuš, Jiří: *Tradice českého katolicismu ve 20. století*. Brno 2005, s. 149.

101 Brait, Silvestr: *Církev. Myšlenky a doklady*. Praha 1933, s. 118.

102 Tamtéž, s. 117.

103 Tamtéž, s. 118.

a skončilo porušením víry. [...] Nepřekvapuje, že již není jediného dogmatu, v němž by se shodovaly sekty protestantské. [...] Jen jedno vědí všichni protestanté: že nejsou katolíky. Jen jedno všichni hlásají: Nebudíž papeže! V těžké nemoci r. 1537 napsal Luther: Po mé smrti zachovejte toto jediné: nenávisť proti papeži! [...] Splnili to. Zachovali opravdu jen to jediné. Nic nezbylo jen negace a nenávisť. Ale to sotva stačí k životu. Dějiny samy svědčí, že protestantism jest mrtev. ¹⁰⁴ Takový přístup sotva mohl umožňovat alespoň náznak ekumenického dialogu. Ocenit snad můžeme pouze Peckovo přiznání, že příčinou reformace byly „zlořády v církvi“.¹⁰⁵ Dále Pecka upozornil katolické čtenáře, že je sice nutné odmítnout protestantské bludy, ale k protestantům samotným je nutno přistupovat se snahou o porozumění. Jedině tak lze přispět k jejich obrácení,¹⁰⁶ které se tedy mělo stát konečným cílem apoštolského působení mezi jinověrci. Tento přístup byl sice nezbytným základem možného soužití, ale nikoli předpokladem ekumenického postoje. K Peckově obhajobě však můžeme uvést, že v první řadě posuzoval a kritizoval učení a na tehdejší představitele protestantských církví takto neútočil. Byl dokonce schopen ocenit i díla některých protestantských myslitelů. Například v časopise *Úsvit* recenzoval práci Josefa Lukla Hromádky o Emanuelu Rádlovi, v níž pochválil jak samotnou práci, tak také některá díla Emanuela Rádl: „Co ho činí bez nadsázky sympatickým, je jeho víra v Boha i v mravní řád, boj proti skepsi a resignaci, pathos víry a mravní energie, synthesisa vědy a víry.“¹⁰⁷ Navíc je třeba připomenout, že Pecka dovedl být takto kritický nejen vůči protestantské nauce, ale i vůči některým negativním jevům katolicismu, byť samozřejmě ne ve věci dogmatu.

V souvislosti s otázkou Peckova vztahu ke křesťanům nekatolických vyznání učiníme krátký exkurz a zastavme se na chvíli i u jeho vztahu k židovství. K tomuto vybočení nás totiž vybízí krátký text, který lze označit jako zarážející. V knize *Tajemství života* z roku 1932 Pecka popisuje některé negativní jevy moderní společnosti a filosofie. Věnuje se konkrétně materialistickému náhledu na člověka a uvádí, že materialisté chtějí vysvětlit život jako mechanismus hmoty a „...v nevysvětlitelném šílenství nejen že chtějí život organický z hmoty vysvětliti, ale jej i hmotou zachrániti a vyléčiti“.¹⁰⁸ Potud nemusíme nic namítat. Poněkud překvapivá je ale Peckova následná citace z díla Otto Weininger *Geschlecht und Charakter*: „Otto Weininger, Žid, napsal: – Souvisí jistě s vlivem židovského ducha, že lékařství, jemuž se Židé tak často věnují, dospělo k dnešnímu stupni vývoje. [...] Výhradně chemický směr v lékařství – toť židovství. [...] Chemický způsob nazírání staví organism na týž stupeň jako jeho vývržky a výměšky.“¹⁰⁹

104 Pecka, Dominik: Na výšinách. *Na hlubinu* 4, 1929, s. 483.

105 Pecka, Dominik: Výchova k toleranci. *Vychovatelské listy* 30, 1930, s. 51.

106 Tamtéž, s. 51.

107 Pecka, Dominik: J. L. Hromádka: Don Quijote české filosofie Emanuel Rádl. Praha 1947. Recenze. *Úsvit* 2, 1947/1948, s. 146.

108 Pecka, Dominik: *Tajemství života. Aforismy*. Praha 1932, s. 58.

109 Tamtéž, s. 59. Zkrácení Peckovy citace Otto Weininger provedeno autorem.

Pecka chce kritizovat materialistický náhled na člověka. Zarážející je skutečnost, že za původce tohoto náhledu nepřímou, prostřednictvím citace z Weiningerova, označuje židovství, čímž mu tedy připisuje jeden z tehdy obvyklých negativních stereotypů přibližně v duchu dobového kulturního antisemitismu. Snad bychom tedy Peckův vztah k otázce židovství a antisemitismu mohli společně s Jaroslavem Medem označit jako „*podivně ambivalentní*“.¹¹⁰ V takovém postoji se projevovaly některé rysy tradičního lidového antijudaismu, kombinované s prvky kulturního antisemitismu a zároveň místy rámované staroříšskými inspiracemi, v nichž hlavní roli sehrály bloyovské texty, jež na jedné straně hovoří o „*spáse skrze Židy*“, o Panně Marii jako „*Královně židovské*“, na druhé straně ale „*zavrhují specifčnost židovského naturelu, jenž nechce uznat mystérium Kříže*“ a připisují židovství nešvary moderního sekularizovaného světa.¹¹¹ Nikdo nebyl strastmi moderního života vinen více než Židé a spolu s nimi zednáři. Tento výklad lze v katolickém prostředí hodnotit jako velmi vlivný. Vzhledem k tomu, že se v Peckově případě jedná o ojedinělý text, je obtížné z něj vyvozovat závažnější závěry, byť je možné alespoň konstatovat, že uvedený způsob užití citace Weiningerovy teze je poněkud problematický.

Druhé klíčové téma představuje metoda filosoficko-teologické reflexe stojící na neotomistické logice, kterou Pecka využíval. Již v souvislosti s jeho antropologií jsme se zmínili o jasně patrném odvratu pokoncilní teologie od novotomismu, s nímž byl Pecka konfrontován, když začal jednat o případné publikaci svojí trilogie. Dalo by se tedy očekávat, že právě z tohoto důvodu pojme ke koncilním změnám nedůvěru. Nebylo by na tom nic neobvyklého nebo výjimečného. Například novotomista Miloslav Skácel se s pokoncilními změnami odmítl smířit a vymezil se vysloveně tradicionalisticky. I kupříkladu Peckův přítel Metoděj Habáň se k některým „koncilním“ aktivitám Josefa Zvěřiny a Oto Mádra na konci 60. let stavěl se značnou nedůvěrou, i když koncil jako takový v podstatě přijal.¹¹²

Dominik Pecka takto nezareagoval, a jakkoli by se na základě jeho tomistické pozice nebo zmíněného chápání ekumeny mohlo zdát, že přijetí koncilu pro něj představovalo myšlenkový zlom, není tomu tak. Přijetí koncilu je u něj spíše přirozeným vyvrcholením jeho filosoficko-teologického myšlení, což bylo umožněno tím, že se u něj již před rokem 1948 objevovaly náznaky blížící se změny paradigmatu. Prvním z nich byl již samotný Peckův zájem o člověka, který vtiskl do svých antropologických textů a zejména do trilogie *Člověk*, jejíž některé pasáže jsme výše označili jako nakročení ke koncilnímu teologickému obratu směrem k reflexi založené více na zkušenosti života z víry. Vedle toho je nutné uvést i způsob, jakým k tomismu přistupoval. Filosofii svatého Tomáše Akvinského zůstal věrný po celý

110 Med, Jaroslav: *Literární život ve stínu Mnichova (1938–1939)*. Praha 2011, s. 92.

111 Tamtéž, s. 92–93.

112 Novotný, Vojtěch: *Teologie ve stínu. Prolegomena k dějinám české katolické teologie druhé poloviny 20. století*. Praha 2007, s. 72.

život, zároveň si ale dokázal zachovat otevřenost vůči zcela odlišným filosofickým tradicím a kriticky nahlédnout i omezení tomismu. Například v souvislosti s Nikolajem Berďajevem upozornil, že není možné jeho dílo posuzovat pouze striktně z pozice tomistické filosofie, protože by tak vůbec nebyla vzata v potaz originalita jeho myšlení: „*Přísným zástupcům thomismu jest ovšem jeho filosofie návratem do duchovní nejasnosti a netvárnosti, jež byly s tolikou námahou překonány. Avšak jasnost není konečně jediným kritériem pravdy.*“¹¹³ Podobně se v souvislosti s dílem Petera Wusta dotýkal problematiky tomistického nebo obecněji scholastického vyvozování pojmů a zároveň vyjádřil respekt k Wustově snaze „*dospět k pravdě ne pouze formálně logickým, sylogistickým vyvozováním ze stanovených principů, nýbrž prostě zpodobením skutečnosti nejen dané a viděné, nýbrž i prožité, a to bez ohledu na to, zdali scholastičtí nebo nescholastičtí filosofové k tomu vychovávají a vybízejí...*“.¹¹⁴ Proto nepřekvapuje, že v 60. letech v souvislosti s tématem vztahu Božího poznání a svobody lidské vůle například napsal: „*Ačkoli thomistická nauka o té věci hájí působivost Boží milosti a nepopírájíc (aspoň ne přímo) lidskou svobodu, se nepřičí žádné zjevené pravdě, přece jen neuspokojuje, poněvadž dostatečně nehájí lidskou svobodu. Má-li lidský skutek být skutečně svobodný, musí mít člověk úplnou volnost svůj skutek vykonat nebo nevykonat, i když Bůh na něho působí svou determinující milostí.*“¹¹⁵

Bylo by ale možné vybrat ještě i další aspekty Peckova filosoficko-teologického myšlení a vlastně celého pastoračního díla, které bychom mohli společně s Jiřím Hanušem a Stanislavem Balíkem označit jako „*dílo české přípravy na koncil*“.¹¹⁶ Dominik Pecka totiž po několik desetiletí svými články, knihami a redigováním časopisů zprostředkovával zejména mladým katolíkům nejmodernější filosofickou, teologickou, ale i jinou literaturu, kterou psali i takoví autoři, kteří později významně ovlivnili podobu koncilních dekretů a konstitucí. Důležitá byla i jeho otevřenost ve své době novému pojetí církve jako mystického těla Kristova, která společně s důrazem na laický apoštolát, byť ten byl tehdy pouze předstupněm toho, co inicioval koncil, vedla k tomu, že se dovedl vyhnout tradičnímu chápání církve jako církve „*slyšící*“ a „*učící*“. Teologie církve jako mystického těla Kristova sice ještě nebyla koncilní eklesiologií Božího lidu, ale i tak vedla u Pecky k tomu, že církev chápal nejen jako instituci, ale i jako živý duchovní organismus.

Když si k tomu všemu ještě uvědomíme, že se navíc „*účastnil přípravy na koncil v rámci svého věznění v komunistických žalářích*“,¹¹⁷ bude snáze pochopitelné, proč koncilní změny v eklesiologii, v postavení laiků v církvi nebo například ve vztahu církve ke světu přijal jako logický vývoj v dějinách církve i jako přirozené vyvrcholení

113 Pecka, Dominik: *Moderní člověk a křesťanství*. Praha 1948, s. 263.

114 Tamtéž, s. 293.

115 Pecka, Dominik: *Světlo a život*. Svitavy 1998, s. 94.

116 Balík, Stanislav – Hanuš, Jiří: *Katolická církev v Československu 1945–1989*. Brno 2007, s. 293.

117 Tamtéž, s. 293.

vývoje svých vlastních teologických postojů. Tento vývoj by byl ještě pochopitelnější, kdybychom mohli sledovat způsob jeho uvažování během 50. a 60. let. Právě skutečnost, že dlouhých dvacet let před rokem 1968 nemohl svobodně publikovat a sledovat zahraniční literaturu, může vytvářet falešný dojem, že přijetí koncilu představovalo v jeho myšlenkovém růstu skok, který znamenal zásadní přehodnocení dosud zastávaných postojů.

Teprve během politického uvolnění roku 1968 mohl Dominik Pecka, ač měl tehdy již sedmdesát tři let, do značné míry obnovit svou aktivitu. Opět mohl sloužit veřejně bohoslužby a také začal v prostorách kláštera na Starém Brně a v dalších městech přednášet svou filosofickou antropologii. Bylo mu rovněž povoleno publikovat, a tak k vydání připravil starší publikaci *Cesta k pravdě*¹¹⁸ a dvě samostatné kapitoly z antropologické trilogie *Člověk a technika* a *Člověk a dějiny*.¹¹⁹ Vedle toho začal publikovat v časopise *Obroda* a především v časopise *Via*, který se zabýval koncilními podněty. Zde uveřejnil vlastní analýzu II. vatikánského koncilu a následně i několik textů opět na téma filosofické antropologie.¹²⁰

Právě zmíněný článek o koncilu¹²¹ dokazuje jeho zájem o církevní agiornamento. Přestože v něm upozorňuje i na určité limity přizpůsobování církve novým potřebám, společně s koncilními teology především poukazuje na nutnost zřeknutí se „mocenské politiky, nároku na světskou vedoucí úlohu, světský prestiž, výsady a zvláštní práva“.¹²² Podstatou vztahu církve ke světu tak má být zejména služba. Podobně dodává, že vnější gesta a vyjadřování v církvi by měly jít cestou větší prostoty, neboť moderní člověk je „věcný, strážlivý, rozumový, kritický“.¹²³ Varuje ale před nevkusem a zavrhováním krásy, vznešeností a svátečností.

Dále v článku pochvalně hovoří o tom, že se koncil „v úctě sklání před pravdou a posvátností nekřesťanských náboženství a oceňuje klady“¹²⁴ islámu, hinduismu, buddhismu a také judaismu. Vedle toho Pecka zdůrazňuje: „Církev má kladný poměr ke všem hodnotám, jež jsou cílem kulturního tvoření.“¹²⁵ Tímto akcentem tak doplňuje i to, co napsal již v roce 1948 v knize *Moderní člověk a křesťanství* v souvislosti s kritikou mentality katolického ghetta: „Křesťanství je obecné v tom smyslu, [...] že má kladný vztah ke každé hodnotě: ať je to věda, umění, národnost, kultura, hospodářství, politika. [...] Je tedy třeba hledět, aby se křesťanství nejevilo jako nepřátelské tomu, co jinak je pozitivní

118 Pecka, Dominik: *Cesta k pravdě*. Praha 1969.

119 Pecka, Dominik: *Člověk a technika*. Praha 1969; týž: *Člověk a dějiny*. Praha 1969.

120 Pecka, Dominik: Za hranicemi filosofické antropologie. *Via* 3, 1970, s. 49–51, 71–73.

121 Pecka, Dominik: Aggiornamento a jeho meze. *Via* 1, 1968, s. 44–48.

122 Pecka, Dominik: Aggiornamento a jeho meze. *Via* 1, 1968, s. 46. V tomto případě Pecka cituje z práce Hanse Künga: *Die Kirche*. Freiburg 1967, s. 567.

123 Tamtéž, s. 47.

124 Tamtéž, s. 47.

125 Tamtéž, s. 45.

a co svět právem cení.“¹²⁶ Zároveň ale dodává, že křesťané jsou povinni zkoumat, co se líbí Bohu, a „*v otázce poměru církve k světu a lidské kultuře je třeba se vystříhat dvojí krajnosti: ztotožnění na straně jedné, a naprosté odluky na straně druhé.*“¹²⁷ V tomto duchu tedy například oceňuje: „*Moderní člověk stále uznává fenomén svědomí.*“¹²⁸

Jednoznačně můžeme říci, že Dominik Pecka změnu paradigmatu v církvi, kterou představoval II. vatikánský koncil, nejen pochopil, ale byl jí i zaujat a pokoušel se ji i dále promýšlet. To vedle již uvedeného dokazují i tato jeho slova: „*V dogmatické konstituci De Ecclesia definuje II. Vatikánský sněm Církev jako ‚lid Boží‘, aby vyloučil představu, že Církev jsou jen představení Církve, a aby zdůraznil postavení laiků v Církvi, kteří byli dosud pokládáni jen za její podřadnou složku; ta složka byla více jen předmětem pastorační péče a nepodílela se přiměřeně na apoštolátní činnosti. Církev je lid Boží – to znamená, že Církev je společenství hledajících, bloudících, bezradných a trpících, společenství poutníků a hříšníků. Tím je vyloučena jednostranná idealizace Církve. [...]* Janem XXIII. začal epochální obrat v životě Církve, který znamená rozchod s dosavadním diktatoriálním uplatňováním duchovní moci. Je položen důraz ne na moc, nýbrž na službu, a to službu nejen věřícím, nýbrž všem členům lidské rodiny, byť od jednoty Církve odloučeným, byť i nevěřícím.“¹²⁹

Konec 60. let s sebou nepřinesl jen politické uvolnění, ale také zlepšení dostupnosti zahraniční literatury. Toho Pecka dovedl využít měrou vrchovatou, když se snažil seznamovat s novinkami světové teologie a zapracovat je do své poslední práce s názvem *Světlo a život*,¹³⁰ jíž se tak jeho teologický vývoj uzavřel. Toto dílo z oboru dogmatiky se dokonce pokoušel vydat tiskem, to se však díky brzké změně politických poměrů již nepodařilo, a tak byla tato práce publikována až v roce 1998. Pecka v ní spíše tradičním způsobem a především se snahou o přehlednost a srozumitelnost probírá témata jako poznání Boha, dogma, tajemství stvoření, vykoupení a posvěcení či tajemství církve a smrti. Nejcennější a nejzajímavější jsou tak právě ty pasáže, v kterých zpracovává podněty koncilu a moderní teologie. V textu se dostávají ke slovu teologové jako Yves Congar, Dominique Chenu, Karl Rahner, Henri de Lubac, Bernard Häring nebo Edward Schillebeeckx. Pecka přijímá i koncilní eklesiologii Božího lidu spolu s naukou o laikátu, k níž zároveň dodává, že musí být doplňována teologií „*těla Kristova*“.¹³¹ Zmiňuje se i o dějinné dimenzi církve a důrazu na její misijní charakter¹³² a nechybí ani kapitola o ekumenismu,

126 Pecka, Dominik: *Moderní člověk a křesťanství*. Praha 1948, s. 74.

127 Pecka, Dominik: *Aggiornamento a jeho meze*. *Via* 1, 1968, s. 46.

128 Tamtéž, s. 47.

129 Pecka, Dominik: *České katolictví 20. století v evropském kontextu*. In: *Katolická ročenka 1970*. Ed. Neradová, Květoslava. Praha 1970, s. 69.

130 Pecka, Dominik: *Světlo a život*. Svitavy 1998.

131 Tamtéž, s. 327.

132 Tamtéž, s. 372.

v které zcela v duchu koncilu uvádí, že přes mnohé rozdíly mezi katolickou církví a jinými církvemi „nelze nevidět, že v těch církvích je Kristus středem a zdrojem náboženského společenství. Význačnou vlastností těch církví je kromě toho bedlivé studium Písma svatého, jež pokládají za slovo Boží, byť jinak smýšlely o učitelské autoritě Církve. Ale právě Písmo svaté může být základem dialogu s těmi církvemi.“¹³³

Zájmem o II. vatikánský koncil a možností přednášet a publikovat na konci 60. let se tedy završilo Peckovo veřejné působení, které bychom mohli označit nejen jako přípravu na koncil, ale i jako dílo, jež napomáhalo stavět „mosty“, po nichž bylo možné přirozeně převádět mnohé české katolíky ze „starého“ (předkoncilního) k „novému“ (pokoncilnímu) paradigmatu v životě katolické církve a potažmo i české společnosti.

10.2 Smrt kněze, vznik mýtu a jeho tradování

Na závěr se musíme zamyslet nad tím, nakolik tři kněží, kterými jsme se v této práci zabývali, zůstali, či dokonce zůstávají inspirací pro kněze a věřící dalších generací, popřípadě v jakém prostředí se vzpomínka na jejich kněžské působení udržuje živá a v jakém kontextu je tradována. V této souvislosti hraje důležitou roli i samotná smrt kněze jakožto důležité osoby společenství církve.

