

Husák, Petr

Antonín Ludvík Stříž: "kněz věrný"?

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. 258-325

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

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/144644>

Access Date: 28. 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.

8 ANTONÍN LUDVÍK STRÍŽ: „KNĚZ VĚRNÝ“?

Klíčový milník Strížova kněžského působení představuje povolání na místo spirituála pražského arcibiskupského semináře k datu 1. ledna 1929. Výše jsme popsali, jaký význam mohla či měla mít osobnost spirituála pro budoucí kněze. Je možné předeslat, že se Stríž tohoto úkolu chopil se vsí vážností, s nadšením i touhou vnést do něj své představy o kněžství. Tato nová role u něj prostoupila takřka všechny činnosti, kterým se věnoval a skrze něž byl známý i širší církevní veřejnosti. Přestože prameny, které by přímo odkrývaly charakter vztahu Stríže s jeho svěřenci, případně jejich hodnocení kvalit duchovního vedení, kterého se jim od něj dostávalo, jsou jen torzovité, charakter i obsah Strížova spirituálního doprovázení zachytitelný je, a to především skrze časopis *Vinice Páně*, Strížem založený a redigovaný. Vycházely v něm převážně jím vybrané, přeložené či psané texty k tématu duchovního života, asketiky a mystiky. Jde tedy o obory, které později také přednášel. Těžko si lze představit, že by jako spirituál v semináři či lektor asketiky a mystiky čerpal z jiných zdrojů než z těch, které nabízel ve *Vinici Páně*, a to nejen kněžím, ale i věřícím. Rozhodl se totiž nezústat jen se svými bohoslovci uvnitř semináře, nýbrž nadále publikoval, překládal, pořádal poutní cesty a rozvíjel i další aktivity s důrazem právě na potřebu pěstování kvalitního duchovního života. Skrze tyto aktivity dovedl pole své působnosti rozšířit i na širší okruh věřících, kteří jej následně vyhledávali jako osvědčeného duchovního vůdce.

Většinu aktivit, které jsme právě jmenovali, se podařilo Strížovi rozvinout zejména ve 30. letech, kdy také dosáhl doktorského titulu a jmenování sídelním kanovníkem na Vyšehradě. Toto období, kdy byl Stríž jako čtyřicátník v plné síle, se tak jeví mimořádně plodným. V následujících kapitolkách se pokusíme nejprve ukázat, proč se rozhodl pokračovat ve své předchozí překladatelské činnosti, na jaká díla se zaměřoval a co vlastně mínil svým překladatelským úsilím jako kněz sdělit.

Dále se zaměříme na klíčové téma péče o spiritualitu bohoslovců a kněží, do níž se silně promítaly Střížovy představy o ideálním kněžství. Navážeme pojednáním o tom, jaké preferoval nástroje v pastoraci moderního člověka, což nám nabídne i možnost zamyslet se nad parametry vztahu kněze a laika v prostředí zbožnosti, které bylo Střížovi blízké, a téma jeho kněžského působení uzavřeme otázkou, jaké konsekvence mělo pro Střížovu kněžskou identitu jmenování vyšehradským kanovníkem. Provázet nás bude otázka, kterou se pokusíme zodpovědět v závěru této části, otázka, jak Stříž během svého života naložil s obrazem „kněze věrného“, který spoluutvářel ve Staré Říši s Josefem Florianem a dalšími, a i když se jedná o obtížný úkol, budeme se snažit zamyslet i nad tím, jakému ohlasu se tento staroříšský vzor kněžství mohl těšit obecněji u kléru v první polovině 20. století.

8.1 Kněz dárce m pramene duchovního života

Když v roce 1926 připravoval Albert Vyskočil sborník vzpomínek a postřehů k významu Josefa Floriana pod názvem *Úvodem do nového čtvrtstoletí Dobrého díla*, oslovil i kněze Antonína Stříže. Ten sepsal sice krátké, přesto cenné vyprávění, dosvědčující, že u něj obdiv k Florianově osobnosti ani nadšení pro vydávání knih nezmizely. Líčí, jak každá publikace vyrůstala z poctivého úsilí a že každá kniha by zároveň mohla vyprávět svůj vlastní příběh. Nostalgicky popisuje, jaké komplikace provázely například vydání Bloyova *Žebráka nevděčnicka*: „*Za deset let dlouhého čekání kniha byla konečně dotisknuta. Ale ještě i zde pekelná nesnáze: z Třebíče [v Třebíči sídlil tiskář Trnka – pozn. autora] je do Staré Říše 6 hodin cesty, proto spoludělník Florianův Stříž, s bratrem jeho rolníkem, chutě se vydali s vozem pro náklad knihy. Bylo blátivo, mlhavo. Z Třebíče vyjeli podvečer. Začalo sněžit. Za chvíli ho napadalo po kotníky a sníh s blátem se lepil na kola.*“ Následně pokračuje napínavým popisem nočního dobrodružství, než se konečně podařilo dorazit do Staré Říše: „*Tak po několikaletém putování Žebrák nevděčnick se vrátil vytištěn. Oděn v huňatou obálku, v pravé žebrácké haleně, se vydal nyní do světa, hledaje přijetí u dobrých lidí a almužny na vydávání dalších knih.*“¹ Je tudíž pochopitelné, že vydávání knih představovalo u Stříže vášeň, které se nechtěl vzdát ani jako kněz, a to přes nové povinnosti, které se službou kaplana a pak spirituála semináře souvisely. Učinil ji proto součástí svého chápání kněžského poslání. Vždyť co jiného má kněz dělat, než nabízet věřícím i nevěřícím prameny duchovního života? Tak totiž své překladatelství a spolupráci na vydávání knih vnímal nejen ve Staré Říši v intencích Florianových, nýbrž i po vysvěcení.

Z tohoto důvodu už na podzim roku 1919, tedy těsně před svým odjezdem na římská studia, pozval některé své přátele do klášterní cely františkána Leandra

1 Stříž, Antonín Ludvík: *Knihy staroříšské*. In: *Úvodem do nového čtvrtstoletí Dobrého díla*. (Ze starých papírů). Ed. Vyskočil, Albert. Praha 1926, s. 36–37.



Obr. 21: Antonín Ludvík Stříž ve 30. letech

Brejchy u Panny Marie Sněžné v Praze na schůzku, na níž se s nimi domluvil na založení *Družstva přátel Studia*, jehož cílem bylo pokračování v myšlence Florianově tak, aby se do společného úsilí mohl zapojit co nejširší okruh spolupracovníků přímo v Praze. Organizačních prací se chopil Ladislav Kuncíř, klíčová osobnost schůzky.² Oproti Florianovu pojetí již nešlo o semknutou komunitu, ale spíše o volnější spolupráci spřízněných umělců, spisovatelů a překladatelů, kterým se podařilo již v následujícím roce vydat sborník s titulem *Letorosty*. Sborník následně vyšel ještě v roce 1921 a 1922. Stejně jako někdejší Florianovy *Nova et vetera* nabízel kratší texty či ukázky připravovaných překladů. Podílel se na něm nejen Antonín Stříž, ale také například František Odvalil, Otto Tichý, Jaroslav Durych, František Pastor a mnozí další. Snažili se navázat na Florianovo pojetí vydávání, které se neomezovalo na úzce chápanou „katolickou“ literaturu či pouze na díla zpracovávající náboženská témata. O „katolicitě“ rozhodovala spíše kvalita.³ Jde mimochodem o významný staroříšský zářez do mentální struktury české katolické kulturní elity, který postupně prolomoval dosavadní tendence k vytváření uzavřeného katolického

² Kuncíř, Ladislav: *Život pro knihu*. Purley 1985, s. 126.

³ Srov. Putna, Martin C.: *Česká katolická literatura v evropském kontextu 1848–1918*. Praha 1998, s. 23.

ghetta. Antonín Stříž povahu tohoto posunu vyjádřil již v roce 1914: „Nyní sice pořád se mluví o ‚katolické poesii‘, ‚katol. umění‘ apod.; ale přece jest to buď nepřesné vyjadřování, nebo – nesmysl. Jest Baudelaire katolický básník? Jest Erben katolický básník? Nebo Březina? Nebo Claudel? [...] Já vím jen tolik: že básně Baudelairovy, Péguého, Claudelovy, Březinovy jsou krásné, že jsou to opravdu básně, ať autoři sami jsou jacíkoli...“⁴ Rozhled a žánrová i ideová otevřenost sborníků stojí tedy za zmínku. Vedle „staroříšských“ klasiků Bloye, Chestertona či Hella narazíme v *Letorostech* na tematické texty o prokletých básnících,⁵ analýzy pseudonáboženských projevů socialismu⁶ nebo také na unionistický zájem o situaci v revolučním Rusku a o některé tradice pravoslavné církve (duchovní doprovázení v pojetí ruského stárcetví⁷). Existenci této pestrosti je ovšem nutno připsat k dobru celému kolektivu kolem Kuncíře, protože samotný Stříž se stále častěji a výlučněji zaměřoval na literaturu ryze náboženskou.

Smysl svého vydavatelství spatřovali „přátelé“ *Studia* v kulturní obrodě českého národa skrze dobrou knihu, protože právě skrze knihy „bludné“ ztratil národ svou svobodu: „A nejhorsí, že cizí bludy pojímaly se u nás vážněji než u samotných původců. Ani pohromy nepřispěly ku zmouření; a v době kdy byl národ pod cizí násilnou mocí, sváděla se všechna vina na tyto rušící živly, a nyní, když dosažením svobody bylo třeba si připomenouti vážné povinnosti a chopiti se práce na zanedbané půdě, šílenství rozpoutalo se ještě hrozivěji.“⁸ Tento vývoj bylo nutné zvrátit, přičemž pád monarchie znamenal možnost nového startu na cestě směřující ke katolické obrodě v rovině celospolečenské i individuální, čímž byl následně dán i repertoár vydávaných knih, „v nichž by duše unavené a žízňící nalézaly občerstvení a posily a utužovaly se v bojovníky“.⁹ Samo sebe pak *Družstvo přátel Studia* symbolicky prezentovalo jako společenství „několik[a] samotářů, chtějících zasvětili své síly společné práci“¹⁰ na vydavatelském a překladatelském díle, jež se nemínilo prosadit kupříkladu politickou mocí, nýbrž toužilo v nové republikánské společnosti znít jako „pokorný hlas klášterního zvonku, kterého není viděti v jeho lesní tišině, ale jehož zvuk nese se přes lesy do dáli“.¹¹

Na konci roku 1923 se Ladislavu Kuncířovi podařilo založit vlastní nakladatelství a společně s Jaroslavem Durychem a Janem Scheinostem také časopis *Rozmach*, kolem něhož se nakonec vydavatelská aktivita postupně soustředila. Skrze spolupráci

4 Stříž, Antonín Ludvík: Z psaní. Knězi nedávno vysvěcenému dne 24. září 1914. *Nova et vetera* 4, 1915, s. 6.

5 Rimbaudová, Isabella: Můj bratr Artur. Přeložil František Pastor. In: *Letorosty* I. Ed. Kuncíř, Ladislav. Praha 1920.

6 Heidenstam, Verner von: Rozklad a pád proletářské filosofie. Několik slov na prahu nového věku. Ze švédštiny přeložil Emil Walter. In: *Letorosty* II. Ed. Kuncíř, Ladislav. Praha 1920.

7 Remizov, Alexej: Soud Boží. Přeložil Jiří Weil. In: *Letorosty* II. Ed. Kuncíř, Ladislav. Praha 1920.

8 Družstvo přátel Studia: Na pustých ladech... In: *Letorosty* I. Ed. Kuncíř, Ladislav. Praha 1920, s. 2.

9 Tamtéž, s. 9.

10 Tamtéž, s. 9.

11 Tamtéž, s. 10–11.

s Kuncířem si tak Antonín Stříž zajistil organizační zázemí pro vydávání děl, která považoval za přínosná, ať už je překládal sám či někdo jiný. A Kuncíř si Střížovy práce cenil: „*Jako pokorný dělník ze školy Léona Bloye a Josefa Florianiana vpravdě vynášel Stříž z pokladů literatury díla nová a stará...*“¹² S vděčností ve svých pamětech vzpomíná i na jeho podporu během krize, jež nakladatelství potkala ve 30. letech,¹³ nehledě na to, že Stříž Kuncířovo nakladatelství podporoval finančně již od počátku 20. let.¹⁴ Střížovy preference se odráží ve čtyřech edicích náboženské literatury, na jejichž redigování se přímo podílel. Značné ambice si spojoval s edicí *Svatí otcové*, jejímž cílem bylo postupné zpřístupnění klíčových spisů patristiky. V časopise *Rozmach* tuto edici prezentoval jako pokračování v témže úsilí Františka Sušila, jemuž pro snahu o zpřístupnění starověkých církevních pramenů a patristiky připsal roli novodobého církevního otce.¹⁵ Vyčetl však starším teologům a vydavatelům, že na jeho práci navázali jen málo a příliš se soustředili na racionalismem a modernismem proniknutou apologii církve místo toho, aby nechali promluvit přímo svaté církevní otce skrze jejich spisy: „*Proč jste jim [církevním otcům – pozn. autora] nedali mluvíti? Byli by za vás disputovali (nepochybujte, že rozumně!), bojovali, byli by i slavně zvítězili. Vy však jste důvěřovali více svým slovům, za nimiž však, běda, nestála ona nadpřirozená moc, z jejíž plnosti mluvili svatí.*“¹⁶ Tento původně „florianovský“ přístup zůstane u Stříže převažující, což znamená, že se nebude primárně soustředit na sepsání vlastního rozsáhlejšího díla, nýbrž právě na zpřístupňování klíčových náboženských děl minulosti i současnosti. Doplňme, že již v roce 1923 se kupříkladu podařilo publikovat *Čtyři knihy rozmluv* svatého Řehoře Velikého.¹⁷

Edicí *Boží bojovníci* Stříž rovněž navazoval na staroříšský plán nabízet čtenářům překlady životů světců jakožto vzorů křesťanského života. Vedle překladů života svatého Františka a svaté Marty přidal dále svatého poustevníka Antonína a Johanku z Arku.¹⁸ Nově ale více preferoval světce spojené s českými zeměmi, jejichž příklad nabízel jako alternativu k prvorepublikovými elitami protežované protestantské

12 Kuncíř, Ladislav: *Život pro knihu*. Purley 1985, s. 127.

13 Tamtéž, s. 143.

14 Kuncíř, Ladislav: Na vydávání knih Družstva přátel Studia přispěli darem. In: *Letorosty II*. Ed. Kuncíř, Ladislav. Praha 1920, obálka. Antonín Stříž přispěl 750 korunami.

15 Stříž, Antonín Ludvík: *Svatí Otcové*. *Rozmach* 3, 1925, s. 53.

16 Tamtéž, s. 53.

17 *Svatého otce a učitele církve Řehoře I. Velikého Čtyři knihy rozmluv čili O životě a zázracích otců italských, jakož i o věčném trvání duší*. Přeložil Klement Kuffner. Praha 1923.

18 *Život svatého otce Františka zakladatele řádu bratří menších sepsaný svatým Bonaventurou*. Přeložil Antonín Ludvík Stříž. Praha 1920; *Život blažené Marí Magdaleny a sestry její svaté Marty. Dle sepsání opata kláštera svatohavelského Rabana Maura*. Přeložil Antonín Ludvík Stříž. Praha 1921; *Život svatého Antonína Velikého, poustevníka a opata, jež napsal a mnichům v cizině poslal sv. Atanáš, arcibiskup alexandrijský*. Z řečtiny přeložil Antonín Ludvík Stříž. Praha 1929; Quincey, Thomas de: *Johanna z Arku*. Přeložil Antonín Ludvík Stříž. Praha 1920.

tradici. Připravil tak k publikaci život svatého Prokopa,¹⁹ svatého Norberta²⁰ a Kristiánovu legendu o životě svatých Václava a Ludmily.²¹ Posledně jmenované dílo je zajímavé tím, že se podařilo pro sepsání úvodu získat Josefa Pekaře, který vyhodnotil Střížův překlad jako přiléhavější než starší provedení Josefa Truhláře pro *Fontes rerum Bohemiarum*.²²

Postupně svůj zájem stále častěji začal soustřeďovat zejména k dílům z oboru mystiky a spirituality, která považoval za významná sice už během svého staroříšského působení, jako spirituál kněžského semináře ale tento svůj dřívější zájem ještě prohloubil. V edicích *Karmel* a *Vinice Páně* a v letech 1930 až 1941 také ve stejnojmenném časopise se zaměřoval na spisy mystiků středověkých i mladších. Protože se klíčovým inspiracím a dílům budeme věnovat v samostatné kapitole, jmenujme teď alespoň nejvýznamnější texty, které díky Střížovi spatřily světlo světa: spisek *Scala paradisi*,²³ texty a vize sv. Ludvíka Grigniona, které se mimo jiné pokusil rozpracovat ve své disertační práci s názvem *Nevolnictví v říši mesiánské*,²⁴ vize sv. Markéty Marie Alacoque, Anny Kateřiny Emmerichové a chybět nemohla ani tradice lasaletská, ovšem tentokrát už v doprovodu zjevení lurdského, fatimského a dalších. Podobně i zmíněnou Kateřinu Emmerichovou provázely příběhy dalších stigmatizovaných – nezřídka sepsané přímo Střížem. V časopise *Vinice Páně* Stříž překlady své i jiných doplňoval původními texty, z nichž některé se podařilo vydat knižně. Jde kupříkladu o opakovaně publikovaný spisek *La Saletta*²⁵ či *Věvec Duchy svatého*, kde společně se svatodušními meditacemi vyšla i encyklika Lva XIII. *Divinum illud munus*, přičemž je zajímavé, že k druhému vydání tohoto dílka došlo v roce 1948 péčí vydavatelství Gustava Francla.²⁶ Jedná se o na první pohled

19 *Život svatého Prokopa, zakladatele kláštera Sázavského a patrona země české*. Z latiny přeložil Antonín Ludvík Stříž. Praha 1923.

20 *Život svatého Norberta, arcibiskupa magdeburského a zakladatele řádu premonstrátského, bratrem téhož řádu a věku, jak se podobá, opatem Hugonem, jeho ve správě řádu nástupcem, věrně sepsaný*. Přeložil Antonín Ludvík Stříž. Praha 1927.

21 *Život a umučení svatého Václava a báby jeho svaté Ludmily dle sepsání Křišťanova*. Z latiny přeložil Antonín Ludvík Stříž. Praha 1921.

22 Pekař, Josef: Předmluva k českému překladu sepsání Kristiánova. In: *Život a umučení svatého Václava a báby jeho svaté Ludmily dle sepsání Křišťanova*. Z latiny přeložil Antonín Ludvík Stříž. Praha 1921, s. XVII.

23 *Scala paradisi. List bratra Guiga z řádu kartusiánského o čtvero stupňích duše k Bohu*. Přeložil Antonín Stříž. Praha 1925.

24 Stříž, Antonín Ludvík: *Nevolnictví v říši mesiánské. Disertační práce*. Praha 1936. Převážnou část své disertace Stříž postupně publikoval v časopise *Vinice Páně*.

25 Stříž, Antonín Ludvík: *La Saletta. Zjevení Matky Boží 19. září 1846. Význam veliké zvěsti a její ohlas*. Praha 1932. Spisek vyšel celkem čtyřikrát, z toho dvakrát po druhé světové válce s některými doplněními a aktualizacemi.

26 Stříž, Antonín Ludvík: *Věvec Duchy svatého. Rozjímání a modlitby svatodušní*. Praha 1931. Druhé rozšířené vydání v počtu 3000 výtisků na jaře roku 1948 vydalo Cyrilo-Methodějské knihupectví Gustava Francla v Praze.

paradoxní, na druhou stranu ale zároveň přirozenou skutečnost znamenající, že Stříž po odchodu od Josefa Floriana vzal „na milost“ některé struktury katolického literárního provozu, do nichž se dříve rád střefoval svou kritikou. V podobném duchu postupoval opakovaně vykročením z dosavadního rámce dosud sledované náboženské literatury, když se například podílel na úpravách překladů děl maďarského kazatele a biskupa Tihamera Tótha. Vyšla povětšinou v nakladatelství *Vyšehrad*, s nímž jak Stříž, tak i Kuncíř příležitostně spolupracovali. Budapešťský kněz sepsal několik popularizačně laděných katechezí pro mládež. Viděno staroříšskou optikou šlo přesně o žánr teologického „přežvykávání“, jež Florian s oblibou „vyklizoval“ na hořící hranici.²⁷

Nakonec nesmíme opominout zmínit ani Střížovy překlady liturgických textů,²⁸ jimž se ale budeme věnovat ve speciální kapitole níže, dále sebrané překlady modliteb prvních křesťanů²⁹ a vybrané stati ze spisů mystiků ze 14. století s názvem *Cesta k věčné lásce*,³⁰ přičemž ne všechna díla vyšla u Ladislava Kuncíře, protože Stříž občas spolupracoval i s jinými vydavateli. Drobnější texty bychom objevili v časopisech *Rozmach*, *Vyšehrad*, *Logos*, a dokonce i v *Časopise katolického duchovenstva*. Za zmínku stojí rovněž útlá učebnice latiny pro samouky, jež Střížovo jméno zpřítomňovala a možná stále zpřítomňuje v knihovnách zájemců o zvládnutí „oficiálního“ jazyka církve.³¹

Než postoupíme o krůček dále, zastavme se ještě u dvou zajímavých autorů, abychom naznačili šíři Střížova zájmu. V roce 1935 a následně v roce 1937 se mu

27 Jedná se o překlady Josefa Mezera nebo Dezidera Pavloviče, které následně „prohlédl a upravil“ Antonín Stříž: Tóth, Tihamér: *Vítězství Kristovo. Panna Maria*. Praha 1936; týž: *Vlastnosti Boží*. Praha 1937; týž: *Charakterní jinoch*. Praha 1940; týž: *Ježíš Kristus*. Praha 1940; týž: *Věřím. I. O víře. II. Je-li Bůh?*. Praha 1941.

28 K prvnímu překladu liturgických textů se Stříž odhodlal již ve Staré Říši, kde v roce 1914 vyšel jeho první překlad římského misálu, který pak v různých úpravách vydal ještě v roce 1941 a 1945: *Misál římský. Řád a modlitby oběti mše svaté*. Přeložil a upravil Antonín Stříž. Valašské Meziříčí 1941. Vydání z roku 1945 obsahuje také zajímavou úvodní poznámku: Stříž, Antonín Ludvík: Mše svatá. Náš nejdražší poklad. In: *Římský misál z ustanovení posvátného sněmu tridentského obnovený, z příkazu svatého Pia páteho, papeže, vydaný a péčí dalších papežů doplněný, s vlastními svátky církevní provincie české a moravské*. Přeložil a poznámkami upravil Dr. Antonín Stříž, kanovník na Vyšehradě. Praha 1945, s. 9–19. Až v roce 1955 vydala Česká katolická charita Střížovo doplnění k misálu s názvem *Manuale rituum, in cura animarum saepius occurrentium e rituali Romano desumptum, preces, quae juxta s. R. C. Decretum diei 21. Mai 1920 lingua vulgari dici vel iterari possunt, continens*. Uspořádal Antonín Ludvík Stříž. Praha 1955. Určité doplnění těchto liturgických textů představují také *Církevní hodinky ke cti sv. Michala archanděla*. Přeložil Dr. Antonín Stříž. Praha 1948.

29 *Modlitby prvních křesťanů*. Vybral a přeložil Dr. Antonín Stříž. Praha 1946. Stříž připravil k publikaci také sbírku modliteb situovaných do každodenního života člověka v polovině 20. století: *Pane, tu jsem. Modlitby*. Přeložil Antonín Stříž. Dílko se podařilo dohledat pouze ve strojopisné podobě s vrocením 1946.

30 *Cesta k věčné lásce. Vybrané stati ze spisů mystiků a přátel Božích 14. století*. Přeložil Antonín Stříž. Brno 1939. Vydáno Mariánským apoštolátem v Brně. Vytiskla knihtiskárna Františka Obziny ve Vyškově.

31 Stříž, Antonín Ludvík: *Kurs latiny pro samouky*. Praha 1944.

totiž podařilo publikovat překlady dvou spisů rakouského kněze, spisovatele, teologa a antropologa Franze Michela Willama (1894–1981). První spis vyšel v češtině pod názvem *Život Ježíše Krista v kraji a lidu izraelském* a druhý jako *Život Marie, matky Ježíšovy*.³² Šlo o tehdy známá díla, jež zapadala do kontextu tradice usilující o zachycení života Ježíše Krista na pozadí palestinských reálií. Byla ceněna pro svou odbornost, srozumitelnost a čtivý vypravěčský styl.³³ Nejedná se tedy o žádný Střížův překladatelský objev, přesto je jeho počín významný vzhledem ke zpřístupnění díla, které bylo ve své době hojně využíváno kněžími jako inspirativní pomůcka k přípravě kázání i k popisu života ve Svaté zemi.³⁴ Dodejme však, že Willam se svými spisy dnes patří spíše k zapomenutým teologům. Teologickou obec tudíž poněkud překvapilo, když jej ve své práci *Ježíš Nazaretský* Joseph Ratzinger (již jako papež Benedikt XVI.) zařadil k autorům „*velmi podnětných děl*“ o osobě Ježíšově z 30. a 40. let 20. století Karlu Adamovi, Romanu Guardinimu, Giovanni Papinimu a Jeanu Danielu-Ropsovi.³⁵ Vysvětlení však lze nalézt v kontaktech, které Ratzinger s Willamem udržoval v 60. letech, kdy s ním vedl debatu o povaze reformy církve, přičemž s Willamem sdílel důraz na cit pro „*podstatné*“ a pro „*jednoduchost*“.³⁶ Nelze vyloučit, že právě tyto atributy Willamova díla Střížovi konvenovaly, a že tedy mohly spolupůsobit v jeho rozhodnutí některé spisy rakouského kněze přeložit do češtiny.

Druhým autorem, kterého tu chceme zmínit, Stříž symbolicky završuje svůj dlouhodobý zájem o anglické spisovatele a teology, již vzešli z tzv. oxfordského hnutí obnovy anglikánské církve v 19. století či byli tímto hnutím nějakým způsobem inspirováni. Už ve Staré Říši se jeho náklonnost k těmto autorům projevila překlady Chestertona, Belloc³⁷ a dalších. Těsně před rokem 1948 pak inicioval překlad díla Fredericka Williama Fabera *Velebná svátost neboli díla a cesty Boží*. Sice jej sám nepřekládal, sepsal ale k vydání úvod, který by neměl uniknout naší pozornosti. Proč mu byl Faber blízký, je nabíledni. Od mládí se projevoval jako hledající, přemýšlivý křesťan zaujatý ideou společenství církve a myšlenkou její jednoty. Po určitém duchovním vývoji se dokonce setkal s papežem Řehořem XVI. a v roce 1845 konvertoval ke katolické církvi, posléze se stal knězem a sepsal několik teologických

32 Willam, Franz Michel: *Život Ježíše Krista v kraji a lidu izraelském*. Přeložil Antonín Stříž. Praha 1935; též: *Život Marie, matky Ježíšovy*. Praha 1937. První vyšel v nakladatelství *Výšehrad*, druhý u Ladislava Kunčice.

33 Salajka, Antonín: František Michael Willam, *Život Ježíše Krista v kraji a lidu izraelském*. *ČKD* 82, 1941, č. 3, s. 179–180.

34 Srov. recenzi v *Časopise katolického duchovenstva*: „a“ [= šifra]: Fr. Michael Willam, *Život Ježíše Krista*. *ČKD* 82, 1941, č. 4, s. 244–245.

35 Ratzinger, Joseph/Benedikt XVI.: *Ježíš Nazaretský*. Brno 2007, s. 5.

36 Magister, Sandro: *Franz Michel Willam, the Theologian the Pope Has Rescued from Oblivion*. Dostupné na: <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/153041?eng=y> – 3. 7. 2007, staženo dne 3. března 2015.

37 Kupříkladu Bellocovu *Cestu do Říma* Stříž však vydal nikoli ve Staré Říši, ale již péčí *Družstva přátel Studia* v roce 1920, překládat ji ale začal ještě před odchodem od Josefa Floriana.

pojednání. Touha po sjednocení s církví, příběh „návratu“ k jednotě s římským biskupem, emocionální vyjádření oddanosti papeži (vtělené mimo jiné do spisku *The Devotion to the Pope*), to vše ladilo dokonale se Střížovou ultramontánně ražnou vírou i chápáním vztahu k věřícím nekatolických tradic a způsobu znovunastolení jednoty křesťanstva. Podstatnější je však jiný rozměr, a to metoda Faberova psaní v knize, kterou Stříž doporučuje čtenářům. V případě Fabera se totiž jedná o člověka, který si prošel také bolestnými etapami hledání víry a autentického církevního společenství i obdobím „objevování“ dogmat, jeho teologické reflexe proto organicky proniká důraz na zkušenost víry a na skutečnost tajemství v Božím jednání: „*Bůh se nám odhaluje svým skrýváním.*“³⁸ Právě těchto rozměrů Faberova stylu si Stříž pozorně všímá a chválí jej za to, jak „*úchvatnými postřehy a hlubokými úvahami [...] odhaluje [...] skrytý, tajuplný a přebohatý život [Syna Božího – pozn. autora] v Eucharistii*“.³⁹ Pozitivním hodnocením Faberova díla Stříž napovídá mnohé i sám o sobě. Celý život v textech, které vydával, překládal, či dokonce sepisoval, kladl důraz na příklady svatých a mystické spisy, tedy v prvé řadě právě na zkušenost života z víry, kterou považoval za hodnotnější než složité teologické konstrukce. Chtě nechtě tak nabízel alternativu k dobově převládajícímu neoscholastickému přístupu v psaní teologických prací, jimiž byly formovány celé generace kněží a ve zlidovělé podobě i věřících. To se přirozeně netýká jen jeho samotného, důraz na zkušenost víry je charakteristický pro celou tradici Florianovy Staré Říše.

