

# MODERNÍ DĚJINY

---

30 | 2

2022

---

# MODERNÍ DĚJINY

---

**30 | 2**

2022

---



# OBSAH | CONTENTS

## TÉMA ČÍSLA | TOPIC OF THE ISSUE:

### **Církve v moderní době | Churches in Modern Times**

Úvod k tématu čísla: *Církve v moderní době*  
(Jaroslav Šebek) ..... 9

Introduction to the issue's topic: *Churches in Modern Times*  
(Jaroslav Šebek) ..... 13

#### **Hana Stoklasová**

Reakce katolické církve na krizi přechodových rituálů  
v době modernizace a sekularizace společnosti (1850–1918) ..... 17  
*The Reaction of the Catholic Church to the Crisis of Rituals  
of Transition in the Period of Modernization and  
Secularization of Society (1850–1918)*

#### **Radek Martinek – Michal Sklenář**

Privilegii proti krizi. Kontexty ustavení nového vizuálního  
kódu západní církve v piánské epoše a jeho význam ..... 41  
*By Privileges against a Crisis. The Contexts of the  
Implementation of a New Visual Code of the Western  
Church in the Pian Era and Its Significance*

### **Peter C. A. Morée**

„Nechali jsme jít německé demokraty, pak židovské imigranty z pohraničí, teď domácí Židy – pak můžeme být na řadě my.“ Debata o křtu Židů k záchraně v Českobratrské církvi evangelické 1938–1942 ..... 77  
*“We Let Go German Democrats, Then Jewish Immigrants from the Sudetenland, Now Our Domestic Jews – and Finally It Might Be Our Turn.” The Debate about Baptism of Jews out of Survival in the Evangelical Church of the Czech Brethren 1938–1942*

### **Martin Jindra**

Zrod a plody Pracovní skupiny umělců Církve českomoravské v kontextu kritického období protektorátu ..... 105  
*The Creation and Output of the Working Group of Artists of the Czech-Moravian Church in the Context of the Critical Protectorate Period*

### **Tomáš Petráček**

Modernistická, nebo antimodernistická krize? K jedné proměně vnímání podstaty a charakteru krize v dějinách katolické církve ..... 141  
*Modernist or Anti-modernist Crisis? Toward a Change in the Perception of the Nature and Character of the Crisis in the History of the Catholic Church*

## **KRONIKA | CHRONICLE**

Walter LaFeber (1933–2021) – obituarium (Jindřich Dejmek) ..... 165

## RECENZE | REVIEWS

Dušan JANÁK – Stanislav KOKOŠKA, *Průmyslové dělnictvo v českých zemích v letech 1938–1948*, Praha: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR 2019, 619 s.

(Jakub Vrba) ..... 175

Ivan KAMENEC – Miroslav MICHELA, *Rozhovor s dejinami. Ivan Kamenec o cestách slovenskej histórie s Miroslavom Michelom*, Bratislava: Hadart 2019, 160 s.

Dušan KOVÁČ – Miroslav MICHELA, *Na ceste k poznaniu. Dušan Kováč o slovenskom dejepisectve s Miroslavom Michelom*, Bratislava: Hadart 2020, 232 s.

(Tomáš Pánek) ..... 183

John CONNELLY, *From Peoples into Nations. A History of Eastern Europe*, Princeton – Oxford: Princeton UP 2020, 968 s.

(Miloš Řezník) ..... 188

Vojtěch KESSLER – Josef ŠRÁMEK, *Tváře války: Velká válka 1914–1918 očima českých účastníků*, Praha: Historický ústav 2020, 568 s.

(Michal Cáp) ..... 193

Carl BETHKE (Hg.), *Migrationen im späten Habsburgerreich* (Studien und Materialien des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen, svazek 51), Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde E.V. 2020, 272 s.

(David Smrček) ..... 199

František ŠÍSTEK (ed.), <i>Imagining Bosnian Muslims in Central Europe. Representations, Transfers, Exchanges</i> , New York: Berghahn 2021, 251 s. (Filip Herza) .....	205
Augustin KLIMENT, <i>Moje spomienky na svetovú vojnu</i> , Humenné: Klub vojenskej histórie Beskydy 2021, 96 s. (Marek Šmíd) .....	212
Václav RAMEŠ, <i>Trh bez přívlastků, nebo ekonomickou demokracií? Spory o podobu vlastnické transformace v porevolučním Československu</i> , Praha: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR 2021, 356 s. (Ondřej Slačálek) .....	215

**TÉMA ČÍSLA:  
CÍRKVE V MODERNÍ DOBĚ |  
TOPIC OF THE ISSUE:  
CHURCHES IN MODERN TIMES**





## **Úvod k tématu čísla: Církve v moderní době**

---

Ke slovům, jejichž frekvence použití je v dnešní době stále větší, patří bezpochyby i slovo krize. V tomto pojmu najdeme logicky velké napětí v tom, jak její průběh řešit. Na jedné straně mohou být krizové faktory velkou příležitostí ke katarzi a k novému začátku, na druhé straně ale mohou znamenat i rozvrat a destrukci. Stejně tak se mohou v rámci krize objevit jak obdivovatelé „starých zlatých časů“, kteří chtějí zachovat stávající hodnoty považované za neotřesitelné, tak i novátorské síly, které chtějí dát dění naprosto nový směr.

Fenomén krize se stal rovněž součástí církevních dějin, jelikož významným způsobem určoval jejich dynamiku a vývoj už od raných dob. Krizové faktory vedly jednak ke vzniku nových náboženských a názorových společenství, jednak k reformním pokusům uvnitř stávajících církevních struktur. Problematika krize a vztahu k církvím byla předmětem jednání konference „Církve a krize v průběhu staletí“, pořádané Centrem pro církevní a náboženské dějiny, Historickým ústavem AV ČR a Katedrou církevních dějin a literární historie Katolické teologické fakulty Univerzity Karlovy.

V tematickém bloku časopisu *Moderní dějiny* jsou shromážděny příspěvky, které dokumentují krizové projevy zejména v českých zemích a zabírají širší konfesní rozměr. Těžiště zkoumané problematiky se nachází v období moderny v chronologickém rámci od 19. století do roku 1945. Tato perioda byla z hlediska recepce krize velmi důležitá, neboť se jednalo o zlomovou epochu, danou rozmachem sekularizačních tendencí – tedy ono „odkouzlení světa“, jak hodnotil modernu německý sociolog Max Weber –, které zasáhly s různou intenzitou většinu evropských států. Weberovy úvahy vedly k tomu, že racionalizace a vědecký a technologický pokrok přispívají k odkouzlení náboženství a sa-

mozřejmě i církví jako vykladačů světa a také k ústupu zájmu o Boha a duchovnost. Katolický klérus navíc nepředstavoval, přes angažovanost mnohých duchovních ve veřejném prostoru, hlavního hybatele společenských akcí, jako tomu bylo během první poloviny 19. století, ale tvořil už jen důležitou, avšak spíše druhořadou složku. Katolické církevní kruhy i v českých zemích postupně ztrácely vnitřní dynamiku a soustředily se zejména na polemiky vůči jiným konfesním subjektům a na obhajobu svých stanovisek vůči sekulárním tendencím. Signifikantním znakem byla i pozvolná marginalizace přechodových rituálů, což byl trend, který v českých zemích převládl na konci 19. století. Vyznačoval se neochotou věřících dodržovat pravidla stanovená liturgickými příručkami a podřizovat se nepsaným zvyklostem, které rituály doprovázely. Velké množství katolíků bylo navíc v církvi pouze formálně a udržovali jen zvykové vnější rituály, často bez hlubší znalosti věrouky a beze snahy svoji víru prohlubovat. Tomuto tématu se ve své studii věnuje Hana Stoklasová.

Katolický diskurs v této době obsahuje různé metody a formy, jak v takové krizové situaci znamenající marginalizaci církevní přítomnosti ve veřejném prostoru obstát a najít adekvátní odpověď na šíření profánního myšlení. Vůči sekulárnímu tlaku se začala zvláště v meziválečné periodě formovat jako východisko z krize kontrakultura, která se snažila znovu vrátit náboženství vážnost a důležitost ve veřejných diskusích a ukázat, že náboženství a duchovno neerodovalo na individuální úroveň, ale je stále schopno ovlivnit velké kolektivy, a to navzdory sekularismu. Na problémy v interakci s moderním světem církevní kruhy reagovaly taktéž nekompromisní snahou vymezit se vůči všem názorům, které považovaly za škodlivé. Tato éra dostala název piánská, a to podle jmen papežů, kteří byli nositeli tohoto zápasu proti sekulárním vlivům. Odmítnutí moderních vlivů církev nemanifestovala pouze v podobě vydávání závazných dokumentů pro věřící (jako např. *Syllabus errorum* z roku 1864), ale také vizuální kulturou, danou stylem oblékání, který měl odrážet hierarchizaci a také striktní oddělení klerického a laického prvku v církvi. Tyto otázky jsou předmětem studie Michala Sklenáře a Radka Martinka.

Stav náboženských poměrů se neodvíjel jen z reakce na aktuální politickou, společenskou a sociální situaci, ale je třeba ho vnímat rovněž v širším kontextu jako vyhocení střetu mezi modernizačními a antimodernizačními tendencemi, které se projevovaly v katolické církvi především ve druhé polovině 19. století a na počátku 20. století. Z hlediska důležitosti tématu je zde proto úvaha Tomáše Petráčka, která se věnuje dopadům střetů těchto názorových skupin.

Doprovodný jev prosazování ofenzivnějšího pojetí církevního života vedl zejména v době třicátých let 20. století k aktivizaci autoritativních a antidemokratických nálad, které se v největší míře vzedmuly po konci prvorepublikové státnosti. Dopady rozbití Československa na základě Mnichovské dohody ze září 1938 na dosud fungující demokratické instituce byly zničující. Selhání západních zemí, jako je Francie a Velká Británie, při obraně svého spojence a vynucená politická orientace na nacistické Německo vedly k hledání obětního beránka. V radikalizujícím se veřejném mínění se jím stali liberální politici spolu s těmi složkami společnosti, které byly považovány za „kosmopolitní“, což nejčastěji mířilo na židy. Této problematice se věnuje ve své studii Petr Morée, který se zaměřil na vztah k židovské komunitě ve vypjatých momentech nástupu autoritativního režimu a nacistické okupace v rámci Českobratrské církve evangelické.

Období nacistické okupace se věnuje také příspěvek Martina Jindry, který se soustředí na situaci v Církvi československé, resp. česko-moravské, která v době nacistické perzekuce hledala, stejně jako další křesťanské církve, adekvátní místo pro transformaci a naplnění své služby. Právě v tomto konfesním společenství se otevřel prostor pro reflexi církevního umění. Výsledek těchto aktivit se mimo jiné začal projevovat v konkrétních praktických architektonických a výtvarných řešeních církevních staveb a modliteben.



**Introduction to the issue's topic:**  
***Churches in Modern Times***

---

One of the terms whose frequency of use has significantly increased recently is undoubtedly the word “crisis”. The expression bears significant ambiguities when it comes to dealing with its consequences. On the one hand, changes stemming from a crisis can provide a great opportunity for catharsis. On the other hand, transpositions related to crises can also cause disruption. In the same way, a crisis can bring out both admirers of the ‘good old days’ who strive to preserve the existing order together with its values, which are considered unshakable, and innovators who aspire to transgress the status quo and explore new directions.

Crises have become a central issue in Church History. The discourse of crisis has significantly determined the discipline’s dynamics and development since its dawn. Crises have led to the emergence of new religious communities and intellectual streams as well as reform attempts within existing theological structures. The issue of crises and their relationship to churches was the subject of the conference “Churches and Crises Throughout Centuries” organized by the Centre for Church and Religious History, the Historical Institute of the CAS and the Department of Church History and Literary History of the Catholic Theological Faculty, Charles University.

The thematic section of the journal *Modern History* presents contributions that document manifestations of crises, especially in the Czech lands, and frame them as part of a broader confessional dimension. The temporal nexus of the examined issues lies in the period of modernity, from the 19th century until 1945. This period represented a turning point from the perspective of crisis reception. It was determined by the expansion of secularizing tendencies, i.e. the “disenchantment” of the

world as it was dubbed by the German sociologist Max Weber, a process that affected most European states with varying intensity. Weber's reflections led to the assumption that rationalisation as well as scientific and technological progress contributed to the disenchantment of religion and, of course, of the churches as interpreters of the world. Moreover, Weber's assessment announced the retreat of interest in God and spirituality to the margins of social and cultural discourses. The Catholic clergy, despite its growing involvement in the public sphere, did not exert a strong influence on social action as was the case during the first half of the 19th century. Rather, it became a secondary yet important component of public discourse. Catholic Church circles in the Czech lands gradually lost their internal dynamics and concentrated mainly on polemics against other confessional subjects and on defending their positions against secular tendencies. A significant feature was the gradual marginalisation of rites of passage, a trend that prevailed in the Czech lands at the end of the 19th century. It was characterised by the unwillingness of the faithful to follow the rules laid down in liturgical manuals and to comply with the unwritten customs that accompanied such rituals. Moreover, the adherence of many Catholics to the Church was merely formal and maintained through customary external rituals, often without a deeper knowledge of the faith and without any effort to deepen it. Hana Stoklasová addresses this issue in her study.

The Catholic discourse in this period contains various methods and forms of reaction to critical situations that led to a further marginalization of the Church's presence in the public sphere as well as the spread of profane thoughts. In the face of secular pressure, especially in the interwar period, a counterculture began to take shape as a direct response to the ongoing crisis. It sought to restore the importance of religion in public debates and show that religion and spirituality had not eroded to a solely individual set of beliefs but were still capable of influencing large collectivities despite secularism. Religious circles also responded to the problems of interaction with the modern world with an uncompromising effort to define themselves against all views they considered harmful. This era was named the Pian era after the popes who became the bearers of this struggle against secular influences. The reje-

ction of modernity was not only manifested by the Church in the form of the issuance of binding documents for the faithful (such as the *Syllabus Errorum* in 1864), but also in visual culture, determined by the style of dress which was intended to reflect the hierarchy of the Church as well as the strict separation of the clerical and laical elements in the Church. These issues are the subject of a study by Michal Sklenář a Radek Martinek.

The state of religious affairs was not only a reaction to the current sociopolitical climate, but it should also be considered in a broader context as the exacerbation of the existing conflict between modernising and anti-modernising tendencies that were manifested in the Catholic Church, especially in the second half of the 19th century and at the beginning of the 20th century. With regards to the importance of the topic we have included a reflection by Tomáš Petráček which focuses on the impacts of clashes between groups of different opinions.

A phenomenon concomitant with the promotion of a more offensive conception of church life led, especially during the 1930s, to the activation of authoritarian and anti-democratic sentiments which reached their climax after the end of the First Czechoslovak Republic. The effects of the break-up of Czechoslovakia caused by the Munich Agreement in September 1938 on the still functioning democratic institutions were devastating. The failure of Western countries such as France and Britain to defend their ally and the forced political orientation towards Nazi Germany led to the search for a scapegoat. In an increasingly radical public climate liberal politicians filled the need for such a scapegoat, along with those elements of society that were considered “cosmopolitan”, a designation primarily targeting Jewish people. This issue is tackled by Petr Morée in his study which focuses on the Czech Brethren Evangelical Church and its relationship to the Jewish community during the dramatic moments that accompanied the ascent of the authoritarian regime during Nazi occupation.

The period of Nazi occupation is also the subject of Martin Jindra's contribution which focuses on the situation in the Czechoslovak or Czech-Moravian Church, which, similarly to other Christian churches, sought an adequate space for the transformation and fulfilment of its



vocation during the Nazi regime. In this particular confessional community, space for reflection on church art opened up. The results of these activities began to manifest themselves, among other things, in practical architectural and artistic solutions of church buildings and houses of worship.

*Translation by Josef Havránek*

## **Reakce katolické církve na krizi přechodových rituálů v době modernizace a sekularizace společnosti (1850–1918)**

---

### ABSTRACT

#### **The Reaction of the Catholic Church to the Crisis of Rituals of Transition in the Period of Modernization and Secularization of Society (1850–1918)**

The paper deals with the reaction of the Catholic Church to the crisis and the marginalization of rituals of transition. Destruction of rites was a result of the processes of secularization and modernization of society. The first visible manifestations of this crisis began to appear in the middle of the 19th century and completely prevailed at the end. They were characterized by the reluctance of the faithful to follow the rules set by the liturgical and ritual handbooks and to submit to the unwritten customs that accompanied the rituals. During this period, one can observe changes in the church's attitude to these issues. Initially, they were rather isolated manifestations of disobedience, so the priests uncompromisingly rejected them and exercised their authority. These situations have been increasing in time and the church found itself on the defensive. Due to growing conflicts, the authoritarian approach was replaced by a more conciliatory attitude, even by a clear disregard for these transgressions at the beginning of the 20th century. The article follows how the strategy of the church gradually changed and what was the reason for its failure in this struggle. These facts caused the erosion of rituals of transition in the 20th century.

**Keywords:** 19th century; The Catholic church; Rituals of transition; Secularization; Modernization; Baptism; Confirmation; Marriage; Death

### **Úvod**

Problematika přechodových rituálů patří mezi témata, jimž byla v posledních třech dekadách v české historiografii věnována již dostatečná pozornost. Zatímco v předrevolučním období byly rituály zkoumány

především prizmatem etnografie a etnologie,<sup>1</sup> po roce 1989 se tématu chopili antropologové a historikové, kteří navázali na řadu významných prací, jež se objevovaly v evropské historiografii od šedesátých let 20. století. Byly to zejména výzkumy realizované historiky francouzské školy Annales, dále práce vycházející z prostředí německé historické antropologie a také studie, které zpracovávaly téma rituálů metodami historické demografie či dějin každodennosti.<sup>2</sup> Tyto inspirační proudy byly v české porevoluční historiografii reflektovány především při výzkumu úmrtních a svatebních rituálů,<sup>3</sup> méně už byla zpracovávána pro-

- 
- 1 Srov. Václav FROLEC, *Čas života a obyčejová tradice*, in: *Čas života: rodinné a společenské svátky v životě člověka*, Brno 1985, s. 18–28; TÝŽ, *Rituály a slavnosti v procesu modernizace (Analýza situace v českých zemích)*, in: Týž (ed.), *Město: prostor, lidé, slavnosti: sborník příspěvků X. strážnického symposia (18.–19. 10. 1988)*, Uherské Hradiště 1990, s. 13–28; TÝŽ (ed.), *Svatební obřad: současný stav a proměny*, Brno 1983.
  - 2 Výběrově např. Philippe ARIÈS, *Dějiny smrti*, I–II, Praha 2000; TÝŽ, *Centuries of Childhood: A Social History of Family Life*, New York 1965; Michelle VOVELLE, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1978; Richard van DÜLMEN, *Kultura a každodenní život v raném novověku (16.–18. století)*, I–III, Praha 1999; Jean-Claude BOLOGNE, *Svatby: dějiny svatebních obřadů na Západě*, Praha 1997; Hugh MCLEOD, *Náboženství a lidé západní Evropy (1789–1989)*, Brno 2007; TÝŽ, *Sekularizace v západní Evropě (1848–1914)*, Brno 2008; Jürgen SCHLUMBOHM, *Lebensläufe, Familien, Höfe: Die Bauern und Heuerleute des Osnabrückischen Kirchspiels Belm in proto-industrieller Zeit, 1650–1860*, Göttingen 1997; TÝŽ et al., *Rituale der Geburt: eine Kulturgeschichte*, München 1998; Christophe DUHAMELLE – J. SCHLUMBOHM (ed.), *Eheschließungen im Europa des 18. und 19. Jahrhunderts: Muster und Strategien*, Göttingen 2003; Michael FISCHER, *Ein Sarg nur und ein Leichenkleid. Sterben und Tod im 19. Jahrhundert. Zur Kultur- und Frömmigkeitsgeschichte des Katholizismus in Südwestdeutschland*, Paderborn 2004; Vincent GOURDON, *Les témoins de mariage civil dans les villes européennes du XIX<sup>e</sup> siècle: quel intérêt pour l'analyse des réseaux familiaux et sociaux?*, *Histoire, Économie et Société* 27, 2/2008, s. 61–87. Vincent GOURDON – Catherine ROLLET, *Les mort-nés à Paris au XIX<sup>e</sup> siècle: enjeux sociaux, juridiques et médicaux d'une catégorie statistique*, *Population* 64, 4/2009, s. 687–722; Guido ALFANI – Philippe CASTAGNETTI – V. GOURDON (edd.), *Baptiser. Pratique sacramentelle, pratique sociale (XVI<sup>e</sup>–XX<sup>e</sup> siècles)*, Saint-Etienne 2009.
  - 3 Výběrově František ŠMAHEL, *Smuteční ceremonie a rituály při pohřbu císaře Karla IV.*, *Český časopis historický* 91, 3/1993, s. 401–416; Helena LORENZOVÁ – Taťána PETRASOVÁ (edd.), *Fenomén smrti v české kultuře 19. století*, Praha 2001; Martin HOLÝ – Jiří MIKULEC (edd.), *Církev a smrt: institucionalizace smr-*

blematika křestního ritu,<sup>4</sup> in margine badatelského zájmu zůstaly rituály dospívání (biřmování, konfirmace).<sup>5</sup> Z pohledu konfesí přirozeně převažoval výzkum katolických rituálů,<sup>6</sup> rituály v prostředí evangelických církví a v necírkevním (ateistickém) prostředí na výzkum ještě čekají.

Zkoumání přechodových ritů s sebou nese také otázku týkající se reakce církevních autorit na proměny rituální praxe. Tlak na dodržování kodifikované podoby ritů se nejsilněji projevoval v prostředí katolic-

---

*ti v raném novověku*, Praha 2007; Pavel KRÁL, *Smrt a pohřby české šlechty na počátku novověku*, České Budějovice 2004; Tomáš MALÝ, *Smrt a spása mezi Tridentinem a sekularizací: brněnští měšťané a proměny laické zbožnosti v 17. a 18. století*, Brno 2009; Václav GRUBHOFFER, *Pod závojem smrti: poslední věci Schwarzenbergů v letech 1732–1914*, České Budějovice 2013; Václav BŮŽEK – Pavel MAREK, *Smrt Rudolfa II.*, Praha 2015; Olga NEŠPOROVÁ, *O smrti a pohřbívání*, Brno 2013; Jana KRTIČKOVÁ, *Proměna pohřebního rituálu na přelomu 19. a 20. století na příkladu západočeského města Chebu*, České Budějovice 2019; Helena CHALUPOVÁ – Eva JAROŠOVÁ, „Totenkultur“. Umrlci a oživené hroby, *Historie – Otázky – Problémy* 11, 1/2019; Martina HALÍŘOVÁ (ed.), *Oznamuje se láskám našim... aneb svatby a svatební zvyky v českých zemích v průběhu staletí*, Pardubice 2007.

- 4 Josef GRULICH, „Slavnostní okamžiky“ – svatební a křestní obřad v období raného novověku, *Historická demografie* 24, 2000, s. 49–82; Miroslava MELKESOVÁ – ADHIBERI SOLENT – QUI COMPATRES VOCANTUR, Kmotrovství ve venkovském prostředí raného novověku na základě výzkumu chýnovské farnosti, *Historická demografie* 27, 2003, s. 63–120; Alexandra NAVRÁTILOVÁ, *Narození a smrt v české lidové kultuře*, Praha 2004; Martin HOLÝ, Křest ve šlechtickém prostředí českých zemí na prahu novověku, *Historická demografie* 28, 2004, s. 15–33; Alexandra NAVRÁTILOVÁ, *Namlouvání, láska a svatba v české lidové kultuře*, Praha 2012; Michaela VLČKOVÁ, *Žehnání matky: význam obřadu v Čechách a na Moravě v 16.–21. století*, Praha 2015; Markéta SKOŘEPOVÁ, Čas křtu a výběr jména novorozence ve venkovské společnosti 19. století, *Český lid* 105, 2/2018, s. 199–218; TÁŽ, Křty a kmotrovství ve farnosti Nový Rychnov v 19. století, *Historická demografie* 42, 1/2018, s. 43–63.
- 5 Bohumil TETOUR, Udílení svátosti biřmování ve Strunkovicích nad Blanicí v 18. a 19. století, *Zlatá stezka: Sborník Prachatického muzea* 17, 2010, s. 143–154; Stanislava JÍLKOVÁ, Udělování svátosti biřmování pražskými světicími biskupy Janem Matoušem Schweibererem a Erasmem Divišem Kriegerem v letech 1779–1792, *Paginae historiae* 22, 2/2014, s. 286–298.
- 6 Výběrově Jiří KAŠNÝ, *Manželství v západní tradici: soubor kanonických studií*, České Budějovice 2006; Zuzana ČEVELOVÁ, *Gender, víra a manželství v „dlouhém“ 19. století: možnosti interpretace katolických normativních pramenů*, Pardubice 2012.

ké církve, což úzce souviselo s jejím konzervativním postojem vůči procesu modernizace a sekularizace společnosti, který v českých zemích probíhal od druhé poloviny 19. století. Při výzkumu rituálů dosud nebyly hlouběji reflektovány strategie, které církev ve snaze zabránit proměně ritů uplatňovala v každodenní praxi. Ambicí předkládaného příspěvku je proto pokusit se alespoň částečně nastínit některé z těchto strategií a zmapovat jejich proměny v období od poloviny 19. století do roku 1918. Prezentované skutečnosti jsou podloženy výzkumem, který se zabýval erozí katolických rituálů v důsledku sekularizace a modernizace společnosti v 19. století a jehož výstupy byly prezentovány v samostatné monografii.<sup>7</sup> Časové vymezení této statě lety 1850–1918 je tak vlastně určitým výsekem z tohoto výzkumu, který má ve své původní podobě mnohem širší časový i pramenný záběr.

Zatímco v západní Evropě začal proces rozrušování a úpadku přechodových rituálů pod tlakem modernizace a sekularizace společnosti již na konci 18. století, v českých zemích se první známky tohoto procesu objevují zhruba o půl století později. Zpočátku jsou pozorovatelné především ve městech, od poslední třetiny 19. století se eroze rituálů projevuje i na venkově, byť v poněkud menším měřítku. Tato skutečnost se vyznačovala vzrůstající neochotou věřících dodržovat pravidla stanovená rituálními příručkami a podřizovat se nepsaným zvyklostem, které rituály doprovázely. Kněží museli čelit značnému tlaku věřících, kteří stále častěji požadovali, aby byly rituály přizpůsobovány jejich představám, a byli nuceni hledat argumenty, proč rituály dodržovat v podobě kodifikované církevními normami. Nejvyšší církevní hierarchie si sice tento nastupující trend uvědomovala, avšak zaujímala k němu dosti netečný postoj, který byl důsledkem konzervativního směřování katolické církve ve 2. polovině 19. století. Politika ultramontanismu, jež vyvrcholila v roce 1864 vyhlášením dokumentu *Syllabus errorum* a odrážela se i v závěrech I. vatikánského koncilu, neposkytovala duchovním v běžné farní praxi téměř žádný manévrovací prostor,

---

7 Hana STOKLASOVÁ, *Katolické přechodové rituály v českých zemích v „dlouhém“ 19. století*, Pardubice 2017.

který by jim umožnil přistoupit k tomuto problému progresivněji.<sup>8</sup> Mnozí tak zaujímali k erozi rituálů a tlaku věřících na jejich rozvolňování nejednoznačný postoj, který by mohl být označen termínem „ad hoc“, čímž je míněno, že duchovní reagovali na požadavky věřících dle toho, co dovolovala situace. Aby však dostáli oficiálním požadavkům na výkon a podobu rituálů, nemohli si dovolit být příliš flexibilní.

## **Prameny**

Svědectví o tomto zápasu mezi duchovními a věřícími a také o přístupu církve k tomuto problému přináší řada pramenů. Oficiální pohled církve poskytují preskriptivní prameny, v nichž se objevují rady, jak si v tomto ohledu počínat. Jedná se především o učebnice pastorální teologie, odborné statě, jež byly uveřejňovány v katolických periodikách, a pastorační nařízení v biskupských cirkulářích. Osvícenské učebnice pastorální teologie,<sup>9</sup> které vyšly na konci 18. století, ještě krizi přechodových rituálů nereflektovaly a vymezovaly se spíše vůči nešvarům spjatým s barokní zbožností. Jinak už tomu ale bylo v pastorálkách, které vznikly v poslední třetině 19. století,<sup>10</sup> kdy eroze rituálů začala nabírat na tempu. V učebnici pastorální teologie Antonína Skočdopole najdeme mnoho zmínek o tom, že věřící žádají výkon církevních ritů v roz-

---

8 K problematice ultramontanismu nejnověji Lukáš FASORA – Miroslav KUNŠTÁT – Tomáš W. PAVLÍČEK, *Papežství a fenomén ultramontanismu v českých zemích*, Praha 2018; K otázce postavení kněze a podobám pastorace v městském a venkovském prostředí na přelomu 19. století a 20. století T. W. PAVLÍČEK, *Výchova kněží v Čechách a jejich role v náboženské kultuře (1848–1914)*, Praha 2017, s. 349–423; Petr HUSÁK, *Když rozpínají ruce, dotýkají se temnot: proměny kněžské identity v prostředí českého katolicismu v 19. a 20. století*, Brno 2021, s. 158–187.

9 Jiljí CHLÁDEK, *Počátkové opatrnosti pastýřské, neb krátká naučení jakby se pastýřové duchovní v povolání svém chovati měli*, I–III, Praha 1780; Franz GIFTSCHÜTZ, *Počátkové k veřejnému v císař. král. zemích předepsanému vykládání pastýřské theologie*, I–II, Praha 1790.

10 Antonín SKOČDOPOLE, *Příručná kniha bohosloví pastýřského*, České Budějovice 1874; Klement BOROVIČ, *Úřední sloh církevní: příručná kniha praktického úřadování pro katolické duchovenstvo*, Praha 1887.

poru se zavedenou liturgií a Skočdopole také radí, jak těmto požadavkům čelit. Mladší pastorálka Klementa Borového je méně sdílná, jedná se už totiž o moderní příručku, která pojímá rituály především jako úřední úkon a vyhýbá se zbytečnému moralizování.

Statě týkající se vysluhování ritů byly uveřejňovány také v katolických periodikách, a to především v *Časopise katolického duchovenstva* (dále jen *ČKD*),<sup>11</sup> v němž nacházíme návody k výkonu rituálů, jejichž součástí byly i zmínky o tom, co se v praxi nedodržovalo. Dalšími periodiky byly dva homiletické časopisy, *Pastýř duchovní* (dále jen *PD*)<sup>12</sup> a *Rádce duchovní* (dále jen *RD*),<sup>13</sup> v nichž bývala otištěna pojednání vztahující se k právním aspektům svátostí, jejich katechezi a vysluhování. Zcela praktické zaměření pak měly články, jež se objevovaly v oběžnících biskupských konzistoriích, tzv. kurendách a ordinariátních listech. Ty reflektovaly především státní zákony a normy dotýkající se rituálů, pokyny biskupství či doporučení k liturgii svátostí.<sup>14</sup>

Mnohem zajímavější než teoretické návody však byla tzv. kazuistika, neboli konkrétní případy z praxe, které se objevovaly v řadě rubrik, jež byly součástí výše zmíněných časopisů. Faráři si zde sdělovali svoje zkušenosti z farní správy, dotazovali se na řešení každodenních situací a sami uváděli příklady konkrétního porušování ritů. Navzájem si radili, jak se zachovat v různých situacích, jak vysluhovat obřady správně, jak se nedostat do konfliktu se zákonem.<sup>15</sup> Tyto rubriky často měly svého

---

11 *Časopis katolického duchovenstva* vycházel v letech 1828–1949 s mezerou mezi lety 1852–1860.

12 *Pastýř duchovní* vycházel v letech 1881–1893.

13 *Rádce duchovní* vycházel v letech 1894–1924.

14 Tyto tiskoviny vydávala všechna biskupství v českých zemích. Nejstaršími oběžníky jsou kurendy nacházející se v archivu litoměřického biskupství, které začaly vycházet v roce 1825, královéhradecké biskupství je začalo vydávat v roce 1833. Do počátku čtyřicátých let 19. století vycházely kurendy ve všech diecézích. V poslední třetině 19. století začaly být kurendy nahrazovány ordinariátními listy. První ordinariátní listy začalo vydávat pražské arcibiskupství (1870), následovala českobudějovická diecéze (1871), královéhradecká (1876) a litoměřická (1899).

15 Tyto rubriky měly různé názvy a v časopisech jich bylo současně několik. V *ČKD* to byly například tyto rubriky: „Příklady z církevního práva, Z pastýřského života, Drobnůstky z úřadu pastýřského, Kronika, Z praxe zpovědní“. V *PD* a *RD* jsou to rubriky s názvem „Zápisky ze správy duchovní a dotazy, Zápisky z pastýřské-

stálého autora, který se věnoval určitému okruhu problémů, a dotazovatelům se tak dostalo detailního odborného poučení.

Paradoxně málo zmínek nacházíme přímo v archivních pramenech. Fondy far, děkanství, vikariátů a arciděkanských úřadů nabízí širokou škálu archiválií, ať už se jedná o farní kroniky, vizitační zprávy či korespondenci úředního a soukromého charakteru. Charakter těchto dokumentů je však velmi diferencovaný a sondy, které byly v rámci výzkumu rituálů ve vybraných fondech realizovány, nepřinesly očekávané výsledky; rituální praxe je v nich zmíněna či diskutována jen velmi zřídka.<sup>16</sup> Výjimkou je úřední korespondence, zde se informace o porušování zavedené rituální praxe objevují tehdy, pokud se záležitost řešila oficiální cestou, např. před církevním soudem, či pokud se jednalo o těžký prohřešek proti církevnímu právu.<sup>17</sup>

Vzhledem k tomu, že každý rituál měl jiný charakter, jinou strukturu a byl doprovázen odlišnými obřady v lidové kultuře, tlak na rozvolňo-

---

ho života a dotazy, Právní přítel a rádce, Casus practici, Z právní praxe a kasuistiky, Dotazy a odpovědi“.

- 16 Farní kroniky jako oficiální dokumenty církve věnují pozornost především dějinám farnosti a dění ve farním obvodu, z rituálů zachycují zejména birmování, nikoli však jako osobní rituál, ale jako farní festivitvu. Vzhledem k tomu, že kroniky byly oficiálními dokumenty, nebylo žádoucí ani obvyklé, aby duchovní upozorňovali na jakékoli poklesky farníků, např. i ve vztahu k rituálním pravidlům. Vizitační zprávy jsou formulářovými dokumenty, které zachycovaly řadu momentálních a ve své podstatě statistických ukazatelů jako byly personálie, stav farního majetku, počet farníků, ale např. i počet porodních bab ve farnosti. Co se týče ritů, byla při vizitacích věnována pozornost především kvalitě matričních zápisů, průběh církevních rituálů, případně záležitosti týkající se jejich vysluhování byly reflektovány jen marginálně a dosti nahodile.
- 17 S těmito typy pramenů pracovala ve svém výzkumu Zuzana Pavelková Čevelová, jejich prostřednictvím však mapovala nikoli rituální praxi, ale problematiku rozvodu a rozluky. Srov. Zuzana PAVELKOVÁ ČEVELOVÁ, *Každodennost manželství: 19. století v Čechách pohledem soudních akt a příruček pro katolické kněze*, Pardubice 2015; TÁŽ, *Manželské spory před soudem: realita manželství 60. let 19. století v soudních aktech pražského arcibiskupství*, *Theatrum historiae* 18, 1/2016, s. 227–244; TÁŽ, *Třináct nešťastných let – případ manželů Houškových*. Příspěvek ke každodennosti manželství na venkově v 19. století; *Historická demografie* 36, 1/2012, s. 41–63; TÁŽ, *Bolest a potupa lidského osudu*. Manželské spory při pražském arcibiskupství, *Dějiny a současnost* 33, 7/2011, s. 26–29.



vání konkrétních rituů ze strany věřících se lišil a do jisté míry závisel také na míře dobrovolnosti, s jakou věřící k rituálu přistupovali. To, jakou strategii církev či spíše duchovní v těchto záležitostech uplatňovali, záleželo na několika faktorech, nejvíce asi na tom, o jaký typ rituálu se jednalo a do jaké míry byla církev ochotna v případě toho kterého ritu slevit ze zavedených zvyklostí. Svou roli hrálo i to, jaký pohled měl na výkon konkrétního rituálu stát, tj. zda za něj nabízel civilní ekvivalent a zda se státní legislativa shodovala s církevní. V důsledku osvěcenského zákonodárství se nezřídka stávalo, že státní a církevní nařízení stála proti sobě, což se týkalo zejména manželství a pohřebních rituů. Vliv na rozrušování zavedené formy rituů mělo také to, v jaké lokalitě jejich vysluhování probíhalo, zda to bylo ve městě či na vesnici. Na vesnicích se obvykle projevoval konzervativnější postoj k výkonu rituů, než tomu bylo ve městech. To samozřejmě souviselo se stupněm sekularizace městských komunit, čím sekularizovanější tyto komunity byly, tím obtížnější bylo věřící usměrňovat. K tomu přistupovala i otázka náboženské orientace obyvatel v konkrétní lokalitě, tedy zda bylo obyvatelstvo nábožensky unifikované či naopak smíšené, v českých zemích se jednalo především o střet katolické a evangelické konfese.

V následujících odstavcích upozorníme na konkrétní rituální situace, při nichž se věřící kvůli svým požadavkům na podobu a průběh rituálů dostávali do konfliktu s duchovními, kteří trvali na dodržování jak kodifikovaných, tak také nepsaných, ale všeobecně dodržovaných a respektovaných pravidel. Tyto situace budou rozlišeny podle typu rituálů na čtyři základní skupiny – křestní ritus, biřmování, sňatkový ritus a úmrtní rituály.

## **Křest**

Tradičním místem křtu byl kostel,<sup>18</sup> ale kolem poloviny 19. století se začínají objevovat zmínky o tom, že věřící žádají, aby byly děti křtěny v do-

---

18 Pokud se ovšem nejednalo o nouzový křest („in necessitate“), který byl vykonán při porodu dítěte, když hrozilo, že dítě by mohlo v důsledku špatného zdraví

mácím prostředí.<sup>19</sup> Častěji se tyto požadavky ozývaly ve městech a týkaly se především movitějších obyvatel. Ze zmínek v časopiseckých rubrikách vyplývá, že v sedmdesátých letech už byl tento nešvar dosti rozšířen a dostává se i na venkov, kde museli faráři čelit argumentům farníků, že když je ve městech křest v domě dovolen, proč ho odmítají poskytnout i na vsích.<sup>20</sup> Ke křtu v domě se postupně přidával požadavek provádět současně s ním i úvod matky.<sup>21</sup> Ten bylo zvykem vykonávat až po šestinedělí, v souvislosti s tím se tedy začala odsouvat doba křtu a zároveň zkracovat doba mezi porodem a úvodem. Sami duchovní však považovali za největší problém domácích křtů to, že v domě nebylo možné provést kompletní obřad jako v kostele. Docházelo proto ke zkracování ritu, což se jevilo jako velmi nežádoucí, neboť křest byl symbolickým vstupem novorozence do církve a představoval významnou slavnost, která si žádala slavnostní rituální prostor, který mohl být zajištěn pouze v chrámu. Na tuto situaci reagovala i papežská kurie, papež Lev XIII. vydal v roce 1899 list, jímž domácí křty odmítl.<sup>22</sup>

Duchovní zabraňovali domácím křtům tak, že přemlouvali farníky a snažili se jim dávat za příklad věřící, kteří nechávali své děti křtít radně v kostele. Někteří se také snažili motivovat movitější obyvatele ke křtům v kostele výzvami, aby přijeli v kočárech, nechávali vyzdobit slavnostně kostel a zajišťovali křtu určitou publicitu, která s sebou nesla zájem i zvědavost farní komunity.<sup>23</sup> To vše se však jevilo jako dosti neúčinné. Na konci 19. století křest v domě zcela převládl, římská kurie a ordinariáty se této situaci nakonec přizpůsobily a vyrovnaly se s ní tak, že už v osmdesátých letech mohli kněží požádat konzistoř o povolení křtu v domě, těsně před první světovou válkou už byl takový postup

---

nebo komplikovaného porodu zemřít. V tom případě křtil laik, nejčastěji porodní babička.

19 O křtu doma udělovaném, *ČKD*, č. 1, 1851, s. 53–66.

20 A. SKOČDOPOLE, *Příručná kniha*, s. 152; Karel LEANDER, Aforismy z pastýřského života, *ČKD*, č. 7, 1884, s. 431.

21 *O křtu doma udělovaném*, s. 65–66; Theodor KOHN, Křest a úvod mimo chrám, *ČKD*, č. 5, 1879, s. 321.

22 S udělením svátosti svatého křtu nemá se odkládati na týdny a měsíce, *RD* 7, 1900, s. 77.

23 K. LEANDER, *Aforismy z pastýřského života*, s. 432.

zcela běžný.<sup>24</sup> V roce 1914 vydala sv. kongregace pro záležitosti ritů nařízení týkající se konání křtů mimo chrám, v němž je uvedena podmínka, aby se neprováděl zkrácený obřad, ale byla dodržena celá ceremonie.<sup>25</sup>

Podobné nerespektování rituálních nařízení se projevovalo i v případě doby křtu. Jak již bylo výše zmíněno, prodlužovala se doba mezi narozením a křtem, který se často spojoval s úvodem matky. Zatímco dříve bylo zvykem křtít co nejdříve po porodu,<sup>26</sup> ke konci století již bylo běžné, že se křtily děti starší čtyř až šesti týdnů a současně se uváděly matky.<sup>27</sup> Postupující industrializace začala ovlivňovat také denní dobu křtu. Pravidlem bylo, že porodní bába měla přinášet dítě ke křtu dopoledne před mší, avšak zejména ve městech, kde bylo dělnické obyvatelstvo, se čas již řídil jinak než při zemědělských pracích na venkově.<sup>28</sup> V lidnatých lokalitách také bylo více křtů než na vesnicích. Stále častěji se tedy stávalo, že děti byly přinášeny k večeru, kdy končila práce v továrnách, obvykle kolem šesté a sedmé hodiny.<sup>29</sup> Doporučení církve v tomto případě diferencovala problematiku podle povahy lokality, na venkově nemělo být požadavkům na pozdní odpolední křest vyhověno, ve městech se připouštělo křtít i po poledni, ne však příliš pozdě odpoledne.<sup>30</sup>

Volba jména byla po celé 19. století dosti konzervativní záležitostí, pokud pomineme výkyv ve 30. letech, kdy se stalo módním dávat dětem slovanská jména. V poslední třetině 19. století však volbu jmen začala významně ovlivňovat nacionalizace společnosti a také touha po určité

---

24 A. SKOČDOPOLE, Příručná kniha; Křest v domě soukromém, ČKD, č. 5, 1887, s. 152 a 312.

25 S. Congregatio Rituum: Versalien. De Baptismo extra Ecclesias collato, *Ordinariační list královéhradecké diecéze* 18, 3/1914, s. 32.

26 Bohumil HAKL, O čem má býti porodní bába od pastýře duchovního poučena?, ČKD, č. 1, 1885, s. 19–27.

27 *Křest v domě soukromém*, s. 312.

28 K problematice podoby přechodových rituálů v dělnickém prostředí v období první republiky blíže Martin JEMELKA – Jakub ŠTOFANÍK, *Víra a nevíra ve stínu továrních komínů: náboženský život průmyslového dělnictva v českých zemích (1918–1938)*, Praha 2020, s. 276–291.

29 František MUSIL, Kdy přijde kdo duchovnímu nevhod?, *PD* 2, 1882, s. 440.

30 Mikoláš KARLACH, Zápisky ze správy duchovní a dotazy, *PD* 5, 1885, s. 256.

individualitě.<sup>31</sup> Do poloviny 19. století duchovní uplatňovali dosti autoritářský přístup. Pokud se jim vybrané jméno nezdálo vhodné, zapsali do matricy vedle tohoto jména ještě jméno další, někdy dokonce bez vědomí rodičů.<sup>32</sup> V poslední třetině 19. století to již nebylo možné, rodiče pevně trvali na svém, odmítali upravené zápisy jmen do matrik a přemlouvání nepomáhalo. Duchovní se tedy zařizovali podle momentální situace, hlavním cílem ale bylo, aby rodiče neodešli a dítě nezůstalo nepokřtěné.<sup>33</sup> Ústupky tedy byly na denním pořádku.

Jako poslední sporný moment u rituálu křtu zmíníme volbu kmotrů. Ačkoliv se ke konci století častěji stávalo, že někteří rodiče si s výběrem kmotrů nedělali příliš starostí a zejména v chudších vrstvách ve městech byli jako kmotři velmi často zapisováni do matrik bába, jež přinesla dítě, a kostelník, který byl obvykle přítomen v kostele,<sup>34</sup> duchovní to nepovažovali za příliš velký problém, byť samozřejmě zdůrazňovali, že kmotr by měl být duchovním rodičem dítěte.<sup>35</sup> Mnohem problematičtější byla z jejich pohledu odlišná konfese vybraného kmotra. Na počátku 19. století se v oblastech, v nichž vznikly po vydání tolerančního patentu evangelické sbory, projevovala silná animozita mezi oběma konfesemi.<sup>36</sup> V průběhu století se však tyto nepřátelské postoje postupně vytrácely a řada katolických rodičů si začala za kmotry volit nekatolíky. Důvody byly velmi prosté, často to byli jejich sousedé, movitější obyvatelé komunity či prostě jen přátelé. Duchovní se snažili

---

31 K tomu např. Milena LENDEROVÁ – Karel RÝDL, *Radostné dětství? Dítě v Čechách devatenáctého století*, Praha 2006, s. 99–101; Ilona VOJANCOVÁ, *Od svatby ke kolíbce*, Praha 1995, s. 17.

32 O volení křestních jmen, *ČKD*, č. 8, 1863, s. 577.

33 Theodor KOHN, De imponendo nomine in baptisinate, *PD* 8, 1888, s. 245.

34 Tato skutečnost je doložena několika současnými výzkumy srov. M. SKOŘEPOVÁ, *Křty a kmotrovství*, s. 58–59; TÁŽ, *Poručníci, kmotři a zástupci osiřelých dětí ve venkovské společnosti první poloviny 19. století*, *Opera Historica* 17, 1/2016, s. 75; Kristýna KUBÍČKOVÁ, *Babická praxe v pacovské farnosti ve druhé polovině 19. století*, diplomová práce Filozofické fakulty Univerzity Karlovy, Praha 2015, s. 57–62.

35 Jan Nepomuk SEDLÁK, *Teorie a praxe. Obrazy ze správy duchovní*. 4. Kmotrové při křtu, *ČKD*, č. 3, 1884, s. 159n.

36 Zemský zákon přijatý roku 1801 nedovoloval katolíkům brát si ke křtům nekatolíky. Srov. Slovo o volení nekatolíků za kmotry dítkám katolickým, *ČKD* 6, 4/1833, s. 596; A. SKOČDOPOLE, *Příručná kniha*, s. 151n.

rodiče přesvědčovat, aby raději vybrali katolického kmotra, protože pouze on mohl být dobrým duchovním rodičem katolickému křtenci. Doporučovalo se však přesvědčovat je velmi opatrně a citlivě, aby si to nekatoličtí kmotři nevykládali příliš osobně. Sami faráři věděli, že většina z nich vedla bezúhonný osobní život a bylo by zbytečné zpochybňovat jejich upřímný záměr posloužit kmotrovstvím. V tomto ohledu nebyla situace z pohledu církve tak beznadějná. Institut katolického kmotrovství totiž rozlišoval kmotry (levans), kteří přinášeli dítě k oltáři a jejichž úloha byla při křtu nejdůležitější, a potom tzv. vedlejší kmotry – svědky (testis), kteří dosvědčovali řádně proběhlý křest a jejichž role byla méně důležitá.<sup>37</sup> Nezřídka se kněžím podařilo rodiče přesvědčit a odsunout nekatolíky do role svědků, kde jejich vyznání nehrálo zásadní roli. V opačném případě nechali nekatolíka zapsat kmotrem, ale vedle něho zapsali ještě jednoho katolického kmotra.<sup>38</sup> Tato strategie se ve výsledku jevila jako dosti úspěšná.

## **Biřmování**

Zatímco křest byl vnímán nejen jako církevní, ale také jako rodinný rituál, biřmování bylo chápáno především jako slavnost farní komunity. Biřmování symbolizovalo přijetí Ducha svatého, činilo biřmovance plnohodnotným členem církve a posilovalo ho v jeho víře. Z pramenů vysvítá, že jediným sporným bodem tohoto ritu mezi věřícími a faráři byl věk biřmovance. Podle katechetických příruček se biřmování mělo odvíjet přibližně kolem 14. roku věku dítěte, nechyběly však stížnosti, že se biřmování velmi často zbytečně odkládá.<sup>39</sup> Biřmování však bylo svátostí, kterou mohl poskytnout pouze biskup, což do určité míry kompli-

---

37 K této křestní praxi srov. Miroslava MELKESOVÁ, Křtiny a úvod ve venkovském prostředí raného novověku, *Historický obzor* 14, 11–12/2003, s. 264; Ladislav NEKVAPIL, Kmotrovské vazby ve farnosti Hlinsko v letech 1645–1650 z hlediska sociálně-náboženského (sonda), *Historická demografie* 35, 2011, s. 36.

38 Alois JIRÁK, Kmotrovství nekatolíků při křtech katolických, *PD* 2, 1882, s. 717–724.

39 A. SKOČDOPOLE, *Příručná kniha*, s. 512; Václav Vilém VÁCLAVÍČEK, O svátosti biřmování, *ČKD*, č. 3, 1830, s. 424.

kovalo jeho pravidelné vysluhování. Již od barokních dob záviselo biřmování na časových a logistických možnostech biskupa, které nebyly vždy ideální.<sup>40</sup> S postupující modernizací se však situace zlepšovala. Veškerá další organizace biřmovací slavnosti závisela na farářích, ti určovali, které děti (a někdy i starší farníci) budou biřmováni, zajišťovali jejich katechetickou přípravu a poskytovali zázemí přijíždějícímu biskupovi.<sup>41</sup>

Přání rodičů začínají do tohoto procesu vstupovat přibližně od osmdesátých let 19. století a týkají se biřmovacího věku dítěte. Rodiče si činili nároky rozhodovat sami, kdy dítě přistoupí k biřmování, a to navzdory tomu, že například již absolvovalo celou přípravu. V tomto případě však duchovní kladli velký odpor, hrozili udáním u státních úřadů a nutno říci, že ve většině případů byli úspěšní.<sup>42</sup> Svou roli sehrálo také to, že biřmovací slavnost byla vnímána jako ojedinělá příležitost pohlédnout do tváře biskupa a celá akce byla výhradně v kompetenci faráře, kterému se jen velmi obtížně odporovalo.

## Sňatek

Uzavření manželství bylo vedle křtu druhým rituálem, při jehož přípravě a výkonu se představy farníků a farářů střetávaly asi nejvíce.<sup>43</sup> S postupující sekularizací se stále silněji projevují odlišné představy snou-

---

40 Průběh biřmování je dosud opomíjeným problémem, badatelé mu prozatím věnovali pozornost především jako festivité spjaté s konkrétní lokalitou. Jak probíhalo biřmování na konci 18. století srov. S. JÍLKOVÁ, *Udělování svátosti*.

41 O tom, jak vypadala příprava slavnosti biřmování a biřmovanců, nacházíme v pramenech řadu informací, a to zejména v homiletických periodikách. Srov. Josef RYDVAN, Příprava k sv. biřmování, *PD* 6, 1886, s. 353–358, 417–420, 481–483, 613–614; TÝŽ, Příprava k sv. biřmování, *PD* 7, 1887, s. 230–233, 295–298, 422–424; TÝŽ, Příprava k sv. biřmování, *PD* 8, 1888, s. 39–43; Václav ČERMÁK, Katechismus v tabulkách. Biřmování, *RD* 1, 1894, s. 216; Jan Nepomuk HOLÝ, Řeč při udělování svátosti biřmování. O povinnostech biřmovancových, *RD* 2, 1895, s. 481–484; K. BOROVIČ, *Úřední sloh*, s. 566–575.

42 Vojtěch PAKOSTA, Zápisky ze správy duchovní a dotazy, *PD* 5, 1885, s. 445.

43 Jak vypadala podoba sňatku v lidovém prostředí a v měšťanských vrstvách v 19. století blíže A. NAVRÁTILOVÁ, *Namlouvání, láska a svatba*; M. LENDEROVÁ – Tomáš JIRÁNEK – Marie MACKOVÁ, *Z dějin české každodennosti: život v 19. století*, Praha 2017, s. 155–170.

benců a duchovních. Snoubenci si začali klást konkrétní požadavky na dobu a průběh sňatku. Pro faráře bylo nepochopitelné, že na faru, kde si měli ve shodě s duchovním domluvit všechny detaily, už přicházeli s jasnou představou o době konání sňatku, aniž by uvažovali o cyklech církevního roku, obdobích půstu, denním rozvrhu Božích služeb či vytiženosti kněze během církevních svátků. Běh církevního roku a pravidelný pořad bohoslužeb farářům nedovoloval příliš ustupovat a jediným řešením byl kompromis, který vyhovoval oběma stranám.<sup>44</sup> Komunikace však byla mnohdy obtížná, bylo doporučováno počínat si velmi opatrně, aby snoubenci nebyli příliš popuzeni. Od roku 1868, kdy bylo povoleno uzavírat civilní sňatky před státními úřady, navíc panovala obava, aby snoubenci nevyužili této možnosti. Výzkumy však ukazují, že strohá podoba civilního sňatku nemohla konkurovat církevní ceremonii a farníci se nakonec většinou podvolili církevním pravidlům.<sup>45</sup>

Mnohem problematičtější bylo z pohledu farářů zlehčování institutu církevních překážek. Církev měla velmi propracovaný systém manželských překážek, které se týkaly nejen pokrevní, ale také duchovní příbuznosti. Státní legislativa do jisté míry tento systém kopírovala, byť během osvícenství došlo k určité redukci státních manželských překážek.<sup>46</sup> Snoubencům to však situaci nijak neulehčilo, protože pokud chtěli uzavřít sňatek před tvářmi církve, neměli na výběr a museli respektovat církevní systém překážek. Nejvíce sporů bylo kolem překážky po-

---

44 O přípravách snoubenců k sňatku srov. Emanuel DOLEŽAL, O zkužbách snoubenců, *ČKD*, č. 1, 1846, s. 65–90, 264–277, 487–515, 631–653; Jiří KUPKA, První rozmluva se snoubenci, *ČKD*, č. 3, 1861, s. 181–189; Edvard BRYNYCH, Zkouška z náboženství a poučení snoubenců, *ČKD*, č. 1, 1886, s. 10–14; Jan Nepomuk SEDLÁK, Poučování věřících z kazatelny o svátosti manželství, *ČKD*, č. 4, 1900, s. 268–270, 5, 1900, s. 311–315.

45 Srov. M. MACKOVÁ, Sňatek ve světle rakouského Všeobecného občanského zákoníku, in: *Oznamuje se láskám našim... aneb Svatby a svatební zvyky v českých zemích v průběhu staletí*, Pardubice 2007, s. 67–69.

46 K systému církevních a státních manželských překážek v minulosti a dnes srov. Z. ČEVELOVÁ, *Gender, víra a manželství*, s. 139–147; J. KAŠNÝ, *Manželství v západní tradici*, s. 42–59; V dobové literatuře mapuje systém překážek K. BOROVIČ, *Úřední sloh*, s. 583–588.

krevní příbuznosti ve třetím a čtvrtém stupni a překážky švagrovství.<sup>47</sup> I když širší pokrevní vazby měly pro populaci druhé poloviny 19. století větší význam, než je tomu dnes, ne vždy měli snoubenci jasné povědomí o stupni své příbuznosti a tyto překážky se jim zdály být zbytečnou šikanou úřadů, zvláště když si museli vyžádat dispenzi opatřenou placeným kolkem.<sup>48</sup> Tady však duchovní projevovali značné pochopení, ochotně vyřizovali žádosti o dispenze a taktně přecházeli poznámky snoubenců o tom, že je lépe uzavřít civilní sňatek, než se prosit úřadů o povolení. Jinak tomu ale bylo v případě překážky smíšeného manželství.<sup>49</sup> Zatímco během 19. století církev postupně upustila od snahy rozmlouvat snoubencům volbu životního partnera, v případě rozdílného náboženství platila výjimka. Proti němu měli duchovní stále aktivně vystupovat a varovat především katolické dívky, že v manželství budou od nekatolického manžela s největší pravděpodobností utlačovány.<sup>50</sup> Hlavním argumentem se stala náboženská výchova dětí, která se řídila podle pohlaví dítěte, případně dle dohody uzavřené mezi manžely.<sup>51</sup> Manžele však dohody často nedodržovali, upomínky duchovních ignorovali, nepomáhaly ani urgencye církve u státních úřadů, které v této záležitosti většinou nekonaly.<sup>52</sup> Sekularizace a demokratizace společnosti už ne-

---

47 K této problematice v dobové literatuře srov. František LAURIN, O pokrevenství, *ČKD*, č. 5, 1862, s. 352–373; Josef HAUSMANN, Manželstva v pokrevenství, *ČKD*, č. 8, 1862, s. 611–612; Jan Nepomuk SEDLÁK, Stručné dějiny dispensační praxe při překážkách pokrevenství a švagrovství, *ČKD*, č. 1–4, 1902, s. 345–350, 463–473, 532–541, 617–626; TÝŽ, Stručné dějiny dispensační praxe při překážkách pokrevenství a švagrovství, *ČKD*, č. 5–10, 1903, s. 20–27, 112–121, 188–197, 235–243, 296–305, 374–392.