Emanuel Masák se vzhledem k vysokému věku a přibývajícím zdravotním problémům na svůj odchod z pozemského světa začal připravovat od 2. poloviny 50. let. Tuto dobu prožíval jako společenskou izolaci od širšího okolí. Díky politické situaci i zdravotním potížím sloužil již jen tzv. tiché mše, a tak se nenápadně vtratil z místního veřejného prostoru: „...lidé mně pomalu odvyknou a zvolna na mne zapomenou...“¹³⁴ Se svým životem se však loučil v postoji vděčnosti, vnitřního klidu a smíření. Dle vlastních slov se soustředil na modlitbu breviáře a na duchovní cestu k „dokonalejšímu odloučení od zevnějšího světa, který mně sice nikdy nepřirostl příliš k srdci, ale přece jen připoutával svými nitkami různých zájmů a zálib a tak zdržoval na cestě k té jediné ‚hlubíně bezpečnosti‘“.¹³⁵ Vedle toho se věnoval třídění vlastní korespondence a na jaře roku 1956 se rozhodl k psaní pamětí. Autobiografické záznamy dopracoval k roku 1926. Zrakové potíže následně natolik zesílily, že musel na další literární práci rezignovat: „A nyní, skoro po půl roce, říkám si upřímně, že bude jen dobře, když ony náčrtky, v celku tak nehotové, zmizí ze světa. Cui bonum? Nikdo jich nepohřeší. Můj život byl tak jednoduchý, pro druhé nezajímavý, má práce tak nepatrná, že za krátkou dobu po mém odchodu nikdo na ni a na mne ani nevzpomene – zvláště v dobách,

133 Tamtéž, s. 367.

134 Masák, Emanuel: *Deníkové záznamy z let 1952–1956*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmíčkovy, s. 21.

135 Tamtéž, s. 22–23.

kdy se tak převratně mění svět.“ A pokračoval: „*Nač vydávat poslední malé zbytky zraku na psaní nějakých ‚vzpomínek‘ – na věc, která by marně a neužitečně tlela někde v prachu skříně nebo byla – jako balast – hozena do ohně.*“¹³⁶ K tomu lze dodat pouze politování nad tím, že svou autobiografii nedopsal až do konce. Velmi cenné jsou ale i deníkové záznamy, které zůstaly zachovány od roku 1924 a které jsme se pokusili v této práci rovněž maximálně využívat. Poslední slova deníku a zároveň slova odevzdanosti do vůle Boží jsou datována dnem 27. prosince roku 1956: „*...a tak je nyní patrně řada – na mně... Podle vůle Boží!*“¹³⁷

Tato slova se začala naplňovat v polovině září roku 1964, kdy se mu přitížilo natolik, že musel být odvezen do nemocnice u sv. Anny. Bolesti snášel klidně. 24. září byl přivezen domů, kde kolem deváté hodiny dopolední skončil. Krátce před smrtí ještě stihl vyslovit přání, aby mu okolí vystrojilo prostý pohřeb bez okázalostí.¹³⁸ Ten se konal na sv. Václava za účasti asi 70 kněží a 2 000 věřících.¹³⁹ Mezi řečníky nad Masákovou rakví zvláště vynikl Oldřich Svozil, který zdůraznil jeho hluboký vztah k sušilovské tradici, jenž se mimo jiné projevil činností ve vedení Dědictví sv. Cyrila a Metoděje. Podtrhl tím obraz o obětavém knězi, jenž svůj život nechal proniknout péčí o odkaz buditelského kněžství, láskou ke knihám a kulturním idealismem Katolické moderny: „*Až se budou psát objektivní dějiny literární Moravy, nebude tam chybět jméno Masákov. Už od studentských let projevoval zájem o knihy, byl stržen ruchem Katol. moderny, a když vytříbil svůj vkus studiem a překlady polské literatury, přikročil k vlastní literár. činnosti...*“¹⁴⁰ Přátelé kněží, spisovatelé a publicisté spojení s katolickou literární kulturou se obdivovali jeho „*jemnosti a noblese*“,¹⁴¹ vzpomínali na něj jako na „*člověka mírného a tichého*“,¹⁴² který se ve společnosti projevoval nenápadně jako „*tichý a slovy neplýtvající host*“.¹⁴³ Vzpomínka na kněze Emanuela Masáka se uchovala zejména v prostředí pamětníků aktivit Družiny literární a umělecké, jejíž dokumenty opatroval výše několikrát zmíněný Oldřich Svozil. Ten se pokusil shromážďovat svědectví o jejích nejvýznamnějších činovnících, mezi něž Masák nepochybně patřil. Díky tomu se dochovalo kupříkladu i svědectví Dominika Pecy, který na něj vzpomínal v prvé řadě jako na obětavého a vnitřně vyrovnaného

136 Tamtéž, s. 39–40.

137 Tamtéž, s. 46.

138 Zemský archiv v Opavě – pobočka Olomouc, fond DLU v Olomouci, č. pom. 778, inv. č. 3. Jednatelská kniha DLU III. Další zprávy. P. Emanuel Masák, nestránkováno.

139 Tamtéž.

140 Tamtéž. Proslov prof. Odř. Svozila nad hrobem Em. Masáka, nestránkováno.

141 Tamtéž.

142 Slavík, Bedřich: Emanuel Masák jako kritik a literární dějepisec českého písemnictví. In: *Sborník Družiny literární a umělecké k padesátým narozeninám P. Emanuela Masáka*. Ed. Gajdoš, Adolf. Olomouc 1933, s. 41.

143 Tamtéž, s. 180. Příspěvek Josefa Svítla Kárníka: *Vzpomínka*.

člověka a kněze.¹⁴⁴ Je ovšem nutno přiznat, že s tím, jak pamětníci aktivit Družiny literární a umělecké a případně i Dědictví sv. Cyrila a Metoděje odcházeli z tohoto světa, se postupně zeslabovalo i povědomí o Masákově životě a díle. Dnes proto patří spíše k zapomenutým osobnostem moravského církevního a kulturního světa.

Vzpomínka na kněze Emanuela Masáka se tak dodnes udržuje alespoň v podobě lokálního mýtu o trpělivém katechetovi, který v Židenicích dlouhá léta tiše budoval velké pastorační dílo, z jehož základu místní církevní společenství čerpalo ještě dlouho po jeho smrti. V Židenicích stále žijí věřící, kteří na něj vzpomínají jako na starého „*pana radu*“¹⁴⁵ s rozsáhlou knihovnou, o jejíž bohatství se dovedl neohroženě dělit i v čase komunistického útlaku.¹⁴⁶ Kontury tohoto mýtu se rodily už v Masákově korespondenci s žáky a odchovanci, s nimiž si dopisoval na sklonku svého života. Pro představu citujme alespoň jednoho z nich: „*Zasíval jste drobná zrnka hořčičná křesťanských ctností jako tichý a pokorný služebník Pána. [...] Zdánlivě umlčený katecheta na pokraji města může ve světle věčnosti zářiti více než mnohý kněz byl zahalený v honosném purpuru.*“ A to zvláště v době, „*kdy se třídí zrno od plev*“.¹⁴⁷

Na Masákovu působení dnes tedy vzpomínají jen nemnozí. Příčinou je nejen přerušení kontinuity církevně-kulturního života po roce 1948 a nesnadné zaplňování mezer v naší historické paměti po roce 1989, ale také zcela změněný historický, společenský i církevní kontext, v němž dnes žijeme. Z našeho kulturního povědomí by se ale nemuselo vytratit poselství o lásce ke knihám, o úctě k odkazu předchozích generací, o trpělivé pastorační službě, o snaze porozumět druhému; poselství o knězi, který usiloval o pochopení „*duše moderního člověka*“, který toužil po liturgii v národním jazyce a po obnově církve skrze umělecké inspirace. Emanuel Masák se naplnění většiny svých snů a vizí nedožil. Se svým životem se ale loučil v době, kdy se scházeli církevní otcové celého světa k jednání II. vatikánského koncilu, jenž vlastně jeho vize o životě církve z podstatné části a v podobě aktualizované pro 2. polovinu 20. století přijal za své. Splnilo se tak proroctví Zikmunda Krasínského o osudu některých „*svatých*“ myšlenek, které jako by se objevily příliš brzy: „*Každá*

144 Zemský archiv v Opavě – pobočka Olomouc, fond DLU v Olomouci, č. pom. 778, inv. č. 3. Jednatelská kniha DLU III. Další zprávy. Poznámka o svědectví Dominika Pecky o E. Masákově zapsaná Oldřichem Svozilem, nestránkováno. Dále také: Pecka, Dominik: Vzpomínám na P. Em. Masáka. In: *Sborník Družiny literární a umělecké k padesátým narozeninám P. Emanuela Masáka*. Ed. Gajdoš, Adolf. Olomouc 1933, s. 171. A v neposlední řadě: Pecka, Dominik: *Starý profesor vzpomíná. Vlastní životopis*. Praha 1996, s. 102.

145 Emanuel Masák byl v roce 1949 jmenován biskupským radou. Viz Masák, Emanuel: *Deníkové záznamy z let 1944–1951*. Rukopis v soukromém archivu rodiny Krmičkovy, s. 82. Viz také: Farní archiv Brno-Židenice, Pamětní kniha farností Brno-Židenice-Juliánov, s. 42.

146 Kolář, Václav: Duchovní správce. In: *Kostel sv. Cyrila a Metoděje v Brně-Židenicích 1935–1995. Sborník příspěvků k dějinám kostela a náboženského života ve farnosti*. Ed. Kolář, Václav. Brno 1995, s. 95.

147 Archiv Moravského zemského muzea, fond Emanuel Masák, Korespondence s bývalými žáky. Dopis Zbislava Gajdoše Emanuelu Masákově z 23. prosince 1953. Dále například: Dopis Roberta Matouška z 27. prosince 1943; Dopis Oldřicha Navařka z 10. června 1957.

idea – psal Krasínski Slowackému – ,má osud Kristův: ukřižována jest a umírá se žalobou, ačkoli byla dcerou Boží [...]. ‘Ale každá [taková – pozn. autora] *idea* zmrtvýchvstala v další – každá z hrobu se povznesla v jiném vyšším těle.“¹⁴⁸

Jestliže Emanuel Masák pokorně čekal na den, kdy si jej jeho Pán zavolá, pak Antonín Ludvík Stříž si vždy přál zemřít na tzv. kněžskou sobotu.¹⁴⁹ Od své penitenty Anny Tomanové dostal příslib, že se mu toto přání splní, což se nakonec v odpoledních hodinách 6. srpna roku 1960 následkem záchvatu mrtvice skutečně stalo. Pochován byl na Vyšehradě do kapitulní hrobky 10. srpna za účasti spolubratří v kněžské službě, představitelů metropolitní kapituly pražské, staroboleslavské, Všech svatých, kapituly karlstjejské i za účasti rodinných příslušníků a dalších věřících, zejména z řad ctitelů Anny Tomanové. Okolnosti spojené s jeho smrtí známe z korespondence vyšehradské hospodyně Marie Vitkové, která je s odstupem zhruba dvou měsíců interpretovala jako výzvu ateistům i vlažným křesťanům k obrácení: „*Laviny lidí chodily k rakvi se modlit. [...] Jeho smrt je jako misie, každým to zatřásl, aby se probudil. Jeho pohřeb to byl triumf církve. Tolik lidí, tolik kněží, sestřiček. [...] Teď každý ví, jak žil a co vykonal jedním slovem ‚Světec‘. [...] Každý Ho měl rád. Jeho hrob je stále plný kytek a světla.*“ A jako potvrzení jeho svatosti doplnila i svědectví „*mnohých*“, kteří vypovídají, že byli ve svých prosbách vyslyšeni poté, co se o přímluvu u všemohoucího Boha obrátili na zesnulého kněze Antonína Stříže.¹⁵⁰

Po Střížově smrti je možné sledovat hned několik různých pokusů interpretovat jeho životní dílo i kněžské působení, a to v závislosti na prostředí, v kterém se vzpomínka na něj zachovala. První z nich se naštěstí výraznějším pokračování nedočkal. Máme na mysli pokus prorežimního vyšehradského kléru, jmenovitě Josefa Beneše, prezentovat aktivity tzv. mírových kněží v návaznosti na tradici vlasteneckých kněží buditelů a vyšehradských kanovníků. Antonín Stříž měl být jedním z nich, přičemž Beneš v nekrologu s názvem *Věren tradicím vyšehradských kanovníků* vyzvedl právě tento kulturně-vlastenecký aspekt Střížova díla, které se mělo zcela neproblematicky započít již u Josefa Floriana. Ani náznakem nezmínil spory s církevní vrchností z dob staroříšských a samozřejmě zamlčeno zůstalo i lasalettsky laděné zavržení komunistické ideologie před rokem 1948. Stříže naopak představil jako podporovatele Mírového hnutí katolického duchovenstva a poslušného vykonavatele všech svěřených funkcí.¹⁵¹

Zcela odlišné prostředí, které alespoň dočasně uchovávalo vzpomínku na kněze Antonína Stříže, představuje okruh katolických intelektuálů a umělců, kteří v různé míře čerpali ze staroříšského kulturního zdroje. V jejich paměti zůstával Stříž

148 Masák, Emanuel: *K branám věčnosti. Náboženské touhy v životě a díle Julia Slowackého a Zikmunda Krasínského*. Olomouc 1918, s. 261.

149 Sobota po prvním pátku v měsíci.

150 Dopis Marie Vitkové ze dne 16. října 1960 uložený v soukromém archivu P. Filipa M. Antonína Stajnera S. T. L., III. OP.

151 Beneš, Josef: *Věren tradicím vyšehradských kanovníků*. *Katolické noviny* 12, č. 34, 21. 8. 1960, s. 3.

nejprve jako mladý pracovitý souputník Josefa Floriana, následně jako neúnavný spolupracovník Kuncířův, jako přítel umělců a jako obětavý kněz. Sám Ladislav Kuncíř k tomu navíc přidal ještě jednu interpretační rovinu, která je však ahistoricky určena vývojem ve světové církvi po II. vatikánském koncilu, když jeho dílo vyložil jako anticipaci pokoncilní ekumenické otevřenosti: „*Jako pokorný dělník ze školy Léona Bloye a Josefa Floriana upřavdě vynášel Stříž z pokladů literatury díla nová a stará – nova et vetera. Co je dnes moderním heslem, konali jsme se Střížem tiše a v pravém duchu ekumenismu.*“¹⁵² Stříž přirozeně v souřadnicích pokoncilního ekumenismu neuvažoval. Jeho případnou reakci na zprávu o svolání koncilu v roce 1959, jež by nám v této souvislosti přišla vhod, bohužel neznáme. Lze se omezit jen na stručný předpoklad, že svět pokoncilní církve by mu byl v mnoha ohledech velmi vzdálený. Zda by koncilní impulzy přijal za své a přizpůsobil se jim, zůstává otázkou.

Ačkoli se ke staroříšské tradici posléze hlásil kdekdo, její nejpatrnější stopy sledujeme ponejvíce právě u konzervativních katolických intelektuálů a umělců (Jaroslav Durych, Jan Zahradníček, Jan Čep, Bohuslav Reynek, Ladislav Kuncíř a další), kteří se do jisté míry podíleli i na výchově mladší generace angažovaných laických věřících i části kléru a dovedli formovat respektovaný kulturní prostor, v jehož rámci se teoreticky mohla vzpomínka na působení Antonína Stříže uchovat i dále po jeho smrti. Z jeho životního příběhu i literárního, překladatelského a vydavatelského díla se dalo ledacos vybrat a v modifikované podobě nabídnout k inspiraci. Jenže zmíněný kulturní prostor byl po roce 1948 komunistickým pronásledováním či nutností emigrace natolik paralyzován, že něco podobného nepřipadalo v úvahu. Po roce 1989 se již vzhledem k proměněnému kontextu společenského i církevního života na některé tradice navázat nedalo. V paměti současných kněží i laiků se tak vzpomínka na Antonína Stříže dochovala jen výjimečně. Jeho jméno někteří vzpomenu alespoň v souvislosti s příručkou latiny pro samouky¹⁵³ a známé zůstává například zájemcům o dílo Josefa Floriana, o němž se čtenáři nejčastěji dovídají z prací Jitky Bednářové a Martina Putny,¹⁵⁴ kde je Stříž prezentován v prvé řadě jako spolupracovník Florianův a posléze Kuncířův. Zvláště jeho kněžskému působení tak bylo zatím věnováno jen málo pozornosti.

Přesto je nutné dodat, že v české církvi přece jen existuje prostředí, v němž se kontinuita paměti na Antonína Stříže zachovala a v podobě mýtu o svatém knězi a zpovědníku Anny Tomanové se traduje dál. Jedná se o společenství přátel a ctitelů této stigmatizované vizionářky, které si našlo i oficiální formu v podobě Sdružení Anny Bohuslavy Tomanové, usilující o její beatifikaci.¹⁵⁵ Jeho členové pěstují

152 Kuncíř, Ladislav: *Život pro knihu*. Purley 1985, s. 127.

153 Stříž, Antonín Ludvík: *Kurs latiny pro samouky*. Praha 1944.

154 Bednářová, Jitka: *Josef Florian a jeho francouzští autoři*. Brno 2006; Putna, Martin C.: *Česká katolická literatura v evropském kontextu 1848–1918*. Praha 1998.

155 Viz oficiální web farnosti Klášterec nad Orlicí: <http://www.farnostklasterec.cz/home/anna-bohuslava-tomanova/sdruzeni-anny-bohuslavy-tomanove> – stav k 8. 6. 2016.

spiritualitu formovanou její osobní zbožností a mimo jiné také úctou k tzv. trident-
ské mši svaté. K dalším duchovním pramenům sdružení náleží liturgická reforma
Pia X. a spisy mystiků (například Ludvíka Maria Grigniona z Montfortu), o jejichž
popularizaci se u nás z velké části zasloužil právě Stříž. Členové a přátelé sdružení se
pravidelně setkávají v Klášterci nad Orlicí, tedy ve farnosti, k níž náležela osada Past-
viny, kde se Anna Tomanová narodila. Klíčovou roli ve sdružení hraje P. Filip M. An-
tonín Stajner, který v něm, ač trvale upoután na lůžko, působí jako duchovní rád-
ce. Zasloužil se také o vydání životopisu Anny Tomanové společně s edicí svědectví
o jejím utrpení s názvem *Chudobka z Orlických hor*, přičemž v knize nechybí ani vzpo-
mínky na jejího zpovědníka a posledního duchovního vůdce Antonína Stříže.¹⁵⁶
Ten zůstává ve světě ctitelů Anny Tomanové živě přítomen jako významná autori-
ta svědčící o jejích „*hrdinných ctnostech*“,¹⁵⁷ jako mocný přímlyvce v nebesích a záro-
ven horlivý kněz, který s jasnozřivostí dovedl nahlédnout hříchy moderního světa.

Aktivity sdružení jsou příkladem pokusu takřka beze změny přenést typ zbož-
nosti sdílený Annou Tomanovou a z velké části i Antonínem Střížem a dalšími do
postmoderní reality počátku 21. století, což s sebou nese i specifické vidění okol-
ního světa vyznačující se silnou skepsí ohledně současného duchovního vývoje ve
společnosti: „[Tomanová] *Je tudíž zřetelným světlem pro náš život také v dnešním satan-
ském pokusu o novou totalitu, která chce člověka zotročit v každém ohledu. Když tedy čelí-
me lži a mravní zvrácenosti, požitkářství i vlašnosti a lhostejnosti vůči Ježíši Kristu, pozor-
ně hledme na naši Aničku.*“¹⁵⁸ Ačkoli se toto negativní hodnocení nápadně podobá
Střížovu slovníku, je třeba mít neustále na paměti, že ten své soudy nad modernou
vynášel v jiné době a v jiném kontextu. O tom, jak by hodnotil situaci dnes a jaké
by z toho vyvodil konsekvence, nám zde nepřísluší spekulovat.

Přivádí nás to ale k otázce, jakým člověkem Stříž vlastně byl, když ve vztahu ke
svému okolí i moderním dějinným trendům nešetřil polemicitou, kritikou, nega-
cí, provokacemi, a dokonce pesimismem. Podle všeho lze předpokládat, že kritika
moderny a v mládí i církve a zejména kléru byla jedna věc, osobní vztah k lidem
daný povahovými vlastnostmi tak trochu druhá. V rodinné paměti, což je ostat-
ně druhé prostředí, v němž se na Antonína Stříže dodnes vzpomíná, zůstal jako
skromný kněz s neobyčejnou noblesou, intelektuálními schopnostmi, jazykovým
a hudebním talentem, kterým si dovedl získat i děti, a dokonce i jemným smyslem
pro humor a ironii. Vzpomíná na něj především jeho praneteř Anna Huječková,
jíž na konci 40. let, kdy se věnovala studiu hry na klavír, poskytl na Vyšehradě mož-
nost ubytování. Dle ní byl Stříž v rodinném kruhu znám také jako člověk, který

156 Stajner, Filip Antonín (ed.): *Chudobka z Orlických hor. Životní píseň lásky a oběti stigmatizované Anny Bohuslavy Tomanové*. Ústí nad Orlicí 2014.