Na závěr musíme doplnit i několik kritických poznámek ke Střížovu překladatelství, ačkoli jsme se k tomuto tématu částečně již vyjádřili v souvislosti s jeho staroříšským obdobím, na něž kvalitou i pojetím překládání posléze vcelku věrně navazoval.⁴⁰ Stříž sebe nevnímal jako překladatele či sběratele, který by si staromilecky liboval v zašlých hagiografických edicích, nešlo mu v prvé řadě ani o přesnost, primárně usiloval o zprostředkování příběhu, konkrétního poselství, o „duchovní“ překlad,⁴¹ a proto často vypouštěl bohatý poznámkový aparát, jež původní edice, s nimiž pracoval jako s předlohami, obsahovaly. Ve Střížově podání překlad sloužil jako nástroj evangelizace, proces meditace nad vybraným příběhem a jako příležitost ztotožnit se s duchovními zápasy konkrétního světce. Například v úvodu k překladu života svatého Františka z Assisi avizoval, že by sice bylo možné vydat starší český překlad, ten ale otrocky lpěl na latinské předloze, a proto by se jím zavděčil pouze několika filologům, „*ale jiným by taková četba byla trapnou obětí se ziskem nevalným.*“⁴²

38 Faber, Frederick William: *Velebná svátost neboli díla a cesty Boží*. Praha 1948, s. 247. Spis v překladu Adolfý Řivnáčové vydalo Družstvo Vlast.

39 Stříž, Antonín Ludvík: Úvodem k českému vydání. In: Faber, Frederick William: *Velebná svátost neboli díla a cesty Boží*. Praha 1948, s. 9–10.

40 Srov. Bednářová, Jitka: *Josef Florian a jeho francouzští autoři*. Brno 2006, s. 254–257.

41 Srov. Tichý, Otto Albert: O umění překladatelském. *Život* 5, 1922/1923, s. 45–48.

42 Stříž, Antonín Ludvík: Úvodní poznámky. In: *Život svatého otce Františka, zakladatele řádu bratří menších sepsaný svatým Bonaventurou*. Praha 1926, s. 9.

Usiloval tedy o zpřístupnění textu současníkům, ovšem za současného zachování stylu předlohy, přičemž výsledek byl přinejmenším sporný. Stříž se nebál využívat archaismů, starobylost textu mělo navozovat kupříkladu užití přechodníků, jimiž se to v textu jen hemží. Přechodník byl sice spojován s jistou „*představou spisovnosti*“, přesto již tehdy patřil k vytlačovaným gramatickým jevům.⁴³ A pokud u hagiografických textů mohl archaizující jazyk dobovému čtenáři vyhovovat, případně navozovat pocit sounáležitosti s hrdiny duchovních bojů, tak u překladu moderního díla Franze Willama o životě Ježíše Krista působí potíže a z pohledu dnešního čtenáře se jeví jako těžkopádný.⁴⁴ Přesto dobová kritika i tento překlad hodnotila jako solidní. Například Antonín Salajka jej označil za „*přesný*“ po „*stránce věcné i slohové*“, i když ho poněkud překvapilo, že editoři neuvedli, s jakým textem Stříž pracoval při překladu pasáží z evangelií. Nepoužil totiž tehdy obvyklého provedení Hejčlova ani Sýkorova.⁴⁵ Můžeme tedy trochu litovat, že Stříž při překládání nevytěžil více z dynamiky a smělosti svého jazyka tak, jak ho známe z polemických textů v *Nova et vetera*, z korespondence či později, byť již zdaleka ne v takové míře, z časopisu *Vinice Páně*.

Přes všechny uvedené výtky, které je třeba mít na paměti, však lze shrnout, že se Střížovi podařilo přispět české kultuře úctyhodnou „*knihovnou*“ děl patristických, mystických, spirituálních, hagiografických i teologických, kterou ve své době dovedl ocenit třeba František Kordač nebo i evangelický teolog Josef Lukl Hromádka, jak vzpomínal Ladislav Kuncíř, který zároveň přiznával, že s prodejem knih to nebylo vždy jednoduché. Starší generace duchovních kupovaly jeho knihy jen sporadicky, u mladších kněží se již setkávaly s mnohem větším přijetím, jen některé spisy ovšem dosáhly většího zájmu. Náklady nad 3000 výtisků považoval za velmi úspěšné.⁴⁶

Ve Střížově pojetí se překládání, vydávání a nakonec i psaní knih stalo součástí jeho kněžského působení, skrze něž nabízel věřícím prameny duchovního života. Ideálně měl takto působit každý kněz – třeba i v té nejzapadlejší horské víscé. Přirozeně nemohl každý překládat a vydávat knihy, jak to dělal Stříž, stačilo tedy, když věřícím zprostředkoval díla, která vycházela u Kuncíře či dříve u Floriana. V tomto případě ovšem nešlo o činnost výlučně kněžskou, dle Stříže se na ní měl podílet kdokoli, kdo je k tomu obdarován. V následující kapitole si proto ukážeme další

43 Bednářová, Jitka: *Josef Florian a jeho francouzští autoři*. Brno 2006, s. 255.

44 Například z pojednání o Herodovi: „*Zatím co proti svým soupeřům z řad velmožů země bojoval mečem i jedem, snažil se získati přizeň židovského národa, jakož i každého římského vládce, neboť to bylo ještě důležitější. Věda, že chrám jerusalemský není jen náboženským, nýbrž i národním střediskem země, dal jej rozšířiti a s nevídanou nádherou vyzdobiti. Nádhery milovní lidé Východu mohli tím býti oslněni, kdyby byl král současně nestavěl chrámy římským bohům [...] a kdyby se byl nejevul v každém ohledu přítelem toho národa, který byl Izraeli nepřitelem.*“ Willam, Franz Michel: *Život Ježíše Krista v kraji a lidu izraelském*. Přeložil Antonín Stříž. Praha 1935, s. 9.

45 Salajka, Antonín: František Michael Willam, *Život Ježíše Krista v kraji a lidu izraelském*. ČKD 82, 1941, č. 3, s. 180.

46 Kuncíř, Ladislav: *Život pro knihu*. Purley 1985, s. 132.

z aspektů Strížovy činnosti, která však již byla podstatně a do značné míry výlučně dána jeho kněžstvím.

8.2 Strížova péče o kněžskou spiritualitu

8.2.1 Spirituální formace bohoslovců po roce 1918

Na konci 20. let 20. století, kdy Antonín Stríž nastoupil do semináře jako spirituál, kulminovala krize kněžského dorostu, která se jeho nového pastoračního úkolu bezprostředně dotýkala. V pražské arcidiecézi byla pociťována se zvláštní naléhavostí na počátku 20. let s tím, že její následky se v pastoraci projevovaly s určitým zpožděním. V listopadu roku 1922 si ve svém pastýřském listu arcibiskup František Kordač postěžoval, že téhož roku bylo vysvěceno pouhých 13 diecézních kněží. Alarmující vzhledem k budoucímu vývoji byl i počet 37 bohoslovců ve všech ročnících pražského semináře na podzim roku 1922.⁴⁷ Mezi lety 1920 a 1927 zemřelo v arcidiecézi 282 kněží, vysvěceno však bylo jen 127 (z toho pouze 66 českého původu, zbytek byli Němci).⁴⁸ Kordač dále varoval, že větší farnosti přijdou o kaplany, a menší dokonce i o faráře. Tento dosud nepředstavitelný katastrofický scénář nabýval o to více na vážnosti, když si uvědomíme, že kněz měl dle dobové katolické eklesiologie nezastupitelnou roli, od níž se odvíjel nejen život církve, nýbrž i celého společenství každé obce: *„Jak šťastná jest obec, která se pochlubiti může hodným knězem! Ale jak stmívá se v srdcích lidských, uhasíná-li věčné světlo před svatostánkem, nesezvóní-li zvony na mši sv. a nehlaholí-li nábožný zpěv v klenbách chrámových. Farnost beze mše sv., kostel bez kněze – ne, to nelze si ano dobře mysliti...“*⁴⁹

Teprve s počátkem 30. let dochází k pomalému zlepšování. Například v Brně v akademickém roce 1931/1932 se na kněžskou službu připravovalo ve čtvrtém ročníku celkem 13 českých bohoslovců, přičemž v prvním ročníku už to bylo 33, tedy téměř trojnásobek. Podobně pozitivní vývoj pozorujeme i v olomouckém semináři, zato situace v Čechách se zlepšovala povlovněji, ale i tam se negativní trend začal obracet k lepšímu. Kupříkladu v pátém ročníku pražského semináře byli v témže roce pouze 2 čeští bohoslovci, v prvním však již 21.⁵⁰

47 Kordač, František: *Pastýřský list Františka Kordače o kněžském dorostu z 20. listopadu 1922*. Ordinační list pražské arcidiecése, 1922, č. 12. s. 97–100. Citováno dle: Marek, Pavel: *Arcibiskup Pražský prof. Dr. František Kordač. Nástin života a díla apologety, pedagoga a politika*. Olomouc 2005, s. 386.

48 Doležal, Josef: *Český kněz*. Praha 1931, s. 128.

49 Kordač, František: *Pastýřský list Františka Kordače o kněžském dorostu z 20. listopadu 1922*. Ordinační list pražské arcidiecése, 1922, č. 12. s. 97–100. Citováno dle: Marek, Pavel: *Arcibiskup Pražský prof. Dr. František Kordač. Nástin života a díla apologety, pedagoga a politika*. Olomouc 2005, s. 387.

50 Doležal, Josef: *Český kněz*. Praha 1931, s. 128.

Pozitivní (ovšem pouze v porovnání s počátkem 20. let) vývoj ovlivňovalo několik faktorů. Antikatolicky vyhraněné nadšení patrné po válce postupně ztrácelo na síle, což se viditelně projevilo kupříkladu během oslav svatováclavského milénia v roce 1929, první plody přinášely i některé obnovné proudy v církvi jako mládežnické a liturgické hnutí, jež se rozvíjelo právě od konce 20. let, a v neposlední řadě jistou roli sehrávaly i pokusy o reformu bohosloveckého studia organizované shora dle přání a představ episkopátu i římské kurie. Čeští a moravští biskupové totiž v reakci na církevní schisma v lednu 1920 v pastýřském listu slíbili, že „*výchova kněžského dorostu bude zdokonalena pro stránce vědecké i asketické*“.⁵¹ Kupříkladu František Kordač považoval nedostatečnou kvalitu studia za jednu z hlavních příčin kněžského reformismu. Semináře dle něj byly stále proniknuty josefínskými reformami zdůrazňujícími zejména pomocné obory na úkor hlavních teologických disciplín. „*Zdálo se mu, že teologie je poznamenána vlivy protestantského myšlení, nezdravého biblicismu, názory německých filozofů 18. a 19. století a modernismem*“, přičemž řešení spatřoval ve zdůraznění neotomismu jako základu teologické reflexe a dogmatiky jako hlavní disciplíny vybavující kněze k apologetickým zápasům s moderními výpady proti katolické víře.⁵² Vedle toho vnímal i nezbytnost a aktuálnost kvalitní průpravy v disciplínách filosofických, psychologických i sociologických. Ruku v ruce s tím kráčelo jeho úsilí o vybudování nového zázemí pro bohoslovce v Dejvicích⁵³ a prodloužení doby studia na pět let, přičemž uvedené obnovné tendence anticipovaly Apoštolskou konstituci *Deus scientiarum Dominus* z roku 1931, která jejich prosazování nadále podpořila.⁵⁴

Povolání Antonína Strážze Františkem Kordačem na post spirituála vcelku dobře do těchto obnovných snah zapadalo.⁵⁵ Jeho postoj k reformnímu hnutí těžko mohl kdo zpochybňovat, jeho osobní portfolio navíc významně „vylepšila“ zkušenost

51 *Pastýřský list českomoravských biskupů ze 17. ledna 1920*. Citováno dle Marek, Pavel: *Arcibiskup Pražský prof. Dr. František Kordač. Nástin života a díla apologety, pedagoga a politika*. Olomouc 2005, s. 370.

52 Marek, Pavel – Šmíd, Marek: *Arcibiskup František Kordač. Nástin života a díla apologety, pedagoga a politika*. Olomouc 2013, s. 127.

53 Srov. Podlaha, Antonín: *Nový kněžský seminář v Praze*. Praha 1925, s. 13.

54 O prodloužení studia na pět let jednali zástupci církve se státními úřady již od roku 1923. Tato jednání se ale táhla až do 30. let, přesto se k rozšíření na pět let postupně přikračovalo (kupříkladu v brněnském alumnátu došlo k rozšíření od ročníku 1927/1928 – viz Charouz, Jindřich Zdeněk: *Brněnský alumnát. Výchova a vzdělávání duchovenstva v Brně v letech 1807–1950*. Brno 2007, s. 85.). Státními úřady byla tato změna trpěna i z toho důvodu, že zázemí pro bohoslovce bylo díky výraznému dobovému poklesu počtu bohoslovců předimenzováno, a prodloužení studia proto nepředstavovalo žádné zvláštní výdaje. Viz Kudrnovský, Alois: *Nová úprava studia na katolických fakultách bohosloveckých. Sursum. Věstník Klubu duchovenstva Českosl. strany lidové v Čechách* 17, 1937, s. 409.

55 K tomuto jmenování došlo v souvislosti s odchodem stárnoucího rektora semináře Karla Štelly, jenž požádal o uvolnění ze svého úřadu 20. srpna roku 1928. Viz NA, APA Ordinariát, kart. 180, Kapitula staroboleslavská 1850–1931, inv. č. 11137. Žádost Karla Štelly o uvolnění z úřadu představeného semináře a o jmenování sídelním kanovníkem při kolegiální kapitule v Staré Boleslavi ze dne 20. srpna 1928.

formace v Římě, která jej nasměrovala k zajímavým církevním úřadům. Podle všeho během studií ani během bezmála sedmiletého působení v pastoraci neprojevoval touhu pokračovat v dřívější kritice církevní hierarchie, o jeho poslušnosti k představeným tedy rovněž nebylo pochyb. Co se týče negativního hodnocení povahy formace bohoslovců na sklonku monarchie, je možné dodat, že se Stříž v některých polohách shodoval s kritikou Kordačovou. Navíc potřeba reformy byla sdílena obecně, byť si ji jednotlivé proudy v církvi představovaly každý po svém. Ale především nesmíme zapomenout na Střížův zájem o asketiku a mystiku, který si odnášel ze Staré Říše a který nyní skrze povolání na místo spirituála získal nový impulz. Stříž byl tedy vhodně disponován k tomu, aby se plnohodnotně podílel na zdokonalení výchovy kněžského dorostu „*po stránce asketické*“, které si za cíl vytkli biskupové.⁵⁶

Své působení v semináři zahájil na počátku roku 1929 spoluprací s dalšími představenými: rektorem Otto Lvem Stanovským (později Josefem Beranem) a vicerektorem Karlem Tannertem. Věnoval se nejen duchovnímu vedení bohoslovců, ale také výuce asketiky a mystiky. Vedle toho ve volných chvílích připravoval do tisku nové spisy i články časopisu *Vinice Páně*.⁵⁷ Střížova personální akta se bohužel nedochovala, musíme tak vycházet pouze ze zachované zprávy s přehledem jednotlivých jmenování, která se váží k jeho osobě. Dle ní krátce v roce 1937 a 1938 působil dokonce i jako zastupující profesor náboženství na soukromém nižším českém reálném gymnáziu v Dejvicích. Primárně se ale věnoval formaci bohoslovců, a to až do zastavení činnosti fakulty v listopadu roku 1939. Po válce se však na své místo vrátil. Dokonce rozšířil pole své působnosti, když byl navíc jmenován i suplujícím lektorem liturgiky.⁵⁸ V roce 1950 se o něm uvažovalo jako o vyučujícím latiny. To vše ale skončilo s reorganizací teologického studia a formace kléru v režii komunistického režimu.⁵⁹ Nadále se Stříž věnoval alespoň pastorační činnosti na Vyšehradě, kde působil jako farář a sídelní kanovník od 25. června roku 1939.

Spirituální teologie ve 30. letech 20. století, stejně jako po celou první půlku 20. století, vykazovala oproti jejímu dnešnímu chápání několik důležitých odlišností. Předně sám pojem „spirituální teologie“ se prosazoval teprve postupně a častěji se v této době pracovalo s pojmy asketika a mystika. Dnes je vnímáme jako součást jedné disciplíny, tehdy byly chápány odděleně. K tomuto rozdělení dochází od 17. století, přičemž rovina askeze byla postupně akcentována na úkor mystiky. Akademickou disciplínou v přísném slova smyslu se asketika a mystika staly teprve ve

56 *Pastýřský list českomoravských biskupů ze 17. ledna 1920*. Citováno dle Marek, Pavel: *Arcibiskup Pražský prof. Dr. František Kordač. Nástin života a díla apologety, pedagoga a politika*. Olomouc 2005, s. 370.

57 Archiv vyšehradské kapituly, fond Antonín Stříž, Jeho řeč při instalaci na sídelního kanovníka dne 26. 6. 1939, s. 11.

58 Koronthály, Vladimír (ed.): *Almanach duchovních Arcidiecéze pražské ve 20. století a lexikon farností Arcidiecéze pražské 1948–2010*. Díl II. M–Ž. Praha 2013, s. 361.

59 Novotný, Vojtěch: *Katolická teologická fakulta 1939–1940. Prolegomena k dějinám české katolické teologie druhé poloviny 20. století*. Praha 2007, s. 138.

20. století. Apoštolská konstituce *Deus scientiarum Dominus* Pia XI. zavedla asketiku jako „pomocný“ povinný předmět od roku 1931, mystika zůstala i nadále předmětem „zvláštním“ (*specialis*), tedy nepovinným.⁶⁰ Takto odděleně asketiku i mystiku chápal samozřejmě i Antonín Stráž. Askezi se dle něj mělo rozumět „*vytrvalé úsilí o dosažení křesťanské dokonalosti cvičbou, která dopomáhá duchu k nadoládě nad nižšími stránkami přirozenosti, k pěstění ctností a k spojení s Bohem*“. Její vazba k mystice byla dána skutečností, že kýžené dokonalosti nelze dosáhnout bez milosti Boží, bez modlitby a bez „*umění těžiti ze svátostných zdrojů*“.⁶¹ Pojem mystika pak lze chápat dvojím způsobem. Jednak jím označujeme samotné nadpřirozené jevy, stavy, případně mystické texty a zkušenosti, vedle toho se jím míní i teologická věda, která církev vybavuje návody, jak s těmito jevy zacházet, jak případně rozlišovat jejich pravost a podobně.

V dobovém sporu o to, zda je mystika vyvrcholením duchovního života, který je teoreticky dostupný každému, nebo naopak výjimečným darem, jenž je svěřen pouze několika málo vyvoleným, volil Stráž spíše středovou pozici, kdy sice na jedné straně tvrdil, že „*mystické stavy si nemůže nikdo sám připravit ani stupňovat*“;⁶² na jiném místě se ale neostýchal kněze i věřící povzbuzovat, aby o dar mystického zážitku usilovali, pokud v sobě rozeznávají touhu po hlubším spojení s Bohem: „*...umění to nemůže být výsadou několika zvláštních duchů. Je-li rozjímání pastvou ovcí Božích, nemůže být odpíráno těm, kteří ho potřebují a touží po obcerstvení duše, třeba by každý nenašel pokrmu stejně sytého a lahodného [...]. A zpravidla duše nikoli vyučené knihami a školami, nýbrž prosté, nejprostší, dostupují nejlhunnějších výšin kontemplace*“.⁶³ Stráž se sice přednostně věnoval „praktické“ asketice a mystice, pro čtenáře časopisu *Vinice Páně* a pro své studenty však sepsal i několik teoretických pojednání, v nichž rozebral pojetí askeze v antice a klíčové pojmy askeze křesťanské, zejména se zaměřil na jednotlivé stupně dokonalosti.⁶⁴ Nesmíme opominout ani jeho disertační práci *Nevolnictví v říši mesiánské* z roku 1936, k níž se níže ještě vrátíme. Díky své činnosti si v tomto oboru vysloužil pověst odborníka srovnávaného kupříkladu s dlouholetým spirituálem brněnského alumnátu a později i římského Nepomucena jezuitou Aloisem Storkem nebo františkánem Janem Evangelistou Urbanem.⁶⁵ Že byl vnímán jako jistý garant dané disciplíny, dokládá i jeho zapojení do sborníku

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

61 Stráž, Antonín Ludvík: Asketika a mystika. In: *Bohosloví. Co a jak číst pro studium jeho jednotlivých oborů*. Ed. Chudoba, Bohdan. Praha 1946, s. 94.

62 Tamtéž, s. 95.

63 Stráž, Antonín Ludvík: Úvodní poznámka. In: *Scala paradisi. List bratra Guiga z řádu kartusiánského o čtvero stupních duše k Bohu*. Přeložil Antonín Stráž. Praha 1925, s. 2.

64 Stráž, Antonín Ludvík: Askese v řecko-římském pohanstvu. *Vinice Páně* 10, 1939–1940, s. 235–242; týž: Lekce z asketiky I–II. *Vinice Páně* 11, 1941, s. 149–166, 208–233.

65 Ovečka, Jaroslav: *Úvod do mystiky. Zvlášť sv. Jana od Kříže a sv. Terezie od Ježíše*. Praha 1948, obálka.

Bohdana Chudoby *Bohosloví. Co a jak číst pro studium jeho jednotlivých oborů* z roku 1946, v němž připravil oddíl věnovaný právě asketice a mystice.⁶⁶

Jako klíčový zdroj ukazující cestu ke křesťanské dokonalosti a k autentickému duchovnímu životu v tomto textu již tradičně označil zejména životopisy svatých a dále nabídl celou paletu mystických textů od období patristiky až po svou vlastní současnost. Vyniká mezi nimi odkaz na texty svatého Athanasia a Jeronýma, svaté Kateřiny Sienské a samozřejmě i mariologická spiritualita sv. Ludvíka Grigniona z Montfortu. Z moderních českých pramenů uváděl kupříkladu dílo jezuita Františka Žáka, jehož ve staroříšských dobách s potěšením kritizoval, dále práce již zmíněného Aloise Storka (*Z duchovního života, Soustavné vedení duší*), revue *Na hlubinu* a v neposlední řadě i svůj věstník *Vinice Páně*. Každý z uvedených moderních autorů, kteří se nějakým způsobem angažovali v pěstování spirituální teologie, ať už více v odborné, nebo naopak v praktické rovině, se vymezoval trochu jinak. Dodejme, že ale pouze spirituální škola dominikánská kolem revue *Na hlubinu* a františkánská spojená s osobností Jana Evangelisty Urbana, usilující o aktivizaci laického prvku v církvi a využívající také inspiraci liturgického a mládežnického hnutí i Katolické akce, dovedly zůstat v povědomí širšího kruhu věřících dlouhodoběji a rezonovaly dlouho i po nuceném ukončení veřejné činnosti po roce 1948. Něčím podobným se Střížova *Vinice Páně* pochlubit nemůže.

Ale zpět k tématu Střížova duchovního vedení bohoslovců. Z důvodu nedostatku pramenů je bohužel obtížné říci, jakým způsobem jej hodnotili mladí teologové připravující se na kněžské povolání. Tak trochu to patří k osudu spirituálů obecněji, že je často takřka nemožné zachycovat zákoutí duchovního vedení, jež stojí na diskrétnosti, intimitě a osobním vztahu, pokud se na něj nevztahuje přímo zповědní tajemství. Bohoslovci se spirituálům svěřují s problémy, o nichž by s jinými představenými mluvit nedovedli. Výsledkem je, že vzpomínky na osobnosti spirituálů v kněžských autobiografiích jsou často dílčí nebo chybí zcela. Mnohem častěji se setkáme s obsáhlejšími pasážemi, jež líčí charisma jednotlivých vyučujících.⁶⁷ Další problém, který se ovšem netýká Střížova případu, spočívá v tom, že se spirituálové zaměřovali spíše na praktické vedení, ne vždy proto cítili potřebu své zkušenosti systematizovat a připravit k publikaci, což výzkum jejich vlivu na formaci a disciplinaci kněží ztěžuje. Pokud se navíc k vydání nějakého dílka odhodlali, ne vždy se k takovému výzkumu hodí. Spirituálové tak svým způsobem náleží k „neviditelným“ osobnostem seminářů, které však na formaci kněží působily mocněji a soustavněji než mnozí vyučující. To, že se jejich role těžko zachycuje, souvisí také s tím, že téma kněžské spirituality je celkově obtížně zkoumatelné. Není zkrátka jednoduché rekonstruovat něco, co náleží k intimní, povýtce osobní rovině lidského (kněžského) bytí.

66 Stříž, Antonín Ludvík: Asketika a mystika. In: *Bohosloví. Co a jak číst pro studium jeho jednotlivých oborů*. Ed. Chudoba, Bohdan. Praha 1946, s. 94–105.

67 Například Oto Mádr, který v pražském semináři studoval od roku 1936, Stříže ve svých vzpomínkách vůbec nezmiňuje: Mádr, Oto: *V zápasech za Boží věc. Vzpomínky, texty a rozhovory*. Praha 2007.

Přesto je možné říci, že se v období první poloviny 20. století, či úžeji od 20. či 30. let, objevilo v seminářích několik zajímavých osobností, které za sebou zanechaly také písemné stopy. I když věkově úplně nepatří ke stejné generaci, jmenujme alespoň Aloise Storka, Antonína Melku, Karla Rebana, Františka Cinka, Antonína Šuránka a Čeňka Mariu Tomiška, kteří působili v českých a moravských seminářích a alumnátech. Bez obav k nim přiřadíme i Antonína Ludvíka Stříže. Abychom však neopakovali to, co jsme o roli spirituálů řekli již v kapitole o seminární formaci, zaměříme se přímo na Střížovu zkušenost. Ten ji v roce 1939, tedy na konci svého prvního působení v pražském semináři, shrnul následovně: „*U našich bohoslovců nacházel jsem porozumění a zakusil jsem mezi nimi mnoho radosti.*“⁶⁸ I když jsme řekli, že vzpomínky seminaristů přímo k povaze Střížova duchovního vedení nemáme k dispozici, je třeba vycházet ze skutečnosti, že na bohoslovce díky permanentnímu kontaktu svou osobností působil. Dále vycházíme z předpokladu, že pokud chtěl druhé formovat ke kněžství, musel mít určitou představu, případně představy ideálního kněžství. Počítejme zároveň s tím, že se ji sám také snažil realizovat v praxi. To lze tvrdit s jistotou, když se začteme do textů publikovaných ve *Vinici Páně* i jinde, kde konkrétní představu kněžství přímo propagoval a zprostředkoval čtenářům, tedy dalším kněžím i věřícím, byť je nutné ji často číst mezi řádky. Navíc toto čtení poněkud komplikuje i to, že některé články psal jako redakční, tedy bez svého podpisu, v některých případech se zase jedná o překlady (občas bez uvedení zdroje), tedy ne vždy o Střížovy původní texty.⁶⁹

Jako spirituál jistě dobře chápal, že různorodost pastoračních situací i kněžských povah vyžaduje individuální přístup, svou představu o kněžství tedy těžko mohl vnucovat jako jedinou možnou, spíše ji nabízel jako důležitý zdroj, jímž se snažil inspirovat druhé, případně ji využíval pro sebe jako pomocné vodítko při posuzování problémů jednotlivých bohoslovců, jímž radil v duchovních záležitostech. Ve *Vinici Páně* tak nalezneme mnohé příklady a vzory, které jednoduše patřily k obecnému dobovému úzu. Nechyběl třeba obligátní odkaz k arskému faráři Janu Mariovi Vianneyi.⁷⁰ Některé publikované příklady dokonce zcela vybočují od linie pozorovatelné již od Střížova staroříšského období. Kupříkladu jako novodobý světec, jenž se hodil zejména kněžím působícím v mládežnických spolcích, byl v ročníku 1933 prezentován mladý laik a sportovec Pier Giorgio Frassati.⁷¹ Stříž tak částečně vycházel vstříc i dobovým pastoračním trendům, byť většinou podobné texty sám nepsal.

68 Archiv vyšehradské kapituly, fond Antonín Stříž, Jeho řeč při instalaci na sídelního kanovníka dne 26. 6. 1939, s. 11.

69 V těchto případech uvedeme Stříže jako autora/redaktora v hranatých závorkách: [Stříž, Antonín Ludvík].

70 Například: Vinš, Václav: Pout do Arsu. *Vinice Páně* 4, 1933, s. 137–204.

71 Stieber, Václav: Petr Jirí Frassati, student, sportovec, světec (1901–1925). Nástin životopisu. *Vinice Páně* 3, 1933, s. 161–209.

Jeho cílem nutně nebylo být originální ani výjimečný. Bez ostychu čerpal z různých církevních tradic, což je celkem přirozené, protože, pokud uvažujeme o spirituální vrstvě kněžské identity, je třeba mít na paměti, že se jedná o „vrstvu“ vykazující snad nejvíce kontinuitní charakter „dlouhého trvání“. I přesto je možné vytušit, kterým směrem ho srdce táhlo. Do jím nabízeného vzoru kněžství se tak promítaly obecně sdílené tradice i některé tradice starší, získávající v jeho pojetí znovu na naléhavosti, přičemž v některých aspektech dovedl být Stříž skutečně velmi svérázný. Právě tyto momenty se pokusíme v následujících řádcích vysledovat. Nezapomeňme, že představu o ideálním kněžství si vytvořil už ve Staré Říši, hojně s ní pracoval i nadále, bude nás tedy také zajímat, co z ní nyní dovedl zachovat a jak ji případně modifikoval.

8.2.2 „Já jsem kněz věčnosti“

Stejně jako ve Staré Říši v případě „kněze věrného“ i nyní Stříž volal po knězi, který k lidem přichází jako svědek věčnosti a neměnného řádu, jako muž, v němž se zračí svět duchovní, neviditelný, jako člověk absolutně nezávislý na pozemských úspěších, na běhu času, dobových trendech a celkově na „světských“ starostech, mezi něž patří i manželství: „*Vy, lidé času, mluvíte mi v číslech, já, kněz věčnosti, znám jen jedno číslo, na kterém mi záleží a které září na vyšší mého důstojenství, věčný počet vyvolených.*“⁷² V tomto krátkém zvolání slyšíme hned několik hlasů, jež je třeba postupně rozkrýt.