48 J. N. SEDLÁK, *Poučování věřících*, s. 269.

49 K problematice překážky rozdílného náboženství snoubenců v dobové literatuře srov. O smíšených manželstvích, *ČKD*, č. 4, 1840, s. 650–671; O smíšených manželstvích, *ČKD*, č. 1, 1841, s. 74–100; Gotthard HOLUBÁŘ, Katolické cvičení o smíšených manželstvích, *ČKD*, č. 1, 1842, s. 36–55; Zápisky ze správy duchovní a dotazy. O smíšených manželských sňatcích, *PD* 2, 1882, s. 220; Zápisky ze správy duchovní a dotazy. Slovo o smíšených sňatcích manželských, *PD* 2, 1882, s. 290.

50 Jakub MACÁNA, Pravá křesťanská láska ve smíšeném manželství místa nemá, ani mít nemůže, *ČKD*, č. 1, 1839, s. 122–134.

51 Alois JIRÁK, Včasné zamezování smíšených manželství, *PD* 3, 1883, s. 365–373.

52 Slovo o smíšených sňatcích, *PD* 2, 1882, s. 138.



stavěla konfese proti sobě, jako tomu bylo v předchozím období. Kněží nedokázali zabránit přestupům k evangelické církvi a snoubenci se v případě jejich námitek raději nechali oddat pastorem. Před první světovou válkou už byla situace neudržitelná, stále častěji byl v případě rozdílné konfese snoubenců využíván institut civilního sňatku a veškerá strategie církve v tomto případě selhávala.<sup>53</sup>

To, že se církev vzdalovala sekularizované společnosti, dokládá také neochota snoubenců vykonat před sňatkem tzv. generální zpověď. Sňatek byl jednou z nejdůležitějších svátostí a před jejím přijetím bylo nutné zrevidovat svůj dosavadní život a vkročit do další etapy s čistým svědomím. Zejména ve městech se však duchovní setkávali s neochotou vykonat zpověď, což platilo především pro ženichy. Ti nechávali zpověď na poslední chvíli, dávali nepokrytě najevo, že je duchovní zdržují, v krajním případě dokonce zpověď odmítli.<sup>54</sup> Ve velkých městech se snoubenci neváhali uchýlovat ke kupčení se zpovědními lístky, které se při sňatku odevzdávaly oddávajícímu. Podplatit nečestného kostelníka, který měl přístup do sakristie s lístky, nepředstavovalo žádný větší problém.<sup>55</sup> Duchovní důsledně vyžadovali vykonání zpovědi, pokud však jeden ze snoubenců odmítl, neměli v podstatě žádnou možnost, jak ho k tomu donutit.<sup>56</sup> Rezignace církve byla v tomto případě zjevná, protože bylo doporučováno raději oddat snoubence tzv. ex causa urgente, neboť zde byla obava, aby snoubenci neuzavřeli raději civilní sňatek.<sup>57</sup> Pokud bylo třeba volit mezi dodržováním rituálních pravidel a udržením si alespoň minimální kontroly nad věřícími, církev vždy volila druhou možnost.

Již výše bylo zmíněno nedodržování času křtu, s podobným problémem se církev potýkala i v případě sňatkového rituálů. Svatby se kona-

---

53 J. N. SEDLÁK, *Poučování věřících*, s. 269.

54 Josef ŠIMON, O zpovědi snoubenců, *ČKD*, č. 1, 1903, s. 111; Alois JIRÁK, Kdy mají snoubenci před oddavkami jíti k sv. zpovědi, *PD* 1, 1881, s. 590–593, 670–676.

55 František ECKERT, Zpovědní lístky snoubenců, *ČKD*, č. 5, 1881, s. 308.

56 Theodor KOHN, Může-li farář snoubence, jenž se zdráhá jíti před oddavkami ku sv. zpovědi a sv. přijímání, církevně oddati?, *PD* 1, 1881, s. 441.

57 A. SKOČDOPOLE, *Příručná kniha*, s. 519; S. Congregatio S. Officii: Decreta de dispensationibus super impedimento disparitatis cultus, *Ordinariátní list králové-hradecké diecéze*, díl 16, 1912, s. 89.

ly většinou zrána, kolem sedmé a osmé hodiny, neboť sňatek byl součástí ranní mše, která byla v rituálu označována jako „missa pro sponsiss“.<sup>58</sup> V poslední třetině 19. století se však stále častěji stávalo, že svatebčané přicházeli pozdě a mnozí v ne právě střízlivém stavu. Faráři na to nebrali ohledy a začínali mše včas a k ostudě svatebních hostů, kteří docházeli do kostela uprostřed probíhající ceremonie.<sup>59</sup> Ve snaze přizpůsobit obřad vlastním představám začali snoubenci na konci století žádat konzistoře o povolení odpoledního obřadu, a to většinou také obdrželi. Faráři proti tomu protestovali a obviňovali konzistoře z přílišné benevolence, nebylo to však nic platné.<sup>60</sup> V zápasu o podobu svatebního rituálu už byla církev na konci století jednoznačně slabším soupeřem.

## Úmrtní rituály

Že církev ztrácí své pozice, bylo zjevné i v případě rituálů, které doprovázely odchod člověka z tohoto světa. Zatímco dříve duchovní téměř pravidelně doprovázeli umírající na věčnost, v sekularizující se společnosti je u lůžka nemocného začal suplovat lékař. Prameny naznačují, že přítomnost kněze byla chápána jako příliš definitivní. Raně křesťanská posila nemocného, z níž středověká liturgie učinila tzv. poslední pomazání, byla nahrazena nadějí, která se upínala k lékaři a jeho možnostem vyléčit nemocného. Kněží byli stále častěji konfrontováni s neochotou příbuzných připustit je k lůžku nemocného, neboť jejich přítomnost pro ně až příliš symbolizovala blížící se smrt.<sup>61</sup> Velmi silně to pociťovali duchovní v městských farních obvodech a také u movitějších vrstev. Ve snaze poskytnout umírajícímu posilu na poslední cestu se kněží nezřídká setkávali s neochotou a hrubým chováním příbuzných, často se ani

---

58 Josef KOUSAL, O plesích a oddavkách v den sobotní, *PD* 3, 1883, s. 50; Jan SEDLÁK, Oddavky v den nedělní neb sváteční, *ČKD*, č. 8, 1885, s. 496.

59 Předpolední populace, *ČKD*, č. 5, 1876, s. 374; K. BOROVÝ, *Úřední sloh*, s. 613.

60 Tamtéž.

61 A. SKOČDOPOLE, *Příručná kniha*, s. 663; Případnosti o zaopatřování nemocných, *ČKD*, č. 3, 1830, s. 369.

nedozvěděli, že někdo z farníků potřebuje jejich duchovní útěchu. Čelili tomu tak, že sami zjišťovali, kdo je ve farnosti nemocen, a poté oslovovali příbuzné, aby se mohli dostat k nemocnému či umírajícímu. Vyzývali své farníky také z kazatelny, aby je upomínali na nemocné a umírající, rozmlouvali s příbuznými, v krajním případě žádali o pomoc úřady.<sup>62</sup> Úspěch této strategie byl střídavý, všichni duchovní však potvrdzovali, že když už se k nemocnému dostali, bylo jim satisfakcí, že jejich útěcha byla vítána.<sup>63</sup>

Pokud bylo třeba jít za nemocným či umírajícím, platila pro tuto cestu určitá pravidla. Kněze, jenž nesl olej a eucharistii, doprovázel ministrant či ministranti, kteří zvonili zvonkem. Připomínali tak kolemjdoucím, že i je čeká stejný osud, lidé se k tomuto malému průvodu často připojovali, jindy poklekali a modlili se. Zatímco na venkově se tento zvyk udržel až do počátku druhé světové války, ve městech bylo už na konci 19. století pro duchovní obtížné chodit takto ulicemi, a to zvláště v noci. Nebylo výjimkou, že se stávali terčem posměchu a nadávek ze strany antiklerikálů, nezdědka byli inzultováni opilými návštěvníky hospod. Duchovní se proto uchylovali k anonymitě, začali chodit k nemocným tzv. tajně, což znamenalo bez liturgického roucha a svátel, svátost oltářní a olej nosili pod oblekem ve speciálním váčku.<sup>64</sup>

To, že se rituály stále více intimizovaly a ve větší míře do nich vstupovaly emoce, dokládají i změny, ke kterým došlo v pohřbívání malých dětí a sebevrahů. Pokud zemřelo dítě mladší sedmi let, rituál nepřípouštěl sloužit zádušní mši jako za dospělého, neboť se mělo za to, že takto malé dítě nemá žádné těžké hříchy a ihned přichází do nebe, není tedy třeba prosit za jeho duši.<sup>65</sup> Rodiče však začali požadovat konání zádušních mší, a to především proto, že chtěli na dítě zavzpomínat a pomodlit se za něj společně jako v případě dospělého. Duchovní do jisté míry chápali tento jejich požadavek a vycházeli jim vstříc konáním

---

62 Návštěva nemocných, *ČKD*, č. 10, 1881, s. 627; A. SKOČDOPOLE, *Příručná kniha*, s. 639–641.

63 K. LEANDER, *Aforismy z pastýřského života*, s. 433–436.

64 A. SKOČDOPOLE, *Příručná kniha*, s. 680–682.

65 J. BARTÁK, Mše sv. za nemluvňátka, *ČKD*, č. 3, 1869, s. 228–232; J. JEŽEK, „Andělská mše“ při pohřbu dítek, *PD* 10, 1890, s. 312.

tzv. andělských mší, případně spojili tuto mši se zádušní mší za jiného zemřelého člena rodiny.<sup>66</sup>

Jiná ovšem byla situace v případě, že měl být pohřben sebevrah.<sup>67</sup> Dle pokynů příruček nesměli být sebevrazi pohřbeni s obřady a na hřbitově, pohřbívali se proto za hřbitovní zeď.<sup>68</sup> Duchovní byli na přelomu století stále častěji vyzýváni pozůstalými, aby je pohřbili řádně. S rozvojem psychiatrie a psychologie začalo být na sebevraždu nahlíženo s menším odsudkem, což se projevovalo v přístupu státních úřadů, které na obecních hřbitovech dovolovaly pohřbívat sebevrahy mezi ostatní zemřelé, tzv. „do řady“. Pro církve byla tato otázka komplikovaná, duchovní mohli odmítnout řádný pohřeb sebevraha, toto rozhodnutí však bylo velmi tvrdé, a to zejména ve vztahu k pozůstalým.<sup>69</sup> Na přelomu století byli faráři vyzýváni, aby zjistili, zda nešťastník spáchal sebevraždu v pomnutí smyslů, což byla polehčující okolnost, či byl příčetný a konal s rozvahou. Pokud panovala pochybnost, bylo lépe sebevraha pohřbít. V krajním a nejasném případě se duchovní dotazovali u konzistoře.<sup>70</sup> Církve se s touto problematickou situací, na níž nebylo v rituálních příručkách pamatováno, vyrovnávala tak, že povolovala tzv. „pohřeb z lítosti“, který měl proběhnout v tichosti, což znamenalo, že ho nesměl doprovázet žádný liturgický úkon, tedy ani mše či zvonění, žádný smuteční kondukt, nebylo dokonce ani dovoleno tělo vykropit.<sup>71</sup>

Posledním aspektem, o němž se v souvislosti s pohřebním ritem zmíníme, jsou pohřební promluvy na hřbitově. Zatímco v první polovi-

---

66 Tamtéž.

67 Podrobně k problematice pohřbívání sebevrahů srov. Daniela TINKOVÁ, *Bez zpevu a bez zvonění: dekriminalizace sebevraždy mezi sekularizací a medikalizací v 17.–19. století*, Praha 2021.

68 Vrchnopastýrské nařízení v příčině pohřbů sebevrahů a v příčině tak zv. řečí pohřebních, *Ordinariátní list králové-hradecké diecéze*, díl 4, 51/1891–1896, s. 334n.

69 A. SKOČDOPOLE, *Příručná kniha*, s. 779–781; K. BOROVÝ, *Úřední sloh*, s. 654n.

70 V otázce pohřbívání sebevrahů se vedla v katolických periodikách velká diskuze. Srov. Josef TUMPACH, *Církevní pohřeb sebevrahů*, *ČKD*, č. 7–8, 1909, s. 551n; Josef KYSELKA, *O trestu církevním na samovrahy*, *RD* 1, 1894, s. 486–489; Antonín BRYCHTA, *Právní přítel a rádce*, *RD* 9, 1902, s. 215–217; *Ze správy duchovní*, *PD* 12, 1892, s. 505–511.

71 K. BOROVÝ, *Úřední sloh*, s. 655.

ně 19. století byly vyhrazeny pouze duchovním, fenoménem poslední třetiny 19. století se stalo, že u rakve začali promlouvat také laici.<sup>72</sup> Nejčastěji řečnili členové spolků či politických stran, ale i přátelé a spolupracovníci. Zejména ve městech se stávalo, že do pietních promluv pronikala antiklerikální rétorika a narážky na katolickou církev, a to i navzdory tomu, že pohřeb měl církevní charakter.<sup>73</sup> Církev v tomto případě vystupovala dosti striktně. Pokud se jednalo o katolický hřbitov, mohl farář tyto promluvy zakázat. Pokud se jednalo o obecní a interkonfesionální hřbitovy, bylo duchovním doporučováno neodcházet příliš brzo, aby řečníci nemluvili po odchodu faráře. Bylo spoléháno na to, že přímo před farářem si většina řečníků netroufla činit otevřené narážky na církev.<sup>74</sup>

## Závěr

Z toho, co bylo uvedeno výše, vyplývá, že nejsilnější tlak na to přizpůsobit rituál svým představám vyvíjeli věřící v případě sňatkového a křestního rituálu. U úmrtního rituálu se tyto snahy týkaly spíše nerituálních prvků, které ho doprovázely. Nejméně se tlak věřících projevoval při biřmování, bylo to zejména proto, že garantem celého procesu byl kněz, biřmování nebylo doprovázeno významnými lidovými zvyky a neopakovalo se tak často.

Strategie, kterou volila církev ve snaze zabránit úpadku přechodových ritů, byla nejednoznačná, neexistoval žádný obecný konsenzus ani jednotný postup, který by byl doporučován v konkrétních rituálních situacích. Konzistentní přístup komplikoval konzervativní postoj církve, která sice vnímala postupnou krizi rituálů, ale na oficiální úrovni na ni reagovala zcela výjimečně a většinou jen tehdy, když byla již situace neudržitelná. Snaha najít řešení byla iniciována především na úrovni konzistorií, od papežské kongregace pro záležitosti ritů žádná doporučení

---

72 Zápisky z pastýřského života a dotazy. Je dovoleno laikům držeti řeč pohřební na hřbitově?, *PD* 2, 1882, s. 142.

73 Vlastimil HÁLEK, Děkovací řeči při pohřbech, *RD* 7, 1900, s. 74.

74 Tamtéž.

týkající se jejich úprav nepřicházela. Oficiální místa rigidně trvala na všech rituálních ustanoveních a to, jak se vypořádat s jejich nedodržením, ponechávala na přístupu, či spíše improvizaci konzistoří, ale především duchovních ve farní správě. Škála prostředků, které měli faráři k dispozici, byla dosti omezená. Většinou volili strategii domlouvání a přesvědčování, prováděli drobné úhybné manévry, nezřídka v rozporu se zavedenými pravidly, v lepším případě se mohli vyhnout rozhodnutí díky stížnosti na konzistoř. Nejčastěji ale byli nuceni ustupovat, obvykle s nevolí, v krajním případě přihlíželi pasivně s nesouhlasem a nechutí tomu, jak farníci ignorují jejich požadavky. Zcela výjimečně pak žádali o nápravu státní úřady, avšak bez většího úspěchu.

Za hlavní příčinu destrukce katolických rituálů tak, jak bylo nastíněno výše, můžeme považovat nastupující modernizaci a sekularizaci společnosti. Svou roli v tomto procesu však sehrála i církev. Na dobu, v níž společnost pod vlivem industrializace a urbanizace začala významně měnit svůj dosavadní způsob každodenního života, nedokázala katolická církev reagovat dostatečně pružně. Zatímco v předchozích obdobích se lpění na tradičním průběhu rituálů jevílo jako výhoda a odlišovalo katolickou církev od ostatních konfesí, neboť garantovalo její vnitřní stabilitu a poskytovalo věřícím jistotu, v době prudké modernizace společnosti se tato skutečnost stala překážkou a projevem zpátečnictví. Rozpor mezi vyšším a nižším klérem, jejichž názory se v otázce výkonu rituálů do značné míry rozcházely, tento stav ještě umocnil. Neměnný průběh přechodových rituálů poskytoval lidem v předmoderní době jistotu, v době modernizace společnosti jim však začal bránit v uskutečňování představ o vlastním životě.

Tato situace trvala až do rozpadu habsburské monarchie a vzniku samostatného československého státu, kdy se změnily zákonné podmínky fungování církevních denominací. V první polovině 20. století se proces rozvolňování katolických přechodových rituálů začal zrychlovat, a to zejména proto, že stát a jiné církve nabízely alternativy, které věřícím vyhovovaly lépe než tradiční katolické rituály. Ostatní církve byly více tolerantní a jejich rituální příručky méně rigidní. Tento proces byl dokonán po nástupu komunistické diktatury k moci, kdy se stát pokusil prosadit jako obligatorní vlastní podobu přechodových rituálů. Je

však třeba říci, že se to podařilo jen do určité míry, a to především v případě sňatků uzavíraných před státními úředníky či kremací, na nichž katolická církev do šedesátých let 20. století zapovídala svým duchovním účast. Komunistický stát však i přes veškerou snahu o úplnou ateizaci společnosti nedokázal nabídnout odpovídající alternativu církevních ritů. Například křest jako klíčový iniciační rituál nemohl být v žádném případě plnohodnotně nahrazen institutem vítání občánků, které bylo ve skutečnosti jen chabou náhradou církevní křestní slavnosti. Setrvalý úpadek přechodových ritů byl zastaven až liturgickými reformami 2. vatikánského koncilu, ty však měly v totalitním Československu pouze omezený dopad.

## **The Reaction of the Catholic Church to the Crisis of Rituals of Transition in the Period of Modernization and Secularization of Society (1850-1918)**

### SUMMARY

The research shows that believers wanted to adapt marriage and baptism to their ideas the most. In the case of death rituals, less important and non-ritual elements changed. The form of confirmation changed the least because the guarantor of this rite was a priest and confirmation was not repeated so often.

The Catholic Church tried to prevent the decline of the rites, but its strategy was ambiguous. There was no clear approach to be recommended in specific situations. The conservative attitude of the Church also complicated the situation. Although the Church perceived a gradual crisis of rituals, it responded only rarely. The bishoprics tried to find a solution, but the papal congregation for rites did not issue any recommendations. The Catholic Church insisted firmly on all liturgical principles and left the solution to the dioceses and clergy. The priests did not have many options to prevent the decline of rituals. They mostly discussed with the believers and persuaded them, sometimes they tolerated rule-breakers, rarely they asked for advice at the episcopal office. Most often, however, they had to retreat or watch resignedly as parishioners did not follow the usual course of rituals. Exceptionally, the priests asked the state authorities for help, but most of them were not successful.

This situation lasted until the end of the Habsburg monarchy. After the establishment of Czechoslovakia, the conditions for the functioning of churches changed. In the first half of the 20th century, the decline of Catholic rituals of transition began to accelerate as the state and other churches offered alternatives. Other churches were more tolerant and accommodating.



This process culminated after the Communist Party came to power. The state tried to establish the obligatory state forms of rituals. However, this has only partially succeeded, especially in the case of civil marriages or cremations. Although the communist state tried to atheize society, it failed to offer a suitable alternative to the church's rites, especially in the case of the baptismal ceremony. The continuous decline of the rituals of transition was stopped by the reform of the liturgy carried out by the Second Vatican Council. However, these changes had only a limited impact in totalitarian Czechoslovakia.

## **Privilegii proti krizi. Kontexty ustavení nového vizuálního kódu západní církve v piánské epoše a jeho význam**

---

### ABSTRACT

#### **By Privileges against a Crisis. The Contexts of the Implementation of a New Visual Code of the Western Church in the Pian Era and Its Significance**

The study focuses on the Roman Catholic Church in the Pian Era, that is, in “the very long 19th century” lasting between 1789–1958. To a number of aspects typical of the church in the Pian Era, the study appends the implementation of a new visual code in the second half of the 19th century. Just as in other historical periods, the new “church fashion” – extra-liturgical clothing and accessories – reflected the contemporary state of the church which intended to take inspiration or return to the past and struggled to cope with a significant transformation of its status. Whereas it was losing its privileges in a secularizing society, inwards it initiated the establishment of a system of clothing which emphasized the hierarchical structure and individual levels within it as well as merit and separation of the clergy from the laity. Thus, the Trent ideal of a priest defined as *segregatus a populo*, who wears black clothing reaching to his ankles outside liturgy, was implemented (anew) only in the 19th century. The initiative came from pope Pius IX and the demands introduced by him became generally accepted up to the Second Vatican Council.

**Keywords:** History; Roman Catholic Church; 19th century; 20th century; Visuality; Clothing; Papacy; Episcopate; Clergy; Clergy discipline

### **Úvod**

„Při snídani měl kardinál přes svou rudou sutanu vždycky černý plášť, ve kterém četl mši svatou. Své každodenní oblečení – černou kleriku s mnoha červenými knoflíky a prýmky – si oblékal až trochu později.

Široké cingulum z červeného hedvábného moiré, které zřejmě nosil nerad, si brával jen při svátečnějších příležitostech, například když měl u stolu hosty. Při světských slavnostech, jako svatby, večírky, či něco podobného, si přehazoval červené nebo fialové ferraiolo, kterému jsme říkali ‚létací kabátek‘. V takových případech nosil dlouhý havelok z fialového sukna se stejnobarevným sametovým límcem olemovaným zlatými šňůrami. Až o mnoho let později jsem u jednoho kardinála v Římě viděl stejný úbor v červeném.<sup>1</sup> Citát pochází z memoárů Erweina prince Lobkowicze (1887–1965), v nichž nacházíme řadu půvabných pasáží obdobně propojujících svět aristokracie, Prahu, legitimizaci, reprezentaci, liturgii a osobní specifika aktérů včetně majitele popsaných předmětů, „strýce kardinála“ Františka de Paula kardinála Schönborna (1844–1899, arcibiskupa pražského 1885–1899). Detailní znalosti zvyklostí a privilegií zachycených dětskýma očima v devadesátých letech 19. století mají pro naše uvažování význam proto, že odrážejí praxi rozšířenou v římskokatolickém kléru a episkopátu právě na konci 19. století.

Vizualita hraje v církevním prostředí významnou roli a její proměny rovněž odrážejí transformace této instituce jako celku: církev používanými oděvy a dalšími předměty, nároky kladenými na jejich podobu, jejich zdůrazňováním nebo upozadováním velmi jasně vypovídá o sobě samé, a to nejen při slavení liturgie. V době, kdy římskokatolická církev v průběhu piánské epochy pocítovala ohrožení svého postavení, se v doposud nebývalé míře rozvinuly prvky vizuální reprezentace a dvorských principů. Následující text se proto zaměřuje na „církevní módu“ druhé poloviny 19. a první poloviny 20. století, v níž se specifickým způsobem odrazil převažující způsob vnitrocírkevního uvažování tváří v tvář krizi vyplývající ze střetu s moderním světem.<sup>2</sup> Jedná se přitom o téma, které může pomoci k pochopení mentálního nastavení římskokatolické církve v turbulentních změnách dané doby a současně má potenciál dobře ilustrovat stále se vracející a často vyhocené diskuse

---

1 Erwein LOBKOWICZ, *Vzpomínky na monarchii*, Praha 1977, s. 78.

2 K vymezení termínu krize v církevních dějinách a kritériím jeho užívání včetně nebezpečí nadužívání viz Tomáš PETRÁČEK, *Adaptace, rezistence, rezignace. Církev, společnost a změna v novověkých dějinách*, Ostrava 2013, s. 76–82.

o vhodných formách vizuální prezentace církve a její přítomnosti ve veřejném prostoru vůbec.

## 1. Piánská epocha v církevních dějinách

Jestliže se v historiografii etablovalo označení „dlouhé 19. století“ pro léta 1789–1914, pak v církevních dějinách známe „velmi dlouhé 19. století“, čili piánskou epochu začínající rovněž rokem 1789 a Francouzskou revolucí za pontifikátu Pia VI. a končící smrtí papeže Pia XII. v roce 1958.<sup>3</sup> K jejím charakteristikám patří velmi negativní vztah papežství a církevní hierarchie k rychle se měnícímu světu, jenž se projevil konzervativními postoji, snahou o zachování *statu quo*, tvrdými texty a prohlášeními. K tomuto zapouzdření a dlouhodobě vlivné mentalitě obležené pevnosti vedla Řím zkušenost s revolucí na území První dcery církve, obavy z jejího šíření a opakování se všemi drastickými průvodními jevy, ztrátou vlivu na veřejné záležitosti, a následně také zánikem Papežského státu anebo postupným prosazováním antiklerikálních a liberálních tendencí či totalitních panství. Koncentrovaným vyjádřením pozic piánské epochy se stala encyklika Pia IX. *Quanta cura* s připojeným „Sylabem omylů“ (*Syllabus errorum modernorum*) z roku 1864, jenž byl pokusem o taxativní přehled nepřijatelných postojů a trendů; nedůvěra vůči změnám zůstávala však na vysoké úrovni po celou etapu.

V průběhu 19. století můžeme v církevních a náboženských dějinách paralelně pozorovat výrazně odlišné, až protichůdné fenomény.<sup>4</sup>

---

3 Srov. TÝŽ, *Církev, tradice, reforma. Odkaz Druhého vatikánského koncilu*, Praha 2016, s. 40 a passim.

4 K nejdůležitějším fenoménům v oblasti religiozity viz např. René RÉMOND, *Náboženství a společnost v Evropě*, Praha 2003, passim; Peter DINZELBACHER – Michael PAMMER (edd.), *Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum. Band 5. 1750–1900*, Paderborn 2007, passim; Friedrich HEER, *Evropské duchovní dějiny*, Praha 2014, s. 617–684; Christopher Alan BAYLY, *Zrod moderního světa 1780–1914. Globální spojitosti a srovnání*, Brno 2019, s. 345–386; Jiří HANUŠ – Vít HLOUŠEK, *Předminulé století. Evropa v politice a kultuře 19. století*, Brno 2019, s. 39–58. Pro české prostředí viz např. Zdeněk R. NEŠPOR

Na jedné straně docházelo k různým variantám státem organizovaných sekularizací,<sup>5</sup> ke slábnutí organizované religiozity, odklonu vzdělanějších městských liberálních vrstev od církve a ztrátě její prestiže. Na druhé straně ovšem stoupal počet zasvěcených osob, rozvíjelo se civilizační dílo ženských kongregací v oblasti vzdělávání, charitativních a sociálních služeb, pokračovaly misie, neobarokní lidová zbožnost nalezla svůj výraz v písních a pobožnostech,<sup>6</sup> díky obnoveným liturgickým příručkám mohli laičtí křesťané pronikat hlouběji do liturgie.<sup>7</sup> Římskokatolická církev zvolila tváří v tvář naznačeným paradoxům cestu proklamovaného návratu k ideálu, který se nacházel v minulosti, a zachování *statu quo* tak fakticky představovalo minimalistické řešení reflektující nepříznivou situaci. Právě z tohoto postoje vyplývaly aplikace s dalekosáhlými dopady. Nejedná se pouze o První vatikánský koncil a potvrzení role papeže, ale také například o zaostávání sakrálního umění za profánním a váhavé hledání vhodné podoby sakrálního prostoru, které kontrastovalo s podporou neoslohů.<sup>8</sup> Zmíněné paradoxy, platné pro organizovanou religiozitu jako celek, se pochopitelně nacházely také v katolické teologii, pro niž rok 1789 znamenal zlom jako pro celou církev a společ-

---

a kol., *Náboženství v 19. století. Nejcírkevnější století, nebo období zrodu českého ateismu?*, Praha 2010, passim.

- 5 Srov. Jiří Rajmund TRETERA – Záboj HORÁK, *Konfesi právo*, Praha 2015, s. 41–53.
- 6 Viz např. Sheridan GILLEY – Brian STANLEY (edd.), *The Cambridge history of Christianity. Volume 8, World christianities c. 1815–c. 1914*, New York 2014, passim. Pro české prostředí viz např. Roman PRAHL – Zdeněk HOJDA (edd.), *Bůh a bohové. Církev, náboženství a spiritualita v českém 19. století. Sborník příspěvků z 22. ročníku symposia k problematice 19. století, Plzeň, 7.–9. března 2002*, Praha 2003, passim. T. PETRÁČEK, *Sekularizace a katolicismus v českých zemích. Specifické rysy české cesty od lidové církve k nejateističtější zemi světa*, Ostrava 2013, passim.
- 7 Srov. Michal SKLENÁŘ, Kontexty obnovení žánru laické katolické liturgiky v českých zemích v polovině 19. století, *Acta Universitatis Carolinae Theologica* 7, 1/2017, s. 175–191.
- 8 Srov. Jitka JONOVÁ, Boj proti „modernismu“ v sakrálním umění v době pontifikátu Pia XI. se zřetelem k českým zemím z pohledu papežské diplomacie, in: M. Sklenář – Kristina Uhlíková – Vít Vlnas (edd.), *Josef Cibulka. Kněz, pedagog a historik umění ve 20. století*, Praha 2020, s. 193–212; Jiří POMETLO – Michal SKLENÁŘ, Josef Cibulka a sakrální architektura první poloviny 20. století v českých zemích, in: tamtéž, s. 169–192.

nost na Západě.<sup>9</sup> Na jedné straně se na teologických fakultách později prosadil novotomismus a tamtéž docházelo k radikálnímu odmítání nových poznatků v oblasti výzkumu biblických textů a biblické archeologie,<sup>10</sup> na druhé straně se ve stejné době rozvíjelo studium dějin dogmat a liturgie, liturgické hnutí nebo vydávání patristických edic.<sup>11</sup>

Úsilí o centrální reglementaci řady podob církevního života se ovšem promítlo také do oblasti vizuálního kódu. Symbolické jednání přitom mělo kromě naznačených mentálních předpokladů rovněž zcela praktické dopady. Církev chápala sebe samu jako *societas perfecta* nejen ve vztahu k předchozí reformaci, ale pomocí stejného konceptu se vymezovala také vůči osvícenským a následným pokusům o podvázání církevního působení ve prospěch států, redukci svého poslání na praktickou pastorační a redukci teologického studia na praktickou přípravu pro tuto pastorační.<sup>12</sup> Po roce 1789, a zejména od druhé poloviny 19. století římskokatolická církev nemanifestovala odmítnutí moderního světa s jeho proměnami pouze prostřednictvím spolupráce s katolickými konfesijními monarchiemi,<sup>13</sup> důrazem na stabilitu a ostře formulovanými texty. Vědomé oddělení od sekularizující se společnosti, nové legis-

---

9 Srov. Jean-Pierre TORRELL, *Fenomén „katolická teologie“*, Praha 2013, s. 55.

10 Srov. T. PETRÁČEK, *Bible a moderní kritika. Česká a světová progresivní exegeze ve víru (anti-)modernistické krize*, Praha: Vyšehrad, 2011, passim.

11 Srov. J.-P. TORRELL, *Fenomén „katolická teologie“*, s. 54–62.

12 Srov. Gerhard Ludwig MÜLLER, *Dogmatika pro studium i pastorační*, Kostelní Vydří 2010, s. 99, 619–622. Viz též Josef DOLISTA, *Perspektivy církve. Vybrané kapitoly z eklesiology*, Kostelní Vydří 2000, s. 47–63. Ke konceptu pastorační teologie ve vztahu k českému prostředí viz Alois KŘIŠŤAN, *Počátky pastorační teologie v českých zemích*, Praha 2004, passim. Kamil ČINÁTL, *Katolické osvěcenství a koncept pastorační teologie*, *Kuděj* 2, 2/2000, s. 28–39.

13 Papežství se ve své snaze o konsolidaci neobracelo výhradně k duchovenstvu, ale rovněž k panovníkům a členům aristokracie či obecně šlechty. Svatý stolec kupříkladu vládčům za zásluhy o církev dědičně propůjčoval čestné tituly doplňující tradiční termín „král“ příslušným adjektivem. V piánské epoše byl nově udělen titul *rex piissimus* (nejzbožnější král) Františku II. Neapolsko-Sicilskému, v letech 1859–1861 poslednímu panovníkovi Království obojí Sicílie před vznikem sjednoceného Italského království. Provázání nároků mělo zcela praktické důsledky: v zemích Apeninského poloostrova, kde se v rámci restaurační vlny (dočasně) vrátily k moci starší elity, získala požadovaná privilegia církev zpět. Jednalo se nejen o Papežský stát, ale také o Neapolské království (Království obojí Sicílie) a Piemont-Sardinii.

lativy a upřednostňování modelu *societas perfecta* ukazovaly také vnější prvky včetně dvorských rituálů, používaných oděvů a doplňků. Lze říci, že se západní církev v průběhu velmi dlouhého 19. století pod vlivem soudobé krize a negativních zkušeností poněkud uzavřela do svého vlastního světa s jeho pravidly a příslušným vizuálním kódem. Znovu se tak potvrdila důležitost nonverbální komunikace,<sup>14</sup> oděvu jako komunikačního prostředku a privilegií jako nástroje specifického, avšak často využívaného pro reprezentaci a členění krizovým obdobím.

Zvyšování reprezentativních prvků odkazujících k výlučnému postavení kléru a episkopátu jako samostatného stavu a zdůraznění hierarchie důstojenství vizuálními prvky církevní módy přitom stálo – zcela vědomě – v příkrém rozporu se soudobými společenskými tendencemi.<sup>15</sup> O světě 19. století hovoříme jako o světě odkouzleném, tedy o světě stavícím se k náboženství kriticky, až odtažitě. Odkouzlení se promítlo do všech výše zmíněných oblastí od eroze organizované religiozity a pluralizace náboženské scény až po veřejný prostor, kde sakrálním stavbám konkurovaly a následně je vytlačily z pozic dominant komplexy továren,<sup>16</sup> reprezentativní objekty bank a úřadů či sportovišť a muzeí.<sup>17</sup> Utilitární náboj doby a její značnou odlišnost od církevního vizuálního vyjadřování vystihl Karel Čapek, když ústy Harryho Domina v dramatu *R. U. R.* (1920) prohlásil, že „naftový motor nemá mít trapce a ornamenty“.<sup>18</sup>

---

14 Viz Radek MARTINEK – David VOPŘADA, Oděv není nikdy nedůležitý [rozhovor], *Doxa* 5, 1/2018, s. 7–9.

15 Viz R. MARTINEK, Nad knížaty a králi? Změna vizuálního obrazu papežství po II. vatikánského koncilu, *Salve* 24, 4/2013, s. 85–102. TÝŽ, Kenoze obřadnosti a Druhý vatikánský koncil, *Communio* 19, 3/2015, s. 89–96.

16 Viz Zdeněk NEBŘENSKÝ, *Katedrály industriálního věku. Textilní továrny a sociální otázka v českých zemích, 1884–1914*, Praha 2019.

17 Srov. Jindřich VYBÍRAL, *Česká architektura na prahu moderní doby. Devatenáct esejů o devatenáctém století*, Praha 2002, s. 187–216 a též *passim*.

18 Karel ČAPEK, *R. U. R. Rossum's Universal Robots. Kolektivní drama o vstupní komedii a 3 dějstvích*, Praha 1923, s. 13.

## 2. Od sutany ke klerice: ideál, jeho prosazení a význam

Mezi ztrátou privilegovaného postavení církve a nárůstem privilegií směrem dovnitř v době piánské epochy existuje přímá souvislost. Na obecné antropologické úrovni platí, že vytváření jasných hierarchických vztahů nadřízenosti a podřízenosti patří k nástrojům „snižování společenské nejistoty“,<sup>19</sup> přičemž odlišovací znaky mají jak manifestovat oddělenost určité, typicky společensky oceňované skupiny vykonávající náročnou činnost,<sup>20</sup> tak ukazovat jisté stupně v rámci ní. Prosazení nového vizuálního kódu uvnitř římskokatolické církve v oblasti mimoliturgického (stavovského) odívání kléru jednak kontinuálně navazovalo na předchozí vývoj,<sup>21</sup> jednak mezi polovinou 19. a počátkem 20. století akcelerovalo a přineslo nové dílčí prvky.

Události v revoluční Francii konce osmdesátých let 18. století natrvalo proměnily dějiny z mnoha různých hledisek – zasáhly mimo jiné do tradičního uspořádání stavovské společnosti, a nikoliv na posledním

---

19 Jan SOKOL, *Filosofická antropologie. Člověk jako osoba*, Praha 2002, s. 58–59.

20 Srov. tamtéž, s. 149.

21 Viz Radek MARTINEK, *Reforma šatů a reforma mravů*. Na okraj disciplíny katolického kněžstva v potridentském období, in: Alena Nachtmanová – Olga Klapetková (edd.), *Oděv v Čechách ve středověku a raném novověku. Sborník příspěvků ze specializované konference uspořádané Národním památkovým ústavem, územním odborným pracovištěm středních Čech v Praze 14. října 2015*, Praha 2016, s. 98–110; TÝŽ, *Mezi askezí a pohoršením. Oděv nižšího duchovenstva ve vrcholném středověku*, in: A. Nachtmanová – O. Klapetková (edd.), *Oděv a textil v životě člověka doby lucemburské. Sborník příspěvků ze specializované konference, uspořádané Národním památkovým ústavem, územním odborným pracovištěm středních Čech v Praze 6. října 2016*, Praha 2017, s. 91–107; TÝŽ, *Mezi reformou a reformací. Oděv prelátů v časech krize*, in: Alena Nachtmanová – Olga Klapetková (edd.), *Móda a oděv doby renesance. Sborník příspěvků ze specializované konference uspořádané Národním památkovým ústavem, územním odborným pracovištěm středních Čech ve spolupráci s knihovnou AV ČR v Praze 19. října 2017*, Praha 2018, s. 103–111; TÝŽ, *Mezi starým a novým. Oděv a disciplína katolického kněžstva v konfrontaci s moderním světem*, in: A. Nachtmanová – O. Klapetková (edd.), *Společenská role módy po vzniku Československé republiky. Sborník příspěvků ze specializované konference uspořádané Národním památkovým ústavem, územním odborným pracovištěm středních Čech ve spolupráci s knihovnou AV ČR v Praze 27. září 2018*, Praha 2019, s. 77–94.



místě proměnily zmiňovaný „vizuální kód“, který na rovině vnějších a snadno pochopitelných oděvních symbolů velmi pregnantně vyjádřil radikální novost revolučních idejí oproti duchu tradičního světa staré dobré Francie. V okamžiku, kdy se v pařížském Konventu objevily snahy definitivně vymanit kněžský stav z „područí“ Říma a ustavit ho nově na zcela civilním základě (*Constitution civile du clergé*, 12. července 1790), ztratila naráz revoluce sympatie většiny nižšího kněžstva, kterému do té doby nevadilo ani rozbití aristokratických výsad, ani sekularizace církevního majetku. Ve vypjatých diskusích v dubnu 1792 připsali radikálové kněžskému stavovskému šatu dokonce manifestačně-politický rozměr, který dle nich okatě připomínal spojenectví církve s nenáviděnou monarchií, a tak 18. srpna téhož roku zakázali jeho nošení na veřejnosti.<sup>22</sup> Nakonec se stejní radikálové pokusili o dosud nevídanou věc – a sice o systematickou dechristianizaci země.

Z dnešního pohledu musíme konstatovat, že v předrevolučních časech nebyl oděv francouzského duchovenstva zdaleka jednotný. Černý splývavý oděv až ke kotníkům v tradičním potridentském duchu (sutanu) nosilo už jen venkovské duchovenstvo a členové některých kněžských kongregací.<sup>23</sup> Kněží ve městech, zvláště pak ti aristokratického původu, jej během 18. století proměnili zcela v duchu dvorských tendencí – kabát v délce po kolena, pohodlné krátké kalhoty (*culotte*),<sup>24</sup> punčochy a botky s přezkou. Mnoho duchovních nedodržovalo ani předepsanou černě,<sup>25</sup> protože jejich kabátce byly ve dvorském duchu zhotoveny v módních pastelových barvách.<sup>26</sup> O duchovenském stavu vypovídaly pouze kněžské tabulky a „kněžská“ paruka s tonzurou. Kněžský

---

22 Srov. Louis TRICHET, *Le costume du clergé. Ses origines et son évolution en France d'après les réglements de l'Eglise*, Paris 1986, s. 167.

23 Srov. tamtéž, s. 152–162.

24 Revolucionáři (zv. *sansculotte*) nosili dlouhé kalhoty „nedvorského“ typu, což se projevilo i v jejich označení (*sans-culotte*, tj. bez kalhot typu *culotte*, tj. v délce po kolena a s punčochami).

25 Viz R. MARTINEK, *Všechny barvy církve. Barevnost křesťanského oděvu a její význam v tradici západní církve*, Ostrava 2014, zejm. s. 73–77.

26 Řadu takových mladých kněží zachytil ve svých dílech známý malíř Maurice Quentin de La Tour (1704–1788), konkrétně mezi ně patřili např. abbé Jean Antoine Nollet (1753, Mnichov, Alte Pinakothek); abbé Réglet (1769, Orleáns, Musée des Beaux-Arts); abbé Dechamps (Paříž, Louvre) a mnoho dalších osob.

oděv, stejně jako hábity řeholníků a řeholních sester, se v době republiky jako důležitý symbol působení církve v (sekulární) společnosti dostal na pomyslný index.<sup>27</sup>

Do radikálně republikánského odmítání kněžských šatů jako demonstrativně „církevního“ symbolu (jenž tak zastřešoval i všechny další formy „viditelných“ církevních aktivit ve společnosti) zasáhl až mladý korsický generál Napoleon Bonaparte (1769–1821). Patovou situaci země, která se do značných potíží dostala i svým církevním experimentem, řešil jednáním o nových společenských a církevních poměrech, které nakonec vedly k uzavření konkordátu (1801), jehož důsledkem bylo i opětovné povolení používat náboženské symboly, a hlavně nosit kněžské šaty na veřejnosti (3. dubna 1802).<sup>28</sup> *Statu quo* bylo docíleno vpravdě šalamounským způsobem: tradiční dlouhá potridentská sutana v délce ke kotníkům směla být užívána pouze při církevních funkcích v chrámu a v jeho bezprostředním okolí, na veřejnosti však duchovní směli užívat pouze černý oděv po „francouzském“ způsobu (*à la française et noir*) zcela úřednického střihu, inspirovaného nadto dokonce vojenskými uniformami. Užití sutany bez výjimek bylo sice nakonec povoleno (1805), ale kněží sami raději zůstali ještě dlouho u mnohem pohodlnějších krátkých šatů.

Skutečně proklamativním znamením přítomnosti katolické církve ve společnosti se kněžská sutana stala až po Napoleonově odchodu z politické scény, kdy se církev v období „restaurace“ znovu spojila s aristokracií a panovnickým rodem, který se znovu snažil restituovat předrevoluční poměry v zemi. Teprve tehdy byly ve Francii vyhlášeny závěry Tridentského koncilu (1840), čemuž po staletí bránili sami králové, aby své zemi zajistili mimořádné postavení i v rámci nadnárodní církevní správy. K tomu, aby se kněžská sutana stala skutečným viditelným znamením opětovné církevní přítomnosti v zemi, napomohla i nová generace duchovenstva vychovaná ve dvacátých a třicátých le-

---

27 Srov. L. TRICHET, *Le costume du clergé*, s. 167.

28 Podrobněji viz Yves DANIEL, *Le Costume ecclésiastique dans le diocèse de Paris depuis de Concordat de 1801*, in: *La Semaine religieuse de Paris* 1962, s. 717–772; R. MARTINEK, *Mezi starým a novým*, s. 80–81.

**Obr. č. 1:** Oděv francouzského kněze předepsaný tamním episkopátem jako oficiální pro venkovní příležitosti, ocelorytina, kolem 1860  
Zdroj: Sbírka Radka Martinka

tech 19. století ostře vymezená proti všem výdobytkům revoluce.<sup>29</sup> S mladými kněžími se na scénu v plné slávě vrátil kněžský šat, kterému byl v roce 1835 znovu vrácen čestný status společenského oděvu zákonem, aby byl následně jako jediný možný (bez výjimky) řadou biskupů pod hrozbou církevních postihů dokonce od duchovních vymáhán.<sup>30</sup> Kněžská sutana se tak v rovině symbolické znovu vrátila do politického boje. Mezi těmi, kteří tvrdě prosazovali povinnost jejího nošení duchovními, byli i pařížští arcibiskupové Denys Affre (1793–1848), Marie-Dominique Sibour (1792–1857) a Georges Darboy (1813–1871), kteří se nakonec sami stali krvavými oběťmi antiklerikálního běsnění usilujícího o obnovu sekulárního rázu země.<sup>31</sup>

---

29 K novému postavení kněze ve francouzské společnosti viz např. souhrnné statě Marcel LAUNAY, *Le bon prêtre. Le clergé rural au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris 1986; Pierre PIERRARD, *La vie quotidienne du prêtre français au XIX<sup>e</sup> siècle (1801–1905)*, Paris 1986; Claude LANGLOISE, *Le temps des séminaristes. La formation cléricale en France aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles*, in: *Problèmes de l'histoire de l'éducation. Actes des séminaires organisés par l'École française de Rome et l'Università di Roma-La Sapienza* (= Collection de l'École française de Rome, 104, janvier-mai 1985), Roma 1985, s. 229–255.

30 Romanizující tendence nejvíce prosazoval v polovině 19. století ve Francii biskup v Moulins Pierre-Simon de Dreux-Brezé († 1893), který ve své diecézi závazně prosadil římský ritus (1853). Jinak ostře vystupoval proti všem galikánským tendencím v liturgii, zvláště prosazoval tzv. římský kolárek a liturgická roucha široké formy místo obvyklých forem francouzských. Srov. Radek MARTINEK, *Zbroj Boží. Spory o kanonicitu bohoslužebného roucha na pozadí liturgických reforem 19. a 20. století*, in: *Textil v muzeu. Oděvy a textilní doplňky pro liturgii a obřady*, Brno 2015, s. 19. Aurore CHATARD, *Les ornements liturgiques au XIX<sup>e</sup> siècle: origine, fabrication et commercialisation, l'exemple du diocèse de Moulins*, Moulins 2006, s. 89–91.

31 Srov. R. MARTINEK, *Mezi starým a novým*, s. 82–83. „Pohlédnouce tam viděli jsme tři kleriky fialové – či vlastně krvavé, visící vedle sebe jako tři vítězoslavné rapory, kleriky to tří posledních arcibiskupů pařížských, jež oni velepastýři na sobě měli v posledním okamžení života svého.“ Anonym, *Taláry tří posledních arcibiskupů pařížských, mučedníků*, *Blahověst*, č. 25, 1880, s. 398–399, zde s. 398.

## 2.1. Diktát římských kongregací?

Utuzování norem kněžské disciplíny ve francouzských diecézích bylo však před polovinou 19. století v ostatní katolické Evropě skutečnou výjimkou. Ta si totiž podobnou radikalitou prošla záhy po skončení zmiňovaného Tridentského sněmu, který se snažil důrazem na teologické vzdělání a patřičnou formaci vytvořit kněžský stav sice oddělený od životního stylu většinové společnosti (*segregatus a populo*), přitom ale stále viditelně přítomný uprostřed ní.<sup>32</sup> Oproti středověkému vnějšímu klerikálnímu znamení, totiž postříženým vlasům (tonzuře), se stala novým vizuálním symbolem právě kněžská sutana. Mimochodem, označení (kněžská) sutana začalo nahrazovat ekvivalentní starší termín (kněžský) talár, který si o desetiletí dříve přisvojil protestantský i akademický svět, ač obě slova mají stejný původ – odkazují totiž „ke kotníkům“, tedy k délce oděvu.<sup>33</sup>

Až do revolučního roku 1848 si duchovenstvo, včetně hierarchie, žilo v papežském státě v relativním klidu a pohodlí. Velká rozmanitost hábitů početných řádů vedla i k patřičné toleranci vůči rozmanitým oděvům světského kléru. Duchovní si tak mohli užívat šatů blízkých civilním způsobům ostatních mužů, jež známe jako tzv. krátké šaty – *abito corto*, blízké oděvům francouzského předrevolučního duchovenstva.<sup>34</sup> *Nihil innovari* (žádná změna). Tak znělo z římských kongregací do celého světa na všechny dotazy ohledně možných změn v kněžské disciplíně a ve způsobu slavení bohoslužeb, když na kněze tlačil rychle se proměňující svět ovlivněný průmyslovou revolucí.

---

32 Povinnost kněžstva nosit „stavu přiměřený klerikální šat“ byla zmíněna na 22. zasedání (*De vita et honestate clericorum*, 17. září 1562) v rámci projednávání učení O oběti mše svaté a podobně na 23. zasedání (15. července 1563) o svátosti kněžství a o nutnosti zřídit kněžské semináře (ut vero in eadem disciplina ecclesiastica commodius instituantur, tonsura statim atque habitu clericali semper utentur [...], XXIII, 15). *Dokumenty Tridentského koncilu. Latinský text a překlad do češtiny*, Praha 2015, s. 198.

33 Srov. L. TRICHET, *Le costume du clergé*, s. 129–133.

34 Srov. Robert ROUQUETTE, Une centenaire: la soutane, *Études* (314), 1962, s. 41–42.

Rok 1848 však leccos změnil. Na počátku jara se totiž u svatého Petra objevilo několik francouzských duchovních oblečených ve vypasovaných sutanách přepásaných cingulem, kteří rozčeřili poklidné vody římského církevního světa.<sup>35</sup> Nezvykle konzervativní vzhled totiž vyděsil římské preláty stejně jako okolnost, že šlo o Francouze, protože tam už zuřila revoluce, při které byl nucen 24. února abdikovat král, aby byla vyhlášena republika. Papež Pius IX., tehdy ještě liberálního smýšlení, pak nechal vyvěsit v římských kostelech nařízení, že kněžský oděv nesmí být svévolně měněn.<sup>36</sup> To už se revoluční události daly do tak zběsilého pohybu, že i papež musel utéci na dobu sedmnácti měsíců do pevnosti v Gaetě, aby si před rozlíceným davem uchránil holý život. I v Římě byla nakonec vyhlášena republika (únor–červenec 1849) a trvalo několik měsíců, než se mohl za pomoci francouzských vojenských jednotek vrátit zpět. Z původně liberálního Kristova náměstka se tak rychle stal konzervativní papež, později autor výše zmiňovaného Sylabu. Výrazným vnějším znamením této změny se stal právě kněžský oděv.

### 2.1.1. Papež, episkopát, vyšší hierarchie

Výnosem *Firma permanente*, vydaným hned v roce 1851, upravil papež nejprve nové ceremoniální zvyklosti vyššího duchovenstva u papežského dvora.<sup>37</sup> Formální oděv mimo chrám měl napříště opět respektovat historické zvyklosti ustanovené Tridentským koncilem, čímž bylo praktické a pohodlné *abito corto* odsunuto na vedlejší kolej. Dokument tak stojí na počátku unifikace církevních norem požadujících výrazné utužení církevní kázně. K rozšíření nových (spíše staronových) forem oblékání podle aktuálních „římských způsobů“ – tzv. *abito piano* – napomohly i velké církevní slavnosti (např. vyhlášení dogmatu o Neposkvř-

---

35 Srov. Agostino CHIGI, *Al tempo del Papa-Re: il diario del principe Don Agostino Chigi dall'anno 1830 al 1855*, Milano 1966, s. 99.

36 Srov. tamtéž.

37 PIUS IX. PAPA, Litterae apostolicae motu proprio datae *Firma permanente* (7. 1. 1851). Oronzo DE SIMONE, *La Riforma della prelatura alla luce del contributo piano, Apollinaris* 52, Roma 1979, s. 393–399.

**Obr. č. 2:** Římský oděv vyššího duchovního (tzv. *abito piano*) předepsaný pro oficiální příležitosti. Oblíbený papežský legát Willem Marinus van Rossum dal dokonce ve své době i jednomu z tvarů předepsaných římských kněžských límců/kolárků. Kardinál van Rossum, papežský legát na XXII. světovém eucharistickém kongresu ve Vídni (1912), soudobá pohlednice  
Zdroj: Sběrka Radka Martinka

něném početí Panny Marie v roce 1854 a rovněž konání Prvního vatikánského sněmu v letech 1869–1870, kvůli kterým navštívilo Věčné město množství vyšších prelátů i řadového duchovenstva. Dlouhá suta-na konzervativního střihu v délce až k zemi s přesně vymezenými hierarchickými distinkcemi, odkazujícími k zastávanému církevnímu úřadu, byla zpočátku chápána především jako oděv předepsaný k papežským audiencím. Po skandálních protiklerikálních útocích, jakým bylo např. zastřelení pařížského arcibiskupa Gerogese Darboye během Pařížské komuny v roce 1871,<sup>38</sup> však začala převažovat i mezi řadovým duchovenstvem (především venkovským) v běžném životě.

Dne 21. března 1853 vydal papež další ze závažných dokumentů, tentokrát šlo o encykliku *Inter multiplices*. Hned v úvodu vyzdvihuje činnost soudobé francouzské církve a snahu jejích biskupů provádět na rovině kněžské disciplíny, a především liturgie reformy zcela v římském duchu (tzv. romanizaci).<sup>39</sup> Výnosy Tridentského koncilu však byly ve Francii za závazné vyhlášeny paradoxně jen o desetiletí dříve. Encyklika dále vyzdvihuje především úlohu biskupů v disciplinárním vedení diecéze a při pořádání diecézních sněmů a synod, odsuzuje i některé příliš „modernizační“ tendence, stejně jako útoky antiklerikálního tisku. V rovině disciplinární pak vedla především k novému utužení církevních norem jako účinné cestě k vymezení se vůči okolnímu světu.<sup>40</sup>

### 2.1.2. Klérus

O změně podoby kněžských šatů a závaznosti jejich nošení rozhodl papež Pius IX. z vlastní vůle (dokument se proto označuje jako *motu proprio*). Ještě v polovině června roku 1850 si poznamenal Agostino kníže Chigi Albani della Rovere (1771–1855) do svého deníku, že kardinálské kolegium jistě zavrhne plány zavést sutanu jako běžný kněžský oděv.<sup>41</sup>

---

38 Srov. L. TRICHET, *Le costume du clergé*, s. 191.

39 Srov. A. CHATARD, *Les ornements liturgiques*, s. 89–91.

40 Srov. L. TRICHET, *Le costume du clergé*, s. 180.

41 Srov. A. CHIGI, *Al tempo del Papa-Re*, s. 153.



Nedostatek finančních prostředků u většiny nižšího duchovenstva zne-  
možňoval okamžitě si pořídit novou sutanu, takže ještě v roce 1858 se  
musel český kněz Bedřich Kamarýt (1831–1911) smát, jak nezvykle  
„dvorský“ vypadali římsí kněží v době jeho návštěvy Věčného města.<sup>42</sup>  
Na nový styl povinného oblékání kléru se dokonce i někteří papežovi  
spolupracovníci dívali s nevolí – šlo např. o papežského ceremoniáře  
a odborníka na starou liturgii Xaviera Barbiera de Montault (1830–  
1901), který dlouhou sutanu považoval především za spodní oděv k bo-  
hoslužbě než k neustálému všednodennímu užívání ve městech či v pří-  
rodě.<sup>43</sup> V českých zemích ve stejný čas dochází k zajímavé pojmoslovné  
proměně. Důrazy biskupských nařízení k užívání klerikálních šatů (lat.  
*vestes clericales*) vedly ke stále častějšímu označování sutany jednodu-  
še za kleriku, aniž by se však na samotném střihu cokoliv změnilo.<sup>44</sup>

Novým obecným atributem kněžského stavu se ve stejné době stává  
specificky nový tvar kněžského límce, jenž vejde ve všeobecnou zná-  
most jako kolárek či kněžský kolár. Tvar kněžského límce nebyl v době  
potridentských reforem žádnou speciální kněžskou insignií, pouze pro-  
jevem dvou tehdejších hybatelů uvádění kněžských reforem v život.<sup>45</sup>  
Jezuitští duchovní a kněžská kongregace soustředěná kolem předního  
exponenta reforem, totiž milánského arcibiskupa Karla Boromejského,  
požadovali po kněžích, aby používali jednoduchou plátěnou košili s ješ-  
tě jednodušším límcem obvyklým v domácím (tj. italském) prostředí.<sup>46</sup>

---

42 „Když jsme římský kněžský oděv, krátké spodky, punčochy, střevíce s přezkami, dlouhé kabáty s mantelety a tak zvaný Dreimaster (tj. třírohý klobouk) na sebe vrazil, nemohl jsem se smíchy zdržeti [...]“ Bedřich KAMARÝT, *Cesta do Říma, kterou v průvodu Jeho Excelence nejdůstojnějšího Pána, pana biskupa budějovického v roce 1858 konal a sepsal, a ku počtě jubilea Jeho Excelence vydává Bedřich Kamarýt* [...], České Budějovice 1876, s. 43.