157 Viz *Stanovy Sdružení Anny Bohuslavy Tomanové*. Dostupné na: <http://www.farnostklasterec.cz/home/anna-bohuslava-tomanova/sdruzeni-anny-bohuslavy-tomanove> – stav k 8. 6. 2016.

158 Stajner, Filip Antonín (ed.): *Chudobka z Orlických hor. Životní píseň lásky a oběti stigmatizované Anny Bohuslavy Tomanové*. Ústí nad Orlicí 2014, s. 10.

v mládí a ještě později jako bohoslovec vedl velmi přísný asketický život. Především ale Anna Huječková zmiňuje společný zájem o hudbu.¹⁵⁹ Hudebním talentem si Stráž získal i prasynovce Richarda Mayera, který se později stal skladatelem a odborníkem na islandskou hudbu. Ten o „*strýčku Antonínovi*“ s potěšením vypráví, že vždy, když v 50. letech přijel na Moravu na návštěvu, „*my jako děti jsme se na něho velice těšili – prostě z něho něco vyzařovalo*“.¹⁶⁰

Pokud jsme před chvílí u Stráže zmínili humor a ironii, je třeba dodat, že takto se neprojevoval jen ve starším věku, ale již ve Staré Říši. Při vší kritice a hrozbách plameny pekelnými lze v jeho polemikách, jež jistě byly míněny vážně, tu a tam zahlédnout i komický či alespoň ironický prvek a někdy je zcela očividné, že se Stráž (stejně jako Florian) při psaní svých textů musel náramně bavit.

Dominik Pecka závěr života trávil v kněžském domově na Moravci. Dne 15. ledna roku 1977 zakončil svou autobiografii těmito slovy: „*I mě jsi stvořil, Pane, abys měl komu odpouštět. Prosím tě na kolenou, abys mi prominul mé hříchy a po skonání mé pozemské pouti mě uvedl do věčného království své lásky!*“¹⁶¹ Zemřel 1. května roku 1981. Rodina mu v rodných Čejkovicích vypravila pohřeb, který se nakonec proměnil v oslavu naplněného života, jež v obci dodnes připomíná pamětní deska zdobící Peckův rodný dům. V rodinném kruhu patří „*pan profesor*“ či „*strýček*“ sršící humorem k významným osobnostem rodu. Na jeho pastorační dílo i charakterové vlastnosti ale vzpomínají i mnozí další.

Dominik Pecka totiž náleží k respektovaným osobnostem v prostředí kněží a laiků angažovaných v činnosti skryté církve v nejširším slova smyslu, a to díky zkušenosti vlastní perzekuce, dále díky přátelskému vztahu, který udržoval s Felixem M. Davidkem, a také díky zapojení se do tajné výuky kandidátů kněžského svěcení. Do jisté míry i sám přispěl k vytvoření narativu o statečném knězi, který díky prožitému utrpení viděl nejen hluboko do lidského nitra, ale i za dějinný horizont komunistické totality. Do svého vězeňského románu totiž vložil vidění, které mu ve vězení v 50. letech vyprávěl Silvestr Brait.¹⁶² Dominik Pecka jej následně umělecky dotvořil ve vizi vývoje vnitrocírkevních událostí po listopadu 1989, byť samozřejmě nemohl tušit, kdy a zda vůbec nějaký listopad 1989 přijde. Zároveň se tak dotkl citlivé problematiky vyrovnávání se s vlastní minulostí a upozornil tak na to, že se otázka zpytování minulosti týká nejen občanské společnosti, ale i komunistickým režimem pronásledované církve. Největší hodnotu této vize lze spatřovat především v poukazu na to, jak bolestivé může zmíněné vyrovnávání se s minulostí být. Proto si dovolíme nastínit alespoň základní kontury Peckovy vize.

159 Rozhovor autora s Annou Huječkovou, praneteří Antonína Ludvíka Stráže, 26. listopadu 2014. Archiv autora.

160 Svědectví Richarda Mayera. Elektronická korespondence, dopis z 26. června 2015. Archiv autora.

161 Pecka, Dominik: *Starý profesor vzpomíná. Vlastní životopis*. Praha 1996, s. 285.

162 Pecka, Dominik: *Z deníku marnosti*. Brno 1993, s. 215–220.



Obr. 41: Poslední rozloučení s knězem Dominikem Peckou (Čejkovice, 9. května 1981)

Pecka líčí, jak se po pádu železné opony začaly řešit i církevně-politické problémy. Do Prahy přijel z Říma zvláštní delegát, aby se setkal s kněžími, již byli rozděleni do čtyř skupin.

První skupinu představovali kněží, kteří pracovali v Mírovém hnutí katolického duchovenstva a kolabovali s režimem. Své konání ale bránili tvrzením, že zachraňovali, co se dalo. Pan delegát nakonec rozhodl, že musí vykonat exercicie u kapucínů, které však měly být pouze třídní, aby to nevypadalo jako trest.

Do druhé skupiny náleželi duchovní, kteří zůstali v duchovní správě i za nepříznivých okolností. Pan delegát ocenil jejich úsilí o zachování kontinuity náboženského života, ale vytkl jim často povrchní kázání a nedostatečnou péči o vlastní farníky. „*A tu se smělym hláskem ozval jeden staříčkový arcikněž: „Ale račte, prosím, vzít na vědomí, za jakých obtíží jsme obstarávali duchovní správu, kolik času jsme musili věnovat různému školení a schůzování a v neposlední řadě i nekonečným rozhovorům s církevními tajemníky, s nimiž jsme musili dobře vycházet a na jejich pohoštění často poslední peníze vynakládat.*“¹⁶³ Tuto obhajobu přijal pan delegát s pochopením, na což staříčkový kněz zareagoval prosbou, zda by jemu i jeho spolubratřím v duchovní správě

163 Tamtéž, s. 217.

nemohl Svatý otec udělat radost náležitým vyznamenáním. Pan delegát slíbil, že se za to u papeže přimluví.

Třetí skupinu tvořili kněží, kteří na jednání přijeli v nádherných limuzínách západních značek: „*Na rtech jim pohrával ironický a pohrdavý úsměv. Sám pan delegát, ač zvyklý na všelicos mimořádného, jako by strnul při pohledu na tu elitu.*“¹⁶⁴ Jejich zástupce vystoupil s tímto prohlášením: „*My jsme kategorie kněží, kteří zásadně odmítali bezbožecký komunismus, a proto jsme se hned po takzvaných únorových událostech rozhodli raději opustit vlast [...]. V cizině jsme se dali do služeb církve, osvojili jsme si nejmodernější pastorační metody a nyní se vracíme [...]. Vzhledem k uvedené činnosti za hranicemi žádáme, aby byl nový episkopát jmenován z našich řad.*“¹⁶⁵ Pan delegát nemohl jinak než souhlasit.

Ve čtvrté skupině se ocitli nemocní a předčasně zestárlí kněží. Pan delegát k nim pohlédl s otázkou: „*A kdo jste vy, pánové? Co vy tu pohledáváte? Ze zástupu se ozval nesmělý hlas: „My jsme, prosím, také kněží.*““¹⁶⁶ Když pan delegát zjistil, že tito kněží byli věznění, začal se pohoršovat nad tím, že se nemodlili breviář, nesloužili mše, a dokonce svou prací napomáhali budovat socialismus, čímž dávali špatný příklad svěmu okolí. A na jejich otázku, zda se budou moci vrátit do duchovní správy, odpověděl: „*To nebude tak jednoduché. Bude nutno uvážit každý případ zvlášť. Ti, kteří se chtějí vrátit do duchovní správy, si musí podat žádost Svaté stolici a v případě kladného vyřízení budou ustanoveni jen jako kaplani u osvědčených duchovních správců. Pokud jde o řeholníky, nezbude asi nic jiného, než aby znovu vykonali noviciát ve svém řádě.*“¹⁶⁷ „*A v zástupu nikdo ani nehlesl a všichni svěsili hlavy. Byli zvyklí poslouchat bez odmluvy.*“¹⁶⁸

Přirozeně nesmíme opominout ani další prostředí, v němž se traduje vzpomínka na „*pana profesora*“, přátelského kněze s bezprostředním vztahem k mladým, autentického pedagoga připraveného zůstat otevřený vůči novým inspirativním teologickým myšlenkám i vědeckým objevům. Máme samozřejmě na mysli okruh Peckových studentů a mladých, kteří se s ním setkávali ve škole, na duchovních cvičeních a letních táborech. „*Málokdy se mi poštětilo, abych potkal člověka žijícího v tak dokonalém souladu se svým přesvědčením,*“ vzpomíná kupříkladu astrofyzik Jiří Grygar,¹⁶⁹ který zároveň rád připomíná i Peckovu schopnost popularizačního přístupu, jež pro něho zůstala celoživotní inspirací.¹⁷⁰ Jako na rozhodující pedagogický vzor na Pecku dále vzpomínal mimo jiné třeba i kněz a biskup skryté církve Stani-

164 Tamtéž, s. 218.

165 Tamtéž, s. 218.

166 Tamtéž, s. 219.

167 Tamtéž, s. 220.

168 Tamtéž, s. 220.

169 Grygar, Jiří: Dominik Pecka: Z deníku marnosti. *Omega 2*, 1994, s. 55.

170 Grygar, Jiří: *Svět vědy a víry. Soubor tří přednášek proslavených v letech 1990–1993, doplněných záznamem diskusí.* Valašské Meziříčí 2002, s. 57.

slav Krátký¹⁷¹ nebo opat želivského kláštera Bohumil Vít Tajovský: „*Měl jsem vždycky blízký vztah k mladým lidem. V tomto směru byl mým vzorem pan profesor Dominik Pecka. Snažil jsem se, abych byl jako on spíše přítelem studentů než přísným profesorem.*“¹⁷²

Na úplný závěr dodejme, že Dominik Pecka nepřestává být inspirativní i jako člověk, a to zejména smyslem pro humor, optimismem, schopností nadhledu ve vztahu k vlastnímu utrpení a celoživotním úsilím o sebepoznání a sebezdokonalení. Jako člověk, křesťan i kněz žil naplno svou vírou a také plně prožíval radosti i strasti české církve ve 20. století. Pokud bychom měli několika slovy vystihnout to, o co celý život usiloval, řekli bychom, že jako člověk a kněz usiloval především o obnovu lidství člověka, neboť „*něčím krásným je člověk, je-li člověkem*“.¹⁷³

Dominik Pecka, ale i Emanuel Masák a Antonín Ludvík Stříž si byli dobře vědomi, že úsilí o opravdové lidství provází boje, zápasy, chvíle temnoty, krize a pády, pro něž dovedli mít hluboké porozumění. Každý po svém se proto snažili zůstat nablízku člověku i v těchto krizích a pádech. Věděli totiž, že „*člověk je rozednívání noci, a to noci getsemanské. Ježíš se potí krví. Ale my nesmíme spát.*“¹⁷⁴

171 Krátký, Stanislav: *K plnosti. Rozhovory Jana Mazance s dobrým bratrem a biskupem skryté církve*. Brno 2004, s. 27.

172 Tajovský, Vít Bohumil: *Člověk musí hořeti. Rozhovor Aleše Palána a Jana Paulase s opatem želivského kláštera*. Praha 2001, s. 171.

173 Pecka, Dominik: *Starý profesor vzpomíná. Vlastní životopis*. Praha 1996, s. 84.

174 Pecka, Dominik: *Tvář člověka*. In: Chudoba, Bohdan – Pavelka, Artur – Pecka, Dominik: *Otázky dneška. Křesťanský realismus a dialektický materialismus*. Brno 1946, s. 115.

11 ZÁVĚR

Vzhledem k tomu, že jsme celou řadu dílčích závěrů vyslovovali postupně v jednotlivých kapitolách a několika shrnujícími tezemi jsme zakončili i předchozí kapitolu, můžeme si nyní dovolit již jen nezbytná závěrečná hodnocení.

V předložené knize jsme se pokusili využít biografického přístupu, abychom na příkladu tří českých kněží ukázali bohatství i pluralitu světa katolických duchovních od konce 19. století a zejména v 1. polovině 20. století, přičemž jsme nakročili i za 2. polovinu téhož století. Zajímaly nás ovšem nejen konkrétní biografie, dílčí zkušenosti a příběhy, nýbrž i obecnější téma proměny kněžské identity v kontextu moderního vývoje české společnosti. Opakovaně jsme nechávali jednotlivé příběhy prostupovat obecnými kontexty a stejně tak jsme nahlíželi události „velkých dějin“ očima konkrétních aktérů. Díky takto nastavenému přístupu jsme se mohli podrobně zabývat celou řadou klíčových jevů a problémů. Především se nám podařilo ukázat, jak některé kněžské ideály zastarávaly, jakým způsobem byly případně modifikovány a jak se rodily modely a ideály nové. Na základě toho můžeme uzavřít, že všichni tři kněží si nakonec své místo v proměňující se realitě moderní české společnosti našli, byť se nedá říci, že by byli stejně úspěšní.

Emanuel Masák stále toužil po revitalizaci elánu kněží, kteří působili mezi lidmi jako buditelé, i kněží, kteří se nadchli pro ideály Katolické moderny. V průběhu svého kněžského života se vyrovnával s tím, že společnost i církev se natolik změnily, že jeho ideál kněze, který by byl skrze liturgii v národním jazyce i skrze schopnost vycházet vstříc mentalitě moderního člověka tmelem celé společnosti, již nebyl realizovatelný. Tuto skutečnost prožíval s jistým zklamáním. Zatrpklý ale v žádném případě nezůstal, jak to dosvědčují jeho deníkové zápisky i pamětníci. Jeho příklad je cenným dokladem osobně zažívané konfrontace konkrétního kněžského ideálu a procesu modernizace společnosti, jehož následkem došlo k takové míře sociální

stratifikace, že popsaná vize kněžství zůstala spíše zbožným přáním. I toto přání ovšem stále dovedlo motivovat celou řadu kněží i věřících k tvůrčí práci. Trvalé zůstane nejen Masákovo dílo v rámci péče o kněžskou stavovskou paměť, ale třeba i vize národní liturgie, která se později vlastně naplnila, a to za nových okolností souvisejících s II. vatikánským koncillem.

Jako na první pohled úspěšnější se jeví Střížova reakce radikálního odmítnutí moderny, která zároveň svědčí o připravenosti konkrétního aktéra akceptovat katolickou víru jedině v parametrech osobního zápasu o novou náboženskou identitu, když ta stávající, tradiční, zděděná pod tlakem společenské změny neobstála. Ukázali jsme ale, že i taková reakce do značné míry představovala přístup veskrze moderní. Ve své době sice zaznamenal jisté úspěchy, jeho přenositelnost a inspirační potenciál pro nastupující generace, či dokonce vzhledem k současnosti ovšem vyznívá problematicky. Na druhou stranu ve 2. polovině 20. století mohl přijít vhod provokativní příklad kněží a laiků, kteří byli připraveni realizovat svoje ideály nezávisle na potlesku médií, na aktuální módě a mainstreamovém uvažování. Vždyť církvi po roce 1948 ani nezbylo nic jiného, než začít vytvářet paralelní světy či ostrůvky svobody, v nichž se dalo volněji dýchat. Ostatně se v tomto případě jedná o zkušenost, z níž lze těžit v mnoha ohledech trvale.

Pravděpodobně nejvíce novátorsky kněžské povolání uchopil Dominik Pecka. Sice se k mnoha aspektům moderny i modernistického hnutí v církvi rovněž vymezil konzervativně, jeho ideál kněze jako průvodce mladých propagujícího metody mládežnického a liturgického hnutí je však projevem připravenosti inspirovat se nejnovějšími pastoračními přístupy, které tehdy byly dostupné. Jak Masák, tak Stříž mnohem výrazněji využívali starší kněžské ideály a prvky zbožnosti, jež se pokoušeli různým způsobem aktualizovat, případně radikalizovat. Pecka v tomto kontextu představuje v mnoha ohledech spíše nový kněžský typ nejvíce určený společenskou realitou meziválečného období. Je to dáno i tím, že do semináře sice vstupoval s doložitelnou touhou pracovat s mládeží, konkrétní ideál kněžství, který přijal za svůj, se mu ale podařilo zformulovat až v průběhu pastorační praxe. Proto byl model kněžství, který následně propagoval, tolik determinován prvorepublikovými a meziválečnými realitami. Naopak Masák si své kněžské ideály zformuloval do značné míry již při opouštění semináře. A Stříž měl v tomto ohledu jasno už před započatím přípravy ke kněžství, a tedy před společenskými a politickými proměnami, které přinesl rok 1918. Kněžství Dominika Pecky je zároveň třeba chápat jako reakci na rozsah i hloubku sociálního rozvrstvení společnosti a s tím související náročnost pastorace. Dominik Pecka totiž nejvýrazněji pochopil význam a výhody specializované pastorace.

Všechny tři kněze ovšem spojovala touha po obnově kněžského povolání i po obnově církve. Všichni tři v této souvislosti zdůrazňovali hodnotu liturgického života církve a také význam vzdělávání. Všichni tři své pastorační programy do značné míry nechávali propustovat i konkrétními obrazy (vzory) kněžství, které přejímali,

přetvářeli či vytvářeli nově a předávali dál. K tomu je třeba doplnit, že jsme vybrali takové osobnosti, které svým působením dovedly překračovat pastorační dosah standardně vykonávaného duchovního úřadu (kaplan, katecheta, spirituál semináře atd.), a měly tak ambici ovlivňovat své okolí, vytvářet či případně zachovávat širěji působící trendy (obrazy, vzory, modely). Zároveň u nich byla identifikace s konkrétním kněžským ideálem, vzorem či obrazem zvláště patrná, byť měla vždy jiný vývoj, míru i podobu a doplňovaly ji i jiné obsahové vzorce kněžské imaginace dané seminární výchovou i různými pastoračními rolemi. Učinili jsme tak z toho důvodu, abychom byli schopni dešifrovat vliv těchto kněžských obrazů v pastorační praxi i v životě jednotlivce. K tomu je proto třeba doplnit upozornění, že v běžném životě proces identifikace s kněžskými vzory většinou nebýval tak přímočarý. Například řadový duchovní (bez ambice, schopnosti či možnosti překračovat vymezený pastorační prostor nad rámec běžných stavovských povinností) v 1. polovině 20. století v prostředí farní pastorační na venkově či ve městě vstupoval do celé řady rolí, které se mohly i častěji měnit. Proto musel obsáhnout více pastoračních přístupů. Z tohoto důvodu se u něj mohly střídat, doplňovat a prolínat i různé imaginativní vzorce, a to zcela nenásilně a přirozeně. Když se potřeboval více věnovat mládeži, mohl si za svůj vzor vzít ideály a metody, které ztělesňoval Dominik Pecka. Pro účely spolkového života a utváření lokální kultury se mohl více identifikovat se sušilovskými kněžími a modernistickou uměleckou obrodou, již nadále v kléru zpřítomňoval příklad Masáka a dalších. Když kněz navštívil někdo s žádostí o exorcismus,¹ hodily se pro uchopení takové situace nejen oficiální církevní instrukce, ale i příklad Strážův a s tím související odkazy k zápasu s „mocnostmi temnot“ či třeba Bernanosův román *Pod sluncem Satanovým*.