Nejprve zůstaňme u zmíněné „nadpozemské“ podstaty kněžství. Stříž ji zásadním způsobem propojoval se spiritualitou čerpající z díla Ludvíka Maria Grigniona z Montfortu (1673–1716), které po svém vzniku sice nejprve upadlo v zapomnění, v souvislosti s rozvojem ultramontánní zbožnosti však bylo v 19. století revitalizováno.⁷³ Grignionova vlivu jsme si povšimli již ve Staré Říši, kde se objevil v díle Léona Bloye *Ta, která pláče* ve zmínce o „*Apoštolích Posledních Dob*“, jež tento francouzský kněz prorokoval spolu s Melanií Calvatovou,⁷⁴ nyní z něj však Stříž učinil vedle La Saletty a tradice dalších mariánských zjevení 19. a 20. století naprosto klíčový inspirační zdroj a nezpochybnitelný vzor kněžského života. Stříže příběh kněze zápasícího s galikanismem a jansenismem a s nedůvěrou představených i okolí zjevně oslovil. Obdivoval jeho neskladný, až mystický způsob života: „...*ustavičná víra a stále spojení s Bohem [...] způsobovalo, že žil v jiném světě, jeho hrdinné ctnosti dodávaly chování a povaze Ludvíkově zvláštní ráz. Čím více žil mezi lidmi, tím méně žil jako ostatní lidé.*

72 Stříž, Antonín Ludvík: Úvodní poznámky. In: *Fulchera Chartresského Historie Jerusálémská čili Děje rytířstva křesťanského na výpravě do Země svatě o léta Páně 1095–1127 a kralování obou Balduinů v Jerusálémě*. Z latiny přeložil Antonín Ludvík Stříž. Praha 1920, s. 5. Stříž se zde ztotožňuje s autorem *Panegyriku na sv. Ludvíka*.

73 Srov. Putna, Martin C.: *Česká katolická literatura v evropském kontextu 1848–1918*. Praha 1998, s. 57–61.

74 Bloy, Léon: *Ta, která pláče. Naše Paní La Saletteská*. Stará říše 1909, s. 173.

[...] *Ludvík, zvyklý jen žítí v oblastech víry, opominul někdy to, čemu svět říká ‚jemné způsoby‘, a řídil se pouze tím, co mu předepisovala jeho víra a láska k bližnímu.*“⁷⁵ Grignion tedy ztělesňuje ideálního kněze, kněze svatého, horlivého, který jakoby ztrácí na zemi svůj domov i jakékoli zastání. Příznačně teprve v papeži nalezne spřízněnou duši, pochopení a nakonec i radu, aby se stal misionářem francouzského venkova a chudých: „*Čím více se vzdaloval z kraje, kde byl znám, tím nápadnější musil býti lidem jeho zjev: v jedné ruce hůl, k níž připevnil svůj krucifix, v druhé růženec a s kloboukem pod paží, v tomto vystrojení kráčel vesnicemi...*“⁷⁶

Skrze jeho příklad modeloval Stříž spiritualitu kněze, která je zaměřena silně mariánsky a soustředěna kolem požadavku, dle něhož si kněz má nejprve zamílovat utrpení a oběť. Následovala připravenost odloučit se zcela od „světa“, ale nikoli útekem z něho, jako se to žádá v případě mnišství, nýbrž bojem proti němu. Tento boj pak nutně uvádí kněze do stavu opuštěnosti vzhledem k okolí a někdy i ve vztahu k představeným, k nimž však má pěstovat absolutní důvěru a poslušnost. Pro danou spiritualitu je důležitá i Grignionova dikce, v níž se mísí bojovnost s přemrštěnou sentimentalitou: „*Přátelé kříže, jste shromážděni jako stateční vojáci Ukřižovaného, abyste bojovali proti světu, ne utíkajíc z něho, jako řeholní osoby, z bázně před porážkou, nýbrž jako silní a udatní bojovníci na bojišti, ani o píď neustupující aniž prchající.*“⁷⁷ Uzlový bod, k němuž všechny Grignionovy texty směřují, spočívá v pojmu „*svaté nevolnictví*“, tedy ve zřeknutí se vlastní vůle a odevzdání se do rukou Panny Marie – jediné cesty ke Kristu. Všechny kroky musí být činěny „...*skrze Marii, s Marií, v Marii a pro Marii, abychom je dokonaleji konali skrze Ježíše, s Ježíšem, v Ježíši a pro Ježíše*“.⁷⁸ Na pojmu „*nevolnictví*“ si zakládal i Stříž, přičemž jej zdůrazňoval v jistém protikladu k pojmu „*služebník*“, protože tento poměr k Marii a ke Kristu by byl nedostatečný. Je třeba být „*nevolníky*“. Snaha provokovat demokratické, individualistické a na osobní svobodě a nezávislosti si zakládající smýšlení moderní společnosti je zcela zřetelná. Stříž apologii tohoto pojmu dokonce věnoval svou disertační práci *Nevolnictví v říši mesiánské*,⁷⁹ kterou úspěšně dokončil v roce 1936: „*Mnohé však zaráží pojem esclavage, nevolnictví, jakožto příliš protichůdný nynější svobodomyšlné době. A to právě bylo podnětem k této disertaci: exegeticky i dogmaticky zdůvodniti správnost tohoto pojmu, jímž se vyjadřuje dokonalý poměr závislosti a služebnosti člověka vůči srovnanému Pánu, jíž žádný liberalismus nezamluví a nezruší, a za*

75 [Stříž, Antonín Ludvík]: Život blah. Ludvíka-Marie Grigniona z Montfortu. *Vinice Páně* 8, 1937, s. 21. Jedná se o text bez uvedení autora. S nejvyšší pravděpodobností jej připravil Stříž jako redaktor. Mohl jej převzít i z cizojazyčné předlohy. Zdroj však neuvádí, což není ve *Vinici Páně* žádnou výjimkou.

76 Tamtéž, s. 93.

77 Grignion z Montfortu, Ludvík Maria: List přátelům kříže. *Vinice Páně* 3, 1932, s. 66.

78 Grignion z Montfortu, Ludvík Maria: *O pravé pobožnosti k Panně Marii*. Přeložil Otto A. Tichý, doplnil Dr. Antonín Stříž. Praha 1948, s. 205–206. Jedná se o vydání u příležitosti svatořečení Ludvíka z Montfortu v roce 1947, v pořadí už čtvrté.

79 Stříž, Antonín Ludvík: *Nevolnictví v říši mesiánské*. Disertační práce. Praha 1936.

*niž netřeba se stydět. Právě ten se nejvíce povznese a dospěje dokonalé svobody na věčnosti, kdo zde na zemi Bohu upřímně a radostně vyznává svým smýšlením i jednáním: [...] Hle, já nevolník tvůj a syn Nevolnice tvé!*⁸⁰

Stříž volil výraz „svaté nevolnictví“ dokonce i v souvislosti s překladem Mariina zvolání „*Ecce, ancilla Domini!*“, který běžně překládáme jako „služebnice“. ⁸¹ Srovnávat takto pojatou spiritualitu kupříkladu s vývojem po II. vatikánském koncilu by zavánělo anachronismy. Že by byla dnes pro většinového věřícího těžko stravitelná, o tom není pochyb. Jednu drobnou poznámku si ovšem odpustit nemůžeme. V roce 1940 totiž Antonín Stříž v *Časopise katolického duchovenstva* uveřejnil jednu z kapitol disertace pod názvem *Exegetický problém I. Kor. 7, 21*,⁸² v níž svou pozornost zaostřil na kontroverzní výzvu apoštola Pavla k osvobození otroků.⁸³ Polemizuje s některými německými teology⁸⁴ a odmítá výklad, který by z apoštola Pavla činil hlasatele politicky či sociálně chápané svobody v duchu moderních emancipačních hnutí. Pavel je dle něj realistou, sociální revoluce by v dobovém kontextu neměla šanci na úspěch, proto volá po vnitřním osvobození všech v Kristu, ať už jsou v jakémkoli stavu. Střížův závěr, v němž se to odkazuje k „nevolnictví“ jen hemží, sice souzní se záměrem disertační práce, když si ale uvědomíme, že výňatek byl v *Časopise katolického duchovenstva* publikován v roce 1940, tedy v období nacistické okupace, nelze jej vnímat jinak než s rozpaky. Je zařazení tohoto textu do tisku v roce 1940 výsledkem nedomyšlené náhody, nebo skrze něj mínil Stříž sdělit, že otevřený odpor proti okupantům je nereálný a že mnohem větší hodnoty nabývá úsilí o vnitřní svobodu? Těžko rozhodnout.

Ať už je to jakkoli, Stříž popsanou spiritualitu sebevědomě nabízel kněžím a po-
tažmo i laikům jako základ duchovního života. Dokonce začal propagovat zakládání
sdružení pěstujících tuto spiritualitu jak mezi kněžími, tak mezi laiky. Šlo o *Sdruže-
ní kněží Panny Marie Královny srdcí*, jež v prostředí světové církve vzniklo již na po-
čátku 20. století, kdy do něj vstoupil dokonce i papež Pius X. Pro laické věřící pak
Stříž zprostředkovával možnost členství v *Arcibratrstvu Královny srdcí*, které u nás

80 Stříž, Antonín Ludvík: Nevolnictví v království Božím. *Vinice Páně* 9, 1938, s. 294.

81 Stříž, Antonín Ludvík: *Nevolnictví v říši mesiánské*. Disertační práce. Praha 1936, s. 76.

82 Stříž, Antonín Ludvík: Exegetický problém I. Kor. 7, 21. *ČKD* 80, 1940, č. 2, s. 99–107. V disertaci s. 48–59.

83 Dle Českého ekumenického překladu: „*Byl jsi povolán jako otrok? Netrap se tím. Ale kdyby ses mohl stát svobodným, raději toho použij.*“

84 Stříž jmenovitě uvádí především Alfonse Steinmanna a jeho práce *Sklavenlos und alte Kirche* a *Paulus und die Sklaven zu Korinth* z let 1910 a 1911. Připomeňme, že diskuse o roli apoštola Pavla vzhledem k politickým konsekvencím křesťanské zvěsti se stala znovu aktuální ve 20. a 30. letech 20. století. Došlo k tomu v souvislosti s útoky ideologů nacismu právě na pavlovský příspěvek k výsledné podobě křesťanství, který z něj měl učinit náboženství otroků, tedy náboženství podřízenosti, jež nelze skloubit s posláním nordické rasy. Srov. Gregor, James Anthony: *Totalitarismus a politické náboženství. Intelektuální historie*. Brno 2015, s. 271.

v roce 1941 čítalo zhruba 2 900 členů.⁸⁵ Samozřejmě si uvědomoval, že touto spiritualitou provokuje nejen od církve se vzdalující společnost (pokud by tato vůbec měla možnost se s ní seznámit), ale i mnohé spolubratry. Grignionovo svatořečení papežem Piem XI. v roce 1947 tak přijal jako vítanou satisfakci a odpověď na námitky kritiků. O tom, že právě takový typ spirituality je ve 20. století potřebný, nepochyboval. Vždyť lidé jsou přece stále stejní a všechny moderní krize plynou jen z toho, že se zapomnělo na ideály mravnosti a křesťanské dokonalosti tak, jak o nich učí nejen Grignion, ale i další mystikové.⁸⁶

Pojmem „*svaté nevolnictví*“ se vztah kněze k Panně Marii tak, jak si jej představoval Stráž, ještě nevyčerpává, měl totiž prostupovat další roviny kněžského života i pastoračního působení, přičemž se v tomto vztahu měly promísit city mateřské s milostnými. Kněz je totiž v duchu Montfortovy spirituality povolán k tomu, aby zaujal místo jejího syna. Maria je „*chrámem*“ a „*svatostánkem*“, v němž se kněz stává „*strážcem svatých tajemství*“ a „*Obětuje-li oběť Mše svaté, činí tak proto, aby umožnil Marii účastniti se jí a přivlastňovati její účinky duším; konsekruje-li svatou hostii, činí tak proto, aby vrátil Marii požehnaný plod jejího života.*“⁸⁷ Teprve na slovo kněze může Kristus sestoupit na oltář, a být tak přítomen mezi lidmi. Role kněze ve společnosti, v každé konkrétní obci je proto zcela nepostradatelná. Kde není přítomen kněz, tam nemůže vstoupit ani Bůh, nikdo totiž neproměňuje hostie. Kněz je tedy skutečným prostředníkem mezi lidmi a Bohem a „*rozdělovatelem*“ tajemství Božích.

Představa, že se kněžství díky výsadě sloužit mši svatou, žehnat a udělovat rozhrěšení stává nejvznešenějším povoláním s nejvyšší důstojností a významem, ovšem patřila nejen ke slovníku Strážova věstníku *Vinice Páně*, nýbrž náležela celkově k diskurzu dobových učebnic asketiky. Nutně však nemusela být vždy tak těsně svázána se zbožností mariánskou, navíc Grignionovy ražby, dle níž je kněz jakýmsi Mariiným kaplanem, druhým apoštolem Janem, který zůstal s matkou Ježíše Krista pod křížem: „*Hle, kněží, toť drahocenné dědictví, v němž se máte uvázati. Jste žádáni, abyste přijali z ruky Ježíšovy jeho božskou Matku a chovali ji u sebe jako svatý Jan [...]. Staňte se kněžími Panny Marie, závisejíce jen na Ni a pracujíce jen pro Ni.*“ Kněžím totiž „*patří prvé místo v jejím srdci stejně jako největší díl její štědrosti.*“⁸⁸

Nepostradatelnost kněze dále spočívala i v tom, co ostatně můžeme vytušit již z citace v úvodu této kapitoly, tedy v zápase o osud „*duši*“, které bez něj nemohou

85 [Stráž, Antonín Ludvík]: Do Arcibitrátstva královny srdcí. *Vinice Páně* 11, 1941, obálka.

86 „*Na námitku, hodí-li se tyto spisy ze XIV. věku pro dobu naši, možno směle říci: hodí se výborně. Pravdy a zákony Bohem zjevené se nemění a platí stejně pro století XX. jako pro X. Jejich zneužívání je právě příčinou všeho zla. Rovněž přirozenost lidská se nemění, má stále tytéž sklony k dobrému i k zlému. Zde se podávají léky na její neduhy.*“ Stráž, Antonín Ludvík: Úvodní poznámka. In: *Cesta k věčné lásce. Vybrané stati ze spisů mystiků a přátel Božích 14. století.* Přeložil Dr. Antonín Stráž. Brno 1939, s. 2.

87 [Stráž, Antonín Ludvík]: Kněží Královny srdcí. Výzva Sdružení kněží Panny Marie Královny srdcí. *Vinice Páně* 11, 1941, s. 46.

88 Tamtéž, s. 49.

dojít spasení. Kněz skutečně a doslovně spásu duší zprostředkovává. On je jejich svatým „zachráncem“, „posvěcovatelem“, „vladařem“, „vůdcem“, a dokonce i „dobyvatelem“.⁸⁹ Duše k němu přicházejí ve dne v noci a běda knězi, který jim neotvírá své srdce. Jedině kněz je totiž plně vybaven k duchovnímu zápasu, jenž je smyslem dějin i cílem života každého člověka, protože jedině kněz je skrze obdarování získané svěcením skutečně „vidoucím“ za hranice materiálního světa. V tomto neviditelném zápase duše posiluje, trpí s nimi, je mučen vždy, když lidé hřeší a pohrdají slovem Božím, a bere na sebe vše, co druzí nemohou unést. Pokud je ve hře spása, bojuje se bez přestání, totálně a absolutně, protože jde o věčnost, tedy o vše. Poslání vést tento neviditelný boj dle Stříže zakládá podstatu kněžského povolání, a proto jakkoli by bylo počínání kněze z pohledu „světa“ neúspěšné a marné, jakkoli by kněz z vnějšího pohledu nedosahoval hmatatelných výsledků, rozhodující je tento duchovní, neviditelný zápas, kde každé přemáhání vlastní slabosti a pokušení nabývá nesmírné hodnoty. I kdyby byl kněz sebevíce vysmíván, poražen a ze společnosti vytlačen, o tento jeho úkol, úkol nejvyšší, ho může připravit jedině jeho vlastní hřích. Spiritualita této „vnější porážky“ a zároveň „vnitřního vítězství“ probleskuje Střížovým dílem nenápadně, zato vytrvale. Zde například v souvislosti s ideálem mladické čistoty a zdrženlivosti píše: „*Svět se podivuje a tleská mimořádným výkonům, jež oslňují davy, ale nemá pochopení pro boje a vítězství, jež se odehrávají v nitru a k nimž je zapotřebí hrdinné statečnosti, trpělivosti, sebezáporu, jako tomu jest v boji mladistvých duší o záchranu čistoty. Svět dokonce pohrdá těmito ctnostmi. Bůh však a jeho andělé s radostným zalíbením sledují tyto vítězné zápasy v duši.*“⁹⁰

Představou kněze jako svědka věčného řádu a „svolavatele“ Krista na oltář ani důrazem na jeho nepostradatelnost a zodpovědnost jak v životě místní církevní obce, tak v duchovním zápase o spásu duší věřících není Stříž nijak originální. Ani jím být nemůže a nechce. Podobné akcenty totiž obsahovala i dobová „oficiální“ spirituální formace bohoslovců, jak jsme o tom výše ostatně již pojednávali. Ačkoli v souvislosti se snahou o vymezení se vůči modernismu v církvi, vůči náboženskému indiferentismu i vůči hodnotám moderní konzumní společnosti pozorujeme úsilí o aktualizaci těchto důrazů pro účely upevnění vědomí důstojnosti a vznešenosti kněžského povolání (primárně mezi samotnými kněžími), nesmíme zapomínat, že zmíněné obrazy kněžství prostě patřily k tehdy stále živé církevní tradici. Hojně se ozývají například v pastýřských listech českých a moravských biskupů z doby po roce 1918⁹¹ i v encyklice papeže Pia XI. *Ad catholici sacerdotii* o katolickém kněžství

89 Například: [Stříž, Antonín Ludvík]: Vzkaz Pána Ježíše Španělsku i nám. *Vinice Páně* 4, 1933, s. 7.

90 Stříž, Antonín Ludvík: *Věvec Ducha svatého. Rozjímání a modlitby svatodušní*. Praha 1948, s. 66.

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

z roku 1935.⁹² Mimochodem je zajímavé, že Stráž s touto encyklikou nijak zásadně nepracuje, což se jeví jako poněkud překvapivé, když si uvědomíme, jakou pozornost věnoval papežským encyklikám v časech staroříšských. Vysvětlit se to dá různě. Lze například předpokládat, že jednoduše preferoval jiné zdroje církevní tradice, které nabízely dostatek materiálu k formování spirituality kněží. S těmito zdroji pracoval dávno před vydáním encykliky, která tak z jeho pohledu již nepřinesla mnoho nového.

U spirituála Stráže se tedy přirozeně vyskytují mnohé obecněji sdílené vzorce asketicko-mystické tradice církve, přesto je u něj v mnoha ohledech dobový úzus překračován a jistá specifika vykazuje i samotný výběr inspiračních zdrojů. O některých svérázných aspektech Strážem praktikovaného duchovního vedení a obecněji i pastoračního působení si ještě povíme v následující kapitole, již teď ale můžeme říci, že zcela obvyklé určitě nebylo výrazně propagované „grignonovské“ zbarvení kněžské spirituality a v neposlední řadě pozornost budí i schopnost některé obecněji sdílené prvky vyhrotil natolik významným způsobem, že to stojí za zmínku. Uvedeme alespoň jeden příklad: třeba k tématu nepostradatelnosti kněze svolávajícího Krista na oltář se ve *Vinici Páně* objevuje *Novéna k Panně Marii, Královně kněží*, jejíž obsah vystihuje, co ve Strážově věstníku zaznívá na více místech: „...viděl jsem kraj bez kněze! Uprostřed zeleně stál pěkný kostelík. Svou vízkou jako prstem ukazoval k nebesům, ale jeho brána byla většinou zavřena. Ježíš, milovaný tvůj syn, ó Matko, v něm již nebydlel. [...] Ježíš se musí k nim [obyvatelům obce – pozn. autora] vrátiti, sice se u nich brzy usadí vláda Satanova. Toho Satana, nepřítel tvého, jehož černá lest uvedla do světa hřích a zavinila smrt tvého Syna! Satana, který ještě i po smrti Boha chce odtrhnouti od paty kříže hříšné duše, které by očistila božská Krev! [...] Má-li se Ježíš k nim vrátiti, jest nutno, aby dostali opět kněze.“⁹³ Stručně řečeno: farnost bez kněze je nutně vydána na milost a nemilost démonům, protože bez kněze není nikoho, kdo by s nimi bojoval a vysvobozoval věřící z jejich zajetí.⁹⁴ Do popředí se tím staví role kněze jakožto exorcisty. To, že k úřadu exorcisty konkrétní osobu v dané diecézi ustanovuje přímo biskup, nic nemění na skutečnosti, že tzv. exorcistát patřil k řadě šesti svěcení, jež předcházejí svěcení kněžskému, a že se tedy každému knězi dostává potenciální moci vymítat zlé duchy.⁹⁵ Stráž tuto roli kněžím skrze texty *Vinice Páně* opakovaně připomíná a snaží se v nich pěstovat odhodlání vydat svůj život všanc

92 Například: „...jasně poznáváme nevyslovitelnou důstojnost katolického kněze, který jsa vybaven mocí nad tělem Ježíše Krista, působí, že je zázračně přítomno na oltáři, a ve jménu Božského Spasitele přináší žertvu věčné Boží velebnosti.“ Viz Encyklika Pia XI. *Ad catholici sacerdotii O katolickém kněžství*. Přeložil Bedřich Vašek. Velehrad 1941, s. 17.

93 Lieutier, Paul: *Novéna k Panně Marii, Královně kněží. Vinice Páně* 8, 1937, s. 40.

94 Dále i zde: Grignon z Montfortu, Ludvík Maria: *O pravé pobožnosti k Panně Marii*. Přeložil Otto A. Tichý, doplnil Dr. Antonín Stráž. Praha 1948, s. 48–49.

95 [Stráž, Antonín Ludvík]: Úžasný případ posedlosti v Earlingu u Chicaga z r. 1927. *Vinice Páně* 3, 1932, s. 1.

v zápase se zlem, a to i za cenu obtížných duchovních stavů samoty, nejistoty, ba dokonce i opuštěnosti Bohem, které tento zápas tu a tam provázají: „*Připravte se tedy, že budete od lidí i od andělů, jaksí i od Boha opuštěni, ode všech pronásledování, závistí stíhání, zrazení, pomluvení, snižování a vřanc vydání...*“⁹⁶ Bez tohoto bytí „na hraně“ je poslání kněze pro Stříže nemyslitelné.⁹⁷

Nakolik sám dovedl v duchu těchto ideálů provázet svěřené bohoslovce i věřící, je těžké zodpovědět, přesto se této otázce nelze zcela vyhnout. Existuje totiž vícero svědectví (častěji z pera laických věřících), jež hovoří o Střížovi jako o vyhledávaném duchovním vůdci, který přivedl „*ke Kristu ty stovky bludných duší, jež mu vděčí za svou spásu*“.⁹⁸ Určitý talent na duchovní vedení či schopnost odhalit určující osobnostní rys lidí, s nimiž se stýkal, projevoval dokonce už jako mladý Florianův spolupracovník. Kupříkladu v korespondenci s Bohuslavem Reynkem se mu podařilo pregnančně vystihnout duchovní ustrojení petrkovského samotáře těmito slovy: „*Iste asi proto tak mlčenliv, že máte mnoho říci*“.⁹⁹ Vrcholný okamžik, v němž se Stříž projevil jako skutečný duchovní vůdce, však nadešel zejména ve chvíli, kdy se stal zpovědníkem údajně stigmatizované Anny Bohuslavy Tomanové. Toto téma, stejně jako několik dalších charakteristických rysů Střížova chápání a praktikování kněžského povolání, jimiž usiloval inspirovat svěřené bohoslovce, spolubratry a nakonec i věřící, si zaslouží pojednání v samostatných kapitolách.

8.3 „Zázrak“ jako pastorační nástroj

Pokud bychom měli jedním slovem vystihnout společného jmenovatele pastoračních aktivit, které Antonín Stříž rozvíjel ve 30. letech, byl by to zcela jistě důraz na „zázrak“ jako důkaz reálnosti neviditelného světa, a tím pádem i jako důkaz existence Boží. „*A že zázrak dnes již nemá kursu? Mýlíte se. To byste tvrdili, že dnes není smyslu pro dobrodružství,*“ píše Stříž pouhé tři roky po vysvěcení v časopise *Rozmach*.¹⁰⁰ Tento způsob argumentace volí z několika důvodů. Jednak důraz na zázrak jako přímý Boží zásah do pozemských záležitostí náležel k „florianovské“ tradici, z níž Stříž vzešel, v tomto ohledu zachovává kontinuitu s podstatným atributem obrazu

96 Grignon z Montfortu, Ludvík Maria: List přátelům kříže. *Vinice Páně* 3, 1932, s. 89.

97 V této souvislosti se jako logická a zcela příznačná jeví Střížova žádost, již poslal pražské arcibiskupské konsistoři po jmenování kaplanem v Novém Strašecí. Prosil v ní totiž o udělení fakulty k užívání exorcismu „*contra angelos apostaticos*“. Viz NA, APA IV, Elench 1922, Antonín Ludvík Stříž, č. j. 14280/22. Dopis Antonína Ludvíka Stříže Nejdůstojnější Arcibiskupské konsistoři z 2. listopadu 1922.

98 Tichý, Otto Albert: Vzpomínky na Starou Říši. *Host* 3, 1997, č. 8, s. 95. Dále například: Janeček, František: *Vzpomínky na Annu Bohuslavu Tomanovou*. [1965], s. 10. Strojopis se nachází v soukromém archivu P. Filipa M. Antonína Stajnera S. T. L., III. OP.

99 Reynek, Bohuslav: *Korespondence*. K vydání připravili Jiří Šerých a Jaroslav Med. Praha 2012, s. 28. Dopis Bohuslava Reynka Antonínu Ludvíku Střížovi z [15. října] 1914.

100 Stříž, Antonín Ludvík: Svatí Otcové. *Rozmach* 3, 1925, s. 54.

„kněze věrného“, k jehož životu zázračné, podivné i mystické události neodmyslitelně patří. Druhou motivací je potřeba provokace. Dle Stříže kněz ve společnosti musí provokovat, burcovat i šokovat,¹⁰¹ což přece nelze udělat lépe než skrze odkaz k zázračným událostem, které se (dle Střížova soudu) zvrácené racionalitě moderního člověka přičítá. Podstatné je i specifické – nutno říci, že opět do značné míry „staroříšské“ – vidění světa, dle něhož se moderna zřekla Božího řádu, duchovní dimenzi života se vysmívá, materialisticky se orientuje pouze na zisk, konzum a okamžitý úspěch, a vůbec proto netuší, do jakého nebezpečí se uvádí. Odkaz na „zázrak“ je tedy dvourozměrný. Na jedné straně obsahuje varovné poselství o síle zla, kupříkladu o případech posedlých zlými duchy či spoutaných nenávistí vůči církvi,¹⁰² na druhé straně však stojí nekonečná moc Boží, která se projevuje nejen jako uzdravující, ale i trestající, varující (většinou skrze Pannu Marii, která působí jako přímluvkyně u svého syna a „Smírkyně“ odvracející spravedlivý trest našimi hříchy uraženého Boha).

Stříž hodnotil duchovní stav společnosti v Československu i v západní Evropě (stejně tak v sovětském Rusku) jako alarmující: „*Zlí duchové svými pekelnými pochodněmi zapalují vášně v srdcích, smyslnost, pýchu, vzájemnou nenávist. Celý svět je v plamenech.*“¹⁰³ Při pročitání jednotlivých čísel *Vinice Páně* si lze dobře povšimnout postupně zesilující a nakonec zcela evidentní tendence interpretovat vývoj událostí v Evropě jako duchovní krizi, která rychle nabírá na dynamice. Zdá se, jako by mocnosti zla získávaly navrch, napětí s koncem 30. let roste a atmosféra předtuchy blížícího se apokalyptického střetu všudypřítomně proniká jednotlivé texty, přičemž jako úhlavní nepřátelé církve vystupují sovětský bolševismus a komunismus obecně, zednáři, liberálové všeho druhu, radikální republikáni španělské občanské války a místy i nacistický rasismus a novopohanství. Rozporuplně jsou prezentováni protestanti. Přirozeně zůstávají heretiky a odpadlíky, na druhou stranu jsou pozitivně hodnoceni alespoň tam, kde dovedou ocenit některé prvky katolické tradice. Lepší pozici naopak zastává svět pravosláví, přičemž náznaky touhy po nastolení jednoty se těší bedlivé pozornosti.¹⁰⁴

Když se v roce 1932 skupina katolických studentů aktivních v postupně se rozvíjejícím středoškolském mládežnickém hnutí, které se sdružovalo kolem časopisu *Jitro*, jehož duší se na počátku 30. let stal Dominik Pecka, rozhodla vypravit na návštěvu do pražského semináře a připravit k otištění rozhovor s významným

101 O burcujících kněžích a „*Apoštolch Posledních Dob*“ se v souvislosti s Grignonem zmiňuje i Léon Bloy: *Ta, která pláče. Naše Paní La Saletteská*. Stará Říše 1909, s. 173–174.

102 „*To však je právě největším úspěchem Satana, že se v něj již nevěří!*“ [Stříž, Antonín Ludvík]: Úžasný případ posedlosti v Earlingu u Chicaga z r. 1927. *Vinice Páně* 3, 1932, s. 1.

