Husák, Petr

Seminární formace

In: Husák, Petr. *Když rozpínají ruce, dotýkají se temnot : proměny kněžské identity v prostředí českého katolicismu v 19. a 20. století.* Vydání první Brno: Masarykova univerzita, 2021, pp. 100-157

ISBN 978-80-210-9792-6; ISBN 978-80-210-9793-3 (online ; pdf)

Stable URL (handle): https://hdl.handle.net/11222.digilib/144640
Access Date: 16. 02. 2024
Version: 20220831

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

MUNI ARTS Masarykova univerzita Filozofická fakulta

Digital Library of the Faculty of Arts,
Masaryk University
digilib.phil.muni.cz

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 pastoraci se mladým mužům nabízela jednak na teologických fakultách v Praze a v Olomouci,[1] ale také na tzv. teologických učilištích či ústavech 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 odebírat 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 Střížovým. Ten je specifický jednak tím, že se vlastně jedná o pozdní povolání, navíc Stříž 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 pociťována 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 části 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 arciť 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, vyplývajícím ze 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 Stříže, 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 Msgre. 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 nadějemi 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 starořížské provenience), 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 narážek 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 *Nechoďte do semináře?*, v němž si redakce časopisu *Studentská hlídka* stěžuje na nenávistné letákové agitace Volné myšlenky, ke kterým docházelo na středních školách ve snaze odradit případné zájemce o kněžské povolání od vstupu do semináře. Viz Redakce: Nechoďte 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 církev a pastorace 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 existence[19] 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 většinově 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, jíž 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 nejeden 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. Učenec*. 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] Vnímal 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, jíž 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 nejblíže, 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 Pecku 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 válečném[32] a krátce poválečném, přičemž nejníže 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 popsaných 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 pusto. 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. Nabyl 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 nahlédněme pod povrch výše uvedených obecnějších motivací, rámujících rozhodnutí vstoupit do alumnátu. Ačkoli budoucí kněží nejčastěji hovoří o tom, že je na tuto cestu v prvé 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**. Uváděni 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, jejž si daný jedinec s kněžstvím spojoval, a následným reálným působením, protože s postupným dozráváním 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, přednášeti mu tam všecky bídy světa* [...]*, vniknouti až do toho tajemného obcování, v němž Otec a Syn a Duch se sjednocují, ‚obléci se v Ježíše Krista', jeho osobnost nositi, dávati lidem co potřebují, dávati 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 impulz 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 dřívějška. 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 vin / se vyznat (ach, jak sladko!)..."* *Museum* 38, 1903/1904, s. 34.

44 Samsour, Josef: *Dějiny alumnátu brněnského. K století 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 spirituálovi, 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 alumny, 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 tonzurou a jednotným oděvem (talár), symbolizujícím vnitřní odumření předchozímu způsobu života. Bohoslovci se nemuseli starat o své živobytí, což je mělo na jedné straně osvobozovat 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 posloužено.“*[49]

Pevně stanoveny byly i parametry ročního cyklu a denní řád. Rok se započínal třídenními 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 (kulečník, 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 společné 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 nejhorším případě vyloučením z alumnátu.[53]

Jednotvárnost denního i ročního cyklu na jedné straně doplňovaly semestrální zkoušky a na druhé straně zmírňovaly občasné 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 bohosloví na své povolání museli připravovat v provizorních podmínkách biskupského zámku v Chrlicích, 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 Ralpha 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 doznívajících 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 Adamce. 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 odebírání *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 theologie. Díl I. Organisace 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 pociťována 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 nespecifikuje. 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 Fouarda 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 josefínský vzor 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 prvé 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 Křišťan, 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 případě 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 zasršely 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 pastorace 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 sebeobrany, umocněné historickým

72 Levý, Mikuláš: *Papežský prelát Msgre. Jan Nep. Říhánek*. 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 pastorace, 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 nevychovávají se duby. Tak rostou keře a kleč.“*[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 prvé 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 Hrudička.[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 reálie 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 – Hrudička, 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. Hojné 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 1884[86] 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 způsobilost*, *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., povšechný*. 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*. Pelhřimov 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. Stříže 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 povoláni 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, „*hrozné opovážlivosti 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 takříkajíc vydobyl.[99]

K tomu sloužila týdenní svatá zpověď, modlitba, duchovní četba, boj s pokušeními, 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 jednouché, přiznával 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. Alfonsi 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.