Podobnou variabilitu a jistou míru relativizace lze sledovat i v praktickém uplatnění oficiálních formačních vzorců asketicko-spirituální výchovy, s níž byli kněží konfrontováni jako bohoslovci v seminářích. Pod tlak reality kněžského života ve 20. století se dostával především seminární důraz na samotu a vydělenost kněze. Ještě v 1. polovině 20. století patřil ke stále užívaným formačním vzorcům. Zároveň jej ale do značné míry relativizovaly parametry dobové kněžské každodennosti, kdy se kněz stával součástí farní domácnosti, zapojoval se do života spolků a své farníky bezprostředně potkával i při všedních pracovních úkonech, jež souvisely s péčí o farní hospodářství. Naopak ve 2. polovině 20. století došlo následkem komunistické totality ke zničení tradičního života kněží, kteří se i díky umělému poklesu početního stavu začali na svých farách ocitát skutečně sami. Paradoxem je, že v té době klíčovou součástí kněžské spirituality již na prvním místě neměla

1 Něco podobného v Zábřdovicích potkalo například faráře Františka Hudce. ABB, Biskupská konsistoř Brno, farnost Zábřdovice, inv. č. 11447, sg. Z 16, ev. j. 2499. Dopis zábřdovického faráře Františka Hudce Nejdůstojnější biskupské konsistoři v Brně s žádostí o obřad exorcismu, dopis zasláný dne 9. května 1932, f. 826.

být existenciální samota, vydělenost a posvátný odstup, ale díky koncilním změnám spíše snaha reintegrovat kněze do středu komunity věřících.

A pozvolna se proměňoval i samotný vztah kněží a věřících, na což jsme opakovaně upozorňovali v průběhu celého našeho vyprávění. Nejbezprostředněji to bylo patrné na vztahu, který k mladým angažovaným laikům zaujali kněží v prostředí mládežnických hnutí. Jejich autorita totiž mnohem více stála na osobním charisma-tu než na biskupském jmenování. Osobní charisma vposledku rozhodovalo, nakolik mladí věřící přijmou daného kněze za svého vůdce, jako jsme to viděli třeba na příkladu Dominika Pecky. Vztah kněze a laika se v tomto případě stával mnohem více partnerský.

K některým posunům ale docházelo i v tradičních prostředích. I zde byla kritika kněze možná. Výše jsme ukázali, že mohla být argumentována různými způsoby. Obvyklá a nikterak nová byla argumentace tradicí a zvykem, jež se odkazovala k tomu, na co byli věřící uvyklí takřkajíc od nepaměti. Vedle toho se ale v 1. polovině 20. století začala vyskytovat i argumentace pramenící z nového sebevědomí, jež laici nabyli v kontextu dobových kulturních bojů, a také díky vědomí existence stabilní spolkové struktury, která přes všechna omezení přispívala k větší samostatnosti, jež nakonec přispěla i k výraznějšímu zapojení laiků v pastorační práci. V souvislosti s případem Anny Bohuslavy Tomanové jsme si ovšem všimli ještě i další možné argumentace kritiky nepatřičného chování kléru, jež pro změnu odkazovala k důstojnosti a velikosti kněžského povolání, a to v kontextu ultramontánní zbožnosti. Všechny tyto tři formy kritiky kněží ovšem byly míněny pozitivně ve snaze posílit úspěšnost kněžské i laické evangelizace. Naopak na okraji církevního života se už ocitaly takové formy kritiky kněží, jež jsme na lokální úrovni zaznamenali kupříkladu v prostředí liberalizujících se sedláků, kteří měli blízko k agrární straně. Kněze kritizovali v tom případě, že nesprávně, příliš stranicky (a to i v politickém smyslu) či případně nedostatečně vlastenecky a národně naplňoval roli reprezentanta řádu, morálky a svátečního času a roli zprostředkovatele přechodových rituálů. Další záležitosti se jim jevily jako nedůležité. Všechny ostatní formy kritiky (liberálně-pokrokařské, volnomyšlenkářské, socialistické a komunistické), které se soustředily kolem negativního obrazu nenárodních, chamtivých a pokryteckých kněží, už byly (až na některé výjimky) motivovány nikoli zájmem o náboženství, víru a církev, nýbrž antiklerikálním znechucením, odporem, nenávisť a lhotejností.

Na úplný závěr doplníme ještě dvě poslední poznámky. Výše jsme se pokusili charakterizovat tři konkrétní lidské příběhy. Zároveň jsme tak představili nejen tři konkrétní možnosti uchopení kněžského povolání, ale i tři různé náhledy na život v církvi a na možnosti evangelizace v české společnosti převážně v 1. polovině 20. století. Tyto tři perspektivy se do značné míry doplňovaly, někdy si konkurovaly nebo si částečně protřečily, jindy se prolínaly nebo se i kontrolovaly. Vzájemně se potřebovaly, aby se mohly plně rozvinout. Tato pluralita se ale nakonec ukázala jako neudržitelná. Jestliže se pro Strážovu a Peckovu perspektivu dovedlo najít v církvi

dostatek místa, přístup Masákův a jemu blízkých kněží musel být upozaděn. Takový vývoj ale pravděpodobně nebyl jediný možný a nevyhnutelný. Proto zůstává otázkou, zda opravdu nebylo možné v nějaké podobě ideály umírněně modernistických kněží nechat působit a třeba výrazněji vyjít vstříc volání po národní liturgii, a nechat tak všechny popsané perspektivy v rámci katolického principu jednoty v mnohosti žít vedle sebe. Plody pastorační práce vyrostlé na různých církevních perspektivách by možná samy a zřetelněji ukázaly, co je mrtvé a do čeho má naopak smysl vložit nejvíce energie.

Nechme ale ahistorického přemítání a zakončeme naše úvahy nad proměnami kněžské identity poukazem na význam kultury v životě jednotlivce a společnosti. Touto knihou jsme se pokusili mimo jiné poukázat i na to, že na kultuře a jejím obsahu skutečně záleží, ať už je tento obsah utvářen různorodými imaginativními vzorci, tradicemi, výchovou, knihami, kázáními, sny, zjeveními, proroctvími, různými ideály nebo programovými vizemi. Všechny tyto jevy čerpají z kultury, přičemž vždy velmi záleží na jejich obsahu a koneckonců i na struktuře dané kultury. To ovšem neplatí jen pro kněžské identity, ale i obecně pro náboženskou imaginaci a náboženskou identitu jako takovou. Klíčové je také, jakou roli hrají tyto podmanivé obrazy v životě jednotlivce, do jaké míry a v jakém smyslu mohou být hybatelem života jednotlivce. Některé kulturní obsahy totiž mohou motivovat k pozitivní tvůrčí práci, jiné naopak k destruktivním rozhodnutím. Popsali jsme tři příklady kněží, kteří se sytili takovou kulturou a takovými ideály, které je motivovaly k jednoznačně pozitivní činnosti. Ideál kněžství, pro který se rozhodli, nezpochybnitelně působil v jejich životě, a představoval tak reálný zdroj životní i tvůrčí motivace, zdroj natolik hmatatelný a potřebný, že byli připraveni se ho nevzdat i za cenu existenčních rizik.

SUMMARY

When they spread out their arms, they touch the darkness Changes to priestly identity within Czech Catholicism in the 19th and 20th centuries

This book examines the changes to priestly identity within Czech Catholicism in the 19th and 20th centuries. The author uses some aspects of historiographic traditions which look at the history of the everyday, as well as social, cultural and linguistic discourses and important generational characteristics. However, the main methodological focus of the work is a biographical approach with significant comparative features. The theme is explored using the examples of three Czech priests from the Brno diocese. The first of these, Emanuel Masák (1883–1964), is presented as a moderate modernist, searching for ways to reform the church. The second, Antonín Ludvík Stříž (1888–1960), represents those in the clergy who adopted a conservative position towards modernization and used many features of ultramontanist piety, which was strongly influenced by the Marian cult and veneration of the papacy. The last of the three priests, Dominik Pecka (1895–1981), added realistic conservative thought to these two perspectives. He was prepared to consider new pastoral methods which led him to becoming a charismatic leader of the youth, a promoter of youth and liturgical movements and a sought-after populariser of Christian doctrines and scientific knowledge.

Examining the priestly world at the turn of the 20th century through three different perspectives allows the author to narrate a multi-layered story of the development of priestly identity at the centre of modern Czech society, finding shared features on the one hand, while distinguishing specific phenomena on the other. Here, priestly identity serves as a type of screen onto which it is possible to project

a whole range of historical phenomena which often overlapped with the lives of individuals. This approach allowed the author to investigate and, to a certain extent, reconstruct the wider context, observe its influence on specific actors and attempt to gain a deeper understanding of it. As a result, it was possible to examine, for example, the relationship between the Czech national movement and religion, the relationship between religion and politics, the education and upbringing of the youth in the first half of the 20th century, the importance of personalities in small and large communities, and the confrontation between priestly and religious identity and totalitarian regimes.

Alongside these more general themes, the author also focused on more detailed research issues such as young people's search for authenticity in religious faith within the context of the cultural wars at the start of the 20th century, the social background of the priesthood at the turn of the 20th century, the transformations in motivation which accompanied the decision to go into the priesthood, and the development of the seminary formation of priests. The book also takes into account other central issues connected to changes in priestly identity from the end of the 19th century, such as the relationship to the modern-age crisis of identity and the desire for ecclesiastical reforms, the controversies linked to priests' political involvement, and the changing relationship between priests and lay believers. The author pays particular attention to the various ways of understanding the priesthood and the processes by which the priest tried to orientate himself in society and the church, where a significant role was played by the priest's imagination – i.e. priestly role models and images – ideals, evangelizing programmes, traditional or official spiritual content in conflict with new forms of spirituality or with the changing realities of everyday pastoral work.

The changing identity of priests in the modern age is a relevant theme in historical science and at the same time is the turbulent story of a social profession which still undoubtedly enjoyed social prestige during the mid-19th century, but which with the passing of time became a target of criticism as a symbol of backwardness and reaction for some, while for others it was a symbol of eternal order, legitimate authority, authentic service, or even martyrdom. Throughout the 20th century the priestly vocation remained to be a provocative sign, whose representatives continued to symbolize the phenomena, which proved to be unexpectedly vigorous in the conflict with the modern age, for example, the experience of the encounter with transcendental reality. Therefore, even in the 20th century, priestly identity continued to contain its sacral, spiritual and even overtly mystical content, without which it would be impossible to even imagine. As is suggested by the title, it is this which the author focuses on much more thoroughly than other Czech works have done previously on transformations to the modern identity of the priest.

BIBLIOGRAFIE

Prameny archivního typu

Archiv bezpečnostních složek ČR (ABS ČR)

fond Operativních svazků a vyšetřovacích spisů, Rozhodnutí Skartační komise

č. SK_54646_MV ze dne 22. prosince 1982 o zničení osobního svazku a.

č. 54646 MV s krycím názvem „Krad“

sbírka Správa vyšetřování StB – vyšetřovací spisy (V): arch. č. V-1263 BN, Dominik

Pecka a spol., jehož součástí je i operativní materiál: Dominik Pecka, podsvazek

a. č. 1204, Brno – Realista

Archiv Centra dějin české teologie (Praha)

fond Antonín Ludvík Stríž

Archiv města Brna (AMB)

fond M 100, Gymnázium – Brno-Husovice, i. č. 92, Protokoly porad pedagogického sboru 1949/1950

fond T 52, farnost Židenice, kart. 1, inv. č. 1

Archiv města Jihlavy

fond MNV, Úřední knihy, sg. 36

Archiv Moravského zemského muzea, Uměnovědné muzeum,

Oddělení dějin literatury

fond Pozůstalost Emanuela Masáka

fond Josef Florian 2, 3

Archiv vyšehradské kapituly

fond Antonín Stríž

Diecézní archiv Biskupství brněnského

- fond Biskupská konsistoř Brno, Dědictví sv. Cyrila a Metoděje, inv. č. 3609, sg. B 461, ev. j. 999
- fond Biskupská konsistoř Brno, Dominik Pecka, kart. 2 111, sg. P 797, i. č. 9024
- fond Biskupská konsistoř Brno, inv. č. 269, ev. jedn. 269, *Catalogus cleri Dioeceseos brunensis 1924*
- fond Biskupská konsistoř Brno, Josef Polák, inv. č. 8998, sg. P771, ev. j. 2109
- fond Biskupská konsistoř Brno, kart. 5321, i. č. 16539, Dominik Pecka – osobní spis
- fond Biskupská konsistoř Brno, Ludvík Vrána, inv. č. 11040, sg. V 158, k. 2459, přístupná pouze řešerše
- fond Biskupský ordinariát Brno, Ludvík Vrána, inv. č. 5168, sg. V 94, k. 737, přístupná pouze řešerše
- fond Biskupská konsistoř Brno, Rouchovany, inv. č. 9198, sg. R 117, ev. j. 2153
- fond Biskupská konsistoř Brno, Vizitační zprávy – Zábřdovice, inv. č. 15010, ev. j. 3846
- fond Biskupská konsistoř Brno, Zábřdovice, inv. č. 11447, sg. Z 16, ev. j. 2499
- fond Biskupská konsistoř Brno, Židenice, inv. č. 11 568, sg. Z 298, sv. j. 2517
- fond Biskupská konsistoř, inv. č. 3967, sg. C 2, ev. j. 1065 (Mansvet Ston)
- fond Biskupská konsistoř Brno, inv. č. 16451, kart. 5316, přístupná pouze řešerše
- fond Biskupská konsistoř Brno, inv. č. 7947, sign. M 651, kart. 1952, přístupná pouze řešerše
- fond Biskupský ordinariát Brno, inv. č. 168, sg. A 43/1, ev. j. 77, Statuta pro alumnis Ep. Sem. Maj. Brunae
- fond Biskupský ordinariát Brno, inv. č. 216, sg. A 43/41, ev. j. 86
- fond Biskupský ordinariát Brno, inv. č. 220, sg. A 43/45, ev. j. 86
- fond Biskupský ordinariát Brno, kart. 108, sg. A 136, i. č. 363. Referát o činnosti SKA diecése brněnské

Farní archiv Brno-Židenice

Pamětní kniha farnosti Brno-Židenice-Juliánov

Farní archiv Rouchovany

Farní kronika – Rouchovany

Literární archiv Památníku národního písemnictví, Praha (LA PNP)

- fond František Dohnal
- fond Jakub Deml
- fond Jaroslav Durych
- fond Josef Matouš
- fond Josef Portman
- fond Josef Svítal-Kárník
- fond Marek Josef Richard
- fond Otokar Březina
- fond Pozůstalost Josefa Hodka
- fond Sigismund Bouška
- fond Varia, Antonín L. Stříž
- fond Vilém Bitnar

Bibliografie

Moravský zemský archiv (MZA)

fond B 26, Policejní ředitelství Brno, kart. 3285, č. j. 22/52

fond B 338, Jihomoravský krajský národní výbor – osobní spisy (učitelé náboženství), Emanuel Masák

fond E 101, Alumnát Brno, kart. č. 1, inv. č. 3 – stanovy

fond G 212 Osobní a penzijní spisy, kart. 56492

Muzeum Vysočiny Třebíč, příspěvková organizace

fond Korespondence Antonína L. Stříže

Národní archiv

Archiv pražského arcibiskupství (APA) III, Nové Strašecí, rok 1920, inv. č. 45, č. j. 11036, kart. 1397

Archiv pražského arcibiskupství (APA) IV, Elench 1922, Antonín Ludvík Stříž, č. j. 5211/22

Archiv pražského arcibiskupství (APA) IV, Elench 1922, Antonín Ludvík Stříž, č. j. 14280/22

Archiv pražského arcibiskupství (APA), Ordinariát, kart. 180, Kapitula staroboleslavská 1850–1931, inv. č. 11137

Soukromý archiv autora

Rozhovor autora s Annou Huječkovou, praneteří Antonína Ludvíka Stříže, 26. listopadu 2014.

Rozhovor autora s Annou Mackovou, praneteří Dominika Pecky, 8. února 2011.

Rozhovor autora s Bohumilem Svobodou, synem Jana Svobody, 23. května 2016.

Svědectví Františka Fráni. Elektronická korespondence, dopis ze 4. února 2011.

Svědectví Jana Konzala. Elektronická korespondence, dopis z 13. listopadu 2016.

Svědectví Richarda Mayera. Elektronická korespondence, dopis z 24. června 2015.

Svědectví Richarda Mayera. Elektronická korespondence, dopis z 26. června 2015.

Svědectví Richarda Mayera. Elektronická korespondence, dopis z 6. července 2015.

Svědectví Richarda Mayera. Elektronická korespondence, dopis ze 4. července 2015.

Catalogus Alumnorum Pontificii Collegii Bohemi Romae. Archivio del Pontificio Collegio Nepomuceno (Řím). Kopie poskytnuta Tomášem Parmou, za což mu náleží autorovo poděkování.

Soukromý archiv Anny Huječkové

Fotografie Antonína Ludvíka Stříže. Podrobný soupis uveden v Seznamu a zdrojích vyobrazení.

Soukromý archiv Anny Mackové

Pecka, Dominik: *Kázání při mši svaté, kterou jsem sloužil 9. VII. 1978 v Čejkovicích k oslavě šedesátého výročí svého posvěcení na kněze*. Rukopis.

Prázdninové tábory katolických studentů 1935. Leták.

Pecka, Dominik: *Starý profesor vzpomíná. Vlastní životopis*. Strojopis.

Žádost Dominika Pecky o obnovu řízení odeslaná dne 10. 5. 1956.

Dopis Josefa Procházky, řídícího kanceláře 1. odd. Krajského soudu Brno, D. Peckovi z 25. ledna 1957.

Dopis Dominika Pecky bratrovi odeslaný 24. října 1954 z věznice Valdice.

Dopis Dominika Pecky bratrovi odeslaný 1. dubna 1955 z věznice Valdice.

Dopis Jaroslava Navrátila, tajemníka pro věci církevní v Brně, Dominiku Peckovi ze dne 17. března 1964.

Braito, Silvestr: *Světla na moři*. Recenze v revue Na hlubinu.

Dominik Pecka – podobenky (30. léta 20. století – s mládeží; 10. června 1969 – čestný doktor teologie).

Soukromý archiv Bohumila Svobody

Svoboda, Jan: *Hrob svatého Metoděje*. [Praha] 1967. Strojopis.

Soukromý archiv P. Filipa M. Antonína Stajnera S. T. L., III. OP

Dopis Marie Vitkové ze dne 16. října 1960.

Janeček, František: *Vzpomínky na Annu Bohuslavu Tomanovou*. [1965]. Strojopis.

Roudenská, Marie: *Životopis Anny Bohuslavy Tomanové, členky III. ř. O.P.* Strojopis.

Stríž, Antonín Ludvík: *Myslenky z pohřební řeči nad zemřelou Annou Bohuslavou Tomanovou v Dubenci 2. dubna 1957*. Strojopis.

Tomanová, Anna Bohuslava: *Vlastní životopis diktovaný v roce 1952*. Strojopis.

Soukromý archiv rodiny Krmíčkovy

Masák, Emanuel: *Přednášky. Rok 1906*. Rukopis.

Masák, Emanuel: *Myslenky o povinnostech stavu k meditacím a rozjímání*. Rukopis.

Masák, Emanuel: *Vzpomínkové záznamy I. Dětství a mládí*. Strojopis.

Masák, Emanuel: *Vzpomínkové záznamy II. Záznamy z let bohosloví (1903–1907)*. Strojopis.

Masák, Emanuel: *Vzpomínkové záznamy III. Z prvních let kněžských*. Strojopis.

Masák, Emanuel: *Vzpomínkové záznamy III. Záznamy z dalších let (1914–1926)*. Strojopis.

Masák, Emanuel: *Deníkové záznamy z let 1924–1932*. Rukopis.

Masák, Emanuel: *Deníkové záznamy z let 1932–1944*. Rukopis.

Masák, Emanuel: *Deníkové záznamy z let 1944–1951*. Rukopis.

Masák, Emanuel: *Deníkové záznamy z let 1952–1956*. Rukopis.