103 Stříž, Antonín Ludvík: Poučení z Fatimy. *Vinice Páně* 6, 1935, s. 108.

104 Například: [Stříž, Antonín Ludvík]: Seveřané se obdivují katolicismu. *Vinice Páně* 7, 1936, s. 300–302; dále přejatý text z *Civiltà Cattolica* v překladu Alfreda Surmanského: Naděje apoštolátu v zítřejším Rusku. *Vinice Páně* 8, 1937, s. 129–142.

překladačem náboženské literatury a především vychovatelem nastupující kněžské generace Antonínem Střížem, zaujal je nevšední projev člověka pohlčeného světem víry, bohatstvím církevní tradice a péčí o svěřené bohoslovce. Vedle toho ale narazili na značnou skepsi ohledně budoucího vývoje. Kupříkladu na otázku, co soudí o studentské mládeži, Stříž odpověděl, že její vůdcové a učitelé duchovně tápou, a tím trpí i výchova a vzdělávání na školách. Výsledkem toho je, že si mládež odvykla vážně přemýšlet.¹⁰⁵ V souvislosti s nadějemi mládežnického hnutí i jiných obnovných proudů v církvi zároveň naznačil, že jakákoli náboženská obroda církve i společnosti stojí nikoli na (přehnaném) aktivismu, nýbrž na oběti a modlitbě: „*Obávám se, že modlitby je u nás málo. Jinoši uvědoměle katoličtí měli by z vděčnosti za to, že jim Pán Bůh uchoval v srdcích víru a lásku k Ježíši Kristu [...], mnoho se modlití za své zmírající kolegy.*“ Když se studenti na Stříže obrátili s otázkou, co konkrétního by měli mladí angažovaní katolíci „*svým tápajícím kolegům*“ nabídnout, odpověděl stručně a jasně: poselství, které Bůh zázračně zjevil slovy Panny Marie v La Salettě.¹⁰⁶

Jak jsme řekli, Stříž vnímal situaci v Evropě i u nás jako vážnou, a to natolik, že se rozhodl nezůstat pouze v seminárních komnatách. Ostatně vývoj ve společnosti hodnotil jako krizový dávno před svým kněžským svěcením, jako spirituál ale mohl samostatněji nakládat se svým časem. Od mládí snil o „knězi věrném“, který dovedl být nablízku událostem, skrze něž Bůh zjevuje svoji velikost, moc a slávu. Nyní si jako kněz vzal tento ideál k srdci a jal se ho prakticky realizovat. Společně s malou skupinou 30 kněží a laiků se v roce 1931 vydal na pouť do centra duchovního dění: do La Saletty. Byl přesvědčen, že je to místo tajemné, podivuhodné; místo, kde lze nahmatat tep dějin. Zde je třeba modlit se za český národ a za odpuštění jeho hříchů. Duchovní prožitek z pouti následně popisuje ve *Vinici Páně*. Zve čtenáře k účasti na dalších poutích, chce vytvářet komunitu věřících, které vyzývá, aby se v modlitbách obraceli k Matce Boží Lasalettské. Pole své kněžské působnosti tak otevírá do široka a daleko překračuje klasickou roli spirituála bohoslovců. Skrze organizování poutí a skrze časopis se tak prezentuje spíše jako duchovní vůdce věřících, u kterých charakter jeho zbožnosti a spirituality rezonoval. V následujícím roce už pořádá první českou národní pouť se 133 účastníky, která se později ještě několikrát opakovala,¹⁰⁷ a ve věstníku *Annales de Notre-Dame de La Salette* je veleben jako charismatický propagátor La Saletty v českých zemích, „*okouzlující svým zvučným hlasem*“.¹⁰⁸ Sepisuje další reportáže z poutí, shromažďuje podrobné zprávy o případech uzdravení a obrácení nevěřících, a dokonce vydává publikaci s názvem *La Saletta*, která nakonec projde tiskárnou celkem čtyřikrát. Líčí v ní příběh zjevení

105 Zenger, Zdeněk: Hovory s generací před námi. *Jitro* 13, 1931/1932, s. 299–300.

106 Tamtéž, s. 300.

107 Stříž, Antonín Ludvík: U Matky Boží na La Salettě. *Vinice Páně* 3, 1932, s. 225.

108 Bednářová, Jitka: *Josef Florian a jeho francouzští autoři*. Brno 2006, s. 563. Nezapomeňme také na to, že Stříž složil i slova k písni k Panně Marii Lasalettské. Viz Stříž, Antonín Ludvík: Píseň La Salettská. Slova Ant. Stříže. Nápěv Dra O. Stanovského. *Vinice Páně* 4, 1933, s. 136.



Obr. 22: Antonín Ludvík Stříž v Lurdech

i osudy chudých dětí Melanie a Maximina, které v klíčovém okamžiku na místních horských loukách pásli dobytek.¹⁰⁹

Nad otázkou, proč si Stříž vybral z celé palety posvátných míst právě La Salettu, nemusíme dlouze přemýšlet. Jako zakládající mýtus a úhelný kámen svého počínání ji přijal už Josef Florian, Stříž tak pouze zachovává věrnost svému prvnímu učiteli. Ne vše ale v jeho podání zůstalo „staroříšské“. Dřívější drtivou kritiku církve, biskupů a zejména opatrnických kněží žijících v hříšných kompromisech s duchem doby

¹⁰⁹ Poprvé *La Saletta* vyšla v roce 1932, naposledy v roce 1947: Stříž, Antonín Ludvík: *La Saletta. Zjevení Matky Boží 19. září 1846. Význam veliké zvěsti a její ohlas*. Praha 1932.

najdeme ve Střížových textech (nejen) o La Salettě z období po jeho kněžském svěcení jen zřídka. Zcela převažuje kritika mířená směrem ven, tedy k těm, kteří víru v Boha odmítají. V žádném z vydání Střížovy *La Saletty* proto příznačně nenajdeme kontroverzní pasáže Melaniina tajemství, v nichž se Matka Boží měla odhodlat k tak těžké kritice církve jako nikdy předtím ani potom. A co víc. La Saletta sice zůstala Střížovu srdci nejbližší a nejmilejší, opakovaně připomínal, že její poselství nutí nevěřící ke konverzím a hříšníky k přehodnocení dosavadního způsobu života, což je z perspektivy věčnosti mnohem důležitější než záznaky tělesných uzdravení, jež jsou častěji spojovány například s Lurdami, které dle Stříže pouze dovršují, co se La Salettou započalo,¹¹⁰ celkově však v jeho „poststaroříšském“ podání ztratila La Saletta svoji výlučnost a stala se jen jedním zjevením v celé řadě podobných událostí, k nimž došlo v průběhu 19. a 20. století od vidění Kateřiny Labouré v roce 1830 v Paříži přes Lurdy (1858) až k portugalské Fatimě (1917).¹¹¹ Všechna tato místa Stříž navštěvoval a na některá z nich organizoval další poutě, neboť se ujal i vedení Lurdského spolku, který podobné aktivity vyvíjel již delší dobu. Zatímco Florian, Bloy a s nimi kdysi i Stříž zachovávali k lurdské tradici masových poutí rezervovaný postoj, nyní Stříž jako kněz podobné poutě nejenže bere na milost, ale dokonce je i pořádá, navíc pod záštitou biskupů. Schopnost číst význam lasalettského poselství se již dále nemá omezovat na hrstku vyvolených, je třeba se přiblížit co nejširšímu okruhu věřících a hledajících. Proto zde nemá místo ani kritika kněží a hierarchie, byla by pro mnohé matoucí či pohoršující. Dialekticky s tím naopak posílily prvky sentimentality prostupující jazyk i průvodní obrazový materiál.

Stříž dokonce přikročil i k vlastní prezentaci, v níž se stylizuje do role kněze, který posvátná místa zná z vlastní zkušenosti a je schopen vykládat jejich význam. Ve *Vinici Páně* se vyskytují fotografie zachycující, jak v poctivě upravené klerice s širokým černým kloboukem a holí putuje přes úbočí Gargasu v doprovodu stáda ovcí, jinde zase s pohnutím vstupuje do příbytku, jež obývala malá Melanie a setkává se s místními horaly, rozmlouvá s nimi o duchovních plodech zjevení a prorokuje blížící se světovou katastrofu.¹¹² Výtisk čísla s těmito obrázky se dostal i do rukou Josefa Floriana a úžasně ho rozohnil. „*Jako by pro něj* [Stříže – pozn. autora] *neexistovalo žádné tajemství, jen obyčejné poutní místo,*“¹¹³ hněval se Florian a odsoudil Stříže i za to, že údajně prezentoval sebe a nikoli zjevení. Nebylo to poprvé, co se na Střížovy metody a styl prezentace zjevení snesla Florianova kritika. Do tváře mu totiž už v roce 1933 prostřednictvím *Archů* vmetl, že o něm ve svých přednáškách a kázáních mluví, jako by prodával zboží na tržišti, čímž se zcela vytratil burcující

110 Stříž, Antonín Ludvík: *La Saletta. Zjevení Matky Boží 19. září 1846. Význam veliké zvěsti a její ohlas.* Praha 1932, s. 11.

111 Srov. Kselman, Thomas: *Miracles and Prophecies in Nineteenth-Century France.* New Jersey 1983, s. 50.

112 Stříž, Antonín Ludvík: U Naší Paní na La Salettě v červenci 1937. *Vinice Páně* 8, 1937, s. 201–203.

113 Florian, Jan – Florian, Gabriel: *Být dlužen za duši. Rozhovor Aleše Palána.* Brno 2007, s. 33.



Obr. 23: Antonín Ludvík Stříž u domu hospodáře J. Babtisty Praa, kde sloužila chudá pasačka Melanie Calvatová, svědkyně lasalettského zjevení

moment zjevení. Dle Floriana zůstal jen kýč: „*Oušem že se to [= Střížova prezentace zjevení – pozn. autora] neobešlo bez světelných illuminací. Na dvou postranních oltářích byly dva ozářené obrazy Paní La Saletské v rozmluvě s pasáčky a plačící, a vzadu v kapli sádrová soška celého výjevu, všechno „jako živé“ a ozařované mohutnými elektrickými lampami. Všiml jsem si, že věčné světlo (pravda, takový malý plamínek proti této illuminaci) bylo zastrčeno stranou za oltář, aby asi nepřekáželo.*“¹¹⁴

Jistě nemusíme Střížovi podsouvat tyto „nečisté“ úmysly, jak to dělá Florian, na druhou stranu je evidentní, že se obsahem i stylem svého pastoračního působení přiblížil některým starším prvkům ultramontánní lidové zbožnosti, která se u nás ve 30. a 40. letech nacházela ve své pozdní fázi. Od konce čtyřicátých let a nejpозději v letech padesátých totiž projde lidová zbožnost obecně zásadními paradigmatickými proměnami a obdobím masivního narušení svého kontinuálního vývoje, ať už následkem podnětů vnějších či vnitrocírkevních.¹¹⁵ K projevům této zbožnosti

114 Florian, Josef: Administrační. Ještě kus názorného vyučování. *Archy* 8, 1933, č. 28, s. 14.

115 Srov. Balík, Stanislav – Hanuš, Jiří: *Katolická církev v Československu 1945–1989*. Brno 2013, s. 271nn.



Obr. 24: Antonín Ludvík Stříž u vchodu stavení,
kde došlo k prvnímu písemnému zpracování svědectví dívky Melanie Calvatové

náležela kupříkladu úcta k Nejsvětějšímu Srdci Ježíšovu, podpořená papežem skrze blahořečení Markéty Marie Alacoque v roce 1864 a oblibou litaní k Nejsvětějšímu Srdci, vítaný impulz představovaly samozřejmě příběhy Lurd a později i Fatimy, které v katolickém prostředí úspěšně rezonovaly.¹¹⁶ La Saletta byla nejprve doménou spíše intelektuálního prostředí, nakonec ale i tento mýtus u nás začal prostupovat do širších vrstev věřících. Střížův přínos pro formování ultramontánní lidové zbožnosti bychom mohli vnímat jako úsilí o její určitou modernizaci, aktualizaci a doplnění o některé nové obsahy tak, aby vyhovovala střetu s „nepřáteli“ církve ve 30. letech 20. století a případně i později.

Doslova jako dar z nebes proto přijal zprávy o další sérii mariánských zjevení, která byla tentokrát lokalizována v Belgii. S výzvou „*Modlete se, modlete se mnoho!*“¹¹⁷

116 Kubíčková, Jana: „Hleďme častěji za den na obraz Božského Srdce Páně.“ Brněnská diecéze a kult Nejsvětějšího Srdce. In: *Bůh a bohové. Církev, náboženství a spiritualita v českém 19. století. Sborník příspěvků z 22. ročníku symposia k problematice 19. století.* Plzeň, 7.–9. března 2002. Edd. Hojda, Zdeněk – Prahl, Roman. Praha 2003, s. 107.

117 Stříž, Antonín Ludvík: Oči, jež viděly Svatou Pannu. Vzpomínky z Beauraingu. *Vinice Páně* 7, 1936, s. 258.

se Maria měla zjevit uprostřed městského ruchu nejprve pěti dětem v Beauraingu na přelomu let 1932 a 1933 a vzápětí se jako Svatá Panna Chudých ukázala jedenáctileté Mariettě u vesničky Banneux.¹¹⁸ Na obě místa brzy začaly proudit skupiny poutníků obracejících se k Matce Boží s prosbou o uzdravení nemocných a obrácení hříšníků. V červenci roku 1935 se k nim připojuje i Antonín Stříž. Nejprve se na obě místa vydává sám na vlastní pěst, aby prozkoumal všechny potřebné podrobnosti. Naskytá se mu zároveň nebývalá příležitost setkat se přímo s dětmi, které s Pannou hovořily. Ve *Vinici Páně* následně od ročníku 1936 publikuje několik reportáží z míst zázračných zjevení, popisuje případy obrácení nepřátel církve a vede rozhovory s uzdravenými. Explicitně upozorňuje, že jeho texty se jednou budou hodit jako důležitá svědectví o daných událostech ve chvíli, kdy „vidoucí“ děti budou již po smrti. Podílí se tak na vytváření české verze mýtu, který, příznějme, nakonec v povědomí věřících dlouho nezůstal. Příběhy těchto dvou zjevení dnes nepatří k obecně známým.

Dalším důležitým rozměrem Střížovy belgické anabáze je dle jeho vlastních slov fakt, že na obě místa přichází jako první poutník z Československa, čímž na sebe bere roli přímlovce za český národ, který s pokorou pokleká na posvátnou půdu a prosí Matku Boží o odpuštění těžkého hříchu, kterého se jeho spoluobčané dopouští svou lhostejností k evangelní výzvě a výstupy z církve. Když dětem vypráví, že dokonce i mnozí katoličtí kněží církev před nedávnem opustili, přijímají zprávu se zármutkem a slibují, že se za ně budou osobně přimlouvati. Jednotlivé reportáže nabízejí vskutku zajímavé čtení, protože v nich Stříž čtenáři poodhaluje některé intimní, mariánsky založené stránky své kněžské osobnosti. Například se svěruje, že od prvního okamžiku, co se o zjeveních dověděl, toužil pohledět do tváře „vyvolených“ dětí, do „očí, jež viděly Svatou Pannu“.¹¹⁹ Zvláště zjevení v Banneux mu bylo blízké, protože se zde Maria ukázala se zlatým zářícím srdcem na hrudi. Pochopil to jako potvrzení výzvy Grigniona z Montfortu, aby se kněží i věřící zasvětili Matce Boží jako Královně srdcí.¹²⁰

Proč to vše vlastně Stříž dělá? Proč jezdí na ona posvátná místa? Proč organizuje další poutě, proč mu tolik záleží, aby co nejvíce lidí vědělo o podivných událostech zjevení a o dalších zázračných jevech,¹²¹ které se ve světě dějí? Odpověď není složitá: Stříž se snaží sdělit, že Kristus skutečně žije mezi lidmi a stále dělá zázraky, a to i v době moderní, která v duchovní svět už nevěří. Když ne jinak, tak skrze zprávu o zázraku musí lidé uvěřit, že jedinou cestu k pravdě ukazuje evangelium a církve.

118 Stříž, Antonín Ludvík: Svatá Panna chudých. *Vinice Páně* 7, 1936, s. 129nn.

119 Stříž, Antonín Ludvík: Oči, jež viděly Svatou Pannu. Vzpomínky z Beauraingu. *Vinice Páně* 7, 1936, s. 260.

120 Tamtéž, s. 258.

121 Ve *Vinici Páně* se totiž objevují i mnohá další témata, která Stříž vnímá jako zázraky, o nichž je třeba zpravit české publikum. Tak se dostane kupříkladu i na Turínské plátno, krvácející trn v Andrii, osobnost Padre Pia a na spoustu dalších podobných témat.

Stříž chce těmito zprávami otrástit svědomím vlažných křesťanů i nevěřících, chce je provokovat k obrácení, z něhož by pramenila obnova celé společnosti založená na vládě Božího zákona pronikající všechny oblasti veřejného života. Jako ideál staví do popředí vlastní interpretaci politického a společenského vývoje v Portugalsku, ke kterému došlo na základě fatimského zjevení. V roce 1935 píše: „*Portugalsko navázalo opět styky se Svatou Stolicí. Rozlukové zákony jsou dnes veteší. Pevná ruka vynikajícího státníka a rozhodného katolíka řídí otěže státu a Portugalsko má nejvyrovnanější státní rozpočet. [...] Nové sněmovně byl právě podán návrh, aby všem Portugalcům bylo pod trestem zakázáno vstupovati do tajných společností, a jiný návrh: zrušení manželské rozluky. Svěží, jarní vzduch vane Portugalskem. A toto svaté jaro vykouzila Ta, jež se snesla s vyšším do Doliny Iría a vysílá odtud paprsky své mateřské lásky do všech srdcí, do všech rodin.*“¹²² Doplňme krátkou, ale významnou odbočku: Střížovo pojetí obnovy nutně obsahuje i politické konotace. Jeho *Vinice Páně* skrze drobné zprávy o politickém dění v Portugalsku a posléze především ve Španělsku vykládá podstatu sporu jednoznačně jako pronásledování církve a staví se na stranu konzervativních sil.¹²³ Stříž se tak řadí k jiným konzervativním katolickým intelektuálům, kteří v souvislosti se španělskou občanskou válkou nesouhlasili s tichou podporou republikánského křídla ze strany československé oficiální státní politiky.¹²⁴

Jaký vývoj si tedy Stříž představoval pro české poměry? Ideální by bylo, kdyby se Svatá Panna zjevila i u nás, nezbytně nutné to ale není, vše potřebné řekla už jinde, jen je třeba o tom všechny zpravit. Jedině tak může nastat kýžená obnova společnosti založená na ochotě přijmout (když už ne fyzicky, tak určitě v srdci a v každodenním životě) úděl pokorného poutníka, který se na svatých místech sklání před Boží velikostí. S koncem 30. let nabírají události v Československu i v Evropě na obrátkách. Stísněnou atmosféru cítíme i na stránkách *Vinice Páně*. O to více se Stříž snaží apelovat na nutnost pokání dříve, než přijde pohroma a s ní i Boží trest. Ještě v roce 1938 organizuje pouť do Lurd, propaguje myšlenku *Mezinárodní unie modliteb* za mír, která vznikla pro účely naplnění přání Svaté Panny Chudých z Banneux, a podílí se na organizaci přednášky abbé Louise Jamina, který přijel do Prahy právě z Banneux,¹²⁵ aby vyprávěl o belgických zjeveních. Mnichovskou katastrofu a začátek světové války tím ale neodvrátil. V roce 1941 také vychází poslední čísla *Vinice Páně*.

122 Stříž, Antonín Ludvík: Podivuhodné účinky duchovní. *Vinice Páně* 6, 1935, s. 63–64.

123 Například redakční text obhajující Salazarovy i Francovy politické činy. Je otázkou, zda ho psal Stříž. Jako redaktor ale o jeho zařazení rozhodoval, pokud jej sám nepsal: Je možno, aby byli také dobří diktátoři?. *Vinice Páně* 9, 1938, s. 317–319.

124 Balík, Stanislav – Fasora, Lukáš – Hanuš, Jiří – Vlha, Marek: *Český antiklerikalismus. Zdroje, témata a podoba českého antiklerikalismu v letech 1848–1938*. Praha 2015, s. 113.

125 [Stříž, Antonín Ludvík]: Abbé Louis Jamin, kaplan Svaté Panny Chudých z Banneux, mluví v Praze. *Vinice Páně* 9, 1938, s. 193–202.

Ještě horší než vypuknutí světového konfliktu však byla dle Stříže skutečnost, že ani tato katastrofa zásadní změnu nepřinesla. Proto se chápe myšlenky vybudovat v Praze lasalettský chrám, který by byl zasvěcen Panně Marii Smírkyňi. Uvažovalo se o pražské čtvrti Nusle.¹²⁶ Poválečné období se nakonec ukázalo jako příliš krátké, aby mohl být podobný projekt úspěšný.¹²⁷ Ještě před únorem 1948 tedy nabyl Stříž přesvědčení, že se česká společnost žene směrem k totalitě. Prorokuje příchod třetí katastrofy, která však bude mnohem ničivější než obě předchozí. V roce 1947 ve čtvrtém, aktualizovaném vydání spisku *La Saletta* volá: „*Všecky otázky dlužno řešiti se stálým zřetelem na Boha a ve směru k němu. Opomíjí-li se to, odpírá-li se to dokonce s pyšným vzdorem, tu ne Bůh, ale národy samy si pletou na sebe důtky – Bůh toliko, dá Imprimatur bičům, jak to vyjádřila pasačka Melanie. Po ráně první světové války žádoucí revize a náprava nenastala. A došlo k ní po mnohem hroznějším pekelném běsnění minulých let? Či má dojíti ještě k třetí ráně? Oč hroznější by byla obou předchozích!*“¹²⁸ Kousek dále dodává: „*Blíží se chvíle, kdy máme podati vlastní oběť smíru. Jímá nás bázeň...*“¹²⁹ Lidé se nenechali poučit, varovná poselství oslyšeli. Nyní budou mít znovu navrch „*mocnosti temnot*“. Alespoň takto dějinný vývoj před koncem první poloviny 20. století viděl Stříž a skutečnost, že poslední desetiletí svého života prožíval v období nejtvrdší fáze komunistické totality, u něj musela působit jako potvrzení této perspektivy.

S komunistickým pučem v roce 1948 Střížovo pastorační působení ani účast na zápase o spásu „*duší*“ nikterak nekončí, nabývá spíše nové podoby. Své místo v boji proti komunistickému režimu ovšem vnímal jinak než mnozí jeho spolubratři. Primárně neusiloval bojovat skrze (z pohledu režimu) ilegální aktivity různého druhu (práce s mládeží, tajné studium a přednášky, působení v emigraci a podobně). Uvědomoval si, že tento zápas má především svoji vnitřní, duchovní rovinu a právě zde spatřoval své místo. Za největší bojovníky proto považoval trpící a nemocné. Mezi nimi byla na prvním místě ochrnutá a dle svědků ze svého okolí stigmatizovaná Anna Bohuslava Tomanová, jejíž příběh se s tím Střížovým v 50. letech osudově propojil. Neúnavně ji jezdil podporovat a stal se také jejím duchovním vůdcem a zpovědníkem. Sice nyní chronologicky poněkud předbíháme, tematicky ale problematika Střížova vztahu k trpícím stigmatizovaným ženám do kapitoly o zázracích dobře zapadá. Je třeba si uvědomit, že příběhy stigmatizovaných žen Stříže provázely takřka po celý život. Nejprve jej už ve Staré Říši oslovila Anna Kateřina Emmerichová. Silnou citovou vazbu si k ní zachoval i jako kněz a ve *Vinici Páně* horoval za její beatifikaci a připomínal její odkaz české církvi. Zvlášť kladl důraz na

126 Viz kupříkladu obálka časopisu *Vinice Páně* 11, 1941, č. 5.

127 Střížovy výzvy, aby některý z nově plánovaných kostelů, které se měly stavět na pražské periferii, byl zasvěcen Matce Boží Lasalettské, tedy Panně Marii Smírkyňi, můžeme datovat nejpozději od roku 1936. Například: [Stříž, Antonín Ludvík]: Nová kaple La Salettská v naší vlasti. *Vinice Páně* 7, 1936, s. 299.

128 Stříž, Antonín Ludvík: *La Saletta. Zjevení Matky Boží 19. září 1846. Význam veliké zvěsti a její ohlas*. Praha 1947, s. 202. Čtvrté vydání bylo publikováno ve 3000 výtiscích.

129 Tamtéž, s. 207.

skutečnost, že Emmerichová v jedné ze svých extází dokonce „duchovně“ navštívila i Prahu, což prezentoval jako danost, o níž nebylo třeba pochybovat.¹³⁰

Klíčovým se Střížovi stalo setkání s další ženou, která sdílela osud Emmerichové. V roce 1933 se totiž vypravil do bavorského Konnersreuthu navštívit stigmatizovanou mystičku Terezii Neumannovou (1898–1962). Ta se společně s dalšími devíti sourozenci narodila v prosté venkovské rodině zemědělce a krejčího, v roce 1918 po hašení požáru ve vsi byla stížena bolestmi zad a následně na šest let ochrnula a dočasně i oslepla. Již od mládí svůj život spojila se svojí jmenovkyní a patronkou sv. Terezií z Lisieux. V den jejího blahořečení v roce 1923 se Terezii Neumannové navrátil zrak. V souvislosti se svatořečením karmelitánské svatě v roce 1925 se Terezie zcela svěřila pod její ochranu a rozhodla se účastnit se na Kristově utrpení. Dlouhá léta údajně nic nejedla ani nepila, žila jen z proměněných hostií. Krvácení spojené s extázemi se následně opakovalo a vrcholilo vždy na Velký pátek. Je dobré si také povšimnout několika prvků, které se objevují i u dalších podobných případů a setkáme se s nimi i u Anny Tomanové. V první řadě jde o touhu trpět spolu s Kristem vyjadřovanou často milostným jazykem a extázemi; dále schopnost přijímat na sebe utrpení druhých, schopnost rozpoznávat svaté relikvie, proměněnou hostii od neproměněné, posvěcené osoby od laiků; a v neposlední řadě tyto případy provází vztah absolutní poslušnosti k církevním představeným a obecně exaltovaná úcta ke kněžím. To vše je navíc rámováno prostředím prosté, nejlépe venkovské zbožnosti.¹³¹ Konkrétně v případě Terezie Neumannové se ukazují jako zásadní ještě další dva požadavky, které Stříž silně zdůrazňuje jako poučení kněžím. Za první: Terezie si zamilovala *List přátelům Kříže* sepsaný Grignionem z Montfortu; za druhé: kněží mají pilně studovat všechny obory teologie, ale „...nejdůležitější pro budoucího kněze je mystika. Mystika, rozjímavá modlitba v přítomnosti Boží, sama vede k pokoře, bez níž kněz nemůže nic spasitelného způsobiti, a vede k tomu, aby nejvroucněji miloval Srdce Ježíšovo“.¹³² Její poselství pronikalo mezi řadové věřící, stejně tak si ji oblíbili i někteří církevní hodnostáři, a to i v Československu.¹³³ Sám Stříž byl osobně přítomen jedné z Tereziiných extází, kdy se na ní ukázala stigmata. Své dojmy pak popsal ve *Vinici Páně*, kde svědčil o tom, jak v jejím hlase během extatického hovoru s Kristem rozpoznal aramejštinu a výsměch lidí postávajících pod Kristovým křížem: „Je nám jako bychom stáli na Kalvarii pod křížem, na němž trpí Spasitel, a spojujeme se s Terezii v modlitbě k němu, pociťující zde jeho blízkost.“¹³⁴ Případ Terezie Neumannové nabízel mystický příběh par excellence a dle Stříže už nemohl existovat pádnější argument

130 Stříž, Antonín Ludvík: Kdy bude A. K. Emmericková prohlášena blahoslavenou? *Vinice Páně* 5, 1934, s. 301.

131 Srov. Weiß, Otto: *Kulturen, Mentalitäten, Mythen. Zur Theologie- und Kulturgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*. Paderborn 2004, s. 43–77.

132 Stříž, Antonín Ludvík: V Konnersreuthu 1933. *Vinice Páně* 5, 1934, s. 60.

133 Mezi její příznivce se řadil například kardinál Karel Kašpar.

134 Stříž, Antonín Ludvík: V Konnersreuthu 1933. *Vinice Páně* 5, 1934, s. 47.

dokazující existenci nehmotného světa než život této mystičky, která si po mnoho let vystačila s jednou hostií denně. Popírači zázraků tak měli být konečně poraženi: „*Přímo drtivě působí na ty, kdož neuznávají nic vyššího než přírodu a její zákony, ten úžasný zjev, že Terezie už léta žije bez jakékoli potřeby jísti a píti a přitom každý pátek ztrácí množství krve.*“¹³⁵ Na jiném místě si Stríž neodpustil další „šfouchanec“: „*Jsou tedy zázraky přece jen možné? Dějí se skutečně i v našem století? A proč se dějí? Co se jimi má dokumentovati? Ježíš Kristus tedy dále žije, působí a zasahuje do dění světa? A proč právě jen v Církvi katolické se dějí zázraky?*“¹³⁶ Těmito vtíravými otázkami měli být socialisté, nevěrci a pokrokáři všeho druhu ve svém přesvědčení definitivně znejistěni.

Třetí stigmatizovanou ženou, ke které Stríž navázal úzký vztah, se stala Anna Bohuslava Tomanová (1907–1957). O příběh prosté venkovanky Aničky, žijící v Pastvinách, zapadlé samotě v Orlických horách, která v raném dětství ochrnula (podobně jako Terezie Neumannová v souvislosti s požárem) a od roku 1928 žila bohatým mystickým životem, se Stríž začal zajímat v roce 1941. V dubnu téhož roku ji poprvé navštívil a zanechal u ní velký dojem. Zároveň od té doby vstupoval do jejích vizí jako jedna z důležitých postav, skrze niž ji měl Syn Boží připravovat na to, že ji v jejím utrpení postupně zanechají opuštěnou a bez podpory všichni kněží. Najde se jen pár výjimek a Stríž bude jednou z nich: „*Všichni tě opustí, co k vám chodí, jen pan kanovník [Stríž – pozn. autora] ti zůstane věrný až do své smrti. Povede místo Šrajbra [stávající zpovědník Tomanové – pozn. autora] duši tvou.*“¹³⁷ Stríž těžil ze svých znalostí mystiky a z bohatých zkušeností, jež nabyl v Konnersreuthu. Dle vzpomínek pamětníků dovedl pohotově upřesňovat obsah vidění a vykládat jejich význam.¹³⁸ K některým svědectvím o jejím životě ovšem zůstával zprvu ostražitý a nedůvěřivý. Když se dověděl, že Anička v souvislosti s kněžskou primicí svého bratra obdržela stigmata, odmítal této zprávě uvěřit. Nakonec ale v rozhovoru se svým přítelem P. Janem Rosůlkem vyznal své přesvědčení o jejich pravosti a také o duchovním spojení, které navázal s Aniččinou duší: „*My Češi musíme mít ode všeho, a tak Prozřetelnost Boží obdařila nás i v tomto směru prvním případem stigmat. Nechtěl jsem tomu věřit, když mi o tom psal můj známý duchovní z blízkého okolí. Až jednou, když napsal doslova: ‚Rány právě krvácejí, přijďte, vizte sám na vlastní oči.‘ Tak jsem tedy jel, uviděl, a jsem s ní stále v duchovním spojení.*“¹³⁹ Duchovní spojení spočívalo ve schopnosti jasnovidectví, jíž Tomanová Stríže při návštěvách v Orlických horách opakovaně překvapovala.

135 Tamtéž, s. 23.

136 Tamtéž, s. 3.

137 Stajner, Filip Antonín (ed.): *Chudobka z Orlických hor. Životní píseň lásky a oběti stigmatizované Anny Bohuslavy Tomanové*. Ústí nad Orlicí 2014, s. 96.

138 Janeček, František: *Vzpomínky na Annu Bohuslavu Tomanovou*. [1965], s. 10. Strojopis se nachází v soukromém archivu P. Filipa M. Antonína Stajnera S. T. L., III. OP.

139 Vzpomínka P. Jana Rosůlka zachycená v životopise Anny Tomanové, který sestavila Marie Roudenská: Roudenská, Marie: *Životopis Anny Bohuslavy Tomanové, členky III. ř. O.P.*, s. 1–2. Strojopis uložen v soukromém archivu P. Filipa M. Antonína Stajnera S. T. L., III. OP.