43 Srov. Xavier BARBIER DE MONTAULT, *Le costume et les usages ecclésiastiques selon la tradition romaine* I, Paris (s. d.), s. 89.

44 Srov. R. MARTINEK, *Mezi starým a novým*, s. 84–85.

45 Srov. TÝŽ, *Reforma šatů*, s. 104–105.

46 „Prototypem“ nového kléru reformovaného v duchu Tridentského koncilu bylo diecézní kněžské bratrstvo Scuola della Dottrina cristiana působící v Miláně v 2. polovině 16. století, jež bylo složeno z následovníku idejí sv. Karla. Viz TÝŽ, *Reforma šatů*, s. 101.

Mladší francouzské reformní společenství soustředěné kolem pařížského chrámu Saint-Sulpice požadovalo totéž. K francouzské košili však asi od třicátých let 17. století patřil i samostatný límeček zvaný rabat, v češtině známý jako tabulky (později kněžské tabulky).<sup>47</sup> Obojí v různých formách existovalo mezi duchovními nejenom v 17. a 18. století, ale i v prvních desetiletích 19. věku. Záleželo totiž nejvíce na seminární formaci, tj. zda probíhala v jezuitském (italském) či sulpiciánském (francouzském) duchu.<sup>48</sup> Varianty tabulek však byly užívány i mezi soudci či jinými úředníky a tato forma byla na počátku 19. století preferována, protože kněz byl chápán jako jeden z úředníků státní správy.

Toto splynutí nakonec vedlo duchovní k tomu, aby hledali novou a více „duchovní“ vnější insignii svého stavu. Nový impuls k proměně formy přišel překvapivě z prostředí obnovující se katolické církve z Anglie, která využila jednoho z vynálezů průmyslové revoluce, totiž voděodolné impregnace textilií na bázi kaučuku a později přímo syntetického celuloidu.<sup>49</sup> Praktickým (a omyvatelným) bílým límečkům ve formě obojku se pak začalo říkat jednoduše kolárek, v katolickém prostředí byl znám i jako Leo-kolár (podle papeže Lva XIII.). Vznikla tak asi nejznámější kněžská insignie vůbec.<sup>50</sup>

V roce 1869 zahájil papež Pius IX. v bazilice svatého Petra koncil, který měl nově definovat úlohu Petrova nástupce v církvi, což posléze vyústilo ve vyhlášení dogmatu o papežské neomylnosti ve věcech víry a mravů (1870). Na koncilu se znovu objevily snahy, podporované především francouzskými biskupy, zavést povinně kněžskou sutanu (tedy černý splývavý oděv) jako hlavní oděv duchovních i mimo konání bohoslužeb. Koncil však nakonec v této věci nerozhodl, protože se ve stejné době právě ze sutany stal až nebezpečný politický „problém“ pro kněze, kteří se v průběhu sedmdesátých let ocitli v nepřátelském a silně protikatolicky smýšlejícím prostředí. Příkladem může být Prusko v letech 1871–1887, kdy probíhal známý „kulturní boj“ (*Kulturkampf*), snažící se

---

47 Srov. L. TRICHET, *Le costume du clergé*, s. 145.

48 Srov. Radek MARTINEK, Zapomenutá paměť. Nejstarší kněžské portréty východních Čech, *e-Monumentica* 8, 1–2/2020, s. 25–36.

49 Srov. TÝŽ, *Mezi starým a novým*, s. 86.

50 Tamtéž.

**Obr. č. 3:** Oficiální společenský oděv venkovského faráře užívaný ve střední Evropě od sedmdesátých let 19. století, kdy se i mezi zdejším duchovenstvem prosadil římský tvar kolárového límce. Portrét neznámého faráře, kabinetka, 1906, Brno, ateliér Rafael  
Zdroj: Sbíрка Radka Martinka

radikálně omezit veřejný vliv katolické církve, jenž se v různých obměnách odehrával v různých zemích i během následujícího století (Latinská Amerika, Španělsko, východní Evropa).

O tom, že byl sutaně (potažmo klerice) přičítán „demonstrativně proklamativní“ význam, svědčí i drobná historka z malého městečka Kremlin-Bicêtre (severně od Paříže), jež se odehrála na samém prahu 20. století. Tehdejší snaživý socialistický starosta se snažil veřejnou vyhláškou zakázat všem katolickým duchovním pobývajícím na území města nosit kněžský oděv. Ve svém rozhorlení se dokonce odvolával na více než sto let staré výnosy revolučního Konventu.<sup>51</sup> Nešlo však jen o pověstnou „bouři ve sklenici vody“, ale o charakteristické předznamenání vleklých diskusí ve francouzském parlamentu, který se v roce 1905 snažil prosadit laický charakter státu, a hlavně odstavil církev od státu. Do vzrušené debaty zasáhl poslanec Aristide Briand (1862–1932), pozdější šestinásobný premiér Francie a nositel Nobelovy ceny míru (1926), který připomněl svým kolegům, že zakázat duchovním používat stavovský oděv by bylo v přímém rozporu s laickým charakterem státu, jenž musí důsledně dodržovat „režim svobody“, a že oni sami připisují sutaně mnohem větší význam než duchovní. Tolerantní přístup k náboženské odlišnosti je podle něho znakem demokratické společnosti.<sup>52</sup>

## 2.2. Katolicismus v menšině a jeho vizualita

V již zmiňované vzrušené diskusi v pařížském parlamentu o laickém charakteru státu zaznívaly četné argumenty proti příliš „demonstrativnímu“ charakteru kněžské sutany, když v okolních zemích, především ve Švýcarsku, ale i v Anglii či v Americe, nosí duchovní stejné šaty jako ostatní muži. Někteří tvrdili, že nošení sutany kněžími je spíše „proje-

---

51 O zákazu sutany v roce 1905 viz záznam parlamentní debaty *A bas la ... soutane!* (Loi de 1905: débats encore d'actualité 2), <http://deblog-notes.over-blog.com/article-a-bas-la-soutane-loi-de-1905-debats-encore-d-actualites-2--42563874.html> [20. 11. 2018].

52 Diskuse ve francouzském parlamentu ohledně nošení duchovního oblečení v rámci odstavu církve od státu: <http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/eglise-etat/1905-06-26.pdf> [10. 1. 2019].

vem katolického tmářství a fanatismu“ a zjevně nebezpečnou protispoločenskou snahou „vybudovat nepřekonatelé bariéry nadřazenosti mezi nimi a ostatní společností“. Další prosazovali dokonce tezi, že nošení kněžské sutany je v rozporu s „mužskou ctí“.<sup>53</sup> Je pravdou, že v nábožensky smíšených zemích, kde byla katolická církev ve výrazné menšině, používali kněží sutany pouze ve svém farním obvodu, totiž v chrámu a při církevních funkcích v jeho bezprostředním okolí. Při všech ostatních příležitostech, zvláště pak při kontaktech se státní správou, volili umírněnější oděv civilní formy, tmavé kalhoty s klerikálním kabátem a s obligátním kolárkem. Nechyběl pochopitelně ani klobouk, rovněž civilních forem, nejčastěji noblesní cylinder či všeobecně rozšířený nízký plstěný klobouk zvaný tvrdák či buřinka (*bowler hat*).

Vzhledem k tomu, že oděv civilních forem byl v anglosaském prostředí užíván (nejen) katolickými duchovními, vešel ve všeobecnou známost pod anglickým označením „clergyman“. Ve velké míře byl užíván především ve 20. století, např. v Turecku, které v rámci svých kulturních reforem ve dvacátých letech rovněž vystoupilo proti náboženským symbolům, i když v první řadě cílilo na přívržence starých sultánských pořádků.<sup>54</sup> Takové uzpůsobení už oficiálně umožňoval i nově vydaný *Kodex kanonického práva* (1917), jehož účelem bylo provést jednotnou kodifikaci církevních norem pro celou církev. Přestože neobsahoval žádnou přesnou zmínku o formální (stříhové) podobě kněžského oděvu, umožnil biskupům provádět dílčí změny ve způsobu užívání a podobě kněžských šatů přizpůsobené „národním zvykům a místním obyčejům“. Šaty však měly za všech okolností odpovídat důstojnosti kněžského stavu a duchovní je nadále nesměli odkládat bez vážného důvodu.<sup>55</sup>

---

53 Diskuse ve francouzském parlamentu ohledně nošení duchovního oblečení v rámci odluky církve od státu <http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/eglise-etat/1905-06-26.pdf> [10. 1. 2019].

54 Prezident zakázal všechny nábožensky motivované šaty, např. oblíbený fez (nahradil jej kloboukem), šátek u žen zpočátku také zakázal, později byl ale zákaz zmírněn. Také duchovní ostatních církví nesměli nosit kněžský šat (např. nuncius Angelo Giuseppe Roncalli ve válečných letech svého působení), viz Klaus KREISER – Christoph NEUMANN, *Dějiny Turecka*, Praha 2010, s. 262.

55 „Omnes clerici decentem habitum ecclesiasticum, secundum legitimas locorum consuetudines et Ordinarii loci praescripta, deferant, tonsuram seu coronam clericalem, nisi recepti populorum mores aliter ferant, gesticent, et capillo-

**Obr. č. 4:** Civilní klerikální oděv (oděv klerikálního charakteru) se světským kloboukem (cylindrem) používaný střeoevropským duchovenstvem ve druhé polovině 19. století především ve městech. Portrétní fotografie neznámého rakouského kněze z řádu augustiniánů-kanovníků, kolem 1870, fotoateliér E. Pfeiffer  
Zdroj: Sběrka Radka Martinka

### 2.3. České země

Ještě v příručce společenského chování pro kněze vydané v roce 1940 její autor Jan Křtitel Pauly (1869–1944) doporučoval: „Pro kněze se hodí barva šatu černá nebo alespoň tmná, světlé barvy lid na knězi nerad vidí a působí světácky. [...] Nejlépe sluší knězi klerikální kabát, který vlastně má zastupovati kleriku. Pokud kněz užívá tak zvaného saka, má býti vždy poněkud delší, nežli laici nosí. Klerika má býti vždy čistá, knoflíky jí nemají chyběti. Někteří páni nosí kleriku ještě tehdy, když pro svou vetčnost má býti dávno odložena.“<sup>56</sup>

I kněží v habsburské monarchii byli vázáni církevním právem. Museli tedy používat šaty poplatné jejich stavu a byli postihováni představenými, pokud je bez důvodu odkládali. Takoví podle *Kodexu kanonického práva* svým jednáním *ipso facto*, mocí práva samým skutkem, vystoupili z duchovního stavu.<sup>57</sup> Zajímavou historiku o důsledcích dočasného odložení kněžských šatů v napjatých válečných časech zaznamenaly v roce 1917 tehdy nejčtenější *Národní listy*: „Jistý venkovský farář zatoužil v těchto dnech po Praze. Chtěl na vlastní oči spatřit, jak vyhlíží v této válečné době [...]. Ke své zajíždce do Prahy zvolil z neznámé příčiny incognito a aby nebyl svým zevnějškem prozrazen, odložil i kolárek, zaměnil ho za límec s kravatou. A sluší se přiznati, že tato

---

rum simplicem cultum adhibeant.“, *Codex iuris canonici Pii X pontificis maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, Romae 1917, can. 136, § 1 a § 3. „Ať všichni duchovní nosí slušný církevní šat podle pravoplatných místních obyčejů a předpisů místního ordináře, ať nosí postřížiny či duchovenský věnec, leč by uznané národní zvyky vyžadovaly jinak, a ať nosí jednoduchý účes vlasů.“ *Překlad Kodexu kanonického práva* [1917], Praha 1948, kán. 136, § 1. Viz též Michel DE SANTI, *L'Abito ecclesiastico. Sua valenza e storia*, Ravenna 2004, s. 162–163.

56 Jan Křtitel PAULY, *Jak se máme chovati. Společenský a pastorační katechismus pro duchovenstvo*, Praha 1940, s. 113–114. Jedná se o třetí vydání příručky.

57 „Clerici minores qui propria auctoritate sine legitima causa habitum ecclesiasticum et tonsuram dimiserint, nec, ab Ordinario moniti, sese intra mensem emendaverint, ipso iure e statu clericali decidunt.“ *Codex iuris canonici* [1917], can. 136, § 3. „Duchovní s nižším svěcením, kteří o své újmě bez pravoplatného důvodu odloží církevní šat a postřížiny a se přes výstrahu ordinářovu během měsíce nenapraví, vystupují již mocí práva z duchovního stavu.“ *Překlad Kodexu kanonického práva* [1917], kán. 136, § 3.

**Obr. č. 5:** Identifikace chlapců s budoucím kněžským stavem probíhala v rakouských zemích již v poměrně útlém věku prostřednictvím tzv. chlapeckých seminářů. Portrét mladého klerika v sutaně, kabinetka, Salzburg, kolem 1890, fotoateliér W. Mann

Zdroj: Sběrka Radka Martinka



změna slušela mu znamenitě [...]. Tak prošel různými částmi města a měl značnou radost, že ho nikdo nepoznal a žádný z velebných pánů také nepozdravil. Stalo se však, že usměvavého pána, který byl při své svěžesti ještě v domobraneckém věku, zastavil poddůstojník s vojínem a s policistou [...].“ Kněz byl následně legitimován, průkaz samozřejmě neměl, snažil se však stále zdůrazňovat, že je knězem, ale jak to dokázat? A tak byl předveden na policejní komisařství: „Zde se však ocitl tvář v tvář rovněž nedůvěřivému úředníku,“ popisovaly dále farářovy peripetie *Národní listy*. „Fešácky oděný mladý muž, že má být venkovským farářem? divil se úředník. Napadla ho nakonec spásná myšlenka dát panu faráři několik důkladných otázek z dogmatiky, které zadrženy kněz naštěstí zodpověděl k plné spokojenosti, aby mohl být propuštěn [...]“, a historiku nakonec noviny uzavřely douškou: „Touto dobou dlí již pan farář mimo Prahu a jistě nikomu nepoví, jak ho na pražské policii zkoušeli z dogmatiky.“<sup>58</sup>

V otázce konkrétní formy kněžských šatů však ve střední Evropě panovala volnost. Klasická kněžská sutana (později zvaná často klerika) byla užívána spíše venkovskými duchovními. Sloužila však především při vykonávání patřičných kněžských funkcí jako základní spodní oděv, na nějž teprve byly oblékány další obřadní součásti, tj. alba a ornát, eventuálně rocheta se štólou pro vykonávání obřadů mimo mši. Při cestování, pobytu ve městě a rovněž ve společnosti užívali kněží mnohem pohodlnějších šatů stříhově blízkých světským formám, tedy především již zmíněný klerikální kabát.

### 3. Neuralgické body vizuálního vyjadřování církve

Téma vhodného vizuálního kódu se v církevním prostředí opakovaně vrací, a to jak směrem dovnitř společenství, tak směrem ke společnosti stojící mimo jeho struktury.<sup>59</sup> Třaskavý předmět diskusí nyní ohledáme

---

58 *Národní listy*, 3. 4. 1917 – večerní vydání, s. 3.

59 K přelomu 20. a 21. století v českých zemích viz např. Barbora SPALOVÁ a kol., *Laici a klerici v české katolické církvi. Na cestě ke spiritualitě spolupráce?*, Brno 2017, passim; M. SKLENÁŘ, Projekt Mene Tekel, rekonstrukce korunovace a re-

jak v souvislostech historických, tak teologických, protože úzce souvisí s oběma obory a lze jej popisovat pomocí pojmového aparátu obou disciplín.

### 3.1. Podoba Jana Husa, kritické poznámky ke kněžskému oděvu

V Čechách byl pomyslný boj o vizuální obraz „českého“ kněze sváděn od poloviny devadesátých let 19. století v souvislosti se snahami vybudovat památník Janu Husovi († 1415) při blížícím se 500. výročí jeho smrti. Fyzická podoba pražského kazatele však nebyla známa, proto se mohla stát plodem představivosti umělců, kteří vstoupili do vyhlášené soutěže. Ze strany mladočechů i domácích evangelíků však bylo patrné určité zadání, totiž aby postava Jan Husa byla jakýmsi vizuálním protipólem obvyklého obrazu katolického kněze. Sochař Ladislav Šaloun (1870–1946) vložil do Husovy postavy celou domácí reformační tradici, když vědomě pominul sporadické historické popisy skutečného reformátora vzhledu, včetně okolností, že do posledních okamžiků svého života byl katolickým knězem, jehož charakterizovaly i patřičné kněžské atributy – hladce oholená tvář a tonzura z postřížených vlasů.

V roce 1932 ve své literární hříčce nazvané *Z dějin vousu* shrnul Josef Svatopluk Machar (1864–1942) výhrady radikálů popírající zjevnou historickou skutečnost takto: „Německá reformace hledala svou genealogii v dějinách a přišla na Husa, vytvořila si podobu jeho dle svých představ a poslala ji k nám, do jeho domoviny [...] zde byl tento obraz přijat a žije dodnes. A podoba ta vžila se do našich představ a našich duší tak, že spíše dovede si člověk představit všechny možné převrasy a revoluce, než záměnu našeho mohutného, vlasatého a bradatého Mistra Jana Husa s hubeným, tonzurovaným, hladce oholeným kněžíkem

---

patriace – příklady výkladu dějin a současnosti v pražské katedrále, *Marginalia historica* 10, 2/2019, s. 57–91; Martin VAŇÁČ, Obavy a starosti pražského arcibiskupství ve svatém roce milosrdenství, *Salve* 28, 1/2017, s. 33–98; R. MARTINEK, Kenoze obřadnosti a Druhý vatikánský koncil; TÝŽ, Nad knížaty a králi? Viz též monotematické číslo k tématu liturgie a liturgika *Salve* 27, 1/2016, *passim*.

římské církve [...] Bradatý Hus je náš, náš a tak zůstane!“<sup>60</sup> Na pomníku tak zakotvila ahistoricky ztepilá, šlachovitá vysoká postava oblečená do stříhově nejasných talárových šatů s nákrčníkem po způsobu domácích evangelíků ze 17. století.<sup>61</sup> Ušlechtilou tvář korunovala příznačná pěstěná bradka, byť by taková byla jemu samému a řadě dalších reformních soupeřníků bojujících za nápravu kněžských mravů trnem v oku.<sup>62</sup>

Kněžské šaty jako viditelný symbol přítomnosti působení katolické církve se však staly terčem útoků domácích antiklerikálů pochopitelně mnohem dříve. Uštěpačnou kritikou nešetřil například Jan Neruda (1834–1891), když popisoval v jednom z cestopisů své rozčarování z cest po papežském Římě.<sup>63</sup> Shrnutí absurdity mnoha proticírkevních výroků vtělil v roce 1862 do své satirické básně *Konkordát všelikým vinen nešťestím, co Rakousko dílem již sužuje a dílem ještě bude sužovati*, kněz a spirituál českobudějovického kněžského semináře Jan Sika (1809–1871).<sup>64</sup> Z půvabných veršůk zmiňme alespoň: „Hu! císařští úředníci, i vojenští úředníci, maj' se knězi kořiti, i důstojnost svou bořiti! Tak se kalich nad meč staví, reverenda nad frak slaví!“<sup>65</sup>

---

60 Josef Svatopluk MACHAR, *Z dějin vousu*, Praha 2013, s. 28–29.

61 „Kolem krku má ovázaný bílý nákrčník asi onoho rázu, jak nosivají protestantští duchovní [...]“ *Národní listy* 16. 4. 1911 – večerní vydání, s. 1.

62 Srov. R. MARTINEK, *Mezi askezí a pohoršením*, s. 99.

63 „Řím je hlavou [...] státu kněžského. Jako jinde dělá parádu uniforma úřednická nebo vojenská, dělá zde parádu talár, jako jinde všechny peníze pohlcuje úřední sekatura nebo vojenská exercírka, pohlcuje je zde zas kněžská hodnost. I loterie je zde pod záštitou církve, tahy její jsou slavné, fialový Monsignore v plném taláru, tak že by odtud mohl ihned k oltáři, usmívá se z balkónu finančního ministerstva [...]“ Jan NERUDA, *Výběr z feuilletonů*, Praha 1921, s. 387. „Od té doby, co spojená Itálie zrušila všechny kláštery, jen se tu talárů hemží. Talárů všech barev, všech stříhů, ošumělých, těch málo, elegantních, a těch moc. Někdy je ulice poseta samými kněžími, pestrý, zajímavý obraz. Po chodnicích procházejí se pánové v šatě temně nebo světle fialovém – slunce na všechny červánky své nespotřebuje tolik fialové barvy jako Řím na límce a pentle!“ *TÝŽ, Obrazy z ciziny*, Praha 1872, s. 242.

64 Reakce na konkordát uzavřený v roce 1855.

65 Jan SIKÁ, *Konkordát všelikým vinen nešťestím, co Rakousko dílem již sužuje, dílem ještě bude sužovati. Satyrická báseň, již na světlo vydal Jan Sika*, České Budějovice 1862, s. 54. Hned v úvodu (s. 2) adresoval autor antiklerikálům tuto doušku: „Věz tedy sprostý, mě pak velmi milý bratře v Kristu, že hledíc k důstojnosti papežské, biskupské a kněžské, mnohem horší výrazy vycházejí z nečis-

### 3.2. Eschatologismus a inkarnacionismus, zápas o výklad symbolů

Křesťanství se od svých počátků muselo a stále musí potýkat s klíčovým napětím mezi eschatologismem a inkarnacionismem. Zatímco první směr se staví ke světu kriticky či odmítavě a zdůrazňuje kontemplativní spiritualitu, druhý má tendenci k aktivizaci a k církvi ve světě přistupuje jako k prostoru pro její působení.<sup>66</sup> Vyvažování mezi extrémními pojetími patří ke stálým tématům církevních dějin. Historik Arnold Joseph Toynbee poznamenává, že právě ústup od vyhoceného eschatologismu, jak jej nacházíme na stránkách některých novozákonních knih, vedl k systematickému budování církevních institucí a pokračuje: „Ze všech lidských institucí prokazují zatím největší životaschopnost instituce církevní, a kdyby měl nějaký badatel v oblasti živých lidských institucí dvacátého století křesťanské éry říci, která společenská instituce tradičně uplatňovala v rozhodování o své politice nejdouhodobější pohled, pravděpodobně by jmenoval římskokatolickou církev. Ve srovnání s Vatikánem (mohl by říci náš pozorovatel) žijí soudobé vlády, firmy, odbory, akademie a laboratoře ze dne na den.“<sup>67</sup>

Síla a potenciál symbolů se projevují mimo jiné tím, že mohou vyvolávat nadšení i odsudky. V církevním prostředí se vizuální prostředky rovněž staly výrazem určitých spiritualit, ale také určitých názorových

---

tých úst bohaprázdných rouhačů, kteříž by rádi, by možno bylo, veškerou církev boží se vším kněžstvem vyhladili, a tak zničili navěky [...]“

66 K popisu inkarnacionismu a eschatologismu viz Ctirad Václav POSPÍŠIL, *Ježíš Kristus – Pravda dějin. Trojiční a christocentrická teologie dějin*, Kostelní Vydří 2009, s. 13–22; MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Vybraná témata z eklesiologie*, in: *Dokumenty MTK věnované eklesiologii a svátostem do roku 1995 a dokument PBK Jednota a rozličnost v církvi*, Kostelní Vydří 2011, s. 180–186. V širších souvislostech dějin teologie viz Ctirad Václav POSPÍŠIL, *Hermeneutika mystéria. Struktury myšlení v dogmatické teologii*, Praha – Kostelní Vydří 2005, s. 30–66. Viz též Joseph RATZINGER – BENEDIKT XVI., *Eschatologie. Smrt a věčný život*, Brno 2017, s. 29–35. S negativním vymezením k vývoji po II. vatikánském koncilu srov. např. Rod DREHER, *Benediktova cesta. Křesťanský život v postkřesťanské době*, Nová Ves pod Pleší 2018, passim. Peter A. KWASNIEWSKI, *Povstávání z prachu. Tradiční liturgie a obnova církve*, Nová Ves pod Pleší 2016, s. 51–58.

67 Arnold TOYNBEE, *Křesťanské chápání historie*, *Církevní dějiny* 2, 3/2009, s. 120–130, zde s. 130.

proudů. Piánská epocha přinesla mnoho dokladů o symbolech jakožto nástrojích uvedení do jistoty, do jasného a přehledného, do značné míry uzavřeného světa římskokatolické církve. Téma pravdivosti, vhodnosti, srozumitelnosti a uměřenosti symbolů a symbolického jednání ovšem dalece přesahuje jednu etapu církevních dějin a vyvolává stále otazníky. Přeceňování jakož i podceňování symbolů církev provází po celou její existenci.

### 3.3. Římskokatolická církev 19. a 20. století – mentalita a vizualita

K výše řečeným stručným charakteristikám piánské epochy je možné uvést jedno doplnění či korekci a jedno rozvedení směrem k dějinám 20. století. Římskokatolická církev totiž může působit jako jedna z mála institucí, které se dlouhodobě bránily modernitě a vytvořily si jakýsi vlastní svět, a tedy jako podivná anomálie. Konzervatismus dlouhého 19. století ale nelze omezovat na církev, Evropu a (oficiálně) konfesijně vymezené katolické monarchie. Bez přímého vlivu evropských revolucí, sekularizací a restauračních tendencí se totiž se značně konzervativními postoji setkáváme kupříkladu ve Spojených státech amerických, a to v téže době. Původní význam slova „populista“ neměl negativní konotace – jednalo se o Američany konce 19. století požadující ekonomické reformy namířené proti monopolům, přímou volbu kongresmanů nebo volební právo žen. Požadavky populistů na větší vliv „lidu“ se však střetávaly s nepochopením a odporem například s odkazem na nebezpečí vzestupu anarchie.<sup>68</sup> Z jiných kulturních okruhů lze uvést Japonsko s jeho snahou o uzavření před vnějším světem mimo ostrovy kvůli obavám ze ztráty identity mezi polovinou 17. století a rokem 1868. Vedle etatismu tvořilo součást státem vyžadované loajality také sledování náboženské praxe obyvatelstva, odmítnutí a pronásledování křesťanství a povinná, dědičná příslušnost k buddhistickému chrámu.<sup>69</sup>

---

68 Viz Thomas FRANK, *The People No. Brief History of Anti-Populism*, New York 2020.

69 Srov. Miyazaki KENTARŌ, *The Kakure Kirishitan Tradition*, in: M. R. Mullins (ed.), *Handbook of Christianity in Japan*, Leiden 2003, s. 19–34, zde s. 21, 30–21; He-

Prosazení určitých symbolů v oblasti vizuálního kódu a vzorců jednání v rozvinuté dvorské mentalitě zřetelně koreluje s reakcemi římskokatolické církve na výzvy druhé poloviny 19. a první poloviny 20. století. Církevní móda totiž velmi dobře zrcadlí církevní politiku, v níž se výmluvná řeč symbolů používá. Některé reakce Svatého stolce mohou na první pohled a z odstupu působit až naivně a staly se zdroji otevřené kritiky papežství. Někdy jsou zdrojem odsudků váhavé či pozdní odpovědi jako v případě nabídky sociálně smírné střední cesty mezi kapitalismem a intenzivně se šířícím radikálním socialismem v encyklice Lva XIII. *Rerum novarum* (1891)<sup>70</sup> nebo pomalý vstup pastorace na dynamicky rostoucí dělnické periferie velkých měst.<sup>71</sup> V průběhu první světové války sice Řím vyzýval k míru, ale současně měl jednoznačně blíže k Centrálním mocnostem než k liberálně demokratickým státům Dohody.<sup>72</sup> Nástup bolševismu a pád ruského carského impéria zpočátku interpretoval jako možnost svobodného pastoračního působení na Východě.<sup>73</sup> V meziválečném období někteří církevní představitelé tíhli k radikálním nabídkám fašizujících politických uskupení, protože v nich viděli záruku křesťanských hodnot a ukončení rozvratu společnosti.<sup>74</sup>

Při hodnotících soudech ovšem musíme mít na paměti, že úsilí o uzavírání konkordátů a úcta ke světským představitelům vycházela z velmi pevně ustavených, dlouhodobě vyžadovaných mentálních vzorců kléru a episkopátu, jakož i z prostého, logického přesvědčení o platnosti dohod a podepsaných smluv, jež však v totalitních panstvích vzalo

---

len J. BALLHATCHET, *The Modern Missionary Movement in Japan*. Roman Catholic, Protestant, Orthodox, in: tamtéž, s. 35–68, zde s. 57–65.

70 K širším souvislostem viz Petr ŠTICA, *Pojetí státu v sociálním učení katolické církve*, in: Karel Sládek a kol., *Monoteistická náboženství a stát*, Červený Kostelec 2009, s. 227–244.

71 K příkladu úspěšných vstupů viz Michal SKLENÁŘ, *Osm z dvanácti hvězd. Výstavba nových římskokatolických kostelů pro Velkou Prahu v letech 1930–1938. Příklady Spořilova, Kbel a Lhotky*, *Documenta Pragensia* 39/2020, s. 117–140.

72 Srov. Marek ŠMÍD, *Vatikán a první světová válka. Proměny zahraniční politiky Svatého stolce v letech 1914–1918*, Brno 2016, *passim*.

73 Srov. TÝŽ, *Vatikán a sovětský komunismus 1917–1945*, Praha 2020, *passim*.

74 Srov. TÝŽ, *Vatikán a italský fašismus 1922–1945*, Praha 2018, *passim*.

za své.<sup>75</sup> Pius XII. přitom v době druhé světové války začal explicitně oceňovat demokratické uspořádání.<sup>76</sup>

Výmluvný doklad důležitosti vizuálního kódu na konci piánské epochy (ale rovněž až nepříjemně zarážející doklad nekompatibilitnosti oficiálních požadavků a tvrdé, těžko představitelné reality) nacházíme v Československé republice po roce 1948. Papež Pius XII. komunistické totalitní panství v souladu se svými předchůdci jednoznačně odmítl, sám se stal obětí komunistické propagandy. Dočasné praktické fungování církevních struktur v situaci očekávané perzekuce a odstranění řádných ordinářů měly v Československu na základě souhlasu nejvyššího pontifika zajistit tzv. mexické fakulty z roku 1949.<sup>77</sup> Soubor mimořádných pokynů „pro případ opravdové nutnosti“ obsahoval řadu témat, ale signifikantně na prvním místě uváděl možnost celebrovat pontifikální mši svatou bez užití pontifikálních střevíců, tunicelly, dalmatiky, pontifikálních rukavic, „pokud tato pontifikální paramenta nejsou k dispozici“.<sup>78</sup> Na druhém místě se pak mimo jiné připouštělo slavení mešní liturgie na jakémkoli vhodném místě, pouze v superpelici, štóle a klerice, případně vůbec bez parament.<sup>79</sup> V extrémně náročném prostředí vyšetřovacích vazeb, věznic a internací padesátých let 20. století byla ovšem liturgická praxe z vnějšího pohledu zjednodušena ještě mnohem více. Tajné, z paměti sloužené bohoslužby probíhaly ve vězení typicky po zhasnutí světla na kavalci, na němž byl rozložen kapesník

---

75 Srov. T. PETRÁČEK, Stát a kněží, kněží a stát. Proměny vztahu katolického kléru a státu v Evropě 19. a 20. století, in: Karel Sládek a kol., *Křesťanství a islám v liberálním státu. Výzvy tradice a současnosti*, Červený Kostelec 2011, s. 151–168.

76 Viz PIUS XII., *Mír ze spravedlnosti. Hlas Svatého otce, papeže Pia XII. ve válečných letech 1939–1945*, Praha 1947.

77 Viz Eva VYBÍRALOVÁ, Mimořádné fakulty v Československu v letech 1948–1989, *Revue církevního práva* 25, 2/2019, s. 43–62. TÁŽ, Pokroky v bádání o papežských mimořádných fakultách. K dějinám církve ve střední a jihovýchodní Evropě, *Revue církevního práva* 27, 3/2021, s. 29–45.

78 „Celebrandi Missam Pontificalem sine caligis, tunicella, dalmatica, chirothecis, quatenus huiusmodi paramenta pontificalia non habeantur.“ E. VYBÍRALOVÁ, *Untergrundkirche und geheime Weihen. Eine kirchenrechtliche Untersuchung der Situation in der Tschechoslowakei 1948–1989*, disertační práce KTF UK, Praha 2017, s. 325 (příloha disertační práce přinášející přepis fakult a český překlad na základě výzkumu v Archivu bezpečnostních složek).

79 Srov. tamtéž.

s několika kousky bílého pečiva a lžička s kapkami hroznové šťávy; eucharistii si pak kněz ponechal u sebe přes noc a posléze ji prostřednictvím spoluvězně distribuoval v cigaretových papírcích.<sup>80</sup>

## Závěr

„Obřady nad mrtvolou ndp. arcipastýře vykonal ndp. kapitulní probošt msgr. [Antonín] Hora za přečetné assistence. Při tom pěli alumnové příslušné písně a vsdpp. členové vždy věrné kapitoly svatovítské, klečíce, loučili se se svým přemilým a nad vše váženým vůdcem a otcem. Po obřadech snesena rakev do zlatého vozu, který by obstoupen úředníky a lesníky arcib. velkostatků. Věnce uloženy na příslušný povoz. Na rakvi zůstal jenom šarlatový klobouk kardinálský.“<sup>81</sup> Takto zachycuje pohřební obřady konané po smrti pražského arcibiskupa Františka de Paula kardinála Schönborna, které vrcholily 30. června 1899 uložením tělesných ostatků v katedrále, životopisná publikace z konce 19. století. Přítomnost titulatury nebo výmluvný symbol kardinálského klobouku položeného na rakev jako součást funerální kultury patří k typickým reprezentačním a legitimizačním prvkům v církevním prostředí. Římskokatolická církev v průběhu piánské epochy, čili velmi dlouhého 19. století trvajících mezi lety 1789 a 1958, programově budovala a rozvíjela nejrůznější prvky vizuální kultury a dvorské obřadnosti. Specifický vizuální kód odpovídal specifické situaci církve, která v době ohrožení, sestupu vlivu a ztráty prestiže také s jeho pomocí viditelně a hmatatelně vyjadřovala své nároky a odmítnutí moderního světa. Církev – stejně jako řada jiných institucí v krizové chvíli – výrazně rozvinula prvky vlastní, dlouhodobě přítomné módy. Zvláště koncentrovaně se pak „církevní móda piánské epochy“ odrazila v mimoliturgickém oděvu. Nejedná se přitom o pouhou shodu

---

80 Podrobněji viz např. Jan SYNEK, *Svobodni v nesvobodě. Náboženský život ve věznicích v období komunistického režimu*, Praha 2013, s. 116–134. Dále srov. Jiří HANUŠ, *Tradice českého katolicismu ve 20. století*, Brno 2005, s. 134–135.

81 *Jeho eminencí kardinál František de Paula Schoenborn, kníže-arcibiskup Pražský. Nástin a příběhy z jeho života a smrti jakož i vypsání pohřebních slavností od 25. do 30. června r. 1899*, Praha 1899, s. 29–30.



okolností, nýbrž o integrální součást škály reakcí v piánské epoše. Západní církev stavěla proti nastupujícím trendům sekularizace a ústupu organizované religiozity, liberalismu, sociálních experimentů a dalším konceptům jako odpovědi jednoznačně hierarchickou institucí, papežství odmítající moderní dobu, podporu neobarokní zbožnosti širokých lidových vrstev, civilizační výkon enormně se rozvíjejících ženských kongregací a rovněž klerikalizaci.

Mimoliturgický kněžský oděv vzbuzoval pozornost a vášně také v moderní době. Zatímco v kontextu Francouzské revoluce odmítající *ancien régime en bloc* došlo v roce 1792 k zákazu nošení sutany na veřejnosti, v napoleonském období se možnost jeho užití vrátila na základě ustanovení konkordátu. Ve stejné zemi se pak tzv. klerika u nové generace kléru stala jedním z proklamativních nástrojů odmítnutí revolučních novinek. Ještě v roce 1848 papež Pius IX. obdobnou změnu odmítal jako příliš konzervativní a unifikovanou variantu, římské ústředí setrvalo u variability mimoliturgického oděvu posvěcených služebníků. Po osobní zkušenosti s jinou revolucí ale propojil odmítání modernizujícího se světa s vizuálním kódem církve a kněžský šat reglementoval v několika závazných dokumentech, a to i proti mínění některých prelátů ze svého nejbližšího okolí. Detailní pohled na vývoj přitom odhaluje paradoxy: závěry Tridentského koncilu byly ve francouzských diecézích oficiálně aplikovány až v 19. století, všeobecně známý a rozšířený kněžský „kolárek“ má původ v občanském oděvu a ve výrazně menšinovém anglickém katolicismu. Obecně lze říci, že od druhé poloviny 19. století do doby po polovině 20. století vystřídala spíše volnější přístup snaha o jednotnost a jednoznačné zařazení klerika do církevní hierarchie pomocí tzv. kleriky na způsob uniformy včetně detailních, minimálně v rámci socioprofesionální skupiny kněžstva srozumitelných prvků.<sup>82</sup>

Analýza mimoliturgického odívání římskokatolického diecézního kléru může sloužit jako výmluvný doklad síly symbolů, symbolického

---

82 K využití schematických a obecně srozumitelných prvků odkazujících ke kněžskému stavu v propagandě a filmové tvorbě včetně tzv. *new visibility of religion* viz Václav SIXTA – M. SKLENÁŘ, „Tak já tam vrazím toho flandáka.“ Kněží a Bezpečnost v české kinematografii tzv. normalizace, in: Petr Kopal a kol., *Film a dějiny 9. Bezpečnost (krimi)*, v tisku.

jednání a stále se vracejících diskusí o vhodných formách vstupování církve do veřejného (sekularizovaného, necírkevního, jinak nábožensky a kulturně definovaného) prostoru. Sebe prezentace piánské epochy výrazně ovlivňovala vystupování církve po více než jedno století – církevní móda korelovala s církevní politikou v době zcela nových a někdy velmi destruktivních výzev druhé poloviny 19. a podstatné části 20. století. Význam výzkumu vizuálních projevů církve ovšem dalece překračuje piánskou epochu, v níž se instituce cítila ohrožená a uzavírala se do obležené pevnosti. Diskuse o vhodné prezentaci církve ji totiž provázejí stále, poutají pozornost a vzbuzují různorodé reakce a očekávání, ať už se jedná o tiáru a další papežské atributy, pojetí papežské a biskupské liturgie, církevní heraldiku a titulaturu, nebo užití biretu a ornátu staršího stříhu knězem.<sup>83</sup>

---

83 K oficiálnímu pojetí mimoliturgického kněžského oděvu po II. vatikánském koncilu viz KONGREGACE PRO KLÉRUS, *Direktář pro službu a život kněží*, Praha 2013, čl. 61.

## **By Privileges against a Crisis. The Contexts of the Implementation of a New Visual Code of the Western Church in the Pian Era and its Significance**

### SUMMARY

The upheaval caused by the 1789 French Revolution, social transformations, liberal tendencies and secularization throughout the 19th century also affected the Roman Catholic Church. Especially the papacy and upper church hierarchy began to perceive the modern world and its changes with great mistrust, and they acted against the gradual loss of their positions by means of texts and centralization efforts. This “mentality of a sieged fortress” became typical of the Pian Era (1789–1958). Similarly to the term “the long 19th century” established in historiography, it is possible, in relation to ecclesiastical history, to speak of “the very long 19th century” for the period between the end of the 18th century and the middle of the 20th century. Throughout this period, the Roman Catholic Church intended to set itself apart from the outside world and in order to achieve this, it employed a wide range of tools including symbolical communication and clothing. For this reason, a new way of extra-liturgical clothing of the clergy and episcopate was implemented in the second half of the 19th century: contrary to contemporary trends, the church endeavored to stress its specific status and hierarchical organization.

The symbolical significance of clerical clothing manifested itself already in the revolutionary era before the establishment of the French Republic (1792) when such clothing was banned from public space due to its interconnection with the monarchy. Of the diocesan clergy, only those working in the country wore black clothing stemming from the Catholic reform of the early modern era (a *soutane*, typically reaching to the ankles), the others adjusted their clothing to contemporary fashion trends, including colors. Dechristianization efforts encompass-

sing a fight against the clerical soutane came to an end after the conclusion of Napoleon's Concordat. In the restauration period, the soutane became the most noticeable sign of the interconnection of the church with the monarchy, aristocracy and restauration claims. Similar tension concerning clerical clothing can also be attested in other European countries.

The implementation of the black clerical soutane in the territory of "the eldest daughter of the church" was followed hesitantly in other countries and it was even rejected in Rome. It was only the experience of pope Pius IX with the 1848 revolution and his abandonment of liberal thinking that led to the strengthening of church discipline and establishment of new ceremonies at the papal court (1851) which went back to the post-Trent visuality. The spread and general implementation of the ideal was enabled not only by an effort for differentiation, but also by travelling opportunities and the First Vatican Council's sessions. Thus, the black clerical soutane (formerly robe, afterwards cassock) became a common extra-liturgical piece of clothing of the Roman Catholic diocesan clergy, albeit there existed local differences, formally embodied in the 1917 Code of Canon Law. Aside from the soutane, there were other re-established manifestations of the affiliation with the clergy, primarily the white clerical collar.

A specific, appropriate and intelligible visual manifestation is a constant challenge for church institutions. Nevertheless, the conservatism of the Pian papacy in "the very long 19th century" was not isolated, for in order to achieve its goals, it also employed courtly culture and clothing in which priests entered public space.



## **„Nechali jsme jít německé demokraty, pak židovské imigranty z pohraničí, teď domácí Židy - pak můžeme být na řadě my.“ Debata o křtu Židů k záchraně v Českobratrské církvi evangelické 1938-1942**

---

### ABSTRACT

**“We Let Go German Democrats, Then Jewish Immigrants from the Sudetenland, Now Our Domestic Jews - and Finally It Might Be Our Turn.” The Debate about Baptism of Jews out of Survival in the Evangelical Church of the Czech Brethren 1938-1942**

The abrupt end of interwar Czechoslovakia as a result of the Munich Agreement of September 1938 led to a rapid deterioration of the position of Jewish refugees as well as Jewish inhabitants of the country. One of the strategies to cope with the situation of fast rise of antisemitism and official discrimination was to request for baptism in a Christian church in order to enhance one's chances for emigration to a country beyond the reach of Nazi Germany. This study analyses these events on a micro level as they unfolded in a local congregation of the Evangelical Church of the Czech Brethren in central Prague. It also examines the theological debate about the baptism of Jews in the months after the collapse of democratic Czechoslovakia caused, including the significance of the international ecumenical context. It shows that some pastors, out of a theological reading of the situation, responded positively to the request for baptism, whereas the church leadership assumed a position of great caution based on a conservative understanding of the sacrament of baptism, motivated by fear for eventual political consequences for the church.

**Keywords:** Czech Protestantism; Jews; Antisemitism; Second World War; Persecution; Holocaust; Baptism; Judentaufen; Jewish mission; Supersessionism; The Evangelical Church of Czech Brethren; Church of Scotland

## Úvodem

Postoje církví k pronásledování Židů ve třicátých a čtyřicátých letech 20. století byly a jsou frekventovaným předmětem bádání v oblasti církevních dějin nebo systematické teologie.<sup>1</sup> Soustředí se například na otázku, jak se některé teologické antijudaistické výroky promítaly do debat a do jednání té které církve, nebo jestli (a proč) ten či onen protest proti pronásledování Židů nebyl příliš opatrný. Otázka, jak se někteří představitelé či příslušníci církve zapojovali do záchrany židovských osob, se také těší badatelskému zájmu.

Pozoruhodné v českém církevním prostředí na začátku druhé světové války – především za tzv. druhé republiky a za prvních let Protektorátu Čech a Moravy – je značné množství žádostí o křest, se kterými se osoby židovského původu obrátily na farnosti a farní sbory různých církví. V případě Českobratrské církve evangelické (ČCE) je možné na základě archivního materiálu a matričních záznamu podobné příběhy studovat na úrovni individuálních žadatelů a jednotlivých farářů. Navíc se v ČCE v krátkém období druhé republiky rozpoutala debata o teologickém významu těchto žádostí a jejich vyhovění či nevyhovění. Na následujících stránkách se po obecnějším úvodu o pozici Židů od 1. října 1938 ptáme na příběh křtů Židů ve farním sboru ČCE u Salvátora na Praze 1, na teologické úvahy v církvi o této praxi a na teologické kořeny, které ovlivnily především postoj církevního vedení. Uvidíme, jakou roli v této debatě hrálo zakotvení českých evangelíků v mezinárodní eku-  
meně.

---

1 Základní literatura k tématu je uvedena níže v poznámkovém aparátu. Pro obecnou orientaci lze odkázat např. na John CONNELLY, *From Enemy to Brother: The Revolution in Catholic Teaching on the Jews, 1933–1965*, Cambridge (MA) 2012, na sebrané studie z řad německé evangelické církve *Christen und Juden, I–III, Die Studien der Evangelischen Kirche in Deutschland 1975–2000*, Gütersloh 2002 nebo na Martin PRUDKÝ, *Zvláštní lid Páně – křesťané a židé*, Brno 2000.

## Postoje k Židům v pomnichovské Československé republice

Náhlé změny českého politického a společenského života od 1. října 1938 jsou předmětem řady studií a publikací, které se zabývají obecnými dějinami nebo také proměnami specifických skupin v českém prostředí.<sup>2</sup> Všechny studie zdůrazňují šok, který česká společnost prožila ve dnech a týdnech po mnichovské dohodě a po odstoupení českého pohraničí Německé říši. Definitivní konec masarykovské republiky, odchod prezidenta Beneše a kolaps zahraničněpolitické orientace země vyvolaly otázku, kdo nese odpovědnost za selhání československé politiky. Ve společnosti, které se zmocnily zklamání a deziluze z mezinárodního vývoje a postojů spřátelených zemí, se rychle vytvořil konsensus, že je třeba se rozloučit s liberálně-demokratickým řízením z předchozích dvou dekád. Symboly samostatné Československé republiky jako Mistr Jan Hus, Jan Amos Komenský a Tomáš G. Masaryk měly být zaměněny za takové, které by zdůraznily jednotu národa a smířlivost vůči Německu. Do této role se nabízel především sv. Václav, který navíc otevřel cestu konzervativnímu katolicismu do středu společnosti, uvolněnému po náhlém skonu sekulárních a liberálních konceptů veřejného života. Nový princip jeho uspořádání měl být především národní, který upozadil a posléze vyloučil národnostní menšiny z politického života.

V důsledku ztráty pohraničního území uprchlo během krátké doby přibližně čtvrt milionu lidí do českého (a slovenského) vnitrozemí. Úředně evidováno bylo přes 170 000 uprchlíků, přičemž skutečné číslo bylo pravděpodobně vyšší. Pro účely této studie je důležité, že Ústav pro péči o uprchlíky registroval víc než 18 000 Židů.<sup>3</sup> I v tomto případě se nespíše nejednalo o skutečný počet, poněvadž mnozí občané židov-

- 
- 2 Stěžejní jsou Jan GEBHART – Jan KUKLÍK, *Druhá republika 1938–1939. Svár demokracie a totality v politickém, společenském a kulturním životě*, Praha – Litomyšl 2004; Tomáš PASÁK, *Emil Hácha (1938–1945)*, Praha 2007. Na vývoj v českém katolickém prostředí se soustředil Jaroslav ŠEBEK, *Za Boha, národ, pořádek*, Praha 2016. Z hlediska literárních dějin zahrnul toto období do své monografie Martin C. PUTNA, *Česká katolická literatura 1918–1945*, Praha 2010.
  - 3 Jan BENDA, *Útěky a vyhánění z pohraničí českých zemí 1938–1939*, Praha 2012, s. 130.



ského původu nechtěli zůstat v Československu a putovali dál do západní Evropy.<sup>4</sup> O uprchlíky se staraly především nestátní organizace, které k tomu dostávaly finanční podporu ze zahraničí, hlavně z Velké Británie. Nekatolické církve spolupracovaly v prozatímním výboru, který měl koordinovat rozdělení prostředků podle potřeby jednotlivých církví.<sup>5</sup> Předsedou výboru byl skotský farář Robert Smith, který už několik let působil v Praze (převážná část finanční pomoci pocházela od Church of Scotland). Církve se především staraly o své sbory v odstoupeném území v Čechách a na Slovensku a o své členy, kteří je museli opustit.

Byli to ovšem především českoslovenští občané židovského původu, kteří nejvíce pocítili dopady politických změn. Život židovské menšiny Československa se během krátké doby překotně změnil. Její osud za tzv. druhé republiky (od 1. října 1938 do 1. března 1939) se při pohledu zpět, po druhé světové válce a holocaustu, jeví jako předehra k tomu, co mělo následovat. Antisemitské tendence byly přítomny v československé společnosti i před událostmi v Mnichově. Jejich obsah a kořeny byly různorodé. Často souvisely s etnickým konceptem vlastního (českého) národa, který vyloučil integraci židovské identity. Příkladem tohoto přístupu můžu být doporučení předního (evangelického) jazykovědce Antonína Frinty Židům, aby buď kulturně a nábožensky splynuli s českým národem (a vzdali své víry), nebo se vystěhovali do Palestiny, kde by mohli svou národní identitu projevat naplno.<sup>6</sup> V katolicky orientovaném prostředí se v meziválečném období ozýval taktéž antisemitismus, jenž nebyl motivován předně rasově, ale který podle Jaroslava Šebka spíše pramenil z nacionálně-kulturních nebo sociálně-ekonomických

- 
- 4 Viz např. Michal FRANKL, *Druhá republika a židovští uprchlíci*, in: Miloš Pojar – Blanka Soukupová – Marie Zahradníková (edd.), *Židovská menšina za druhé republiky*, Praha 2007, s. 45–56.
  - 5 ÚA SR ČCE, fond Synodní rady, karton XXVI 2a, *Evangelické církve v záp. Evropě a v USA, velká finanční pomoc v letech 1921–1933, 1938–1940, 1945–1951, složka Rok 1938–1940, Finanční pomoc z ciziny.*
  - 6 Antonín FRINTA, *My a Židé*, *Kostnické jiskry* 3, 35/1921, s. 208–209 a 36/1921, s. 214–215.

pozic. Židé byli v některých kruzích považováni za prvek nadnárodní, kosmopolitní, s velkým ekonomickým vlivem.<sup>7</sup>

## Čeští evangelíci a antisemitismus

Ze strany některých protestantských teologů zazněl varovný hlas proti antisemitským vyjádřením, který od nacistického převzetí moci v Německu v r. 1933 zesílil. Patřil především k okruhu kolem Akademické YMCA, v jejímž časopisu *Křesťanská revue* se s jistou pravidelností objevily články, které odmítaly antisemitské nálady. Jejich argumentace měla teologické východisko, že křesťanství s judaismem pojí příbuznost. V krátké zprávě o konání českožidovské konference v září 1936 vůdčí osobnost Akademické YMCA, systematický teolog Josef Lukl Hromádka zdůraznil spojení mezi křesťanskou a židovskou tradicí, ale zároveň sdělil své výhrady vůči současné orientaci části českých Židů. Židé podle něj především měli „přetlumocit našemu člověku nejhlubší pravdy a ideály starozákonní i židovské“.<sup>8</sup> Neměli se snažit o splynutí s českým národním životem, protože jejich vlastní identita je mnohem větší přínos pro českou společnost. Mají si zachovat svou jinakost, aby ji zpřístupnili české veřejnosti, a tak přispěli k prohloubení národního života. „Nemyslíme ani, že úkolem českožidovským je především posílení národního života československého, třeba jsme rádi, když naši židé mluví s českým lidem česky a když spolupracují na jeho politické a kulturní zdatnosti. Ale když český žid se opravdu pokusí, aby obohatil českou duchovnou kulturu opravdovostí izraelské víry v Hospodina, Boha Abrahama, Izákova a Jákobova, tu si s účastí budeme všimati jeho práce a podporovati jeho snahy. Naše víra v evangelium vyrůstá z víry patriarchů a proroků; a naše vzdělanost je nemyslitelná bez mocného pilíře

---

7 Jaroslav ŠEBEK, Katolicismus a antijudaismus na konci 30. let a za druhé republiky v českých zemích, in: Marcela Zoufalá – Jiří Holý (edd.), *Rozpad židovského života. 167 dní druhé republiky*, Praha 2016, s. 52–74. Obdobně charakterizuje antisemitismus 30. let na Ostravsku Blažena GRACOVÁ, „Židovská otázka“ na stránkách ostravského Českého slova v letech 1939–1942, *Časopis matice moravské* 114, 2/1995, s. 351.

8 Josef L. HROMÁDKA, Poslání českého žida, *Křesťanská revue* 10, 1937, s. 11.

starozákonní víry v jediného Boha. Dnešní krise evropské vzdělanosti pramení také z toho, že tento pilíř je uvědoměle a soustavně podkopáván. (Co jiného je antisemitismus Třetí říše?)<sup>9</sup> Hromádka a další autoři v *Křesťanské revui* vycházeli z jakési vnitřní nedostatečnosti moderního židovství, která ho přivádí do existenční krize. Ti Židé, kteří se rozloučili s aktivním prožíváním víry, stojí před volbou asimilace nebo sionismu. „Teprve tehdy, když ztrátou biblické víry ve své poslání mezi národy pozbyli židé pocit životního smyslu a plného lidství, jali se nasávat jeho plnost ve způsobě moderního nacionalismu. Jedny to zaneslo k asimilanství, druhé k sionismu.“<sup>10</sup> Důrazně se ovšem Hromádkův okruh ohrazuje vůči antisemitismu, který považuje za hluboký civilizační pád k temným pudům. V reakci na zavedení protizidovských opatření v Rumunsku psal Hromádka: „Jak otupělé je svědomí lidstva, že už přijímá zprávy o nových antisemitských výstřednostech bezmála s radostí! Ale snad je dnešní antisemitismus jako morová epidemie, jako černá nemoc ve středověku – šíří se jako neštěstí ze země do země a ochromuje rozum, cit i mravní vůli, uvolňujíc jen temné pudy nevzdělanců i vzdělanců. Pane, čím jsme zhřešili, že nás tak trestáš?“<sup>11</sup>

V měsících po kolapsu předmnichovského Československa volali autoři v *Křesťanské revui* a někteří faráři v soukromé korespondenci s církevním ústředím po důraznějším odmítnutí antisemitismu i ze strany oficiálních orgánů Českobratrské církve evangelické (ČCE). Po porážce Československa v konfliktu o Sudety se ve veřejném prostoru zvedla vlna antisemitismu.<sup>12</sup> I v respektovaných novinách se objevily články, které identifikovaly židovskou přítomnost jako jednu z příčin selhání předmnichovské politiky. Již během října 1938 podnikly některé soukromoprávní organizace první kroky k omezování účasti osob židovského původu ve svých řadách. Od konce ledna 1939 přikročila

---

9 Tamtéž.

10 B. HLADKÝ, České židovství a křesťanství, *Křesťanská revue* 10, 1937, s. 60.

11 J. L. HROMÁDKA, Antisemitismus, *Křesťanská revue* 11, 1938, s. 100–101.

12 Blanka SOUKUPOVÁ, „Svár demokracie a totality.“ České myšlení za tzv. druhé republiky (Historicko-antropologické úvahy o národní identitě v čase společenské krize), in: M. Zoufalá – J. Holý (edd.), *Rozpad židovského života. 167 dní druhé republiky*, s. 13–51. Jaroslav MED, Antisemitismus v české kultuře druhé republiky, *Soudobé dějiny*, 1/2008, s. 9–21.

československá vláda k prvním nařízením, která vylučovala Židy ze státní služby.