Státní okresní archiv Rakovník (SokA)

Farní úřad římskokatolický Nové Strašecí, Pamětní kniha 1836–1990

Zemský archiv v Opavě – pobočka Olomouc

fond Družiny literární a umělecké (DLU) v Olomouci

fond Ladislav Zamykal

fond Oldřich Svozil

Dobová periodika

Akord (1929–1940)
Archa (1912–1948)
Archiv literární (1919–1922)
Archy (1926–1940, 1947)
Časopis katolického duchovenstva (ČKD) (1919–1941)
Časové úvahy (1899)
Filosofická revue (1929–1948)
Hlídka (1907–1941)
Hlídka literární a umělecká (1912)
Jitro (1919–1942)
Katolické noviny (1960)
Kurs (1922)
Lidové noviny (1910–1939)
Logos (1946–1947)
Meditace (1908–1911)
Museum (1903–1933)
Na hlubinu (1929–1946)
Národní obroda (1946)
Náš Domov (1925–1941)
Našinec (1929)
Nova et vetera (1912–1922)
Nový obzor (1911)
Nový věk (1917)
Nový život (1898–1907)
Občanské noviny (1920–1921)
Obrození (1912)
Obzor (1905)
Quickborn (1919)
Rovnost (1910, 1914, 1925)
Rozmach (1923–1927)
Rozvoj (1900)
Řád (1933–1942)
Studentská hlídka (1909–1915)
Studium (1905–1911)
Sursum (1937)
Tvar (1927–1928)
Úsvit (1946–1948)
Věstník Jednoty katolických duchovních brněnské diecése (1908–1927)
Via (1968–1970)
Vinice Páně (1932–1941)
Vychovatelské listy (1905–1935)
Vyšehrad (1945–1948)
Život (1918–1930)

Dobové publikace, beletrie, memoárová literatura a edice pramenů

- Baar, Jindřich Šimon: *Cestou křížovou*. Praha 1953.
- Baar, Jindřich Šimon: *Holoubek*. Praha 1989.
- Belloc, Hilaire: *Čtyři pocestní*. Stará Říše 1919.
- Belloc, Hilaire Jean: *Cesta do Říma*. Z angličtiny přeložil Antonín Ludvík Stríž. Praha 1920.
- Benson, Robert Hugh: *Historie Richarda Raynala, poustevníka*. Stará Říše 1916.
- Benson, Robert Hugh: *Neviditelné světlo*. Stará Říše 1914.
- Benson, Robert Hugh: *Neviditelné světlo*. Z anglického přeložil Antonín Ludvík Stríž. Stará Říše 1915.
- Bernanos, Georges: *Pod sluncem Satanovým*. Stará Říše 1928.
- Bloy, Léon: *Chudá žena. Současná epizoda*. Stará Říše 1908.
- Bloy, Léon: *Krev Chudého*. Přeložil Josef Florian. Stará Říše 1918.
- Bloy, Léon: *Poutník absolutna, jímž se navazuje na Žebráka Nevděčníka, Můj deník, Čtyři léta v Zajetí v Prasečím na Marňě, Neprodajného a Starce s Hory. 1910–1912*. Přeložil Otto Albert Tichý. Stará Říše 1918.
- Bloy, Léon: *Ta, která pláče. Naše Paní La Saletteská*. Stará Říše 1909.
- Braito, Silvestr: *Církev. Myšlenky a doklady*. Praha 1933.
- Braito, Silvestr: *Církev. Studie apologeticko-dogmatická*. Olomouc 1946.
- Braito, Silvestr: *Svatý Filip Neri, apoštol mládeže a reformátor Říma*. Olomouc 1937.
- Cesta k věčné lásce. Vybrané stati ze spisů mystiků a přátel Božích 14. století*. Přeložil Antonín Stríž. Brno 1939.
- Církevní hodinky ke cti sv. Michala archanděla*. Přeložil Dr. Antonín Stríž. Praha 1948.
- Čihák, Josef: *Theologus čili studium katolické theologie. Díl I. Organizace katolického studia bohoslovného*. Praha 1927.
- Deml, Jakub: *Korespondence. Carissime, kde se touláte? Dopisy Jakuba Demla příteli Josefu Ševčíkovi do Babic*. Eds. Mrázková, Iva – Kořínková, Šárka. Praha 2010.
- Deml, Jakub: *Korespondence. I tento list považujte za neúplný. Dopisy Jakuba Demla příteli Matěji Fenclovi*. Ed. Kořínková, Šárka. Praha 2011.
- Deml, Jakub: *Korespondence. Příteli Evermodu Balcárkovi místo čestného diplomu. Vzájemná korespondence Jakuba Demla a Evermoda Vladimíra Balcárka 1905–1959*. Praha 2014.
- Deml, Jakub: *Korespondence. Sedm let jsem u vás sloužil. Vzpomínky na Josefa Floriana*. Praha 2015.
- Deml, Jakub: *Pout na Svatou Horu*. Brno 1991.
- Doležal, Josef: *Český kněz*. Praha 1931.
- Dostál-Lutinov, Karel (ed.): *Dante a Češi. K 600letému výročí úmrtí největšího křesťanského pěvce*. Olomouc 1921.
- Dubois, Henri-Marie: *Vůdce bohoslovců*. Praha 1905.
- Durych, Jaroslav: *Svaté kněžství podle vidění ctihodné Anny Kateřiny Emmerichové*. Olomouc 2003.
- Dvořák, Ladislav: *Biskupský kněžský seminář v Českých Budějovicích*. České Budějovice 1905.
- Emmerichová, Anna Kateřina: *Svaté kněžství. Podle vidění ctihodné Anny Kateřiny Emmerichové sestavil Jaroslav Durych*. Olomouc 1939.
- Emmerichová, Anna Kateřina: *Život přesvaté Panny Marie dle vidění ctihodné Anny Kateřiny Emmerichové napsal Klement Brentano*. Z němčiny přeložil Matěj Fencel. Osvětlimany na Moravě 1912.
- Faber, Frederick William: *Velebná svátost neboli díla a cesty Boží*. Praha 1948.

Bibliografie

- Falkenauer, František (ed.): *Dominik Pecka 1895–1945. Sborník k padesátinám*. Brno 1945.
- Florian, Jan – Florian, Gabriel: *Být dlužen za duši. Rozhovor Aleše Palána*. Brno 2007.
- Florian, Josef – Jílovská, Staša: *Vzájemná korespondence 1919–1922*. K vydání připravil Petr F. Hájek a M. Ch. Praha 1993.
- Florian, Josef – Rouault, Georges: *Na křížovatelce větrů. Korespondence Georgese Rouaulta a Josefa Floriana z let 1913–1931*. K vydání připravil Václav Florian, sestavil a předmluvu napsal Aleš Palán. Praha 2010.
- Foltynovský, Josef: *Duchovní správa*. Olomouc 1936.
- Foltynovský, Josef: *Liturgika*. Olomouc 1936.
- Fulchera *Chartresského Historie Jerusalemská čili Děje rytířstva křesťanského na výpravě do Země svaté o léta Páně 1095–1127 a kralování obou Balduinů v Jerusalemě*. Z latiny přeložil Antonín Ludvík Stříž. Praha 1920.
- Gajdoš, Adolf (ed.): *Sborník Družiny literární a umělecké k padesátým narozeninám P. Emanuela Masáka*. Olomouc 1933.
- Grignon z Montfortu, Ludvík Maria: *O pravé pobožnosti k Panně Marii*. Přeložil Otto A. Tichý, doplnil Dr. Antonín Stříž. Praha 1948.
- Habáň, Metoděj: *Filosofická antropologie*. Řím 1981.
- Haduch, Henryk: *O základ života. Rekolekční promluvy. Z polštiny přeložil s autorským svolením Emanuel Masák*. Hradec Králové 1927.
- Chaignon, Pierre: *Rozjímání kněžská, anebo: Kněz konáním modlitby rozjímavé posvěcený*. Sv. III. Brno 1885.
- Chesterton, Gilbert Keith: *Heretikové*. Stará Říše 1915.
- Chesterton, Gilbert Keith: *Kamarád Čtvrtek*. Přeložil Daďa Chaloupka. Praha 1913.
- Chesterton, Gilbert Keith: *Orthodoxie*. Stará Říše 1918.
- Chesterton, Gilbert Keith: *Prostota otce Browna*. Stará Říše 1918.
- Chudoba, Bohdan (ed.): *Bohosloví. Co a jak číst pro studium jeho jednotlivých oborů*. Praha 1946.
- Chudoba, Bohdan – Pavelka, Artur – Pecka, Dominik: *Otázky dneška. Křesťanský realismus a dialektický materialismus*. Brno 1946.
- Kalvoda, František: *Praktický výklad středního katechismu*. Brno 1900.
- Konzal, Jan: *Duch a nevěsta. Z dějin církevního podzemí ve 2. polovině 20. století*. Brno 2010.
- Krátký, Stanislav: *K plnosti. Rozhovory Jana Mazance s dobrým bratrem a biskupem skryté církve*. Brno 2004.
- Kudrnovský, Alois: *Bohověda a její studium*. Praha 1947.
- Kuncíř, Ladislav (ed.): *Letorosty I*. Praha 1920.
- Kuncíř, Ladislav (ed.): *Letorosty II*. Praha 1920.
- Kuncíř, Ladislav (ed.): *Letorosty III*. Praha 1921.
- Kuncíř, Ladislav: *Život pro knihu*. Purley 1985.
- Kunte, Ladislav: *Cesty, kterými jsem šel*. Praha 1907.
- Levý, Mikuláš: *Papežský prelát Msgre. Jan Nep. Říhánek*. Praha 1936.
- Listy sestry Veroniky Marie Erlebachovy z Prozřetelnosti Boží napsané na výstrahu, poučení a útěchu všem lidem dobré vůle*. Velká u Strážnice 1912.
- Listy svatého Eusebia Jeronyma, kněze a učitele Církve. Část první. Listy od prvního do šedesátého čtvrtého, dle sledu časového*. Z latiny přeložil Antonín Ludvík Stříž. Stará Říše 1917.
- Loskotová, Anežka: *Dr. František Loskot. Kněz. Novinář. Učenec*. Praha 1933.
- Mádr, Oto: *V zápasech za Boží věc. Vzpomínky, texty a rozhovory*. Praha 2007.
- Manning, Jindřich Edvard: *Věčné kněžství*. Praha 1897.

- Manuale rituum, in cura animarum saepius occurrentium e rituali Romano desumptum, preces, quae juxta S. R. C. Decretum diei 21. Mai 1920 lingua vulgari dici vel iterari possunt, continens.* Uspořádal Antonín Ludvík Stříž. Praha 1955.
- Maritain, Jacques: *Křesťanský humanismus.* Praha 1947.
- Maritain, Jacques: *Umění a scholastika.* Olomouc 1933.
- Masák, Emanuel: *Blouznivci.* Brno 1921.
- Masák, Emanuel: *Dějiny Dědictví sv. Cyrila a Metoděje v Brně 1850–1930.* Brno 1932.
- Masák, Emanuel: *Honba za bílým ořem. Povídka z Mexika. Podle kapitána Mayne-Reida mládeži vypravuje Bohdan Jasnov.* Brno [1921].
- Masák, Emanuel: *Jan Tenora.* Brno 1938.
- Masák, Emanuel: *K branám věčnosti. Náboženské touhy v životě a díle Julia Slowackého a Zikmunda Krasiňského.* Olomouc 1918.
- Masák, Emanuel: *Petrík putuje do Říma.* Brno 1925.
- Masák, Emanuel: *Šimon Stylita.* Praha 1929.
- Matka Boží v české poesii. Výbor umělých i národních básní o Matce Boží.* Upravil Josef Vévoda. Druhé doplněné vydání upravil Emanuel Masák. Brno 1928.
- Misál římský. Řád a modlitby oběti mše svaté.* Přeložil a upravil Antonín Stříž. Valašské Meziříčí 1941.
- Misál římský. Z ustanovení svatosvatého sněmu Tridentského obnovený a na rozkaz papeže sv. Pia V. vydaný a autoritou Klementa VIII., Urbana VIII., a Lva XIII. přehlédnutý.* Z latiny přeložil Antonín Ludvík Stříž. Stará Říše 1914.
- Modlitby prvních křesťanů.* Vybral a přeložil Dr. Antonín Stříž. Praha 1946.
- Neuschl, Robert: *Křesťanská sociologie. I. díl.* Brno 1898.
- Neuschl, Robert: *Křesťanská sociologie. II. díl.* Brno 1900.
- Novák, František Xaver: *Některé naše kněžské problémy. Aforismy.* Vídeň 1912.
- Novák, František Xaver: *Pohledy do života bohoslovců a kněží. Aforismy.* Brno 1902.
- Novok, Josef Petr: *Muklovský Vatikán.* Brno 2007.
- Ovečka, Jaroslav: *Úvod do mystiky. Zvláště sv. Jana od Kříže a sv. Terezie od Ježíše.* Praha 1948.
- Pane, tu jsem. Modlitby.* Přeložil Antonín Stříž. Strojopis v Knihovně KTF UK Praha. 1946.
- Pauly, Jan: *Jak se máme chovati. Společenský a pastorační katechismus pro duchovenstvo.* Praha 1940.
- Pecka, Dominik: *Assunta.* Olomouc 1930.
- Pecka, Dominik: *Cesta k pravdě.* Praha 1969.
- Pecka, Dominik: *Cesta k pravdě. Základní otázky náboženské.* Olomouc 1940.
- Pecka, Dominik: *České katolictví 20. století v evropském kontextu.* In: *Katolická ročenka 1970.* Ed. Neradová, Květoslava. Praha 1970, s. 60–70.
- Pecka, Dominik: *Člověčenství naše.* Nový Jičín 1927.
- Pecka Dominik: *Člověk a dějiny.* Praha 1969.
- Pecka, Dominik: *Člověk a technika.* Praha 1969.
- Pecka, Dominik: *Člověk. Filosofická antropologie I.* Řím 1970.
- Pecka, Dominik: *Člověk. Filosofická antropologie II.* Řím 1971.
- Pecka, Dominik: *Člověk. Filosofická antropologie III.* Řím 1971.
- Pecka, Dominik: *Jarní sonáta.* Olomouc 1932.
- Pecka, Dominik: *Kamarádka.* Praha 1948.
- Pecka, Dominik: *Listy matky dceři.* Praha 1931.
- Pecka, Dominik: *Listy otce synovi.* Praha 1932.

- Pecka, Dominik: *Matka Boží v Trní*. Olomouc 1940.
- Pecka, Dominik: *Moderní člověk a křesťanství*. Praha 1948.
- Pecka, Dominik: *Neviditelný prsten*. Praha 1946.
- Pecka, Dominik: *Oheň na zemi. Myšlenky a příklady*. Praha 1931.
- Pecka, Dominik: *Skryté paprsky. Eseje*. Olomouc 1933.
- Pecka, Dominik: *Smysl člověka*. Brno 1936.
- Pecka, Dominik: *Starý profesor se hlásí o slovo*. Český Těšín 1994.
- Pecka, Dominik: *Starý profesor vzpomíná. Vlastní životopis*. Praha 1996.
- Pecka, Dominik: *Svatí a lidé. Eseje*. Praha 1933.
- Pecka, Dominik: *Světla na moři*. Brno 1935.
- Pecka, Dominik: *Světlo a život*. Svitavy 1998.
- Pecka, Dominik: *Škola a život*. Český Těšín 1947.
- Pecka, Dominik: *Tajemství života. Aforismy*. Praha 1932.
- Pecka, Dominik: *Tvář člověka*. Brno 1939.
- Pecka, Dominik: *Umění stárnouti za školou*. Praha 1945.
- Pecka, Dominik: *Umění žíti. Katolická mravouka*. Praha 1947.
- Pecka, Dominik: *Z deníku marnosti*. Brno 1993.
- Pecka, Dominik: *Ze zápisníku starého profesora*. Praha 1944.
- Pius IX.: *Papeže Pia IX. Apoštolská konstituce Apostolicae Sedis Moderationi, o klatbách církevních*. Z latiny přeložil Antonín Ludvík Stříž. Osvětlimany 1913.
- Pius X.: *Motu proprio „Sacrorum Antistitum“, jímž dány jsou zákony proti modernismu*. Z latiny přeložil Ludvík Vrána a přehlédl Antonín Ludvík Stříž. Stará Říše 1911.
- Pius X.: *O obnově posvátné hudby*. Z latiny přeložil Antonín Ludvík Stříž. Stará Říše 1911.
- Pius X.: *Přesvatého pána našeho Pia X. prozřetelností Boží papeže Encyklika Communium rerum ze dne 21. dubna L. P. 1909*. Přeložil Antonín Ludvík Stříž. Studium, sv. 29, Stará Říše 1910.
- Pius X.: *Přesvatého pána našeho Pia X., prozřetelností Boží papeže, Encyklika Editae saepe ze dne 26. května léta Páně 1910*. Z latiny přeložil Antonín Ludvík Stříž. Studium, sv. 33. Stará Říše 1910.
- Pius X.: *Ustanovení, která vyšla od Apoštol. Svatého stolce Petrova Kristovu stádcí k povzbuzení, by často a denně přijímalo Nejsvětější svátost oltářní*. Z latiny přeložil a poznámkami opatřil Jakub Deml a Antonín Ludvík Stříž. Stará Říše 1910.
- Pius XI.: *Encyklika Pia XI. Ad catholicis sacerdotii O katolickém kněžství*. Přeložil Bedřich Vašek. Velehrad 1941.
- Pius XII.: *Svatého otce Pia XII. okružní list O tajemném těle Kristově Mystici Corporis Christi*. Z latinského originálu přel. Msgre Dr Antonín Stříž. Praha 1948.
- Plichta, Alois: *Tajemství času. Vzpomínky a dokumenty. Díl první: o Jakubu Demlovi*. Olomouc 1993.
- Podlaha, Antonín: *Nový kněžský seminář v Praze*. Praha 1925.
- Pospíšil, Josef: *Co jest Církev?* Brno 1925.
- Pospíšil, Josef: *Filosofie podle zásad sv. Tomáše Akvinského I*. Brno 1913.
- Pospíšil, Josef: *Katolická věrouka. Díl I. O Bohu jednom podle přirozenosti. Traktát spekulativně dogmatický*. Velehrad 1923.
- Pospíšil, Josef: *O katolické Církvi*. Pelhřimov 1920.
- Quincey, Thomas de: *Johanna z Arku*. Přeložil Antonín Ludvík Stříž. Praha 1920.
- Raymund Kapuánský: *Život svaté Kateřiny Sienské, jež napsal bl. Raymund Kapuánský, generální magister řádu kazatelského, její zpovědník. S listem Barduccia Canigiani o její smrti a listem*

- bl. Štěpána Macconi o jejích činech a ctnostech a kanonizační bullou papeže Pia II. Z latiny přeložil Antonín Ludvík Stříž. Stará Říše 1915.
- Reynek, Bohuslav: *Korespondence*. K vydání připravili Jiří Šerých a Jaroslav Med. Praha 2012.
- Rezende, José Severiano de: *Můj Flos Sanctorum*. Se svolením autorovým z portugalštiny přeložil Antonín Ludvík Stříž. Stará Říše 1914.
- Rohrbasser, Anton (ed.): *Sacerdotis imago. Päpstliche Dokumente über das Priestertum von Pius X. bis Johannes XXIII.* Freiburg 1962.
- Řehák, Karel Lev: *Katolická mravouka*. Praha 1893.
- Řihánek, Jan Nepomuk: *Zrnka moudrosti*. Praha 1947.
- Římský misál. Přeložil a poznámkami opatřil P. Marian Schaller, benediktin v Emauzích. Praha 1925.
- Samsour, Josef: *Dějiny alumnátu brněnského. K stoletému výročí jeho trvání napsal Dr. Josef Samsour*. Brno 1907.
- Scala paradisi. List bratra Guiga z řádu kartusiánského o čtvero stupních duše k Bohu*. Přeložil Antonín Stříž. Praha 1925.
- Sellmair, Josef: *Der Priester in der Welt*. Regensburg 1939.
- Sienská, Kateřina: *Listy svaté Kateřiny Sienské*. Z italštiny přeložil Antonín Ludvík Stříž. Osvětlimany 1912.
- Skočdopole, Antonín: *Příručná kniha bohosloví pastýřského*. České Budějovice 1874.
- Stajner, Filip Antonín (ed.): *Chudobka z Orlických hor. Životní píseň lásky a oběti stigmatizované Anny Bohuslavy Tomanové*. Ústí nad Orlicí 2014.
- Stárek, Jan Nepomuk: *Katolická mravověda*. Praha 1884.
- Stork, Alois: *O kněžském celibátě. Několik myšlenek věřícímu lidu podává Alois Stork, kněz Tovaryšstva Ježíšova*. Brno 1920.
- Stork, Alois: *Soustavné vedení duší II. Vedení mládeže*. Brno 1932.
- Stork, Alois: *Z duchovního života. Poznámky a praktické pokyny*. Praha 1947.
- Stříž, Antonín Ludvík: *Kurs latiny pro samouky*. Praha 1944.
- Stříž, Antonín Ludvík: *La Saletta. Zjevení Matky Boží 19. září 1846. Význam veliké zvěsti a její ohlas*. Praha 1932.
- Stříž, Antonín Ludvík: *La Saletta. Zjevení Matky Boží 19. září 1846. Význam veliké zvěsti a její ohlas*. Praha 1947.
- Stříž, Antonín Ludvík: Mše svatá. Náš nejdražší poklad. In: *Římský misál z ustanovení posvátného sněmu tridentského obnovený, z příkazu svatého Pia pátého, papeže, vydaný a péčí dalších papežů doplněný, s vlastními svátky církevní provincie české a moravské*. Přeložil a poznámkami upravil Dr. Antonín Stříž, kanovník na Vyšehradě. Praha 1945, s. 9–19.
- Stříž, Antonín Ludvík: *Nevolnictví v říši mesiánské. Disertační práce*. Praha 1936.
- Stříž, Antonín Ludvík: Svatá Kateřino Sienská!. In: *Listy svaté Kateřiny Sienské*. Z italštiny přeložil Antonín Ludvík Stříž. Osvětlimany 1912, předmluva, s. XII.
- Stříž, Antonín Ludvík: Úvodní poznámky. In: *Život svatého otce Františka, zakladatele řádu bratří menších sepsaný svatým Bonaventurou*. Praha 1926.
- Stříž, Antonín Ludvík: *Věнец Ducha svatého. Rozjímání a modlitby svatodušní*. Praha 1931.
- Svatého otce a učitele církve Řehoře I. Velikého Čtyři knihy rozmluv čili O životě a zázracích otců italských, jakož i o věčném trvání duší*. Přeložil Klement Kuffner. Praha 1923.
- Šíma, Jaroslav: *K sociologii duchovního*. Praha 1937.
- Tajovský, Vít Bohumil: *Člověk musí hořeti. Rozhovor Aleše Palána a Jana Paulase s opatem želivského kláštera*. Praha 2001.