Případu Anny Tomanové nechybí v podstatě nic, co můžeme sledovat obecně i u jiných stigmatizovaných vizionářek. O Kristu hovoří podobným jazykem jako její duchovní přítelkyně Terezie Neumannová jako o svém „*Pánu a Miláčkově*“, o „*Bílém Králi*“ (s odkazem na barvu hostie a ideál panenské čistoty) a o sobě jako „*bílé nevěstě*“. Rozpoznává relikvie, přijímá na sebe utrpení druhých, kteří následně svědčí o zázračných uzdraveních, Bohu se nabízí jako smírná oběť za spásu duší a za hříchy českého národa, ustavičně se modlí a připravuje na nová utrpení, která se v Božích rukách stávají nepostradatelným duchovním kapitálem, z něhož ve své službě mají čerpat zvláště kněží. K nim projevuje nekonečnou úctu a nazývá je jako „*bílé kněžské duše*“,¹⁴⁰ přičemž první místo mezi nimi zaujímá přirozeně papež, jenž skrze mystické prožitky vstupuje do jejího života jako mocný přímluvce a podporovatel: „*Pán a Miláček mě vzal do své bílé náruče a zanesl mě do pracovny svatého Otce. Ten klečel na klekátku a modlil se. Ježíš, Miláček můj, mu dal ruku na rameno a řekl mu sladce: Synu můj, modli se za celý český národ a za moji malou Bohuslavu v něm, neboť peklo chce ji strhnout z mé bílé náruče do jícnu ohně věčného.*“¹⁴¹

Společným jmenovatelem všech projevů této intenzivní zbožnosti bylo již několikrát zmíněné vědomí duchovního zápasu s „*mocnostmi temnot*“ o spásu duší. Tento zápas během Střížova setkání s Tomanovou však jako by rezignoval na svoji „neviditelnost“, „duchovnost“ a nabýval takřka hmatatelné, fyzické podoby, a to přímo úměrně s dynamizujícím se pronásledováním církve v 50. letech. Ke klíčovému momentu dochází již krátce před komunistickým pučem v roce 1947. Souvisí to s výzvou královéhradeckého biskupa Mořice Píchy k omezení návštěv Anny Tomanové poté, co začaly živelně kolovat zprávy o jejich stigmatě.¹⁴² Antonín Stříž jako kněz pražské arcidiecéze se tím ale necítil nikterak vázán, začal za Tomanovou jezdit ve zkráceném intervalu tří týdnů a nakonec přijal roli jejího zpovědníka.¹⁴³ Nepřestal ji navštěvovat ani po roce 1948, kdy pozvolna nabýval dojmu, že se o něj zajímá Státní bezpečnost. Zatímco u něj šlo spíše o nejisté tušení, Tomanová, která pronásledování kněží, řeholnic i věřících prožívala velmi osobně, byla o jeho sledování přesvědčena. V roce 1952 ji totiž v dalším z vidění její „*Bílý Král*“ dal nahlédnout, co ji a její blízké v brzké budoucnosti čeká: „*Nyní bude prodělávat Bohuslava zápas, jaký ještě nikdy neprodělávala. Peklu je na přítěž, neboť svým utrpením zachraňuje hodně duší kněžských.*“¹⁴⁴ Zároveň jí však slíbil, že Antonín Stříž bude ušetřen, aby ji mohl v jejím utrpení provázet: „*Ti [kněží – pozn. autora], kteří jsou, dítě mé, při Bohuslávce,*

140 Tomanová, Anna Bohuslava: *Vlastní životopis diktovaný v roce 1952*, s. 9. Strojopis se nachází v soukromém archivu P. Filipa M. Antonína Stajnera S. T. L., III. OP.

141 Tamtéž, s. 1.

142 Stajner, Filip Antonín (ed.): *Chudobka z Orlických hor. Životní píseň lásky a oběti stigmatizované Anny Bohuslavy Tomanové*. Ústí nad Orlicí 2014, s. 114.

143 Tamtéž, s. 133.

144 Tomanová, Anna Bohuslava: *Vlastní životopis diktovaný v roce 1952*, s. 1. Strojopis se nachází v soukromém archivu P. Filipa M. Antonína Stajnera S. T. L., III. OP.



Obr. 25: Antonín Ludvík Stříž při posledním rozloučení s Annou Bohuslavou Tomanovou (2. dubna 1957)

*nedostanou se tam, kde je nechci mít. Chráním je svojí láskou a péčí...*¹⁴⁵ Stříž byl následně výslovně jmenován jako kněz se zvláštní Boží ochranou.¹⁴⁶ Několikrát se stalo, že jej Tomanová u sebe pozdržela déle, než měl v plánu, přičemž se následně od známých dověděl, že se po něm v Praze ptali podezřelí neznámí lidé, což sice lze považovat za dohady sdílené jednotlivými aktéry a pamětníky,¹⁴⁷ které nemusely odpovídat realitě, faktem ale zůstává, že nejpozději od října roku 1954 si Státní bezpečnost vedla k osobě Antonína Stříže operativní svazek s číslem 54646 MV pro „*podezření z nepřátelské činnosti ve prospěch Vatikánu*“. Bezpečnosti se sice podařilo nashromáždit poznatky o tom, že Stříž rozšiřoval protikomunistické tiskoviny, „*rozšiřoval štvavý spis, jehož autorem byl vatikánský agent KOLAKOVIČ*“ a dále „*ukrýval jesuitům protistátní tiskoviny ve své residenci*“ a bylo teoreticky možné přikročit k jeho zatčení, skutkovou podstatu údajně „*nepřátelské činnosti ve prospěch Vatikánu*“ se ale „*nepodařilo odhalit a zadokumentovat*“, jak o tom svědčí zpráva o skartaci spisu z 22. prosince 1982. Krajský prokurátor sice několikrát možnost vydat příkaz k zatčení zvažoval, konečné rozhodnutí ale nikdy nevydal.¹⁴⁸

145 Tamtéž, s. 5. Jedná se o pokračování z prosince roku 1952, které má samostatné stránkování.

146 Jeho provázení Anny Tomanové nabývalo i praktické podoby. Například se mu podařilo sehnat opatrovnici a kuchařku, která se o ni starala po smrti matky. Viz Janeček, František: *Vzpomínky na Annu Bohuslavu Tomanovou*. [1965], s. 16. Strojopis se nachází v soukromém archivu P. Filipa M. Antonína Stajnera S. T. L., III. OP.

147 Tamtéž, s. 20.

148 ABS ČR, Fond operativních svazků a vyšetřovacích spisů, Rozhodnutí Skartační komise č. SK_54646_MV ze dne 22. prosince 1982 o zničení osobního svazku a. č. 54646 MV s krycím názvem „Krad“.

Stříž si hrozící nebezpečí dobře uvědomoval a napjatou atmosféru počátku 50. let prožíval s pohnutím. Nemohl jinak, než vývoj událostí po roce 1948 vykládat jako naplnění předpovědi o třetí apokalyptické katastrofě, již očekával a v níž klíčovou „smírčí“ roli měla nově sehrát právě jeho penitentka Tomanová, o které roku 1953 vyznal, že je „druhou Fatimou“, na níž se „dovrší“ vše, co Matka Boží prozradila třem dětem během zjevení v roce 1917.¹⁴⁹ Vyvrcholení apokalyptického střetu korespondovalo s jejím zhoršujícím se zdravotním stavem a stupňujícími se útoky „zuřícího pekla“, jak o tom mluvila sama Tomanová.¹⁵⁰ V květnu roku 1953 se jí přitížilo natolik, že si dle přítomných svědků v extatickém vzrušení „hrůzou [...] strhala vlasy, zmodrala v obličejí a v očích se škrábala nehty“. Přítomný Stříž zasáhl v klíčový okamžik pohotově, pokropil ji svěcenou vodou a udělil jí své kněžské požehnání: „Jakmile se jí kněz dotkl, ihned ztichla a on vymítíl ducha zlého...“¹⁵¹ Je v podstatě nemožné autenticitu podobných svědectví ověřovat, není to ani naším cílem, o tom, že se Stříž skrze duchovní doprovázení Anny Tomanové cítil bytostně vtažen do dějinného střetu dobra a zla, však pochybovat nemusíme. Dokazuje to i emocemi nabitá slavnostní řeč při pohřbu Tomanové v roce 1957, v níž vyzvedl její připravenost ve skrytosti se obětovat „na usmíření za hříchy světa“.¹⁵² Mimo jiné jí nezapomněl vzdát hold také za to, že se v duchu spirituality Grigniona z Montfortu zasvětila Matce Boží jako nevolnice.¹⁵³

V setkání s Tomanovou můžeme spatřovat i symbolické završení Střížovy pasportační činnosti, v níž mystika, posvátná, tajemná místa, zázračné události a vyhraněně prožívaný zápas o spásu duší hrály ústřední roli. Než se dostaneme k další kapitole, nebude jistě od věci zopakovat, že právě skrze příběh Tomanové, jejímž duchovním vůdcem a zpovědníkem se Stříž stal, se mu dostalo příležitosti plně a na vlastní kůži zakusit takřka vše, o čem jako spirituál učil seminaristy, co popisoval ve *Vinici Páně*, s čím se setkával na svých poutích po svatých místech Evropy a o čem snil v souvislosti s ideální představou „kněze věrného“. V předchozích dvou kapitolách jsme se pokusili ukázat, v čem byl obsah jeho spirituálního vedení bohoslovců i věřících specifický, respektive kde se příliš od dobového úzu nelišil. V čem však jednoznačně jako spirituál vynikal, byla míra osobní účasti a angažovanosti na mystické tradici, kterou předával a současně vytvářel.

149 Stajner, Filip Antonín (ed.): *Chudobka z Orlických hor. Životní píseň lásky a oběti stigmatizované Anny Bohuslavy Tomanové*. Ústí nad Orlicí 2014, s. 215.

150 Tomanová, Anna Bohuslava: *Vlastní životopis diktovaný v roce 1952*, s. 1. Strojopis se nachází v soukromém archivu P. Filipa M. Antonína Stajnera S. T. L., III. OP.

151 Tamtéž, s. 217. Jedná se o svědectví Anežky Satorové, která tehdy u Anny Tomanové pobývala.

152 Stříž, Antonín Ludvík: *Myšlenky z pohřební řeči nad zemřelou Annou Bohuslavou Tomanovou v Dubenci 2. dubna 1957*, s. 4. Strojopis uložen v soukromém archivu P. Filipa M. Antonína Stajnera S. T. L., III. OP.

153 Tamtéž, s. 5.

8.4 Vztah kněží a laiků v kontextu pozdní ultramontánní zbožnosti

V minulé kapitole jsme zmínili pojem „pozdní ultramontánní zbožnost“. Považujeme za důležité se u něj na chvíli zdržet a zamyslet se zejména nad otázkou vztahu kněží a laiků tak, jak se právě v prostředí této zbožnosti rozvinul. Představa o tom, že pozice kněze ještě na počátku či v první polovině 20. století přes kritiku liberálních a socialistických kruhů byla v katolickém (zejména venkovském) prostředí stále do značné míry výsadní, že kněz uplatňoval svou autoritu v mezilidských sporech, manželských krizích, či dokonce v politických soubojích, že se těšil úctě a respektu alespoň ze strany svých věřících, že právě jemu náleželo rozhodující slovo v životě církve, je sice obecně sdílená, musíme se však ptát, nakolik odpovídá realitě a za jakých okolností mohla zůstat skutečně platná. Je třeba soustředit pozornost na studium konkrétních příkladů z bližší, řekněme mikrohistorické perspektivy, jež by tuto obecnou představu prověřilo a konkretizovalo. Některé okolnosti související s proměnami vztahu kněží a laiků jsme již uvedli v minulých kapitolách. Nyní přidejme další příklad, a to na základě pramenného materiálu, který se podařilo shromáždit v souvislosti se snahou o uchování svědectví pamětníků z okruhu blízkých Anny Tomanové.¹⁵⁴ V těchto svědectvích, vzpomínkách i korespondenčních dokumentech, z nichž některé vznikaly již v 50. letech, totiž často vystupují Antonín Stríž i další kněží zachycení očima laiků. Jedná se sice o prostředí specifické, pokusíme se jej ale zasadit do širšího kontextu. Přiznejme, že si zde nemůžeme dovolit ucelené závěry, jejich vyslovení si totiž žádá rozsáhlejší výzkum, několik dílčích postřehů přesto naznačit lze.

Nejprve je nutno vyslovit se k samotnému pojmu ultramontánní lidové zbožnosti. Je užíván různým způsobem, neboť nepanuje shoda o tom, co vše lze tímto pojmem zahrnout. Zavádějící je i adjektivum „lidová“, protože v rámci této zbožnosti se mohly realizovat různé vrstvy obyvatelstva, intelektuální elity nevýjímaje.¹⁵⁵ V českém prostředí tento fenomén zatím nepatří k dostatečně probádaným problematikám, vyjděme proto ze zahraničních prací, kde výzkum ultramontánního hnutí již vykazuje jistou tradici. K ultramontánní zbožnosti patřily zejména následující jevy (o některých jsme v minulé kapitole již hovořili): exaltovaná mariánská úcta a s tím související tradice mariánských zjevení v La Salettě, v Lurdech a později dalších místech, kult Nejsvětějšího Srdce Ježíšova a obecně kult svatých, papežský

154 Jedná se o materiály, které pro účely zahájení procesu beatifikace Anny Tomanové začali shromažďovat P. Filip M. Antonín Stajner S. T. L., III. OP a členové Sdružení Anny Bohuslavy Tomanové od 90. let. Dnes jsou uloženy v soukromém archivu Filipa Antonína Stajnera.

155 S odkazem na vlastní výzkumy i na výzkumy Andrease Holzema nebo Bernharda Schneidera na tuto skutečnost upozornil Andreas Johannes Kotulla v souvislosti s fenoménem masových poutí do Lurd v 19. století. Viz Kotulla, Johannes Andreas: Lourdes und die Katholiken im Kaiserreich. Zur Forschung der Rezeption eines Kultes der ultramontanen Frömmigkeit. In: *Ultramontanismus. Tendenzen der Forschung*. Edd. Fleckenstein, Gisela – Schmiedl, Joachim. Paderborn 2005, s. 136.

kult, vzrůst oblby májových pobožností, poutí a lidových misí a v neposlední řadě i tradice stigmatizovaných vizionářek. Na první pohled se tento typ zbožnosti jeví jako vhodný nástroj k upevnění pozice duchovních, hierarchie a zejména papežů v církvi v době, kdy postupně ztratili svou světskou moc. Výzkumy ultramontánní zbožnosti však dokazují, že zároveň vycházela vstříc touze věřících po srozumitelné, dobře uchopitelné a zároveň emocionálně podmanivé identitě, jež sloužila k potvrzení katolického sebevědomí v kulturním i politickém životě modernizující se společnosti.¹⁵⁶ Laické angažmá v 19. století vzkvétalo pod klerickým vedením, které bylo ze strany laiků často vyžadováno, a pokud naplňovalo jejich požadavky, těšili se duchovní značné autoritě.¹⁵⁷ Nechybí však doklady o situacích, kdy laici zcela přebrali iniciativu a ujali se vedoucích rolí, jak na to v souvislosti s aktivizací katolického tábora během švýcarského kulturního boje ve 30. letech 19. století poukázal Viktor Conzemius.¹⁵⁸

Že se některé prvky ultramontánní zbožnosti rozvinuly na základě laické iniciativy jako hnutí „zdola“, si všimá i Antonín Stříž v souvislosti s prvními poutěmi do La Saletty, během nichž laičtí věřící spontánně moderovali pořad společných modliteb a zpěvů. Vysvětluje, že to bylo dáno i strukturálními důvody, protože dokud se k případu zjevení nevyslovily církevní autority, nesměli se kněží těchto poutí účastnit.¹⁵⁹ Do jisté míry tedy bylo možné i samostatné laické angažmá, pramenící z různorodých pohnutek a okolností. Nijak jím ale nebyla popřena zcela výsadní role kněží. Ve vztahu k nim se naopak pěstovala úcta, jež hraničila s představou o kněžích jako o svatých osobách disponujících magickou silou. Nešlo ale v prvé řadě o úctu ke konkrétní osobě, nýbrž zejména k zázračné moci kněžského požehnání. Odkaz k žehnající ruce kněze, která byla schopna zprostředkovat, nebo naopak zadržet přízeň Boží, představoval velmi konkrétní a srozumitelný symbol, přičemž tento staronový rozměr kněžské role dále podporovala tradice stigmatizovaných vizionářek. Nacházíme jej u Emmerichové, Neumannové, stejně jako třeba u Anny Tomanové a spousty dalších.¹⁶⁰ Tyto ženy dovedly božskou moc ukrývající se v prstech kněze rozpoznat, aniž by předem věděly, že se zrovna jedná o duchovního: „*To jsou posvěcené bílé ruce kněžské, prsty Tvé, Pane Ježíši Kriste, v nich spočívá Tvá*

156 Tamtéž, s. 138.

157 Weichlein, Siegfried: Mission und Ultramontanismus im frühen 19. Jahrhundert. In: *Ultramontanismus. Tendenzen der Forschung*. Edd. Fleckenstein, Gisela – Schmiedl, Joachim. Paderborn 2005, s. 108.

158 Conzemius, Viktor: Ultramontanismus als Bewegung von unten. Das Beispiel der Schweiz. In: *Impulse für eine religiöse Alltagsgeschichte des Donau-Alpen-Adria-Raumes*. Edd. Klieber, Rupert – Hold, Herman. Wien – Köln – Weimer 2005, s. 151–165.

159 Stříž, Antonín Ludvík: *La Saletta. Zjevení Matky Boží 19. září 1846. Význam veliké zvěsti a její ohlas*. Praha 1932, s. 107.

160 Srov. Priesching, Nicole: *Maria von Mörl (1812–1868). Leben und Bedeutung einer „stigmatisierten Jungfrau“ aus Tirol im Kontext ultramontaner Frömmigkeit*. Brixen 2004, s. 413–418.

*moc a síla svatého kněžství...*¹⁶¹ Přesvědčení, že v prstech kněze spočívá „*moc a síla celého světa*“¹⁶² a že kněžské požehnání je „*tak mocné, silné a veliké, že si to nedovedeme ani představit*“,¹⁶³ se jako hlasitý refrén ozývá nejen u těchto vizionářek, ale bylo široce sdíleno i u jejich ctitelů z řad laiků – v případě kauzy Tomanové nejčastěji (ale nikoli výlučně) právě v souvislosti s Antonínem Střížem, který se snažil očekávání těchto věřících naplňovat. Podobné představy o roli kněží i projevy náklonnosti k příběhům stigmatizovaných vizionářek ale najdeme také v prostředí katolických intelektuálních elit. Zmíňme alespoň text Jaroslava Durycha z revue *Rozmach* s názvem *Kult kněžstva*, v němž volá po obnově úcty ke kněžím a kněžskému povolání, protože se jedná o stav „*nadpřirozený*“, který je „*naším útočištěm, životem, odpočinkem, pokrmem a nápojem, naší jistotou*“.¹⁶⁴ Ne náhodou Durych sestavil a v edici *Krystal* vydal v roce 1939 sbírku sentencí vybraných z vizí Kateřiny Emmerichové, v nichž se vyslovuje o kněžství a kněžském požehnání přesně v duchu, který jsme právě popsali.¹⁶⁵

Božská moc ve světě se tedy měla soustředit v žehnající ruce kněze. Ani tento moment se však neobešel bez účasti laiků. Kněží totiž ve svém působení čerpali z duchovního potenciálu, který se tajemně střádal v rukou Božích a pramenil z modliteb trpících a nemocných, mezi nimiž přední roli zaujímaly spíše ženy jako bytosti od přirozenosti lépe než muži obdařené schopností snášet utrpení.¹⁶⁶ Bez této duchovní podpory by nebylo pastorační působení kněží vůbec možné. Že si této specifické představy o podílu laiků na kněžském povolání všimáme zejména na příkladu stigmatizovaných žen, kde k tomu existuje dostatek pramenů, by nemělo zastřít skutečnost, že mohla být sdílena obecněji. Nejčastěji se vědomí tohoto vztahu rozvíjelo pravděpodobně právě v souvislosti s tradováním příběhů o stigmatizovaných vizionářkách. Samozřejmě se jedná o specifické, výjimečné případy, které ale byly popularizovány a zároveň nabízely dostatek podnětů, s nimiž se mohli prostí věřící v obtížných okamžicích života identifikovat. Nad fenoménem stigmatizovaných žen se zamýšlí kupříkladu Otto Weiß, jmenuje celou řadu různou měrou medializovaných mystických „kauz“ a ptá se, proč tento typ zbožnosti rezonoval ve značné míře právě v 19. století a částečně i později. Dochází k závěru, že důvodem byl

161 Janeček, František: *Vzpomínky na Annu Bohuslavu Tomanovou*. [1965], s. 15. Strojopis se nachází v soukromém archivu P. Filipa M. Antonína Stajnera S. T. L., III. OP.

162 Stajner, Filip Antonín (ed.): *Chudobka z Orlických hor. Životní píseň lásky a oběti stigmatizované Anny Bohuslavy Tomanové*. Ústí nad Orlicí 2014, s. 215.

163 Janeček, František: *Vzpomínky na Annu Bohuslavu Tomanovou*. [1965], s. 11. Strojopis se nachází v soukromém archivu P. Filipa M. Antonína Stajnera S. T. L., III. OP. František Janeček tuto zkušenost uvádí v souvislosti se setkáním s Antonínem Střížem.

164 Durych, Jaroslav: *Kult kněžstva. Rozmach* 2, 1924, s. 40.

165 Emmerichová, Anna Kateřina: *Svaté kněžství. Podle vidění ctihodné Anny Kateřiny Emmerichové sestavil Jaroslav Durych*. Olomouc 1939.

166 Srov. Kneller, C. K.: K otázce stigmat. *Vinice Páně* 6, 1935, s. 120.

v době po odeznění romantismu všeobecný trend k zvědečtění a zracionalizování života společnosti, afinita k pozitivistickému myšlení, přičemž tyto tendence se projevovaly i v teologii. Skeptický postoj vzhledem k „nadpřirozeným“ jevům zaujímaly také církevní autority, vnímaly je jako projevy pověry a varovaly před prolínáním katolické víry běžných věřících s moderním magnetismem, spiritismem či jinými ezoterickými naukami. Tento obecný trend však vyvolával reakci věřících i kněží, kteří naplňovali své spirituální potřeby po svém. Zájem o „nadpřirozené“ události a případy stigmatizovaných žen se tak dle Weiße v průběhu 19. století stal masovým.¹⁶⁷

Zopakujme ještě jednou: představovat si roli kněží ve vztahu k laickým věřícím jako pouze jednosměrnou – ve smyslu vyžadování vlastní autority – by tedy bylo zcela zavádějící. Kritika kněze ze strany věřících byla možná a mohla se zakládat na právě popsaném vědomí účasti na kněžském povolání. Pokud kněží čerpali z duchovního kapitálu prostých věřících, zvláště těch, kteří byli obdařeni výjimečným utrpením, nemocí, či dokonce stigmaty, museli mít tito věřící také možnost tvrdě odsoudit „nehodné“ chování kléru. Svědectví o Anně Tomanové i znění jejích vizí jsou protkány odhodláním trpět na jedné straně obecně za kněze horlivé (velmi často jmenuje Stříže) či pronásledované komunistickým režimem, primárně ovšem za kněze hříšné, povrchní, malověrné, zanedbávající vysluhování mše svaté, za kněze samolibé, požitkářské, vlažné nebo kolaborující s komunisty: „*Můj úkol je trpět a utrpením Tě milovat. Za kněze, miláčky Srdce Tvého, chci dáti život. [...] Ano, já vím, jak proto musím trpět. Mnoho velebných pánů ztratilo Tebe. Jaké dávají pohoršení v celém národě.*“¹⁶⁸ Takřka shodná vyjádření bychom našli i u Emmerichové, Neumannové a dalších.¹⁶⁹ Pokud tedy kněží nesplňovali představy o svatém, horlivém služebníkovi Božím, jenž mimochodem v mnohém nebyl nepodobný ideálu kněžství tak, jak ho jako spirituál propagoval Stříž, pak mohla být kritika velmi tvrdá. Sdílení příběhů¹⁷⁰ trpících vizionářek a jejich představ o ideálním kněžství pak mohlo i v tradičním konzervativním venkovském prostředí legitimizovat laickou kritiku kléru, jež se zároveň velmi dobře snášela s posvátnou úctou ke kněžskému poslání, neboť ji motivovala touha nikoli po zpochybnění tohoto poslání, nýbrž po ochraně jeho velikosti, důstojnosti a vznešenosti.¹⁷¹

167 Weiß, Otto: *Kulturen, Mentalitäten, Mythen. Zur Theologie- und Kulturgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*. Paderborn 2004, s. 60–61.

168 Stajner, Filip Antonín (ed.): *Chudobka z Orlických hor. Životní píseň lásky a oběti stigmatizované Anny Bohuslavy Tomanové*. Ústí nad Orlicí 2014, s. 180–181.

169 „Vidím, že se věci chápete s domyšlivostí a samolibostí, a proto i s hořkostí. Chcete nejenom hájit pravdu, nýbrž i své mínění a svou čest: potíráte nejen lež, nýbrž i osoby, které jsou proti vám. Vy zkrátka hledáte sebe a nikoli jen a jen čest Boží,“ horlí Anna Kateřina Emmerichová. Viz Durych, Jaroslav: *Svaté kněžství podle vidění Anny Kateřiny Emmerichové*. Olomouc 2003, s. 84.

170 Příběh Anny Tomanové sice mohl být po roce 1948 sdílen jen omezeně, přesto do jisté míry ve známost vešel, a doplnil tak tradici úcty ke stigmatizovaným ženám, která se rozvíjela od 19. století.

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

Stopy vzorců tohoto vztahu mezi kněžími a věřícími bychom u nás hojně našli ještě i v meziválečném období a v omezené míře i v 50. letech (toto období jsme pracovně nazvali jako dobu pozdní ultramontánní zbožnosti), přičemž nechme otevřené, zda některé prvky tohoto vztahu jako jistá rezidua nepřetrvávají trvale i po zásadní proměně lidové zbožnosti, jejíž kontinuita byla ve 2. polovině 20. století narušena jak vnějšími okolnostmi (zánik tradiční venkovské společnosti urychlený tlakem komunistického režimu), tak také paradigmatickou proměnou uvnitř pokoncilní církve.

8.5 „Ritus katolický mnohem více podmaňuje srdce než jalové dokazování“

Už od dob staroříšských byl Stříž přesvědčen, že ze všech kněžských rolí je nejdůležitější ta liturgická a že nejvýmluvnější, nejúčinnější a nejautentičtější evangelizace spočívá v kvalitní liturgii tak, jak jsme to vepsali do nadpisu této podkapitoly.¹⁷² Sama liturgie totiž nejlépe hovoří o slávě Boží, proto by nikdo jiný o její krásu neměl pečovat s větší pozorností než právě kněží. Liturgický život církve nepředstavuje nic samozřejmého, je utvářen konkrétním společenstvím i jednotlivými věřícími a duchovními. V této kapitole se pokusíme zmapovat přínos Antonína Stříže liturgickému životu české katolické církve v první polovině 20. století, přičemž nejprve se v některých ohledech musíme vrátit ke staroříšskému období jeho zájmu o liturgii, abychom toto téma pojednali uceleně.

V souvislosti s kritikou kněží si Stříž povšiml několika vážných nedostatků, které liturgický život na počátku 20. století provázely. Jako první z nich viděl nedostatečné zapojení věřícího lidu do svátostného dění a nedbalost kněží jak během přípravy mše svaté, tak při jejím vysluhování: *„Trhne zvonec, a kněz, s albou vykasanou do půl lýtek, vyběhne s jedním dvěma klučky, obyčejně neoděnými v církevní úbor, ze sakristie k oltáři; tam spustí kolovrátek nepostižitelného repetění, do něhož vtrhují ministranti, vyštěkující první a poslední slova responsorií; místo křížů nad Obětí dělají se klikyháky [...]. A věřící? Dělají, co kdo umí nebo co kdo chce. Aby jim nebylo tak pusto v kostele, utíkají se svými dušemi do modlitebních knížek. Zpívají, běda! Nebo se modlí.“*¹⁷³ Takto nesrozumitelné a pokřivené slavení zamezuje tomu, aby se liturgie stala středobodem života církve i každého jednotlivého věřícího. Z tohoto důvodu a zároveň v intencích Florianových se Stříž rozhodl přeložit mešní texty do českého jazyka, a představuje tak po delší době vážnější pokus o zpřístupnění římského misálu širšímu okruhu věřících. Naposledy se totiž o něco podobného pokusil v roce 1891 Prokop Josef Baudyš, člen benediktinské komunity kláštera v pražských Emauzích. Jeho provedení se

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

173 Stříž, Antonín Ludvík: Missál římský v českém překladě. *Nova et vetera* 3, 1914, č. 11, s. 2.

ale Střížovi nelíbilo, zdálo se mu, že Baudyš nedovedl zachovat vznešenost jazyka latinské předlohy.¹⁷⁴ Tomu se pokusil ve svém překladu vyhnout, navíc se snažil přihlížet i k biblickým textům řeckým a staroslověnským. Při překladu novozákonních pasáží po drobných úpravách využíval od roku 1909 postupně vydávané texty Jana Ladislava Sýkory, místy se rovněž opíral i o Sušilovy překlady.¹⁷⁵ Bylo mu ale jasné, že pouhý překlad, jenž ve Staré Říši vyšel v roce 1914,¹⁷⁶ ke zlepšení celkové negativního stavu nestačí, proto na stránkách *Nova et vetera* vyzývá k razantnější obnově a zároveň formuluje několik zajímavých myšlenek. Než se pustíme do jejich popisu, podívejme se na celý problém trochu z širší perspektivy.