Koncem října 1938 urgovali evangeličtí faráři seniorátu na Vysočině se sídlem v Novém Městě na Moravě vedení církve, aby vydalo prohlášení proti antisemitským náladám ve společnosti. Předložili synodní radě návrh, který měl tvořit základ takového prohlášení. Text zdůrazňuje obecné argumenty, proč jsou plošná, etnicky motivovaná obvinění vůči Židům nepřípustná. Před Bohem nejsou mezi národy rozdíly, „a tak ani Židovstvo není Bohem vyloučeno“.<sup>13</sup> V návrhu se ovšem také objevuje teologický argument ke vztahu mezi Židy a křesťany. Konečný cíl křesťanské víry ve vztahu k Židům má podle dokumentu být, že Židé se vrátí k Bohu a přijmou Krista jako Spasitele. „Proto ve jménu evangelia Ježíše Krista, našeho jediného svrchovaného Pána, musíme se postavit proti každé nenávisti a pohrdání Židy jako zvláštním lidem a rasou (antisemitismus) v té víře, že i se židy má Pán Bůh své plány jako s křesťany a všemi národy bez rozdílu řeči a krve. V tomto přesvědčení nás utvrzuje naděje apoštola Pavla o milostivém novém vštípení Izraele podle těla do kmene Božího, jak je vyjádřena v Ep. k Řim. v kap. 11.“<sup>14</sup>

## **Prohlášení o árijském původu**

Koncem ledna 1939 vyhlásila československá vláda kroky, které měly za cíl propustit osoby židovského původu ze státní služby.<sup>15</sup> Rozhodnutí souviselo se narůstajícím tlakem nacistického Německa na českou pomnichovskou politickou reprezentaci, aby mj. vyloučila židovské občany z veřejného života. Proti opatřením, která se konkrétně projevovala ve školství, se ozvali někteří evangeličtí faráři, kteří argumentovali, že církev nemůže přistoupit na rasistický princip, protože křesťanská víra

---

13 ÚA SR ČCE, fond Synodní rada, karton XV B 2, složka Přijímání Židů do církve, 1938, 1939, Návrh na přepis Synodní rady všem sborům Českobratrské církve evangelické proti antisemitismu, šířící se mezi lidem. Datovaný je k 20. 10. 1938.

14 Tamtéž.

15 Helena PETRŮV, *Právní postavení židů v Protektorátu Čechy a Morava (1939–1941)*, Praha 2000, s. 74.

něco takového zavrhuje. Rudolf Říčan, církevní historik a též farář v aktivní službě, považoval krok vlády jako porušení náboženské svobody. Poukázal na teologickou absurditu situace, kdy učitel náboženství má učit o Ježíši ze židovské rodiny, ač sám nesmí být židovského původu: „To ani sám Ježíš nemohl by mne a nemá co učit – měl židovské rodiče. A jak potom jako katecheta budu moci učit v duchu Ježíšově a k Ježíši vést jako k nejvyššímu vzoru, když by ani nemohl být katechetou na české škole? Absurdum: Evangelia a epištoly psaná Židy podle krve jsou východiskem vyučování, jejich ducha katecheta hledí sdělit žákům – ale musí dokázat, že jeho tatínek nebyl Žid.“<sup>16</sup> Říčan uzavřel svůj dopis pozoruhodnou větou, která připomíná slavný výrok Martina Niemöllera o nebezpečí absence solidarity a rezignace (ovšem z r. 1946): „Nechali jsme jít německé demokraty, pak židovské imigranty z pohraničí, teď domácí Židy – pak můžeme být na řadě my.“<sup>17</sup>

Vedení ČCE nevyslyšelo urgence z řad farářů, ale argumentovalo, že stát má právo vyžadovat po svých zaměstnancích prohlášení o arijském původu. „Nemůžeme však předepisovati státu, jaké podmínky má stanovit pro ty, jež zaměstnává ve svých školách a úřadech.“ Navíc nemá podle Synodní rady smysl vzepřít se opatření, která jsou vynucená tím, že se Československo dostalo do područí Třetí říše.<sup>18</sup> Další důvod, proč se Synodní rada nechtěla ozvat proti antisemitismu, spočíval v tom, že koncem října 1938 vydala směrnicí, jak se mají faráři a farní sbory stavět k narůstajícím žádostem o křest ze strany Židů. Příběhu o tzv. Judentaufen z let 1938–1941 se zde chceme věnovat zevrubněji, protože velmi dobře odhaluje kontext, obsah a dopad jednání, taktizování a manévrování církve ČCE, které se ocitlo pod velkým politickým a existenčním tlakem.

---

16 ÚA SR ČCE, fond Synodní rada, karton XV B 2, složka Arijské prohlášení (hlasy odporu), Dopis Rudolfa Říčana z 11. 2. 1939.

17 Tamtéž.

18 Tamtéž, Dopis Synodní rady farnímu úřadu českobratrské církve evangelické v Hradci Králové ze 16. 2. 1939.

## Křest Židů

Stanoviska a jednání (v) ČCE na žádosti o křest ze strany již diskriminovaných Židů byly reakcí na to, čemu říká Blanka Soukupová strategie občanů předmnichovského Československa se židovským původem na konec první republiky, vlnu antisemitismu a vylučování Židů z veřejného života.<sup>19</sup> Ve svém rozboru, který se soustředí především na dobře integrovanou, z náboženského hlediska značně sekularizovanou česko-židovskou komunitu kolem časopisu *Rozvoj*, rozlišuje několik způsobů, jak se vyrovnat s rychle a nepříznivě se vyvíjející situací. Jedna reakce představila potvrzení dosavadního ztotožnění s českým národem v narativu, který se objevil u masarykovské části českých intelektuálů, tj. že Mnichov je selhání Západu, který nedokáže v konfrontaci s diktaturou důsledně obhájit své vlastní hodnoty a raději obětoval svého spojence. Také se někteří rozhodli pro loajalitu k novým poměrům v podobě druhé republiky, obzvláště k jejímu prezidentu Háchovi, kterého považovali za erudovaného právníka a čestného člověka. Tváří v tvář novým opatřením, která mířila k vylučování Židů ze společnosti, někteří zvolili cestu obrany soudní cestou, aby obhájili svou pozici v české společnosti. Také se objevilo zpochybnění dosavadních snah o integraci do českého veřejného života například v podobě zpytování vlastního jednání pod úhlem otázky, jestli židovská komunita udělala dost pro své integrace do českého kontextu, nebo jestli se svými vazbami na německou kulturu neudržovala přílišný odstup od české společnosti. Část českožidovské komunity ale pochopila, že multikulturní aspekt veřejného života v Československu skončil, což přímo ohrožuje její existenci. Její dosavadní snaha o úzké propojení s českým kulturním, politickým a společenským vyšla vniveč tím, že v nových podmínkách byli považováni za „ty druhé“, navíc židovského původu, kteří nepředstavovali obohacení české společnosti, nýbrž její zátěž a ohrožení.

Tváří v tvář ohrožení jejich dosavadního způsobu společenského a osobního života se nemalý počet občanů židovského původu obrátil

---

19 Blanka SOUKUPOVÁ, Reflexe Mnichova a českožidovské strategie v období tzv. druhé republiky, in: M. Zoufalá – J. Holý (edd.), *Rozpad židovského života. 167 dní druhé republiky*, s. 164–197.

na některou z československých církví se žádostí o křest. Archivy nám nedají jednoznačnou odpověď na otázku, proč učinili tento konkrétní krok, zřejmě protože samotný průběh těchto křtů se vymykal zvyklosti. Na rozdíl od obvyklého křtu, kdy zejména u křtů dospělých uběhl od přihlášení a udělení svátosti jistý čas na přípravu a katechezi, se tyto křty konaly v časové tísní.

Jednu indikaci ovšem poskytuje dopis Marty Kaudersové-Synkové, matky Ivana a Jana Klímových, který se zachoval v archivu ČCE. Obrátila se na Synodní radu ČCE s dotazem, jak má postupovat, aby mohla její rodina přestoupit do ČCE. Oba rodiče jsou sice židovského původu, nábožensky to pro ně ale nic neznamena. „Jelikož necítíme a nikdy jsme necítili žádných vztahů k židovství, jsme, jak již výše uvedeno, všichni bez vyznání, čítajíc se pouze a výhradně za příslušníky národa českého. Nyní však, kdy otázka původu nabyla zcela jiné tvárnosti, rádi bychom, aby alespoň naše děti nebyly vylučovány ze společenství českého národa, který nade vše miluji, aby směly pro něj pracovati a s ním trpěti, jako kdokoliv jiný.“<sup>20</sup> Přestup do ČCE (skrže křest) jako akt potvrzení české identity by měl rodině zajistit kontinuitu dosavadního života. Obdobný motiv lze vytušit u Alice Nové Wienerové, manželky Oldřicha Nového, která se nechala 26. září 1938 pokřtít v evangelickém sboru na Vinohradech.<sup>21</sup> Ani v jednom případě je tento krok neuchránil před perzekucí. Obě rodiny byly nuceně přemístěny do Terezína. Pro některé to zřejmě byla snaha o zlepšení svých šancí na přijetí do některé západní země. K potenciálním důkazům dobře zakotvenému a opatřenému občanovi, který by mohl být přínosem pro některou západní společnost, patřila i příslušnost k některé křesťanské denominaci. Podobným způsobem reagovala část Židů v Rakousku záhy po anšlusu v březnu r. 1938 (viz dole).

Archivní stopy, které zůstaly po těchto konkrétních krocích, dávají dnešnímu badateli možnost nejen prozkoumat uvažování a jednání

---

20 ÚA SR ČCE, fond Synodní rada, karton V A 60, Sbory, Praha 1 St. Město, Salvátor, 1919–1949, 1939, Dopis Marty Kaudersové-Synkové Synodní radě ČCE z 29. 5. 1939.

21 Matriční úřad Praha 1, Matriční kniha narozených Vinohrady evg, III, 10. 1. 1934 – 20. 12. 1941, s. 86.

v různých církvích a křesťanských komunitách, ale také otevřít pohled na životní příběh těch jednotlivců, kteří se mezi lety 1938 a 1941 nechali pokřtít. Křty byly zaznamenány v matričných knihách nebo v knihách přestupu s údaji ke konkrétním osobám. V databázích obětí holocaustu a jiných databázích<sup>22</sup> lze pak ověřit jejich další osud. Tímto způsobem dostává otřesná skutečnost vyvraždění šesti milionů evropských Židů a to, jak církevní komunity reagovaly na začátky persekuce, konkrétní tvář. V podobné oblasti se nachází iniciativy Stolpersteine<sup>23</sup> nebo MemoGIS,<sup>24</sup> které ukazují konkrétní adresy, kde žily konkrétní osoby židovského původu, které nepřežily holocaust. Jejich smyslem je vrátit oběti holocaustu do historické paměti a tím znemožnit záměr nacistické persekuce židovských (a některých jiných) komunit vymazat je z evropské kultury.

Uvedeným postupem lze dopodrobna popisovat například část příběhu 31letého Leona Krause, který přišel v pátek 17. října 1941 do kostela ČCE u Salvátora na Praze 1. Narodil se jako třetí syn do rodiny pražského obchodníka s masem Vítězslava (Siegfrieda) Krause a Sofie Emílie Krausové roz. Traubové.<sup>25</sup> Sídlo rodiny Krausovy se patrně nacházelo ve Štěpánské ulici v Praze, v těsné blízkosti Lucerny. Leon se před nedávnou dobou vrátil ze studia v Paříži a v Praze, už vybaven akademickým titulem, udělal zkoušky k učitelské způsobilosti.<sup>26</sup> K Salvátorovi se vypravil s žádostí o křest, který vzápětí proběhl. Křtil ho Stanislav Ča-

---

22 Česká databáze <https://www.holocaust.cz/databaze-obeti/> obsahuje často i další dokumenty k jednotlivým osobám z archivů československých bezpečnostních orgánů. Databáze obsahuje navíc řadu jmen nečeskoslovenských občanů a poskytuje proto ve srovnání s jinými evropskými databázemi nejkompletnější a nejkomplexnější data. Tuto databázi doplňuje další z Památníku Terezín (<https://www.pamatnik-terezin.cz/databaze/>). Dále jsou k dispozici online databáze jeruzalémského institutu Yad Vashem <https://yvng.yadvashem.org> [20.4.2022], německá databáze <https://www.bundesarchiv.de/gedenkbuch/>. [20. 4. 2022] a rakouská verze <https://www.doew.at> [20. 4. 2022]. Dále je pro účely tohoto výzkumu velmi užitečná databáze <https://www.geni.com>.

23 Viz <https://stolpersteinecz.cz> [20. 4. 2022].

24 Viz <https://ehri.cz/memogis/praha/> [20. 4. 2022].

25 Matriční úřad Praha 1, Matriční kniha narozených Salvátor Evg, X (13. 10. 1939 – 18. 5. 1944), s. 82.

26 <https://www.holocaust.cz/databaze-obeti/obeti/142439-leon-kraus/> [20. 4. 2022].



pek a jako svědkové byli přítomni kostelník Fr. Král a jistý Mirko Tůma. Jako adresu rodičů uvádí matrika nyní Bělského třídu (dnes Dukelských hrdinů). Jiny dokument uvádí jako bydliště Leona Krause Sochařskou ulici 6 v Holešovicích.<sup>27</sup>

O čtyři dny později, 21. října 1941, nastoupil Leon Kraus s číslem 600 do transportu B do Lodže. Byl to druhý transport do polského města, kterým byli pražští Židé deportováni do místního ghetta. Velká většina těch, kteří se ocitli spolu s Krausem v otřesných podmínkách ghetta, zemřela v následujících letech. Celkem bylo mezi 16. říjnem a 2. listopadem 1941 převezeno pět tisíc českých Židů, z nichž přežilo jen 277. Z Krausova transportu z 1 003 osob přežilo 81.<sup>28</sup> Leon Kraus mezi přeživšími nebyl. Není jasné, kdy a v důsledku čeho zemřel. Mohlo to být nemocí v ghettu, důsledkem tvrdé nucené práce a malých přidělů jídla, nebo také usmrcením v pojízdných plynových komorách. Jeho otec zahynul v Terezíně, matka<sup>29</sup> a jeho bratři Egon<sup>30</sup> a Otto<sup>31</sup> v Osvětimi. Jen nejmladší bratr Karel se vrátil z Osvětimi a emigroval v r. 1966 do Spojených států.<sup>32</sup>

Leon Kraus nebyl jediný, kdo požádal o křest u pražského Salvátora. Od začátku r. 1938 byl 151. žadatelem (možná 161., pokud zahrneme do celkového počtu i deset případů, kde okolnosti žádosti nejsou zcela jasné).<sup>33</sup> Největší vlny se odehrávaly v r. 1938 (minimálně 45) a 1939 (minimálně 89). Jen v období 21. až 31. prosince 1938 se jednalo o 19 osob a mezi 11. a 29. březnem 1939 se nechalo pokřtít 14 osob, které měly v rodném listě „izraelské náboženství“. Tito lidé pocházeli z různých míst českých zemí, Slovenska, Rakouska nebo Německa. Někteří se na-

---

27 <https://www.holocaust.cz/databaze-dokumentu/dokument/371843-kraus-leon-nezpracovano/> [20. 4. 2022].

28 <https://www.holocaust.cz/transport/111-b-lodz/> [20. 4. 2022].

29 <https://www.holocaust.cz/en/database-of-victims/victim/102658-ema-krausova/> [20. 4. 2022].

30 <https://www.holocaust.cz/databaze-obeti/obet/102639-egon-kraus/> [20. 4. 2022].

31 <https://www.holocaust.cz/databaze-obeti/obet/102986-otto-kraus/> [20. 4. 2022].

32 <https://www.geni.com/people/Karel-Lípa/6000000073761185996> [20. 4. 2022].

33 Matriční úřad Praha I, Matriční kniha narozených Salvátor Evg, 9 (7. 6. 1924 – 5. 10. 1938) a X (13. 10. 1939 – 18. 5. 1944).

cházeli na území před- nebo pomnichovské republiky patrně jako uprchlíci z Německa, Rakouska nebo ze Sudet, někteří patřili očividně do dobře situovaných rodin a někteří z nich pocházeli ze sedláckých rodin. Vyskytovaly se mezi nimi všechny věkové kategorie: nejstaršímu žadateli bylo 64 let, nejmladší bylo 9 měsíců. Převážná většina z nich zcela jistě neměla žádnou vazbu s evangelickým sborem u Salvátora, ale existuje několik případů, kdy je u jednoho z rodičů pokřtěného uvedeno, že je českobratrského vyznání.

## **Církev a Židé u jiných (zahraničních) církví**

Jak už jsme konstatovali, vlny žádostí, které utichají koncem r. 1941, souvisely s perzekucemi z rasových důvodů, které výrazně vzrostly od sudetské krize v létě r. 1938. Část židovských občanů Československa nebo židovských uprchlíků zřejmě doufala, že vysvědčení o jejich křtu by jim mohlo pomoci v boji o záchranu jejich budoucnosti. V některých případech se konal křest ve stejné době, v níž požádali o cestovní pas. Podobné reakce na politický vývoj se odehrály v Rakousku kolem Anšlusu v březnu r. 1938. Do historického povědomí (ale teprve v r. 2011) se dostali duchovní Hugh Grimes a Fred Collard, kteří ve farnosti anglikánské církve ve Vídni mezi březnem a zářím 1938 pokřtili přes 1800 rakouských Židů.<sup>34</sup> Z nich přežilo válku 1 700 i díky jednání Grimese a Collarda. Vedení Anglikánské církve se pokusilo tuto aktivitu svých vídeňských farářů zastavit, což se mu ovšem nepodařilo.

Debata o tom, jak se má církev chovat vůči diskriminovaným a utlačeným židovským občanům, vypukla v nacisty ovládaném Německu mnohem dříve.<sup>35</sup> Hnutí Německých křesťanů, založené již v r. 1932,

---

34 The British “Schindler” who saved Austrian Jews, <https://www.bbc.com/news/world-14390524> [20. 4. 2022]. Gedenktafel Hugh Grimes und Fred Collard, [https://www.geschichtewiki.wien.gv.at/Gedenktafel\\_Hugh\\_Grimes\\_und\\_Fred\\_Collard](https://www.geschichtewiki.wien.gv.at/Gedenktafel_Hugh_Grimes_und_Fred_Collard) [20. 4. 2022].

35 Ursula BÜTTNER – Martin GRESCHAT, *Die verlassenen Kinder der Kirche. Der Umgang mit Christen jüdischer Herkunft im „Dritten Reich“*, Göttingen 1998; Günther van NORDEN, *Die evangelische Kirche und die Juden im „Dritten Reich“*, *Kirchliche Zeitgeschichte* 2, 1/1989, s. 38–49; Annette GÖHRES –

odmítalo přijetí Židů do církve, a proto i jejich křest s argumentem, že taková cesta vede k vymazávání rasových hranic a k úpadku vlastní rasy. Stanovisko značně komplikovalo pozici těch zastánců misijního působení mezi Židy, kteří měli sympatii pro Německé křesťany. Jejich únikovou cestu představil argument, že Žid se křtem nestává Němcem. Ve druhé polovině třicátých let pak vznikly návrhy na zřízení žido-křesťanských sborů, které by existovaly co nejvíce odděleně od čistě árijských farních sborů německé Evangelické církve. Návrhy nedostaly podporu ze strany vedení církve, ale spolu s dalšími kroky vedly k tomu, že se vedoucí místa církve stavěli čím dál víc negativně k možnosti křtu pro Židy.

V r. 1938 prosadilo hnutí Německých křesťanů vyloučení pokřtěných Židů ze sborů a zemských církví, které se k němu hlásily. Jména těchto Židů byla v matričných knihách zvlášť označená a v některých případech byly tyto údaje aktivně předány státním orgánům. Část evangelické církve se tak na pronásledování Židů podílela aktivně. Jiný hlas zazněl ze strany Vyznávající církve, která ve svém memorandu pro Hitlera z r. 1936 odmítala nenávisť vůči Židům s argumentem, že povinností křesťana je láska k bližním. Někteří její členové se aktivně angažovali pro nelegální emigraci Židů s cílem je zachránit před holocaustem. Podobně jako Vyznávající církev reagovalo i vedení Nizozemské reformované církve.<sup>36</sup> Po obsazení nacistickým Německem v květnu 1940 její vedoucí představitel Koeno Gravemeyer spolu s dalšími i římskokatolickými představiteli apelovali na farní sbory, aby se zasadily o záchranu Židů. Pro samotného Gravemeyera to znamenalo krátkodobé věznění, internaci a sesazení z nejvyšší funkce v církvi.

ČCE nebyla tedy jediná ani první církev v Evropě, která čelila otázce, jestli a jak může přispět k záchraně Židů. Navíc nebyla jedinou českou církví, která se musela vypořádat s žádostmi o křest ze strany Židů

---

Stephan LINCK – Joachim LISS-WALTHER (edd.), *Als Jesus ‚arisch‘ wurde. Kirche, Christen, Juden in Nordelbien 1933–1945*, Bremen 2003. Viz též Siegfried HERMLE, *Christen und Juden*, in: Týž – H. Oelke (edd.), *Kirchliche Zeitgeschichte evangelisch, 2, Protestantismus und Nationalsozialismus (1933–1945)*, Leipzig 2020, s. 200–219.

36 Johan M. SNOEK, *De Nederlandse kerken en de Joden 1940–1945*, Kampen 2005.

v kontextu jejich vylučování ze společnosti a následného pronásledování. V letech 1938 až 1941 zaznamenaly například CČS, římskokatolická církev, Pravoslavná církev, ale i Německá evangelická církev v Čechách, na Moravě a ve Slezsku (nyní v sudetské župě) výrazný nárůst žádosti o křest. Martin Jindra ve své knize o československé církvi za druhé světové války popisuje, jak od r. 1935 sílily hlasy z vedoucích pozic, že je třeba odmítnout rasovou segregaci.<sup>37</sup> V r. 1938 napsal Jindřich Mánek, pozdější novozákoník na Husově fakultě, že církev musí ukázat solidaritu s Židy v situaci, kdy je proti nim vedený boj. „Náboženská společnost křesťanská nesmí se zpronevěřit tomuto poslání, nechce-li, aby ji opustil duch Ježíšův. Ani na chvíli neměl by žádný její příslušník pochybovat o tom, kde je jeho místo v boji, který se proti Židům vede a je zdůvodňován naukou o právu silného a předstíraným posláním od Boha.“<sup>38</sup> V Jindrově knize bohužel čísla o počtu křtů židovských osob ve farních obcích CČS nenacházíme.

## **Stanovisko Synodní rady ČCE ke křtu Židů**

Specifická pro české evangelické prostředí ovšem byla teologická debata o křtu Židů, která v krátké době mezi mnichovskými událostmi a zřízením Protektorátu proběhla. V jejím středu stojí vyjádření církevního vedení, které se snažilo svým sborům poskytovat v překotných událostech základní orientaci.

Ze všech míst, kde mezi 1938 a 1941 v ČCE probíhaly křty Židů, byl farní sbor u Salvátora nejexponovanější. To jasně vyplývá ze šetření, které v r. 1942 provedlo Gestapo. Požádalo církevní vedení ČCE o celkový přehled křtů osob židovského původu, které se konaly mezi lety 1938 a 1941. Synodní rada poslala úřadu Gestapa 6. května 1942 seznam „Judentaufen“ ze všech svých farních sborů, který obsahuje čísla jen za r. 1938 a 1939.<sup>39</sup> Církevní ústředí si přitom vyžádala (a dostala) od sborů

---

37 Martin JINDRA, *Sáhnout si do ran tohoto světa*, Praha 2017, s. 148 dále.

38 Jindřich MÁNEK, Židé a svět kolem nich, *Český zápas*, č. 17, 1938, s. 129.

39 ÚA SR ČCE, fond Synodní rada, karton XV B 2, složka Judentaufen, Judentaufen datovaný 6. 5. 1942.

údaje i za dva následující roky.<sup>40</sup> Salvátorský farní sbor je v seznamu uveden s počtem 87 křtů za r. 1938 a 1939. Zkoumané matriční knihy uložené v Matričním úřadě Prahy I z tohoto období ale uvádí mnohem vyšší čísla: minimálně 134. Také další pražské sbory uvedly dvouciferná čísla: sbor u Klimenta 35, v Libni 26, na Žižkově I 40, na Vinohradech 64, na Smíchově 14 a ve Střešovicích 13. Pro další města podává seznam tato čísla: Brno II 21 a Brno-Židenice 7, Plzeň – Korandův sbor 6 a Západní sbor 8, Ostrava 11. Z menších měst a venkovských sborů mají o něco vyšší čísla např. Roudnice (10), Klášter nad Dědinou (24), Choceň (13), Humpolec (10) a Kolín (9). Většina sborů, jak uvedla synodní rada, neviděla žádné křty Židů. Není jisté, jestli tato čísla odpovídají skutečnosti. V případě Salvátorského farního sboru je jasné, že čísla z oficiálního seznamu nesouhlasí s údaji z knih narozených. První sondy ohledně jiných sborů<sup>41</sup> taktéž ukazují rozdíly.

Z celkového přehledu a z korespondence kolem dotazníkového šetření, které provedla Synodní rada na příkaz Gestapa, vyplývá, že mezi faráři nepanovala jednota v otázce, jak mají postupovat v situaci, kdy žádosti Židů o křest strmě narůstalo a kdy bylo evidentní, že tento zvýšený zájem není výsledkem proměny duchovního rázu. Farář Ladislav Blecha z Berouna sice poskytl údaje ze svého sboru, ale důrazně prosil, aby nebyly zahrnuté do finálního přehledu Synodní rady pro Gestapo.<sup>42</sup> V Berouně byly totiž pokřtěné děti ze smíšené evangelicko-židovské rodiny, které by mohly být ohrožené tím, že by se jejich případ dostal do pozornosti tajné policie nacistické okupační moci. Na druhou stranu zahrnulo několik duchovních jména pokřtěných židovských osob, ačkoli Synodní rada o tuto informaci nepožádala.<sup>43</sup> Je spíše nepravděpodobné, že by si v kontextu jarních měsíců r. 1942 dotyční neuvědomili,

---

40 Tamtéž.

41 Například sbor v Praze I u Klimenta a v Praze II na Vinohradech.

42 ÚA SR ČCE, fond Synodní rada, karton XV B 2, složka Judentaufen, údaje od faráře Ladislava Blechy z Berouna, 28. 4. 1941.

43 Tamtéž, údaje od faráře Jiřího Rumla z Radotína, 27. 4. 1941, od vikáře A. Freidingera z Kostelce nad Labem, 27. 4. 1942, od faráře administrátora Rudolfa Medka ke sboru ve Vysokém Mýtě, 27. 4. 1942, od faráře Josefa Jadrníčka z Uherského Hradiště, 1. 5. 1942, od faráře Ladislava Barota z Vanovic, 30. 4. 1942, od faráře Emila Stehlíka z Prostějova, 29. 4. 1942.

že by údaje mohly identifikovatelné osoby dávat všanc persekuce německých a protektorátních úřadů. Farář Bedřich Henych z východočeských Hořic sdělil, že sice dostal žádosti o křest od Židů, ale odmítl je vyhovět bez stanoviska církevního vedení.<sup>44</sup> Farář Bohumil Smetánka popsal, jak dopadl žadatel o křest v jeho sboru v r. 1939: „Křest byl mu staršovstvem odmítnut, ježto bylo zjištěno, že se nejednalo o přestup z důvodů náboženských.“<sup>45</sup>

Poslední duchovní přitom odkázal na oběžník církevního vedení z 28. října 1938 o situaci Židů a o vhodnosti křtu Židů. Dokument vznikl v situaci, kdy se množily žádosti o křest, což podnítilo faráře obrátit se na církevní vedení. Cíl oběžníku instrukčního charakteru byl doporučit farářům opatrnost v této situaci, jelikož se nejedná o běžné přestupy v důsledku konverze ke křesťanské víře.

Dokument má celkem devět bodů, které přinášejí hlavní argumenty pro omezitelný přístup. První bod konstatuje, že podle platné státní legislativy má každý občan právo změnit své vyznání. Církev ovšem má také prostor pro své úvahy, jestli nového člena přijmout či nikoliv. Druhý argument je, že výhrady, které církev v případě křtů Židů má, nevychází z rasových předsudků, ale mají teologický základ. Třetí bod přináší hlavní argument ke zdrženlivosti. Tyto přestupy nemusí být z náboženských, nýbrž z vedlejších důvodů: „Právě proto zrazujeme (po některých zkušenostech z let popřevratových s přestupy vůbec) od takových přestupů, které by se dály z jiných pohnutek než náboženských. Ačkoli církev má a chce být útočištěm trpících a utištěných, nemůže do svého středu přijímati těch, kteří do ní vstupují z důvodů oportunních.“<sup>46</sup>

Církev zažila na začátku své existence po r. 1918 přestupy z důvodů z oblasti nacionalismu (tzv. přestupové hnutí). Synodní rada zřejmě nepovažovala tyto události za příliš přínosné pro církev, a proto nyní volala k jinému postupu. Základ pro přestup viděla jen v opravdovém, nábožensky motivovaném zájmu, který ovšem není úzce definovaný jako

---

44 Tamtéž, údaje od faráře Bedřicha Henycha z Hořic, 29. 4. 1942.

45 Tamtéž, údaje od faráře Bohumila Smetánky z Chrudimi, 29. 4. 1942.

46 ÚA SR ČCE, fond Synodní rada, karton XV B 2, složka Přijímání Židů do církve, 1938, 1939, Postup při přijímání židů do československé církve evangelické. Oběžník byl také publikován v církevním tisku.

víra nebo přesvědčení. Ti, kdo přestupují, mají mít „upřímné porozumění pro naši církev a souhlas s jejími zásadami“, dále „ochotu a touhu vrůst s námi do obecnství křesťanské víry a lásky“.<sup>47</sup> Pak není důvod, proč by měli být odmítnuti. Má ovšem proběhnout katecheze a žadatelé se mají pravidelně účastnit bohoslužeb. Teprve když je jasné, že zájem je opravdový, má se přistoupit ke křtu. Synodní rada doporučila na celý proces šest měsíců. Samotný křest, pokud s ním souhlasí staršovstvo, by neměl proběhnout hromadně, ale individuálně a s ohledem na současnou, vyostřenou situaci silného antisemitismu jen v přítomnosti několika členů sborů: „Nenavrhujeme sice v dané situaci konání křtů před celým sborem, ale přítomnost aspoň několika zástupců a členů sborů k dokumentování nového společenství byla by žádoucí.“<sup>48</sup>

V posledním bodě, kde dokument připomíná, že křestní list nenahrazuje rodný list, je vysloven zákaz antيداتování listiny. Také naznačuje další postup k potvrzení o přestupu, který by proběhl před samotným křtem. V tomto případě může být vydán průkaz o členství v nové církvi, který by měl dočasně nahradit křestní list do doby, než proběhne křest. Synodní rada ČCE uložila svým farářům především opatrnost a zdrženlivost v situaci, kdy nemalá část obyvatelstva republiky pocítila první dopady politických a společenských změn. Distancovala se výslovně od antisemitismu, ale zdůraznila zároveň, že církev by neměla dráždit veřejnost tím, že by zaujala jiný postoj. Církev má sice poskytovat pomoc těm, kdo jsou v nouzi, ale jiným způsobem, než žádají. Argument, který k tomu Synodní rada používala, tedy že křest je vyjádřením víry, je sice teologicky korektní, ale v kontextu dění především sděluje, že církev se spíše nechce zapojit do pomoci občanům židovského původu. Důležitá je proto samotná geneze stanoviska církevního vedení a to, podle čeho se orientovalo v tvorbě dokumentu. Má své kořeny v teologických postojích vůči judaismu, které valná většina reformačních církví v první polovině 20. století zaujala, a v praxi misie mezi Židy, která probíhala v Praze v součinnosti s ČCE.

---

47 Tamtéž.

48 Tamtéž.

## Skotská spojka

Většina protestantských církví se do druhé světové války hlásila k tzv. substituční teologii. Ta mohla mít různé podoby podle toho, jak se stavěla k současnému židovskému národu a do jaké míry mu přiřkla vinu za ukřižování Krista. Všechny varianty vycházely ale ze zásady, že cesta ke spasení vede jen a výhradně přes Ježíše Krista. Bůh podle tzv. staré smlouvy vyvolil Izrael jako svůj lid, který měl jít příkladem jiným národům. Lid Boží ovšem smlouvu porušoval, což především kritizovali proroci. Vyvolenost neměla totéž, co exkluzivita, ale skrze Izrael měly k Bohu docházet ostatní národy. Přesně v tomto smyslu vystupoval Ježíš, který uznával, že židovský lid má výjimečné postavení, ale zároveň smlouvu s Bohem otevřel i pro ostatní. Svou vykupitelskou smrtí uzavřel s Bohem novou smlouvu, která nahrazuje starou s izraelským lidem. I Židé tak, stejně jako ostatní, mají podíl na spasení jen skrze Krista. Církev proto převzala roli a místo izraelského lidu pod „starou“ smlouvou jako komunita Kristova lidu představuje jedinou cestu k Bohu.<sup>49</sup>

Teologický postoj ČCE k judaismu a k Židům se v meziválečných letech formoval především pod vlivem skotské reformované tradice. Ze všech vztahů se zahraničními církvemi byly pro české evangelíky vazby se skotskými reformovanými v období po založení ČCE jednoznačně nejdůležitější. Zatímco vztah se švýcarskou reformovanou církví měl svůj význam především z důvodu finanční podpory<sup>50</sup> a vztahy s německými evangelíky byly velmi omezené,<sup>51</sup> vazby s Church of Scotland se vyznačovaly nejen materiální pomocí, ale také poskytováním teologického vzdělání. Řada českých evangelických farářů a teologů studovala v Aberdeenu nebo v Edinburghu.<sup>52</sup> Od r. 1926 skotská církev pravidelně

---

49 Umírněnou verzi této teologie přinášel v r. 1937 např. novozákoník Josef B. SOUČEK v časopisu *Křesťanská revue* 10, 1937, s. 163–166.

50 ÚA SR ČCE, fond Synodní rady, karton XXVI 4a, Evangelické církve v zahraničí, Švýcarsko.

51 ÚA SR ČCE, fond Synodní rady, karton XXVI 7, Zahraniční církve, Německo vých. i záp., 1945–1954, 1927–1934.

52 ÚA SR ČCE, fond Synodní rady, karton XXVI 5a–c, Evangelické církve v zahraničí, Skotsko. Mezi ty, kteří strávili studijní pobyt ve Skotsku, patřili například Josef B. Souček, Josef L. Hromádka, Rudolf Řičan a Viktor Hájek.



vysílala faráře do Prahy na delší pobyt, kde měli mj. na starosti misii mezi Židy. Navázali na obdobné misijní aktivity, které Skotové podnikali ve druhé polovině 19. století. Skotská církev měla svou *Jewish Mission* také ve Varšavě a v Budapešti.

Hybnou silou za iniciativou k misii mezi Židy v Praze byl J. MacDonald Webster, který byl tajemníkem oddělení pro zámořské vztahy Skotské církve. Zároveň byl členem výboru pro misii mezi Židy. V r. 1925, v rámci příprav mezinárodní konference o misii pro Židy,<sup>53</sup> napsal článek do reprezentativního časopisu *The International Review of Missions* o urgenci rozšíření misie mezi Židy ve střední Evropě. Církev má pomoci moderním Židům najít svůj cíl v životě: „Granted the prayers and the active help of all, the Jewish mission will come at last to its proper place in the thought, the affections and the activities of the whole Christian Church, whose it is to help the Jewish people find its soul, give it the new ideal of life and duty which it needs and thus enable it to take up its place as the prophet-nation and minister of the grace of God and to stand as God’s witness in the midst of the nations proclaiming a future and a hope to all peoples.“<sup>54</sup> Naléhavost misie mezi Židy ve střední Evropě viděl MacDonald Webster mj. v tom, že v této části Evropy jsou Židé značně sekularizovaní a přidávají se k různým nebezpečným ideologiím: „In this area much larger numbers than are entering the Church go over to atheism and to destructive communism, thus increasing the menace and sharpening the challenge.“<sup>55</sup>

Záměrem MacDonalda Webstera bylo založení stálé misie mezi Židy v Praze, a to ve spolupráci s ČCE. Na podzim r. 1935 přijel do Prahy mladý farář Robert Smith, který se této práci ujal.<sup>56</sup> Smith projevil velké nadšení pro tento úkol (zároveň působil i jako chaplain pro britské ob-

---

53 Konference se konala v r. 1927 v Budapešti a ve Varšavě. Synodní rada na ni vysílala olomouckého faráře Františka Prudkého. Viz ÚA SR ČCE, Fond Synodní rada, karton XXVIII, Konference, slavnosti 1920–1941, složka Budapest-Warsaw Conference 1927.

54 J. MACDONALD WEBSTER, The Jewish Problem, Some Newer Aspects, in: *The International Review of Mission*, October 1925, s. 11.

55 Tamtéž, 10.

56 ÚA SR ČCE, fond Synodní rady, karton XXVI 5b, Zahraniční církev, Skotsko, složka Faráři ze Skotska v Praze, Robert Smith.

čany a diplomatické zastoupení UK) a snažil se pro tuto misií vybudovat zázemí v ČCE. Jeho důležitost značně akcelerovaly události na podzim 1938, kdy se Smith stal klíčovou osobou pro rozdělení pomoci pro nekatolické církve v Československu.<sup>57</sup>

Byl to právě Robert Smith, kdo vytvořil koncept pro výše uvedené stanovisko Synodní rady ke křtům Židů. Své zásady, které formuloval do několika bodů, představovaly základ pro text Synodní rady, který pak vyvolal některé silné reakce v církvi. Smith explicitně zdůraznil, že křestní list nevede k usnadnění emigrace do Velké Británie nebo k získání britské občanství. Varoval také, že členství církve není zárukou, že „uchrání lidi židovského původu od možných politických následků jejich rasového původu“. Vyslovil dále obavu, že by přestupy z nenáboženských důvodů mohly ještě víc podnítit antisemitské nálady ve společnosti. „Evangelické církve nemohou převzít materiální ani mravní odpovědnost za ty, kteří se nyní dají pokřtiti z jiných než náboženských důvodů.“<sup>58</sup>

Významné jsou Smithovy pohyby, které ho vedly k sepsání jeho stanoviska. V létě r. 1938 Smith navštívil svou rodnou zemi, ale návštěva se neplánovaně prodloužila kvůli tzv. sudetské krizi letních měsíců 1938 a následně v důsledku zabránění českého pohraničí nacistickým Německem. Vrátil se do Prahy, která se od předmnichovské atmosféry velmi zásadně změnila. Záhy se Smith zapojil do pomoci pro uprchlíky a osoby židovského původu, které se snažily dostat z Československa. Obdobných iniciativ ze strany některých zahraničních církevních komunit bylo v tehdejší Praze víc. Jednu z nich vyvíjela anglická *Barbican Mission to Jews*, jejíž ředitel I. E. Davidson organizoval dětské transporty z Československa do Anglie za podmínky, že židovské děti budou ubytované v křesťanských rodinách.<sup>59</sup>

---

57 ÚA SR ČCE, Fond Synodní rady, karton XXVI 2a, Evangelické církve v záp. Evropě a v USA, složka Velká finanční pomoc v letech 1921–1933, 1938–1940, 1945–1951, Rok 1938–1940, Finanční pomoc z ciziny.

58 ÚA SR ČCE, fond Synodní rada, karton XV B 2, složka Přijímání Židů do církve, 1938, 1939, text na hlavičkovém papíře Church of Scotland Mission in Prague, český překlad podepsaný Smithem.

59 Lucy V. DAVIDSON, *For a Future and a Hope, The Story of the Houses of Refuge in Chislehurst*, Chislehurst 1989. Viz také C. R. KOTZIN, *The Diary of a Refugee*

Pod Barbican Mission působil v Praze také William Edward Wallner, který se v týdnech po odstoupení pohraničí v důsledku mnichovské dohody podle Smithe prezentoval jako duchovní anglikánské církve a jako takový křtil velké množství osob židovského původu. Wallner byl přitom pracovník Barbican Mission a pocházel původně z Polska. Smith pochyboval, jestli Wallner byl vůbec ordinovaný duchovní a obával se, že by kompromitoval církev z Velké Británie. Proto se rozhodl veřejně se ohradit proti Wallnerovi a poukázat na problematické stránky takových křtů, které z jeho pohledu navíc vzbuzovaly falešnou naději.<sup>60</sup> Smithovy výhrady ke křtům Židů v situaci existenční nouze nepocházely tedy prvotně z teologických úvah, ale z církevně-politických s cílem zamezit potenciálu, aby byly zavedené britské církve konfrontovány s nejasnými nároky ze strany židovských osob.

## Reakce v ČCE

Jak jsme již viděli, v českém kontextu vyvolal postoj synodní rady kritiku ze strany Rudolfa Říčana a některých dalších farářů. V církvi se ovšem ozval ještě další hlas, který chtěl jednoznačnější odmítnutí křtu Židů. Vlastimilu Holanovi z Prahy, členu ČCE, se zdál oběžník málo rázný. Navrhl celý dokument odvolat a nahradit návrhem, který sám vypracoval.<sup>61</sup> V něm by proces kolem křtů Židů měl veřejný charakter a na konci by měl poslední slovo sbor. Celý návrh byl zjevně koncipován tak, aby žádný Žid nemohl být pokřtěn. Další člen církve poslal svou velmi vyhraněnou reakci až ze zakarpatské Rusi: „Prohlašuji, že jakmile se do-

---

Aid Worker: Reverend H. J. McLachlan in Czechoslovakia, 1938–39, *The Journal of Holocaust Education* 8, 2/1999, s. 45–84; Nurit GROSSMAN, The emergence of the Kindertransport in Prague: the Barbican Mission to the Jews, a unique endeavour, *Jewish Historical Studies* 51, 1/2020, s. 208–210.

60 National Library of Scotland, Records of the Mission Department of the Church of Scotland, Acc. 12398/249.

61 ÚA SR ČCE, fond Synodní rady, karton XV B 2, složka Přijímání Židů do církve, 1938, 1939, Dopis Vlastimila Holana z 15. listopadu 1938.

zvíím o jediném pŕípadě, kde byl do naší církve pŕijat či definitivně, či prozatímně – žid – vystupují s celou rodinou s církve.“<sup>62</sup>

Tyto krajní názory byly v ČCE jistě minoritní. Relevantnější bylo jednání menšiny farářů, z nichž někteří patřili k širšímu vedení církve, a pŕitom za podpory svých farních sborů neimplementovali distancovaný postoj synodní rady. Počty křtů Židů ve farních sborech jako Salvátor, Vinohrady nebo Kliment ukazují, že jejich faráři nepostupovali podle představ Synodní rady nebo skotské misie. Na místě je ovšem otázka, jestli ve všech pŕípadech křty vskutku proběhly, nebo jestli jim farář „jen“ vystavil křestní list bez faktického udělení svátosti křtu. Salvátorský sbor každopádně uvádí (spolu se sborem na Praze-Smíchov), že také často vystavil vysvědčení o pŕestupu bez křtu (v r. 1938 a 1939 celkem 97, Smíchov 23). Důsledkem pro faráře Stanislava Čapka u Salvátora bylo, že musel v r. 1942 na čas svůj post opustit.

Robert Smith měl pravdu ve svém varování, že křty Židů můžou vést k rozjitření antisemitských nálad. Ještě v r. 1943, kdy vlny žádostí o křest už dávno utichly, obvinil časopis *Arijský boj* Církev československou a ČCE z chránění Židů.<sup>63</sup> Toto upozornění v tisku na postoje a praxi v obou církvích nemělo podle všeho žádný důsledek. Smith měl také pravdu v tom, že křest není ochrana proti pronásledování. Z dostupných dat lze vyvodit, že ze 155 u Salvátora pokřtěných Židů zahynulo v koncentračních táborech 43. S jistou opatrností lze ovšem tvrdit, že obzvlášť v pŕípadech smíšených rodin mohl křest být jeden z důvodů, že dotyčný nacistické běsnění proti Židům pŕežil.

## Závěr

Řada duchovních z ČCE, z CČS a z dalších církví ukázala odvahu při snaze pomoci pronásledovaným Židům v nerovném zápasu o budoucnost. V pŕípadech ČCE tito faráři a vikáři čelili navíc negativním postojům svého církevního vedení, podobně jako anglikánští duchovní ve Vídni, Grimes a Collard. Synodní rada nabádala k pŕílišné opatrnosti vůči lidem v nouzi, a to na základě doktrinálně úzce pojatých teologických argumentů

---

62 Tamtéž, Dopis Samuela Ludvíka z 24. listopadu 1938.

63 *Arijský boj*, 1943, č. 12, s. 3.

nebo z obav z postihu ze strany státu. Strach z negativních důsledků ze strany státu nebo společnosti, které by mohly ztížit fungování církve, velel církevnímu vedení vyhledat si pozici v závětrí, kde se mohlo soustředit na vnitřní život vlastního společenství. Dilema tohoto typu bylo pro ČCE nové. Od svého založení v r. 1918 byla zvyklá na dobré vztahy se státní správou a na k ní nakloněné postoje v části politické reprezentace první republiky. To, že se ze strany státu netěšila žádným hmotným nebo morálním výsadám, bylo pro ČCE novou situací, která ji – přesněji řečeno: vedení ČCE – zjevně velmi znervóznila. Tato zkušenost s nepříznivými vztahy se státem nezůstala ovšem ojedinělá. O deset let později se opakovala pod komunistickou diktaturou a církevní vedení opět zvolilo strategii nedráždit státní moc. Pnutí, které od r. 1948 ve vlastních řadách vyvolala, bylo ovšem mnohem větší.

Peter C. A. Morée

**“We Let Go German Democrats, Then Jewish Immigrants from the Sudetenland, Now Our Domestic Jews – and Finally It Might Be Our Turn.” The Debate about Baptism of Jews out of Survival in the Evangelical Church of the Czech Brethren 1938-1942**

SUMMARY

This research opens the important question of the relation between the Christianity and Judaism in the early phase of the holocaust. It examines the reactions of a church leadership and its individual pastors to the request of Czech Jews for help to escape a state sponsored discrimination and persecution. It also analyses the interference of international relations of the main Czech protestant church in this context, especially with the Church of Scotland.

The effects of the dismemberment of Czechoslovakia, initiated by the Munich Agreement of September 1938, on the society of this country with hitherto functioning democratic institutions, were devastating. The failure of Western countries like France and Great Britain to defend their ally and the forced political reorientation towards Nazi-Germany resulted in a search for a scapegoat. In the radicalizing public opinion, it became liberal politicians along with those elements in society which were regarded “cosmopolitan”, who were blamed for the collapse of the Czechoslovakia’s political system. Especially the Jewish population was widely seen as the segment of society bearing responsibility for the crisis. This resulted in a significant rise of antisemitism and anti-Semitic measures.

Already during the 1930s representatives of the main Czech protestant church, the Evangelical Church of the Czech Brethren (ECCB – despite the name this church did not belong to an American type of evangelicalism), voiced a rejection of antisemitism in European states like Germany or Romania. The main argument here was that antisemitism

is proof of civilizational decay. In early 1939 a group of pastors took up this argumentation and called for a firmer refutation of Czech antisemitism by the church leadership, for which they also used the theological viewpoint of the equality of humankind before God. The leadership of the church was nevertheless hesitant, as it was when the government requested declarations of Aryan origin from those working in state services like schools. A public criticism of the exclusion of Jews from the public sphere could have a negative effect on the church, so the leadership feared.

A similar hesitance was visible already earlier in the case of the baptism of Jews (Judentaufen). One of the strategies among the Jewish population of the post-Munich Czechoslovakia was to prepare for emigration. A certificate of baptism was considered an enhancement of the conditions of Czechoslovak Jews in order to meet the requirements of Western states for immigration. From October 1938 onwards churches in larger cities saw a wave of requests for baptism of members of the Jewish community. A similar development had taken place in Vienna in the months following the Anschluss. There it was clergy of e.g., the Church of England, which actively baptised Jews for reasons of emigration.

The registration of this baptisms enables to study this phase of the persecution of European Jews on a micro level. All individual cases were listed in birth (or conversion) registries. These names can be cross-checked in databases of the victims of the holocaust. Church archives of the ECCB also contain detailed information about the number of baptisms of Jews from every congregation. Especially the pastor of the Salvátor congregation of the ECCB in central Prague was very active in baptizing Jews if they asked for it. From inquiries on the individual level, we can gain at least a preliminary answer to the question of how Czech citizens of Jewish descent were trying to escape persecution and whether a baptism in these circumstances had any meaning. To put it from the negative end: for at least 43 of the approximately 150 Jews baptized at the Salvátor church it did not provide a means to save them from the holocaust.

The leadership of the ECCB issued a public statement about baptisms of Jews in late October 1938. It stressed the Christian duty to help fellow

human beings in need, which nevertheless did not include administering the sacrament of baptism. According to the document baptism is an act of faith, whereas the requests by Jews are motivated by momentary reasons of escaping discrimination and persecution.

On the theological level the instruction of the leadership of the ECCB was inspired by the doctrine of supersessionism. This stated that the “covenant” between God and the Jewish people as an expression of a special relation aiming at the redemption of humankind had been replaced by a new covenant between God and the Christian church. Only through faith in Christ human beings can receive salvation. This theology formed also the basis of the missionary work of a chaplain and missionary of the Church of Scotland, who in coordination with the ECCB was working among the Czech Jewish population. This mission worker drafted the first version of the statement of the ECCB on baptism of Jews, which was originally a reaction to the activities of a missionary of the English evangelical Barbican Mission to the Jews. In spite of negative standpoint of the church leadership, a significant minority of the pastors of ECCB did not respect the instruction and did administer baptism to Jews for reasons of escaping persecution.

The debate about and practice of baptizing Jews to escape persecution marks a short but important episode in the relation of the Czech protestants in the ECCB to society and state. As a minority church it was heavily dependent on a reputation of reliability and a good relation to the state for its existence and functioning. The fear for repercussions brought the church leadership to the negative advice on these baptisms based on a strict theological interpretation of this sacrament, which nevertheless was not generally implemented by individual pastors of the church.





## **Zrod a plody Pracovní skupiny umělců Církve českomoravské v kontextu kritického období protektorátu<sup>1</sup>**

---

### ABSTRACT

#### **The Creation and Output of the Working Group of Artists of the Czech-Moravian Church in the Context of the Critical Protectorate Period**

With the establishment of the Protectorate of Bohemia and Moravia, the churches on their territory were gradually pushed from the public space into the “ghetto of churches”. They were therefore looking for an adequate place to transform and fulfil their service. In the Czechoslovak Hussite Church, space opened up for a previously neglected or at least delayed reflection on ecclesiastical art. In 1943, the Section of Artists and Architects of the Czechoslovak Church was incorporated into the Working Group of Artists of the Czech-Moravian Church, which had its own music, literature and art departments. Miroslav Kouřil, one of the prominent figures in avant-garde art and theatre, became the head of the entire professional organization of church artists. The group, especially its most active art department, strengthened its staff with recruitment events, started publishing press correspondence for members, stimulated a discussion on the new concept of architecture and church art in the pages of the church publications, and presented its theoretical and conceptual work. The result of all these activities did not remain only on paper but began to manifest itself in specific practical architectural and artistic solutions of church buildings and prayer houses. From Cinderella, whose art was in the 1920s Czechoslovak Hussite Church, it turned into a living organism finding its own individuality and concept. But just as the exhibition “For a New Architecture” (1940) was an inspirational source for a new social and artistic concept of architecture in post-war Czechoslovakia, the work of the Working Group of Artists of the CČM became a springboard for the expression of the Church’s inner identity and presence in the world by defining the liturgical space with an architectural structure that represented it in figurative terms. Just as the 1940 exhi-

---

1 Základní kontury textu vycházejí z přednášky „Umění a umělci v Církvi československé husitské“, kterou autor proslovil při příležitosti stého výročí této církve.

bition "For New Architecture" was a source of inspiration for a new social and artistic conception of architecture in post-war Czechoslovakia, the CMC Artists' Working Group became a springboard for expressing the church's inner identity and presence in the world through the architectural structure that depicted it figuratively.

**Keywords:** Czechoslovak Hussite Church; Architecture; Church art; Miroslav Kouřil; Church symbol; Working Group of Artists of the Czech-Moravian Church

## Úvod

Zřízením Protektorátu Čechy a Morava byly církve na jeho území postupně zatlačovány z veřejného prostoru do „ghetta kostelů“. Hledaly tudíž adekvátní místo pro proměnu a naplňování své služby. V Církvi československé husitské<sup>2</sup> se otevřel prostor pro dříve opomíjenou nebo přinejmenším upozadovanou reflexi církevního umění.

V roce 1943 došlo k začlenění Sekce výtvarných umělců a architektů ČČS do Pracovní skupiny umělců ČČM, která měla svůj hudební, literární a výtvarný odbor. V čele celé profesní organizace církevních umělců stanula jedna z výrazných osobností avantgardního umění a divadla Miroslav Kouřil.<sup>3</sup> Skupina, zejména její nejčinnorodější výtvarný odbor, po náborových akcích personálně posílila, začala pro členy vydávat *Tiskovou korespondenci*, na stránkách církevního tisku podněcovala diskusi o novém pojetí architektury a církevního umění, prezentovala svoji teoretickou a koncepční práci. Výsledek všech těchto aktivit nezůstával jen na papíře, ale začal se projevovat při konkrétních praktických architektonicko-uměleckých řešeních sborových staveb a modliteben. Z po-

---

2 Autor pro zjednodušení užívá tento název, přestože od konce dubna 1940 až do května 1945 byla církev nucena bez potřebného schválení sněmem užívat označení „Církev českomoravská“. Charakteristika „husitská“ byla k názvu přičleněna z rozhodnutí VI. řádného sněmu v roce 1971. Aplikovaná zkratka ČČSH označuje název Církev československá husitská. Zkratky ČČS (Církev československá) a ČČM (Církev českomoravská) jsou u dobových názvů institucí a dokumentů ponechány v původním tvaru.

3 Ústřední archiv a muzeum ČČSH (dále jen ÚAM ČČSH), f. Sbíрка periodik, *Tisková korespondence ČČM 1*, 1943, č. 1, s. 1.

pelky, kterou umění v CČSH bylo ve dvacátých letech 20. století, se proměňovalo v živý organismus nacházející vlastní osobitost a koncepci.

## Hledání osobitého uměleckého výrazu

Interiéry sborů a bohoslužebných prostor CČSH od počátku jejího zrodu v roce 1920 dotvářela a prožitek ze společenství s Ježíšem Kristem při liturgii a svátostech umocňovala umělecká díla. Na druhou stranu CČSH v prvním desetiletí svého působení z mnoha důvodů nikdy přesně nedefinovala konkrétní, jasně vyhraněné požadavky a nároky na uměleckou výzdobu svých chrámů a modliteben.<sup>4</sup> První texty, které se tématu začaly věnovat, byly publikovány v roce 1924. V časopise *Český zápas* vyšel článek Františka Kalouse „Sbory církve československé“,<sup>5</sup> tentýž autor téma rovněž částečně reflektoval při zahajovacím zasedání I. řádného sněmu CČS v srpnu 1924. Při něm se církev dočkala sjednocení liturgické a obřadní praxe. Vedení církve zároveň po vleklých sporech o užívání či spoluužívání kostelů s římskokatolickou církví a pod tlakem dalších okolností zvolilo novou strategii a rozhodlo se podporovat stavby vlastních sborů. Od roku 1923 začal stát stavební činnost CČSH do značné míry podporovat, přesto hlavní tíži nákladů nesli věřící v jednotlivých náboženských obcích. Zejména díky jejich obětavosti měla církev v roce 1926 už 37 nových a 59 rozestavěných budov.<sup>6</sup> Zároveň se ale ukazuje, že umělecké aspirace náboženských obcí byly po celá dvacátá léta zásadně ovlivněny jejich omezenými finančními možnostmi.

Umělecké dotváření liturgického prostoru nemělo v CČSH oslňovat, ale mělo se posouvat k charakteru umění v lidské svobodě přesvědčivého, „dotýkajícího se srdce“. Mělo navozovat pocit blízkosti, jednoty a znovuzrození Božího lidu. V dalších letech až do dokončení I. řádného sněmu CČS v březnu 1931 zůstává umění v církvi stále popelkou, přes-

---

4 *Sbory Církve československé husitské – architektonické dědictví našich regionů*, Praha 2018, s. 65.

5 František KALOUS, Sbory církve československé, *Český zápas*, č. 45, 1924, s. 4.

6 Pavel MAREK, Zapas o vlastnictví kostelů po vzniku Československa, *Moderní dějiny* 23, 1/2015, s. 89–126.

tože se sem tam podařilo uskutečnit umělecky hodnotné realizace liturgického prostoru.