Bibliografie

- Tichý, Otto Albert: Vzpomínky na Starou Říši. *Host* 3, 1997, č. 8, s. 86–95.
- Tóth, Tihamér: *Charakterní jinoch*. Praha 1940.
- Tóth, Tihamér: *Ježíš Kristus*. Praha 1940.
- Tóth, Tihamér: *Věřím. I. O víře. II. Je-li Bůh?* Praha 1941.
- Tóth, Tihamér: *Vítězství Kristovo. Panna Maria*. Praha 1936.
- Tóth, Tihamér: *Vlastnosti Boží*. Praha 1937.
- Tumpach, Josef – Podlaha, Antonín: *Český slovník bohovědný I*. Praha 1912.
- Vřešťál, Antonín: *Katolická mravouka. Díl I., povšechný*. Praha 1909.
- Vřešťál, Antonín: *Katolická mravouka. Díl II., podrobný, část I*. Praha 1912.
- Vřešťál, Antonín: *Katolická mravouka. Díl II., podrobný, část II*. Praha 1916.
- Vyskočil, Albert (ed.): *Úvodem do nového čtvrtstoletí Dobrého díla*. Praha 1926.
- Willam, Franz Michel: *Život Ježíše Krista v kraji a lidu izraelském*. Přeložil Antonín Stříž. Praha 1935.
- Willam, Franz Michel: *Život Marie, matky Ježíšovy*. Praha 1937.
- Yeats, William Butler: *Tajemná růže*. Stará Říše 1915.
- Zjevení přesvaté Panny na hoře La Saletské 19. září L. P. 1846 dle sepsání Melanie Kalvatové, pasačky La Saletské*. Z frančiny přeložil Josef Florian. Ladislav Kuncíř. Praha 1921.
- Zjevení přesvaté Panny na hoře Lasaletské dne 19. září 1846 dle sepsání pasačky Melanie*. Stará Říše 1907.
- Zschokke, Hermann: *Die theologischen Studien und Anstalten der katholischen Kirche in Österreich*. Wien und Leipzig 1894.
- Život a umučení svatého Václava a báby jeho svaté Ludmily dle sepsání Křišťanova*. Z latiny přeložil Antonín Ludvík Stříž a poznámky napsal Josef Pekař. Praha 1921.
- Život blažené Maří Magdaleny a sestry její svaté Marty. Dle sepsání opata kláštera svatohavelského Rabana Maura*. Přeložil Antonín Ludvík Stříž. Praha 1921.
- Život svatého Antonína Velikého, poustevníka a opata, jež napsal a mnichům v cizině poslal sv. Atanáš, arcibiskup alexandrijský*. Z řečtiny přeložil Antonín Ludvík Stříž. Praha 1929.
- Život svatého Norberta, arcibiskupa magdeburského a zakladatele řádu premonstrátského, bratrem téhož řádu a věku, jak se podobá, opatem Hugonem, jeho ve správě řádu nástupcem, věrně sepsaný*. Přeložil Antonín Ludvík Stříž. Praha 1927.
- Život svatého otce Františka zakladatele řádu bratří menších sepsaný svatým Bonaventurou*. Přeložil Antonín Ludvík Stříž. Praha 1920.
- Život svatého Prokopa, zakladatele kláštera Sázavského a patrona země české*. Z latiny přeložil Antonín Ludvík Stříž. Praha 1923.

Literatura

- Altrichter, Michal: *Příručka spirituální teologie*. Olomouc 2007.
- Altrichter, Michal – Ambros, Pavel – Filipí, Pavel – Lásek, Jan Blahoslav – Špidlík, Tomáš (eds.): *Otázky české spirituality*. Olomouc – Velehrad 2001.
- Ambros, Pavel: *Laik a jeho poslání. Mučednictví – svědectví*. Olomouc 2011.
- Ambrosius, Lloyd (ed.): *Writing Biography. Historians and Their Craft*. University of Nebraska 2004.
- Assmann, Aleida – Friese, Heidrun (eds.): *Identitäten*. Frankfurt am Main 1998.

- Aumann, Jordan: *Křesťanská spiritualita v katolické tradici*. Praha 2000.
- Balajka, Bohuš: Víc než deník a rozhodně ne marnost. *Tvar* 5, 1994, č. 3, s. 20.
- Balík, Stanislav: *Pozdvihni se duše z prachu. Příběh bludovské farnosti sv. Jiří*. Brno 2013.
- Balík, Stanislav – Fasora, Lukáš – Hanuš, Jiří – Vlha, Marek: *Český antiklerikalismus. Zdroje, témata a podoba českého antiklerikalismu v letech 1848–1938*. Praha 2015.
- Balík, Stanislav – Hanuš, Jiří: *Katolická církev v Československu 1945–1989*. Brno 2013.
- Balík, Stanislav – Hanuš, Jiří – Hradílek, Pavel – Rechlík, Karel: *Letnice dvacátého století. Druhý vatikánský koncil a české země*. Brno 2012.
- Bartoň, Josef: *Moderní český novozákonní překlad. Nové zákony dvacátého století před českým ekumenickým překladem*. Praha 2009.
- Bednářová, Jitka: *Josef Florian a jeho francouzští autoři*. Brno 2006.
- Berger, Peter – Luckmann, Thomas: *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii vědění*. Brno 1999.
- Birnbaum, Walter: *Die deutsche katholische liturgische Bewegung*. Tübingen 1966.
- Caine, Barbara: *Biography and History*. New York 2010. <https://doi.org/10.1007/978-1-137-10740-4>
- Clark, Christopher – Kaiser, Wolfram (eds.): *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*. Cambridge 2003. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511496714>
- Claus, Arnold: *Malé dějiny katolického modernismu*. Praha 2014.
- Cooper, John Milton: *The Warrior and the Priest. Woodrow Wilson and Theodore Roosevelt*. Cambridge – Massachusetts – London 1996.
- Corsten, Michael: *Čas generací. Sociální studia* 4, 2007, č. 1–2, s. 45–65. <https://doi.org/10.5817/SOC2007-1-2-45>
- Černý, Jan: Přehled církevního a náboženského vývoje v Novém Strašecí. *Novostrasecký měsíčník* 16, 2012, prosinec, s. 16–17.
- Černý, Vladimír a kol.: *Rouchovany. Historie slovem a obrazem*. Havlíčkův Brod 2013.
- Činátl, Kamil: Palackého Dějiny a historická paměť národa. *Dějiny – teorie – kritika* 4, 2009, č. 1, s. 7–35.
- Davis, Natalie Zemon: *Ženy na okraji. Tři životy 17. století*. Praha 2013.
- Fasora, Lukáš: *Stáří k poradě, mládí k boji. Radikalizace mladé generace českých socialistů 1900–1920*. Brno 2015.
- Fasora, Lukáš – Hanuš, Jiří – Malíř, Jiří (eds.): *Člověk na Moravě 19. století*. Brno 2004.
- Fasora, Lukáš – Hanuš, Jiří – Malíř, Jiří (eds.): *Sekularizace českých zemí v letech 1848–1914*. Brno 2007.
- Fasora, Lukáš – Hanuš, Jiří – Malíř, Jiří (eds.): *Sekularizace venkovského prostoru v 19. století*. Brno 2009.
- Fasora, Lukáš – Hanuš, Jiří – Pavlíček, Tomáš W. a kol.: *Kněžské identity v českých zemích (1820–1938)*. Praha 2017.
- Fasora, Lukáš – Kunštát, Miroslav – Pavlíček, Tomáš W. a kol.: *Papežství a fenomén ultramontanismu v českých zemích*. Praha 2018.
- Fleckenstein, Gisela – Schmiedl, Joachim (eds.): *Ultramontanismus. Tendenzen der Forschung*. Paderborn 2005.
- Forstner, Thomas: *Priester in Zeiten des Umbruchs. Identität und Lebenswelt des katholischen Pfarrklerus in Oberbayern 1918 bis 1945*. Göttingen 2014. <https://doi.org/10.13109/9783666550409>
- Frankl, Heinz Karl: Das „Frintaneum“ in Wien und die römische Kurie. *Römische Quartalschrift* 104, 2009, s. 86–102.

- Gabriel, Jiří – Svoboda, Jiří (eds.): *Náboženství v českém myšlení první poloviny 20. století*. Brno 1993.
- Gatz, Erwin (ed.): *Der Diözesanklerus. Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts*. Die katholische Kirche, Bd. IV. Freiburg – Basel – Wien 1995.
- Gatz, Erwin (ed.): *Laien in der Kirche*. Freiburg – Basel – Wien 2008.
- Gatz, Erwin: *Priester und Jugendbewegung. Römische Quartalschrift für Christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 104, 2009, s. 286–296.
- Gatz, Erwin: *Zur Lebenskultur des katholischen Seelsorgklerus. Ein Annäherungsversuch. Römische Quartalschrift* 104, 2009, s. 177–186.
- Gautier, Mary L. – Perl, Paul M. – Fichter, Stephen J.: *Same Call, Different Men: The Evolution of the Priesthood since Vatican II*. Collegeville 2012.
- Gehmacher, Johanna – Harvey, Elizabeth – Kemlein, Sophia (eds.): *Zwischen Kriegen. Nationen, Nationalismen und Geschlechterverhältnisse in Mittel- und Osteuropa 1918–1939*. Osna-brück 2004.
- Gibson, Ralph: *A Social History of French Catholicism 1789–1914*. London – New York 1989.
- Götz von Olenhusen, Irmtraud: *Klerus und abweichendes Verhalten. Zur Sozialgeschichte katholischer Priester im 19. Jahrhundert: Die Erzdiözese Freiburg*. Göttingen 1994. <https://doi.org/10.13109/9783666357695>
- Gregor, James Anthony: *Totalitarismus a politické náboženství. Intelektuální historie*. Brno 2015.
- Grygar, Jiří: *Dominik Pecka: Z deníku marnosti. Omega* 2, 1994, s. 55.
- Grygar, Jiří: *Na jeho hodiny chodili i ateisté. Katolický týdeník* 22, 2011, č. 19, s. 8.
- Grygar, Jiří: *Svět vědy a víry. Soubor tří přednášek proslavených v letech 1990–1993, doplněných záznamem diskusí. Valašské Meziříčí* 2002.
- Hanuš, Jiří: *Malý slovník osobností českého katolicismu 20. století s antologií textů*. Brno 2005.
- Hanuš, Jiří: *Mezi tradicí a reformou. Rozhovory o moravském katolicismu ve 20. století*. Brno 2002.
- Hanuš, Jiří: *Tradice českého katolicismu ve 20. století*. Brno 2005.
- Hanuš, Jiří a kol.: *„Služebníci neužiteční“. Kněžská identita v českých zemích ve 20. století*. Brno 2015.
- Harders, Levke – Lipphardt, Veronika: *Kollektivbiografie in der Wissenschaftsgeschichte als qualitative und problemorientierte Methode. Traverse. Zeitschrift für Geschichte* 13, 2006, č. 2, s. 81–91.
- Havránek, Jan a kol.: *Dějiny Univerzity Karlovy III. 1802–1918*. Praha 1997.
- Hennerspreger, Anna – Zulehner, Paul Michael: *„Sie gehen und werden nicht matt“ Jes. 40, 31. Priester in heutiger Kultur. Ergebnisse der Studie PRIESTER 2000*. Ostfildern 2001.
- Hojda, Zdeněk – Prahl, Roman (eds.): *Bůh a bohové. Církev, náboženství a spiritualita v českém 19. století. Sborník příspěvků z 22. ročníku symposia k problematice 19. století. Plzeň, 7.–9. března 2002*. Praha 2003.
- Hrubešová, Nikola: *Historie Rouchovan a jejich mlýnů. Osudy mlynářských rodin na nich usazených. Magisterská diplomová práce*. Brno 2013.
- Hrušková, Kristina: *Beletrie Dominika Pecky. Diplomová práce*. Olomouc 2004.
- Huber, Jiří – Nechvátal, Bořivoj (eds.): *Sborník k 900. výročí úmrtí prvního českého krále Vratislava II. (1061–1092)*. Praha 1992.
- Huisman, Marijke – Ribberink, Anneke – Soeting, Monica – Hornung, Alfred (eds.): *Life Writing Matters in Europe*. Heidelberg 2012.

- Husák, Petr: *Osobnost Dominika Pecky. Vývoj pojetí kněžství v prostředí českého katolicismu ve 20. století*. Brno 2012.
- Chalupová, Petra: *Katolická církev v českých zemích v letech 1945–1948. Brněnská diecéze – církevní školství a činnost pro mládež. Magisterská diplomová práce*. Brno 2008.
- Charouz, Jindřich Zdeněk: *Brněnský alumnát. Výchova a vzdělávání duchovenstva v Brně v letech 1807–1950*. Brno 2007.
- Jan, Libor – Štěpánek, Václav a kol.: *Čejkovice 1248–1998*. Čejkovice 1998.
- Jančarová, Markéta: Právní úprava výuky náboženství v Českých zemích v 19. a 20. století. *Revue církevního práva* 14, 2008, s. 21–59.
- Jareš, Michal – Janáček, Pavel – Šámal, Petr (eds.): *Povídka, román a periodický tisk v 19. a 20. století. Sborník příspěvků ze symposia pořádaného oddělením pro výzkum literární kultury ÚČL AV ČR v Praze 13.–14. října 2004*. Praha 2005.
- Šebek, Jaroslav: *Mezi křížem a národem. Politické prostředí sudetoněmeckého katolicismu v mezi-válečném Československu*. Brno 2006.
- Jonová, Jitka: *Úcta eucharistie mimo mši. Eucharistické kongresy*. Uherské Hradiště 2015.
- Jüttemann, Gerd – Thomae, Hans (eds.): *Biographische Methoden in den Humanwissenschaften*. Weinheim 1998.
- Kadlec, Jaroslav: *Přehled českých církevních dějin II*. Praha 1991.
- Kardyni-Pelikánová, Krystyna: *Uwiedzeni przez polską literaturę. Czeska polonistyka literacka*. Varšava 2003.
- Karfiková, Lenka – Křišťan, Alois – Kuře, Josef (eds.): *„Život se tvoří z přítomné chvíle“. Česká katolická teologie po druhé světové válce*. Brno 1998.
- Klieber, Rupert – Hold, Herman (eds.): *Impulse für eine religiöse Alltagsgeschichte des Donau-Alpen-Adria-Raumes*. Wien – Köln – Weimar 2005.
- Kohut, Pavel Vojtěch: *Co je spirituální teologie? Kostelní Vydří 2007*.
- Kolář, Václav (ed.): *Kostel sv. Cyrila a Metoděje v Brně-Židenicích 1935–1995. Sborník příspěvků k dějinám kostela a náboženského života ve farnosti*. Brno 1995.
- Kopeček, Pavel: *Liturgické hnutí v českých zemích a pokoncilní reforma*. Brno 2016.
- Koronthály, Vladimír (ed.): *Almanach duchovních Arcidiecéze pražské ve 20. století a lexikon farností Arcidiecéze pražské 1948–2010. Díl II. M–Ž*. Praha 2013.
- Krejčová, Jana: *Arcibiskupský kněžský seminář v Olomouci. Data – osoby – budovy*. Olomouc 2010.
- Křepelka, Karel: Vězeňský deník Dominika Pecky. *Proglas* 5, 1994, č. 2, s. 61–62.
- Křišťan, Alois: *Počátky pastorální teologie v českých zemích*. Praha 2004.
- Kselman, Thomas: *Miracles and Prophecies in Nineteenth-Century France*. New Jersey 1983.
- Kubín, Petr – Mikulicová, Mlada – Svoboda, David (eds.): *Omnia autem probate. Sborník Katolické teologické fakulty Univerzity Karlovy v Praze*. Sv. 11. Praha 2005.
- Kuchařová, Hedvika – Nešpor, Zdeněk R.: *Pastor bonus, seu idea (semper) reformanda. Vzdělávání a výchova kléru pro působení ve farní správě v českých zemích v 18. a na počátku 19. století*. *ČČH* 105, 2007, s. 351–392.
- Luft, Ines: *Eduard Winter zwischen Gott, Kriche und Karriere. Vom böhmischen katholischen Jugendbündelführer zum DDR-Historiker*. Leipzig 2016.
- Lukavec, Jan: Křesťanský světonázor: od Kristova pohledu k sebevýrazu katolického milieu. *Církevní dějiny* 4, 2011, č. 7, s. 63–72.
- Macura, Vladimír: *Český sen*. Praha 1998.
- Mačala, Pavol – Marek, Pavel – Hanuš, Jiří (eds.): *Církvě 19. a 20. století ve slovenské a české historiografii*. Brno 2010.

- Mádr, Oto: Starý profesor Dominik Pecka. *Teologické texty* 3, 1992, s. 78.
- Mach, Jiří (ed.): *Vlastenectví, církev a společnost v proměnách 19. a 20. století. Příspěvky z konference konané na počest dvousetletého výročí narození vlasteneckého kněze a regionálního historika Josefa Mnohoslava Roštlapila dne 15. září 2009 v Dobrušce*. Dobruška 2009.
- Mannheim, Karl: Problém generací. *Sociální studia* 4, 2007, č. 1–2, s. 11–44. <https://doi.org/10.5817/SOC2007-1-2-11>
- Maňhalová, Dagmar: *Z dějin Bohdalic. 666 let od první písemné zmínky o obci*. Slavkov u Brna 2003.
- Marek, Pavel: *Arcibiskup Pražský prof. Dr. František Kordač. Nástin života a díla apologety, pedagoga a politika*. Olomouc 2005.
- Marek, Pavel: *České schisma: Příspěvek k dějinám reformního hnutí katolického duchovenstva v letech 1917–1924*. Olomouc – Rosice 2000.
- Marek, Pavel: *Český katolicismus 1890–1914. Kapitoly z dějin českého katolického tábora na přelomu 19. a 20. století*. Olomouc 2003.
- Marek, Pavel: *Čeští křesťanští sociálové. Příspěvek k problematice programových a organizačních základů českého politického katolicismu v letech 1894–1938*. Olomouc 2011.
- Marek, Pavel: *Emil Dlouhý-Pokorný. Život a působení katolického modernisty, politika a žurnalisty*. Brno 2007.
- Marek, Pavel – Soldán, Ladislav: *Karel Dostál-Lutinov bez mýtů, předsudků a iluzí. Nástin života a díla vůdčí osobnosti českého katolického modernismu*. Třebíč 1998.
- Marek, Pavel – Šmíd, Marek: *Arcibiskup František Kordač. Nástin života a díla apologety, pedagoga a politika*. Olomouc 2013.
- Marek, Pavel – Trapl, Miloš: *Mons. František Světlík (1875–1949). Nástin života a díla katolického politika a novináře*. Rosice u Brna 2001.
- Med, Jaroslav: *Literární život ve stínu Mnichova (1938–1939)*. Praha 2011.
- Med, Jaroslav: *Spisovatelé ve stínu*. Praha 2004.
- Mlejnek, Josef: *Křesťanská universita Josefa Floriana*. Brno 2000.
- Mlejnek, Josef – Zborovská, Zina (eds.): *Dobré dílo, špatná doba. Sborník příspěvků z konferencí Křesťanská universita Josefa Floriana a Literatura a totalita*. Havlíčkův Brod 2006.
- Nešpor, Zdeněk R. a kol.: *Náboženství v 19. století. Nejčirkevňější století, nebo období zrodu českého ateismu?* Praha 2010.
- Nešpor, Zdeněk R.: *Příliš slábi ve víře. Česká katolická ne/religiozita v evropském kontextu*. Praha 2010.
- Neuner, Peter: *Laici a klérus? Společenství Božího lidu*. Praha 1997.
- Novotný, Pavel a kol.: *Lazinov*. Lazinov 2013.
- Novotný, Vojtěch: *Katolická teologická fakulta 1939–1940. Prolegomena k dějinám české katolické teologie druhé poloviny 20. století*. Praha 2007.
- Novotný, Vojtěch: *Teologie ve stínu. Prolegomena k dějinám české katolické teologie druhé poloviny 20. století*. Praha 2007.
- Ovečka, Libor: *„Člověče, bylo ti oznámeno, co je dobré...“ Česká katolická morální teologie 1884–1948*. Praha 2011.
- Parma, Tomáš: *Česká kolej v Římě. Od Bohemica k Nepomucenu: 130 let existence české kulturní a vzdělávací instituce*. Kostelní Vydří 2014.
- Pavlíček, Tomáš W.: *Výchova kněží v Čechách a jejich role v náboženské kultuře (1848–1914)*. Praha 2017.