Pecka[102] 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 (*saecularia 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 cítící a dychtící srdce duchovního nováčka též prakticky má býti přeměněno v srdce, jemuž ‚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 odloudit.[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 „*ukřižován*“.[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 (podjáhen, 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 biskupů[113] 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: *Arcibiskup 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 usmiřuje 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 nejidealnějším, 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 závratné 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 *„ďábla“*: *„Tito bídníci* [jsou] *nehodní jména služebníků, vtělení ďáblové, neboť svou vůlí se podrobili vůli ďáblově.“*[122] Hřích kněze, zejména hřích proti tělesné čistotě, se rovnal svatokrádeži, představoval totiž znesvěcení úkolu, jenž mu byl svěřen: *„U bohoslovce, kněze, stupňuje se příšernost 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 *„ďáblem“*, 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: *„Odsouzeni 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 neurčitém 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, dítky jsou na pohled nepatrným kroužkem. Ale tím jedním kroužkem připoután je člověk na veliký řetěz, jehož jméno* [je] *společnost, obecnost, svět. Odříkaje se rodiny, i vší 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 jednati, 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 rozjímavé 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 církev 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 uctivosti 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 všecky 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: *Arcibiskup Pražský prof. Dr. František Kordač. Nástin života a díla apologety, pedagoga a politika*. Olomouc 2005, s. 358.

„Panenský musí býti 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 oprostit 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 stýkal 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 mluviti; 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 nejnižším 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.' Výtečná to rada! Na koly v plotě se díváme, abychom se jim 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 býti snadno knězi záhubným. Vrhá jeho samého do těžkých nebezpečí, ničí navždy dobré jeho jméno, podrývá kněžskou jeho působnost. Proto jest nezbytno, aby kněz, obzvláště mladší, byl co nejvíce opatrným a bdělým; aby se všeliké t. zv. pastorace 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, nabízely 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. Stříže 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 soucitem 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 *Myšlenky 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 <u>každý stín podezření</u>. 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: *Myšlenky 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 jezuity 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 andělé, 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 bližních[172] a v neposlední řadě že není lepšího povolání než kněžství: *„Štěstí 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 vyhroceným 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 lehkomyslně“*.[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 proroctvím 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 *„odbývají někteří Svatí a některá Zjevení“*.[176] A nechybělo ani žehrání na kvalitu vyučujících morální teologie, tedy oboru, který se oblasti duchovního života rovněž dotýkal: *„Kdybyste slyšel třebas 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 snésti, 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 všecko černě a vůbec prý s takovými zásadami nelze žíti.“*[177] Stříž ovi 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 Říhánků 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* [kněžími – pozn. autora] *ruch k jakémusi mustrování. Podnětem k němu bývá nová kniha nějakého přísností a autoritou proslulého moralisty. Jednou mustruje Dr. Fr. X. Novák, podruhé biskup Spalding, potom třeba zase Novák v jiném, modnějším střihu* [...]. *Obracejte a přešívejte starý měch, nový z něho nebude. Myslíte* [...], *že takovým vzájemným mustrováním a pěstěním uniknete z výčitek a kleteb, jež vyslovují Pán a Svatá 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 nezpochybňoval, 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 Jezuita 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 vyhrocený, 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] reprodukující 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 tykání s nimi mu* [knězi – pozn. autora] *nikdy nedodá zvláštní úcty. Umírněná a zdvořilá nepřístupnost jeho úctu 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 spirituálovy 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 brněnského 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: *Muklovský Vatikán*. Brno 2007, s. 35–36.

189 Samsour, Josef: *Dějiny alumnátu brněnského. 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 promýšlení sociální otázky z řad kněží patřil brněnský katecheta a publicista Matěj Procházka (1811–1889).[192] Sociologické kroužky bohoslovci 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 bohoslovce 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 štítem 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 řítí 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, bankovnictví 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, Žďata 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 Předlitavsku[199] 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 starořížské 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 katoličtí 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 nepříjemný 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 určováním 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 otevřenosti 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 Floriana a Antonína Stříže. 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, zpaměti a vstoje. [...] 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 konzervativec, který ve svých dogmatických pojednáních o církvi tvrdě odsuzoval modernismus jakožto jev s katolickou vírou naprosto neslučitelný, protože stojící na agnosticismu, 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 zavrhnout 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 čilé 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 herese. *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, doznával ještě po celou první polovinu 20. století. Nic na tom nezměnily ani občasné 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 zmohutněla. 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 zušlechtění 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 průpravu 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 nejaktuálnější 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 koloběh 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 Sušilově

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 dovolil 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 isolované, neživené novými vzněty a ideami, uvadalo ve stálé, postupné 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 zastánce 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 reálie. Vnímal 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] Masákovo 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, byť ten u něj přetrval po celou dobu studia jednoznačně nejsilněji, 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 obeznámenosti s odbornou literaturou. Dikce 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 Jerusaléma rozešlo se pak s Jeho naukou dvanáct 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* [křesťané] *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 použíti, 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 Emanuelu 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 Masáka 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 vším souhlasiti (zvláště ne s tonem, jakým píše někdy p. Florian).“*[240]

Těsně před svěcením v roce 1907 stihl Deml Masáka 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 odebírat 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.

Tehdy se totiž začaly zostřovat debaty ohledně katolického modernismu a reforem 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 vyložil 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 odebírati 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 nepříznivě."[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 dovolení církevní vrchností 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 četby 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 neznamená, 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 nedostatcích 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.

univerzalismus 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.