Architektonicky i výtvarně nejhodnotnější stavba pionýrského období do roku 1925, Husův sbor v Českých Budějovicích, je spojena s osobností sochaře Františka Bílka, který do CČSH s manželkou a dětmi přestoupil 15. února 1921,<sup>7</sup> kdy se v Československu konalo první sčítání lidu, při němž se k mladé církvi přihlásilo 523 232 věřících. Bílek se cítil povolán k výzdobě sborů a později i k architektonickým řešením kostelů a far CČSH. Svoji konverzi vnímal zpočátku jako čin prozřetelnosti, aby mohl svým dílem duchovně posilovat. Sochař na chvíli uvěřil v ideál církve naplněné „novým Duchem“, v níž se mu otevře tvůrčí prostor, v němž bude moci realizovat představu o výtvarné práci jako „kázaní o nejzákladnějších vztazích člověka“.

Husův sbor v Českých Budějovicích byl vyprojektován podle návrhu Tomáše Šaška a Ladislava Bártla v úzké spolupráci s českobudějovickým stavitelem Augustinem Teverným. Pražské architektky doporučil po předchozí spolupráci v Hořelici (dnešní Rudná u Prahy) sám patriarcha Karel Farský.<sup>8</sup> Slavnostní otevření sboru, jenž byl postaven v tzv. národním slohu, se konalo za Bílkovy přítomnosti 28. září 1924. Sochař pro sbor navrhl oltář s reliéfem večere Páně, svícnem a nápisem na desce stolu „Život člověka je trpký kalich času – Otče, přenes tento kalich ode mne“. Prostor presbytáře dotváří Bílkova kazatelna s motivy kříže, kotvy a srdce, které věřícím symbolizují víru, naději a lásku, a čtyři pískovcové desky s biblickými citáty.<sup>9</sup> Hlavní pozornost v liturgickém prostoru je podle sochařovy představy soustředěna na Krucifix. Celou koncepci dotváří dva obrazy v barevném ztvárnění temperou na plátně – *Obětování v chrámu* (Matka radostná) a *Snětí z kříže* (Matka bolestná).<sup>10</sup> V zadní části sboru jsou umístěny pískovcové sochy jihočeských refor-

---

7 Martin JINDRA, František Bílek a jeho rodina v Církvi československé, in: *Víra a umění Františka Bílka*, Praha 2012, s. 37–38.

8 V Hořelici stejní architekti v roce 1923 vyprojektovali tzv. Husův dům, první novostavbu církve vůbec. Více F. KALOUS, *Sbory Církve československé husitské*, s. 267–268.

9 Pískovcové desky byly v padesátých letech soustředěny kolem kazatelny.

10 František Bílek vzhledem ke svému částečnému daltonismu barvy využíval jen jediněle.

**Obr. č. 1:** Liturgický prostor chrámu knížete Václava Na Zderaze umělecky dotvořil František Bílek.

Zdroj: Ústřední archiv a muzeum CČSH

mátorů Husa (*Strom bleskem zasažený, který po věky hořel*) a Chelčického (*Petr Chelčický proti řádům a úředníkům*).<sup>11</sup>

Asi nejznámější a nejpozoruhodnější Bílkův projekt ve sborech ČČSH je spojen s farářským působením jeho syna Františka Jaromíra v Praze II. na Novém Městě, kam byl jako pomocný duchovní ustanoven v listopadu 1929. Krátce před Zeleným čtvrtkem 1930 byl v gotickém presbytáři starobylého chrámu knížete Václava Na Zderaze vztyčen šestimetrový Bílkův *Krucifix* z modřínového dřeva, který pak odolal i náletu na Prahu 14. února 1945, kdy byl kostel značně poničen. Kříž s Kristem jako ústřední symbol místu dominuje a poprvé se mu dostává potřebné vertikality. Do kříže je vyryto sedm posledních zvolání ukřižovaného Ježíše.<sup>12</sup> Atmosféru Velikonoc roku 1930 podtrhovalo i ojedinělé pojetí Bílkova *Božího hrobu*. Vytvoření inicioval František Jaromír Bílek, který k realizaci přizval Josefa Matěje Gottlieba, šefa výpravy Národního divadla. V prosinci 1930 byl interiér chrámu podle Bílkových návrhů dotvořen instalací dubových lavic s vyřezávanými zvířecími a rostlinnými motivy, jež doplňuje symbol kalicha. Zrcadlové ztvárnění po obou stranách lavic navozuje představu rajské zahrady, harmonie člověka s přírodou. Nakonec byl 20. prosince 1930 ve spolupráci s architektem Ladislavem Čapkem usazen oltář s řezbami praotce Čecha, sv. Ludmily, sv. Václava, Jana Husa, Jana Žižky a Jana Amose Komenského. V rámu bohoslužebného stolu je vyryt nápis: „Naše země jest posvátným oltářem pro vzácné oběti, které jsou na ní v neustálém zápalu.“ Na oltář tvůrce umístil dva svícny propojené, stejně jako v Českých Budějovicích, s pulpitem. Bílek pro vytvoření jednotné koncepce liturgického interiéru počítal rovněž s výmalbou, která se již nerealizovala, neboť František Jaromír byl v květnu 1931 přeložen do Roztok u Křivoklátu.

František Bílek do konce života litoval, že se mu nepodařilo postavit chrám Boží s jednotným liturgickým interiérem. V roce 1927 vytvořil na námět borového lesa návrh sboru pro rodný Chýnov, o rok později navr-

---

11 Více Vladimír VALÍČEK, *Sochař František Bílek v Českých Budějovicích*, České Budějovice 2012.

12 Tomáš BUTTA, Liturgické zařízení sochaře a mystika Františka Bílka, in: *Kostel sv. Václava Na Zderaze*, Praha 2004, s. 34–39.

hl sbor pro město Tábor, kde pracoval s motivem přesličky. Oba návrhy se ale ukázaly pro církev příliš nákladnými, a proto neproveditelnými. V roce 1930 přišel Bílek dokonce s vlastní představou o struktuře bohoslužeb, kterou doprovodil skicami a ornamentacemi bohoslužebných rouch a návrhy hedvábných stol se zlatým vyšíváním pro kněze. Církev československá husitská dodnes užívá Bílkem navržené kalichy, svícny nebo hostie, jejichž výrobu obnovila po 85 letech v roce 2020.<sup>13</sup>

Pro soustavnější pěstování církevní architektury a umění významný rok 1924 přinesl vypsání veřejné anonymní ideové architektonické soutěže na chrámové sbory. Soutěž vypsala Ústřední rada ČČS ve spolupráci s Vysokou školou technickou a řadou profesních architektonických sdružení na celkem čtyři typy sborů (od velkého chrámového sboru pro 2 000 osob až po malý dřevěný sbor pro 500 osob). Přes erudované složení poroty i zájem renomovaných architektů byl ale výsledek soutěže rozpačitý, v některých kategoriích nebyla první cena vůbec udělena.<sup>14</sup>

V roce 1928 publikoval architekt Ladislav Čapek v *Českém zápase* „Směrnice pro stavbu sborů a far ČČS“, které byly v témže roce schváleny. V nich se objevil požadavek na uměleckou úroveň výtvarných děl (např. křížů, plastik Krista, soch nebo bust Jana Husa), jejichž zasazení do liturgických prostor mělo být důstojné, klidné a omezené na míru nejmenší.<sup>15</sup> Církev se tak snažila vyvarovat přílišné křiklavosti, dekorativnosti a okázalosti, která byla zakladatelské generaci vesměs cizí a byla spíše vnímána jako odvádějící člověka od vlastního nitra.

Z dílny stejného architekta pochází myšlenka na zřízení zvláštního Stavebního fondu při Ústřední radě ČČS, kterou na Čapkův návrh projednal a schválil na svém březnovém zasedání v roce 1931 církevní sněm.<sup>16</sup> Fond spravovala Stavební rada složená ze zástupců všech diecé-

---

13 Martin JINDRA, Macešský život hostií podle návrhu Františka Bílka v Církví československé husitské, *Theologická revue* 91, 1/2020, s. 70–79.

14 Amáta M. WENZLOVÁ, Sakrální architektura Církvě československé husitské – vývoj a utváření v poválečném období (1920–1950), in: Walerián Bugel a kol., *Liturgická a eklesiální pluralita na území Československa v první polovině 20. století*, Olomouc 2011, s. 166–169.

15 Ladislav ČAPEK, Směrnice pro stavbu sborů a far církve československé, *Český zápas*, č. 37, 1928, s. 2

16 *Zpráva o I. řádném sněmu Církvě československé*, Praha 1931, s. 77.



zí. Jejím úkolem bylo nejen podporovat stavby sborů, ale rovněž poskytovat veškeré informace technického i finančního rázu. Měla pro to dostatečné personální předpoklady, neboť do ní byli zvoleni renomovaní architekti (např. Alois Zima, Hubert Aust nebo Ladislav Čapek, který zastával místopředsednickou funkci). Stále se ale nedařilo v širším měřítku dosáhnout vyšší kvality stavebních projektů. V reakci na tuto skutečnost otiskl *Český zápas* v roce 1932 tři vzorové typy menších sborových staveb, které mohla za symbolický režijní poplatek každá náboženská obec získat od Ústřední rady CČS. Samotný text článku znovu víceméně rekapituloval základní estetické zásady pro co nejsilnější duchovní vyznění stavby. Autor neopominul zdůraznit střízlivou ekonomickou rozvahu při plánování sborových staveb, neboť ani náboženským obcím se nemohly vyhnout dopady hospodářské krize a hrozilo jim mnohaleté zadlužení.<sup>17</sup>

Abyste budované sbory odpovídaly svou estetickou úrovní potřebám církve a byly náležitě finančně zajištěny, nechala Ústřední rada CČS sestavit „Předpisy pro stavbu sborů CČS“. Ty jasně vymezovaly podmínky (finanční i umělecké), za jakých se mohly náboženské obce pustit do stavby, aniž by pozbyly nárok na podporu z ústředí. Obce musely předložit: plány v měřítku 1:200, přibližný rozpočet a finanční plán. Schválením musela předem projít vnitřní výzdoba sboru a návrh kněžiště, které mělo být podle „Směrnic pro stavbu sborů CČS“ řešeno po vzoru kostela knížete Václava Na Zderaze.

Od druhé poloviny dvacátých let můžeme zaznamenat jednotlivé úspěchy ve spolupráci s umělci nadregionálního významu. V roce 1927 byly na průčelí budovy církevního ústředí a Bohoslovecké koleje CČS instalovány pískovcové sochy Petra Chelčického a Jana Amose Komenského od Jana Vítězslava Duška. Dobrá spolupráce s jihočeským umělcem našla v pozdějších letech své plody i v dalších sborech, zejména v Táboře a ve Vodňanech. Duškova jednotlivá díla byla převážně v poválečných letech získána též pro modlitebnu v Praze na Spořilově, do sboru v Českých Budějovicích, sborového domu v Českých Budějovicích ve Čtyřech Dvorech nebo do sborů v Malšicích, Vlašimi, Chebu a Chotovínách.

---

17 Stavba našich sborů, *Český zápas*, č. 5, 1932, s. 35–36.

**Obr. č. 2:** Dědinův  
portrét Karla Farského  
v časopise *La Revue  
Moderne*, 1925.  
Zdroj: Ústřední archiv  
a muzeum ČČSH

Osobní přátelství s patriarchou Karlem Farským přivedlo mezi církevní tvůrce akademického malíře Jana Dědinu.<sup>18</sup> Jeho ilustrátorské umění, při němž spolupracoval s Alfonsem Muchou, našlo uplatnění při vydání Lemberkovy *Náboženské čítanky*. Na pařížských salónech ve dvacátých letech vystavoval a ve francouzských uměleckých časopisech opakovaně publikoval mimo jiných děl i portrét Karla Farského.<sup>19</sup> V roce

---

18 Martin JINDRA – Marcel SLADKOWSKI (eds.), *Biografický slovník Církve česko-slovenské husitské*, Praha 2020, s. 101–102.

19 Např. *Peintres et Graveurs vus aux récentes Expositions, Salon de 1925, La Revue Moderne*, č. 15, 1925, s. 9.

**Obr. č. 3:** Oltářní obraz *Světlo Ježíše Krista* od Rudolfa Kundery, 1941.  
Zdroj: Ústřední archiv a muzeum CČSH

1927 od Dědiny náboženská obec v Praze-Dejvicích pro dostavovaný Husův sbor zakoupila velkoformátový obraz *Kázání na hoře*. Dílo bylo nakonec z rozhodnutí církevního ústředí odkoupeno a zapůjčeno do Husova sboru v Brně na Botanické ulici, první vrcholné stavby sakrálního funkcionalismu v českém prostředí, navržené architektem Janem Víškem. Stejně, ale ještě monumentálnějších rozměrů dosahující Dědinovo dílo bylo instalováno v presbytáři Husova sboru v Pardubicích.

Tuřanský rodák, akademický malíř Rudolf Kundera, který prožil větší část života ve Francii, v letech 1934 až 1935 namaloval pro Husův sbor v Tuřanech rozměrnou lunetu *Světlo pravdy*. Ve stupňovitě pojatém obraze, jenž vyúsťuje k mysticky prozářené Kristově tváři se žehnajícíma rukama, propojuje umělec účinek Boží milosti s pozvolnou cestou lidstva k Pravdě. Tuřanskému sboru, jehož byl malíř členem, věnoval též soubor kreseb. Druhé Kunderovo dílo bylo 31. srpna 1941 odhaleno v Husově sboru v Náměšti nad Oslavou. Dnes téměř zapomenutý oltářní obraz *Světlo Ježíše Krista* (rozměrná olejomalba na plátně)<sup>20</sup> zakoupili pro zdařilý funkcionalistický sbor, navržený Miloslavem Jiránkem, manželé Chytkovi.

K dalším kmenovým autorům CČSH ve dvacátých a zejména třicátých letech patřili Jan Znoj (např. autor výtvarného řešení čelní stěny Husova sboru v Praze na Vinohradech, který na počátku třicátých let navrhl v intencích modernistického konstruktivistického stylu architekt Karel Janák), Josef Kotyza (např. autor busty Karla Farského z hrubkového dřeva pro náboženskou obec v Praze-Nuslích, 1930) nebo Miloslav Beutler,<sup>21</sup> jenž k desátému výročí církve zhotovil bronzovou jubilej-

---

20 Obraz je kompozičně inspirovaný italskými renesančními mistry. Malíř jej úspěšně vystavoval již v roce 1937 v Římě pod titulem „Luce di Cristo“. Jan OBRTLÍK, Historie vzniku sboru Církve československé husitské v Náměšti nad Oslavou a jeho architektonicky významné budovy, *Vlastivědný věstník moravský* 69, 2017, s. 155.

21 Akademický sochař a medailér Miloslav Beutler (1897–1964) je v souvislosti s vývojem výtvarného umění v CČSH důležitou a méně známou postavou. Tento Španielův žák, ač v roce 1921 vstoupil do Českobratrské církve evangelické, se ve třicátých letech významně podílel na uměleckém dění v CČSH a není vyloučeno, že do ní i přestoupil. Stejně jako František Bílek přednášel o výtvarném umění na Vysoké škole bohosvědné, která byla církví provozována v letech 1932–1934. *Archiv Národní galerie v Praze*, f. Miroslav Beutler, kart. 1, inv. č. 15 a 31.

ní plaketu. Dílo pojal jako alegorii církve vyrůstající z půdy republiky. Slunce svobody, rozptylující mraky, umožnilo vzrůst lípy rostoucí do podoby kalicha. Nad ní je holubice požehnání, u kořenů na východě Bible rozrůstající se v budoucnosti až na Slovensko. V pozadí je potom znázorněna památná hora Říp.<sup>22</sup>

Určujícím umělcem se pro CČSH v meziválečném období dozajista stal i architekt Josef Gočár, který sice nepocházel z prostředí církve, ale svým projektem sboru Kněze Ambrože v Hradci Králové (1927) se společně s architekty Janem Víškem a Pavlem Janákem podílel na příklonu CČSH směrem k funkcionalismu a pokrokovým moderním formám architektury.

## **Společnost ThDr. Karla Farského**

Angažování umělců v CČSH se neodehrávalo ve vzduchoprázdnu, ale bylo formováno léta trvající diskusí o úloze a možnostech působení laiků jako nezastupitelných uskutečňovatelů jejího poslání. Účast laiků na životě a vývoji CČSH ve všech oborech jejího působení byla od počátku pokládána za známku této církve.<sup>23</sup> Za pouhý rok od svého vzniku se k CČSH při sčítání lidu přihlásilo 525 142 členů. „Nové náboženské obce, propagace, přednášky, bohoslužby nebyly organizovány výlučně kněžími, ale z veliké míry současně též laiky. Tak od kolébky církve laický a duchovenký živel tvoří osudově spjatý celek. Myšlenka rovnosti a spolupráce duchovních s laiky stává se potom motivem ústavy, organizace nové církve a také význačným rysem jejího duchovního života. Laik byl postaven v československé církvi na zcela jiné místo, než zaujímal v církvi staré,<sup>24</sup> napsal ve své stati *Laik a 8. leden* praktický teolog Otto Rutrle. V „Učení náboženství křesťanského pro věřící církve československé“ jsou úkoly a definice církve vyjádřeny následovně: „Církev vznikla za tím účelem, aby bylo uskutečňováno Ježíšovo království Boží

---

22 Jubilejní bronzová plaketa a odznaky čsl. církve, *Český zápas*, č. 11, 1930, s. 111.

23 Československá církev a laikové, *Zprávy Společnosti ThDr. Karla Farského v Praze*, č. 7–8, 1934, s. 32; č. 9–10/1934, s. 33–38.

24 Otto RUTRLE, *Laik a ČČS*, Praha 1936, s. 16–17.

na zemi. Církev jest společnost křesťanů, usilujících o uskutečňování Ježíšova království Božího na zemi. Ježíš Kristus je hlavou církve. [...] Všichni příslušníci CČS mají si býti rovnocennými bratřími a sestrami.“<sup>25</sup>

S touto premisou pracovali ve třicátých letech zakladatelé Společnosti ThDr. Karla Farského v Praze, na jejíž reformní aktivity v určitém směru navazovala i Pracovní skupina umělců CČM. Společnost ThDr. Karla Farského se začala rodit z iniciativy literárního historika, editora a překladatele Antonína Hartla<sup>26</sup> v květnu 1932 jako názorová platforma laické inteligence CČSH,<sup>27</sup> přičemž se neuzavírala ani před duchovenskou složkou církve, která byla v jejích řadách rovněž zastoupena. Farského jméno Společnost užila, neboť pro ni svými názory a činností ztělesňoval směr a zásady, které hodlala zastávat a dále rozvíjet.<sup>28</sup>

Společnost se hodlala stát „ohniskem, z něhož by zářilo světlo i teplo Božího řádu a jistoty. Nejde o množství lidí, nýbrž o jakost lidí,“ dočteme se v přednášce Františka Kováře, kterou pronesl na ustavující valné hromadě Společnosti ThDr. Karla Farského.<sup>29</sup> Po vzoru Farského Společnost usilovala proti nesvobodě o volnost (nikoli bezbřehou) svědomí, proti imperialismu o rozvoj demokracie, proti bohoslužebnému ritualismu o službu Bohu v duchu a pravdě. „Vystavět nové řády v duchu důkladné obrody křesťanství, veškeré kultury lidství v duchu pravdy, lásky a opravdového všelidského bratrství, které musí počínat v lůně obce, národa a jít světem...“<sup>30</sup>

---

25 *Zpráva o I. řádném sněmu Církve československé, konaném ve dnech 28., 29. a 30. března 1931 v Praze-Dejvicích*, Praha 1931, s. 193–194.

26 M. JINDRA – M. SLADKOWSKI (eds.), *Biografický slovník...*, s. 141–142.

27 Od druhé poloviny třicátých let v CČSH stále silněji rezonovalo další „nové“ téma – úloha ženy v církvi a její výraznější vstup do křesťanského života. Snahy tehdejších akterek daly vzniknout dnes již téměř zapomenuté platformě, jež nesla název Sdružení žen v CČS. V poválečných letech se jeho předsedkyní stala významná sociální pracovnice a národněsocialistická politička Antonie Kleinerová. Více např. M. JINDRA, *Sdružení žen v CČS, Český zápas*, č. 19, 2014, s. 5.

28 František KOVÁŘ, *Úkol, směr a cíl Společnosti ThDr. Karla Farského. Stanovy*, Praha 1933, s. 34–38.

29 Tamtéž, s. 19.

30 Martin JINDRA, *O dvou laických platformách CČS(H), Český zápas*, č. 23, 2018, s. 8.

Ustavující valná hromada Společnosti byla svolána 21. května 1933. Do jejího řídicího výboru byli zvoleni: František Kovář (předseda), Antonín Hartl (I. místopředseda) a Josef Pešek (II. místopředseda). Na 4. řádné valné hromadě, která se konala 21. června 1937, byla učiněna změna na postu předsedy, jehož se ujal Antonín Hartl. Na 5. řádné valné hromadě 19. června 1938 bylo rozhodnuto o jejím rozpuštění.<sup>31</sup> Společnost ThDr. Karla Farského během svého působení vydala jeden ročník *Zpráv Společnosti ThDr. Karla Farského* (1934) a dva ročníky *Nového zápasu*, listu pro náboženský život (1935–1936).

Aby byla zajištěna kontinuita podnětů vycházejících z prostředí Společnosti a došlo k jejich zohlednění při přípravě sněmu v roce 1940,<sup>32</sup> přišla Společnost s návrhem na zřízení studijně-pracovního fóra. Při jeho strukturování počítala s ustavením kulturní skupiny, v rámci které měly pracovat komise pro filozofii a vědu, pro literaturu a hudbu a konečně i komise pro výtvarné umění a architekturu.<sup>33</sup> Právě její program, za nímž stál Miroslav Kouřil, se myšlenkově i personálně prolínal s hledáním adekvátního architektonicko-uměleckého výrazu pro ČČSH, jak o něj usilovala Sekce výtvarných umělců a architektů ČČS nebo později Pracovní skupina umělců ČČM. Kulturní skupina poukazovala na nutnost orientovat se v oblasti dějin umění. Uvědomovala si, že bez výrazných uměleckých individualit a jejich polarit nebude v církvi docházet k potřebnému napětí a tvůrčí atmosféře. Do budoucna se nebála založení uměleckého časopisu, jehož absenci podle ní zatím nedostatečně kompenzoval církevní tisk.<sup>34</sup>

---

31 Více Jaroslav HRDLIČKA, *Život a dílo prof. Františka Kováře. Příběh patriarchy a učence*. Brno 2007, s. 165–225.

32 Sněm vzhledem ke změně státoprávních poměrů nemohl být svolán.

33 *Odkaz Společnosti ThDr. Karla Farského*, s. 17–25.

34 Tamtéž, s. 21.

## Podněcovatel rozvoje umění a architektury v CČSH Miroslav Kouřil

K prvnímu opravdu výraznému zlomu a koncepčnímu posunu v přístupu k umění v CČSH došlo v polovině třicátých let. Do té doby totiž v církvi neexistovalo žádné profesní sdružení umělců a architektů, což se mělo záhy změnit. V roce 1935, tedy v roce patnáctého výročí církve, oslovil časopis *Idea* umělce, kteří se sice neúspěšně zúčastnili soutěže na výzdobu Husova sboru v Praze na Královských Vinohradech, ale otevřela se jim tak alespoň příležitost seznámit se s ideovými směrnicemi CČSH. Akademická malířka Zdenka Burghauserová se zamýšlela nad uměleckou výzdobou sborů jako výtvarným problémem. Levicově laděný Vojtěch Tittelbach ve stati „Obrazy v Husově sboru“ shledával nové umění pro církev jako neimpozantní, ale čisté. Uplatněním a posláním soudobého malířství v CČSH se zabýval akademický malíř Richard Wiesner. Nejdetailněji téma církevního umění uchopil architekt Miroslav Kouřil. Umění označil za dosud nejpomíjenější oblast v církvi, která je ponechána svému osudu. Volal po nových výrazových prostředcích propojených s obsahem uměleckých děl. Církev podle jeho zkušeností dosud řešila výzdobu bohoslužebných prostor nedostatečně a nesystémově; chyběl komplexní přístup, který by zohledňoval potřeby CČSH. Kouřilovi scházela i širší škála umělců, které by církev dokázala svým duchovním poselstvím oslovit a protnout se s jejich tvůrčím uměleckým potenciálem.<sup>35</sup>

U osobnosti Miroslava Kouřila je nezbytné se trochu zastavit, neboť patřil ke sloupům rozvoje umění a architektury v CČSH. Narodil se 15. října 1911 v Jaroměři. Absolvoval Vyšší průmyslovou školu stavitelství a pak v letech 1930–1935 na pražské technice architekturu. V letech 1931–1932 redigoval časopis církevní mládeže *Rozséváč* a po založení Společnosti ThDr. Karla Farského se stal odpovědným redaktorem a typografem jejího časopisu *Nový zápas*. Přispíval do řady církevních časopisů (např. *Český zápas*, *Idea*, *Náboženská revue* nebo *Nový zápas*). Byl jedním ze zakladatelů Klubu mladých příslušníků ČČS (1936).

---

35 Miroslav KOUŘIL, Církevní umění?, *Idea*, č. 5, 1935, s. 87–91.



Když byla v roce 1936 založena Sekce výtvarných umělců a architektů ČČS, jejím vedením byl pověřen právě Miroslav Kouřil. Po transformaci a rozšíření Sekce v roce 1943 na Pracovní skupinu umělců ČČM znovu stanul v jejím čele a patřil k vůdčím hybatelům její činnosti. Zpracoval desítky návrhů a adaptací sborů, konal četné přednášky o architektuře, umění a výtvarném řešení liturgických prostor. Je autorem několika návrhů církevního symbolu. Za tuto práci byl v roce 1945 vyznamenán Cenou dr. Karla Farského. Po květnu 1945 a zejména po roce 1948 se začal plně politicky angažovat a zastával vysoké státní a politické funkce. V ČČSH patřil mezi samozvané, přesto ministerstvem školství a osvěty v květnu 1945 schválené členy Ústřední národní správy ČČS, v níž zastával funkci místopředsedy. Do práce II. řádného sněmu v roce 1946 se zapojil jako expert výboru architektury a stavitelství.<sup>36</sup>

Od mládí jej přitahovalo divadlo. V meziválečném období se zařadil mezi výrazné osobnosti avantgardního umění. Na Kouřilovo úsilí o nový jevištní výraz a moderní pojetí divadelního prostoru, kde dosahoval evropské úrovně, poukázal v roce 1940 v jednom ze zásadních textů o vývoji české architektury i Jan E. Koula.<sup>37</sup> V letech 1935–1941 patřil k blízkým spolupracovníkům Emila Františka Buriana a byl vedoucím výpravy divadla D 34. Po Burianově zatčení odešel do Městských divadel pražských (1941–1943). V roce 1942 hostoval na členské výstavě S. V. Ú. Mánes s osmi scénickými projekty, které realizoval právě v divadle D 34. Z levicového intelektuála se od roku 1945 postupně proměňoval v komunistického technokrata. Prošel řadou stranických a státních funkcí. Jako předseda Divadelní dramaturgické rady a náměstek na ministerstvu informací se podílel na ideologické politice v oblasti divadla a čistkách v divadlech po únoru 1948. Působil jako stranický pracovník na ÚV KSČ (v letech 1947–1952 byl vedoucím kulturního odboru). Spolupracoval s Národním divadlem v Praze, kde byl v letech 1957–1963 vedoucím Scénografické laboratoře. V letech 1963–1974 vykonával funkci ředitele

---

36 M. JINDRA – M. SLADKOWSKI (eds.), *Biografický slovník*, s. 252–253.

37 J. E. KOULA, *Nová česká architektura a její vývoj ve XX. století*, Praha 1940, s. 191–192.

Scénografického ústavu.<sup>38</sup> V roce 1971 byl jmenován profesorem Filozofické fakulty Univerzity Karlovy. Zemřel 29. září 1984 v Praze.

Při promyšlení funkce a účelu kostelů CČSH přišel v roce 1935 Miroslav Kouřil s ideou tzv. církevního domu (sboru) jako svébytného stavebního útvaru směřujícího k modelu multifunkční církevní stavby.<sup>39</sup> Vycházel totiž z faktu, že církev se neomezuje pouze na slavení bohoslužeb a konání obřadů, ale prostupuje zároveň do oblastí kultury, sociální práce nebo vzdělávání. Jakkoli tato myšlenka působila moderně a progresivně, měla přesto hluboké biblické i dějinné opodstatnění, neboť autentickým shromážděním prvních křesťanů byl právě dům (oikos) ve smyslu budovy, ale též rodiny. Sbor (církevní dům) měl být tedy Kouřilovi prostorem, v němž se soustřeďuje veškerý život náboženské obce.<sup>40</sup> Architekt ve svém myšlenkovém konceptu církevního domu považoval za jeho jádro liturgickou síň.<sup>41</sup> Ostatní funkce církevního domu tedy odvozoval nebo navazoval na slavení liturgie.

V pokračování svého textu se Miroslav Kouřil zaměřil na výtvarnou problematiku církevního domu. Přihlásil se k moderní funkcionalistické architektuře, která v jeho očích nebyla ovládána estetickými vlivy, rostoucími z pomyslné oblasti uměleckého citění architekta. Překvapuje, že se odmítavě stavěl k užití zvonů: „Pro zvony není v církvi čl. odůvodnění, poněvadž zvonění není součástí liturgie.“<sup>42</sup> Zakomponování věže do komplexu církevní stavby ponechal na individuálním posouzení, podle polohy a orientace stavby i jejímu vztahu ke krajinnému celku. V pojetí, odpovídajícím duchu CČSH, preferoval za vnější symbol stavby kalich s křížem nebo pouze symbol kalicha, nikoli kříž samotný. Základní formu liturgické síně spatřoval v jednotném prostoru, v neodděleném kněžišti od místa pro shromážděnou obec věřících. Jednota a neoddělenost prostoru však neznamenaly jeho homogennost, ale dy-

---

38 Václav VEBER (ed.), *60 let Miroslava Kouřila*, Praha 1971, s. 5–11.

39 Miroslav KOUŘIL, *Církevní dům*, *Nový zápas*, č. 4, 1935, s. 57–61.

40 *Sbory Církve československé husitské*, s. 31–32.

41 Miroslav KOUŘIL, *Chceme se odlišit!*, *Náboženská revue*, č. 1, 1939, s. 52.

42 M. KOUŘIL, *Církevní dům*, s. 91.

namické napětí mezi stolem Páně a místem shromáždění obce, jehož centrem je Kristus objímající shromáždění církve.<sup>43</sup>

V roce 1939 přišel Miroslav Kouřil s konkrétním schématem uspořádání liturgického stolu, který považoval za střed liturgického prostoru, na nějž je upnuta největší pozornost. Umístění stolu mělo vycházet z postavení duchovního směrem k lidu. Na desce stolu měl být nízký pultík pro misál a svícen se světlem živého plamene, po pravé ruce počítal se střídanou květinovou výzdobou. Střed stolu měl vždy zůstat volný pro kalich s patenou. Ve stěně za stolem spatřoval vhodné místo pro výzdobu. „Motiv výzdoby měl by být rozlétlý do stran, aby svými rameny objal a vyplnil celý prostor a zahrnul všechno shromáždění do ohniska liturgického stolu.“<sup>44</sup> Kouřilova koncepce byla později přejata do Směrnic vypracovaných Pracovní skupinou umělců ČČM a v úpravě Jana Znoje a Miroslava Kouřila pro Husův sbor na Královských Vinohradech otištěna v roce 1942 v *Českém zápase*.<sup>45</sup>

## **Sekce výtvarných umělců a architektů ČČS**

Koncem roku 1936 konečně dozněla doba k vytvoření profesního sdružení umělců a architektů. Sekce výtvarných umělců ČČS byla zřízena 13. prosince 1936.<sup>46</sup> V jejím předsednictvu zasedal architekt Miroslav Kouřil (předseda) společně se sochaři Miloslavem Beutlerem (místopředseda) a Janem Znojem (jednatel). Tento poradní orgán ústředí vznikl při Akci církevní spolupráce, kterou ustavila Ústřední rada ČČS jako svůj poradní orgán rozhodnutím ze 4. prosince 1935. V únoru 1936 byl do jejího čela zvolen teolog František Kovář. V rámci Akce církevní spolupráce pracovaly tři komise (ideologická, propagační, kulturní).

---

43 Pavel KOLÁŘ, *Mezi liturgickým a divadelním prostorem. Miroslav Kouřil, církevní architekt, avantgardní scénograf*, přednáška 14. 2. 2018 v Husově sboru v Praze-Vinohradech.

44 M. KOUŘIL, *Chceme se odlišit!*, s. 54.

45 Úprava liturgického stolu podle směrnic PSV ČČM, *Český zápas*, č. 25, 1942, s. 170.

46 Sekce pro výtvarné umění, *Tisková korespondence ČČS*, č. 6, 1936, s. 2.

Agenda týkající se architektonického řešení sborů a jejich umělecké výzdoby přirozeně spadala do péče kulturní komise.<sup>47</sup>

Sekce výtvarných umělců ČČS byla záhy po svém vzniku personálně posilována též architekty, takže nesla název Sekce výtvarných umělců a architektů ČČS. Zakládajících členů bylo jedenáct,<sup>48</sup> další se průběžně hlásili včetně architektů Karla Truksy (např. autor návrhů sborů pro Prahu-Vršovice a Čerčany, autor původního návrhu sboru pro Prahu-Holešovice) nebo Františka Kubelky (např. autor konečného návrhu sboru pro Prahu-Holešovice, autor úpravy sboru v Litomyšli, přestavby sboru v Nekoři, adaptace sboru v Kvasicích). Sekce sdružovala výtvarné umělce, architekty a teoretiky umění, kteří se hlásili k ČČSH, ve výjimečných případech mohla do svých řad přijmout i nečlena církve, pokud měl vztah k jejímu dílu a byl odborně kvalifikován, jak stojí v návrhu jednacího řádu. Od ledna 1937 začala Sekce tiskem vydávat členské zprávy, počítala, že převezme časopis *Nový zápas*, což se ale nestalo, neboť časopis už v roce 1937 dále nevycházel. Po rezignaci předsedy Kouřila byl dne 15. dubna 1937 ustanoven do čela Sekce pětičlenný výbor, jehož předsedou byl zvolen Miloslav Beutler. Koncem července 1937 Ústřední rada ČČS prostřednictvím oběžníků diecézních rad informovala všechny náboženské obce, aby se s veškerými stavebně-technickými a uměleckými požadavky obracely na představitele Sekce.

Jedním z prvních úkolů, kterými byli pracovníci Sekce výtvarných umělců pověřeni, bylo vypracování návrhu symbolu ČČSH.<sup>49</sup> Hlavní poslání organizace ale spočívalo ve vypracování teoretických zásad architektonicko-stavební činnosti církve a v praktickém architektonicko-uměleckém řešení staveb nových sborů, kterých bylo jen roku 1936 v církvi dostaveno hned 14 (Nymburk, Dobruška, Ústí nad Orlicí, Jílové u Prahy, Čelákovice, Čachovice, Holice, Drahotuše, Skvrňov, Brno-Židnice, Zásmyky, Jičín, Trhové Sviny, Příbram-Březové Hory) a připravo-

---

47 Jaroslav HALBHUBER, Program kulturní komise Akce církevní spolupráce, *Český zápas*, č. 41, 1936, s. 322.

48 F. Bílek, M. Beutler, J. Fikar, V. Kačírek, R. Komínek, J. Kojan, J. Kotyza, M. Kouřil, J. Kroj, J. Šimek a J. Znoj, Adresář zakládajících členů, *Členské zprávy Sekce výtvarných umělců a architektů ČČS* 1, 2/1937, s. 3.

49 Symbol měl být podle zadání vyjádřen motivy kříže a kalicha.

valy se další. Členové Sekce na pravidelných zasedáních řešili dílčí zadání spojená se stavebním ruchem v církvi (např. otázku zřizování a úpravy kolumbárií a urnových hájů),<sup>50</sup> vypisovali a obesílali vnitřní i veřejné soutěže na návrh odznaku k desátému výročí úmrtí patriarchy Karla Farského,<sup>51</sup> k návrhu liturgického roucha nebo již zmiňovanému symbolu církve.<sup>52</sup> Na návrh Jaroslava Halbhübara se zabývali novým grafickým a uměleckým zpracováním učebnic československého náboženství. Své výstupy začali prezentovat na stránkách církevního tisku (*Český zápas*, *Náboženská revue*, *Svoboda svědomí*, *Idea*).<sup>53</sup>

První mezinárodní úspěch Sekce výtvarných umělců a architektů CČS zaznamenala v listopadu 1937 na dvacáté světové výstavě v Paříži. Mezi instalací reformačních církví byla zastoupena též CČSH, která na výstavě prezentovala fotografie nových modernistických sborů, postavených v Hradci Králové (J. Gočár), Brně (J. Víšek), Praze-Vinohradech (P. Janák) a Trhových Svinech (L. Čapek). Součástí expozice byla navíc díla umístěná v liturgických prostorech CČSH od členů Sekce Františka Bílka a Jana Znoje.<sup>54</sup> Dalšího mezinárodního přesahu členové Sekce dosáhli, když z podnětu druhého patriarchy Gustava Adolfa Procházky začali pracovat na podobě mezinárodního odznaku pro Světový svaz pro svobodné křesťanství a náboženskou svobodu, mezi jehož členy CČSH patřila.<sup>55</sup>

---

50 Viz např. Síň nebo park vzpomínek, *Náboženská revue*, č. 4, 1938, s. 243–244.

51 Miloslav Beutler k výročí patriarchova úmrtí zhotovil pamětní desku na budovu Bohoslovecké koleje CČS.

52 *Členské zprávy Sekce výtvarných umělců a architektů CČS*, č. 5–6, 1937, s. 1–2.

53 Např. Sekce výtvarných umělců a architektů při ACS, *Náboženská revue*, č. 3, 1938, s. 188–189.

54 Československá církev na světové výstavě v Paříži, *Český zápas*, č. 21, 1937, s. 151.

55 ÚAM CČSH, f. Ústřední rada CČS, církevní zastupitelstvo (A), nezpracováno, 1937, Zpráva patriarchy pro zastupitelstvo CČS konané 28. 11. 1937.

## Církevní symbol

Jak bylo již naznačeno výše, jeden z prvních úkolů, kterým byli pracovníci Sekce výtvarných umělců a architektů ČČS pověřeni, se týkal vypracování návrhu církevního symbolu. „Náboženství často užívá symbolu, aby jím plněji naznačilo všemnu bohatost a hloubku zbožnosti. Náboženský symbol proto často lépe probudí v osobnosti lidské vnitřní zkušenost, promluví často lépe k celé bytosti člověka, než rozumový výklad“, napsal v časopise *Ohlasy nového života* teolog Otto Rutrle.<sup>56</sup> Církevní symbol procházel od počátku jak po stránce teologické, tak výtvarné turbulentním vývojem. Jedno z prvních pojetí, které kombinovalo tři prvky (Bibli, kalich a kříž se třemi břevny), použil Karel Farský např. u prvních „Zpěvníků“. Další varianta kombinovala zavřenou Bibli, na ní stojící kalich s monogramem ČČS a letopočtem 1920, přičemž z kuppy (číše) kalicha se vynořovala hostie. Nad ní vystupoval pravoslavný kříž s třemi břevny („Zpěvník“, 1923). Biskup Ferdinand Stibor zase u vlastní verze „Zpěvníku“ použil kombinaci Bible, kalicha, zářícího kříže a objímající trnové koruny.

Uherskobrodský farář Vilibald Růžička ve svém článku v *Náboženské revue* upozornil na symbol, který vznikl v prostředí jeho náboženské obce hned na konci roku 1920.<sup>57</sup> „Slovanský“ dvojramenný kříž s kratším horním břevnem je zde kombinován s kalichem. Všechna ramena kříže jsou ukončena kruhy, z nich pak vycházejí trojcípé plameny. Na horním břevnu jsou plameny, znázorňující zářící Boží lásku, jednoduché. Kalich překrývající kříž na znamení české reformace je na patce trojcípý, vyzdoben listy stejně jako kuppa (číše). V tomto pojetí se již stává jádrem symbolu kříž (symbol utrpení pro duchovní vítězství, pro sjednocení s Bohem) a kalich (symbol oběti, obětavého a naplněného života po vzoru Ježíše). Přesto byla cesta k současnému symbolu ČČSH, který ve dřevě vytvořil sochař František Hromádka a jenž byl schválen Ústřední radou ČČS v roce 1949, ještě dlouhá.

---

56 Otto RUTRLE, Symbol kříže a kalicha, *Ohlasy nového života*, č. 4, 1940, s. 1.

57 Vilibald RŮŽIČKA, K historii symbolu církve českomoravské, *Náboženská revue*, č. 2, 1940, s. 109–111.

**Obr. č. 4:** Doposud platný a schválený symbol CČSH, František Hromádko, 1949.  
Zdroj: Ústřední archiv a muzeum CČSH

Nejintenzivněji se vypracování církevního symbolu věnoval Miroslav Kouřil. Od roku 1932, kdy navrhl odznak a grafické značky pro mládež CČS,<sup>58</sup> řešil ztvárnění symbolu během dalšího desetiletí celkem desetkrát v různých variantách. Nejčastěji se přikláněl ke kombinaci tří prvků, dva (kalich a kříž) se mu samostatně zdály myšlenkově nedořešené. Využíval proto jako třetí atribut větvičku lípy, zatímco třeba profesor Alois Spisar navrhoval větvičku révovou, Zdeněk Trtík zase plamen, vyznačující kritické pojmání tradice kříže a kalicha.

Na návrh liturgické komise ze dne 28. prosince 1936 Ústřední rada CČS rozhodla, aby symbol církve byl tvořen jednoduchým, jednoramen-

---

58 Miroslav KOUŘIL, Návrh – 1932, *Nový zápas*, č. 3, 1935, s. 34.

ným křížem (obecně křesťanský symbol) a kalichem, a aby kříž byl kalichu „nadřazen“. V únoru 1937 vyhlásila ústřední rada na symbol církve soutěž,<sup>59</sup> která byla obeslána 22 návrhy. Porota ve složení: Karel Herain, ředitel Uměleckoprůmyslového muzea, sochař Jaroslav Horejc, malíř Jan Kojan, architekt Miroslav Kouřil, malíř František Kysela, malíř Jaroslav Benda, sochař Jan Znoj a teologové František Kovář a Alois Spisar v prvním kole vyloučila jedenáct návrhů. Ze zbylých nebyla první cena udělena žádnému návrhu, tři byly odměněny po 500 Kč. Práce byly poté do 27. května 1937 vystaveny v pátém patře Bohoslovecké koleje ČČS.<sup>60</sup>

V roce 1942 byl zveřejněn v *Českém zápasu* (č. 41, 1942) na pokračování Kouřilův text nazvaný „K diskusi o Směrnících“, myšleny jsou směrnice pro stavbu a uměleckou výzdobu sborů, v němž autor znovu oživil téma symbolu.<sup>61</sup> Do hry znovu vrátil variantu třech prvků, kříže a kalicha doplněného o lipovou větvičku, „které však nemusí být použito, ukáže-li se to nevhodným“.<sup>62</sup> Sám Kouřil na definitivní podobě symbolu pracoval společně s Janem Znojem. Mezitvaru bylo použito na řešení obálky *Náboženské revue*. Můžeme si všimnout, že jednoduchý trámčový kříž se oproti symbolu pro hlavičku *Českého zápasu* z let 1937–1940 změnil jen nepatrně v umístění lipové ratolesti. Obě břevna jsou stejně dlouhá, přes ně je centrálně umístěn kalich, je tudíž v rozporu se směrnici nadřazen kříží, kalich není již tak konturovaný jako u varianty z roku 1941 pro *Český zápas*. Oba symboly jsou překryty vinoucí se snítkou lípy. Stejný motiv Kouřil kombinoval i nadále, jak si můžeme povšimnout u poválečných čísel *Českého zápasu*. S tímto symbolem časopis vycházel do roku 1946. K symbolu schválenému v roce 1949<sup>63</sup> se potom *Český zápas* propracovával přes další varianty.

Jak vyplývá z korespondence Pracovní skupiny umělců ČČM z let 1943–1949, různými podobami církevního symbolu se kromě Miroslava Kouřila zabývali architekt Emil Rabenstein, sochař Miroslav Kužel, so-

59 Soutěž, *Český zápas*, č. 11, 1937, s. 79.

60 Soutěž na symbol církve československé, *Český zápas*, č. 20, 1937, s. 147.

61 V jiném textu definuje postup k realizaci konečného tvaru církevního symbolu poté, co zklamala cesta soutěže. M. KOUŘIL, Otázky, na které je dost času?, *Svoboda svědomí*, č. 5, 1942, s. 150–154.

62 TÝŽ, K diskusi o Směrnících, *Český zápas*, č. 41, 1942, s. 323.

63 B. NEPOVÍM, Symbol kříže a kalicha, *Český zápas*, č. 24, 1949, s. 112.



chař Josef Václav Schwarz, sochař Jan Červ, sochař František Bílek a sochař František Hromádko. Jednatel výtvarného odboru Pracovní skupiny umělců CČM František Hromádko se tématu církevního symbolu začal důkladněji věnovat v roce 1946. Na základě nových zásad, stanovených liturgickým sněmovním výborem a přijatých sněmovním výborem pro architekturu, vypracoval nejprve návrh pro církevní symbol určený do škol,<sup>64</sup> později se stal autorem definitivní podoby symbolu ve dřevě, který CČSH užívá od roku 1949.

## Pracovní skupina umělců CČM

Nová vlna zájmu o církevní umění byla spojena s válečnou transformací původní Sekce výtvarných umělců a architektů CČS na Pracovní skupinu umělců CČM, k níž došlo v lednu 1943. Soustředění umělců do nové profesní organizace předcházela výzva otištěná v *Českém zápase a Svobodě svědomí*, listu Jednoty duchovenstva CČM.<sup>65</sup> Nově ustavená Skupina byla rozčleněna na hudební, literární a výtvarný odbor. V jejím čele stanul Miroslav Kouřil, jeho zástupcem (místostarostou) se stal František Kovář a tajemníkem Jan Znoj. Záhy byli pro jednotlivé odbory jmenováni jednatelé. Skupina začala vydávat Tiskovou korespondenci pro členy a provedla tři náborové akce v tisku i přímo dotazníkem v náboženských obcích.

„Žádám o přijetí za člena PSU CČM. Mohu předložit absolutorium z Uměleckoprůmyslové školy (vydaný 30. června 1944) v Praze a průkaz o členství v odborové organizaci českých výtvarníků, napsal v říjnu 1944 výtvarnému odboru jeden ze žadatelů o členství, akademický malíř Emil Jan Cimbura.“<sup>66</sup> Mladý umělec, který byl po přijetí za člena pověřen vypracováním návrhu vitráží pro Husův sbor v Turnově,<sup>67</sup> se musel

64 ÚAM CČSH, f. Pracovní skupina umělců CČM, k. 1, Zápisy ze schůzí 1946.

65 Soustředění umělců, členů církve českomoravské, *Svoboda svědomí*, č. 1, 1943, s. 6.

66 ÚAM CČSH, f. Pracovní skupina umělců CČM, k. 1, Korespondence Pracovní skupiny umělců CČM, Žádost Emila Jana Cimbury z 11. 10. 1944.

67 Okna z pískovcového skla s postavami světové a české reformace byla podle Cimburova návrhu zhotovena až v roce 1946.

na přelomu let 1944/1945 vyrovnávat s příkázáním na nucené práce, kterému se snažil vyhnout. „V obou továrnách jsem se nechal (či vlastně dal) vyhodit. Horlivě jsem přisvědčoval jejich omluvám, že mne nepotřebují a že žádali o odborné síly. Po třetí půjdu na pracovní úřad až zítra. Tak nevím. Rozhodně se budu snažit, abych byl postaven tam, odkud bych neměl daleko k tomu, čemu jsem zaslíbil svůj život.“<sup>68</sup>

Odezva od výtvarných umělců a architektů byla přes nepříznivé válečné okolnosti slušná. Počet členů výtvarného odboru se tak od dubna 1941 z původních 11 rozrostl téměř na 50 evidovaných členů v roce 1944. Schůzí, kterých se konalo od ledna 1943 do dubna 1944 celkem 14, se ale pravidelně účastnilo od 10 do 15 členů.<sup>69</sup> Za stejné období členové výtvarného odboru připravili tři architektonické posudky náboženským obcím a dva posudky obrazů Ústřední radě ČČM. Architekti zpracovali 14 žádostí z náboženských obcí, sochaři a malíři dalších 12.<sup>70</sup> Skupina zorganizovala ankety o zpodobnění Ježíše Krista<sup>71</sup> a Jana Husa. Při svém pracovním zájezdu po náboženských obcích na Moravě v prosinci 1942 svolal Miroslav Kouřil setkání moravských výtvarníků a dal podnět k založení moravského odboru Skupiny.

Jako v celé protektorátní společnosti i v církvi se stavební ruch na začátku válečných let téměř zastavil. Všeobecný zákaz stavební a projekční činnosti z roku 1941, který pozastavil českou architekturu, na druhou stranu otevřel prostor „pro přehlédnutí dosavadní práce, promýšlení stanoviska, ujasnění cílů“, jak poznamenal v roce 1940 architekt Oldřich Starý.<sup>72</sup> Tuto cestu církevní architekti využili, ale zároveň hledali možnosti, jak pokračovat v praktickém architektonicko-uměleckém řešení sborových staveb a modliteben.

Podle zprávy patriarchy pro církevní zastupitelstvo za rok 1940 vykazovaly jednotlivé diecéze úhrnem 151 sborů včetně kaplí, tedy o pět

---

68 ÚAM ČČSH, f. Pracovní skupina umělců ČČM, k. 1, Korespondence Pracovní skupiny umělců ČČM, Dopis Emila Jana Cimbury adresovaný jednateli Pracovní skupiny umělců ČČM z 11. 10. 1944.

69 ÚAM ČČSH, f. Pracovní skupina umělců ČČM, k. 1, Zápisy ze schůzí 1943–1944.

70 ÚAM ČČSH, f. Pracovní skupina umělců ČČM, k. 2, Jednatelská zpráva výtvarného odboru Pracovní skupiny umělců ČČM z 24. 4. 1944.

71 Anketa byla rozeslána osmnácti teologům a duchovním.

72 Vladimír CZUMALO, *Česká teorie architektury v letech okupace*, Praha 1991, s. 33.

více oproti roku 1939.<sup>73</sup> V roce 1941 se ještě podařilo otevřít novou modlitebnu v Praze-Liboci (22. června 1941), vypsat soutěž na sbor nově zřízené náboženské obce v Praze-Záběhlicích a otevřít sbor v České Skalici (17. srpna 1941). Interně pro členy Skupiny byla vyhlášena soutěž na sbor pro Husinec a sochařskou výzdobu rozsáhlého kolumbária v Praze na Vinohradech.<sup>74</sup> Asi vůbec poslední nově postavený sbor CČSH byl 7. září 1941 otevřen na Sázavě. Neohrožený místní farář Jaroslav Bendl, který byl později (16. října 1943) ve 30 letech umučen za odbojovou činnost a statečná kázání v Osvětimi II – Březince, se společně s farníky nebál uspořádat veřejnou manifestaci, na kterou vlaky přivázeli věřící až z Brna či Olomouce.<sup>75</sup> Slavnosti otevření sboru opata Prokopa, který navrhoval architekt Emanuel Pechar, se zúčastnilo na 3 000 věřících, patriarchu Gustava Adolfa Procházkou nevyjímaje.<sup>76</sup> Každý z účastníků si mohl prohlédnout výmalbu bohoslužebného prostoru od Václava Vávry z blízké Stříbrné Skalice, jenž na čelní stěnu kněžiště vytvořil portréty Mistra Jana Husa a Jana Amose Komenského, které zarámoval biblickým citátem: „Usilujte především o království Boží a spravedlnost jeho a vše ostatní vám bude přidáno.“

I následující rok 1942 přinesl dvě možná nečekaná otevření sborů. V únoru 1942 informoval časopis *Český zápas* o dokončení rekonstrukce zchátralé a v roce 1940 vichřicí poškozené církevní budovy v Žebráku na Husův sbor. I přes zákaz úřadů z roku 1941 se přestavbu za pomoci architekta Ladislava Čapka podařilo „v tichosti“ dokončit a sbor otevřít. Ve stejném roce 1942 získala do užívání náboženská obec v Praze III. starobylý kostel sv. Jana Křtitele Na Prádle, který si svépomocí upravila pro sloužení liturgie.<sup>77</sup>

---

73 Srov. V. BŘINČIL, Sbory církve českomoravské, *Český zápas*, č. 38, 1940, s. 311. Autor článku v jubilejním roce církve dospěl k počtu 150 sborů (pražská diecéze 48 sborů, východočeská diecéze 62 sborů, moravská diecéze 26 sborů a ostravská diecéze 14 sborů).

74 František HRMÁDKO, Pracovní skupina umělců, *Český zápas*, č. 3, 1943, s. 18–19.

75 Slavnost otevření sboru opata Prokopa v Sázavě n. Sázavou, *Český zápas*, č. 37, 1941, s. 291.

76 Slavnost otevření sboru opata Prokopa, *Pravdou k životu*, č. 10, 1941, s. 5.

77 Další chrám CČM ve Velké Praze, *Český zápas*, č. 34, 1942, s. 267.

Členové Pracovní skupiny umělců CČM, tažení zejména Miroslavem Kouřilem, který čím dál výrazněji zastával i pozici teoretika celé Skupiny, začali připravovat směrnice pro očekávanou poválečnou obnovu architektonicko-stavební činnosti. Již od roku 1942 probíhala na stránkách církevního tisku diskuse k problematice sborových staveb a jejich vnitřnímu uspořádání a výzdobě. Série šesti článků od Miroslava Kouřila byla vyňata z jeho souborné práce *Umění a CČM* a otištěna v *Českém zápase*.<sup>78</sup> V následujícím roce 1943 od pátého čísla vycházela v *Českém zápase* na pokračování Kouřilova studie o umění.<sup>79</sup> Také stránky Tiskové korespondence CČM zaplňovala Pracovní skupina umělců CČM nebývalým množstvím textů, které nezůstávaly pouze u obecných teoretických proklamací, ale definovaly konkrétní výtvarně-architektonické úkoly v církvi.

Ruku v ruce na základě nových zkušeností Skupina pracovala na úpravě „Směrnic pro stavby CČS a jejich vnitřní výzdobu“ z roku 1940, jež byly připraveny pro schválení řádným sněmem, který však kvůli změně státoprávních poměrů nemohl být svolán. Nově vypracované Směrnice prošly revizí v Pracovní skupině umělců CČM a v lednu 1943 byly schváleny ústřední radou. Stejně zasedání přijalo nový „Statut Pracovní skupiny umělců CČM“, který byl následně otištěn v *Úředním věstníku*.<sup>80</sup>

Ve vztahu k výtvarnému řešení liturgických prostor byly podle Kouřilova návrhu provedeny úpravy v Praze-Dejvicích, Praze-Žižkově, pro tutéž náboženskou obec Josef Kotyza připravoval dřevěnou bohoslužebnou soupravu. Stejnou soupravu uplatnil i v náboženských obcích Praha-Nusle, Praha-Holešovice a Náměšť nad Oslavou. Jana Znoje skupina pověřila provedením majolikových bohoslužebných souprav pro Prahu-Vinohrady, Bzenec, Litomyšl a Chudobín. Architekt František Kubelka provedl vnitřní úpravu sboru v Litomyšli, navrhl lavice pro sbor v Chlumci nad Cidlinou, společně s Miroslavem Kouřilem připravil

---

78 První ze šesti pokračování viz Miroslav KOUŘIL, K diskusi o Směrnicích, *Český zápas*, č. 36, 1942, s. 282–284.

79 Miroslav KOUŘIL, Umění v církvi čm., *Český zápas*, č. 5, 1943, s. 34–36.

80 Statut Pracovní skupiny umělců CČM, *Úřední věstník Ústřední rady CČM*, č. 1, 1943, s. 1–3.

**Obr. č. 5:** Liturgická souprava pro Prahu-Nusle od Josefa Kotyzy a Karla Mezery.  
Zdroj: Ústřední archiv a muzeum ČČSH

adaptaci sboru v Kvasicích. Architekt Emil Rabenstein navrhl bohoslužebný stůl pro Bohušovice nad Ohří a Zábřeh nad Odrou. Architekt Vilém Kellner se angažoval při úpravách kostela sv. Jana Křtitele v Praze Na Prádle. Architekt Karel Mezera provedl společně s Josefem Kotyzou úpravu bohoslužebného stolu v Praze I. Sochař František Hromádko pro náboženskou obec v Lošticích vyřezal dřevěnou liturgickou soupravu a navrhl křtitelnici. V roce 1950 vyřezal pro sbor v Praze na Vinohradech české jesličky. Sochař Vladimír Navrátil navrhl křtitelnici pro Bzenec a liturgickou soupravu pro náboženskou obec v Litovli. Sochař Josef Václav Schwarz realizoval křtící soupravu pro náboženskou obec v Jihlavě. Z dílny sochaře Ladislava Nováka vzešel již v poválečných letech návrh na biskupský řetěz, který je v církvi dodnes používán. Neúnavný Miroslav Kouřil kromě četných odborných konzultací a posudků při úpravách, výzdobě a adaptacích sborů pronesl pro bohoslovce

a v náboženských obcích v Roudnici nad Labem, Přelouči, v Praze na Spořilově a na Žižkově cyklus přednášek *Umění v CČM*. Skupina jako celek ústředí církve doporučila zakoupit pro muzeum vybrané architektonické návrhy sochaře Františka Bílka.