- Petráček, Tomáš: *Bible a moderní kritika. Česká a světová progresivní exegese ve víru (anti-)modernistické krize*. Praha 2011.
- Petráček, Tomáš: *Církev, tradice, reforma. Odkaz Druhého vatikánského koncilu*. Praha 2016.
- Petráček, Tomáš: *Výklad Bible v době (anti-)modernistické krize. Život a dílo Vincenta Zapletala OP (1867–1938)*. Praha 2006.
- Pospíchal, Miloslav a kol.: *Padesát let z dějin obnovené univerzity*. Olomouc 1996.
- Pospíšil, Ctírad Václav: *Různé podoby české trinitární teologie a pneumatologie 1800–2010. Tvářnosti české katolické trojiční teologie a pneumatologie 1800–1989. Komentovaná bibliografie 1800–2010*. Brno 2011.
- Priesching, Nicole: *Maria von Mörl (1812–1868). Leben und Bedeutung einer „stigmatisierten Jungfrau“ aus Tirol im Kontext ultramontaner Frömmigkeit*. Brixen 2004.
- Procházková, Eva (ed.): *Sborník vlastivědných prací z Podblanicka. Tři sta let benešovského gymnázia*. Benešov 2003.
- Putna, Martin C.: *Česká katolická literatura v evropském kontextu 1848–1918*. Praha 1998.
- Putna, Martin C.: Příběh Dominika Pecky: o jednom typu propojení křesťanství, literatury a pedagogiky. *Souvislosti* 11, 2000, s. 68–72.
- Rambousek, Jiří: Dominik Pecka v Atlantisu. *Duha* 8, 1994, č. 3, s. 29.
- Ratzinger, Joseph/Benedikt XVI.: *Ježíš Nazaretský*. Brno 2007.
- Roffeisová, Lenka: *Výstavba katolických chrámů ve městě Brně v letech 1918–1938. Magisterská diplomová práce*. Brno 2011.
- Rommel, Martina: *Demut und Standesbewusstsein. Rekrutierung und Lebenswelt des Säkularklerus der Diözese Mainz 1802–1914*. Mainz 2007.
- Řezníková, Lenka: Biografie jako textová a sociální praxe. Ke konjunkturu žánru na prahu moderny. *Dějiny – torie – kritika* 12, 2015, č. 1, s. 93–117.
- Řezníková, Lenka: *Moderna a historismus. Historické reprezentace v proměnách literatury na přelomu devatenáctého a dvacátého století*. Praha 2004.
- Sekaninová, Michaela: Beletrie Dominika Pecky. *SPFFBU* V 3, 2000, řada Bohemica litteraria, s. 69–79.
- Schmitz, Gerold: *Die Katholische Jugendbewegung. Von den Anfängen bis zu den Neuaufbrüchen*. Stein am Rhein 1997.
- Schnierer, Miloš: Korespondence Vítězslava Nováka s vyšehradským kanovníkem Antonínem Strížem. *Hudební věda* 33, 1996, č. 3, s. 273–286.
- Schoof, Ted: *Aggiornamento na prahu 3. tisíciletí? Vývoj moderní katolické teologie*. Praha 2004.
- Sklenář, Michal: *Děkan Václav Boštík. Farnost v Ústí nad Orlicí mezi lety 1927 a 1963 jako obraz dějin římskokatolické církve*. Praha – Brno 2019.
- Stankovič, Andrej: *Josef Florian a Stará Říše*. Praha 2008.
- Stankovič, Andrej: *Okradli chudého. Příběh Josefa Floriana a jeho díla*. Olomouc 1998.
- Švéda, Jiří: *Městská část Brno-Židenice. Z dějin a současnosti Židenic, Zábrdovic a Juliánova*. Brno 2001.
- Tater, František – Hrudíčka, Alois – Janovský, František: *Čtvero vzorů křesťanského života. Životopisné obrazy*. Brno 1896.
- Thomas, John Lovell: *Alternative America. Henry George, Edward Bellamy, Henry Demarest Lloyd and the Adversary Tradition*. Cambridge – Massachusetts – London 1983.
- Thuswaldner, Gregor: Modernita neplodí sekulárnost, ale pluralitu. Rozhovor s Peterem Bergerem. *Církevní dějiny* 7, 2014, č. 16, s. 29–36.

Bibliografie

- Tinková, Daniela: *Jakobíni v sutaně. Neklidní kněží, strach z revoluce a konec osvícenství na Moravě*. Praha 2011.
- Trapl, Miloš – Konečný, Karel – Marek, Pavel: *Politik dobré vůle. Život a dílo Jana Šrámka*. Praha 2013.
- Tretera, Jiří Rajmund: *Stát a církev v České republice*. Kostelní Vydří 2002.
- Veber, Tomáš: *Dvě století dějin českobudějovického kněžského semináře (1803–1950) aneb Působení českých, rakouských a německých kněží z jihu Čech v Evropě i zámoří*. Praha 2013.
- Veyne, Paul: *Foucault, jeho myšlení, jeho osobnost*. Praha 2015.
- Vido, Roman: *Konec velkého vyprávění? Sekularizace v sociologické perspektivě*. Brno 2011.
- Völter, Bettina – Dausien, Bettina – Helma, Lutz – Rosenthal, Gabriele (eds.): *Biographieforschung im Diskurs*. Wiesbaden 2009.
- Weiß, Otto: *Kulturen, Mentalitäten, Mythen. Zur Theologie- und Kulturgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*. Paderborn 2004.
- Wessel, Martin Schulze – Zückert, Martin (eds.): *Handbuch der Religions- und Kirchengeschichte der böhmischen Länder und Tschechiens im 20. Jahrhundert*. München 2009.
- Winklerová, Martina: *Karel Kramář (1860–1937). Představa o sobě samých, vnímání druhých a modernizace v pojetí českého politika*. Praha 2011.
- Zábrodská, Kateřina: *Variace na gender. Poststrukturalismus, diskurzivní analýza a genderová identita*. Praha 2009.
- Zlámal, Bohumil: *Příručka českých církevních dějin. VI. Doba probuzenského katolicismu (1848–1918)*. Olomouc 2009.

Online zdroje

- Brubaker, Rogers – Cooper, Frederick: *Beyond „Identity“. From the Selected Works of Rogers Brubaker*. Los Angeles 2000. Dostupné na: <http://works.bepress.com/cgi/viewcontent.cgi?article=1001&context=wrw> – stav k 20. 4. 2015.
- Dopisy Vítězslava Nováka Antonínu Strížovi. Dostupné na: http://www.vitezslavnovak.cz/korespondence_striz.htm – staženo 3. května 2016.
- Harák, Ivo: Pecka Karel a Pecka Dominik, Motáky nevěstnému a Z deníku marnosti. In: *Hodnoty a hranice: svět v české literatuře, česká literatura ve světě. Sborník příspěvků z III. kongresu světové literárněvědné bohemistiky, Praha 28. 6.–3. 7. 2005*. Sv. 1. Ed. Fedrová, Stanislava. Praha 2006, s. 541–548. Dostupné na: www.ucl.cas.cz – stav k 22. 3. 2011.
- [Hieronymus, Sophronius Eusebius]: *Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae. Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum*. Ed. Hilberg, Isidor. Vídeň 1910. Bibliografický údaj dostupný mimo jiné i na <http://www.mgh.de/bibliothek> – stav k 2. 12. 2015.
- Macek, Petr: Liturgické hnutí v českých zemích na příkladu časopisu Pax. *Teologické texty* 25, 2014, č. 1. Dostupné na: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2014-1/Liturgicke-hnuti-v-ceskych-zemich-na-prikladu-casopisu-i-Pax-i.html> – stav k 22. 3. 2016.
- Magister, Sandro: *Franz Michel Willam, the Theologian the Pope Has Rescued from Oblivion*. Dostupné na: <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/153041?eng=y> – 3. 7. 2007, staženo dne 3. března 2015.
- Patrologiae Cursus Completus*. Series prima. Ed. Migne, Joseph Paul. Paříž 1844. Dostupné na: <http://patristica.net/latina> – stav k 2. 12. 2015.

- Pius X.: *Motu Proprio Sacrorum Antistitum, quo quaedam statuuntur leges ad modernismi periculum propulsandum*. AAS, vol. II (1910), n. 17, pp. 655–680, III. Dostupné na: http://w2.vatican.va/content/pius-x/la/motu_proprio/documents/hf_p-x_motu-proprio_19100901_sacrorum-antistitum.html – stav k 7. 12. 2015.
- Rogalski, Michał: Marian Zdziechowski a Katolická moderna. Na tropie związków polskiego i czeskiego modernizmu katolickiego. *Studia z Historii Filozofii* 5, 2014, č. 1, s. 102. Dostupné na: <http://dx.doi.org/10.12775/szhf.2014.007> – staženo dne 9. září 2018.
- Sdružení Anny Bohuslavy Tomanové. Web farnosti Klášterec nad Orlicí. Dostupné na: <http://www.farnostklasterec.cz/home/anna-bohuslava-tomanova/sdruzeni-anny-bohuslavy-tomanove> – stav k 8. 6. 2016.
- Stanovy Sdružení Anny Bohuslavy Tomanové*. Dostupné na: <http://www.farnostklasterec.cz/home/anna-bohuslava-tomanova/sdruzeni-anny-bohuslavy-tomanove> – stav k 8. 6. 2016.
- Šebek, Jaroslav: Klérus v politice: dříve a nyní. *Perspektivy* 21, 2010, č. 21. Příloha Katolického týdeníku. Dostupné na: www.katyd.cz – stav k 10. 6. 2011.
- Šebek, Jaroslav: Muž duchovní obnovy a vzájemného smíření. *Perspektivy* 19, 2008, č. 22. Příloha Katolického týdeníku. Dostupné na: www.katyd.cz – stav k 9. 5. 2012.
- Zákon č. 51/1874 ř. z. Dostupné na: <http://spcp.prf.cuni.cz/lex/51-1874.htm> – staženo dne 28. 1. 2019.

SEZNAM A ZDROJE VYOBRAZENÍ

- Obálka Motiv na obálce volně vychází z dřevorytu Františka Bílka. Otištěno v knize Březina, Otokar: *Prosy I. Hudba pramenů*. Praha 1919.
- Obr. 1 (s. 28) *Masákův mlýn*. Fotografie. Soukromý archiv rodiny Švábovy.
- Obr. 2 (s. 31) *Antonín Ludvík Stříž (na obrázku v druhé řadě první zprava) v době svých gymnaziálních studií (Bohdalice)*. Fotografie. Soukromý archiv Anny Huječkové.
- Obr. 3 (s. 39) *Dominik Pecka gymnazista*. Fotografie. Soukromý archiv Anny Mackové.
- Obr. 4 (s. 41) *Septimán Emanuel Masák (stojící třetí zleva) s chovanci chlapeckého semináře (1902)*. Fotografie. Archiv Moravského zemského muzea. Uměnovědné muzeum. Oddělení dějin literatury. Pozůstalost Emanuela Masáka.
- Obr. 5 (s. 42) *Vladimír Šťastný (1841–1910), žák Františka Sušila a katecheta na I. českém gymnáziu v Brně v době, kdy zde studoval i Emanuel Masák*. Masák, Emanuel: *Dějiny Dědictví sv. Cyrila a Metoděje v Brně 1850–1930*. Brno 1932, s. 221. Archiv autora.
- Obr. 6 (s. 60) *Josef Florian (1873–1941)*. Fotografie pořízená Josefem Florianem ml. Úpravu negativu provedl Josef Sudek. Soukromý archiv Karly Nixové.
- Obr. 7 (s. 111) *Antonín Adamec (1853–1913), představený brněnského alumnátu*. Masák, Emanuel: *Dějiny Dědictví sv. Cyrila a Metoděje v Brně 1850–1930*. Brno 1932, s. 225. Archiv autora.
- Obr. 8 (s. 137) *Robert Neuschl (1856–1914), jeden z průkopníků oboru křesťanské sociologie na teologickém ústavu v Brně*. Masák, Emanuel: *Dějiny Dědictví sv. Cyrila a Metoděje v Brně 1850–1930*. Brno 1932, s. 223. Archiv autora.
- Obr. 9 (s. 140) *Josef Pospíšil (1845–1926), vyučující dogmatiky a křesťanské filosofie na teologickém ústavu v Brně*. Masák, Emanuel: *Dějiny Dědictví sv. Cyrila a Metoděje v Brně 1850–1930*. Brno 1932, s. 269. Archiv autora.
- Obr. 10 (s. 142) *František Sušil (1804–1868), profesor novozákonní biblistiky v Brně, zakladatelská osobnost národního hnutí na Moravě a inspirátor několika generací českého kléru*. Masák, Emanuel: *Dějiny Dědictví sv. Cyrila a Metoděje v Brně 1850–1930*. Brno 1932, s. 50. Archiv autora.

- Obr. 11 (s. 152) *Antonín Ludvík Stříž v době bohosloveckých studií (1919)*. Fotografie. Muzeum Tomáše E. Müllera v Bohdalicích.
- Obr. 12 (s. 155) *Primiční upomínka na kněžské svěcení Antonína Ludvíka Stříže (1922)*. Muzeum Tomáše E. Müllera v Bohdalicích.
- Obr. 13 (s. 167) *Emanuel Masák jako mladý kaplan. Fotografie z tabla rouchovanské farnosti s názvem „Bůh žehnej naší domovinu“*. Archiv Moravského zemského muzea. Uměnovědné muzeum. Oddělení dějin literatury. Pozůstalost Emanuela Masáka.
- Obr. 14 (s. 177) *Emanuel Masák se svojí rodinou (maminka a sestry) u příležitosti obláčky Františky Masákové (sestry Metodie)*. Fotografie. Soukromý archiv Heleny Krmíčkové.
- Obr. 15 (s. 185) *Mladý kaplan Dominik Pecka na pouti v Lurdech (20. léta)*. Fotografie. Soukromý archiv Anny Mackové.
- Obr. 16 (s. 198) *Emanuel Masák ve 30. letech*. Fotografie. Sborník Družiny literární a umělecké k padesátým narozeninám P. Emanuela Masáka. Ed. Gajdoš, Adolf. Olomouc 1933. Archiv autora.
- Obr. 17 (s. 238) *Katecheta Emanuel Masák se svými žáky (III. třída chlapecké měšťanské školy v Židenicích na Staré Osadě, 1912)*. Fotografie. Archiv Moravského zemského muzea. Uměnovědné muzeum. Oddělení dějin literatury. Pozůstalost Emanuela Masáka.
- Obr. 18 (s. 240) *Emanuel Masák (sedící vpravo) s pedagogy chlapecké obecné školy na Tábořské těsně před zahájením I. světové války v roce 1914*. Fotografie. Archiv Moravského zemského muzea. Uměnovědné muzeum. Oddělení dějin literatury. Pozůstalost Emanuela Masáka.
- Obr. 19 (s. 252) *Masákovy Dějiny Dědictví sv. Cyrila a Metoděje v Brně (1932)*. Titulní strana. Masák, Emanuel: Dějiny Dědictví sv. Cyrila a Metoděje v Brně 1850–1930. Brno 1932. Archiv autora.
- Obr. 20 (s. 256) *Emanuel Masák (sedící první zleva) jako člen výboru Dědictví sv. Cyrila a Metoděje v Brně (1930)*. Fotografie. Archiv Moravského zemského muzea. Uměnovědné muzeum. Oddělení dějin literatury. Pozůstalost Emanuela Masáka.
- Obr. 21 (s. 260) *Antonín Ludvík Stříž ve 30. letech*. Fotografie. Soukromý archiv Anny Huječkové.
- Obr. 22 (s. 283) *Antonín Ludvík Stříž v Lurdech*. Fotografie. Soukromý archiv Anny Huječkové.
- Obr. 23 (s. 285) *Antonín Ludvík Stříž u domu hospodáře J. Babtisty Praa, kde sloužila chudá pasáčka Melanie Calvatová, svědkyně lasalettského zjevení*. Reprodukce fotografií Ladislava Sršně. Stříž, Antonín Ludvík: U Naší Paní na La Salettě v červenci 1937. Vinice Páně 8, 1937, s. 201. Knihovna Biskupství brněnského.
- Obr. 24 (s. 286) *Antonín Ludvík Stříž u vchodu stavení, kde došlo k prvnímu písemnému zpracování svědectví dívky Melanie Calvatové*. Reprodukce fotografií Ladislava Sršně. Stříž, Antonín Ludvík: U Naší Paní na La Salettě v červenci 1937. Vinice Páně 8, 1937, s. 203. Knihovna Biskupství brněnského.
- Obr. 25 (s. 293) *Antonín Ludvík Stříž při posledním rozloučení s Annou Bohuslavou Tománovou (2. dubna 1957)*. Fotografie. Soukromý archiv P. Filipa M. Antonína Stajnera S. T. L., III. OP.

Seznam a zdroje vyobrazení

- Obr. 26 (s. 307) *Vyšehradský kanovník Antonín Ludvík Stříž*. Fotografie. Archiv vyšehradské kapituly. Fond Antonín Ludvík Stříž.
- Obr. 27 (s. 314) *Antonín Ludvík Stříž s rodinou a přáteli (konec 30. let)*. Fotografie. Soukromý archiv Anny Hujčkové.
- Obr. 28 (s. 328) *Dominik Pecka ve 30. letech*. Fotografie. Soukromý archiv Anny Mackové.
- Obr. 29 (s. 330) *Dominik Pecka s mládeží (30. léta)*. Fotografie. Soukromý archiv Anny Mackové.
- Obr. 30 (s. 339) *Dominik Pecka jako exercitátor (30. léta)*. Fotografie. Soukromý archiv Anny Mackové.
- Obr. 31 (s. 345) *Dominik Pecka přednáší studentům (30. léta)*. Fotografie. Soukromý archiv Anny Mackové.
- Obr. 32 (s. 375) *Silvestr Maria Braitto (1898–1962) s účastnicemi exercicií*. Fotografie. Soukromý archiv Anny Mackové.
- Obr. 33 (s. 387) *Antonín Ludvík Stříž v 50. letech*. Fotografie. Soukromý archiv P. Filipa M. Antonína Stajnera S. T. L., III. OP.
- Obr. 34 (s. 391) *Dominik Pecka s Jakubem Demlem v Tasově*. Fotografie. Soukromý archiv Anny Mackové.
- Obr. 35 (s. 392) *Vězeňské foto Dominika Pecky z roku 1954*. Archiv bezpečnostních složek, sbírka Správa vyšetřování StB – vyšetřovací spisy (V): arch. č. V-1263 BN.
- Obr. 36 (s. 393) *Vězeňské foto Dominika Pecky z roku 1958*. Archiv bezpečnostních složek, sbírka Správa vyšetřování StB – vyšetřovací spisy (V): arch. č. V-1263 BN.
- Obr. 37 (s. 401) *Dominik Pecka s příbuznými ve vinohradě (1970)*. Fotografie. Soukromý archiv Anny Mackové.
- Obr. 38 (s. 403) *Čestný doktor teologie Dominik Pecka (10. června 1969)*. Fotografie. Soukromý archiv Anny Mackové.
- Obr. 39 (s. 404) *Slavnostní promoce Dominika Pecky v Olomouci (10. června 1969)*. Fotografie. Soukromý archiv Anny Mackové.
- Obr. 40 (s. 405) *Oslava padesáti let kněžství Dominika Pecky (Čejkovice, 7. července 1968)*. Fotografie. Soukromý archiv Anny Mackové.
- Obr. 41 (s. 418) *Poslední rozloučení s knězem Dominikem Peckou (Čejkovice, 9. května 1981)*. Fotografie. Soukromý archiv Anny Mackové.