Problém srozumitelnosti liturgie společně s otázkou autentické účasti laiků na liturgickém dění patřil k obecněji sdíleným pocitům a nakonec uvedl v život tzv. liturgické hnutí, které souběžně se znovuobjevenou teologickou myšlenkou zdůrazňující církev jako živoucí společenství, jako mystické tělo Kristovo vyvolalo zájem o překlady mešní kánonu do národních jazyků. Ty se následně šířily mezi věřícími, kteří tak dostali možnost sledovat přednášený latinský text a postupně do jisté míry pronikat do tajemství liturgického života. Nešlo však jen o tyto překlady. Kupříkladu v Německu po první světové válce se v prostředí dynamicky se rozvíjejícího mládežnického hnutí začali kněží společně s mladými věřícími soustředit na využití potenciálu některých liturgických prvků a symbolů s cílem zapojit do liturgie každého z přítomných, a umožnit tak intenzivní prožívání společného slavení, v němž se zviditelňuje společenství církve. Za klíčovou osobnost německého mládežnického a liturgického hnutí, které mnoha inspiracemi připravilo cestu liturgické reformě II. vatikánského koncilu, bývá obvykle považován charismatický kněz Romano Guardini. Náznaky zvýšeného zájmu o liturgii a kvalitu slavení mše svaté však můžeme sledovat již od konce 19. století. V literatuře se jako počáteční impulzy liturgického hnutí uvádí aktivity benediktinského kláštera v Beuronu, případně opatství Maria Laach nebo rakouského kláštera Klosterneuburg s vůdčí osobností Pia Parsche.¹⁷⁷ Před první světovou válkou téma srozumitelnosti liturgie rezonovalo i v českém prostředí. Na jedné straně diskusi příživovaly návrhy kněží kolem Katolické moderny na uvedení národního jazyka do mešní kánonu. Modernisté také poukazovali na to, že pouze využití lidového zpěvu bez porozumění

174 Tamtéž, s. 5.

175 Bartoň, Josef: *Moderní český novozákonní překlad. Nové zákony dvacátého století před českým ekumenickým překladem*. Praha 2009, s. 41.

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

177 Birnbaum, Walter: *Die deutsche katholische liturgische Bewegung*. Tübingen 1966, s. 32–33. Impulzy k postupnému rozvoji liturgického hnutí je ovšem možné hledat také ve francouzském prostředí, konkrétně v benediktinském klášteře v Solesmes v době opatského působení Prospera Louise Pascala Guérangera, jenž poprvé použil termín „*liturgické hnutí*“. Viz Kopeček, Pavel: *Liturgické hnutí v českých zemích a pokoncilní reforma*. Brno 2016, s. 29.

jádra liturgických textů není k plnohodnotnému prožívání mše svaté dostačující. Jiný příspěvek do téže diskuse představovaly aktivity výše zmíněného pražského emauzského kláštera, který se studiu liturgie věnoval od konce 19. století, a navíc disponoval bohatými kontakty přímo s beuronskou komunitou.¹⁷⁸ Část beuronských mnichů se totiž do Emauz přestěhovala v důsledku vydání proticírkevních zákonů v době Bismarckova *Kulturkampf*.¹⁷⁹ K předním osobnostem emauzského kláštera patřil Marian Schaller, který v roce 1925 znovu přeložil římský misál do českého jazyka. Působil také jako redaktor časopisu *Pax*, který vycházel od roku 1926 a specializoval se právě na téma liturgie.¹⁸⁰ Impulzy, které se u nás rozšiřovaly z Emauz, se setkávaly s pozitivní odezvou v pomalu se formujícím hnutí studentské mládeže a sehrály důležitou roli jako součást spirituální obnovy uvnitř českého katolicismu zejména ve 30. letech.

Významný, tentokrát autoritativní příspěvek k dané otázce předložil i papež Pius X. v dekretu *Sacra Tridentina* a dále v motu proprio *O obnově posvátné hudby* z roku 1903, v němž za základ liturgické obnovy vytkl latinu a gregoriánský chorál.¹⁸¹ Přesně v tomto duchu se pokusili liturgii uchopit i ve Staré Říši. Florianův okruh tak můžeme chápat jako další z českých center zájmu o liturgii. Vydání římského misálu završilo předcházející překladatelské počiny, kdy byly vedle několika dalších textů publikovány i jmenované papežské dokumenty. S tím souvisel i burčující apel mladého Antonína Strážného vyzývající duchovní i věřící k proměně běžného chápání významu mše svaté. V textu *Oběť ustavičná* znovu podrobil kritice povrchnost při vysluhování svatých mešních obřadů, jíž je Kristus ve svatostánku mučen, stává se „vězněm, strašně opuštěným vězněm“ a ocitá se zcela v moci hříšného člověka, a to stejným způsobem jako kdysi, když trpěl na kříži.¹⁸² Staroříšskou kritiku kléru ohledně kvality liturgického života jsme výše již dostatečně popsali, nyní chceme spíše upozornit na několik zajímavých, byť ne vždy realizovatelných podnětů, které se Strážnému podařilo v rámci této kritiky vyslovit. Dle něj představovala liturgie prostor prolnutí času a věčnosti. Svou současnost vnímal apokalypticky jako Velký Pátek dějin, tedy jako den, v němž Kristus prožívá svou agónii: Bůh „*strašně trpí právě v této době, jež jest Pátkem Historie*“, napsal v roce 1914.¹⁸³ Ježíšova oběť, vrcholně se zjevující skrze mši svatou a skrze mučivé přebývání ve svatostánku, zavazuje věřící,

178 Macek, Petr: Liturgické hnutí v českých zemích na příkladu časopisu *Pax*. *Teologické texty* 25, 2014, č. 1. Dostupné na: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2014-1/Liturgicke-hnuti-v-ceskych-zemich-na-prikladu-casopisu-i-Pax-i.html> – stav k 22. 3. 2016.

179 Kopeček, Pavel: *Liturgické hnutí v českých zemích a pokoncilní reforma*. Brno 2016, s. 33.

180 Macek, Petr: Liturgické hnutí v českých zemích na příkladu časopisu *Pax*. *Teologické texty* 25, 2014, č. 1. Dostupné na: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2014-1/Liturgicke-hnuti-v-ceskych-zemich-na-prikladu-casopisu-i-Pax-i.html> – stav k 22. 3. 2016.

181 Pius PP. X.: *O obnově posvátné hudby*. Z latiny přeložil Antonín Ludvík Strážný. Stará Říše 1911, s. 22.

182 Strážný, Antonín Ludvík: *Oběť ustavičná*. *Nova et vetera* 3, 1914, č. 9, s. 7.

183 Tamtéž, s. 5. Tuto myšlenku uvádí s odkazem na Léona Bloye.

aby nepřetržitě bděli v chrámu. To Stříž mínil doslova a navrhoval, aby se věřící třeba po dvou střídali na modlitbách, a tím napomáhali k přemožení zla ve světě. S odkazem na výzvu Blaise Pascala dodával: „*Ježíš bude v agonii až do konce světa; nesmí se spát po ten čas.*“¹⁸⁴

V ideální představě Střížově liturgický prostor a především mše svatá v sobě skrývají skutečný středobod života obce a zároveň studnici, z jejíhož pramene čerpají jednotliví věřící posilu v každodenním životě: „*Kdo však se vážně probírá z třeštění světa, prvně poznává, že Mše Svatá jest ohniskem, zdrojem, z něhož vychází všecko světlo, potrava a síla pro denní život, a aby se přissáti mohl k tomuto zdroji, potřebuje nejprve proniknouti stěnu, jež ho dělí od kněze obětujícího, rozuměti tomu, co koná se na oltáři.*“¹⁸⁵ Předpokladem porozumění byla kvalitní liturgie podmaňující si srdce přítomných a prožitek společenství, který si Stříž spojoval s církví katakombální. Rané křesťanství ale jediným vzorem nebylo. Liturgie středověkých bazilik a katedrál sice omezila přímou účast lidu při bohoslužbě na chór, ale „*ani tehdy shromáždění věřících nebylo odděleno; všichni byli velebností obřadů a svatostí celebrujících strženi v tutěž extasi, v totěž nebeské opojení*“.¹⁸⁶ Krása liturgie je sice do značné míry závislá na osobnosti celebranta, zároveň ale podstatným způsobem pramení ze zbožné účasti věřících. Právě tímto zbožným prožíváním posvátného děje mohou laici významně podobu liturgie utvářet, tedy nikoli nějakým přímým zapojením skrze jednotlivé symbolické úkony,¹⁸⁷ nebo dokonce využitím národního jazyka tak, jak k tomu o pár let později postupně začalo směřovat moderní liturgické hnutí v rámci mládežnických společenství (zejména v Německu). Propagátorům tohoto hnutí by Střížovo pojetí zapojení věřícího lidu přišlo zcela nedostatečné, i když jeho snaha o zpřístupnění římského misálu v národním jazyce s jejich ideály souzněla. Hlubší proniknutí pronášeného latinského textu mešního kánonu skrze znalost českého znění společně s obnovou gregoriánského chorálu, na jejíž realizaci se v rámci chóru mohli věřící přímo podílet, předkládal Stříž jako základní nástroje k posílení účasti laiků na liturgickém dění. Co se týče zapojení žen v chóru nebo skrze hru na varhany, zůstával naopak striktně odmítavý. Jednalo se o církevní úřad, k jehož vykonávání měli být způsobilí pouze muži, jak to stanovovala církevní tradice ústy papeže Pia X.¹⁸⁸

184 Tamtéž, s. 9.

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

186 Tamtéž, s. 1.

187 V této souvislosti se jako klíčové ukázalo Guardiniho dílo *O posvátných znameních*, jehož překlad do češtiny sice vyšel v roce 1925 ve Staré Říši, celkově ale byla konzervativní, piánská staroříšská liturgická obnova jiné povahy než Guardiniho snahy, jež můžeme považovat za přímý předstupeň budoucí koncilní liturgické reformy.

188 Stříž, Antonín Ludvík: Realismus života. Přítelkyni, kterou však zajali farizeové. *Nova et vetera* 4, 1915, č. 15, s. 10; Pius PP. X.: *O obnově posvátné hudby*. Z latiny přeložil Antonín Ludvík Stříž. Stará Říše 1911, s. 28.

Proč se ale Stříž stavěl zdrženlivě k volání Katolické moderny po liturgii v národním jazyce? Nebylo by slavení mše svaté v češtině nejlepším nástrojem, jak učinit bohoslužebné dění srozumitelným, a usnadnit tak plnou účast věřícího lidu? Neprotiřekl si Stříž na jedné straně obhajobou latiny a na druhé straně kritikou neúčasti věřících na liturgickém slavení? Částečně ano, a dokonce se zdá, že si toho byl vědom. V již vícekrát citovaném textu *Missál římský v českém překladě* z roku 1914 se pokusil svůj postoj vysvětlit. Poukazoval na skutečnost, že není možné jednoduše navázat na tradici slovanské liturgie, byť ji hodnotil jako vrchol liturgického života u nás. Její zánik ovšem nevycítal papeži ani jiným vnějším tlakům, nýbrž českým světským i duchovním elitám, stejně jako věřícímu lidu. Slovanská liturgie by se udržela, „*kdyby naši předkové byli si jí vážili a drželi ji v slávě a aspoň tak houževnatě si ji hájili, jako později svých národních bludařstev*“.¹⁸⁹ Jazyk latinské liturgie mezitím dozrál do takové bohatosti a krásy, že prostý převod do českého znění by znamenal z povrchnění a ochuzení. Vznik nové slovanské liturgie ale Stříž ze zásady neodmítal, upozorňoval pouze, že by se jednalo o „*nový, božský originál, inspirovaný a vibrující všemi tajemnými smysly*“, tedy o dar Ducha svatého. Pokud bude církvi ke schválení předložena nová liturgie „*rovná krásou a dokonalostí ostatním, jistě ji Církev s nejuvětší láskou přijme a potvrdí*“.¹⁹⁰ K tomu byly zapotřebí dvě klíčové podmínky: zrození génia typu svatých Cyrila a Metoděje, který by dovedl liturgický text zachytit slovy (za první) a přitom by čerpal z jazyka zušlechtěného životem „*ryzího lidu*“ (za druhé).¹⁹¹ Český jazyk je však zkažen školami a povrchností národa a světce či génia aby člověk mezi modernisty propagujícími českou mši pohledal. Takto situaci viděl Stříž a podivoval se dále nad pokrytectvím kněží z okruhu Katolické moderny: „*Ale jak všechny ty pokusy národovců kněžských i lidových jsou opravdu jalovy, patrně z toho, že ani pro soukromou potřebu není u nás překladu posvátných knih církevních...*“¹⁹² Proč je již dávno někdo nepřeložil? Nezbylo tedy nic jiného, než aby misál přeložil sám.

Podstata Střížova chápání liturgie se příliš nezměnila ani poté, co se stal knězem, spirituálem pražského semináře a po druhé světové válce dokonce suplujícím liturgikem. Dále se věnoval některým liturgickým textům, případně jiným pramenům, které považoval v této souvislosti za relevantní. Například ve *Vinici Páně* v roce 1940 publikoval překlad starobylého textu *Didaché*, a to mimo jiné s cílem zdůraznit obětní charakter eucharistie.¹⁹³ Především nadále publikoval v různých verzích jednotlivé části římského misálu,¹⁹⁴ z nichž nejvýznamnější je určitě překlad z roku

189 Stříž, Antonín Ludvík: *Missál římský v českém překladě*. *Nova et vetera* 3, 1914, č. 11, s. 4.

190 Tamtéž, s. 5.

191 Tamtéž, s. 4.

192 Tamtéž, s. 5.

193 Stříž, Antonín Ludvík: *Didaché*, nejstarší písemná památka křesťanské tradice. *Vinice Páně* 10, 1940, s. 266.

194 Zmíňme alespoň: *Misál římský. Řád a modlitby oběti mše svaté*. Přeložil a upravil Antonín Stříž. Valašské Meziříčí 1941; *Manuale rituum*. Uspořádal Dr. Ant. Stříž. Praha 1955. Vydání České katolické charity.

1945 v nakladatelství Vyšehrad,¹⁹⁵ jež opatřil úvodem *Mše svatá – náš nejdražší poklad*, prozrazujícím, jakým způsobem prožíval liturgii jako kněz dvacet tři let po vysvěcení.¹⁹⁶ I když jsme řekli, že se v zásadě jeho chápání liturgie a jejího významu v životě církve nezměnilo, kupříkladu zůstal důraz na latinu, gregoriánský chorál a na jednotlivé tradiční roviny bohoslužby (bohoslužba jako usmíření, chvála, důkuvzdání a prosba), k několika dílčím posunům přece jen došlo.

V prvé řadě Stříž významně omezil kritiku směrem ke kněžím a církevním autoritám ohledně kvality vysluhování mše svaté. Zatímco ve Staré Říši si mohl užívat pozici „outsidera“, nyní jako kněz, a dokonce vychovatel kněží náležel k církevnímu establishmentu. Kritizovat bylo najednou mnohem méně pohodlné, proto se z naladění Střížových textů, v nichž komentuje liturgické otázky, ostrý kriticko-polemický tón vytratil. Objevoval se jen sporadicky, a to ještě v umírněné podobě. Stříž se například pohoršoval nad kněžími, kteří pořádali koncerty vážné či duchovní hudby v kostele, a s odkazem na direktivy Pia X. autoritativně prohlašoval, že kostel je chrám Páně, a nikoli koncertní sál.¹⁹⁷ Nebo na jiném místě si stěžoval, že mladí kněží nadšení pro gregoriánskou obnovu naráží na odpor starších duchovních, až se nakonec demotivovávají znovu „*přízpusobují starým návykům*“.¹⁹⁸ Podobně bychom mohli hodnotit i Střížův zmíněný úvod k překladu misálu *Mše svatá – náš nejdražší poklad*, v němž sice stejně jako kdysi v *Nova et vetera* pracoval s pojetím mše svaté jako se symbolem Kristovy agónie, volil však decentnější jazykové prostředky, díky nimž text ztratil na někdejší naléhavosti.¹⁹⁹

Aby vynikly ještě i jiné aspekty Střížova pojetí liturgie i jeho překladu římského misálu, je zapotřebí nahlédnout jeho úsilí také prizmatem dalších dobových překladatelských počínů, o nichž jsme hovořili výše. Máme na mysli liturgický a překladatelský přístup benediktina Mariana Schallera. Ten rovněž doplnil své vydání kratším úvodním slovem.²⁰⁰ Nejprve musíme předeslat, že Schallerovo dílo nevnikalo izolovaně, spolupracoval totiž nejen kupříkladu s Arnoštem Vykoukalem nebo Alfredem Fuchsem, ale také přímo s Antonínem Střížem, který pročítal korektury

195 *Římský misál*. Přeložil a poznámkami opatřil Dr. Antonín Stříž, kanovník na Vyšehradě. Praha 1945.

196 Stříž, Antonín Ludvík: *Mše svatá – náš nejdražší poklad*. Úvodní úvaha. In: *Římský misál*. Praha 1945, s. 9–18.

197 [Stříž, Antonín Ludvík]: *Koncerty v chrámu Páně?*. *Vinice Páně* 10, 1940, zadní strana obálky.

198 [Stříž, Antonín Ludvík]: *Zavedení cvičení v chorálním zpěvu v knížecím arcibiskupském semináři v Praze*. *Vinice Páně* 11, 1941, s. 64. Podobně si Stříž stěžoval i na to, že se o Vánocích v roce 1930 v některých pražských kostelích zpívala česká mše, konkrétně Rybova mše. Podle papežských nařízení se takové skladby měly provádět před půlnoční mší nebo po ní. Viz Skořepová, Markéta – Pavlíček, Tomáš W.: Jan Pauly (1869–1944). Velkoměstský děkan. In: *Kněžské identity v českých zemích (1820–1938)*. Fasora, Lukáš – Hanuš, Jiří – Pavlíček, Tomáš W. a kol. Praha 2017, s. 137.

199 Stříž, Antonín Ludvík: *Mše svatá – náš nejdražší poklad*. Úvodní úvaha. In: *Římský misál*. Praha 1945, s. 12–14.

200 Schaller, Marian: *Oběť mše svaté*. In: *Římský misál*. Přeložil a poznámkami opatřil P. Marian Schaller, benediktin v Emauzích. Praha 1925, s. 11–17.

a navrhoval některé úpravy.²⁰¹ Nemá smysl vypočítávat, v čem se oba shodují, mnohem důležitější jsou rozdíly a specifika. Stříž v porovnání se Schallerem ve svém pojednání zdařileji rozpracoval motiv tajemného společenství se svatými, mučedníky a patriarchy a také motiv hostiny, již slaví ti, kteří se u jednoho stolu shromáždí a v nichž skrze posvátný pokrm začíná proudit tatáž krev: „*Poněvadž pokrmem a nápojem se vytváří krev, požívání téhož pokrmu jaksi působí, že v stolujících koluje jedna krev, že žijí společný život.*“²⁰²

Vzhledem k tomu, že Schallerův misál vycházel opakovaně, vyvolával jistou diskusi, která do hry vracela i Střížův překlad. Oba počiny byly současníky srovnávány, přičemž Střížovi bylo vytýkáno, že v některých místech zcela vypustil latinský originál.²⁰³ Na druhou stranu byl jeho překlad vnímán jako pokus přiblížit se maximálně rytmu českého jazyka. To naopak nebylo možné říci o Schallerově překladu, který se více držel latinské předlohy.²⁰⁴ Povšimněme si na závěr ještě jednoho momentu. Když srovnáme Střížův překlad z roku 1945 se staroříšskou verzí z roku 1914, lze sice co do pojetí liturgie (tak jak je prezentována v doprovodných úvahách) zaznamenat posun směrem k obroušenému, méně naléhavému a do jisté míry i méně svěžímu přístupu, na druhou stranu jednoznačně pozitivně lze hodnotit vývoj Střížových překladatelských a jazykových dovedností směrem k větší zralosti, ladnosti i plynulosti. Uvedme alespoň jeden příklad. Jedná se o prefaci přednášenou v době vánoční. Posun je patrný zejména ve vyznačených pasážích:

Římský misál, Stará Říše 1914 (s. 23):

Věru důstojno i spravedlivo jest, slušno i spasitelno, bychom tobě vždy a všude díky vzdávali, Hospodine svatý, Otče všemohoucí, věčný Bože. Neboť vtěleného Slova tajemstvím nové očí naší mysli světlo jasnosti tvojí zazářilo; abychom, Boha viditelně poznávajíce, jím k milování věcí neviditelných byli uchváceeni.

Římský misál, Vyšehrad 1945 (s. 48):

Vpravdě hodno a spravedlivo jest, slušno a spasitelno, abychom tobě vždy a všude díky vzdávali, Hospodine svatý, Otče všemohoucí, věčný Bože. Neboť tajemstvím vtěleného Slova nové světlo tvé jasnosti očím naší mysli zazářilo, abychom Boha viditelně poznávajíce jím k milování věcí neviditelných byli uchváceeni.

201 *Římský misál*. Přeložil a poznámkami opatřil P. Marian Schaller, benediktnin v Emauzích. Praha 1925, s. 4.

202 Stříž, Antonín Ludvík: Mše svatá – náš nejdražší poklad. Úvodní úvaha. In: *Římský misál*. Praha 1945, s. 14.

203 km. (= šifra): *Římský misál*. Přeložil a poznámkami opatřil Dr. Antonín Stříž. *Vyšehrad* 1, 1945–1946, č. 16, s. 19.

204 jm. (= šifra; pravděpodobně Jan Martinovský): *Římský misál*. *Vyšehrad* 3, 1947–1948, s. 212.

Přínos Antonína Ludvíka Stříže liturgickému životu katolické církve u nás není jednoduché stručně vystihnout. Pokusili jsme se popsat, jakým způsobem chápal význam bohoslužebného dění s ohledem na skutečnost, že péči o kvalitní liturgii prezentoval jako jeden ze základních kamenů pastoračního povolání kněze. I když se jeho pojetí obnovy liturgie soustředilo na tradiční piánské důrazy, k nimž v první řadě náležela latina a gregoriánský chorál, cítil potřebu zpřístupnit věřícím české znění mešního kánonu, aby se jej mohli modlit společně s celebrujícím knězem. Trefná a zároveň přínosná byla i jeho kritika pasivní účasti věřícího lidu na bohoslužebném dění. Představa, že tento problém vyřeší dokonalý přednes kánonu, zapojení laiků do přípravy gregoriánského zpěvu a dostupnost české verze misálu, je však velmi sporná. Na druhou stranu přesvědčením, že kvalitní liturgie je nejen darem Ducha svatého či výtvozem schopného a pozorného kněze, ale že zásadním způsobem pramení i ze zbožnosti věřících, mířil Stříž správným směrem. Jako přínosné beze sporu můžeme považovat jeho překladatelské počiny, skrze něž se snažil rozšířit povědomí věřících o obsahu a smyslu bohoslužebného života církve. Jeho misál se tak vedle Schallerova řadí k textům, které lze považovat za plodné podhoubí, na němž ve 30. letech 20. století alespoň částečně mohlo stavět probouzející se liturgické a mládežnické hnutí. Liturgický vývoj v katolické církvi se krátce po Střížově smrti sice vydal jiným směrem, než jak si to propagátor ideálů Pia X. představoval, jeho překladatelské úsilí však patří k poctivým pokusům o uchopení západní bohoslužebné tradice z české perspektivy i k předpokladům budoucího zavedení češtiny do mešního kánonu.

8.6 Kněžská identita a vliv různých pastoračních rolí: Stříž kanovníkem na Vyšehradě

Již několikrát jsme v průběhu sledování Střížova kněžského působení narazili na důležitý moment, kterému je třeba věnovat zvláštní pozornost. Jedná se o to, jak se v průběhu jeho života postupně přetvářel způsob, jakým se snažil realizovat své kněžské povolání. Konečnou odpověď na otázku, nakolik někdejší Florianův spolutník, kritik dobového kléru i církevní hierarchie a burcující hlasatel radikálního kněžství zůstal konzistentní či nikoli, si sice necháme na později, už nyní se ale pokusíme poukázat na souvislost mezi Střížovou kněžskou identitou a různými pastoračními rolmi, které zastával na základě povolání ze strany církevních představených. Výše jsme již naznačili význam jeho kaplanského a farářského působení i proniknutí do církevního establishmentu skrze povolání na místo spirituála semináře, s čímž souvisela role vychovatele a duchovního průvodce bohoslovců. Zaměříme se v této chvíli na Střížovo jmenování kanovníkem vyšehradské kapituly 25. června 1939, které bychom za normálních okolností považovali za jeden z možných vrcholů církevní kariéry.



Obr. 26: Vyšehradský kanovník Antonín Ludvík Stříž

Na jedné straně lze totiž toto jmenování vnímat jako typické, standardní a očekávatelné u dlouholetého spirituála semináře, intelektuálně nadaného a zároveň literárně činného kněze – navíc s velmi dobrou jazykovou výbavou a zkušeností studia v Římě. Na druhou stranu zde cítíme nápadný paradox, kdy se vyšehradským kanovníkem stal kněz, jehož identita vyrůstala z období působení ve Staré Říši, s nímž souvisela představa ideálního kněžství založeného na odmítnutí církevních postů a existujícího spíše v nemilosti ze strany představených. Navíc nejde jen o určitý církevní úřad, nýbrž spíše o konkrétní role, jež s ním mohou souviset. V případě vyšehradských kanovníků se totiž během druhé poloviny 19. století podařilo některým osobnostem rozvinout roli národních buditelů a pečovatelů o českou kulturu, o českou knihu, vědu a umění, přičemž některé projekty se setkaly se sympatiemi napříč celou národní společností. Zmíňme alespoň „zakladatele“ moderního Vyšehradu jako národního pohřebiště Václava Štulce (1814–1887)²⁰⁵ nebo Mikuláše Karlacha (1831–1911), který se zasloužil o obnovu kapitulního chrámu.²⁰⁶ Antonín

205 Srov. Putna, Martin C.: *Česká katolická literatura v evropském kontextu 1848–1918*. Praha 1998, s. 162.

206 Srov. Hořejší, Jiřina: Proměny Vyšehradu v průběhu věků. Kulturně-historická skica. In: *Sborník k 900. výročí úmrtí prvního českého krále Vratislava II. (1061–1092)*. Edd. Huber, Jiří – Nechvátal, Bořivoj. Praha 1992, s. 247.

Stříž si této role byl samozřejmě vědom, otázkou je, jakým způsobem s ní pracoval. Vzpomeňme jeho texty z *Nova et vetera*, kde si obecně od kněží „národovců“ (mezi něž ovšem nepočítal Františka Sušila) a jejich všestranných aktivit mírně řečeno zachovával odstup.²⁰⁷ Vyhraněnost jeho tehdejší kritiky sice zesilovala staroříšská rétorika a prostředí „florianovské“ komunity, přičemž o obojí poté, co se stal knězem, přišel, podobně jako s postupujícím věkem a novými úkoly přišel i o svůj radikálně kritický pohled na dění v církvi. Přesto není bez zajímavosti, že nakonec během svého kněžského působení přijal několik rolí, na jejichž nositele v dobách staroříšských nahlížel s despektem. Povolání spirituála semináře a kanovnické posty u Staroříšských a priori vzbuzovaly nedůvěru, proto jsme také předeslali, že přijetí kanovnického úřadu se u Stříže jeví jako poněkud paradoxní. Ukážeme si však, že se s rolí vyšehradského kanovníka pečujícího o české kulturní dědictví identifikoval zcela přirozeně, podobně jako se neproblematicky sžil s rolí spirituála a lektora asketiky a mystiky.

Je sice pravda, že do vzoru kněžství, který si Stříž vytvořil ve Staré Říši, jmenování na místo vyšehradského kanovníka příliš nezapadá, na druhou stranu představitel si, že každé své nové povolání do církevního úřadu vědomě a beze zbytku podřizoval staroříšskému obrazu „kněze věrného“ a utvářel ho podle něj, by bylo zbytečnou konstrukcí. Takto direktivně a jednoznačně kněžské vzory v běžném životě nefungují. Nabízejí sice zdroje motivace, mohou se stát orientačním kompasem v pastorační a utvářet spiritualitu konkrétního duchovního, na druhou stranu je zároveň provází dostatečná míra flexibility a volnosti v aplikaci. V žádném případě si nenárokují, aby jim byla podřízena každá činnost, které se kněz věnuje, a každý úřad, který vykonává. V tomto smyslu mohl Stříž vnímat jmenování vyšehradským kanovníkem jako svým způsobem logickou odměnu za předchozí působení v pražském semináři. Navíc je třeba si také uvědomit okolnosti, které následovaly jen pár měsíců po jeho instalaci. 17. listopadu 1939 došlo k uzavření českých vysokých škol a spolu s tím i pražské teologické fakulty. Pedagogům fakulty bylo zakázáno vyučovat a někteří z nich byli perzekvováni.²⁰⁸ Dokonce i Antonín Stříž, v roce 1940 oceněný křížem *Bene merenti* a jmenováním nadpočetním tajným komořím Jeho Svatosti,²⁰⁹ měl být vyšetřován gestapem,²¹⁰ tato informace se ale během našeho výzkumu nepotvrdila. Vzhledem k tomu, že Stříž díky událostem, jež byly dány německou okupací, přišel o stávající působiště, mohl se mu přesun na Vyšehrad jevit jako dobrá možnost, jak navázat na dosavadní aktivity.

207 Např.: Stříž, Antonín Ludvík: *Missál římský v českém překladě. Nova et vetera* 3, 1914, č. 11, s. 5.

208 Novotný, Vojtěch: *Katolická teologická fakulta 1939–1940. Prolegomena k dějinám české katolické teologie druhé poloviny 20. století*. Praha 2007, s. 30nn.

209 Koronthály, Vladimír (ed.): *Almanach duchovních Arcidiecéze pražské ve 20. století a lexikon farností Arcidiecéze pražské 1948–2010*. Díl II. M–Ž. Praha 2013, s. 361.

210 Novotný, Vojtěch: *Katolická teologická fakulta 1939–1940. Prolegomena k dějinám české katolické teologie druhé poloviny 20. století*. Praha 2007, s. 35.

Ve *Vinici Páně* v roce 1940 informoval o přesunu redakce z Dejvic na Vyšehrad a přidal několik oslavných slov k tradici s tímto místem spojené: „..., *Vinice Páně* byla přesazena na královský Vyšehrad, na posvátnou půdu, kde vzklíčila první setba křesťanské kultury v Čechách. Zde byla první škola, v níž se vzdělával též svatý Václav. Zde dlel sv. Prokop, dříve než se uchýlil do samoty sázavské. Zde se narodila bl. Anežka Přemyslovna. Zde byl kanovníkem sv. Jan Nepomucký. [...] Na jižním svahu vyšehradské skály jsou od pradávna vinice, na nichž se dosud daří vínu. To jsou vesměs slibné předzvěsti zdaru, *Vinice Páně* v tomto novém sídle...“²¹¹ Nesmíme dále přehlédnout skutečnost, že jeho bohatá vydavatelská a překladatelská činnost, kdy se mimo jiné zaměřil i na publikaci hagiografických spisů o životech většiny právě zmíněných českých světců, s pozdější rolí vyšehradského kanovníka pečujícího o českou kulturu ladila velmi dobře. Stejně tak s touto rolí dobře ladily přátelské vztahy, které pěstoval s některými českými intelektuály a umělci, ať už pocházeli obecně z katolického či konkrétněji z výrazně konzervativního prostředí, k němuž sám kanovník Stříž (podobně jako mnozí jeho předchůdci na Vyšehradě) náležel, nebo naopak z prostředí, které si od církve i od katolické víry udržovalo odstup. Role přítele a v mnoha případech i všestranného podporovatele umělců nyní poněkud vystoupila do popředí.