Na valné schůzi v dubnu 1944 byli pro další období do čela výtvarného odboru zvoleni: Emil Rabenstein (předseda), Jan Červ (místopředseda), Jiří Jakub (jednatel a pokladník) a Josef Václav Schwarz (zapisovatel). Celou Pracovní skupinu umělců CČM od této chvíle vedl Emil Rabenstein, tajemnickou funkci zastával František Kubelka.

### **Poválečná transformace spojená se založením Kulturní rady CČS**

Po osvobození Československa v roce 1945 nastala poslední transformace Pracovní skupiny umělců CČM na Kulturní radu CČS, pod níž nadále působil výtvarný odbor. Turbulentní a pro církev v mnohém převratná poválečná léta na čas uměleckou tvorbu v církvi upozadila. Nicméně výtvarný odbor nadále konal schůze v Husově sboru na Vinohradech, později v salonku hotelu Šroubek (dnešní hotel Evropa) na Václavském náměstí. K pravidelným účastníkům patřil architekt Emil Rabenstein, který byl od roku 1945 členem Pražské diecézní rady CČS, kde ve funkci stavebního referenta vystřídal architekta Ladislava Čapka. Dále na jednání výtvarného odboru docházel architekt František Kubelka, který byl v roce 1948 vyznamenán jubilejní cenou Karla Farského; malíř Jaroslav Pik, žák Alfonse Muchy, jenž se podílel na tvorbě jubilejních výstav při 30. a 40. výročí církve. Předsedou byl jmenován architekt Jiří Jakub, autor kolumbária v Husově sboru v Praze-Vinohradech, stejně jako kolumbárií ve Skalici a Vodňanech. K pravidelným účastníkům patřili též sochaři Josef Kotyza, František Hromádko, Jan Červ, Josef Václav Schwarz či Jan Znoj, který ale v roce 1950 zemřel.

Na II. řádném církevním sněmu v lednu 1946 byl do čela výboru architektury a stavitelství zvolen architekt Emil Rabenstein, mezi dalšími členy se objevila jména architektů Karla Mezery a Jiřího Jakuba. Jako poradci a experti ve výboru působili architekti Ladislav Čapek a Miroslav Kouřil společně se sochařem Janem Znojem. V červenci 1950

přijal III. řádný církevní sněm nové „Směrnice pro stavby CČS a jejich vnitřní výzdobu“, které vešly v platnost a byly vyhlášeny v únoru 1951.

V únoru 1949 schválila Ústřední rada CČS na svém zasedání návrh Kulturní rady, týkající se vnitřní úpravy sborů. Členové výtvarného odboru vypracovali plán, který počítal v první fázi s úpravami liturgických prostorů v Praze. Ty se skutečně začaly v letech 1949 a 1950 postupně realizovat. Za názorný příklad nám může posloužit Husův sbor v Praze-Vršovicích, navržený Karlem Truksou. Původní součástí interiéru vzdušného bohoslužebného sálu byla dekorativní stěna v zadní části vyvýšeného kněžiště, navržená Václavem Pešánem. Dřevěná stěna tvořící pozadí stolu Páně byla dekorována třemi pozlacenými reliéfy: uprostřed Ježíše Krista, vpravo Jana Husa a vlevo Jana Amose Komenského. Mezi nimi se nacházela symbolika Desatera Božích přikázání. Na horní široké římse s centrálně umístěným polychromovaným státním znakem, červeným kalichem a zlaceným dvojitým křížem se nacházel zlacený nápis: „Národ, který nechce rozuměti svému dobrému, ten padne.“ Ideově přeplněnou stěnu v dolní části doplňovala dvě zlacená husitská slunce. Z rozhodnutí církevní umělecké komise v čele s architektem Emilem Rabensteinem byla stěna v roce 1950 nahrazena prostým modřínovým křížem. Projekt počítal s novou výmalbou i osvětlením, úpravy se dotkly bohoslužebného stolu i rozmístění uměleckých děl.<sup>81</sup>

V převratovém roce 1948 byl zvolen nový výbor výtvarného odboru (skupiny) ve složení: architekt Vilém Kellner (předseda), sochař František Hromádka (jednatel) a malíř Emil Jan Cimbura (pokladník). Posledně jmenovaný akademický malíř Emil Jan Cimbura je pro nás zajímavou postavou, neboť patřil k neaktivnějším členům výtvarné skupiny. Od roku 1948 pracoval na návrhu kazatelského taláru, který byl v roce 1949 schválen k užívání. Cimbura dále zvítězil v soutěži na odznak Nedělních škol CČS, byl pověřen vytvořením návrhů praporů pro náboženské obce Nový Jičín a Teplice, byl autorem plakátu festivalu pěveckých sborů (1950) a připravil materiály pro propagační skříňky (1951). V roce 1952 předložil návrh úmrtního oznámení, který si vyžádala náboženská obec v Hradci Králové. Pro církevní nakladatelství Blahoslav vytvořil knižní

---

81 ÚAM CČSH, f. Kulturní rada CČS, k. 2, Zápis z jednání komise pro úpravu sborů z 5. 3. 1949.

**Obr. č. 6:** Původní interiér Husova sboru v Praze-Vršovicích.

Zdroj: Ústřední archiv a muzeum ČČSH

znak, nakladatelskou značku, podílný list i firemní nápis. V roce 1952 byl též pověřen dohledem nad grafickou úpravou knih vydávaných církví. Sám navrhoval například obálku pro Rutrleho publikaci *Funkce desatera*. V roce 1951 byl osloven ohledně grafické podoby hlavičky *Českého zápasu*.<sup>82</sup>

Stěžejní událostí v prvním poválečném desetiletí se pro výtvarný odbor stala příprava výstavy k třicátému výročí ČČSH v roce 1950. V komisi k 30. výročí církve zasedal za výtvarnou skupinu František Kubelka, za hlavního projektanta výstavy byl vybrán Karel Mezera, na tvorbě a organizaci se ale dohromady podílelo 13 členů výtvarného odboru.<sup>83</sup> Reprezentativní jubilejní výstava byla otevřena v Ústředí lidové umělecké tvorby na Národní třídě v Praze 1. června 1950 a trvala jeden měsíc. Exponáty byly na základě dotazníků zasílány z jednotlivých náboženských obcí. Část rozsáhlé dvoupodlažní expozice tvořily dokumenty

---

82 Tamtéž, k. 1, Zápisy ze schůzí 1946–1952.

83 Výstava 30 let československé církve, *Český zápas*, č. 20, 1950, s. 104.



**Obr. č. 7:** Výstava k 30. výročí ČČSH, 1950.

Zdroj: Ústřední archiv a muzeum ČČSH

a umělecká díla z Ústředního archivu a muzea ČČS. Pro architekturu a výtvarné umění bylo určeno horní patro výstavy, kde byl kromě desítek uměleckých děl instalován i bohoslužebný stůl Františka Bílka. Na výstavu byly organizovány zájezdy, kdy jednotlivé náboženské obce měly přiděleny dny, kdy mohly expozici navštívit. Po ukončení v Praze se výstava přesunula do Teplic a připravovalo se její představení v dalších českých a moravských městech.

V Ústředním archivu a muzeu ČČSH jsou zachovány zápisy z jednání výtvarné skupiny do první poloviny padesátých let.<sup>84</sup> Toto období už je výrazně poznamenáno zásahy ateistického státu do svobodného rozhodování a života církví. Umělecké možnosti členů výtvarné skupiny byly sešňorovávány zákazy a zdlouhavými schvalovacími procedurami ná-

---

84 Jedním z posledních významných počínů výtvarné skupiny se stalo vydání publikace „Sbory ČČS“ v roce 1953, které se připravovalo od roku 1948. Výtvarným uspořádáním byl pověřen Emil Rabenstein.

rodních výborů a církevních tajemníků. V říjnu 1950 seznámili Emil Rabenstein a František Kubelka zbylé členy výtvarné skupiny s výsledky neúspěšných jednání, týkajících se pracovního postupu architektů vzhledem k vyhláše ministerstva techniky o organizaci projekčních prací ve stavebnictví. Další dohadování se státními institucemi byla vedena v součinnosti s Ústřední radou ČČS. Druhé kolo proběhlo na konci roku 1950 se Státním úřadem pro věci církevní a generálním ředitelstvím Stavoprojektu.<sup>85</sup> Kulturní rada po něm napříště musela veškerou projekční činnost výtvarné skupiny zanášet do dlouhodobých plánů. Všechny adaptační a stavebně-investiční projekty podléhaly schválení církevních tajemníků a poté Ústřední rady ČČS. Náboženské obce již samy nesměly provádět ani zadávat žádné úpravy liturgických prostor. Jedna etapa stavebně-umělecké činnosti ČČSH se uzavřela.

## Závěr

Bez bližšího badatelského nahlédnutí se může jevit jako paradox, že válečná léta poznamenaná nesvobodou představují pro vývoj architektury a umění v ČČSH zásadní období. Ale stejně jako byla výstava Za novou architekturu (1940)<sup>86</sup> inspiračním zdrojem pro nový společenský a umělecký koncept architektury v poválečném Československu, stalo se působení Pracovní skupiny umělců ČČM odrazovým můstkem pro vyjádření vnitřní identity a přítomnosti církve ve světě tím, že vymezila liturgický prostor architektonickou strukturou, jež ji obrazně znázorňovala.

---

85 *ÚAM ČČSH*, f. Kulturní rada ČČS, k. 2, Další pracovní postup architektů výtvarné skupiny z 15. 1. 1951.

86 Výstava „Za novou architekturu“, *Umění* 13, 1940–1941, s. 46–48; Výstava „Za novou architekturu“ zahájena, *Architektura* 2, 1940, s. 105–106.

Martin Jindra

## **The Creation and Output of the Working Group of Artists of the Czech-Moravian Church in the Context of the Critical Protectorate Period**

### SUMMARY

Ever since its foundation, the Czechoslovak Hussite Church (CČSH) decorated the interiors of its congregations and places of worship and enhanced the experience of communion with Jesus Christ in the liturgy and sacraments with various works of art. On the other hand, and for many reasons, the CČSH in the 1920s never issued specific, clearly defined guidelines for the artistic design of its congregations and prayer rooms.

The rapidly growing CČSH began concentrating in more detail on the search for a distinctive artistic expression from 1928, when the first official “Guidelines for the Construction of CČS Congregations and Parishes” were published. Until then, the aesthetics of the interiors of congregation buildings had fluctuated. One of the most artistically valuable projects of the pioneer period was the artistic design of the liturgical hall of the Hus Congregation in České Budějovice (1924), a commission given to the sculptor František Bílek, who joined the CČSH with his wife and children on January 15th, 1924. Individual successes in cooperation with artists of supra-regional importance (Jan Vítězslav Dušek, Rudolf Kundera, Jan Dědina, Jan Znoj, Miloslav Beutler, architects Josef Gočár, Jan Víšek and Pavel Janák) were recorded by the CČSH from the second half of the 1920s.

Another significant breakthrough and conceptual shift in the approach to art in the CČSH occurred in the mid-1930s. Until that point, there had been no professional association of artists and architects in the Church; something that was soon to change. One of the key instigators of the development of visual arts and architecture in the CČSH in this period was Miroslav Kouřil, a prominent figure in avant-garde

theatre. It was he – following the establishment of the Section of Visual Artists and Architects of the Church of Czechoslovakia (1936) – who was entrusted with its management. In addition to dozens of designs and adaptations of congregations as well as numerous publications and lectures, it was in his workshop that the idea of the so-called church house (congregation) as a distinctive building unit approaching the model of a multifunctional church building originated. One of the main tasks of the Section was the design of the church symbol, which underwent a rich development until the approval of its final form in 1949.

With the establishment of the Protectorate of Bohemia and Moravia, its churches were gradually pushed out of the public space and were therefore looking for an adequate place for transformation and the fulfilment of their ministry. In the Czechoslovak Hussite Church, unprecedented room for reflection on church art opened up. In 1943, the Section of Artists and Architects of the Czechoslovak Church was incorporated into the Working Group of Artists of the Czech-Moravian Church, which had its own music, literature and art departments. Miroslav Kouřil again became the head of the entire professional organisation of church artists. The group, especially its most active art department, became stronger in personnel terms after recruitment actions and began to produce for its members the publication *Press Correspondence*, stimulated discussion on the new concept of architecture and church art in the pages of the church press and presented its theoretical and conceptual work. The result of all these activities did not remain only on paper but began to manifest itself in concrete practical architectural and artistic solutions for congregational buildings and houses of worship.

The last transformation of the professional association of artists and architects of the ČČSH took place after the liberation of Czechoslovakia in 1945 and is connected with the establishment of the Cultural Council of the Czechoslovak Church. The key event for the presentation of the work of artists and architects associated with the ČČSH was the representative jubilee exhibition held on the 13th anniversary of the ČČSH in 1950.

Without closer research, it may seem paradoxical that the war years – marked as they were by a lack of freedom – represent a crucial period in the development of architecture and art in the CČSH. But just as the exhibition “For a New Architecture” (1940) was an inspirational source for a new social and artistic concept of architecture in post-war Czechoslovakia, the work of the Working Group of Artists of the CČM became a springboard for the expression of the Church’s inner identity and presence in the world by defining the liturgical space with an architectural structure that represented it in figurative terms.

## **Modernistická, nebo antimodernistická krize? K jedné proměně vnímání podstaty a charakteru krize v dějinách katolické církve**

---

### ABSTRACT

#### **Modernist or Anti-modernist Crisis? Toward a Change in the Perception of the Nature and Character of the Crisis in the History of the Catholic Church**

The study deals with a specific phenomenon in the history of the Catholic Church, where the use of the term crisis underwent a complete transformation. While from the official definition of the concept of modernism during the pontificate of Pius X until the 1960s, the modernist crisis was used as an evaluative label, during the following half-century, the concept used by church historians shifted to the label the anti-modernist crisis. This interpretation of the events of the time arose from the fact that the adoption of measures taken at the beginning in the 20th century against the declared modernist threat did fundamentally more harm to the Church than modernism itself. Another problem is the chronology: the term anti-modernism falsely suggests a reaction and a chronological sequence, when in fact the anti-modernist attitude predates modernism. The third problem area is the complex issue of the motives and reasons for the changes in the assessment of the modernist crisis. For thinking about the principles and effects of the historian's work and its social relevance, it is important to realise that thorough historical research contributed to this fundamental transformation in the first place.

**Keywords:** Modernism; Anti-modernism; Papacy; Church history; History of ideas; Modernist crisis; Catholic integristism; Catholic liberalism; Crisis

## Úvod

Pojem krize patří dlouhodobě k vděčným historiografickým pojmům a své místo má nepochybně v církevních dějinách. V rámci svého příspěvku nabídnu pohled na jeden specifický fenomén dějin katolické církve,<sup>1</sup> kde použití pojmu krize prošlo kompletní proměnou až ke zcela opačnému vyznění a interpretaci. Zatímco od samotného oficiálního definování pojmu modernismus v době pontifikátu Pia X. (1903–1914) až do šedesátých let 20. století se běžně používalo jako hodnotící označení *modernistická krize*, během následujícího půlstoletí se pojetí církevních historiků, ale i (podstatně opatrněji) oficiální postoj představitelů katolické církve posunul k označení *antimodernistická krize*. To jest k takové interpretaci tehdejších událostí, že opatření přijatá na počátku 20. století proti deklarované modernistické hrozbě poškodila katolickou církev zásadně více než samotný modernismus. Naprostá změna postoje se týká moderních dějin katolické církve, jedná se o stále živou otázku, byť nikoliv mezi profesionálními historiky, ale rozhodně mezi částí duchovenstva a věřících; zvláště v některých zemích. Diskurz s sebou nese i výraznou politickou a vnitrocírkevní komponentu, protože označit někoho za modernistu stále v milieu některých místních církvi kompromituje dotyčného, podobně však ani označení antimodernista není bez významného hodnotícího náboje.

Prvním problémem je už samotný pojem *modernismus*. Na rozdíl od využití pojmu v dějinách literatury či umění<sup>2</sup> byl od počátku *modernismus* a *modernistická krize* „Kampfbegriff“, měl jasný hodnotící a ideologický obsah, takže pohyb historika v dané problematice připomínal „postup v minovém poli“.<sup>3</sup> Druhým problémem je chronologie: pojem antimodernismus mylně sugeruje reakci a časovou posloupnost,

- 1 V dalším textu se budeme zabývat výhradně situací uvnitř římsko-katolické církve. Situace v řecko-katolické a dalších sjednocených východních církvích se zásadně lišila, protože tyto problémy v této době neřešily.
- 2 Vzhledem k pozdějšímu užití v katolickém církevním prostředí vznikají tyto modernismy paradoxně právě jako odmítavá reakce uměleckých a literárních kruhů proti historismu, racionalismu a pozitivismu.
- 3 Claus ARNOLD, *Kleine Geschichte des Modernismus*, Freiburg im Breisgau 2007, s. 10–11.

zatímco ve skutečnosti antimodernistický postoj předchází samotný modernismus.<sup>4</sup> Třetím problémovým okruhem je komplexní problematika motivů a důvodů proměn hodnocení modernistické krize, jednání jejich aktérů a dopadů samotné krize. Pro přemýšlení o principech a dopadech historikovy práce a její společenské relevance není bez důležitosti, že k zásadní proměně na prvním místě přispěl především důkladný, o prameny opřený historický výzkum, spojený s dostatečnou svobodou poskytnutou katolickým historikům od šedesátých let 20. století.

### **Fenomén modernistické krize v historickém kontextu**

Od francouzské revoluce je katolická církev vnitřně rozdělena mezi dva dominantní proudy: mezi ultramontanismus či integrální katolicismus a to, co se od dvacátých let 19. století nepřesně označuje jako katolický liberalismus či liberální katolicismus. Neznamená to, že by dané rozdělení bylo zcela viditelné, vztahovalo se na celou církev nebo církev v jejím životě fatálně paralyzovalo. Většina duchovních a věřících toto dilema vědomě neřeší, církev ve svém každodenním životě plní pastorační poslání, formuje kněží a věřící, spravuje své instituce, snaží se o misijní a christianizační působení. Ultramontanismus, případně katolický integrismus pak můžeme charakterizovat jako proud myšlení, který vnímá moderní svět s jeho hodnotami vytvořenými revolučními a porevolučními společenskými a politickými proměnami jako nepřátelský a podstatně nepřijatelný.<sup>5</sup> Sní o obnově idealizovaného původního stavu symbiózy mezi státem a církví, nevěří, že by církev ponechaná sama sobě mohla ve společnosti a ve svém poslání obstát. Proto takový odpor vůči myšlenkám na odluku státu a církve, odtud nedůvěra vůči emancipačním procesům a hnutím všeho druhu v dlouhém 19. století. Vzhle-

---

4 Paul MISNER, Catholic anti-Modernism: the ecclesial setting, in: Darrell Jodok (ed.), *Catholicism contending with modernity. Roman Catholic Modernism and Anti-modernism in Historical Context*, Cambridge 2000, s. 57.

5 K definici ultramontanismu Klaus SCHATZ, *Allgemeine Konzilien*, Stuttgart 2008, s. 215–224.



dem k traumatické zkušenosti s francouzskou revolucí zaujaly církevní elity roli strážce hodnot a společenského statu quo restauračních režimů ponapoleonské Evropy. Garantem řádu a ideálně obnovy předrevolučního stavu je papež jako nositel transcendentní autority, která legitimuje veškerý společenský a politický řád a život. Název ultramontanismus odkazuje na papeže a jeho klíčovou roli, pojem integritismus pak na nepřijatelnost jakéhokoliv kompromisu s myšlenkami moderní doby, na představu církve jako pevnosti ze všech stran obležené nepřáteli.

Pojem modernismus má svého předchůdce v katolickém liberalismu,<sup>6</sup> jehož kořeny jsou už v době francouzské revoluce mezi katolickými duchovními, kteří se snažili najít styčná pole mezi hodnotami revoluce a moderní doby a evangelijními principy křesťanské víry.<sup>7</sup> Odkaz se znovu projevil ve dvacátých letech 19. století, kdy skupina původně ultramontánních kněží konstatuje neplodnost stávajícího ryze konfrontačního přístupu katolické církve k moderně a vrací se k hledání společných hodnot mezi moderní kulturou a křesťanstvím. Přestože skončili v roce 1830 neúspěšně, dále působí jako spodní proud přemýšlení o církvi a její roli ve společnosti. Primární motivací nebylo povrchní a účelové přizpůsobení se době, ale přesvědčení, že církev nebyla určena k hájení přežití konzervativních režimů. Naopak by se měla postavit do čela emancipačních zápasů evropských národů a příslušných politických a sociálních reforem, což by bylo jednak naplněním jejího evangelijního poslání a jednak by možná dokázala zabránit krveprolití při revolučním násilí. Přestože nadále opakovaně neuspěli (např. během revolučního roku 1848),<sup>8</sup> měli nadále své vlivné příznivce i uvnitř vysokého kléru a vatikánské kurie.

Pojem modernismus se objevuje poprvé v dílech francouzského katolického aktivisty Charlese Perrina (1881) jako syntetický pojem pro

---

6 Viz průlomové studie Thomas Michael LOOME, *Liberal Catholicism – Reform Catholicism – Modernism. A Contribution to a New Orientation in Modernist Research (Tübinger Theologische Studien 14)*, Mainz 1979, s. 21–58.

7 Viz Bernard PLONGERON, *Zrození republikánského křesťanství*, Brno 2000.

8 Srov. Xavier DE MONTCLOS, *Réformer l'Église. Histoire du réformisme catholique en France de la Révolution jusqu'à nos jours*, Paris 1998, s. 63–122.

všechny snahy liberálních katolíků po smíření s myšlenkami moderní společnosti. Pronikání racionalismu do církve pokládá za zhoubný zdroj úpadku společnosti a veškerého politického řádu počínaje reformací.<sup>9</sup> Od počátku má pojem výraznou politickou a sociální dimenzi, vztahuje se k zápasu o charakter církve a uspořádání společnosti a světa. Pojem převzala dobová periodika, významnou roli při jeho prosazení pak sehrál německý dominikán, apologeta Albert Maria Weiss, který zdůraznil doktrinální složku a burcoval proti pronikání moderních myšlenek do církve jako poslední bašty zdravého přirozeného světa, a vatikánský hodnostář Msgr. Umberto Benigni.<sup>10</sup> Ten pro potlačování modernizujících tendencí a jejich protagonistů založil vlastní tajnou organizaci Sapiniéra a pomocí svých tiskovin po celé Evropě dokázal pojem účinně dostat do povědomí jako zastřešující termín pro každou snahu o autonomii od institucionální autority katolické církve.<sup>11</sup>

Zatímco v pozdním středověku nese pojem „moderní“ pozitivní konotace, znamená něco inovativního, přínosného,<sup>12</sup> od poreformačních proměn katolické církve<sup>13</sup> a zesíleně od francouzské revoluce získá a priori význam něčeho podezřelého, problematického.<sup>14</sup> Mezi předchůdce modernismu můžeme kromě již zmiňovaného liberalismu připomenout na začátku devadesátých let 19. století odsouzený amerikanismus.<sup>15</sup> Do oficiálních církevních dokumentů a jako trvalá součást diskurzu učitelského úřadu církve se dostane až v roce 1907 v encyklice *Pascendi dominici gregis*. Jedná se přitom o mimořádně neurčitou a ši-

---

9 Srov. C. ARNOLD, *Kleine Geschichte*, s. 13.

10 Viz Roland GÖTZ, „Charlotte im Tannenwald“, Monsignore Umberto Benigni (1962–1934) und das antimodernistische „Sodalitium Pianum“, in: Manfred Weitlauff – Peter Neuner (Hg.), *Für Euch Bischof – mit Euch Christ. FS Friedrich Kardinal Wetter*, St. Ottilien 1998, s. 389–438.

11 C. ARNOLD, *Kleine Geschichte*, s. 14.

12 Srov. Otto WEISS, Katolický modernismus (Pojem – sebeidentifikace – podoby – důsledky), *Salve. Revue pro duchovní život* 17, 3/2007, s. 14–15.

13 Viz Tomáš PETRÁČEK, *Západ a jeho víra. 9,5 teze k dopadům Lutherovy reformy*, Praha 2017, s. 82–85.

14 Analogický vývoj je patrný i uvnitř protestantského tábora, srov. C. ARNOLD, *Kleine Geschichte*, s. 12.

15 Srov. Pierre COLIN, *L'audace et le soupçon. La crise moderniste dans le catholicisme français (1893–1914)*, Paris 1997, s. 104–112.

rokou definici, která umožnila označit pojmem modernista de facto každého, kdo nespadal do úzce chápaného pojetí teologie a myšlení vázaného neoscholastikou římské školy.<sup>16</sup> Postupně byl vytvořen literární, filosofický, sociální či politický modernismus, stoupenci integrálního katolicismu nacházeli stopy modernismu všude, kde se se rozhodli.<sup>17</sup> Součástí demonizace modernistů je pak spojení doktrinální stránky s tím, že se jedná též o jedince morálně zvrácené, bez svědomí, bezuzdně posedlé touhou po novotách.<sup>18</sup>

V širším kontextu dějin katolické církve moderní doby se jedná o zavřetí procesu hledání nepřátel církve. Po dlouhodobém nacházení nepřátel mimo církve (protestanté, zednáři a ilumináti, židovské spiknutí, racionalisté, liberálové, demokraté, socialisté, ateisté, agnostici, republikáni etc.) se pozornost obrací dovnitř obležené pevnosti a začíná hledání nepřátel ve vlastních řadách. Největšími nepřáteli církve už nejsou ti venku, ale právě katoličtí liberálové. Důležitou roli hraje též trauma ztráty církevního státu v roce 1870, kdy modernisté byli považováni za zrádce úsilí obnovit katolickou církev jako „národní stát“ vybavený vši politickou mocí a autoritou jako jiné evropské státy té doby.<sup>19</sup>

Ve chvíli, kdy už Vatikán nemohl účinně ovlivňovat vlády a dění v jiných zemích,<sup>20</sup> kdy přestal být samostatným a vlivným hráčem meziná-

---

16 K dominanci této školy Ted SCHOOFF, *Aggiornamento na prahu 3. tisíciletí. Vývoj moderní katolické teologie*, Praha 2004, s. 137–137; Thomas Franklin O'MEARA, *Thomas Aquinas Theologian*, Notre Dame 1997, s. 167–173.

17 Srov. O. WEISS, *Katolický modernismus*, s. 11, 31.

18 Ke genezi a autorství srov. Claus ARNOLD, Die Römische Indexkongregation und Alfred Loisy am Anfang der Modernismuskrise (1893–1903). Mit besonderer Berücksichtigung von P. Thomas Esser O. P. und einem Gutachten von P. Louis Billot S. J., *Römische Quartalschrift* 96, 2001, s. 290–332; TÝŽ, „Lamentabili sane exitu“ (1907). Das römische Lehramt und die Exegese Alfred Loisy, *Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte* 11, 2004, s. 24–51; TÝŽ, Absage an die Moderne? Pius X. und die Entstehung der Enzyklika Pascendi, *Theologie und Philosophie* 80, 2005, s. 202–224; Otto WEISS, Der Modernismus in Deutschland. Eine Bestandsaufnahme, *Laurentianum* 46, 2005, s. 40–49.

19 Gary LEASE, Vatican foreign policy and origins of Modernism, in: Darrell Jodok (ed.), *Catholicism contending with modernity. Roman Catholic Modernism and Anti-modernism in Historical Context*, Cambridge 2000, s. 51.

20 Paradoxně právě v důsledku vyhlášení dogmatu o papežské neomylnosti a následných reakcí evropských států. Srov. Klaus SCHATZ, *Dějiny papežského*

rodní politiky, chtěl o to více kontrolovat, v co a jak jejich obyvatelé věřili.<sup>21</sup> Mobilizování katolické populace do boje s vnějším i vnitřním nepřítelem církve dávalo vatikánským kruhům možnost vyhnout se debatám o směřování a uspořádání církve, například proč se vyvíjí důsledně do protipohybu s evropskou společností jako celkem.<sup>22</sup> Na druhou stranu existovala v církvi i společnosti poptávka po možnosti nabídnout pevný bod v chaosu proměn, proto papežská neomylnost,<sup>23</sup> proto později snaha o obnovu tomismu v podání Lva XIII. jako snaha opět stanovit trendy podobně jako ve 13. století. To se sice nedařilo, určité větší sebevědomí a sebejistotu vůči modernímu světu to ale přece jen přineslo.<sup>24</sup>

## Specifikování pojmů a podstata problému

Pro přesnost a adekvátní vyhodnocení našeho tématu je potřeba provést terminologické rozlišení mezi pojmy modernisté a modernizující autoři. Sice skutečně existovaly i osobnosti, které spadaly do definice encykliky *Pascendi*, tedy lidé, kteří ztratili křesťanskou víru v osobního transcendentního Boha, ale přesto zůstávají v církvi, předstírají, že jsou věřící, a snaží se církev zničit zevnitř skrze své učení a teologické novátorství.<sup>25</sup> Jednalo se ale o jedince, výjimky. Na počátku 20. století z existenčních důvodů už nebylo nutné zůstat duchovním i po ztrátě náboženské víry. Z hlediska individuálních životních strategií bylo ve většině evropských zemí naopak výhodnější z kněžské služby odejít a přijmout

---

*primátu*, Brno 2002, s. 166–172. Peter NEUNER, *Der lange Schatten des I. Vatikanums. Wie das Konzil die Kirche noch heute blockiert*, Freiburg – Basel – Wien 2019, s. 84–91.

21 G. LEASE, *Vatican Foreign Policy and Origins of Modernism*, s. 50.

22 Viz Tomáš PETRÁČEK, *Církev, tradice, reforma. Odkaz druhého vatikánského koncilu*, Praha 2016, s. 217.

23 Srov. Hubert WOLF, *Unfehlbare. Pius IX. und die Erfindung des Katholizismus im 19. Jahrhundert*, München 2020, s. 257–303. P. NEUNER, *Der lange Schatten*, s. 35–83.

24 Srov. P. MISNER, *Catholic anti-Modernism*, s. 80.

25 Podle Weisse tuto definici nesplňuje vůbec nikdo, O. WEISS, *Katolický modernismus*, s. 10.

např. místo státního či municipálního úředníka. Duchovní, jejichž osobní víra vyhasla, sice někdy zůstávají v církvi z existenčních důvodů, ale takoví mají spíše tendenci k vnitřnímu exilu bez potřeby veřejně vystupovat a upozorňovat na sebe.<sup>26</sup>

Drtivou většinu tzv. modernistů můžeme označit jako *modernizující autory*. Od otevření archivů je nesporné, že to byli muži církve, kteří úzkostně prožívali masivní odchody především vzdělaných vrstev z církve a celkovou neschopnost církve současným jazykem oslovovat věřící a vyrovnávat se s objevy přírodních a sociálních věd, které problematizovaly části církevní doktríny. Motivací byla snaha zachránit pro církev novou sociální vrstvu inteligence, kterou neuspokojovaly odpovědi dobové církevní apologetiky. Věřili v potřebu podstoupit nepřijemnou a nutnou práci na aktualizaci forem hlásání pravd víry a postavit se čelem novým výzvám, ale i možnost dát nové metody (např. historicko-kritickou metodu) do služeb církve, aplikovat je ve studiu Bible, na výzkum dějin církve nebo vývoje tradice, teologického myšlení a dokonce dogmat. Věřili, že mezi vědou a vírou, pokud nepřekračují své kompetence, nemůže být skutečný rozpor a že „pravda se nemá čeho bát“.<sup>27</sup> Historické vědy a biblistika už neměly být jenom služby apologetiky a dogmatiky, ale měly přijmout náročná vědecká kritéria k obhájení víry a jejímu lepšímu porozumění. Ve filosofii k tomu patřilo zabývání se moderními filosofickými proudy (německý idealismus, subjektivismus, vitalismus, personalismus), ve spirituální teologii pak například práce s náboženskou zkušeností a prožitkem jako důležitým nástrojem poznání a kritériem kvality náboženského života a církevní nauky (George Tyrrell, Henri Bremond).

Mezi další cíle patřila celková obnova církve, na což odkazuje alternativní název užívaný především v německy mluvících zemích „reformní katolicismus“.<sup>28</sup> Patří tam debaty o celibátu, tzv. kněžská otázka, za-

---

26 K otázce identit a formace viz např. Lukáš FASORA – Jiří HANUŠ – Tomáš W. PAVLÍČEK, *Kněžské identity v českých zemích (1820–1938)*, Praha 2017; TÝŽ, *Výchova kněží v Čechách a jejich role v náboženské kultuře (1848–1914)*, Praha 2017.

27 Francouzský dominikán Marie-Joseph Lagrange už v roce 1892, viz Tomáš PETRÁČEK, *Bible a moderní kritika*, Praha 2011, s. 49.

28 C. ARNOLD, *Kleine Geschichte*, s. 23–33, 40–50.

vedení národních jazyků do liturgie či demokratizační prvky. Vychází z představy nutnosti adaptace církve na novou dobu a její výzvy a zdůrazňují potřebu reagovat podobně pružně, přijmout vývoj stejně jako to církev zvládala ve starověku či středověku. Mezi důležité cíle patřil i boj proti obskurantismu a problematickým prvkům lidové zbožnosti, které zasahovaly i velkou část kléru, řeholníků a řeholnic.<sup>29</sup> Najdeme tam samozřejmě snahy po obrodě církevního umění, kultury a literatury, která byla typická například pro české církevní prostředí. Samostatným momentem je snaha přijmout a s katolicismem smířit moderní demokracii a republikánské zřízení nastolením politické síly nepodléhající kontrole biskupů a kléru, jak to představuje například hnutí *Sillon* laického katolického aktivisty a politika Marca Sangniera.

Proti těmto jednotlivým snahám a celkovému adaptačnímu trendu stojí dominance církve konzervativci, Misner je označuje jako „knights of the Syllabus“.<sup>30</sup> Vnímají tyto snahy jako nepřijatelné kompromisy s moderní dobou a jejími hodnotami, odmítají pojmy jako vývoj, pokrok, adaptace, především ve spojení s naukou, ale i s uspořádáním církve nebo podobou její liturgie. Albert Maria Weiss útočí na „pokus o vyrovnání se s moderní kulturou“, odmítá „vzdání se naší sounáležitosti se středověkem“ i „jakoukoliv modernizaci křesťanství“.<sup>31</sup> Jejich dominance ale není „přirozená“ a nutná, i na samotné římské kurii probíhají zápasy o směřování,<sup>32</sup> které ale vzhledem ke stále se eskalujícím konfliktům mezi moderní společností a církví vedou rozhodující kruhy okolo papežů k uzavřenému, defenzivnímu postoji. K tomu náleží určitá atraktivita militantního ultramontánního katolicismu mezi středními vrstvami, stejně jako mezi intelektuály zklamanými pozitivismem v devadesátých letech 19. století.<sup>33</sup> V oblasti biblické vědy stačí připome-

---

29 Viz Hubert WOLF, *Případ Sant' Ambrogio. Utajený skandál římských řeholnic*, Praha 2017, s. 163–219.

30 P. MISNER, *Catholic anti-Modernism*, s. 73.

31 Citát Albert Maria Weisse, srov. O. WEISS, *Katolický modernismus*, s. 16.

32 Viz H. WOLF, *Případ Sant' Ambrogio*, s. 347–459, T. PETRÁČEK, *Bible a moderní kritika*, s. 233–246.

33 P. MISNER, *Catholic anti-Modernism*, s. 75.

nout například básníka Paula Claudela a jeho odmítnutí historicko-kritické metody jako neproduktivní, ohrožující samu podstatu víry.<sup>34</sup>

Problematiku nelze redukovat na spor inteligentních otevřených badatelů s konzervativní římskou kurií, hierarchií a s nimi spolupracujícími omezenými a kariéerně pragmatickými kolegy z řad biblistů, historiků či teologů. Mezi integristy byli vysoce inteligentní lidé zvyklí pracovat s vědeckou důkladností a systematičností, dobře chápající a využívající moc médií a veřejného mínění. Kořeny integristické pozice tkví ve vyhraněné koncepci církve a ve vidění světa jako místa rejdu církvi nepřátelských sil židozедnářské inspirace. Mají úzkost ze světa a nápravu vidí v obnovení idealizovaného středověkého souladu mezi církví, státem a společností. Katolická církev je pro ně privilegovaným, Bohem vyvoleným nástrojem boje proti moderní liberální společnosti, demokracii a kapitalismu, jejichž problematická slabá místa jsou schopni vyhmátnout a pojmenovat, ale jako jediné řešení vidí návrat do stavovsky uspořádané hierarchizované společnosti ovládané elitami s katolicismem jako státním náboženstvím, kde každý má své dané místo. Modernisté i antimodernisté se nicméně shodovali na tom, že ryze soukromý náboženský život není katolickým křesťanstvím, souhlasili by i s tezí, že církev má mít právo a prostor plnit své poslání ve společnosti.<sup>35</sup>

Modernizující autoři řešení spatřovali v něčem jiném – pokud měla v evropských dějinách církev takový vliv, pak tomu bylo díky tomu, že církev tyto dějiny aktivně utvářela, vstupovala do nich, vnášela do společnosti témata a nabízela skutečná řešení dobových problémů. Když církev tuto schopnost ztrácí a ocitá se na okraji společnosti (i na tomto konstatování by se „modernisté“ s integristy shodli), není řešením návrat ke kdysi „osvědčeným“ řešením, přístupům a mentálním strukturám. Nelze celou společnost donutit k návratu k náboženství tím, že se restauruje nějaký monarchický, autoritativní režim, který si morální a náboženský život bude vynucovat silou. Modernizující autoři navíc neměli podobu politického a společenského uspořádání jako svůj primární cíl, tím byla skutečně obnova náboženského života a vitality křesťanství a katolické církve jako takové. Byly mezi nimi velké rozdíly,

---

34 T. PETRÁČEK, *Bible a moderní kritika*, s. 251.

35 P. MISNER, *Catholic anti-Modernism*, s. 82.

pokud jde o vztah k demokracii a republikánskému zřízení, k fenoménum jako je zednářství či liberální kapitalismus byli kritičtí stejně jako katoličtí integristé.

Ukončení nejintenzivnější fáze (anti)modernistické krize představuje rok 1914, vypuknutí světové války a nástup nového papeže Benedikta XV. Ve své první encyklice vyhlásil konec války proti vnitřnímu nepříteli. Přesto atmosféra podezřívavosti, udání, výborů bdělosti a ochromení intelektuálního života v církvi trvala a otravovala atmosféru prakticky až do Druhého vatikánského koncilu<sup>36</sup> s určitým polevením intenzity a důslednosti vynucování integristické konformity již ve třicátých letech. Na jejich prahu totiž řada klíčových osobností antimodernistického proudu umírá nebo ztrácí vliv.<sup>37</sup> Ale už volba Pia XI. (1922) představuje konec naděje antimodernistů na zvolení papeže, který se vrátí k pojetí role církve jako hlavního nositele boje proti moderní společnosti a liberalismu. V důsledku toho celá řada antimodernistických protagonistů přechází k novým hnutím fašismu či nacismu, která se v této roli profilují nadějněji a přesvědčivěji.<sup>38</sup>

Přispělo i objevení archivu Sapiniéry již uvedeného Msgr. Benigniho při německé okupaci Belgie, kdy se ukázalo, jak problematické metody organizace používala, jak obcházela řádné církevní instituce a porušovala kanonické procedury. Na základě těchto informací kardinál a státní sekretář Pietro Gasparri v roce 1921 organizaci rozpustil.<sup>39</sup> Ke změně atmosféry přispěly zásahy papeže Pia XI. proti *Action française*, vlivnému francouzskému integristickému hnutí, které mělo dalekosáhlé církevní, společenské i politické ambice. Proti zakladateli a jeho spisům bylo zahájeno řízení už v době Pia X., ale kvůli ideové spřízněnosti bylo odloženo ad acta. Šovinismus, antisemitismus, ateistické a protináboženské prvky v myšlení vedoucích představitelů hnutí v roce 1926

---

36 Srov. Lester R. KURZ, *The Policy of Heresy, American Journal of Sociology* 88, 1983, s. 1105.

37 Srov. T. PETRÁČEK, *Bible a moderní kritika*, s. 255–256.

38 Srov. Giovanni MICCOLI, *Kirche und Faschismus in Italien. Das Problem einer Allianz*, Wiesbaden 1977.

39 Název je odvozený od zkratky S. P., tj. Sodalitium Pianum (Bratrstvo sv. Pia V.), k osudu dokumentů Emile POULAT, *Intégrisme et catholicisme intégral. Un réseau secret international antimoderniste: La „Sapinière“*, Paris 1969, s. 22–45.



Pius XI. již nehodlal nadále ignorovat a tolerovat a nařídil francouzským katolíkům pod hrozbou církevních trestů hnutí opustit.<sup>40</sup>

## **Snaha zakonzervovat oficiální výklad modernistické krize**

Během let 1903–1914 byla přijata celá řada doktrinárních a disciplinárních opatření, která měla prosadit nový status quo jedině přijatelného a tolerovaného integrálního katolicismu. Oporu čerpala po roce 1907 ze závazných papežských dokumentů.<sup>41</sup> Vzápětí se objeví mnoho komentářů a výkladů,<sup>42</sup> které jsou opatřeny předmluvami významných církevních hodnostářů, že všichni nositelé úřadů v církvi, kteří nechtějí mít problémy či vzbudit podezření, musí veřejně deklarovat své přilnutí k těmto konkrétním postojům učitelského úřadu církve. V roce 1910 byla zavedena povinná antimodernistická přísaha, kterou musel skládat každý klerik před přijetím vyšších svěcení a pak znovu při přijímání konkrétních církevních úřadů a pověření. V některých zemích, například v Německu, vyjednávala místní církev dispenz, protože to dále zhoršovalo už tak problematické postavení církve vůči státu a ve společnosti.<sup>43</sup> V doktrinární oblasti je přijato mnoho dalších dílčích dokumentů, jejichž závaznost je ve dvacátých a třicátých letech potvrzována, například tzv. rezponza Papežské biblické komise z let 1905–1915.<sup>44</sup> Přestože jeden z protagonistů modernizujícího hnutí Alfred Loisy pokládal snahy po prosazování monopolu neoscholastiky jako jedinou formu teologie a myšlení v církvi za beznadějně nerealistickou a ahisto-

---

40 Srov. se zdroji a podrobně T. PETRÁČEK, *Církev, tradice, reforma*, s. 72–74.

41 K recepci v jednotlivých zemích srov. Claus ARNOLD – Giovanni VIAN (eds.), *The Reception and Application of the Encyclical Pascendi. The Reports of the Diocesan Bishops and the Superiors of the Religious Orders until 1914*, Venice 2017.

42 Eg. Václav SMOLÍK, *Encyklika J. S. Papeže Pia X Pascendi Dominici gregis o učení modernistův*, Praha 1911; Julius BESSMER SJ, *Philosophie und Theologie des Modernismus. Eine Erklärung des Lehrgehalts der Enzyklika Pascendi, des Dekrets Lamentabili und des Eides wider den Modernismus*, Freiburg 1912.

43 Srov. Franz X. KIEFL, *Gutachten über den durch das päpstliche Motu proprio Sacrorum Antistitum vom 1. September 1910 für den katholischen Klerus vorge-schriebenen Eid gegen den Modernismus*, Kempten – München 1912, s. 28–30.

44 Srov. T. PETRÁČEK, *Bible a moderní kritika*, s. 98–105.

rickou kulturu, která mumifikuje křesťanskou tradici,<sup>45</sup> nelze popřít, že se to katolickým integristům po dlouhá desetiletí dařilo úspěšně prosazovat. Došlo k poměrně důsledné personální čistce na teologických fakultách a v kněžských seminářích, kde musí profesorská místa opustit všichni podezřelí z modernismu. Rovněž kandidáti svěcení měli být přísně přezkoušeni, zda už nejsou novou herezí nakaženi. Kněží i seminaristé měli zakázáno studovat na státních univerzitách. Pro všechny katolické publikace mají být jmenováni cenzoři a ve všech diecézích se mají zřizovat výbory bdělosti (*consilium a vigilantia*). Biskupové a představení řeholí měli každé tři měsíce zasílat do Říma zprávu o situaci ve své diecézi či řádové provincii. Obava z indexování publikací působila velmi mocně, protože zpravidla znamenala pouze předzvěst dalších kanonických trestů. Přirozeným, byť násilným důsledkem byla umrtvující autocenzura.

Do stejné kategorie patří i pokus o blahořečení antimodernistického papeže Pia X., poprvé to bylo ve třicátých letech, který se však nezdařil: hlavními překážkami byla právě papežova podpora antimodernistické nelegální organizaci Sapiniéra a nespravedlivé jednání vůči biskupům, jejichž diecéze byly obviněny z modernismu. Při druhém pokusu za pontifikátu papeže Pia XII. byly už vědomě a úmyslně problematické části podkladů odstraněny nebo rozmělněny, takže k beatifikaci v červnu 1951 a následně k nestandardně rychlé kanonizaci (květen 1954) došlo.<sup>46</sup> Tím se demonstrativně i kanonicky nastavila hranice historické i vnitrocírkevní debaty, protože rozhodnutí svatého papeže přece nejde zpětně ani historicky problematizovat a přehodnocovat, koneckonců dlouho to byl jediný svatořečený papež od 16. století. Kanonizace Pia X. patřila do kontextu dalších antimodernistických opatření, která po lehkém uvolnění čtyřicátých let provedl papež Pius XII., který jako by se zalekl několika svých vlastních důležitých posunů a změn.

Ve třicátých letech probíhají také souboje vzpomínkové literatury, ve kterých se například pokouší obhájit právě Alfred Loisy, zatímco jeho generační soupevník dominikán Marie-Joseph Lagrange se od něj v reakci na jeho paměti snaží ve svých následně vydaných vzpomínkách co

---

45 P. MISNER, *Catholic anti-Modernism*, s. 81.

46 Srov. E. POULAT, *Intégrisme et catholicisme intégral*, s. 47–49.

nejvíce oddělit a vysvětlit své kroky. V nekatolickém prostředí se již objevují publikace, které nabízí jiný pohled na modernismus, za všechny jmenujme práce Alexe Vidlera, zaznamenávající cenná svědectví protagonistů krize.<sup>47</sup> Drobné posuny se objevují i v oficiálním katolickém prostředí, kdy např. církevně zcela loajální novozákonník Jan Merrell v komentáři k průlomové biblické encyklice z roku 1943 opatrně, ale otevřeně mluví o přílišné tvrdosti a postihování nevinných.<sup>48</sup> Objevuje se modifikující teze, že antimodernistické zásahy Pia X. byly někdy přehnané, nespravedlivé a bolestivé, ale v zásadě nutné pro záchranu církve jako takové. Svoji roli sehrává také to, že poslední protagonisté právě ve čtyřicátých letech 20. století umírají, což v církevním prostředí tradičně otevírá prostor k případné změně kurzu či částečnému přehodnocení.

## **Změna pohledu v historiografickém i církevním chápání**

Změna náhledu přichází v šedesátých letech 20. století, kdy jedním z hlavních důvodů bylo otevření archivů a rozvoj historického studia.<sup>49</sup> Zásadní přelomové studie a monografie se týkají všech důležitých jazykových oblastí. V případě Francie především Emile Poulat přináší základní informace k působení antimodernistické organizace Sapiniera a jejím operacím vůči osobám označeným za modernistické napříč celou Evropou, včetně důležitých edicí.<sup>50</sup> V německém jazykovém prostoru jsou to průlomové studie, jejichž autorem je Otto Weiss, který kromě

---

47 Srov. Alec R. VIDLER, *The Modernist Movement in the Roman Church: Its Origins and Outcome*, Cambridge 1934, TÝŽ, *A Variety of Catholics Modernists*, Cambridge 1970.

48 T. PETRÁČEK, *Bible a moderní kritika*, s. 295–298.

49 Zde postupuje zpřístupňování fondů dle poměrně dlouhých odstupů vatikánských archivů (například archivních fondů Kongregace pro nauku víry), kde urychlené zveřejnění fondů pontifikátu Pia XII. představuje politicky vynucenou výjimku. V šedesátých letech šlo především o písemné pozůstalosti protagonistů a zpřístupnění fondu Sapiniéry.

50 Kromě uvedených Emile POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris 1962; TÝŽ, *Mystique et critique. Autour de Loisy ou la conscience catholique et l'esprit moderne*, Paris 1984.

detailně zpracovaných studií jednotlivých protagonistů či autorských okruhů a řeholních komunit<sup>51</sup> zásadně přispívá i k teologické reflexi daného fenoménu. V anglickém prostředí je to Thomas Loome a jeho zařazení modernismu do širších kontextů vývoje katolické církve.<sup>52</sup> V italském prostředí pak Lorenzo Bedeschi a objevné studie k antimodernistickým kruhům na římské kurii.<sup>53</sup> A to jsme vybrali pouze klíčové historiky, jejichž práce nastavují nový pohled na fenomén modernistické krize; na ně navázaly další generace, které mohly těžit ze stále více otevíraných archivů římských kongregací.<sup>54</sup> Celková bilance předchozího bádání po nových, o prameny opřených studií zněla: ve studiu modernismu docházelo k „nepochopením a pokroucením kvůli tomu, že uplatněný výkladový vzorec neodpovídal vždy tomu, co se ve skutečnosti dělo“.<sup>55</sup>

V šedesátých letech se rovněž změnilo klima v katolické církvi, jejímž výrazem a katalyzátorem byl Druhý vatikánský koncil v letech 1962–1965.<sup>56</sup> Ten sám byl projevem poznání významné části katolických elit v místních církvích i ve Vatikánu, že stávající kurz antimodernistické konfrontace je neproduktivní a brání církvi plnit vlastní, skutečné cíle, kterými není nastolování či bránění konkrétního společenského a politického řádu, ale hlásání evangelia a prostředkování spásy. Přes všechnu represi a tlak, přes antimodernistické přísahy a navzdory striktně antimodernistické formaci všech zúčastněných proběhne na koncilu zásadní změna paradigmatu od katolického integrismu směrem k obnovení tradičnější širší nekonfrontační (vůči reformaci, mo-

---

51 Otto WEISS, *Modernismus und Antimodernismus im Dominikanerorden. Zugleich ein Beitrag zum ‚Sodalitium Pianum‘ (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte, 2)*, Regensburg 1998.

52 Viz výše T. LOOME, *Liberal Catholicism*.

53 Viz Lorenzo BEDESCHI, *La curia romana durante la crisi modernista*, Parma 1968; TÝŽ, *Circoli modernizzanti a Roma a cavallo del secolo. Fonti e documenti*, 15/1986, s. 11–49; TÝŽ, *Il modernismo italiano. Voci e volti*, Milano 1995.

54 Manfred WEITLAUFF, *Modernismus als Forschungsproblem. Ein Bericht*, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 93, 1982, s. 312–344; P. COLLIN, *L’Audace et le soupçon*, s. 11–37.

55 O. WEISS, *Katolický modernismus*, s. 9.

56 Viz Otto H. PESCH, *Druhý vatikánský koncil 1962–1965. Příprava, průběh, odkaz*, Praha 1996, s. 337–363.

derně etc.) katolicity. Bylo to možné i proto, že mnoho umlčených teologů 20. století na rozdíl od 19. století zůstalo v církvi. Desítky let trvající odolávající a vzdorující věrnost církvi zvítězila, odsouzení knih a disciplinární tresty byly přetrpěny a sneseny, vynucené mlčení vedlo k dalšímu studiu a odhodlání k dílu.<sup>57</sup>

Díky historickému výzkumu došlo k vyvrácení řady mýtů, jimiž byl naplněn oficiální historický výklad, například se ukázalo, že neexistoval žádný modernismus jako organizované hnutí, natož spiknutí či organizace. Byl to proud myšlení, kde se jednotliví protagonisté mezi sebou zásadně lišili v metodách, přístupech i cílech, sváděli rozhořčené polemiky; podle Bremonda existovalo přesně tolik modernismů, kolik bylo modernistů.<sup>58</sup> Díky studiu jejich ego-dokumentů se podařilo také vnést světlo do jejich motivací a vnitřního světa, takže obraz cynických ateistů a bezvěrců zůstávajících v církvi, aby ji svojí modernizující exegezí, historií, filosofií či teologií zevnitř zničili, byl u velké většiny jednoznačně vyvrácen.<sup>59</sup> Jak studie ukázaly, organizovaní byli naopak antimodernisté a pochybnosti vyvstávají i u jejich motivací, které často měly převážně politický a ideologický základ. To integristé v boji proti modernistům bez váhání používají problematické metody: anonymní udání, falešná obvinění, špionáž, otevírání dopisů, organizování štvavých kampaní v tisku, v čemž byly paradoxně velmi moderní vzhledem k soudobým politickým hnutím a praktikám. Jejich oblíbenou taktikou byla obvinění modernistů z postupů, které ve skutečnosti používali oni sami.<sup>60</sup>

---

57 Většina modernizujících teologů, historiků a biblistů se nenechala zcela vytlačit z církve, O. WEISS, *Katolický modernismus*, s. 22–24.

58 Citováno podle Muarilio GUASCO, *Modernismo. I fatti, le idee, i personaggi*, Milano 1995, s. 200. Jediné, co je opravdu poji, je „jejich opozice vůči antimodernistickému církevnímu autoritářství a integrismu“, O. WEISS, *Katolický modernismus*, s. 31.

59 K tomu srov. O. WEISS, „Sicut mortui. Et ecce vivimus.“ Überlegungen zur heutigen Modernismusforschung“, in: Hubert Wolf (ed.), *Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologischen Vorfeld des II. Vatikanums*, Paderborn u.a. 1998, s. 42–63.

60 Viz činnost Sapiniéry a dalších okruhů, E. POULAT, *Intégrisme et catholicisme intégral*, passim.

Kromě principu „účel světi prostředky“ a příklonu k moderním formám organizace a práce s veřejným míněním se u některých antimodernistů objevuje přiznání, že mají modernisté možná „vědeckou“ pravdu, ale ta je podřízena pravdě církve (rozuměj smýšlení naší skupiny). Oponenti již tehdy právem namítali, že strategie obětovat elity, aby se zachránila víra „prostých“ věřících, nepřináší žádné výsledky a z dlouhodobého hlediska bude ještě škodlivější.<sup>61</sup> Integristé jsou ochotni odmítnout vědecká zjištění v biblické vědě či historii a své postoje mocensky a manipulativně vnutit celé církvi. A to i za cenu znásilnění svědomí vědců, kteří jsou pod hrozbami nuceni myslet a říkat něco, s čím dle svého vědeckého poznání nemohou souhlasit.

Tím největším problémem bylo umrtvení intelektuálního života v církvi minimálně na 40, spíše na 60 dalších let, zmarnění spousty talentů, velké lidské ztráty přímé i nepřímé v podobě těch, již z církve odešli, již se stáhli do vnitřního exilu, ale také těch, které otrávená atmosféra udávání a netvůrčí jalovosti odradila vůbec do služeb církve vstoupit. Málokdo byl ochoten v této situaci podstoupit náročnou vědeckou formaci. Například biblistika přežila díky exegetům, kteří nesměli publikovat, ale vychovali nové generace badatelů.<sup>62</sup>

## **Závěrem: hledání kritérií hodnocení**

Trvalo ještě dlouho, než se výsledky historického výzkumu promítly do změny vyjádření a postojů představitelů katolické církve, přesto došlo k zásadnímu posunu.<sup>63</sup> A to dokonce i v tom symbolicky nejcitlivějším místě, jako jsou procesy blahorečení a svatořečení, u francouzského do-

---

61 Např. svědectví Jeana Guittona o aktivitách z třicátých let Jean GUITTON, *Portrait du père Lagrange. Celui qui a réconcilié la science a la foi*, Paris 1992, s. 231–246.

