



Když rozpínají ruce, dotýkají se temnot

Petr Husák

MASARYKOVA
UNIVERZITA



#511

OPERA FACULTATIS PHILOSOPHICAE
UNIVERSITATIS MASARYKIANAE

SPISY FILOZOFICKÉ FAKULTY
MASARYKOVY UNIVERZITY

MUNI
ARTS



Když rozpínají ruce, dotýkají se temnot

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

Petr Husák

MASARYKOVA
UNIVERZITA

BRNO 2021

KATALOGIZACE V KNIZE – NÁRODNÍ KNIHOVNA ČR

Husák, Petr, 1987-

Když rozpínají ruce, dotýkají se temnot : proměny kněžské identity v prostředí českého katolicismu v 19. a 20. století / Petr Husák. – Vydání první, elektronické. – Brno : Masarykova univerzita, 2021. – 1 online zdroj. – (Opera Facultatis philosophicae Universitatis Masarykianae = Spisy Filozofické fakulty Masarykovy univerzity, ISSN 2787-9291 ; 511)

Anglické resumé

Obsahuje bibliografii, bibliografické odkazy a rejstřík

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

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

– Masák, Emanuel, 1883-1964

– Pecka, Dominik, 1895-1981

– Stráž, Antonín Ludvík, 1888-1960

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

– kněžství – Česko – 19.-20. století

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

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

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

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

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

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

– katolicismus – Česko – 19.-20. století

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

– monografie

– biografie

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

929 - Biografie [8]

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

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

© 2021 Masarykova univerzita, Petr Husák

ISBN 978-80-210-9793-3

ISBN 978-80-210-9792-6 (brožováno)

ISSN 1211-3034 (print)

ISSN 2787-9291 (online)

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

Obsah

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

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

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

1 ÚVOD

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.1 Historický kontext, klíčové pojmy a otázky

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.2 Metodologie, struktura textu a pramenná základna

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

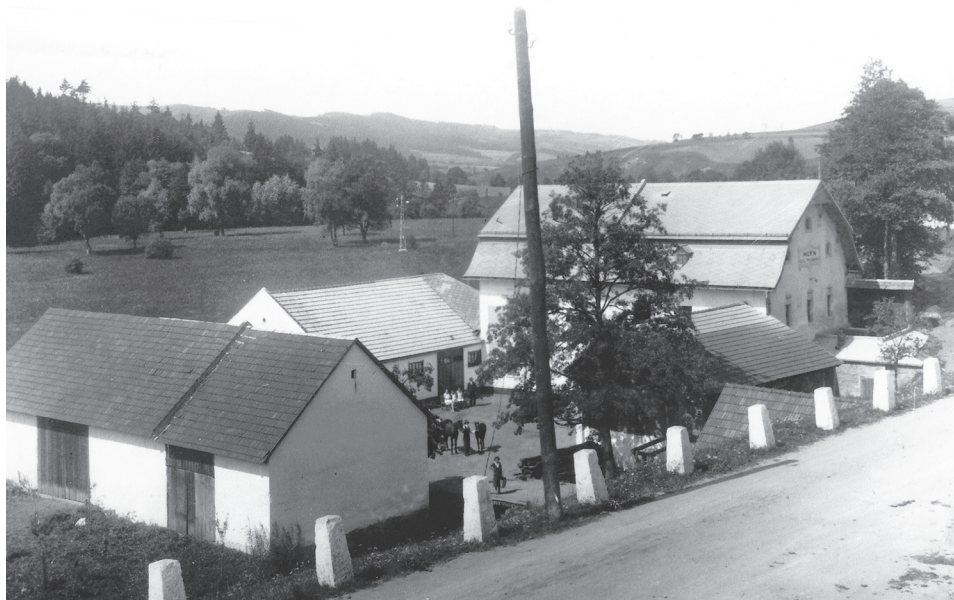
2 ZÁPAS MLADÉHO ČLOVĚKA O AUTENTICITU VÍRY NA PŘELOMU 19. A 20. STOLETÍ

2.1 Sociální zázemí a vliv starších tradic

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

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

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



Obr. 1: Masákův mlýn

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

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

2 Tamtéž, s. 32.

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

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

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

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

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

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

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

7 Příbuzný sušilovského kněze a národního buditele Beneše Metoda Kuldy.

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

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

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

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

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

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

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

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

13 Tamtéž, s. 38.

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

23 Tamtéž, s. 358.

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

25 Tamtéž, s. 17.

26 Tamtéž, s. 30.

2.2 Náboženské vzdělávání a výchova mládeže

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

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

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

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

29 Tamtéž, s. 227–228.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

37 Tamtéž, s. 89.

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

39 Tamtéž.

40 Tamtéž. Dopis z 27. prosince 1908.

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

42 Tamtéž, s. 10.

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

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

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

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

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

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

46 Tamtéž, s. 37.

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

47 Tamtéž, s. 42.

48 Tamtéž, s. 57.

49 Tamtéž, s. 41.

50 Tamtéž, s. 43.

51 Tamtéž, s. 60.

52 Tamtéž, s. 60.

53 Tamtéž, s. 43.



Obr. 3: Dominik Pecka gymnazista

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

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

⁵⁴ Tamtéž, s. 47.

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

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

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

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

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

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

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

59 Tamtéž, s. 151.



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

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

60 Tamtéž, s. 204.

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



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

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

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

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

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

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

2.3 Volba životního povolání

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

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

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

65 Tamtéž, s. 97.