JMENNÝ REJSTŘÍK

A

Adam Karl 265
Adamec Antonín 111, 114, 146, 147, 203,
204
Adler Alfred 364
Akvinský Tomáš 140, 370, 407
Alacoque Markéta Marie 263, 286
Augustin sv. 121

B

Baar Jindřich Šimon 15, 61, 103, 117, 188,
195, 201, 361
Bábek Antonín 29, 30
Babler Otto František 240
Bakala Břetislav 309
Balík Stanislav 11, 408
Bárta Jan Baptista 395
Bartoš František 140
Baudelaire Charles 141, 197, 261
Bednářová Jitka 59, 415
Bellarmine Robert 123, 351
Belloc Hilaire 74, 94, 152, 153, 265
Benedikt XV. 72, 73, 115, 223, 224, 317
Benedikt XVI. 265
Beneš Josef 312, 414
Benson Robert Hugh 74, 90

Beran Josef 270
Berďajev Nikolaj 334, 337, 353, 363, 364,
408
Bergson Henri 337
Bernanos Georges 91, 92, 318, 423
Bílek František 210, 237
Bílý Jan Evangelista 141, 251
Bismarck Otto von 301
Bitnar Vilém 147, 200, 203, 204, 205, 210,
225, 227, 228, 233, 237, 253, 254,
257
Blatný Josef 309
Bloy Léon 10, 16, 47, 49, 59, 63, 73, 75,
76, 79, 85, 86, 88, 90, 91, 141, 225,
259, 261, 262, 274, 284, 320, 348,
350, 415
Bolzano Bernard 341
Bourdieu Pierre 23
Bouška Sigismund 15, 195, 201, 210, 227,
237
Bouzek Josef 151
Braitto Silvestr Maria 242, 334, 336, 341,
347, 349, 351, 361, 368, 373, 374,
377, 378, 379, 395, 405, 417
Brauner Vilém 389
Brejcha Leandr 260
Brynych Eduard 190
Březina Otokar 74, 152, 153, 261
Bulla František 40

C

Calvatová Melanie 69, 78, 274, 283, 284,
289, 315
Cinek František 273, 319
Claudel Paul 141, 225, 261
Congar Yves 410
Culík Vojtěch 174
Cyril sv. 32, 71, 72, 303, 387

Č

Čep Jan 318, 334, 415

D

Dacík Reginald 334, 336, 368, 373, 390, 395
Darwin Charles 138
Davídek Felix Maria 334, 371, 395, 396,
397, 417
Dědek František 251
Deml Jakub 16, 30, 36, 47, 48, 49, 50, 52,
57, 63, 64, 65, 66, 67, 79, 83, 84, 86,
87, 88, 98, 145, 146, 201, 311, 314,
315, 318, 320, 321, 324, 325, 385, 390
Dohnal František 201, 204, 228, 237
Doležal Jan 166, 167, 168, 170
Doležal Josef 35, 190, 375, 376
Döllinger Ignaz von 133
Dostál-Lutinov Karel 15, 191, 195, 205, 225,
227, 237, 253, 254, 356, 360, 382
Dostojevskij Fjodor Michajlovič 365
Driesch Hans 356, 357, 364
Dubois Henri-Marie 119, 131
Durych Jaroslav 35, 227, 237, 260, 261,
297, 318, 323, 325, 334, 415
Dvořák Alois 111, 114, 139
Dvořák Antonín 310
Dvořák Josef 139
Dvořák Ladislav 102
Dvořák Xaver 15, 49, 188, 195, 201, 210

E

Eddington Arthur 356

Egger Franz 139
Ehrhard Albert 15, 197
Einstein Albert 356
Emerson Ralph 113
Emmerichová Anna Kateřina 88, 89, 263,
289, 290, 296, 297, 298, 322, 324,
325, 385
Engels Friedrich 365
Erlebachová Marie Veronika 89

F

Faber Frederick William 265, 266
Fáborský Jan 29
Fasora Lukáš 10, 11, 105
Fencel Matěj 50, 63, 324
Florian Gabriel 322
Florian Jan 322
Florian Josef 10, 16, 46, 47, 48, 49, 50, 52,
54, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64,
65, 66, 67, 68, 69, 71, 72, 73, 74, 75,
76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85,
86, 87, 88, 89, 90, 92, 93, 94, 95, 96,
97, 98, 99, 139, 143, 145, 146, 150,
154, 192, 228, 229, 253, 259, 260,
262, 264, 266, 267, 280, 282, 283,
284, 285, 299, 301, 306, 311, 313,
314, 315, 316, 317, 318, 319, 320,
321, 322, 324, 325, 343, 348, 350,
384, 385, 387, 388, 414, 415, 417,
428, 433, 434, 438, 439, 443, 446
Fogazzaro Antonio 197, 203
Forstner Thomas 21, 22, 318
Foucault Michel 23
Fráňa František 402
Francl Gustav 61, 263
František z Assisi 193, 266
Frassati Pier Giorgio 273
Freud Sigmund 364
Fuchs Alfred 227, 253, 254, 304

G

Gatz Erwin 21
Gautier Mary L. 21
Gehlen Arnold 364

Gilson Étienne 334, 364
 Giraud Maximin 283
 Grignon de Montfort Ludvík Maria 91,
 92, 263, 272, 274, 275, 277, 287,
 290, 294, 316, 416
 Grygar Jiří 358, 419
 Guardini Romano 265, 300, 334, 342, 343

H

Habáň Metoděj 334, 373, 407
 Habrman Gustav 327
 Haňávka Karel 38, 52, 175, 203, 211, 213
 Hanuš Jiří 10, 11, 17, 408
 Häring Bernard 410
 Havelka Miloš 10
 Heger Josef 148, 242, 340
 Heidegger Martin 364
 Heisenberg Werner 356, 357
 Hejčl Jan Nepomuk 267
 Hello Ernst 81, 225, 261
 Hilberg Isidor 70, 71
 Hlavinka Alois 30, 32, 48, 84
 Holba Jan 214, 221, 222, 231
 Holinka Rudolf 334
 Hrachovský František 225
 Hrbata Josef 391, 392
 Hromádka Josef Lukl 267, 406
 Hruban Mořic 71
 Hruďička Alois 119
 Hudec František 179, 180, 181, 182, 184,
 186, 187
 Huječková Anna 10, 416, 417
 Hus Jan 12, 184, 192, 193
 Huyn Paul de 64, 68, 69, 81, 135, 168, 170,
 171, 176, 179, 180, 188, 202, 204,
 257, 321

Ch

Chaignon Pierre 119
 Charouz Jindřich Zdeněk 27
 Chenu Dominique 410
 Chesterton Gilbert Keith 74, 75, 152, 225,
 261, 265
 Chládek Jiljí 116

Chudoba Bohdan 272, 363, 364, 372

I

Ireland John 197

J

Jamin Louis 288
 Janáček Alois 392
 Jančík Josef 256
 Javořická Vlasta (Marie Barešová) 237
 Jeans James 356
 Jeroným sv. 70, 71, 72, 73, 272, 387, 388
 Jirsík Jan Valerián 190
 Josef II. 244
 Jung Carl Gustav 364

K

Kadeřávek Eugen 119
 Kalvoda František 139
 Kampelík František Cyril 141
 Karlach Mikuláš 307
 Kateřina Sienská 69, 70, 79, 124, 272, 362
 Keller Eduard 33
 Klein Norbert 154, 213, 222
 Klement Metoděj 242, 341, 373
 Kliment sv. 71, 72, 387
 Kolakovič Tomislav 293, 385
 Kopal Petr 361
 Kordač František 61, 190, 267, 268, 269,
 270
 Korec Tomáš 38, 43
 Kotrba Václav 61
 Koubek Julius 83
 Krasínski Zikmund 144, 201, 205, 206,
 208, 210, 225, 413, 414
 Krátký Stanislav 401, 402, 420
 Krmíčková Helena 10
 Kroiher František Jan 188
 Kryl Karel 96
 Kubík Josef 174
 Kubínek Šebestián 251
 Kulda Beneš Metod 141

Kulda František 29, 30
Kulhánek František 186
Kuncíř Ladislav 96, 97, 98, 152, 215, 260,
261, 262, 264, 267, 415
Küng Hans 409
Kunte Ladislav 103
Kupka Josef 135, 215, 231, 243

L

Labouré Kateřina 284
Lang Alois 201
Lanson Gustav 234
Lehmkuhl August 133
Lenin Vladimír Iljič 365
Lev XIII. 14, 16, 72, 73, 114, 136, 140, 150,
223, 263, 317, 376
List Vladimír 390
Lišková Marie 166
Loisy Alfred 15, 197
Lubac Henri de 410
Lutosławski Wincenty 201, 202

M

Macková Anna 10, 393
Mádr Oto 370, 407
Manning Henry Edward 119, 131
Marcel Gabriel 334, 364
Marek Pavel 12
Maritain Jacques 334, 350, 351, 364, 366,
367
Marvan Metoděj 37
Marx Karl 365
Marzy Vojtěch 144
Masák Augustin 29, 246
Masáková Františka 30, 175
Masaryk Tomáš Garrigue 49, 140, 191,
244, 245
Matoušek Fabian 184
Mayer Richard 417
Med Jaroslav 407
Melka Antonín 273
Merell Jan 402
Metoděj sv. 32, 71, 72, 303, 387, 388
Mickiewicz Adam 144, 205

Migne Joseph Paul 70
Mounier Emmanuel 364
Mussil Othmar 139

N

Nepomucký Jan 193, 309
Neri Filip 378
Nešpor Zdeněk R. 11
Neumannová Terezie 234, 290, 291, 292,
296, 298, 311
Neuschl Robert 136, 137
Nezval Bohumil 168
Nezval Vítězslav 168
Nietzsche Friedrich 366
Nixová Karla 10
Norwid Cyprian 201, 225, 228
Novák František Xaver 8, 56, 118, 119,
129, 131, 133, 161, 188, 192
Novák Vítězslav 309, 310
Novotný Jan 181

O

Obzina František 64
Odvalil František 201, 210, 227, 228, 260,
324
Olenhusen Götz von 21
Opasek Anastáz 319
Orzeszková Eliza 201

P

Palacký František 15, 190
Palán Aleš 322
Parsch Pius 300
Pascal Blaise 302
Pastor František 260
Pauly Jan 134
Pavelka Artur 364
Pavelka František Jiří 41, 43
Pavlíček Tomáš W. 17, 22
Péguy Charles 261, 348
Petráček Tomáš 12
Petrů Evermod 81

Pícha Mořic 292
 Pius IX. 14, 72, 77
 Pius X. 14, 16, 48, 49, 68, 69, 70, 71, 72,
 73, 76, 77, 78, 80, 82, 86, 118, 121,
 223, 276, 301, 302, 304, 306, 316,
 317, 318, 321, 387, 416
 Pius XI. 14, 55, 115, 123, 127, 134, 271,
 277, 278, 317, 338, 352, 357, 376
 Pius XII. 14, 317
 Planck Max 356
 Polák Josef 63, 88, 320, 324
 Portman Josef 95, 98
 Pospíšil Josef 40, 118, 120, 135, 139, 140,
 141, 148, 203, 211, 213, 237, 253,
 348, 350
 Procházka Matěj 136, 251
 Putna Martin C. 11, 203, 233, 361, 415

R

Rádl Emanuel 406
 Rahner Karl 410
 Reban Karel 273
 Renč Václav 334
 Reynek Bohuslav 16, 57, 63, 64, 66, 86, 87,
 91, 94, 280, 318, 334, 415
 Rezende José Severiano de 74
 Rommel Martina 21
 Rosmini Antonio 197
 Rosůlek Jan 291
 Rouault Georges 67
 Rydel Lucyan 201, 205

Ř

Řehák Karel Lev 120
 Říhánec Jan Nepomuk 103, 133, 150

S

Salajka Antonín 267
 Samsour Josef 135
 Sedlák Jan 32, 36, 40, 41, 43, 212, 213, 214,
 224
 Schaffgotsche Antonín Arnošt 37

Schaller Marian 301, 304, 305, 306, 341,
 373
 Scheler Max 364
 Schell Herman 15, 197
 Schillebeeckx Edward 410
 Schmidt Hermann 400
 Schmidt Ladislav 132
 Schulz Karel 309, 319
 Sienkiewicz Henryk 199, 201, 205
 Skácel Miloslav 407
 Skočdopole Antonín 120
 Slavík Bedřich 253
 Słowacki Julius 144, 201, 203, 205, 206,
 208, 210, 211, 225, 414
 Spalding John Lancaster 197
 Stajner Filip M. Antonín 10, 416
 Stalin Josif Vissarionovič 365
 Stanovský Otto Lev 270
 Stárek Jan Nepomuk 119
 Stašek Bohumil 310
 Stojan Antonín Cyril 149, 190
 Stoklas Václav 61, 62, 64, 133
 Ston Mansvet Karel 322, 323, 324
 Stork Alois 111, 117, 119, 121, 131, 149,
 271, 272, 273
 Strakoš Jan 225, 226, 227, 341
 Straškrába Antonín 113
 Streit Jaroslav 181
 Stríž Ludvík (otec) 30
 Strížovský František 225
 Sušil František 14, 31, 32, 106, 118, 142,
 143, 144, 149, 209, 225, 226, 251,
 262, 300, 308
 Svatoš František 172, 173, 174
 Svítal-Kárník Josef 201, 205, 228, 229, 237,
 240, 246
 Svoboda Jan 387
 Svozil Oldřich 253, 382, 412
 Sýkora Jan Ladislav 267, 300
 Szostoková Františka Gabriela 89

Š

Šebek Jaroslav 10, 11
 Ševčík Josef 63, 65, 324
 Škorpík František Xaver 31, 251
 Škrdle Tomáš 79

Šmídek Karel 141, 234, 248, 249, 251
Špaček Louis 46
Špolc Ladislav 186
Šrámek Jan 79, 118, 137, 323
Šťastný Vladimír 40, 42, 252
Štěpánek Jaroslav 395
Štorm Břetislav 309
Štulc Václav 307
Šup Prokop 213
Šuránek Antonín 273
Šústek Bernard 214

T

Tajovský Bohumil Vít 420
Tannert Karel 270
Tenora Jan 251, 255
Tetmajer Kazimierz 205
Tichý Otto Albert 36, 38, 49, 63, 81, 82,
93, 96, 98, 108, 260
Tinková Daniela 17
Toman Leopold 186
Tomanová Anna Bohuslava 289, 290, 291,
292, 293, 294, 295, 296, 297, 298,
316, 386, 387, 388, 414, 415, 416,
424
Tomáško Čeněk Maria 273
Tóth Tihamer 264
Tyrrell George 15

U

Uexküll Jacob von 356, 357, 364
Urban Jan Evangelista 271, 272, 334, 373,
374

V

Václav sv. 243, 263, 412
Vašek Bedřich 323
Vedral Václav 229
Velek Luboš 10
Verlaine Paul 141, 197
Vévoda Josef 232, 382
Vianney Jan Maria 119, 273

Vitková Marie 414
Vondruška Isidor 323
Vrána Karel 368
Vrána Ludvík 16, 57, 63, 77, 87, 90, 96,
201, 314, 315, 321, 322, 324, 325
Vraštil Josef 144
Vřešťál Antonín 120, 133
Vychodil Pavel Julius 200, 239
Vykoukal Arnošt 304, 341
Vyskočil Albert 259

W

Wagnerová-Černá Magda 237
Weininger Otto 406, 407
Weiß Otto 297, 298
Weyr František 390
Willam Franz Michel 265, 267
Winter Eduard 341
Wust Peter 364, 408
Wyspiański Stanisław 205

Y

Yeats William Butler 74

Z

Zahradníček Jan 237, 318, 334, 390, 415
Zahradník-Brodský Bohumil 191, 222
Zamykal Ladislav 225
Zavadil Ladislav 213, 214
Zavoral Metoděj 149
Zdziechowski Marian 144, 202, 206
Zrzavý Jan 309
Zulehner Paul Michael 21
Zvěřina Josef 370, 407

Ž

Žák František 61, 272
Žižka z Trocnova Jan 184, 192
Žůrek Klement Maria 138, 156

EDIČNÍ RADA MASARYKOVY UNIVERZITY

prof. PhDr. Jiří Hanuš, Ph.D.
doc. Ing. Pavel Bobál, CSc.
prof. JUDr. Marek Fryšták, Ph.D.
Mgr. Michaela Hanousková
doc. RNDr. Petr Holub, Ph.D.
doc. Mgr. Jana Horáková, Ph.D.
prof. MUDr. Lydie Izakovičová Hollá, Ph.D.
prof. PhDr. Mgr. Tomáš Janík, Ph.D.
prof. PhDr. Tomáš Kubíček, Ph.D.

prof. RNDr. Jaromír Leichmann, Dr. rer. nat.
doc. RNDr. Lubomír Popelínský, Ph.D.
Ing. Zuzana Sajdlová, Ph.D.
Mgr. Kateřina Sedláčková, Ph.D.
prof. RNDr. Ondřej Slabý, Ph.D.
doc. Ing. Rostislav Staněk, Ph.D.
prof. PhDr. Jiří Trávníček, M.A.
doc. PhDr. Martin Vaculík, Ph.D.

EDIČNÍ RADA FILOZOFICKÉ FAKULTY MASARYKOVY UNIVERZITY

prof. PhDr. Marek Blatný, DrSc.
doc. PhDr. Daniel Drápala, Ph.D.
prof. Mgr. Lukáš Fasora, Ph.D.
prof. PhDr. Jiří Hanuš, Ph.D.
doc. Mgr. Jana Horáková, Ph.D.
doc. PhDr. Jana Chamonikolasová, Ph.D.
prof. Mgr. Libor Jan, Ph.D.
prof. PhDr. Jiří Kroupa, CSc.

prof. PhDr. Petr Kyloušek, CSc.
prof. Mgr. Jiří Macháček, Ph.D.
PhDr. Dalibor Papoušek, Ph.D.
doc. Mgr. Katarina Petrovičová, Ph.D.
prof. PhDr. Ivo Pospíšil, DrSc.
doc. PhDr. Daniel Špelda, Ph.D.
Mgr. Roman Švaříček, Ph.D.

Když rozpínají ruce, dotýkají se temnot

Proměny kněžské identity v prostředí českého
katolicismu v 19. a 20. století

Petr Husák

Vydala MASARYKOVA UNIVERZITA, Žerotínovo nám. 617/9, 601 77 Brno
v edici **Spisy Filozofické fakulty Masarykovy univerzity** / číslo 511

Odpovědná redaktorka / doc. Mgr. Jana Horáková, Ph.D.

Výkonná redaktorka / doc. Mgr. Katarina Petrovičová, Ph.D.

Editorka / Mgr. Kateřina Najbrtová, Ph.D.

Ediční referentka / Mgr. Vendula Hromádková

Jazyková korektura / Mgr. Veronika Ptáčková

Grafická koncepce edice a návrh obálky / Mgr. Pavel Křepela

Sazba / Ivan Brůha

Vydání první / 2021

Náklad / 300 výtisků

Tisk a knihařské zpracování / Tiskárna KNOPP, s.r.o., U Lípy 926,
549 01 Nové Město nad Metují

ISBN 978-80-210-9792-6

ISBN 978-80-210-9793-3 (online ; pdf)

ISSN 1211-3034 (print)

ISSN 2787-9291 (online)

<https://doi.org/10.5817/CZ.MUNI.M210-9793-2021>