62 Srov. T. PETRÁČEK, *Bible a moderní kritika*, s. 179–187.

63 Srov. Peter NEUNER, 100 Jahre nach der Modernismus enzyklika. Das Problem der Dogmengeschichte, *Stimmen der Zeit* 132, 2007, s. 579–592; Claus ARNOLD, Modernismus als Kampfbegriff? Das „Jubiläum“ der Antimodernismus-Enzyklika von Papst Pius X., *Herder Korrespondenz* 61, 2007, s. 629–633.

minikána Lagrange byl zahájen proces beatifikace (1988),<sup>64</sup> litevský představitel křesťanského socialismu Georg Matulaitis byl Janem Pavlem II. roku 1987 blahořečen. Omyly církevních představitelů vůči progresivním biblistům byly vyznány papežem v souvislosti s kauzou Galileo Galilei v roce 1992, podobně promluvil o zneužití moci ze strany církve kardinál Joseph Ratzinger jako prefekt kongregace pro nauku víry v roce 2002.<sup>65</sup> Probíhá postupné spravedlivější zhodnocení dalších postav.<sup>66</sup> Ve většině evropských zemí existuje mezi církevními historiky konsensus na tom, že větším problémem než samotná modernistická krize, o jejímž skutečném rozsahu můžeme diskutovat, byla přehnaná reakce, která poškodila církev a ublížila mnoha nevinným (běžně se používá termín antimodernistická hysterie), a že by vzhledem k výsledkům historického výzkumu bylo lepší používat pojem *antimodernistická krize*.<sup>67</sup> Ve středoevropském prostoru to nicméně zůstává stále citlivým tématem. Danou ambivalenci interpretace a hodnocení tohoto fenoménu lze vyjádřit formou (*anti-*)*modernistická krize*: ať se čtenář na základě předložené rekonstrukce a obrazu dějin rozhodne sám. Ke zralejšímu a adekvátnějšímu zhodnocení napomáhá i to, že řada tehdejších ožehavých sporů je dnes vyřešena dalším vývojem církevního společenství (např. použití národních jazyků v liturgii), jeví se jako obsoletní (využití některých proudů dobové filozofie v teologii), případně prošla sama určitou revizí a poznáním svých hranic (jednostranná dominance racionalistického pohledu na svět).

Od počátku panuje shoda, že katolická církev prošla na počátku 20. století zásadní krizí, jejíž dopady trvaly několik desetiletí. Byla modernistická, nebo antimodernistická? Jaká zvolíme kritéria rozlišení? V první fázi dějiny skutečně psali vítězové, ale pozdější zjištění historického výzkumu jejich interpretaci a hodnocení krize problematizuje, znemožňuje. Bylo by ale naivní a ahistorické přistupovat k věci tak, že to dějiny dávají za pravdu a že se ukázalo, že modernizující postoj byl

---

64 Bernard MONTAGNES, *Le père Lagrange 1855–1938, L'exégèse dans la crise moderniste*, Paris 1995, s. 107–160.

65 T. PETRÁČEK, *Bible a moderní kritika*, s. 17, 105.

66 Viz O. WEISS, *Katolický modernismus*, s. 36.

67 Guy BEDOUELLE, *L'histoire de l'église, Amateca 14*, Paris 1997, s. 171.

správný. Tak jednoduché to není. I modernizující myslitelé měli svá slabá místa, přestože usilovali o „pokřtění kritiky“ či „kritiku kritiky“, někdy příliš podléhali nadšení z moderních přístupů a metod a neviděli jejich limity či absolutizovali výsledky a možnosti vědy. Důsledkem přijetí scientistických a pozitivistických přístupů jsou tak odchody z církve, které sice nebyly tak četné, ale pro jejich řeholní a církevní komunitu velmi citelné, bolestivé a kompromitující.<sup>68</sup>

Určitá krizovost patří k samotné podstatě církevních dějin. Především je církev vždy bytostně podchristianizovaná, každá konkrétní historická realizace církve bude zaostávat za evangelijním ideálem. Církev se navíc pohybuje, působí v dějinách. Proto se musí vždy adaptovat, proměňovat, což se jí daří s větším či menším úspěchem, a dojem krizovosti bude vyvolávat vždy. Z tohoto hlediska větší krizi působí katolická církev antimodernismus, jednak pro přílišné zúžení definice katolicismu výhradně na integrální ultramontánní formu, jednak pro svůj pokus o neevangelijními metodami vedené mocenské a silové potlačení legitimních alternativ. K tomu patří ignorování dějinnosti a odmítání nutností provést nezbytné adaptační mechanismy, aby církev mohla plnit svá podstatná poslání: přesvědčivě hlásat evangelium a účinně prostředkovat spasu.

K hodnocení pak patří i celková vize církve a křesťanství a jejich role ve společnosti. Ta je součástí širšího příběhu, kde spolu nejpozději od zrození moderní éry soupeří představy církve a křesťanství, které se vyvíjí, adaptují a proměňují právě proto, aby mohly sloužit lidem své doby s představou takové církve, která je ostrůvkem neměnnosti a stability v překotně se vyvíjejícím světě, azylem pro uprchlíky z modernity. Ačkoli církev prošla dramatickým modernizačním skokem, především v podobě Druhého vatikánského koncilu<sup>69</sup>, stále ještě váhá nad mírou a přínosem dalších modernizačních kroků; a přestože mnohé problémy doby počátku 20. století pominuly, některá základní dilemata zůstávají.

---

68 T. PETRÁČEK, *Bible a moderní kritika*, s. 221–227.

69 Emile POULAT, *Modernistica. Horizons – Physionomies – Debats*, Paris 1982, s. 232–241.



## **Modernist or Anti-modernist Crisis? Toward a Change in the Perception of the Nature and Character of the Crisis in the History of the Catholic Church**

### SUMMARY

There is agreement among historians that the Catholic Church went through a very serious crisis in the early 20th century, the effects of which lasted for decades. Was it modernist or anti-modernist? For the first fifty years, history was literally written by the anti-modernist winners. After the opening of the archives, thorough historical research and a change in the church context, this interpretation became problematic and a complete reversal ensued, when most historians now speak of an anti-modernist crisis. A certain tendency towards crises is part of the very essence of church history. Every specific historical realisation of the church falls short of the evangelical ideal. Moreover, the church moves and acts in history. Therefore, it must adapt, transform, which will always evoke the impression of a tendency towards a crisis. From this point of view, the anti-modernist stream causes a greater crisis for the Catholic Church, on the one hand, because of the excessive narrowing of the definition of Catholicism exclusively to the integral ultramontane form, and on the other hand, because of its attempt to suppress legitimate alternatives by force using problematic methods. This includes ignoring historicity and rejecting the necessity to carry out the necessary adaptation mechanisms so the church can fulfil its mission. The evaluation also includes the overall vision of the church and Christianity and their role in society. At least since the birth of the modern era, the idea of the church and Christianity, which develops, adapts and transforms, has been competing with the idea of the church and religion, which is an island of immutability and stability in a rapidly developing world. Although the Church has gone through a dramatic modernisation leap, especially in the form of the Second

Vatican Council, it is still vacillating over the extent and benefit of further modernisation steps. Although many of the problems of the early 20th century have passed, some fundamental dilemmas remain.



# **KRONIKA | CHRONICLE**



## Walter LaFeber (1933–2021) – obituarium

V březnu 2021 zemřel ve věku nedožitých 88 let dlouholetý profesor moderní historie na Cornellské univerzitě v Ithace Walter LaFeber. Ačkoliv je možné označit ho za jednoho z nejdůležitějších amerických historiků diplomatických dějin druhé poloviny 20. stol., v českém prostředí je z více důvodů jeho jméno známo jen hrstce specialistů na americkou zahraniční politiku. Snad tedy neuškodí, budou-li i na stránkách *Moderních dějin* jeho osoba a dílo i jeho kontext připomenuty zvláštním příspěvkem, jistě i proto, že LaFeber patřil k revizionistickému proudu „zaoceánské“ historiografie, jehož tvorba tvoří důležitou alternativu ke klasickým „realistickým“ pracím, příležitostně překládaným i do češtiny.

Ačkoliv je LaFeber považován, spolu se svým kolegou a přítelem Lloydem Gardnerem, za nejdůležitějšího tvůrce americké historické revizionistické školy šedesátých let, označované někdy poněkud zjednodušeně jako „Wisconsinská škola“, počátky jeho dráhy byly spíše tradicionalistické. Chlapci z malého města Walkerton ve státě Indiana pomohlo po absolvování střední školy – ostatně jako řadě dalších budoucích významných amerických vědců – v cestě za dalším vzděláváním úspěšně angažmá v místním basketbalovém klubu, které rozvíjel i v době primárních studií na malé presbyteriánské koleji v Hanoveru v jižní části svého rodného státu. Magisterské studium absolvoval již v kalifornském Stanfordu (1956), ani tehdy se však nijak nevymykal mainstreamu a podle pozdějších vlastních vzpomínek v prezidentských volbách v padesátých letech opakovaně volil republikány. Zásadní podněty přineslo až postgraduální studium na wisconsinské státní univerzitě v Madisonu, která měla bohatou tradici vlastní nezávislé historiografie, odvozující se ještě od tvorby Frederica J. Turnera. LaFeber se zde začal pod vedením prof. Freda Harveye Harringtona věnovat studiu americké zahraniční politiky v poslední třetině 19. století. Rozhodující vliv na jeho další odborné a v širším smyslu intelektuální směřování však získal po r. 1957 především prof. William Appleman Williams (1921–1990), jistě jeden z nejdůležitějších „radikálních“ historických revizionistů své generace. Williams právě tehdy, v r. 1958, uveřejnil prv-

ní vydání svého klíčového spisu *The Tragedy of American Diplomacy*. V něm označil – jako alternativu k mainstreamovému obrazu americké zahraniční politiky a jako šířitelku demokracie a svobody – za hlavní hybnou sílu americké politiky snahu o vybudování USA ovládaného neformálního impéria, založeného na co nejširším prostoru volného obchodu, vyhovující zájmům stále mohutnějící americké ekonomiky. Williams, který již předtím publikoval ve své době průkopnickou práci o americko-sovětských vztazích, navíc vystoupil s tezí, že tímto imperialismem (který ostatně potvrzovala řada aktivit Washingtonu jak v „blízké“ Latinské Americe, tak na scénách vzdálenějších včetně opačného břehu Pacifiku) jsou USA klíčovým způsobem zodpovědné i za studenou válku. Ačkoliv podobné názory, které Williams později podepřel i dalšími, šířeji koncipovanými monografiemi,<sup>1</sup> samozřejmě vyvolaly kritické reakce, dokázaly oslovit část jeho „doktorandů“, mezi nimi i tehdy pětadvacetiletého LaFebera. Z nich se poměrně rychle zformovala nová škola americké politické historie, která se především v následující dekádě, v souvislosti s narůstajícím angažmá USA v konfliktu ve Vietnamu, stále kritičtěji vymezovala i vůči oficiální americké zahraniční politice.

LaFeber se nicméně ve své první velké práci, příznačně nazvané *The New Empire*, věnoval zatím spíše „klasickému“ tématu, totiž studiu americké zahraniční politiky od občanské války po zahájení války se Španělskem v r. 1898, i na její strukturu a vyznění byl však patrný jak Williamsův vliv, tak značný názorový posun autora. Ten v ní obecně rozebíral ekonomické kořeny amerického imperialismu poslední třetiny 19. století, který vyvrcholil úspěšnou válkou se Španělskem (a ovšem i anexí faktických kolonií USA v podobě Filipín, Portorika a dalších teritorií). Především ale – mj. rozbořem do té doby nevyužívaných pramenů včetně privátních archivů státních sekretářů především z osmdesátých a devadesátých let – dovozoval, že militární vyústění americké politiky v r. 1898 nebylo zdaleka vyvoláno idealistickými pohnutkami, např.

---

1 Srov. zvláště William A. WILLIAMS, *The Contours of American History*, New York 1961; později TÝŽ, *The Roots of the Modern American Empire: A study of the Growth and Shaping of Social Consciousness in a Marketplace Society*, New York 1968.

„touhou“ osvobodit Kubu, ale že bylo sledem cílevědomého rozhodování politické i ekonomické elity v čele s prezidentem W. McKinleym. LaFeber se ostatně k tématu propojení ekonomických zájmů vlivných korporací a politiky včetně jejího konkrétního směřování opakovaně vracel, přičemž později dokonce napsal, že „kapitalismus je stejně jako křesťanství náboženstvím, které nelze zadržet“.<sup>2</sup> Ve své pozdější syntéze o americké zahraniční politice *The American Age*, kterou ještě připomeneme, neváhal dokonce označit ekonomickou a obchodní expanzi, která byla zahájena již na sklonku 18. století, za základní rys amerických dějin. Na svou první knihu také později navázal monografií o vývoji vztahů USA ke střední Americe, zaměřenou primárně na problematiku Panamy a tamního průplavu. Své výzkumy, chronologicky ovšem protažené až do první světové války, završil autorstvím druhého svazku prestižních cambridgeských dějin americké zahraniční politiky, příznačně nadepsaných *American Search for Opportunity 1865–1913* (poprvé vyd. 1993, znovu v revidované a doplněné podobě v r. 2013).

Pouhé čtyři roky po publikování *Nového impéria* vydal LaFeber jinou knihu, která jeho jméno učinila postupně známým u podstatně širšího segmentu domácí a rychle i zahraniční veřejnosti. V r. 1967 se totiž uveřejnil (tehdy ještě v uzavřené řadě několika monografií v jednotné výtvarné úpravě a pod společnou redakcí prof. Roberta Divinea) spis *America, Russia and the Cold War 1945–1966*. V něm na základě tehdy dostupných pramenů – v té době tedy především oficiálních publikovaných dokumentů a politických a diplomatických memoárů – podal obraz základních problémů poválečného vývoje na ose mezi Washingtonem a Moskvou. Knihu, jejíž první verze vznikala již v době narůstající americké intervence ve Vietnamu, lze také zařadit mezi první výhonky postupně mohutnějícího revizionistického proudu, odmítajícího mj. černobílé vidění studené války i jednostrannou zodpovědnost „Ruska“ za její akceleraci. LaFeber však nepatřil ani k radikálním revizionistům, ani k historikům, kteří pro studium moderních poválečných dějin recipovali západní podobu marxismu a z této pozice také kritizovali americkou zahraniční politiku. Zachovával si spíše postoje radikálního libe-

---

2 Walter LaFEBER, *The New Empire*, 2. ed., New York 1998. Předmluva k novému vydání z r. 1998, s. 24.



rála, což se projevilo později do dalších vydání knihy, jež se – bez ohledu na postupně narůstající pramennou bázi zvláště k první fázi *Cold War* – stala na dlouhou dobu jistě jednou z nejužívanějších příruček k tomuto tématu. LaFeber její text nejen doplňoval o část nových informací, ale především již od sedmdesátých let „dopisoval“ kapitoly o dalším, tedy velmi nedávném vývoji, až postupně vznikla prakticky kniha nová. Zatímco první vydání z r. 1967 obsahovalo 10 kapitol, z nichž poslední byla věnována letům 1962–1966 (a byla tedy vlastně spíše komentářem aktuální politiky), vydání z osmdesátých let byla o více než polovinu delší včetně úvodu o vztazích mezi Washingtonem a Moskvou v letech druhé světové války. Kniha poté vyšla i v dalších vydáních, z nichž předposlední, deváté (z r. 2003) již mapovalo i vztahy mezi USA a Ruskem po skončení studené války, ba i po nástupu administrativy prezidenta George W. Bushe juniora, vůči jejímuž unilateralismu (a politice administrativ Richarda Nixona i Ronalda Reagana) se vymezoval. LaFeber ostatně už počátkem sedmdesátých let vydal i monografii o „kořenech“ studené války, která jen krátce předcházela prvním post-revizionistickým studiím o tomto tématu.<sup>3</sup> Jako oceňovaný expert na diplomatickou historii byl jistou dobu také v redakčním týmu, který za spolupráce s historickým oddělením Státního departamentu připravoval příslušné série velké ediční sbírky *Foreign Relations of the United States*. Ty se měly stát díky masové zpřístupněné dokumentace na dlouhou dobu základním zdrojem informací pro mezinárodní politiku v prvních dekadách studené války vůbec, nejen pro americké, ale – vzhledem k obtížné dostupnosti zdejší přední dokumentace – i pro historiky evropské.

Od počátku sedmdesátých let LaFeber se svými nejbližšími kolegy z „wisconsinské“ školy, především se svým celoživotním přítelem prof. Lloydem C. Gardnerem (ten se zpočátku věnoval ekonomické dimenzi Rooseveltovy politiky ve třicátých letech a později reakci Wilsonovy administrativy na revoluční procesy jak v Latinské Americe, tak především

---

3 Srov. TÝŽ, *The Origins of the Cold War, 1941–1947*, New York – London 1971; jejímu srovnání s o málo pozdější, dnes rovněž klasickou monografií Johna Lewise GADDISE, *The United States and the Origins of the Cold War*, New York 1972 (jež bývá považována za první práci „post-revizionistického“ přístupu ke studené válce) se zde pochopitelně nemůžeme věnovat.

v Evropě a v Rusku) a Thomasem McCormickem (badatelem dějin ekonomického pronikání USA do východní Asie) směřoval k nové syntéze americké zahraniční politiky. Už v roce 1972 se (vedle L. Gardnera a dalších žáků prof. W. A. Williamse) podílel na rozsáhlém sborníku esejů *From Colony to Empire*, kam napsal nový pohled na počátky americké zahraniční politiky v době revoluce a zrodu „republiky“. Následující rok trojice nejvýznamnějších Williamsových žáků, LaFeber, Gardner a McCormick vydala vlastní syntézu americké diplomatické historie *Creation of the Empire* (1973), která tvořila (mj. akcentem hospodářského fundamentu americké expanze) vědomou alternativu k „tradičním“ syntetizujícím příručkám dějin americké zahraniční politiky, např. řadu desetiletí vydávané učebnice Samuela F. Bemise (1891–1973) či novějšího přehledu z pera Bemisova žáka Roberta Ferrela (1921–2018). LaFeber se pak vrátil k dalšímu studiu americké politiky vůči malým státům Střední Ameriky<sup>4</sup> a později se pustil i do přehledu historie diplomatických vztahů americko-japonských, jež posléze vylíčil v rozsáhlé práci *The Clash: U.S.–Japanese Relations Throughout History* (1997). Zrající profesor však již směřoval k celistvé syntéze vlastní, kterou ohlašoval již jeho výrazný autorský podíl na příručce *The American Century: A History of the United States Since the 1890s* (první vyd. 1975), kterou sepsal se svým cornellským kolegou a generačním vrstevníkem prof. Richardem Polenbergem a která byla – později ve dvoudílné podobě – publikována jako oblíbený učební text v šesti dalších rozšířených vydáních.

LaFeberovým nejvýznamnějším dílem se stala už vzpomenutá více než osmi set stránková monografie *The American Age*, poprvé vydaná v r. 1989, v níž přehledně, ve 20 kapitolách vždy provázených bohatou bibliografií, zobrazil celé dějiny americké zahraniční politiky od jejího formování ve druhé polovině 18. století až do konce studené války. Stejně jako ve svých dalších pracích přitom spatřoval jako jednoho z hlavních, ne-li vůbec nejzásadnějšího hybatele postupné americké expanze jak územní, tak ekonomický rozmach, který umožnil Spojeným státům

---

4 Nejvýznamnějším výsledkem byla syntetizující monografie W. LaFeBER, *Inevitable Revolutions: The United States in Central America*, New York: Norton 1983, která již v některých částech reagovala na agresivní a v zásadě reakční politiku Reaganovy administrativy v této oblasti.

stát se ve čtyřicátých letech 20. století nejmocnějším hráčem světové scény. Na rozdíl od především pravicově orientovaných historiků a publicistů, kteří ve stejné době oslavovali renesanci americké moci v době Reaganovy administrativy, se ovšem nedíval na tento proces nekriticky a navíc – díky řadě faktorů světového vývoje od padesátých let – anticipoval i postupný, relativní úpadek amerického vlivu, jakkoliv se podobné závěry (z pohledu druhé dekády 21. století plně oprávněné) zdály v momentu amerického „vítězství“ ve studené válce přinejmenším diskutabilní. Dodejme, že i *Americká éra* se dočkala dalších vydání, která autor doplnil ještě o výklad politiky Washingtonu v devadesátých letech.

Jestliže jsme se ve stručnosti pokusili zmínit alespoň nejdůležitější z LaFeberových knih, je třeba alespoň v několika větách připomenout i další složky jeho aktivity, konec konců pro americký intelektuální svět typické. Jako profesor na Cornellu, kde vyučoval více než 46 let, vchoval samozřejmě stovky žáků, z nichž nemalé množství realizovalo úspěšné kariéry a zanechalo za sebou rozsáhlé vědecké dílo. Vzpomeňme v této souvislosti např. Franka Costigliolu (dnes prof. na University of Connecticut), Susan Brewer (řadu let profesorku na LaFeberově alma mater ve Wisconsinu), Richarda Immermana (dlouholetého profesora na philadelphské Temple University), Andrewa Rottera (profesora na newyorské Colgate University) či na ruskou a sovětskou problematiku se zaměřující Sheilu N. Heslin, která později přešla z akademického světa do administrativy W. Clintona. LaFeber však vchoval i řadu studentů, kteří pak většinu života strávili ve státní službě či dokonce v politice, jako např. William Brownfield, dlouholetý velvyslanec v několika zemích Latinské Ameriky (a později náměstek státního sekretáře v době Obamovy administrativy), velvyslanec Eric Edelman, jeho kolega afroamerického původu D. L. Bush, ale také Stephen Hadley, který završil svoji kariéru jako druhý poradce pro národní bezpečnost v administrativě G. W. Bushe juniora a který později vzpomínal, že to byl právě LaFeber, kdo ho inspiroval k hlubšímu zájmu o zahraniční politiku. O LaFeberově prestiži svědčil i fakt, že mu byla v září 2001 svěřena prezidentem Cornellu prestižní přednáška na paměť obětí teroristického útoku (část jejích tezí se pak promítla i do poslední kapitoly 9. a 10. vydání

LaFeberovy knihy o americko-ruských vztazích).<sup>5</sup> Uvedme pro zajímavost, že jeho závěrečnou přednášku (farewell lecture) na této univerzitě o pět roků později, kdy končil svou pedagogickou dráhu, navštívilo více než 3 000 studentů a přátel.

Pro českého či středoevropského historika – zdaleka nejen pro odborného amerikanistu – zůstane četba LaFeberových knih jistě ještě dlouho inspirativním poučením. I když nativní čtenář u některých pasáží jeho knih, které se letmo dotkly např. střední Evropy či Balkánu, nemusí se všemi tezemi souhlasit, nic to nezmění na skutečnosti, že jeho práce nabízí dostatek materie i podnětů pro přemýšlení o kořenech americké zahraniční politiky a obecně roli USA ve světě i jejich podstatně složitějších pohnutkách nežli kvazi idealismu, o kterém se pokouší přesvědčit publikum nekritičtí obdivovatelé americké supervelmoci nejen v samotných Spojených státech, ale i u nás. Škoda, že žádná z LaFeberových knih nebyla přeložena do češtiny; tvořila by totiž důležitý pendant (a také korektiv) k běžně užívaným knihám Henryho Kissingera či Johna Lewise Gaddise na straně jedné i hyperkritickým autorům v čele s Noamem Chomskym na té druhé.

Jindřich Dejmek

---

5 Srov. Týž, *The World Turned Upside Down*, in: Týž, *America, Russia and the Cold War, 1945–2002*, 9. ed., New York 2002, s. 411 an.



# **RECENZE | REVIEWS**



**Dušan JANÁK – Stanislav KOKOŠKA, *Průmyslové dělnictvo v českých zemích v letech 1938–1948*, Praha: Ústav pro soudové dějiny AV ČR 2019, 619 s.**

Vzrůstající zájem české historiografie o dějiny dělnictva potvrzuje i nově vydaná kolektivní monografie autorského týmu pod vedením Dušana Janáka z Katedry veřejných politik Slezské univerzity v Opavě a Stanislava Kokošky z Ústavu pro soudové dějiny AV ČR, která vyšla pod názvem *Průmyslové dělnictvo v českých zemích v letech 1938–1948*. Kniha se tak z hlediska dějin českých zemí věnuje klíčovému období, během kterého došlo k výrazné proměně struktury celé společnosti a s ní samozřejmě také této sociální skupiny.

Hned v úvodu tohoto textu je však třeba zmínit, že nejde o jednu ucelenou monografii, ale o dvě. Jak již v krátké úvodní poznámce uvádí Stanislav Kokoška a jak je zřejmé při letmém pohledu na obsah celé knihy, publikace je uvnitř členěna do dvou dílů – prvního, který se zabývá lety 1938–1945, a druhého, který pak analyzuje zbylé tři roky vytyčeného období. Tyto dvě části přitom vedle této poznámky nic nespojuje. Každá má vlastní úvod i závěr, odlišnou strukturu a pracovali na nich jiní autoři a autorky. Důvodem, jak uvádí Kokoška, přitom pro ně byl důležitý mezník května 1945, vyznačující se silnou diskontinuitou. Roli údajně hrála také odlišná míra dosavadního zpracování, kdy se první část autorů mohla opírat o dřívější studie, jakkoli je bylo nutné „verifikovat a zbavit ideologických nánosů“ (str. 10), druhá byla více založena na vlastním rozsáhlém pramenném výzkumu.

Právě Kokoška je také zřejmě<sup>1</sup> jediným autorem zmiňovaného prvního dílu. Po rozsáhlém přehledu dosavadní odborné literatury k tématu svůj výklad začíná „Předehrou druhé republiky“, jak je kapitola nazvána. Zde se zaměřuje zejména na otázky nezaměstnanosti a jejího řešení tímto režimem, tedy například nucenou prací a pracovními tábory nebo propouštěním vdaných žen ze zaměstnání. V další části kapitoly se pak věnuje politickému a institucionálnímu zastoupení dělnictva,

---

1 Zatímco daná část knihy je nadepsána „Stanislav Kokoška a kolektiv“, v úvodní poznámce je napsáno, že byla „ve finální fázi sepsána jediným autorem“ (viz s. 10).



kdy došlo k zákazu komunistické strany a zároveň byla založena na půdorysu sociální demokracie nová Národní strana práce. Následujících sedm kapitol se již věnuje dění v protektorátu a propojuje chronologické členění knihy s tematickým.

Nejdříve Kokoška popisuje utváření protektorátních odborů v rámci založené Národní odborové ústředny zaměstnanecké (NOÚZ), spory v průběhu prvního roku tohoto režimu i postupně podřízení nacistickému vedení mezi lety 1940 až 1941. V další kapitole je pak čtenáři představena geneze systému nucených prací, kdy na jednu stranu pokračovala druhorepubliková snaha o zajištění pracovní síly uvnitř protektorátu i představy o výchově mladší generace. Zároveň však byla postupně ve větší míře využívána k doplnění pracovní síly uvnitř třetí říše a celkově k jejím válečným potřebám. Dále se v kapitole „Stávkami proti okupačnímu režimu“ Kokoška zabývá otázkou mzdových bojů v letech 1939–1941. Kokoška tyto stávky rámuje protirežimními náladami, ačkoli zároveň zdůrazňuje jejich sociální příčiny. Narůstající stávkové hnutí i odbojová činnost totiž podle něj vedly k příchodu Reinharda Heydricha do Prahy.

Kokoška hned v úvodu této části textu předesílá, že Heydrichova politika byla úspěšná „v dosažení rychlé, definitivní kapitulace české protektorátní správy a dalších oficiálních složek společnosti“ (str. 146). Věnuje se pak otázce černého trhu a bojů úřadů s nimi, reakcím odborů na příchod Heydricha do Prahy i na atentát na něj, respektive vliv tohoto vývoje na politiku vůči dělnictvu. Pozornost obrací například i k ozdravovacím pobytům pro dělníky, kterých se v letech 1943 a 1944 dohromady účastnil přibližně každý sedmý z více než půl milionu dělníků organizovaných v odborech. V další kapitole pak autor důkladně rozebírá, jak probíhalo nucené rekrutování pracovních sil do protektorátního i říšského průmyslu z jiných odvětví v závěrečných letech války, detailně se přitom věnuje i situaci žen. Dále se zaměřuje na represe vůči těm dělníkům, kteří porušovali pracovní kázeň, přičemž několik set z nich za to bylo dokonce uvězněno v Terezíně. V závěrečné kapitole pak Kokoška jednoduše bilancuje výkon německé okupační politiky, která sice nenaplnila své cíle, ale zřejmě se dělnictvo neocitlo v tak špatném postavení jako za války první. Nejzajímavější jsou však jeho poznámky

o proměně tehdejší společnosti, kdy krátce poukazuje na změny v chování dělnictva, prolínání sociálních vrstev v rámci mobilizace pracovních sil, ale i přetrvávající chladný vztah nejen k okupačnímu režimu, ale i k první Československé republice.

Druhý díl této publikace, který sepsal Dušan Janák se svým týmem, začíná dalším úvodem, kde autoři i autorky popisují období let 1938—1948 jako „přechodné období od demokracie k totalitarismu“, kdy „zkušenosti s první vnucenou totalitou (1939—1945) nezabránily importu druhé“ (str. 288). Režim třetí republiky tak ve své první fázi do pozdního léta 1947 rámuje jako neliberální demokracii dle definice Wolfganga Merkela a v druhé jako pretotalitní stát. Janák je autorem následujících dvou kapitol. Nejprve velmi podrobně rekapituluje dosavadní literaturu k tématu, následně důkladně představuje dělnictvo doby třetí republiky ze statistického pohledu. Poukazuje tak na vzrůstající počet pracovníků v průmyslu, který se postupně blížil předválečnému stavu, ale hlavně na jeho radikální vnitřní proměnu. Do příběhu nám tak vstupují také němečtí dělníci, tvořící v roce 1945 přibližně pětinu veškerého dělnictva. Zároveň jsou také Němci obětmi systému nucených prací, a to jak civilisté z českých zemí, tak i třeba váleční zajatci nasazení v Jáchymovských dolech. S nuceným vysídlením českých Němců pak přišla nutnost doplnit i mezery vzniklé v průmyslu, Janák se tak věnuje i příchodu dělníků zejména ze Slovenska. Značný prostor ale věnuje i rozsahu znárodnování, kdy v roce 1946 jen čtvrtina zaměstnanců v průmyslu pracovala v soukromých podnicích. Stranou nenechává ani s tím spojený pokles produktivity práce a snížení počtu kvalifikovaných dělníků, mimo jiné v souvislosti s etnickou homogenizací země i likvidací průmyslu v pohraničí.

V další kapitole, kterou sepsali Jiří Kocian a Jakub Šlouf, se autoři zaměřují na vztah dvou nejsilnějších stran v tehdejší Československu, Komunistické strany Československa (KSČ) a Československé strany národně socialistické (ČSNS). Pozice KSČ mezi dělnictvem přitom byla velmi silná, 35 % všech dělníků bylo členy strany a kupříkladu jen 7 % vstoupilo do sociální demokracie. Právě se sociální demokracií přitom KSČ spolupracovala při získávání pozic v závodních radách. Přesto však autoři zdůrazňují, že podpora strany mezi dělnictvem nebyla všeobec-

ná, stejně tak vztah strany k němu byl v mnohém ambivalentní. Tvářila se jako zástupkyně této sociální třídy, nejradiálněji návrhy však tlučila. V únoru 1948 se pak ukázalo jako zásadní, že se dokázala prezentovat jako strana zajišťující pokračování trajektorie nastolené květnovou Národní revolucí. Naopak ČSNS, jak Kocian se Šloufem dokazují, měla stranickou základnu zejména mezi střední třídou, dělnictvo nebylo její prioritou, a i z řad jejích členů se ozývala kritika starších členů, spojených s činností za první a druhé republiky.

Jiří Pokorný pak ve svém textu rekonstruuje vztah dělnictva a jednotlivých odborů v rámci Ústřední rady odborů (ÚRO), respektive od roku 1946 Revolučního odborového hnutí (ROH), jehož řídicím orgánem pak ÚRO byla. I poválečné odbory svou organizací v mnohém navazovaly na protektorátní NOÚZ. Odbory za třetí republiky přitom představovaly významnou mocenskou sílu a měly blízko ke KSČ. Pokorný představuje jejich organizační výstavbu, vztah k dalším stranám a nevyhýbá se ani otázce milicí. Jak také zdůrazňuje, odbory se snažily motivovat své členy k větší produktivitě práce, a tím i plnit poněkud odlišnou úlohu než před rokem 1938. Následně se Lubomír Hlavienka a Jakub Šlouf věnují závodním radám v továrnách. Ty existovaly již dříve, po květnu 1945 však získaly zásadní postavení. V první revoluční fázi se text zaměřuje na roli závodních rad při znárodnování továren od kolaborantů a obyvatel ČSR německé a maďarské etnicity, kdy rady byly do velké míry samostatné a požadovaly i pokračování znárodnování. Ve druhé pak byla jejich působnost od konce roku 1945 omezena a zaměřily se zejména na sociální agendu. Zásadní pak podle autorů byly volby do rad začátkem roku 1947, kde se na povrch dostaly politické spory, při kterých sice kandidátky blízké KSČ získaly významnou podporu, často ale ne 80 % potřebných ke zvolení v prvním kole. Dále se pak text věnuje i roli rad při únoru 1948 a omezení jejich působnosti po něm. V druhé části kapitoly se navíc autoři zaměřují na závodní rady a fenomén očisty na pracovištích, zejména od asociálních živlů.

Poté Dušan Janák představuje otázku stávkového hnutí za třetí republiky. Nejprve rekapituluje odbornou literaturu tématu a následně se mu daří přehledně ukázat jak statistiky poválečných stávek, tak i jejich dynamiku a přístup jednotlivých stran k nim. V předposlední kapitole,

kteřou sepsali Jiří Pokorný, Lubomír Hlavienka, Anna Jonáková a Alžběta Kratinová, se autorky a autoři přehledově věnují jednotlivým formám péče o zaměstnance v závodech. Její formy přitom byly rozličné, od stravování přes sociálně zdravotní péči po otázky tělovýchovných klubů, škol práce či přímo rekreace. Vytvoření posledního textu, který se zabývá brněnskými dělníky v roce 1947, se zhostil Dušan Janák ml. Představuje zde uveřejněné analýzy, které vycházely ze sociologického průzkumu města Brna z daného roku. Za pomoci konceptů Pierra Bourdieuho tak dělníky umísťuje do struktur tamní společnosti nejen skrz jejich ekonomický kapitál, ale také, v rámci toho, co mu dobový průzkum umožní, vzhledem k jejich sociálnímu a kulturnímu kapitálu.

Pokud se vrátíme k textu Stanislava Kokošky, který ve své části bezesporu potvrzuje své rozsáhlé znalosti daného tématu, měli bychom ho zasadit do kontextu české historiografie druhé světové války. Když ji před více než deseti lety reflektovali historici Jaroslav Kučera a Volker Zimmermann, identifikovali několik problematických bodů, které se s ní pojí.<sup>2</sup> Podle nich sice česká historická věda vykonala spoustu práce při rekonstrukci dopadů různých forem represí, odboje i institucionálního zázemí okupační správy a její interakci s českou vládou. Stranou zájmu však zůstával kontext mezinárodního výzkumu celé třetí říše a dalších okupovaných území, situace v pohraničí českých zemí a mezi ne-českými obyvateli, otázky po povaze druhé republiky, jejich místních kořenech, ale i návaznosti na první republiku, respektive protektorát. Dále jmenují také málo probádané dějiny protektorátní každodennosti, otázky sociální politiky i situaci a vývoj různých společenských tříd a skupin včetně třeba podnikatelů nebo právě dělnictva.

Zde Kokoškova práce v mnohém na Kučerovu a Zimmermannovu kritiku nepřímo odpovídá a některá bílá místa dobře doplňuje (jistě by se ostatně od jedné tematicky zaměřené publikace nedalo očekávat, že zaplní všechny). Přesto je v rámci jí vytýčených cílů škoda, že se navzdory názvu knihy, a v kontrastu s druhou částí této publikace, věnuje pouze českému dělnictvu v protektorátu, nikoli situaci v těch částech čes-

---

2 Jaroslav KUČERA – Volker ZIMMERMANN, Ke stavu českého výzkumu nacistické okupační vlády v Čechách a na Moravě. Několik úvah u příležitosti vydání jedné standardní publikace, *Soudobé dějiny* 16, 1/2009, s. 112–130.

kých zemí, které byly přiřčleněny k říši. Je však zřejmé, že by to bylo obtížné, vyžádalo by si to rozsáhlé archivní bádání, navíc situace v pohraničí byla oproti protektorátu v mnohém odlišná. Podobně tak by mohlo být produktivní práci více zasadit do kontextu mezinárodní historiografie a jejich debat. Na tomto místě je třeba zmínit i nedávno vydanou práci historičky Radky Šustrové *Zastřené počátky sociálního státu* o sociální politice v protektorátu.<sup>3</sup> Ačkoli oba texty v něčem vyznívají poněkud odlišně, Šustrová oproti Kokoškovi například více zdůrazňuje místní původ sociální politiky, v mnoha ohledech se dobře doplňují – Šustrová více zohledňuje situaci v jiných částech říše nebo se do hloubky zaobírá podstatnou otázkou proměň a vývoje dobového českého nacionalismu mezi druhou a třetí republikou. Ten bezpochyby představuje důležitou komponentu při výzkumu dějiny třicátých a čtyřicátých let.

Jak také vyplývá z přehledu kapitol, celá kniha, včetně své druhé části, se zabývá zejména institucionálním zázemím, situací v odborech, statistikou, případně stávkami. Spíše stranou tak zůstává například dělnická kultura či otázka konstrukce a rekonstrukce dělnických identit. Podobně jediná kapitola, která pracuje robustněji s teorií a částečně tak vychází i z trendů, které dějiny dělnictva ovlivňují od 60. let minulého století, je ta poslední sepsaná Dušanem Janákem ml. Nakolik je pak druhá část knihy v mnoha ohledech pionýrská, vzhledem k šířce vymezeného tématu je zřejmé, že zbývá hodně míst pro podrobnější studie. U otázky nucených prací by kupříkladu byla možnost představit lépe situaci na Slovensku, u vztahu dělnictva a politických stran se více zaměřit na sociální demokracii. Zajímavé by jistě bylo se blíže podívat na německé či slovenské dělnictvo, jakkoli několik zajímavých postřehů k nim nalezneme i v této knize.

Velkou otázkou je také rámování první fáze třetí republiky jako neliberální demokracie. Podle Wolfganga Merkela, ze kterého Janák a kolektiv vychází, je neliberální demokracie jedním z typů takzvaných defektních demokracií. V takovém režimu sice probíhají otevřené a svobodné volby, narušeny jsou ale některé instituce právního státu a ústav-

---

3 Radka ŠUSTROVÁ, *Zastřené počátky sociálního státu: Nacionalismus a sociální politika v Protektorátu Čechy a Morava*, Praha 2020.

nosti. Jako příklad takového státu se poslední dobou často uvádí například Maďarsko pod vládou Viktora Orbána. Podle Merkela však již není možné mluvit ani o defektní demokracii, pokud, volby nesplňují základní nároky na všeobecné, rovné a svobodné volby. Poválečný režim přitom zakázal politické strany mimo ty sdružené v Národní frontě a volit vedle odsouzených na základně malého retribučního dekretu nesměly také stovky tisíc zůstavších československých Maďarů a Němců. Konečně celý režim byl založený i na představě konsensu všech povolených politických stran a absenci jakékoliv politické opozice, čímž se také do velké míry vytrácela role parlamentu v něm. Dále pak Merkel doplňuje, že daný režim musí pouze narušovat a nikoli zásadním způsobem negovat další principy demokratického státu.<sup>4</sup> Zde je třeba zmínit zejména poválečnou etnickou čistku, která zasáhla bezmála třetinu obyvatel českých zemí a byla doprovázena i státním násilím.<sup>5</sup> Tento proces se přitom nezastavil ani s vysídlením většiny obyvatel německé etnicity a pokračoval nuceným rozptylem německé i třeba chorvatské menšiny po roce 1947. Zdá se tedy, že i podle Wolfganga Merkela by v souvislosti s režimem třetí republiky šlo spíše mluvit například o nějaké formě etnokratického autoritářství.<sup>6</sup>

Podobně tak je třeba zdůraznit, že v mezinárodní historiografii věnující se třetí říši rozhodně nepanuje úzus, jestli tento režim označovat za totalitní, a mnozí naopak upřednostňují jiné přístupy. Kritizují jednak politicko-ideologické implikace tohoto konceptu z dob studené války, omezené styčné body mezi sovětskou a nacistickou diktaturou, ale také zejména jeho aplikaci na realitu a fungování režimu nacistického. Neříká nám totiž mnoho o socioekonomických podmínkách, funk-

---

4 Srov. Wolfgang MERKEL, *Embedded and Defective Democracies*, *Democratization* 11, 1/2004, s. 36–38; Wolfgang MERKEL – Hans-Jürgen PUHLE a kol., *Defekte Demokratie*, Band 1, Wiesbaden 2003, s. 65–96.

5 K této perspektivě v souvislosti s nuceným vysídlením obyvatel Československa německé etnicity viz také Phillipp THER, *Temná strana národních států: Etnické čistky v moderní Evropě*, Praha 2017.

6 Merkel konkrétně mluví o rasovém autoritářství, kde jako příklad uvádí Jihoafrickou republiku za apartheidu. Podle něj však určité skupiny v této kategorii států mohou být vylučovány i na etnickém, nikoli pouze rasovém principu. Viz W. MERKEL, *Systemtransformation: Eine Einführung in die Theorie und Empirie der Transformationsforschung*, Opladen 1999, s. 41–42.

cích a politických cílech systému. „Hodnota totalitárního konceptu se zdá být značně limitována a nevýhody při jeho užití výrazně převažují jeho možné výhody,“ shrnul tyto výtky ve své knize uznávaný britský historik Ian Kershaw.<sup>7</sup>

Právě jiné rámování těchto režimů, protektorátního a třetirepublikového, které by nevycházelo ze zápasu demokracií a totalit, by pak případně mohlo usnadnit hledání (disk)kontinuit před a po roce 1945 i v otázce dělnictva. Pokud nebylo možné tímto směrem uzpůsobit strukturu celé knihy a propojit ji, je škoda, že neobsahuje ani společný závěr, kde by bylo možné tuto otázku rozebrat více do hloubky. Je nesporné, že genocida Romů a Židů představuje v evropských dějinách formou i rozsahem naprosto bezprecedentní událost a květen 1945 v mnoha ohledech představoval historický předěl. To však nevyklučuje hledání momentů, které ho překračují. Jak trefně poznamenávají zmínění Kučera s Zimmermanem, režim třetí republiky měl s republikou druhou mnoho styčných bodů.<sup>8</sup> Šustrová pak třeba přesvědčivě dokládá, že na budování takzvané národní pospolitosti, započaté za takzvané podzimní revoluce druhé republiky, navázala republika třetí při budování etnic-ky homogenizovaného národního státu.<sup>9</sup> Ostatně i kniha Janáka a Kokošky ukazuje, že všechny tři režimy spojovaly možná na první pohled nečekané fenomény. Z nich jmenujme například organizační strukturu odborů, tělovýchovné programy pro dělníky, odmítání liberálních základů první Československé republiky nebo i třeba nucené práce.

Na závěr je však třeba ještě jednou vyzdvihnout, že obě části recenzované knihy představují důležitý a poctivě zpracovaný příspěvek k dějinám dělnictva daného období. Kniha nejen přináší rozsáhlý a přínosný přehled dosavadní literatury k tématu a dokáže s ní dobře pracovat, ale zároveň je zejména ve své druhé části v mnoha ohledech postavena na rozsáhlém archivním výzkumu. Ačkoli je zásadní sama o sobě, jistě

---

7 Za další dva prominentní historiky, kteří se k totalitárnímu rámci staví skepticky, jmenuje například Hanse Mommsena a Martina Broszata. K citaci viz blíže Ian KERSHAW, *The Nazi Dictatorship: Problems and Perspectives of Interpretation*, London 2000, s. 52.

8 J. KUČERA – V. ZIMMERMANN, *Ke stavu*, s. 117–118.

9 R. ŠUSTEROVÁ, *Zastřené počátky*, s. 37–38.

bude tvořit i tolik potřebný faktografický základ pro další badatelské projekty. Jako celek tak musíme její vydání v mnoha směrech ocenit.

Jakub Vrba

**Ivan KAMENEC – Miroslav MICHELA, *Rozhovor s dejinami. Ivan Kamenec o cestách slovenskej histórie s Miroslavom Michelom*, Bratislava: Hadart 2019, 160 s.**

**Dušan KOVÁČ – Miroslav MICHELA, *Na ceste k poznaniu. Dušan Kováč o slovenskom dejepisectve s Miroslavom Michelom*, Bratislava: Hadart 2020, 232 s.**

Podle počtu vydávaných titulů lze soudit, že knižní rozhovory s histori-ky jsou v České republice celkem populárním žánrem.<sup>1</sup> Předností těchto dialogů je skutečnost, že v nich jednotliví dějepisci dávají daleko větší a volnější prostor svému subjektu a umožňují čtenáři proniknout do těch oblastí, které lze z jejich odborných i popularizačních textů pouze implicitně vytušit. Čtenář se tak může z těchto rozhovorů často otevře-ně dozvědět o světonázorovém, politickém či náboženském založení konkrétního dějepisce, o jeho sympatiích/antipatiích k určitému histo-rickému (i současnému) fenoménu nebo o smyslu, který do své odbor-né práce vkládá. Historikové v těchto rozhovorech vlastně – vedle jiného – předkládají jakousi (subjektivně vnímanou a hodnocenou a záro-veň otázkami zpovídajícího ovlivněnou) „metahistorii“ vlastního díla a jeho širšího osobnostního, rodinného, společenského, politického a oborového zakořenění. Výhodou těchto knih je jejich příjemná a sviž-

---

1 Z posledního desetiletí srov. Tomáš TUREČEK – Miroslav BÁRTA, *Kolaps nezna-mená konec*, Praha 2013; Martin BEDŘICH – Jan ROYT, *Krajinami umění. Roz-hovor s Martinem Bedřichem*, Praha 2015; Vladimír KUČERA – Jan RYCHLÍK, *Historie, mýty, jízdni řady*, Praha 2015; Luděk STANĚK – Jiří PADĚVĚT, *Pod tíhou historie*, Praha 2016; Martin BEDŘICH – Tomáš PETRÁČEK, *Naděje v dějinách*, Praha 2020; Martin BRABEC – Eduard STEHLÍK, *Češi proti Hitlerovi*, Praha 2021; Antonie DOLEŽALOVÁ – Mikuláš TEICH, *Moje století (1918–2018)*, Praha 2021; Lukáš KAŠPAR – Jaroslav ČECHURA, *V pavučinách času. Dobrodružný život na-ších předků*, Praha 2021.



ně ubíhající čtivost, která má potenciál seznámit se smyslem, krásami i úskalími odborné historické práce širší zástup laiků. Myslím také, že tyto knižní rozhovory budou v budoucnu důležité pro poznání dějin dějepisectví naší doby. Je totiž možné, že mnohé druhy pramenů, které máme ze starších dob k dispozici my (např. dochovaná písemná korespondence mezi historiky), nebudou mít v důsledku postupující digitalizace světa (např. nearchivovaná e-mailová korespondence) naši nástupci k dispozici. Budoucí interpret dnes vznikajících knižních rozhovorů se však bude muset popasovat právě s problémy jejich subjektivnosti a možné sebestylizace zpovídáných historiků.

Oproti českému prostředí je situace na Slovensku poněkud odlišná, neboť obsáhlejší rozhovory se slovenskými historiky, které by vydaly na samostatnou knihu, se tam do nedávné doby neobjevovaly. Zřejmě to souvisí se skutečností, že dějiny a reflexe vlastního oboru byly ještě na počátku tohoto tisíciletí považovány za „popelku“ slovenské historické vědy.<sup>2</sup> Teprve nyní vydal Miroslav Michela v rychlém sledu za sebou dva knižní rozhovory se staršími představiteli slovenské historické obce, a to s Ivanem Kamencem (narozen 1938) a Dušanem Kováčem (nar. 1942). Obě knihy mají malý formát na způsob „knihy do električky“ (*Na ceste k poznaniu*, s. 10) a jejich text je doprovázen množstvím fotografií. Michela mezi jejich potenciální adresáty explicitně počítá daleko širší okruh čtenářů, než kteří čtou ryze odborné historiografické texty, přičemž jeho cílem je přiblížením názorů a zkušeností obou historiků „postupne mapovať dejiny novodobej slovenskej historiografie“ (*Na ceste k poznaniu*, s. 10). Oba rozhovory jsou sestaveny z drobnějších chronologicko-tematických kapitoliek, nicméně dialog s Kováčem – na rozdíl od Kamence – tyto kapitoly ještě pro lepší orientaci uspořádává do třech nadřazených problémových částí (probouzení zájmu o historii, profesionální kariéra a myšlení/psaní o slovenských dějinách). Vedle větší přehlednosti navíc rozhovor s Kováčem netrpí některými redakčními neduhy, které se vloudily do dialogu s Kamencem (občasná špatná odsazení řádků, překlepy, přebývající písmena či poslovenštění některých českých jmen).

---

2 Dušan KOVÁČ, Popoluška slovenskej historiografie – vlastné dejiny, *Historický časopis* 52, 2/2004, s. 233–237.

Michela svými otázkami vedl oba slovenské historiky především k odpovědím na vliv rodinného a školního prostředí na utváření jejich zájmu o dějiny, vysokoškolská studia, postupující odbornou profilaci, působení v různých institucích, osobní vztahy ke kolegům, názory na „sporná místa“ slovenské historie, popularizaci dějin i osobní zájmy. Dialogy tak poskytují celkem barvitě vhledy do odborného a obecně společenského prostředí, v němž se oba dějepisci pohybovali. Je však škoda, že se Michela příliš nesnažil zpovídané historiky přimět k detailnějšímu nastínění vlastních metodologických a teoretických zásad a k hlubšímu ponoru do vlastního historického myšlení. V případě Kováče se to však Michelovi alespoň částečně podařilo, neboť se tento historik rozhovořil o svém pojetí předmětu slovenských dějin i nutnosti vnímat dílčí zkoumané fenomény v jejich širších společenských vztazích (Kováč je inspirován Toynbeeho konceptem „smysluplné oblasti historického poznání“). Jde však samozřejmě o otázky, které by se laickému čtenáři mohly zdát přespříliš speciální a odtažitě, ač by odborně školeného historika zajímaly možná nejvíce.

Osobně mě především zaujaly odpovědi týkající se třech problémových okruhů. Prvním z nich jsou osudy obou dějepisců za normalizace, kterou oba strávili v oficiálních vědeckých institucích, a to hlavně v Historickém ústavu Slovenské akademie věd (HÚ SAV; Kamenec od roku 1969, Kováč teprve od roku 1981, neboť předtím působil v Ústavu dějin evropských socialistických států SAV). Tato skutečnost s sebou nesla problémy spojené s balancováním mezi vyžadovanou ideologizací a snahami o seriózní výzkum, cenzurou a autocenzurou, zásahy nadřazených do již napsaných textů (např. úpravy, které Pavol Hapák vložil do Kováčových pasáží pro připravovanou syntézu slovenských dějin) či hledáním různých kompromisů (např. Kamencův vstup do komunistické strany ze strachu, že bude vyhozen). Zároveň oba historikové čelili tlakům na změnu své odborné profilace. Kováč byl nucen přejít od rakousko-německých dějin k historii evropských revolučních hnutí, ač si dokončení svého původního projektu dokázal vyvzdorovat a jeho výsledky roku 1979 dokonce publikovat.<sup>3</sup> Kamencova kandidátská práce

---

3 TÝŽ, *Od Dvojspolku k politike anšlusu. Německý imperializmus a Rakúsko do r. 1922*, Bratislava 1979.

o holocaustu slovenského židovského obyvateľstva, již obhájil v roce 1971, však žádoucí nebyla a mohla vyjít až po sametové revoluci,<sup>4</sup> přičemž se její autor musel za normalizace přeorientovat na kulturní dějiny a dějiny slovenského historického myšlení.<sup>5</sup>

Důležité je také vyprávění obou historiků o posametové době, kdy se zvláště Kováč stal vlivnou postavou slovenské historické vědy, neboť postupně zastával vedoucí pozice v různých historiografických institucích (HÚ SAV, Slovenský komitét historiků, Slovenská historická spoločnosť) a působil v předsednictvu celé SAV. Osobně mě nejvíce zaujalo Kováčovo líčení toho, jak se z pozice ředitele HÚ SAV (1990–1998) snažil prosazovat myšlenku, „že musíme ísť do sveta, že sme tu zašíť za našou slovenskou pecou“ (*Na ceste k poznaniu*, s. 89). Toto otevírání se slovenské historiografie Evropě a světu zprvu probíhalo pomocí osobních kontaktů se zahraničními kolegy a později zakládáním bilaterálních komisí historiků. (Poněkud stranou však v rozhovoru zůstala důležitá otázka přejímání zahraničních metodologických inspirací slovenskými historiky či naopak ohlasů na práce slovenských historiků ve světě.) Kamenec své vyprávění o devadesátých letech zaměřil především na problém tzv. rozdvojeného dějepisectví, kdy se z exilu začali vracet slovenští (novo)ludáčtí historikové (Milan Ďurica, František Vnuk aj.), kteří se snažili ve veřejném prostoru prosadit silně nacionalistický výklad slovenských dějin, jenž byl založen zvláště na idealizaci první Slovenské republiky (1939–1945). Tito dějepisci podle Kamenec začali ve svém snažení parazitovat na marxisticko-komunistických deformacích normalizační slovenské historiografie, když domácí polistopadovou akademickou historickou vědu napadali jako jejich bývalého pohůnka a dodnes jimi poznamenaný fenomén. Kvůli svým pracím, které odhalovaly temné stránky slovenského válečného státu, byl Kamenec sám často slovenskými nacionalisty napadán. Tento trend byl v devadesátých letech na Slovensku obecněji rozšířený a byl bohužel přenesen i do nového tisíciletí. Ve vztahu k celkem nedávné slovenské diskuzi o „starých

---

4 Ivan KAMENEC, *Po stopách tragedie*, Bratislava 1991.

5 Např. TÝŽ, *Začiatky marxistického historického myslenia na Slovensku. Historizmus a jeho úloha v slovenskom revolučnom robotníckom hnutí*, Bratislava 1984.

Slovácích“ a Svatoplukovi Kamenec říká: „Príznačné je, že kolegovia, ktorí sa kriticky postavili voči romantizujúcim interpretáciám, boli vzápätí obvinení, jednak z odbornej nekompetentnosti, jednak z nepriateľstva, v lepšom prípade z vlačnosti voči slovenskej štátnosti a slovenskému národu [...]“ (*Rozhovor s dejinami*, s. 90). K silné aktivizaci (novo)ľudácko-nacionalistického proudu slovenské historiografie došlo predovšetkým v letech mečiarizmu (1992–1998), čemuž venuje pozornosť také Kováč, ktorý tehdy musel čeliť snahám o pozrení HÚ SAV Maticí slovenskou: „[...] vtedajšia vládna moc nepotrebovala historiografiu jako kritickú vedeckú disciplínu“ (*Na ceste k poznaniu*, s. 121).<sup>6</sup>

Zajímavé jsou konečně názory obou slovenských historiků na smysl odborné historiografie, na různé formy popularizace dějin a na krásnou literaturu. Podle Kamenec má historický výzkum největší význam tehdy, když opouští ryze odborné pole a hovoří přímo k dnešku. Historik by měl své spoluobčany „v tom najlepšom zmysle slova znepokojovať, provokovať, dávať im podnety na premýšľanie o vlastných národných a štátnych dejinách“ (*Rozhovor s dejinami*, s. 156). Kováč zase historickou vědu chápe jako kritickou disciplínu, která má sloužit našemu poznávání světa. Její poznatky mají být pomocí dějepisného vyučování předkládány žákům, aby pochopili fungování lidské společnosti a lidských jedinců v ní: „To je oblasť, ktorá je pre budúcnosť civilizácie mimoriadne dôležitá. Analfabeti, ktorí nerozumejú fungovaniu spoločnosti, sú pre našu budúcnosť mimoriadne rizikovým faktorom“ (*Na ceste k poznaniu*, s. 56). Zřejmě i na základě těchto svých přesvědčení se oba historici již dlouhou dobu pouštějí do popularizace dějin, když Kamenec hovoří o svých zkušenostech s obrazovými publikacemi,<sup>7</sup> historickými filmy, drobnější novinovou i webovou publicistikou a pro něho stále oblíbenějšími přednáškami a besedami před živým publikem; Kováč poté nastiňuje svou spolupráci na tvorbě výstavních instalací a historických filmů. Je zajímavé, že oba historikové vysoko oceňují krásnou literaturu. Kamenec ji považuje za skvělý historický pramen a zároveň

---

6 Politika dějin na Slovensku v mečiarovských devadesátých letech se již stala předmětem komparativního výzkumu: Stevo ĐURAŠKOVIĆ, *The Politics of History in Croatia and Slovakia in the 1990s*, Zagreb 2016.