Na Vyšehradě byl Stříž takřkajíc dobře po ruce. Navštěvoval ho zde kupříkladu spisovatel Karel Schulz, malíř Jan Zrzavý, grafik Břetislav Štorm, dirigent Břetislav Bakala či skladatel Josef Blatný.²¹² Pozoruhodný vztah navázal počátkem roku 1940 s hudebním skladatelem Vítězslavem Novákem, který si vážil jeho vzdělání, díla i kulturní tradice, kterou v jeho očích Stříž reprezentoval. Ten si na oplátku vysoce cenil Novákova hudebního díla. Bohužel se dochovala pouze část korespondence; konkrétně několik dopisů, které psal Vítězslav Novák.²¹³ I na základě tohoto torza však lze doložit, že se přátelství, které navázali poté, co Stříž společně s balíčkem moravských klobás Novákovi poslal pochvalný list týkající se rozhlasového provedení *Podzimní symfonie*,²¹⁴ neomezilo jen na několik zdvořilostních poklon. Novák se postupně začal svěřovat i se svými osobními duchovními zápasy, jež byly dány jednak skutečností německé okupace a také těžkostmi života bez trvalé partnerky. Stříž nakonec sehrál i roli průvodce skladatelovou tvůrčí krizí, kterou se Novákovi podařilo v roce 1941 překonat dílem *De profundis* a *Svatováclavským triptychem*. Pro první z nich Stříž Novákovi navrhl název tak, aby vystihoval situaci

211 Stříž, Antonín Ludvík: Z redakce a expedice. *Vinice Páně* 10, 1940, obálka.

212 Svědectví Richarda Mayera. Elektronická korespondence, dopis z 6. července 2015. Archiv autora; Dále také: Archiv Centra dějin české teologie, fond Antonín Stříž, Stříž, Antonín Ludvík: Vyšehradská kronika 1956–1957, s. 11; Rozhovor autora s Annou Huječkovou, praneteří Antonína Ludvíka Stříže, 26. listopadu 2014. Archiv autora.

213 Schnierer, Miloš: Korespondence Vítězslava Nováka s vyšehradským kanovníkem Antonínem Střížem. *Hudební věda* 33, 1996, č. 3, s. 273–286.

214 Dopis Vítězslava Nováka Antonínu Střížovi z 18. ledna 1940. Dostupné na: http://www.vitezslav-novak.cz/korespondence_striz.htm – staženo 3. května 2016.

českého národa, druhé se Novák Střížovi rozhodl přímo dedikovat. Oba se dokonce v létě roku 1941 vydali na společnou výpravu na Moravu, při níž navštívili některá místa spojená se Střížovým dětstvím a mládím. Přitom je třeba mít stále na paměti, že v případě Vítězslava Nováka se jednalo o člověka, který se necítil být věřícím křesťanem, a už vůbec ne katolíkem. Antonín Stříž se mu sice ve vánočním dopise téhož roku pokusil naznačit možnou cestu do společenství katolické církve, Novák se však v následném listu přiznal, že Střížovo pozvání přijal s rozpaky. Svěřil se mu se svou teistickou vírou v univerzálního „Velikého Ducha“ a neopomněl připsat několik sentencí o nutné protiřímské ostražitosti českého národa s tím, že on sám má některé „Římany“ velmi rád, neboť jsou mu osobně sympatičtí. Myslel tím přirozeně Stříže, jehož v dopisech nazýval jako Antonína Vyšehradského.²¹⁵ Odmítnutí Střížova misijního pokusu nijak nenarušilo vzájemné vztahy. Novák totiž následně neváhal zhudebnit Střížův básnický text *Královno hor*, vztahující se k tradici lasalettského zjevení.²¹⁶ A když se v dubnu roku 1943 dozvěděl, že Stříž bez jeho vědomí finančně zajistil vydání *Svatováclavského triptychu*, nešetřil projevy vděčnosti: „*Drahý Monsignore, způsobil-li jsem Vám radost věnováním toho díla, potěšil jste mne neméně svým kavalírským díkůvzdáním. Zůstáváte důsledným: neplýtváte nadšenými slovy, ale hovoříte nádhernými skutky. Podáváte mi tím důkaz pravého přátelství, za nějž Vám z celého srdce děkuji.*“²¹⁷

Vzhledem k tomu, že se část archiválií k moderním dějinám Vyšehradu nedochovala, je jen obtížné rozluštit otázku, jakou roli mohl Stříž sehrát v souvislosti s poutí ke Svatému Vavřinečku nad Domažlicemi v srpnu roku 1939, během níž ve svém kázání Msgre. Bohumil Stašek vyjádřil jednotu českého národa v období těžké zkoušky. Pouť i některé další události se rychle staly symbolem semknutí českého národa. Jak tuto pohnutou dobu prožíval Stříž, bohužel nevíme. Víme však, že se nadále snažil plnit roli vyšehradského kanovníka, a to zejména tehdy, bylo-li třeba sloužit bohoslužbu či kázat u příležitosti výročí některé z významných českých osobností. Kupříkladu takto vystoupil 7. září 1941 v Nelahozevsi o stém výročí narození Antonína Dvořáka s prosbou, aby „*v celé naší vlasti znovu ožila úcta k Bohu, živá víra, pravá zbožnost a poslušnost Božích zákonů, aby náš život zde byl jasným, souladným chvalozpěvem.*“²¹⁸ V podobném duchu a v rámci možností takto působil ještě i v 50. letech, tedy prakticky až do své smrti.

S protektorátními časy nebo lépe řečeno již s pomnichovským obdobím souvisí citlivá otázka vztahu některých konzervativních intelektuálů a duchovních k Židům,

215 Tamtéž, Dopis Vítězslava Nováka Antonínu Střížovi z 9. ledna 1940.

216 Jednalo se o píseň k oslavě poutního místa Bozkov v Podkrkonoší, které také oba společně v říjnu 1942 navštívili.

217 Dopis Vítězslava Nováka Antonínu Střížovi ze 7. dubna 1943. Dostupné na: http://www.vitezslav-novak.cz/korespondence_striz.htm – staženo 3. května 2016.

218 Stříž, Antonín Ludvík: Kázání při slavných službách Božích v Nelahozevsi v neděli 7. září 1941 o stém výročí narození Mistra Antonína Dvořáka. *Vinice Páně* 11, 1941, s. 197–207.

antijudaismu či přímo k antisemitismu, přičemž kontext rámuující tento starý problém se se stupňujícím se pronásledováním Židů zásadně proměnil, byť si to někteří zúčastnění odmítali uvědomit. Znamé jsou například antisemitské výroky Jakuba Demla z jeho *Šlépějí*. Na chvíli se u této otázky zastavme. Co se týče Antonína L. Stříže, můžeme říci, že hranici antijudaismu směrem k antisemitismu nepřekročil. K Židům sice přistupoval s apriorní nedůvěrou, o své účasti v první světové válce psal jako o „*etapním dienstu v židovské kanceláři*“²¹⁹ a v roce 1938 nechal jako redaktor *Vinice Páně* tiskem projít text o katolických bojovnících španělské občanské války, v němž jsou do tábora nepřátel církve zahrnuti nejen zednáři a bezbožníci všeho druhu, ale také Židé.²²⁰ Na druhou stranu v témže periodiku obsáhle velebil konverzi Bruno Rotschilda, který se po setkání s Terezií Neumannovou v Konnersreuthu rozhodl pro kněžskou službu.²²¹ Podobně v korespondenci ještě ze staroříšského období pochvalně hovořil o pracích Martina Bubera (1878–1965): „*Buber jest Žid. Jest vzácný, když Žid dospěje „přirozeně“ takového světla, a proto mělo by se mu všelicos prominout, když tu a tam se mylí.*“²²² Klíčový na této citaci není Střížův předpoklad, ale upřímný zájem o Buberovy práce, přičemž autorovo židovství zde nijak nepřekáželo. Jiné výroky, které by překračovaly úzus typický pro antijudaistické pozice, ve Střížových textech nenajdeme. Lze tedy s jistou mírou nadsázky i na něj vztáhnout „stížnost“ Jakuba Demla adresovanou původně Josefu Florianovi o tom, že si dovedl utahovat z kdekoho, ale nikdy ne z Židů: „*Z těch si nikdy neudělal kašpara...*“²²³

Vraťme se ale zpět na Vyšehrad, kde se situace ve druhé půlce 40. let nejevila nikterak růžově. Ačkoliv se zvláště po pouti ke Svatému Vavřínečku v roce 1939 mohlo zdát, že církev bude moci s nadějí na určitý ohlas promlouvat k českému národu, válečné události a následný vývoj proměnily celkovou atmosféru ve společnosti natolik, že na podobné symbolické okamžiky jednoty nebylo možné vůbec spoléhat. Ani autorita, kterou získali někteří významní duchovní jako vězni koncentračních táborů, v nové situaci jako by nestačila. Negativní vývoj nakonec završil komunistický puč v únoru 1948, který přivodil smutný konec také vyšehradské tradici. Kapitule se nevyhnulo znárodnění majetků, konfiskace zemědělských statků ani pokusy kolaborujících kněží zneužít vyšehradské dědictví v rámci vytváření prorežimních církevních struktur odkazujících na tradici vlasteneckých kněží. Kupříkladu v roce

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

220 Jedná se o text bez označení překladatele do českého jazyka s názvem Závěť španělského kapitána. Dopis, který napsal své rodině španělský kapitán Ramos, zastřelený rudými v Bilbao, dříve než do města vtrhlo vojsko gen. Franco. *Vinice Páně* 9, 1938, s. 125.

221 Stříž, Antonín Ludvík: V Konnersreuthu. *Vinice Páně* 5, 1934, s. 55–57.

222 LA PNP, fond Josef Matouš, sg. 56/71, inv. j. 42, Dopis Antonína Ludvíka Stříže Josefu Matoušovi z 5. dubna 1917.

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

1955 se členem kapituly stal generální tajemník Celostátního mírového výboru katolického duchovenstva (CMVKD) Josef Beneš (1905–1979).²²⁴ Mnohem závažnější však bylo znemožnění naplňovat dřívější kulturní roli. Z tohoto důvodu lze o 50. letech hovořit jako o živoření Vyšehradu, o němž svědčí ve svých záznamech, vedených od roku 1956, také Antonín Stříž.²²⁵ Žánr těchto jeho poznámek se pohybuje na hranici mezi kronikou a osobním deníkem, a nabízí tak cenný pramen k dějinám Vyšehradu na konci 50. let, stejně jako k závěru života Antonína Stříže. Popisuje kupříkladu opakující se narušování vánoční půlnoční mše výrostky, jež nakonec zapříčinilo jejich zrušení; s povzdechem informuje o převzetí správy hřbitova Pohřební službou hl. města Prahy od 1. ledna 1957 a zmiňuje i některé drobné krádeže v kapitulním chrámu.²²⁶ Další komplikaci představovalo krácení státního příspěvku, který byl vyplácen kostelníkům a chrámovým hudebníkům. V praxi to znamenalo, že kapitula si již nemohla dovolit financovat nedělní zpívanou mši. Střížovi se však podařilo tento problém alespoň zčásti vyřešit nahrazením sboru s profesionálními zpěváky za pomoci pozvání několika ochotnických pěveckých souborů, které se během roku v přípravě liturgického zpěvu střídaly.²²⁷ Snažil se udržet na Vyšehradě také poslední zbytky někdejší národní tradice, když například 3. března 1957 u příležitosti 54. výročí smrti Františka Ladislava Riegra sloužil mši svatou, k níž zároveň sepsal vlastní modlitbu.²²⁸ Vedle toho se zároveň nikterak nevzdával své náklonnosti k spiritualitě formované lasalettskou tradicí. Na Vyšehradě proto umístil jeden obraz a sochu Panny Marie Plačící, které byly původně určeny pro nerealizovanou výstavbu lasalettského chrámu na Pankráci.²²⁹ Inspirace lasalettské a bloyovsko-starooříšské, jak si ještě ukážeme, se tedy u něj nevytratily ani nebyly novými rolemi nikdy zcela překryty.

Střížovo působení na Vyšehradě nás tedy přivedlo k úvaze o významu konkrétních pastoračních rolí, které kněz ve svém životě zastává a které zároveň napomáhají proměňovat jeho kněžskou identitu i to, jak chápe své poslání i svůj úkol ve společnosti a v církvi, přičemž se zdá být přirozené, že je skrze různé pastorační zkušenosti identita kněze různou měrou i různými směry rozvíjena a pozměňována. Původní základ i původní spirituální a pastorační preference však zároveň mohly do jisté míry přetrvávat. Otázka, kdy se tento základ u konkrétního jedince zformoval, je velmi individuální. U Antonína Stříže k tomu došlo již v jeho mládí, tedy

224 Josef Beneš se v roce 1974 stal dokonce proboštem vyšehradské kapituly. Srov. například: Balík, Stanislav – Hanuš, Jiří – Hradílek, Pavel – Rechlík, Karel: *Letnice dvacátého století. Druhý vatikánský koncil a české země*. Brno 2012, s. 38–39.

225 Archiv Centra dějin české teologie, fond Antonín Stříž, Stříž, Antonín Ludvík: Vyšehradská kronika 1956–1957.

226 Tamtéž, s. 4.

227 Tamtéž, s. 8.

228 Tamtéž, s. 6.

229 Tamtéž, s. 8.

před vysvěcením, což je dáno také tím, že se pro kněžské povolání rozhodl jako zralý člověk v mnohem pozdějším věku než drtivá většina jiných kněží. Nenuťme se ovšem na tomto místě do zbytečných generalizací. Jiný kněz mohl učinit zcela jinou zkušenost a jistě bychom našli ve 20. století kněze, kteří ve svém životě prožili tak závažné osobní proměny, že bychom v takových případech měli raději hovořit o „identitních“ zvratech.

8.7 Antonín Ludvík Stříž versus staroříšský „kněz věrný“

V předchozích kapitolách jsme se pokusili nastínit jednotlivé stránky Střížovy kněžské osobnosti. Celou dobu nás při tom provázel staroříšský obraz „kněze věrného“. Jednou nápadně a zcela zřetelně utvářel daný kontext, jindy spíše skrytě zůstával v pozadí. Nepochybně však pro Stříže nikdy nepřestal být klíčovou inspirací. Nyní nás čeká nelehký úkol, totiž zamyslet se nad tím, nakolik tomuto obrazu kněžství, který si v mládí vytvořil, zůstal věrný. Vše podstatné sice již do značné míry zaznělo, je však třeba některé věci doplnit a shrnout.

Pokud bychom právě vyslovenou otázku položili Josefu Florianovi, odpověď bychom dostali jednoznačně negativní. Stříž nejenže původní ideály zradil tím, že Florianovu komunitu opustil, ale dokonce se jako kněz dopouštěl přesně těch prohřešků, proti kterým kdysi bojoval. Například v roce 1938 se Florian pohoršoval nad tím, že se Stříž nestyděl přispívat k pokrytecké, bezzásadové morálce pěstované vedením brněnské diecéze, když v Brně přednášel o lasalettském zjevení. Florian se ptal, jak je to vůbec možné. Hlásat La Salettu bylo přece kdysi zapovězeno a oficiální zákaz dosud nikdo neodvolal: „*Zjevení La Saletteské – těžký hřích! Mělo se to čísti s kazatelen. Od té doby nic v tom nebylo změněno, nic nebylo spraveno, a – jak mi vypravují přátelé – měl o tomto Zjevení přednášku přímo v Brně, v sídle biskupském, Dr. Stříž z Prahy, takto můj osobní nepřítel. [...] Zjevení – těžký hřích! – a statečně se veřejně o něm přednáší, vypisují se a podnikají hromadné pouti na La Salettu, všem se v této kaši úředního svědomí žije pohodlně dále...*“²³⁰ Netřeba příliš dlouze rozvádět, že Florian, který nesdílel naši motivaci poctivě zhodnotit Střížův osobní a kněžský vývoj, o svém někdejší spolupracovníku vynáší nespravedlivý soud. Přes svůj kritický pohled si však všiml toho, že se původní staroříšské inspirace u Stříže ozývaly i v jeho pozdějším věku a že ho mimo jiné (v roce 1940) vedly k návštěvě některých míst, která se s tímto obdobím jeho života pojila. Když se dověděl, že se Stříž objevil ve Velké u Strážnice, kde spolu po roce 1911 krátce pobývali, neodpustil si ironickou narážku jak na to, že nakonec zůstal svému programu věrný sám, tak také na Střížovu novou kanovníckou titulaturu: „*Zbyl jsem sám z ,té bandy‘ a sídlím ve Staré Řiši,*

230 Florian, Josef: Poznámky J. F. (březen 1938). Kaše s těžkým hříchem. *Archy* 13, 1938, sbírka II, s. 7–8.



Obr. 27: Antonín Ludvík Stříž s rodinou a přáteli (konec 30. let)

což je také ctný titul. Neboť pan ten kanovník má titul ‚sídelní‘, ale asi mu to nedostačuje k spokojenosti, když se pustil až do Velké hledat svá ‚mladá léta‘.²³¹ Přirozeně i sám Antonín Stříž si uvědomoval, že odchod ze Staré Říše znamenal zlom a nutnost nadále pracovat se staroříšskou inspirací nezávisle. Při zmíněné návštěvě Velké se starým známým, s nimiž se zde setkal, měl údajně přiznat, že ze Staré Říše musel odejít, aby se z Florianova společenství nestala „seкта“.²³²

První z typických rysů obrazu „kněze věrného“, u něhož se zastavíme, je radikalita. Projevovala se ve vztahu k biskupům, v kritice kvality života dobové církve a běžných pastoračních metod i v kritice kléru. Nechyběla ani v hodnocení společenského a politického vývoje v rakouské monarchii a posléze v Československu. Především však utvářela styl života, stejně jako jazyk a pojetí evangelizace Staroříšských. „Kněz věrný“ měl žít v nemilosti ze strany církevní hierarchie nebo přímo bez možnosti působit normálně v klasické farní pastoraci. Vzpomeňme na příklady Jakuba Demla nebo Ludvíka Vrány, kteří se dlouhá léta potýkali se suspenzemi. Pobývali u Josefa Floriana či jiných přátel a přitom po celou dobu pastoračně působili. Nemusíme však pro příklady chodit nikam daleko, k podobnému životnímu stylu směřoval i Antonín Stříž. Když se ale rozhodl pro kněžství, zároveň s tím přijal i nutnost opustit Starou Říši a podřídit se oficiální církevní autoritě, na čemž nic

231 Florian, Josef: Když květ mladosti uvadne. *Archy* 15, 1940, s. 9–10.

232 Tamtéž, s. 9.

nezměnil ani v pozdějším věku. Pokud navíc chtěl naplňovat nové role (bohoslovec, kaplan, farář), které s jeho povoláním souvisely, těžko mohl jednat jinak. Deml i Vrána se totiž v okamžiku setkání s Florianem nacházeli v jiné situaci. Byli to mladí kněží, svěcení jim tedy již nikdo nemohl vzít, a tak se paradoxně pro nestandardní kněžský životní styl rozhodovali poněkud svobodněji. Navíc se zdá, že Střížovu staroříšskou epizodu a vše, co s tím souvisí, je třeba do jisté míry připsat i jeho mládí. S přibývajícím věkem u něj touha po radikalitě částečně odezněla, s čímž souvisí i nechuť pouštět se do dřívějších konfliktů a naopak ochota přijmout posty, které mu byly nabídnuty. Rozhodnutím podřídit se povolání na místo spirituála semináře se tedy Stříž skutečně od původního ideálu radikálního kněžského života odchýlil. Tento následný vývoj se však jeví jako přirozený a očekávatelný, protože zásadní zlom tak jako tak představoval již samotný odchod od Josefa Floriana a schopnost připustit, že původní program lze realizovat i mimo staroříšské centrum.²³³

S novou situací, v níž se jako kněz ocitl, souvisí dále skutečnost, že u něj již ne-najdeme dřívější kritiku dovnitř církevních řad. Objeví se jen výjimečně. Stejně tak Stříž již nikdy nepublikoval znění lasalettského zjevení společně s kontroverzním Melaniiným tajemstvím. V žádném z vydání jeho *La Saletty* jej nenajdeme. Proto i jiné publikace, které vydával, již nevycházely přes zákaz či se skřípěním zubů místního biskupa, nýbrž s doporučeními a pochvalami z oficiálních míst,²³⁴ což je dáno nejen tím, že Stříž ve své radikalitě polevil, ale také tím, že „florianovská“ tradice skrze výrazné umělecké osobnosti postupně pronikala i do mainstreamové katolické kultury. V čem si Stříž naopak dovedl původní radikalitu zachovat, byla apokalyptická kritika moderního světa. Popsali jsme, jak krátce před rokem 1948 varoval před tzv. třetí společenskou katastrofou,²³⁵ a podobné naladění prostupovalo rovněž některé jeho vyšehradské adorační meditace z 50. let: „*Ale běda, jak špatně se zachovává Tvá výzva, Pane! – Kolik lidí bdí nad sebou, kolik jich ovládá své myšlení a náklonnosti a chrání svou duši! – Většina jich nedbá Tvého hlasu, neslyší Tvých výstrah, pohrdá jimi. [...] Světlo víry pohaslo v jejich myslích, srdce otupěla, svědomí je uspáno. Dávají se slepě vésti svými zlymi náklonnostmi a vášněmi. Jsou bezmocnou hříčkou zlého ducha a strhují s sebou i jiné ve zkázu. [...] Není divu, dolehne-li na ně z úst svrchovaného Soudce hrozné slovo: „Neznám vás.“*“²³⁶

Našli bychom i další oblasti Střížovy pastorační činnosti, jimiž na ideály ze svého mládí navazoval. Například bychom mohli zmínit jeho péči o problematiku liturgie,

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

234 Například: *Cesta k věčné lásce. Vybrané stati ze spisů mystiků a přátel Božích 14. století*. Přeložil Antonín Stříž. Brno 1939. Tuto knihu v úvodu věřícím doporučuje brněnský biskup Josef Kupka.

235 Stříž, Antonín Ludvík: *La Saletta. Zjevení Matky Boží 19. září 1846. Význam veliké zvěsti a její ohlas*. Praha 1947, s. 202.

236 Archiv Centra dějin české teologie Praha, fond Antonín Ludvík Stříž, Stříž, Antonín Ludvík: Bďte. Adorace ze 4. prosince 1952, s. 2.

pokračující publikační úsilí a především pěstování konkrétní kněžské spirituality. V posledně jmenovaném příkladě se dokonce zdá, že s přibývajícím věkem u něj staroříšské inspirace týkající se mystiky a obecně duchovního života spíše nabývaly na významu, i když je provázela vcelku přirozená potřeba jisté modifikace. Typický příklad lze spatřovat ve Střížově vztahu k lasalettskému zjevení. „Staré lásky“ se sice nikdy nevzdal, jak to dokládají odkazy na význam této události v jeho poznámkách ještě z 50. let, přestal ji však prezentovat s někdejší staroříšskou výlučností. Upravil tento typ zbožnosti tak, aby mohl být dostupný širokému okruhu věřících a zájemců. Běžnému katolickému pastoračnímu provozu se přiblížil tím, že La Salettu doplnil příběhy dalších mariánských zjevení a začal pořádat na tato místa hromadné poutě. Z jeho textů i přednášek proto musela zmizet pohoršující a pro mnohé matoucí kritika církve a kléru. Dialekticky s tím naopak posílily prvky sentimentality, prostupující jazyk i doprovodný obrazový materiál. V tomto duchu pracoval i jako spirituál semináře, když s rostoucí vehemencí začal využívat kněžskou spiritualitu Ludvíka Grigniona z Montfortu. Ta sice náležela k původnímu staroříšskému základu, rozhodně ale ne v takové míře, v jaké ji Stříž později zprostředkovával pražským bohoslovcům a čtenářům *Vinice Páně*, což opět znamenalo posílení sentimentálních prvků.

Na druhé straně se však Střížovi podařilo některé ideální vzorce přesunout z rétorické či imaginativní roviny směrem k reálnému praktikování. V prvé řadě šlo o schopnost „kněze věrného“ pobývat nablízku zázračným událostem a vykládat jejich význam v kontextu rozhodujícího zápasu o lidské duše s „*mocnostmi temnot*“. Tuto rovinu kněžského poslání propagoval Stříž s vyhocenou naléhavostí, čímž zároveň mezi seminárními spirituály představoval určité specifikum, což ovšem neznamená, že by se ostýchal popsané důrazu propojovat s dobově běžnými vzorci kněžské spirituality. Střížova osobní angažovanost nejen na předávání mystické tradice, nýbrž i na jejím utváření, jež se kupříkladu projevila v připravenosti putovat napříč Evropou a navštěvovat místa zázračných zjevení, přece jen překračovala dobový standard očekávaný u spirituála. Nešlo však jen o tyto poutě, vrcholným způsobem totiž Stříž do věčného duchovního zápasu se zlem vstoupil na konci čtyřicátých let a v průběhu let padesátých jako duchovní vůdce a zpovědník stigmatizované Anny Tomanové, čímž se mu vlastně tento charakteristický rys staroříšského vzoru „kněze věrného“ podařilo přivést k dokonalosti.

Pokud jsme se v předchozích odstavcích věnovali otázce proměny míry radicality a zjednodušeně řečeno problému kněžské spirituality, je nutné se také zamyslet nad tím, jak se u Stříže po jeho odchodu ze Staré Říše vyvíjel ultramontánní vztah k papežství. Ukázali jsme, že na rozvíjení ultramontánní zbožnosti, k níž odkaz na papežský kult neodmyslitelně náleží, se podílel po celou dobu svého kněžského působení. Jeho velmi osobní, emocemi zabarvený vztah k papežství však doznal některých změn. Když pracoval s Florianem na *Dobré m díle*, vydávání papežských dokumentů a touha naplnit přání Pia X. absolutně a bez kompromisů udávaly tempo i všem dalším aktivitám. Předurčovaly také specifické vidění světa i charakter

hodnocení dobových církevních reálií. Pontifikát „*staříšského bílého pastýře*“ sloužil rovněž jako vzor, jímž se poměřovali jiní církevní hodnostáři, a dokonce i předchozí pontifikáty. Z toho důvodu si Staroříšští zachovávali odstup kupříkladu od papeže Lva XIII. Byl hodnocen jako příliš politizující a náchylný ke kompromisům s moderním světem. Podobně rezervovaný postoj panoval i v jejich vztahu k Benediktu XV. Proč se ale u Stříže později nesetkáme s výraznějším úsilím propagovat kupříkladu texty Pia XI. nebo Pia XII.?

Stříž přirozeně tu a tam o papeži něco napsal,²³⁷ pontifikáty obou posledně zmíněných nástupců Petrových hodnotil pozitivně, některé jejich dokumenty publikoval například ve *Vinici Páně* a je jistě nutné zmínit alespoň jeho překlad encykliky Pia XII. *Mystici Corporis Christi*.²³⁸ Například s encyklikou Pia XI. *Ad catholicis Sacerdotii* o kněžství, která by pro něj jako pro spirituála měla představovat závazný pramen, ale nijak zásadně nepracoval. Nejvíce se tedy dřívější horlivosti ve vztahu k papeži přiblížil ve zprávě o smrti Pia XII. ve *Vyšehradské kronice*, v níž jeho život interpretoval jako tajemně provázaný s fatimským zjevením. Zároveň zavzpomínal na osobní setkání při audienci 23. července 1947, při níž Pius XII. požehnal projektu výstavby lasalettského chrámu v Praze.²³⁹ To vše ale s dřívější úctou k Piu X. má jen málo společného. Jednalo se o vztah kněze k papežství, který z dobového průměru příliš nevybočoval. Lze se tedy domnívat, že za prvé: Střížův vztah k papežství se po odchodu ze Staré Říše postupně normalizoval. Úcta k Piu X. u něj do značné míry souvisela s jeho působením v prostředí staroříšské komunity, z něhož nebyla do běžného kněžského života jednoduše a neproblematicky přesaditelná. Nebylo ji tedy možné automaticky přenést na další osobnosti na Petrově stolci. Tato „normalizace“ zároveň znamenala i odeznění dřívějšího zdrženlivého hodnocení pontifikátu papeže Lva XIII. V knize svatodušních modliteb *Věvec Duchu svatého* Stříž dokonce publikoval jeho encykliku *Divinum illud munus* z roku 1897 a v úvodu jej označil jako moudrého, zbožného a „*velikého*“ papeže.²⁴⁰ A za druhé se zdá, že právě Pius X. skutečně zůstal papežem Střížova srdce. Jako by tato láska z mládí vztah k jiným papežům nadobro zastínila. Naznačuje to například skutečnost, že Stříž nikoli výjimečně hodnotil lidi ze svého okolí dle toho, nakolik se nechali prodchnout duchem liturgické reformy Pia X.²⁴¹ Je zajímavé, že něco podobného pozorujeme i u Josefa Floriana. I u něj se zdá, že jeho ultramontanismus s koncem pontifikátu Pia X. poněkud ochabl. Možná se mu další papežové nezdáli

237 [Stříž, Antonín Ludvík]: Pius XI. podle úsudku nekatolíků. *Vinice Páně* 6, 1935, s. 240.

238 *Svatého otce Pia XII. okružní list O tajemném těle Kristově Mystici Corporis Christi*. Z latinského originálu přel. Msgre Dr Antonín Stříž. Praha 1948. Překlad vyšel v nakladatelství Vyšehrad.