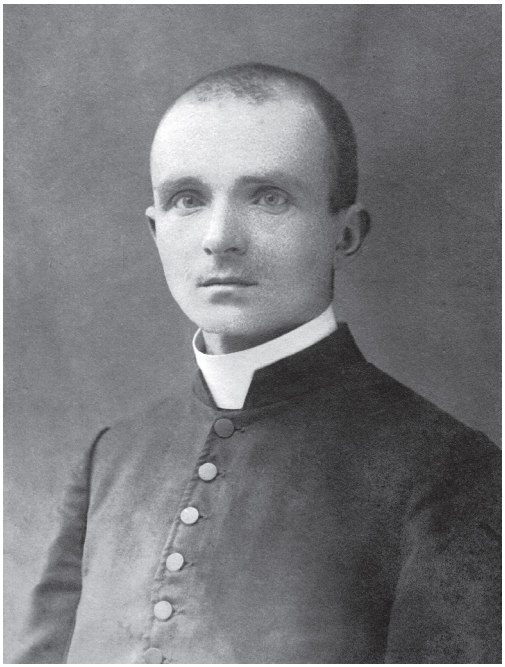
259 Tamtéž, s. 100.

260 Tamtéž, s. 101.

261 Tamtéž, s. 102.

262 Archivio del Pontifico 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 Jerusalémská čili Děje rytířstva křesťanského na výpravě do Země svaté o léta Páně 1095–1127 a kralování obou Balduinů v Jerusalémě*. 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; *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; 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: „*Dovoluji si ozvati 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, nezanechal. 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 ritů dnes zde zastoupeno, tolik krás ve veliké jednotě. Na konsekrační slova v ctihodných dávných jazycích sestupuje pod způsobou chleba tu přesného, tu kvašeného na oltář tentýž Bůh, bohatý ke všem, kteří ho vzývají.* "[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 modlil 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 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 završuje 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 paténu 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.

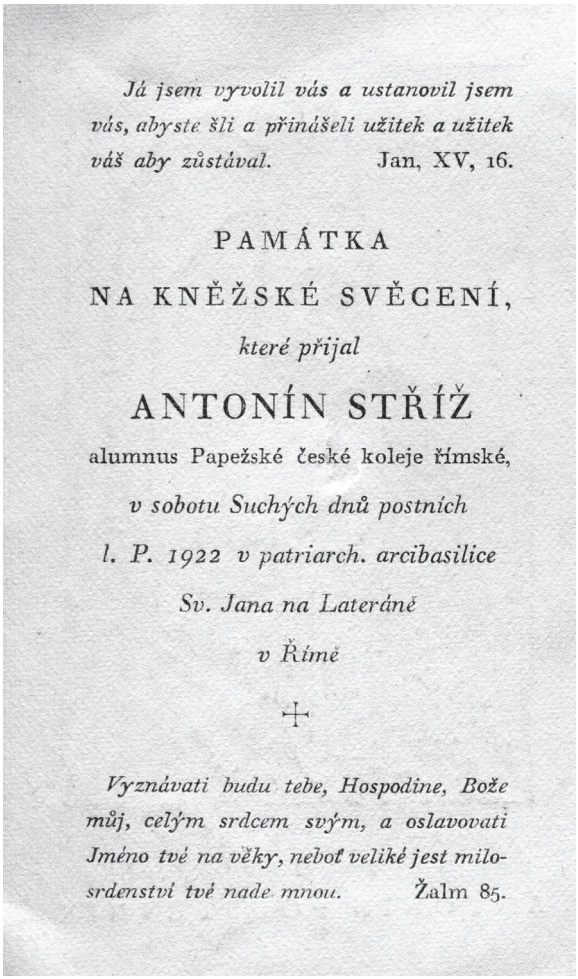
272 Archivio del Pontifico Collegio Nepomuceno, Řím, Catalogus Alumnorum Pontificii Collegii Bohemi Romae, p. 297. Kopie poskytnuta Tomášem Parmou.

273 Muzeum Vysočiny 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.



Já jsem vyvolil vás a ustanovil jsem vás, abyste šli a přinášeli užitek a užitek váš aby zůstával. Jan, XV, 16.

PAMÁTKA

NA KNĚŽSKÉ SVĚCENÍ,

které přijal

ANTONÍN STŘÍŽ

alumnus Papežské české koleje římské,

v sobotu Suchých dnů postních

l. P. 1922 v patriarch. arcibasilice

Sv. Jana na Lateráně

v Římě

✝

Vyznávati budu tebe, Hospodine, Bože můj, celým srdcem svým, a oslavovati Jméno tvé na věky, neboť veliké jest milosrdenství tvé nade mnou. Žalm 85.

Obr. 12: Primiční upomínka na kněžské svěcení Antonína Ludvíka Stříže (1922)

prvotiny plodů).[277] Většinou ji slavil ve své rodné farnosti v duchu symbolické svatební 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 novokněze 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 Masákovi 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 hovořily svou neznámou řečí a mně zjevovala se Tvá tvář, jak jsem si ji vysnil v těch nekonečných hodinách samot. 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 sugestivním přízvukem, že samovolně otevírají dalekou perspektivu netušených krás.

Chvíle 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.