239 Archiv Centra dějin české teologie, fond Antonín Stříž, Stříž, Antonín Ludvík: Vyšehradská kronika 1956–1957, s. 12.

240 Stříž, Antonín Ludvík: *Věvec Duchu svatého. Rozjímání a modlitby svatodušní*. Praha 1948, s. 11.

241 Archiv Centra dějin české teologie, fond Antonín Stříž, Stříž, Antonín Ludvík: Vyšehradská kronika 1956–1957, s. 4.

dost radikální, středověcí, mystičtí či nekompromisní v kritice moderních zlořádů. V rozhovoru s Alešem Palánem o tom uvažují i Jan a Gabriel Florianovi a oslabení otcovy propapežské horlivosti přičítají tomu, že si uvědomil problém praktické nerealizovatelnosti přání Pia X. o denním svatém přijímání. Dle této interpretace by vlastně Florian dal nakonec za pravdu místním biskupům, s nimiž se o tento papežův ideál přel.²⁴² Takový myšlenkový posun u něj ale lze jen těžko předpokládat, a proto se jako pravděpodobnější jeví domněnka, že zkrátka jak Florianovi, tak Střížovi (nebo třeba i Jakubu Demlovi²⁴³) byl Pius X. nejbližší a s jeho nástupci se již takto nikdy nedovedli identifikovat. Navíc z jejich úhlu pohledu Pius X. již vše podstatné, co potřebovaly církve i svět ve 20. století slyšet, vyslovil.

Než vyneseme konečný soud o tom, zda Stříž zůstal „knězem věrným“ či nikoli, musíme si položit ještě jednu otázku a přiznejme hned, že na ni nabídneme jen částečnou odpověď. Jedná se o zamyšlení nad tím, nakolik vůbec mohly být „florianovské“ impulzy a zejména obraz „kněze věrného“ mezi kněžími sdíleny. Na jednu stranu se totiž jeví jako velmi specifické, minoritní, elitní či exkluzivní. Na druhou stranu literární a myšlenkové inspirace ze Staré Říše nakonec živelně pronikaly do katolického uměleckého a intelektuálního prostředí a skrze výrazné osobnosti, jako byl například Jaroslav Durych, Jakub Deml, Jan Zahradníček, Bohuslav Reynek, Jan Čep a další, se s nimi mohli seznamovat i zájemci církvi a katolickému světu velmi vzdálení. Přesněji určit, nakolik byly tyto inspirace rozšířeny mezi kněžími, je však na základě metody, kterou jsme v této práci zvolili, obtížné. Vyžadovalo by to další bádání jak biografického rázu, tak například průzkum farních kronik, osobních dokumentů kněží, farních knihoven a podobně. Například německý historik Thomas Forstner se o něco podobného pokusil na příkladu bavorského kléru a podařilo se mu doložit třeba významný zájem o kněžské romány francouzského spisovatele Georgese Bernanose, které mimochodem náleží k pramenům, z nichž čerpal i ve Staré Říši vytvářený vzor kněžství.²⁴⁴ Jestli by se podařilo něco podobného prokázat i v našem prostředí, zůstává hádankou. Stručně řečeno takto položená otázka volá po jinak nastaveném výzkumu, než který jsme zvolili v této práci, jejímž hlavním cílem není přesná kvantifikace výskytu určitých imaginativních vzorců uvnitř českého kléru. Přesto se pokusme některé závěry alespoň naznačit.

242 Florian, Jan – Florian, Gabriel: *Být dlužen za duši. Rozhovor Aleše Palána*. Brno 2007, s. 96.

243 Viz Deml, Jakub: *Korespondence. Sedm let jsem u vás sloužil. Vzpomínky na Josefa Florianu*. Praha 2015, s. 52. Zde Jakub Deml o svém vztahu k papeži Piu X. hovoří velice otevřeně: „Zamiloval jsem si Pia X. celým srdcem a duchovně jsem s ním byl v nejtěsnějším spojení, myslil, cítil a dýchal jsem s ním. [...] Byl bych za Svatého otce rád umřel. Ostatně, ještě jsem neumřel, také nemohu prozradit, v jakém styku jsem s ním ještě i dnes, ale velmi se na něho spoléhám, jako se spoléhám na ctihodnou Annu Kateřinu Emmerichovou, na P. Viléma Doylea SJ a ještě na jednu duši tam v ráji... [...] Ano, tehdy jsem bláznil, ale bylo to bláznovství pro Krista a jeho viditelnou Hlavu.“

244 Forstner, Thomas: *Priester in Zeiten des Umbruchs. Identität und Lebenswelt des katholischen Pfarrklerus in Oberbayern 1918 bis 1945*. Göttingen 2014, s. 351.

Nápomocno nám může být například první číslo osmého ročníku revue *Řád* z roku 1942, které vyšlo u příležitosti Florianova úmrtí. Jedná se přirozeně o oslavné texty, zajímavé je ale především to, že mnozí z příspěvůatelů ve své kritice církevního života na počátku 20. století hojně využívali i obrazu kněžství vytvořeného ve Staré Říši, zejména jeho negativní polohy. Jedná se o osobnosti, jako byl například spisovatel Karel Schulz, benediktin Anastáz Opasek nebo František Cinek, dlouholetý spirituál olomouckého bohosloveckého semináře. Dejme tedy slovo přímo jemu: „*Po léta jsem měl příležitost sledovat sílu irradiační díla Florianova [...] v mladých duších. A byla to síla neobyčejná. Tvrdím důrazně: I v seminárních školách sv. kněžství dlužíme tomuto dílu víc, než se tuší. [...] Tento miles christianus byl z největších našich laických ukazovatelů srovnávaných hodnot, příkazů a krás integrity křesťanství v katolictví a hlavně nadpozemských výšin sv. kněžství.*“²⁴⁵ To samozřejmě v žádném případě neznamená, že by bohoslovci, které spirituál Cinek znal, Florianovo dílo a jeho konsekvence pro kněžský život přijímali se vším všudy, s velkou pravděpodobností však lze předpokládat, že jej znali a že dle potřeby a zcela osobitým způsobem mohli využívat jeho některých prvků. Jako obecný se pak jeví trend, který byl sice určován hned několika různými faktory, staroříšská kritika kléru v něm však sehrála významnou roli. Máme na mysli výrazný odklon nastupujících kněžských generací od politického angažmá, který pozorujeme od 20. let 20. století.

V podobném duchu jako příspěvůatelé „florianovského“ čísla *Řádu* se k tématu Florianova úsilí o obnovu kněžství vyjádřil o šest let později třeba i Dominik Pecka ve svém esejistickém díle *Moderní člověk a křesťanství*,²⁴⁶ kde sice dovedl s Florianem v ledasčem nesouhlasit, zároveň ale neskrýval svůj obdiv k jeho osobnosti: „*Řád, v němž a jímž žije Josef Florian, je řád milosti a víry. Základem jeho síly je zdravý a jasný rozum, přímá a statečná povaha a velké úsilí o poznání: ale jejím vrcholem je důsledné křesťanství uskutečňované životem i dílem, bezvýhradná oddanost Církvi, strážkyni Zjevení a poslušnost k papeži jakožto náměstkovi Kristovu. [...] Slzy Matky Boží stěžující si na rouhání, znesvěcování nedělí, přestupování příkázání církevních, jsou i jeho slzy. Ze zjevení lasalettského nabývá jistoty o blízkých následcích útěku před Bohem a obecného bezřadí.*“²⁴⁷ Pecka jednoznačně sdílel i Florianovu kritiku dobového kléru a s ní i staroříšský obraz „ničemných kněží“: „*Stojí proti němu nemálo odpůrců, kteří by ho pro jeho nesmlouvavou kritiku plytkosti, světáctví a zbabělosti v životě některých kněží rádi zařadili mezi schismatiky nebo dokonce heretiky. Ale odpůrci ti nedovedou ani kloudnou žalobu proti němu sestavit, neřku-li tedy zpečetit svá obvinění.*“²⁴⁸ Peckův příklad uvádíme proto, že není nijak výjimečný, naopak reprezentuje celou řadu kněží, kteří se

245 Cinek, František: Živý hlas. *Řád* 8, 1942, č. 1, s. 13.

246 Pecka, Dominik: *Moderní člověk a křesťanství*. Praha 1948, s. 204–206.

247 Tamtéž, s. 202.

248 Tamtéž, s. 204.

rovněž nechali alespoň do určité míry kulturními i spirituálními impulzy *Dobrého díla* oslovit, i když k „florianovskému“ okruhu nikterak nenáleželi.

Vedle duchovních, kteří se inspirovali třeba jen zčásti a pouze některými aspekty staroříšského obrazu kněžství, bychom ale mohli v 1. polovině 20. století nalézt i takové, do jejichž kněžského bytí vstoupil zmíněný ideál mnohem hlouběji. Možná takových osobností nebylo početně mnoho, dovedly však občas výrazným způsobem rozhybat vlny diskuse o povaze kněžského povolání. Na některé z těchto osobností jsme se již zaměřili výše. Kupříkladu jsme se pokusili zachytit mýtus, který Florian a jeho přátelé dovedli vytvořit kolem „mučednické“ smrti „*lasaletského*“ kněze Josefa Poláka.²⁴⁹ Pohnutý příběh tohoto „kněze věrného“, jehož Jakub Deml s potěšením i nostalgií později nazval jako „*sacerdos angelicus*“,²⁵⁰ dokonce pronikl i do deníků Léona Bloye.²⁵¹

Další, byť velmi komplikovaný příklad představuje právě jmenovaný Jakub Deml, jehož rozsáhlé dílo i klikaté životní cesty skýtají mnohé pramenné impulzy k hledání odpovědí na otázky týkající se kněžské identity. Ve svých vzpomínkách na spolupráci s Josefem Florianem *Sedm let jsem u vás sloužil* například dokládá, že Florian si své specifické představy ideálního kněze byl dobře vědom, a že jí dokonce podřizoval styl komunikace s kněžími, které chtěl tímto obrazem nadchnout a dále formovat. Vypráví příběh noční pouti, kdy se pod vedením Florianovým vydal neprostupnou mlhou po sněhem zavátých cestách navštívit mladého kaplana Josefa Poláka do Starče. Po cestě mu však vrtalo hlavou, proč bylo nutné putovat v noci a za tak špatného počasí. Otázal se Floriana, který upřímně odpověděl: „*To by nebylo žádné překvapení! Kdybychom tam přišli ve dne, přišli bychom tam jen jako obyčejní lidé. Ale přijdem-li tam v dobu tak nezvyklou a v tak zlý čas, vzbudíme dojem a víc získáme!*“ Jakub Deml následně myšlenku rozvádí a vysvětluje, co Florian pouze naznačil: „*Nemyslím, že by byl pan Florian už tehdy neznal P. Josefa Poláka, ale tímto a takovým nočním přepadením chtěl u něho ‚vzbudit dojem‘: vytrhnout ho spasitelně z buržoazního ‚prostředí‘ a posilnit v kněžství podle Evangelia a podle představ Josefa Floriana.*“²⁵² Deml sice následně ve svém vyprávění přidá několik typicky „demlovsky“ ironických narážek, neskrývá však, že setkání s Florianem a s jeho představami o kněžství pro něj osobně znamenalo událost, která jej ovlivnila na celý život. Promítala se do jeho

249 Josef Polák společně s Florianem La Salettu navštívili v srpnu roku 1906. Srov. Diecézní archiv Biskupství brněnského, fond Biskupská konsistoř Brno, Josef Polák, inv. č. 8998, sg. P771, ev. j. 2109, f. 10, Žádost Josefa Poláka o dovolenou 11. až 25. srpna 1906 ze dne 7. srpna 1906. Dále srov.: Deml, Jakub: *Korespondence. Sedm let jsem u vás sloužil. Vzpomínky na Josefa Floriana*. Praha 2015, s. 22.

250 Deml, Jakub: *Korespondence. Sedm let jsem u vás sloužil. Vzpomínky na Josefa Floriana*. Praha 2015, s. 22.

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

252 Deml, Jakub: *Korespondence. Sedm let jsem u vás sloužil. Vzpomínky na Josefa Floriana*. Praha 2015, s. 32. Příběh noční návštěvy Josefa Poláka Deml zachytil také v roce 1946, a to v drobné próze *Pout na Svatou Horu*, jež téhož roku vycházela na pokračování v časopise *Ave Maria*. Souhrnně bylo toto dílko vydáno v roce 1991. Srov. Deml, Jakub: *Pout na Svatou Horu*. Brno 1991, s. 86–88.

způsobu života, vztahu k představeným, postoji k modernímu světu, určovala také jeho chápání liturgie i nadšení pro ideály Pia X. a lasalettské zjevení. Vzhledem k tomu, že jsme některé „florianovské“ stránky jeho kněžského působení výše již popsali, i vzhledem k tomu, že téma Demlova kněžství by vydalo na samostatnou knihu, přesuneme pozornost raději ke dvěma dalším, méně známým osobnostem, na nichž si ještě jednou ukážeme, jakým způsobem mohl obraz „kněze věrného“ prostoupit život konkrétního jednotlivce.

Velmi neobvyklý životní příběh, který je rovněž nutné vnímat v kontextu vytváření staroříšského vzoru kněžství, by zajisté mohl vyprávět Ludvík Vrána (1883–1969), o němž jsme se zmínili v souvislosti se slavením domácích mší ve Florianově chalupě. Vrána byl na kněze vysvěcen v roce 1907, působil jako kooperátor nejprve v Kunštátě, pak v Babicích u Jaroměře a nakonec v Oslavanech, odkud se v únoru roku 1912 rozhodl odejít a uchýlit se přímo k Florianovi, jehož pojetím křesťanské obrody se nechal nadchnout. Patřil mezi klíčové postavy staroříšské komunity, kolem níž se postupně vytvořil mýtus o knězi, který poslušně a bez kompromisů naplňuje přání papeže Pia X. o denním svatém přijímání a liturgické reformě, dělá zázraky (nikdo z vojáků, kterým před odchodem na frontu první světové války požehnal, nebyl v zákopech vážněji zraněn) a nevyhýbá se ani tvrdé fyzické práci, již navíc dovede kloubit s činností literární. Šíře pramenné základny, která by umožňovala hlubší poznání života této kněžské osobnosti, je zatím bohužel velmi omezená, k čemuž musíme přičíst i skutečnost, že personální spis, který si k jeho osobě vedla biskupská konsistoř v Brně, zatím není badatelům zpřístupněn. Dle rešeršní zprávy však lze potvrdit, že byl za své nestandardní chování 17. února 1912 potrestán suspenzí, zahájením řízení u církevního soudu, a v roce 1916 dokonce exkomunikací.²⁵³ Přesto ve Florianově komunitě nadále vysluhoval svátosti a vyučoval náboženství. Později se v korespondenci svěřil, že svůj krok prožíval jako inspirovaný vanutím Ducha svatého a příznačně také obsahem zjevení Panny Marie v La Salettě: *„Nejsem literát a do Staré Říše jsem odešel jen jako kněz pomoci hájit Matku Boží Lasalettskou, která s pláčem varovala lidstvo před hrůzami trestů Božích, ale pan biskup Huyn zakázal sub gravi tu zvěst šířit. Viděl jsem, že ve Staré Říši se pracuje o jedinečnou církevní obrodu, ale i kněží je pronásledují, odpírajíce jim přístup ke stolu Páně. Dal jsem se strhnouti k tomu kroku [...]. Dnes už bych to nikdy neudělal, ale tehdy to byl van Ducha.“*²⁵⁴ Církevní tresty tehdy prožíval jako nezbytnou součást kněžské cesty, kterou si zvolil. Že v širším okruhu známých mohlo jeho nestandardní postavení v církvi vyvolávat rozpaky, nejistotu a pochybnosti, si dobře uvědomoval: *„Vím, že Vás všechny pohoršuje mé psanectví. Ale dočkejte času a poznáte, že to bylo jen zástěrou Pokušitele, který nám zoufale usiluje škodit.“*

253 Rešerše Diecézního archivu Biskupství brněnského k osobě Ludvíka Vrány na základě fondu Biskupská konsistoř, inv. č. 11 040, sg. V 158, k. 2 459 a fondu Biskupský ordinariát, inv. č. 5 168, sg. V 94, k. 737.

254 List Ludvíka Vrány Janu Dokulilovi citovaný dle: Plichta, Alois: *Tajemství času. Vzpomínky a dokumenty. Díl první: o Jakubu Demlovi*. Olomouc 1993.

*Z naděje, kterou p. Florian drží, vzešlo už mnoho dobrého, dejž Matka Boží, aby ji dodržel až dokonce [sic!], tj. kdy ona bude chtít, aby se i má pře i naše bída rozuzlila.*²⁵⁵

K tomuto rozuzlení nakonec došlo v roce 1929, kdy byly církevní tresty brněnským biskupstvím rozšířeny na všechny, kdo by se účastnili jím sloužených mší. Ludvík Vrána i Josef Florian tentokrát vzali církevní zákaz vážně a rozhodli se mu podřídit. Vrána si sbalil své liturgické náčiní a ze Staré Říše skutečně odešel.²⁵⁶ Následně deklaroval připravenost začlenit se do pastorace. 1. května 1930 byl proto ustanoven kooperátorem v Titkovicích a později plně rehabilitován a ustanoven farářem ve Lhotě u Bystřice nad Pernštejnem.²⁵⁷ Zemřel v roce 1969. Pověst tichého světce žijícího prostým, takřka poustevnickým životem však v okruhu jeho známých přežívala dlouho. Takto na něj vzpomínal například Jan Florian: „Vránu [jsme] navštívili na jaře 1964. Čerstvě slezl snůh, na jaře ještě tuhá zima. Vrána povídá, že pro nás zatopí: vzal noviny a spálil je v kamnech. Nedal je tam na podpač, ale jako topivo! Bafló to, papír shořel a kamna se ani neovlažila. Celé dny seděl Vrána na své vymrzlé faře, v zimě a nedostatku, jaký si jen představit můžete.“ „Mezi lidmi měl ale ohlas,“ doplnil pohotově bratrovo vyprávění v rozhovoru s Alešem Palánem Gabriel Florian.²⁵⁸

Poslední příklad, u něhož se chceme zastavit, představuje kapucínský kněz Mansvet Karel Ston (1893–1965).²⁵⁹ Ve svých devatenácti letech se rozhodl pro vstup do kláštera. Na kněze byl vysvěcen v roce 1919. Od konce 20. let patřil k důležitým postavám kapucínského řádu a v letech 1930–1944 působil jako kvardián v Sušici a posléze ve Znojmě.²⁶⁰ Patřil navíc k dlouholetým propagátorům Florianova díla i La Saletty a ve svých polemikách neváhal argumentovat poznatky získanými studiem vizí Anny Kateřiny Emmerichové.²⁶¹ V souvislosti s tématem staroříšského vzoru kněžství jej zmiňujeme proto, že na konci dvacátých let publikoval v časopise *Akord* několik kontroverzních textů o povaze kněžského povolání, v nichž zcela v duchu „florianovské“ kritiky kléru opětovně odsoudil angažmá duchovních v politice, a to s varováním, že politika jistě nebude vhodným nástrojem k přípravě kněží na blížící se pronásledování. Dle Stona musí duchovní pastýř přijmout roli burcujejícího proroka a připravit nejen sebe, ale především věřící na období třibení duchů: „*Snad nastane zkouška náboženská ještě těžší. [...] Diktatura a polodiktatura přeskakuje z jednoho státu do druhého. Co nám potom pomůže strana? A lid bude nábožensky nepřipraven. Kněžstvo těž, pro politiku nemělo času na duši. Bez posvěcení duše však k pronásledování*

255 Kuncíř, Ladislav: *Život pro knihu*. Purley 1985, s. 43. Jedná se o dopis Ludvíka Vrány Ladislavu Kuncířovi z 15. února 1921.

256 Florian, Jan – Florian, Gabriel: *Být dlužen za duši. Rozhovor Aleše Palána*. Brno 2007, s. 93.

257 Rešerše Diecézního archivu Biskupství brněnského k osobě Ludvíka Vrány na základě fondu Biskupská konsistoř, inv. č. 11 040, sg. V 158, k. 2 459 a fondu Biskupský ordinariát, inv. č. 5 168, sg. V 94, k. 737.

258 Florian, Jan – Florian, Gabriel: *Být dlužen za duši. Rozhovor Aleše Palána*. Brno 2007, s. 94.

259 Putna, Martin C.: *Česká katolická literatura v evropském kontextu: 1848–1918*. Praha 1998, s. 390–391.

260 Balík, Stanislav: *Pozdvihni se duše z prachu. Příběh bludovské farnosti sv. Jirí*. Brno 2013, s. 225.

261 Ston, Mansvet: A. K. Emmerichová a teorie „člověk – opice“. *Akord* 2, 1929, s. 28–30.

*a mučeníctví se nenastupuje. To se prostě uteče. [...] Než, milí drazí, bude-li vám souzeno trpět, nic vás nezachrání a lidová strana nejmní...*²⁶² Dále vytkl kněžím, že se ohledně „kněžské politiky“ raději podřizují Šrámkovým výzvám než papežským nařízením.²⁶³ Přestože se v jeho případě jedná o řeholníka, jeho texty vyvolaly pobouření zejména mezi světskými kněžími. V prvé řadě jim byla totiž Stonova kritika adresována. Několik z nich v čele s Bedřichem Vaškem se v textu *Protestujeme a odmítáme!* vůči Stonově kritice tvrdě ohradilo a označilo jeho teze za nepravdivé, urážlivé a znehodnocující každodenní poctivou práci kněží. Konkrétně Bedřich Vašek neskrýval překvapení, že se tak drtivě opovážil kněžstvo obviňovat a odsuzovat sám kněz.²⁶⁴ Přínosem tohoto sporu však byla dlouhotrvající diskuse nejen o možnostech a smyslu tzv. „kněžské politiky“, ale také o povaze kněžské služby jako takové.

Mansvet Ston si za své kritické články od svých představených vysloužil zákaz publikování a nic mu nepomohlo ani to, že se za něj postavil redaktor *Akordu* Jaroslav Durych.²⁶⁵ Archivní materiály však dosvědčují, že na svých postojích nic nezměnil a že ve svých polemikách pokračoval přímo v místě svého působení ve Znojmě, kde se střetl nejprve s děkanem Isidorem Vondruškou a nakonec i s brněnskou konsistoří. V únoru roku 1933 v předsíni kapucínského kostela vyvěsil leták s pozvánkou k vystavení Nejsvětější svátosti a k následnému kázání. Případným účastníkům v pozvánce slíbil, že obsahem kázání bude „*Projev proti nové modle katolíků, kteroužto modlou se některým stala polit. strana. Projev proti tomu, aby za jakési Nové Písmo Svaté byl prohlášen od některých tak zvaný katol. tisk*“. A dále vysvětloval, že „*veřejnou chybu lze odčinit zas jen veřejně*“. Věřící vyzýval k modlitbě za to, „*aby konečně politika se vystěhovala z kostela*“.²⁶⁶ Děkan Vondruška si na něj hned následující měsíc stěžoval biskupské konsistoři s tím, že se sice jedná o horlivého kněze, ale „*zdá se, že činí projevy proti katolické lidové straně a proti katolickému tisku*“. Spolu se stížností zaslal i předmět doličný – výše citovaný leták – a žádal, aby jeho styl pastorační biskupská konsistoř pozorně sledovala.²⁶⁷ Ta vyjádřila souhlas s postojem děkana a vyzvala ho, aby kněze Stona jménem biskupského úřadu přiměl k tomu, aby se napříště vyvaroval paušální kritiky „*dobrých podniků a stran*“ a věnoval se raději pastorační činnosti.²⁶⁸

262 Ston, Mansvet: Omeziti kněžskou politiku či rozšířiti?. *Akord* 2, 1929, s. 87.

263 Tamtéž, s. 90.

264 Vašek, Bedřich – Zamykal, Ladislav a spol.: *Protestujeme a odmítáme!*. *Našinec* 60, 1929, 22. 3. 1929.

265 Durych, Jaroslav: „*Protestujeme a odmítáme!*“. *Akord* 2, 1929, s. 127.

266 Diecézní archiv Biskupství brněnského, fond Biskupská konsistoř, inv. č. 3967, sg. C 2, ev. j. 1065, s. 611, Výstava Nejsvětější Svátosti tuto neděli od 4–5 hod.

267 Tamtéž, s. 610. Dopis znojemského děkana Isidora Vondrušky Nejdůstojnější Biskupské konsistoři v Brně ze dne 5. března 1933.

268 Tamtéž, s. 610. Koncept odpovědi Biskupské konsistoře v Brně na dopis děkana Isidora Vondrušky, 16. března 1933.

Mansvet Ston s napomenutím ze strany představených musel počítat, dotkl se totiž v té době velmi ožehavého tématu, a tak se lze domnívat, že na svých pastoračních metodách toho ani po zmíněné výtce příliš nezměnil. Neváhal se střetnout ani se světskou vrchností, když se pustil do sporu s ředitelem místní věznice, v níž působil jako duchovní správce, o byrokratické náležitosti související s touto službou. Spor jako takový není nijak podstatný, důležitější je jazyk, který Ston v těchto kauzách volil. Staroříšský základ v něm totiž nelze přeslechnout. Kupříkladu sám o sobě mluvil jako o „*knězi Pravdy*“.²⁶⁹ Jeho způsob pastorační i styl komunikace, stejně jako hlásání vize blížící se katastrofy, skrze niž chtěl otrást svými spolubratry, je tedy zapotřebí vnímat jako jeden z možných projevů staroříšského obrazu kněžství. Dodejme ještě, že Stonův apokalyptický odhad ohledně budoucího společensko-politického vývoje se nakonec ukázal jako až příliš realistický, jakkoli je jeho hodnocení politického katolicismu v meziválečném období jednostranné. Pronásledování církve, které předpovídal, zakusil na vlastní kůži, když si v 50. letech prošel internací v Želivě a posléze v Králíkách. Zemřel 15. ledna 1965.²⁷⁰

Paletu osobností, které za základní orientaci svého kněžského působení přijaly staroříšské kulturní i spirituální inspirace, bychom mohli dále rozšiřovat a k Antonínu Střížovi, Jakubu Demlovi, Josefu Polákovi, Ludvíku Vránovi nebo Mansvetu Stonovi přidat třeba ještě Josefa Ševčíka (1857–1911), českého překladatele Emmerichové Matěje Fencla (1877–1949), básníka, spisovatele a vězeňského zpovědníka Františka Odvalila (1880–1938) a jistě bychom našli další příklady. Tento seznam však neuvádíme proto, abychom doložili, do jaké míry byly staroříšské představy o ideálním knězi relevantní a rozšířené, spíše jsme se jimi pokusili Střížův příběh alespoň do jisté míry kontextualizovat a poukázat na některé podobnosti u dalších kněží, které obraz „kněze věrného“ nenechal chladnými. Každý z nich si takřkajíc vybral to, co bylo jeho srdci nejbližší. Každého tak tento obraz ovlivnil jinak. V různých podobách a v rozdílném rozsahu určoval pastorační preference, spiritualitu, styl komunikace či způsob vidění okolního světa. Stejně tak sloužil jako interpretační nástroj k uchopení životních osudů těch, kteří náleželi mezi podporovatele *Dobrého díla*.

Dopřejme si na závěr kapitoly citaci z nekrologu sepsaného Josefem Florianem u příležitosti úmrtí Františka Odvalila v roce 1938, v němž se ve zhuštěné podobě o slovo hlásí hned několik imaginativních vzorců, které jsme se výše pokusili zachytit, analyzovat a porozumět jim: na Františku Odvalilovi Florian zvláště oceňoval, že vždy přispěchal s pomocí, „*když bylo nejhůře, a to s obětavostí jedinečnou, byl si tedy vědom důležitosti našeho boje s ‚mocí temnosti‘. A to se stalo často samovolně, aniž byl žádán, přímo pobídnut Prozřetelností k zásahu v nejvyšší nouzi. Tak jen prozřívavost nebes-*

269 Tamtéž, s. 633. Dopis Mansveta Stona Nejdůstojnější Biskupské konsistoři v Brně ze dne 23. února 1933.

270 Balík, Stanislav: *Pozdvihni se duše z prachu. Příběh bludovské farnosti sv. Jiří*. Brno 2013, s. 225.

kého Hospodáře může mysli svých věrných dělníků podnítiti a vésti, jen když jsou ochotni tajemné ty cesty, začínající v neviditelné, nastoupiti i ve světě viditelném.“ A svůj nekrolog Florian uzavřel zcela příznačně: „*Kněží ,našich‘, t. j. v Církvi řádně stojících, prosíme o mši svatou.*“²⁷¹ Otázku, kolik takových „našich“, tedy „florianovských“ kněží tehdy v českých zemích pobývalo, ponechme otevřenou. Nepochybně se však lze shodnout na tom, že se obraz „kněze věrného“ spolu s dalšími staroříšskými impulzy stal neodmyslitelnou součástí nejen kněžského světa, nýbrž obecně katolické kulturní tradice 1. poloviny 20. století. Na rozvíjení této tradice se podíleli jak kněží, tak laici, skrze jejichž kulturní aktivity se nenápadně dostávala do širšího povědomí. Za všechny znovu připomeňme alespoň některé „kněžské“ texty Jaroslava Durycha: *Kult kněžstva, Věci kněžské, Neplivejte na kněze* a edice *Svaté kněžství*, kterou v roce 1939 sestavil na základě vizí Kateřiny Emmerichové.²⁷²

Než pozornost přesuneme k jinému tématu, vraťme se znovu k příběhu Antonína Ludvíka Stříže a dodejme výše slíbený závěr naznačující odpověď na otázku, zda jej lze vůbec označit za „kněze věrného“. Odpovězme stručně: ano. Je totiž třeba jednoznačně odmítnout představu, že Stříž „florianovský“ ideál kněžství opustil poté, co se stal více méně standardní součástí běžného církevního provozu nejprve jako kaplan, pak farář, spirituál semináře a nakonec jako kanovník vyšehradský. Takový závěr by nebyl správný. Nejenže mnohé prvky tohoto ideálu dále rozvíjel, ale znovu v něm později nalézal motivaci a orientaci pro své kněžské působení. To, že v kontextu nových rolí, které na sebe po vysvěcení přijal, si již nezachoval někdejší neobvyklou formu životní existence a že s původním pojetím ideálu kněžství již nepracoval tak radikálně jako ve Staré Říši či ještě jako bohoslovec, je vcelku přirozené a možná o parametrech uplatňování různých ideálů a vzorů v realitě běžného kněžského života vypovídá více než některé výjimečné případy, jakým byl třeba příběh suspendovaného Ludvíka Vrány nebo Jakuba Demla.

271 Florian, Josef: P. František Odvalil. *Archy* 13, 1938, č. 40, s. 1.

272 Durych, Jaroslav: Kult kněžstva. *Rozmach* 2, 1924, s. 38–41; týž: Věci kněžské. *Rozmach* 3, 1925, s. 252–253, 267–270; týž: Neplivejte na kněze. *Akord* 3, 1930, s. 273–276; Emmerichová, Anna Kateřina: *Svaté kněžství. Podle vidění ctihodné Anny Kateřiny Emmerichové sestavil Jaroslav Durych*. Olomouc 1939.