7 Zvláště I. KAMENEC, *Slovenský štát v obrazoch*, Praha 2008.

historikům doporučuje její četbu, která může podle něho mít velký význam pro jejich obecnou kultivaci, intelektuální rozvoj i autorskou zručnost. Kováč má ke krásné literatuře ještě vřelejší vztah, neboť je sám autorem (vedle více než deseti rozhlasových a televizních scénářů) několika beletristických knih a povídkových sbírek, jež jsou určeny zejména dětem. Toto své psaní vnímá Kováč jako realizaci potřeby vyjádřit se, kterou mu odborná historická věda nemůže poskytnout, neboť mu klade velké limity: „Beletria umožňuje člověku vypovědat o svete možno aj viac ako odborná literatúra. Predovšetkým to robí iným spôsobom. Mal som vždy pocit, že ten iný spôsob potrebujem, že je mi blízky“ (*Na ceste k poznaniu*, s. 217).

I přes výše uvedené limity (zvláště absenci hlubších a detailnějších ponorů do historicko-teoretického a metodologického myšlení obou historiků) poskytují oba knižní rozhovory důležité informace k dějinám a současnosti slovenského dějepisectví a umožňují nám lépe poznat život a osobnosti Ivana Kamence a Dušana Kováče. Nezbývá než doufat, že snažení Miroslava Michely nalezne ve slovenské historické vědě své následovníky.

Tomáš Pánek

**John CONNELLY, *From Peoples into Nations. A History of Eastern Europe*, Princeton – Oxford: Princeton UP 2020, 968 s.**

Rozsáhlé dílo, čítající 800 tiskových stran (s poznámkami, seznamem literatury a rejstříky bezmála 1000), je jedním z mnoha typických *opera magna*, v nichž zvláště anglojazyční a německojazyční historikové ve zralé fázi své vědecké činnosti prezentují svá perspektivovaná syntetizující zpracování dějin zemí, rozsáhlých regionů nebo širokých tematických okruhů; zpravidla v určitém delším chronologickém rámci, nejčastěji novějších a nejnovějších dějin. V posledních desetiletích nechybí pokusy o podobné velké práce ani v české či polské historiografii. Oblíbeným regionálním rámcem v našem geografickém kontextu zůstává střední, středovýchodní či východní Evropa, přičemž její vymezení se samozřejmě často odvíjí od více či méně specifického přístupu autora či

jeho zakotvenosti v dosavadní tradici a – zejména v případě západoevropských a severoamerických autorů – v institucionálních strukturách univerzit a výzkumných pracovišť. Takové práce jsou vždy na jednu stranu syntetické, byť fokusované zpracování nedává příliš prostoru k prezentaci dílčích, vlastních badatelských výsledků, nýbrž naopak vyzývá k pokud možno „konsenzuálnímu“ zpracování vycházejícího ze stavu aktuálního výzkumu, diskusí i společenského (tedy nejen vědeckého) diskurzu. Na druhé straně však předpokládají určitou autorskou interpretativní originalitu a vizi, která jim teprve dodává na originalitě a atraktivitě. Současně se zpracování tohoto druhu nutně pojí s ambicí vědeckého založení a akademické relevance, ale i s otevřeností k populárnímu či jinak než akademicky zaměřenému odběrateli. V anglojazyčné tradici je tento tlak a z něj vyplývající důsledky v rovině narativní a metodické výstavby textu o to silnější, že kritéria společenského ohlasu, společenské relevance i prostého odbytu knihy hrají výraznější roli v ambicích autorů, v chápání role vědy, v zájmu nakladatelství o autorovy texty, ale dokonce i v hodnocení vědy. Toto jsou okolnosti, jichž by si český čtenář měl být vědom při recepci recenzované práce a jí podobných děl.

Connellyho kniha je totiž – v pozitivním smyslu – dokladem tohoto obecně akademicko-kulturního pozadí. Výrazem je i typický, ne snad uniformní, ale přesto do značné míry standardizovaný akademicko-populární, „čtivý“ narativ. Nedělá si příliš starostí s transparentním představením metodologických, teoretických nebo konceptuálních východisek, což zdaleka neznamena, že je postrádá nebo že by nebyla autorem promyšlena. Jsou ovšem do značné míry imanentně zapracována do koncepce knihy a implicitně vyjádřena v textu jako celku. V typické manýře anglojazyčné tradice se kniha vyznačuje vyprávěcím stylem, v němž se více než na představení výsledků analytických studií, kvantifikací a systematických výzkumů sází na jejich velmi shrnující parafráze, na metafory, obrazné argumentace, situativní příklady, osobní relace, zážitky, ale i historky a momentky – instrumentarium, jež se těší takové oblibě právě v postmoderní společenskovědní a humanitněvědní kultuře. Jejich schopnost přesvědčivě sloužit jako prostředek argumentace, zhuštění a evidence je ovšem do značné míry závislá na

schopnostech autora k jejich nasazení, a to i přes vždy možné pochyby týkající se reprezentativnosti, nahodilosti nebo zástupnosti vůči empiricky vypracovaným pozorováním. I když lze v recenzované knize najít místa, kde se pracuje pouze s podobnými situativními historkami a zážitky jako s hlavní oporou k vysvětlení historické situace nebo problému, nebo dokonce určité podstaty celé dílčí epochy (např. reálně-socialistického konzumerismu sedmdesátých a osmdesátých let), a přestože těchto prostředků autor užívá mnohem více ve vztahu k dějinám soudobým než ke starším, přesto lze obecně říci, že se tak děje ne pro efektivnost a nikoliv příliš zjednodušujícím, či dokonce banalizujícím způsobem, nýbrž spíše k podtržení složitosti a nuancí jednotlivých problémů, témat a historických konfigurací. Výsledkem je bezesporu akademicky inspirovaná a inspirativní, současně čtenářsky neobvykle zdařilá práce, což je při jejím rozsahu o to důležitější.

Předmětem knihy jsou dějiny středo-východoevropského regionu posledních více než dvou století – přibližně od osvícenství, počátků modernizace a raných národních hnutí až po práh současnosti. Connolly zvolil zásadní, relevantní, i když nijak originální centrální perspektivu lidu a národa, tedy proměn národního kolektivu a chápání národa, přičemž právě vývojová metafora „od lidu k národu“ není zcela nová. Do značné míry jde nejen ve šlépějích vesměs konstruktivistické narace sklonku 20. a počátku 21. století, kdy se to v literární a akademické (nejen) anglojazyčné produkci hemžilo tituly „Idea of“, „Invention of“, „Discovery of“ či „Thinking of“. Druhou částí tohoto dekonstruivisticko-dekategorizačního dědictví je i záliba v tématech přechodu, ambivalence a hybridity, kde se často objevovaly podtituly pracující se sémanticky nabitými konstrukcemi „od... k...“ či „mezi x a y“. Do toho ještě přistupuje (opět zejména v anglojazyčné literatuře rozšířená) stereotypizovaná představa o specifice středo-evropského či východoevropského „etnonacionalismu“, často tak normativně interpretující etnicky definované „nacionalismy“ jako problémový fenomén evropských dějin.

Connollyho na nuance a kulturně i sociálně orientované kontextualizace soustředěná kniha je však právě tady prosta jednoznačných schematických interpretací, soudů, vysvětlení a hodnocení. Místo aby pokračovala v dichotomním narativu o patologicky konfliktogenním středo-

evropském „etnonacionalismu“ v protikladu k normě západoevropských „politických“ národů, snaží se vysvětlit ty nejpodstatnější znaky a okolnosti vytváření evropských národů na bázi kulturního, jazykového a etnického kódování, a do určité míry dokonce dekonstruuje zásadní odlišnost mezi „západním“ a „východním“ modelem národa.

Určitou zásadní disparátnost celé obsáhlé knihy nelze přehlédnout. Vyznačuje se totiž dost rozdílným zpracováním látky ve vztahu k 19. století a ve vztahu k nejnovějším dějinám. Vychází do značné míry z optického klamu části historiografie soudobých dějin, v níž panuje přesvědčení o přirozeně silnější aktuálnosti, a proto i historiografické relevanci dílčích témat a aspektů, které jsou pro starší období přecházeny, a také podrobný a hluboký empirický záběr, který je dnes již v historiografiích starších dějin traktován spíše kriticky. V Connellyho knize lze těžko hledat cézuru, bod zlomu nebo kapitolu, od níž se její charakter v tomto směru mění – jedná se spíše o plynulou proměnu přístupu, jež vyniká teprve z pohledu na syntézu jako celek. Obecně lze říci, že ve vztahu k 19. století se autor mnohem důsledněji drží zvolené perspektivy utváření a vývoje národního kolektivu a národní kategorie, zatímco ve výkladu dějin druhé poloviny 20. století se jí drží s mnohem menší důsledností. Přesvědčivě vysvětluje a charakterizuje např. fenomén „národního komunismu“ i roli národní tradice, etnické argumentace v komunistických režimech stejně jako např. národní diskurzy v kultuře a opozici, ale nezadržitelně se noří do popisu a vysvětlení vývoje socialistických systémů a společností obecně. Až při výkladu sedmdesátých či osmdesátých let zabředává do drobných nuancí a proměn ekonomických aspektů fungování režimů a jejich sociálních či politických implikací. Tyto pasáže samy o sobě jsou v mnohém inovativní a originální, zejména vzhledem k poměrně konsekventnímu komparativnímu přístupu, ale zcela se vymykají proklamovanému tematickému rámci. Nelze se tomu však divit: ukazuje se, že národní kategorie jistě je důležitou perspektivou analýzy poválečných socialistických režimů a společností, ale zároveň se jen těžko integruje do proklamovaného teleologického narativního rámce „od lidu k národu“. S touto historickou trajektorií totiž vývoj ve 20. století, a zvláště v jeho druhé polovině, souvisí jen nepřímou, a její promítnutí tedy nutně musí působit dost nuceně.



Mluvíme-li zde o zabředávání, pak tím myslíme především rezignaci na proklamovaný tematický rámec a ztrátu proporcí mezi jednotlivými částmi knihy. Myšlenkový automatismus o silnější relevanci soudobých dějin nad epochami předcházejícími lze – pomineme-li aspekt „zrychlení historického času“ – těžko obhájit historiografickými nebo epistemologickými argumenty. Spadá spíše do oblasti kultury/politiky dějin, paměťové praxe a literární strategie. Nic to ovšem nemění na skutečnosti, že pasáže a kapitoly věnované poválečným desetiletím, jsou-li vzaty samy o sobě, poskytují čtivě a atraktivně formulované postřehy, komentáře a interpretace, jež svědčí nejen o kompetenci, ale i originalitě a autorské invenci.

Poněkud paradoxně to však platí ještě více pro části věnované období formování novodobých národů a posléze masových národních hnutí. Autor zde prozrazuje svoji primární badatelskou orientaci na 20. století, takže pasáže věnované 18. a 19. století nešetří omyly (např.: České království nepřestalo existovat se správnými reformami roku 1749 – s. 169; Uhry nebyly prvním konstitučním královstvím východně od Rýna – s. 161; „emigrace“ F. Chopina do Francie neměla mnoho společného s listopadovým povstáním), nepřesnostmi (je např. pravda, že v předbřeznové době stejně jako dnes čeština nerozlišovala mezi „Bohemian“ a „Czech“, ovšem v němčině byla situace podobná – i jazyk byl dlouho „böhmisch“) a prezentismy (např. Agenor Gołuchowski v polovině 19. století vlastnil statky ve východní Haliči, ale zcela jistě ne na západní Ukrajině – s. 189). Dále se kniha vyznačuje také podmíněnými klopýtnutími (Kingdom of Bohemia se v originále skutečně nejmenuje Královec Český) nebo málo přesvědčivými paralelami vůči 20. století (např. mezi kontextem napoleonských válek a varšavským povstáním r. 1944). Tyto příklady, vyňaté jen z oddílu o rozsahu cca 20 stránek, naznačují, že kniha není zcela spolehlivá v detailu. A přesto: právě kapitolám věnovaným těmto desetiletím nelze upřít úctyhodnou řadu originálních postřehů, pozorování, inspirativních otázek a interpretací, umožněných možná větším odstupem autora, i když vykoupených menší jistotou v dílčích historických reáliích regionu.

Určitou konceptuální slabostí knihy je však na první pohled její geografický rámec. Pozornost věnovaná celému regionu západoslovan-

ských, jihoslovanských, rumunských a uherských zemí při rámcovém a epochálně podmíněném zahrnutí části ukrajinských zemí habsburské monarchie jako celku a východních částí Německa (Pruska, pro období po r. 1945/49 i NDR) dala autorovi možnost v tomto rámci traktovat tradičně chápanou „střední“ či „středovýchodní“ a „jihovýchodní“ Evropu jako jeden region (toto rozhodnutí znovu ukazuje na životnost Jalty pro západní historiografii, ale v případě Connollyho knihy ho nelze na tento aspekt redukovat), a tím dospět ke shrnujícím interpretacím určitých fenoménů (etnický národ, státní socialismus) v nesovětské části sovětského bloku. Zároveň v rámci tohoto regionu rozvinul srovnávací přístup vedoucí stejnou měrou ke zevšeobecnění jako i k diferenciaci sledovaných jevů a vývojových tendencí. Zarážející ovšem je důsledně nedůsledná práce s ústřední regionální kategorií. V úvodu autor věnuje mnoho prostoru tomu, aby vysvětlil, že středovýchodní Evropa není týmž, co Evropa východní, a vypracovává k tomu přesvědčivou strukturální, kulturní a historickou argumentaci. Již do titulu ale vložil pro tento pás zemí západně od Ruska, resp. do výchoslovanských regionů, označení „východní Evropa“. V oddílech následujících po úvodu právě vymezenou středovýchodní Evropu nazývá prostě Evropou východní a oba pojmy se u něj střídají skoro v synonymickém významu. Naznačuje to, že hlavní zvolené komponenty autorovy koncepce máme chápat spíše jako metafory, jako narativní prostředek bez hlubšího smyslu? Četné přesvědčivé a originální pasáže syntézy tomuto závěru přece jen odporují.

Miloš Řezník

**Vojtěch KESSLER – Josef ŠRÁMEK, *Tváře války: Velká válka 1914–1918 očima českých účastníků*, Praha: Historický ústav 2020, 568 s.**

Ak majú v českom akademickom prostredí niečo spoločné práce hlásiace sa programovo k problematike vojenských dejín, tak je to skoro až rituálna (seba)kritika týkajúca sa tohto špecifického kútiku historickej vedy. Nie že by nebolo nad čím si povzdychnúť, dlhodobo budovaný

obraz vojenskej histórie vzbudzuje pocit, že objektom jej skúmania sú v lepšom prípade operačné dejiny a rozhodnutia generálov, v tom horšom súpisy armádnej techniky a nekriticky prijímaných hrdinských činov. Ide o obraz skreslený, avšak zažitý v širšej akademickej obci aj mimo nej. Nie je preto prekvapením, že sa tieto stereotypy prekladaná kritická edícia prameňov *Tváře války* snaží explicitne prekonať. A to na príklade prameňov osobnej povahy z obdobia I. svetovej vojny, uvedeními krátkymi štúdiami so zameraním na dejiny vojenskej každodennosti.

Úvodný náčrt bádania ukazuje, že česká historiografia venujúca sa problematike Veľkej vojny má pomerne pestrú tradíciu, ktorá navyše získala mnoho impulzov behom stého výročia svetového konfliktu. Ako však upozorňujú autori edície, množstvo z tejto popularity síce vyústilo v zásadné monografie ako *Muži proti ohni*<sup>1</sup> a *Život na příděl*,<sup>2</sup> ale väčšina knižnej produkcie nakoniec aj tak vyústila v prevažne štandardné práce literatúry faktu, prípadne intuitívne ponímané dejiny každodennosti. Možno najdramatickejšie však knižný trh zaplavila memoárová literatúra účastníkov svetového konfliktu. *Tváře války*, vychádzajúce z pramennej zbierky projektu Historického ústav AV Dějiny všedního dne, tak môžu pôsobiť ako akademická odpoveď na túto novú popularitu vydávaných ego dokumentov. Sú však niečím viac.

Spolu s vyššie spomínanými prácami Jiřího Hutečky a Rudolfa Kučery, reprezentujú snahu posunúť bádanie o vojenských dejinách na novú úroveň a neostať v začarovaných kruhoch českej vojenskej historiografie. Ide o štrukturálne problémy, vyvierajúce z postavenia militarnej problematiky mimo akademický mainstream a jej časté prekrývanie s utilitárnymi záujmami armádnych historických pracovísk, ktoré definoval pred vyše dva desaťročiami Ivan Šedivý.<sup>3</sup> Tie, ako upozorňujú

---

1 Jiří HUTEČKA, *Muži proti ohni: motivace, morálka a mužnost českých vojáků Velké války 1914–1918*, Praha 2016.

2 Rudolf KUČERA, *Život na příděl: válečná každodennost a politiky dělnické třídy v českých zemích 1914–1918*, Praha 2013.

3 Články Ivan ŠEDIVÝ, „Branou válečné historie na kolbiště ostatních věd vojenských“, *Historie a vojenství* 47, 5/1998, s. 124–136; TÝŽ, Česká historiografie vojenství 1989–2002: témata, metody, osobnosti, problémy, kontexty, *Český časopis historický* 100, 4/2002, s. 868–901 sú síce staršieho dáta, v obecných ob-

sami editori, tieto úskalia majú svoje odrazy aj v zahraničnej vojenskej historiografii.<sup>4</sup>

*Tváře války* sa tiež snažia prekonať dva úzko prepojené historiografické problémy. Prvým je legionárska skúsenosť I. svetovej vojny, ktorej špecifickosť ako aj od medzivojnového<sup>5</sup> obdobia budovaný mýtus značne komplikuje jej zaradenia do „obecnej“ českej historickej skúsenosti. Editori sa s legionárskou problematikou kriticky vyrovnávajú v úvodných kapitolách. Žiaden legionársky text však nakoniec nezaradili z prekvapivého a pragmatického dôvodu, keďže sa v zbierke *Dějiny všedního dne* žiaden legionársky ego dokument nenachádzal. To do istej miery ukazuje aj na hlavné limity *Tváří války* ako edície prameňov. Nikdy v nej pochopiteľne nemôže byť „všetko“ a už vôbec nie dokumenty, ktoré sa v zbierke z ktorej edícia vznikla, nenachádzajú. Kládie to však otázku, nakoľko je potom predkladaná „česká skúsenosť“ naozaj obecná, prípadne nakoľko je legionárska skúsenosť unikátna.

S legionárskou problematikou je čiastočne prepojený aj tzv. „spor o českého vojáka,“<sup>6</sup> dlhodobý spor o kvalite a lojalite nacionálne českých vojakov v rakúsko-uhorskej armáde. Editori tento často politizovaný a stále politicky do minulosti zahľadený spor elegantne prekračujú a prekonávajú práve zameraním na dejiny každodennosti účastníkov Veľkej vojny. Zatiaľ čo legionárska skúsenosť predsa len chýba, nacionálna a nacionalistická problematika mnohonárodnostnej habsburskej monarchie je vo vybraných prameňoch aj v úvodných kapitolách dosta-

---

rysoch však stále presne pomenávajú problémy miestnej vojenskej historiografie.

- 4 Porovnaj napr. Robert M. CITINO, *Military Histories Old and New: A Reintroduction*, *The American Historical Review* 112, 4/2007, s. 1070–1090 a John LYNN, *The Embattled Future of Academic Military History*, *The Journal of Military History* 61, 4/1997, s. 777–789.
- 5 Víťazný legionársky mýtus je problémom bohato spracovaným, do kontextu zahraničného bádania vojenských kultúrnych dejín ho situoval James KRAPFL, *Sites of Memory, Sites of Rejoicing. The Great War in Czech and Slovak Cultural History*, *Remembrance and Solidarity* 2, March 2014, s. 109–46.
- 6 Tradícia, ako aj niektoré diskurzívne strety tohto sporu najlepšie ilustrujú Josef FUČÍK, *Osmadvacátníci: spor o českého vojáka Velké války 1914–1918*, Praha 2006 a Richard LEIN, *Plnění povinností, nebo velezrada? Čeští vojáci Rakousko-Uherska v první světové válce*, Praha 2018.

točne reflektovaná, rovnako ako aj stret armád a vojakov s militárnou mechanikou dobového bojiska. Práve nacionálna optika ignorujúca sociálnu a vojenskú realitu bola jedným z pôvodcov daného „sporú“ a ostáva len dúfať, že tento problém ostane ak nie vyriešený, tak aspoň prekonaný.

Autorom edície umožňuje od vyššie spomínaných tém posunúť problematiku českej skúsenosti I. svetovej vojny práve nimi zvolený prístup dejín každodennosti. Okrem klasikov žánru dejín každodennosti, je v ich prístupe vidieť aj značnú inšpiráciu prácami Johna Keegana<sup>7</sup> a Richarda Holmesa,<sup>8</sup> ktorých zlomové knihy podľa všetkého mali vplyv aj na názov *Tváří války*. Kapitoly „Každodennost za Velké války“, ako aj „Rozbory editovaných textů“ v sebe nesú styčné body s Keeganovými a Holmesovými pokusmi zachytiť skúsenosť ozbrojeného konfliktu zdola.

Samotná skúsenosť začína zážitkom mobilizácie, pokračuje stretom s vojenskou hierarchiou a realitou fronty. Na rozdiel od Holmesa nie je vrcholom skúsenosti vo vojne samotný stret s nepriateľom, ktorý nastáva prekvapivo skoro, ale následný rozklad tejto skúsenosti, do každodennosti fronty, zranení, chorôb, smrti, ale aj dlhotrvajúcemu náporu na psychiku, explicitne každodenným problémom ako stravovanie a písanie listov, alebo mieste žien a detí vo vojne, prípadne rola zázemia. Toto narušenie klasického rozprávania a jeho rozvetvenie do množstva čiastkových problémov pomáha poukázať na komplexnosť moderného konfliktu, ako aj prežívanie aktérov mimo „veľké“ dejiny. Tak ako je cieľom dejín každodennosti.

Je trochu škoda, že naratívna linka týchto dvoch kapitol sa nevenuje niektorým témam, ktoré sa vo vybraných ego-dokumentoch vyskytujú, konkrétne skúsenosti záveru vojny a víťazstva/prehry „českého“ vojaka rakúsko-uhorskej monarchie. Niektoré problémy, napríklad dezercia a morálka sa nachádzajú možno trochu zvláštne v časti o psychike a tiež by si asi zaslúžili väčšie rozpracovanie. Celkovo by sa dalo povedať, že dané dve kapitoly by mohli dať hrubú kostru prípadnej monografie o každodennosti Veľkej vojny, vo svojej role úvodu k predkladaným ego dokumentom však svoju úlohu plnia.

---

7 John KEEGAN, *The Face of Battle*, London 1976.

8 Richard HOLMES, *Obrazy války: chování člověka v bitvě*, Praha 2011.

Opäť však vyvstáva problém, pochádzajúci z penza prameňov, ktoré slúžili ako základ edície, teda Databáze všedního dne. Do očí veľmi udiera absencia akéhokolvek ego dokumentu písaného ženskou účastníčkou 1. svetovej vojny. Edícia neobsahuje iba spomienky vojakov, ale aj civilistov, prípadne vojakov v zázemí, takže sa nedá argumentovať obmedzením na spomienky mužov priamo bojujúcich na fronte. Autori edície si problém uvedomujú a podobne ako v prípade legionárskych spomienok aj absenciu prameňov z pier žien, toto slabé miesto pragmaticky vysvetľujú neexistenciou daného prameňa v Databázi všedního dne. Akokoľvek pochopiteľná, ich absolútna závislosť na danom projekte je asi najväčšia kritika, ktorá sa dá *Tvářím války* vyčítať.

Kapitola „Rozbor editovaných textů“ si zaslúži ešte jednu zmienku, keďže ponúka užitočný návod, ako publikované ego dokumenty čítať a pracovať s nimi. Dalo by sa povedať, že je to najnenápadnejšou, ale metodologicky inšpiratívnou časťou celej publikácie, ktorá pramene sprístupňuje aj laikom (respektíve z nich vytvára laikov poučených) a isto nájde využitie aj u študentov histórie a skúsenejších bádateľov. Veľmi prehľadne poukazuje na problémy vonkajšej aj vnútornej kritiky prameňov osobnej povahy so špecifickým prihliadnutím k militarnej problematike, ktorú vybrané texty ilustrujú.

Autori edície zdôrazňujú ako jeden z najdôležitejších predpokladom k porozumeniu jednotlivých textov ich špecifický žáner, či sa naozaj jedná o viac či menej priebežné denníkové zápisky, alebo neskôr editované memoáre tvorené s literárnymi ambíciami. Ak sú *Tváře války* pokusom o výberovú čítanku textov k českej každodennosti počas Veľkej vojny, tak je táto kapitola jej kľúčom. Edícia je tak naozaj prístupná čitateľom mimo akademickú obec, pri zachovaní vysokých štandardov odbornej práce.

Samotná vybrané texty zachycujú pestrú škálu skúseností, od sedliaka reflektujúceho domácu frontu, cez prežitky vojakov v zázemí aj na fronte, až po odyseu vojnového zajatca. Každý text je okomentovaný množstvom vysvetľujúcich poznámok pod čiarou, ktoré výborne pomáhajú v porozumení. Detailne vysvetlené sú rôzne miesta, organizácie a javy neodborníkom neznáme, ale aj jazyk prameňov, ktorý je značne poznačený nielen dobou, ale aj špecifickým slangom rakúsko-uhorskej

armády, prípadne aj skúsenosti s cudzími (prevažne ruskými) reáliami. Záver navyše obsahuje prehľadný a obsiahly slovník pojmov. Celá publikácia je doplnená bohatým obrazovým doprovodom, ktorý sa snaží podkresliť skúsenosť vojny zdola, či už ide o fotografie každodenného života, kresby vojakov, dobové pohľadnice, alebo, pri niektorých ego dokumentoch veľmi užitočné mapy.

Výber problémov aj prameňov silno evokuje vplyv vyššie spomínaných prác Jiřího Hutečky a Rudolfa Kučery. Spolu s nimi patria *Tváře války* nielen na súčasný “cutting edge” českej historiografie venujúcej sa Veľkej vojne, ale aj do skupiny prác, ktoré Jay Winter a Antoine Prost nazvali tzv. tretou konfiguráciou bádania o Veľkej vojne obecné.<sup>9</sup> Tá reprezentuje pestrú paletu pluralitných prístupov socio-kultúrnych dejín, ktoré sa snažia pochopiť konflikt z čo najväčšieho množstva vzájomne sa dopĺňajúcich pohľadov. *Tváře války* do tejto skupiny zapadajú svojim zameraním na každodennú skúsenosť aktérov, ako aj reflexiu špecifik prameňov osobnej povahy a historickej pamäte, ktorú pomáhajú tvoriť.

*Tváře války* sú ďalším z titulov posledných rokov, ktoré ukazujú, že vojenské dejiny sa dajú robiť inak, ako si obecne verejnosť aj akademická obec predstavuje. Aj keď ide „iba“ o edíciu prameňov, je to edícia na vysokej úrovni, reflektujúca a aplikujúca najnovšie koncepty vojenskej historiografie, pričom si zároveň uchováva prístupnosť a explikačnú schopnosť, ktorá najskôr umožní jej prijatie aj mimo prísne odborné publikum. To, že vychádza iba z prameňov z Databáze všedního dne ju v niektorých bodoch obmedzuje, nejde však o obmedzenia fatálne. Dá sa povedať, že *Tváře války* sú ďalším krokom k stavu, aby práce českej historiografie zaoberajúce sa vojenskou problematikou nemuseli začínať rituálnou (seba)kritikou.

Michal Cáp

---

9 Viac Antoine PROST – Jay WINTER, *The Great War in History: Debates and Controversies, 1914 to the Present*. Second Edition, Cambridge 2020.

**Carl BETHKE (ed.), *Migrationen im späten Habsburgerreich* (Studien und Materialien des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen, svazek 51), Tübingen: Tübinger Vereinigung Für Volkskunde E. V. 2020, 272 s.**

Sborník *Migrationen im späten Habsburgerreich* vyšel v edici Studien et Materialien des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen nakladatelství Tübinger Vereinigung für Volkskunde. Jeho editorem je na tübingské univerzitě působící historik Carl Benthke, zaměřující se na dějiny jihovýchodní Evropy 19. a 20. století. Jedná se o poněkud nepřiznaný a rozšířený sborník workshopu *Migrationen im späten Habsburger-Imperium*, který proběhl na konci roku 2012, tedy celých osm let před vydáním této publikace. S tematicky stejným příspěvkem zde vystoupilo hned osm z jedenácti příspěvů, pocházejících především z německých, rakouských a jihoevropských akademických obcí. Články ve sborníku jsou v německém či anglickém jazyce.

Téma migrace, jehož popularita začala růst zhruba před deseti lety, je i nyní v německojazyčném prostoru stále ještě na svém zenitu. Nedá se ale rozhodně říct, že by stagnovalo a nijak se nevyvíjelo. Od roku 2012 se trendy a zaměření studií o migraci, zejména s ohledem na habsburskou monarchii, zásadně změnila a posunuly. Stále častěji se studie soustředí zejména na prostory periferií a vzdalují se od hlavních cílů původních výzkumů, tedy od rakouských a českých zemí nebo Maďarska.<sup>1</sup> Cílem se naopak stávají okrajové části monarchie (například jihoslovanské země, Halič nebo Bukovina) a jejich obyvatelstvo.<sup>2</sup> Zároveň se

---

1 Annemarie STEIDL – Josef EHMER – Stan NADEL, *European mobility: internal, international, and transatlantic moves in the 19th and early 20th centuries*, Göttingen 2009; Andrea KOMLOSY, *Industrie-Kultur: Mühlviertel – Waldviertel – Südböhmen; Reisen Im Grenzland*, Wien 1995.

2 Například Annemarie STEIDL, *On many routes: Internal, European, and Transatlantic Migration in the Late Habsburg Empire*, West Lafayette 2020; Wladimir FISCHER-NEBMAIER, Identitätsmanagement von südslavischen MigrantInnen aus Österreich-Ungarn in den USA, ca. 1890–1940, in: Jochen Oltmer (ed.), *Migration vor Ort und lokales Aushandeln von Migration*, Wiesbaden 2017, s. 189–218; Márta FATA, *Migration im kameralistischen Staat Josephs II.: Theorie und Praxis der Ansiedlungspolitik in Ungarn, Siebenbürgen, Galizien und der Bukowina von 1768 bis 1790*, Münster 2014; Magdalena BARAN-SZOLTYS – Olena



tato tendence míjí ještě s dalšími sklony moderní historické vědy, tudíž se zaměřením na marginalizované skupiny. Větší pozornosti tak získávají například pohyby romského či židovského obyvatelstva.<sup>3</sup>

V tomto duchu se nese i recenzovaný sborník, ačkoliv je nutno konstatovat, že poněkud nekonzistentně. Předmětem studia jsou zejména periferie, kterým se věnuje naprostá většina studií. Celá řada z nich potom zkoumá velice specifické propletence vztahů periferií a center, které hrály v 19. století výraznou roli. V rámci těchto prostorů si sborník klade za cíl zkoumat střetávání lidí a prolínání jejich životních světů, jazykových či konfesionálních hodnot. Již v úvodu Carl Bethke nastiňuje několik větších témat, v jejichž rámci se studie ve sborníku pohybují: 1) Rovnováha moci a migrace (s. 12–17), 2) Říšské elity (s. 18–20), 3) Jižní Evropa v době masové migrace (s. 20–26) 4) Němci jižní Evropy a migrace v 19. století (s. 26–30). Záběr sborníku je tedy opravdu rozsáhlý.

I přesto se mu v některých případech nepovedlo vtěsnat se ani do těchto širokých kategorií. Tak tomu je například ve studii Malteho Rolfa s názvem „Zu Strukturen und Akteuren imperialer Herrschaft im ausgehenden Zarenreich“, která se zabývá významem migrace pro vztahy místodržitele (později generálního guvernéra) a jeho úředníků v Povišelském kraji. Ten sice zapadá do kategorie migrace elit v 19. století, ale prostorově se nevešel do hlavního záběru sborníku, tedy Habsburské monarchie. Přesto věřím, že si tento výborný článek našel v publikaci svoje místo, jelikož – jak ostatně i sám editor nastiňuje – nabízí zajímavou perspektivu pro „interimperiální“ komparaci v regionu, který byl tak daleko od centra moci, že vytvářel svým způsobem vlastní byrokratickou vládu.

Za poněkud „nekonceptní“ považuji i kapitolu Jense-Petera Müllera s názvem „Die Migration der Roma aus den Donaufürstentümern in

---

DVORETSKA – Nino GUDE – Elisabeth JANIK-FREIS – Christoph AUGUSTY-NOWICZ (edd.), *Galizien in Bewegung : Wahrnehmungen – Begegnungen – Verflechtungen*, Göttingen 2018.

3 Tara ZAHRA, “Condemned to Rootlessness and Unable to Budge”: Roma, Migration Panics, and Internment in the Habsburg Empire, *The American Historical Review* 122, 3/2017, s. 702–726; Peter ROIDER, *Die Bucharischen Juden in Wien: Migration – Integration*, Wien 2012.

das Königreich Ungarn“, která se zabývá migrací romské populace z Dunajských knížectví do Uher. Ta také ani do jedné z daných oblastí nespadá. Nicméně ji opět považuji za nesmírně povedenou, zejména proto, že výborně zdůrazňuje rozporuplný vztah staršího a částečně maďarizovaného romského osídlení (tzv. Romungros) vůči novým přistěhovalcům (tzv. Oláh), který se dodnes dá v maďarské romské populaci pozorovat.

I přesto je ale potřeba přiznat, že Bethke do alespoň jedné z kategorií zařadil naprostou většinu článků, což jistě pro jejich velký tematický záběr nebylo snadné. Všechny spojuje výborný úvod, který má pro celou publikaci výraznou konsolidační roli. Do podobné role je stavěn i první článek. Jeho autorkou je významná rakouská historička Andrea Komlosy, která ve své stati zdůrazňuje zásadní roli vnitřní migrace, na niž se i přes násobně méně časté vycestovávání do zahraničí poněkud zapomíná. Na základě zhodnocení vnitřní migrace se pak autorka na příkladu rakouských a českých zemí pokouší definovat pozice a vztahy periferií a center v rámci Habsburské monarchie. Vnitřní migraci představuje na pěti otázkách, konkrétně 1) kdo chtěl/směl odejít, 2) kdo měl/směl přijít, 3) kdo chtěl/měl/směl zůstat, 4) kdo se chtěl vrátit, 5) kdo musel odejít a 6) vztahy s lidmi, kteří zůstali v domovině. Na základě příkladů na tyto otázky autorka odpovídá a vytváří tři základní období migrace, ke kterým přiřazuje jednotlivé formy a typy. Zároveň nastiňuje pokusy státu o jejich regulaci. Vykresluje je tak, jak probíhala a působila migrace v rámci center a periferií, přičemž je nutné podotknout, že se Komlosy nesoustředí pouze na migraci z periferií do center, které doposud byla věnována největší pozornost, ale také z center do periferií a z periferií do periferií. Jak je tedy zřejmé, autorka se pokusila na malém prostoru popsat poměrně složitý a široký proces, což se jí to povedlo jasně a přehledně. Je ale otázkou, jak vhodné je jeho zařazení jako určitého „rámce“ pro ostatní články, do jehož pozice je v Bethkeho úvodu stavěn. I když popisuje zásadní procesy v předlitavské části monarchie, jeho relevance pro Zalitavsko a Bosnu-Hercegovinu, jichž se týká většina zbylých článků, je diskutabilní.

Autorkou dalšího velice povedeného příspěvku je rakouská historička Tamara Scheer, která navazuje na svůj habilitační výzkum c. k. armá-

dy.<sup>4</sup> Migraci v Rakousku-Uhersku představuje na cirkulaci (zejména německy mluvících) císařských důstojníků mezi centry a periferiemi. Zkoumá jak jejich potýkání se s cizími jazyky, tak zapojení do místního kulturního života, jejich pocity a proměny identity. Za zásadní považují zejména část, ve které Scheer představuje, jak složité pro důstojníky bylo vypořádat se životem ve městech s vysokým nacionálním napětím, například Krakově, Lvově, Terstu, Štýrském Hradci nebo v celé řadě měst zemí Koruny české, zatímco v menších periferních městech v Halliči či v Bosně – Hercegovině byl pro ně z tohoto hlediska život výrazně jednodušší (s. 83–96). Příspěvek zásadně polemizuje s tezemi Istvána Deáka o „etnické slepotě“ armády, které podle Steer sice sedí pro regulativní rámce, ale v dokumentech osobní provenience jsou národ a etnikum velice často tematizovány.

Zbytek příspěvků se již plně věnuje migracím v jihovýchodních částech monarchie. Márta Fata, působící na Univerzitě Tübingen, také navazuje na svůj dlouholetý výzkum německo-uherské migrace, když se ve svém článku věnuje pohybu německých luteránů mezi dvěma periferiemi – maďarskou Bačkou a slavonským Srem. Text je důležitý zejména proto, že vyzdvihuje význam rozdílů v přístupech k protestantskému obyvatelstvu jako jeden z důležitých faktorů ovlivňujících migrační vlny v jihoslovanských částech monarchie.

První z anglicky psaných příspěvků s názvem „Internal Migration, Rural-Urban Migration and Industrialization of Towns“ považují za vůbec nejproblematictější z celého sborníku. Jeho autorkou je chorvatská historička Ivana Žebec Šilj, která působí na Ivo Pilarově institutu sociálních věd. Článek popisuje urbanizační proces Záhřebu na základě studia dobových statistických záznamů, přičemž vyzdvihuje zejména význam železničního připojení města v roce 1862 a agrární krize mezi lety 1873–1895. Článek má z mého pohledu dva zásadní nedostatky. Prvním z nich je nedostatečná analýza procesů, kterým se stát věnuje. Autorka například na základě ze statistik vytvořené tabulky (s. 159) konstatuje, že rapidní přírůstek obyvatel Záhřebu v letech 1869–1910 nemohl být zapříčiněn pouhým přírůstkem obyvatel, ale musel být výsledkem imi-

---

4 Tamara SCHEER, *Language Diversity in the Habsburg Army, 1868–1918*, habilitační práce, Vídeňská univerzita, Vienna 2020.

grace a do určité míry i rozšiřování teritoria města. Dále svou tezi ale nijak neobhájí a nezdůvodňuje. Autorka se zároveň pouští do demografické analýzy migrace, na jejímž základě potvrzuje svou hypotézu, že většina migrantů cestovala za prací. To dokazuje ale pouze tím, že jich 84 % bylo v „pracovním věku“, tedy 15–64 let. Samozřejmě je velice pravděpodobné, že má Ivana Žebec Šilj ve svých závěrech pravdu. Svě teze ale dostatečně nezdůvodňuje a dále nijak nerozvíjí, takže nepůsobí věrohodně. V závěru pak autorka nehodnotí svůj výzkum, ale spíše domněnky. Například píše, že proces imigrace jednoznačně změnil sociální a ekonomické struktury, mentalitu a životní styl v Záhřebu, o čemž ale ve svém článku nepojednává. Také silně pochybuji o tom, že toto tvrzení na základě statistických dat může dokázat.

Přesto jsou určité argumentační chyby až druhým největším problémem článku. Prvním je anglická gramatika a stylistika. Věty jsou plné překlepů (např. zaměňování „were“ a „where“ – s. 164) a možná i kvůli tomu celkově postrádají smysl. Ve finále tak znehodnocují nejen úroveň článku, ale do jisté míry i celé publikace. Rozumím tomu, že si autorka v druhé řeči nemusí být jistá a může odevzdat článek na nedostačující jazykové úrovni. Je ale i chybou editora, že článek vyjde v takové kvalitě, ve které byl nakonec otištěn.

Článek Liljany Dobrovšak, která také působí na Institutu Ivo Pillara, je přeci jen o poznání povedenější. Klade si za cíl sledovat imigraci Židů do slavonského Osijeku v druhé polovině 19. století, k čemuž se dopracovává analýzou relevantní literatury a dokumentů úřední provenience. Článek je pojatý ze široka a někdy působí, že se jedná o stať zabývající se dějinami Židů v Osijeku spíše než jejich migrací. Ze sedmnácti stránek je totiž více než polovina věnována dějinám místní komunity od 18. století a přehledu židovských rodin ve městě, zatímco samotná imigrace na konci století si vysloužila pouze dvě strany. Zajímavá je ale analýza vlivu růstu židovské komunity pro šíření německého jazyka ve městě, kterou většina židovských obyvatel označila za svou mateřskou řeč. Tyto výsledky bádání by si ale jistě zasloužily větší vyzdvihnutí v závěru, který je opravdu drobný a velice obecný.

Tak trochu netradičními migracemi se zabývají dva následující příspěvky. Stať „Zum Migration von Ideen“, kterou napsala historička

a politoložka Marije Vulesica (Technische Universität Berlin), pojednávající o rozšiřování myšlenek sionismu do jihoslovanských zemí Habsburské monarchie, je jednou z vůbec nejzajímavějších z celého sborníku. Pro přenos idejí byla podle autorky zásadní zejména mobilita duchovních a avantgardních studentů, kteří v roce 1902 ve Vídni založili jednotu židovských akademiků z jihoslovanských zemí „Bar Giora“. Ti se stali důležitými šířiteli myšlenek sionismu ve svých domovských regionech. Tam často také zakládali nové organizace, které se střetávaly se smíšenými ohlasy ve zdejších židovských komunitách. Naprosto zásadní a inovativní je ale část, která pojednává o vytváření identity v rámci komunit. Z počátku sionisté komunikovali převážně německy, ale s postupující židovskou emancipací se čím dál více hlásili také k chorvatštině a srbštině. Zároveň se také považovali za chorvatské či srbské Židy. V tisku *Židovska smotra* také prosazovali myšlenku, že Židé mohou být jak sionisty, tak chorvatskými patrioty, což nabízí zajímavou komparaci například s pražskými sionisty a jejich aktivitami.

Z jazykového hlediska pohlíží na migraci mimo akademickou sféru působící lingvista Nedad Memić, který analyzoval migraci úředního slovníku do Bosny a Hercegoviny po roce 1878. Na základě analýzy obecních statut (1884) a zemského zákoníku (1910) autor ukazuje, jak se v německém úředním jazyce mísila chorvatština, specifická bosenská slova, orientální výrazy a kalky. Na této změně pak Memić ukazuje vlivy, které slovník formovaly. I tento příspěvek přináší velice zajímavé interdisciplinární výsledky, ve kterých se pojí výsledky data miningu a textové analýzy.

Poslední dva příspěvky jsou svým způsobem také specifické, protože se jedná o jediné články, které se nezabývají vnitřní migrací, nýbrž stěhováním občanů z habsburské monarchie do zámoří. První z nich, jehož autorem je chorvatsko-italský historik William Klinger, se týká vystěhovalců ze Zalitavska. Konkrétně autor popisuje emigraci prostřednictvím britské lodní společnosti Cunard, která na počátku 20. století vozila migranty z Rijeky do New Yorku. Zároveň se zabývá jeho státní regulací. Autorem druhého příspěvku je historik Werner Weissmüller, který se zaměřil na vystěhovalce rodin z jihovýchodního Banátu do Severní Dakoty, jež začalo v 90. letech 19. století. Na zá-

kladě ego-dokumentů mapuje osudy několika emigrantů z Josefsdorfu (dnes rumunského Iosifalau), jejich strategie v nové zemi a jejich kontakt se svou rodinou v Banátu. Jak Weissmüller ukazuje, právě ten často vedl k „řetězové migraci“, kdy se za jednou osobou vydal zbytek jeho rodiny, popřípadě známých. Ačkoliv oba články považuji za velice podané, zejména druhému chybí nějaké pevnější výsledky a závěry, které by podpořily autorovu argumentaci.

Udržet kohezi sborníku, ve kterém je jedenáct příspěvků, bylo velice složité. Editorům sborníku se to podařilo částečně. V některých případech opravdu studie spojuje pouze migrace, zatímco jinými sledovanými fenomény jsou navázány poněkud volně. Zároveň je škoda, že se v několika případech nepodařilo zcela dokončit redakci textu, ve kterém se nacházejí překlepy či zkažené citace (s. 207). Přes tuto kritiku jsem ale názoru, že publikace představuje velmi zajímavý příspěvek k dějinám migrace. Jedná se sice spíše o sbírku drobných střepů z dějin tohoto procesu, ale zároveň navazuje na moderní trendy, tedy již zmiňovaný přesun zájmu z od center k periferiím či zvýšenou pozornost věnovanou marginalizovaným skupinám. V neposlední řadě je sborník aktuální i díky studiím, jež připomínají jinou než lidskou migraci – například slov či idejí. V závěru je ale nutno politovat, že publikace vyšla až téměř osm let po konferenci, na které byla většina příspěvků prezentována. Možná by jim právě těchto osm let na aktuálnosti ještě dodalo.

David Smrček

**František ŠÍSTEK (ed.), *Imagining Bosnian Muslims in Central Europe. Representations, Transfers, Exchanges*, New York: Berghahn 2021, 251 s.**

*Imagining Bosnian Muslims* je vedle překladových *Mužů proti ohni* Jiřího Hutečky<sup>1</sup> teprve druhým titulem domácí provenience v prestižní

---

1 Jiří, HUTEČKA, *Men under fire: motivation, morale and masculinity among Czech soldiers in the Great War, 1914–1918*, New York 2020.

knižní řadě *Austrian and Habsburg Studies* nakladatelství Berghahn. Kolektivní monografii editovanou Františkem Šístkem se tak sluší v první řadě ocenit jakožto podstatný mezinárodní úspěch. Hned v úvodu je nicméně třeba poznamenat, že její komplexnější zhodnocení není zrovna jednoduchým úkolem. Kolekce velmi různorodých esejů představuje bezpochyby zajímavé čtení, které bude nicméně vždy značně ovlivněné disciplinárním zázemím a očekáváním konkrétních čtenářů a čtenářek. Kniha obdobně jako jiné kolektivní monografie balancuje kdesi mezi produktivní polyfonií, inzerovanou na zadní obálce knihy, a příslovečným „maglajzem“, jehož etymologii osvětluje sám editor v jedné z příslušných kapitol. Velmi přitom záleží právě na úhlu pohledu, z něž je kniha posuzována. Jak budu tedy knihu hodnotit já?

Jakožto historik zabývající se populárními reprezentacemi jinakosti ve střední Evropě mě bude zajímat především to, s jakým úspěchem jednotlivé eseje využívají analytického rámce reprezentací a dalších konceptů, představených v úvodu knihy. Soustředím se nicméně také na to, jak kniha „drží pohromadě“. Jinými slovy, budu se ptát, jak se editorovi podařilo ukázat jednotlivé autory a autorky a sladit individuální kapitoly do koherentního celku. Jak si tedy kniha stojí v těchto ohledech?

Aby bylo možné zodpovědět si výše nastíněné otázky, bude nejprve prospěšné shrnout klíčové otázky a konceptuální zázemí knihy. Perspektiva je velmi jasně a srozumitelně definována, přinejmenším geograficky. Na jedné straně střední Evropa – habsburská monarchie a její nástupnické státy – na druhé Bosna a Hercegovina, potažmo Balkán. Je přitom třeba ocenit, že autoři a autorky kriticky reflektují historicky a mocensky zatíženou povahu těchto zdánlivě neutrálních kategorií. Ústřední otázkou knihy jsou pak proměny reprezentací bosenských muslimů ve střední Evropě, především ve vztahu k sebe-identifikacím a žité zkušenosti této konkrétní skupiny, resp. jejich jednotlivých členů.

Sdílený konceptuální rámec knihy tvoří zkoumání ambivalentních dynamik „zjinačování“ (*othering*, případě *br-othering*), vycházející částečně ze starších koncepcí (*frontier-*, resp. *nesting-*) orientalismu a balcanismu. Úvod knihy slouží v tomto ohledu jako velmi přehledné shr-

nutí, byť je zde pozornost orientovaná primárně na oblast jihovýchodní Evropy a chybí zde tak část literatury věnovaná orientalismům v Evropě střední.<sup>2</sup>

Obdobně lze sledovat určitou asymetrii v traktování dopadů orientalizujících reprezentací na jednotlivé zkoumané oblasti. Zatímco valná většina příspěvků věnuje pozornost bosenským muslimům, resp. Bosně a Hercegovině, nepoměrně menší pozornost je věnována tomu, jak imaginace bosenských muslimů utvářely identity střeoevropských aktérů. Pro celou knihu by bylo obohacující vztáhnout problematiku reprezentací muslimského Balkánu k exotizujícím představám o východní Evropě,<sup>3</sup> jak ostatně názorně demonstruje v jedné z nejpovedenějších kapitol knihy Alenka Bartulović. Zjinačování bosenských muslimů bylo podle ní součástí vyjednávání symbolické pozice Slovinců, kterým především v 90. letech minulého století velmi záleželo na tom, aby nebyli počítáni za součást „zaostalého“ Balkánu, nýbrž právě za právoplatné obyvatele střední Evropy. Tyto dynamiky, vykazující znaky *ne-sting* Orientalismu, by bylo přitom možné zkoumat i v případě jiných aktérů, kteří se snažili vymanit z kategorie východní Evropy a demonstrovat svou příslušnost k Evropě střední či západní právě prostřednictvím vymezení se vůči „těm druhým“.

Zdaleka nejméně rozpracovanou oblastí, jak co se týče teorie, tak samotného zpracování, představují transfery a výměny (*transfers & exchanges*). Ačkoliv jsou tyto pojmy avizovány hned v podtitulu knihy, v úvodní editorské stati jim na rozdíl od ostatních konceptů není věnována v podstatě žádná pozornost, což je ostatně možné říct i o jednotlivých kapitolách, které se tématu dotýkají přinejlepším okrajově.

Editorskou strategii uplatněnou při výběru jednotlivých kapitol by bylo možno charakterizovat jako spíše inkluzivní. Kniha má velké

---

2 Srov. především James HODKINSON – John WALKER – Shaswati MAZUMDAR – Johannes FEICHTINGER (edd.), *Deploying Orientalism in Culture and History: From Germany to Central and Eastern Europe*, Rochester 2013; Robert BORN – Sarah LEMMEN, *Orientalismen in Ostmitteleuropa: Diskurse, Akteure und Disziplinen vom 19. Jahrhundert bis zum Zweiten Weltkrieg*, Bielefeld 2014.

3 Odkázat lze na bohatou diskusi navazující na knihu Larry WOLFF, *Inventing Eastern Europe: the Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Stanford 1994.



množství poměrně krátkých kapitol, byť se zde najde několik výjimek, přesahujících průměrnou délku až dvojnásobně. Jednotlivé příspěvky jsou přitom značně různorodé, ať již co se týče formálního zpracování, tak i vztahení k ústředním výzkumným otázkám a teoretickému rámci knihy.

Knihy je uspořádána chronologicky, bylo by ji nicméně možné rozdělit zhruba na tři celky. První části, která je věnována starším dějinám a především habsburské Bosně a Hercegovině, dominují příspěvky historické, jež se tématu reprezentací věnují spíše okrajově. Druhou část tvoří příspěvky literárněvědné, v nichž reprezentace z pochopitelných důvodů představují ústřední jednotku analýzy. Poslední čtyři příspěvky jsou pak v zásadě antropologické případové studie, v nichž je analýza reprezentací propojena i s výzkumem sebe-identifikace různých sociálních aktérů. Pestrost přístupů a zpracování je tak v knize zásadně určována disciplinárním zázemím, které se odráží i v rozvrstvení autorského kolektivu. Historické a literární části dominují muži, antropologické kapitoly zpracovaly ženské autorky. Zdaleka nejzdařilejší kapitoly knihy jsou přitom ty, kterým se daří překonávat úzké rámce definované jejich disciplinární příslušností. Pojďme si ale jednotlivé příspěvky popsat podrobněji.

Knihu otevírá kapitola Ladislava Hladkého a Petra Stehlíka, která má, alespoň podle Šístka, představit delší historické kontinuity ve vztahu střední Evropy a Osmanské říše, resp. Bosny a Hercegoviny. Bohužel kapitola nedělá v tomto ohledu knize příliš dobrou službu. Čtenáři a čtenářky se sice dozví velmi podrobně o tom, kolika guldeny přispěla tuzemská aristokracie k zažehnání hrozby osmanské invaze do střední Evropy, samotným reprezentacím „turecké hrozby“ a jejím historickým proměnám je ale věnováno pouze několik málo odstavců kapitoly. Obdobně rozpačitě vyznívají vzhledem k ústřednímu tématu knihy také další historické kapitoly. Božidar Jezernik se věnuje dějinám utváření komunity bosenských muslimů. Martin Gabriel přináší podrobné vylíčení počátků habsburské okupace Bosny a Hercegoviny. Clemens Ruthner se velmi přehledně a systematicky zamýšlí nad možností klasifikovat habsburskou Bosnu jako příklad svého druhu koloniální nadvlády.

Jednotlivé kapitoly jsou velmi solidně zpracovány a jistě si najdou své publikum, problematika reprezentací v nich však stojí spíše na okraji zájmu. Výjimku tvoří v tomto kontextu esej Olivera Pejiće, který se věnoval reprezentacím bosenských muslimů v učebnicích, vydávaných habsburskou správou k výuce a ideologické indoktrinaci dorostu v bosenských školách. Problematika reprezentací je tak zde názorně spojena s utvářením kolektivních identit bosenských muslimů a jejich proměn v období habsburské nadvlády. Z rámce historických příspěvků vyčnívá také esej Zory Hesové, která propojila historické dědictví osmanské a habsburské nadvlády s tradicí náboženského sekularismu, který podle ní do značné míry určuje identity muslimského obyvatelstva Bosny a Hercegoviny až do současnosti.

Literárněvědné eseje se tématu reprezentací věnují v míře daleko větší. Charles Sabatos a Bojan Baskar se ve svých kapitolách zaměřili na literární reprezentace Bosny, bosenských muslimů a austronostalgie v dílech Vjenceslava Novaka, Rebeccy West a Very Stein Ehrlich. Posledně jmenovaný příklad chorvatské literátky a etnografky, která od 50. let působila ve Spojených státech, by přitom přímo vybízel k uplatnění transferových teorií. Tato perspektiva však v kapitole příliš rozpracována není.

Pro tuzemské čtenáře a čtenářky bude zřejmě nejatraktivnější kapitola Františka Šístka, která je také podstatně ambicióznější než dvě předchozí literární studie. Šístek se v první části kapitoly zabývá dlouhodobějšími proměnami reprezentací Bosny a bosenských muslimů v souvislosti s již zmiňovanou habsburskou okupační zemí, ale také v kontextu obecnějších proměn české společnosti: sekularizací, vzestupem národního hnutí a obecně s nástupem modernity. Obraz „Turka“ jako „nepřítele křesťanstva“ podle něj postupně v průběhu 19. a 20. století vystřídala ambivalentnější představa poturčeného slovanského bratra – „dobrého orientálce“ Andre Gingriche, příp. Hajdarpashićův *br-other*.

Tento obecnější trend odrážejí i dva autoři, na které se Šístek soustředil ve druhé části své eseje: muzikolog, etnograf a malíř Ludvík Kuba, resp. c. k. žandár František Valoušek. Oba pobývali v Bosně a Hercegovině v období před první světovou válkou a zanechali po sobě zajímavé dílo, odrážející jejich velmi různorodé profesní i osobní zkušenos-

ti. Zatímco Kuba byl ovlivněn orientalistickou malbou a slovanským nacionalismem, Valouškovy autobiografické texty byly podle Šístka bližší každodennímu životu místních obyvatel.

Kontrast dvou vybraných příkladů je poměrně zřejmý, přesto by bylo na místě ptát se, proč zvolil Šístek právě tyto dva autory? Potměšilý kritik by mohl například namítnout, zda by nestálo za zvážení zabývat se podrobněji texty lékařek Anny Bayerové a Bohumily Keckové, které autor zmiňuje pouze jako anonymní „české lékařky“ působící v Bosně a Hercegovině, notabene v pasážích kapitoly, zabývající se mj. reprezentacemi muslimského patriarchy.<sup>4</sup>

Třetí a závěrečná část knihy se od předchozích dvou odlišuje chronologicky i metodologicky. Valná většina příspěvků sleduje období před a po rozpadu socialistické Jugoslávie a ozvěny těchto novějších dějin v současnosti. Jedná se přitom o antropologické studie, které jsou zacíleny především na sebe-identifikace bosenských muslimů. Hned dva příspěvky (Aldina Čemernica, Merima Šehagić) jsou věnovány bosenské diaspoře v zahraničí, v tomto případě v Berlíně. Zdaleka nejkompaktněji je nicméně pojednána kapitola Alenky Bartulović.

Bartulović obecně pléduje za diferencovanější pohled na reprezentace, zohledňující křížení různých typů „zjiňování“, které se podle ní odráží také v různých intenzitách, způsobech a strategiích marginalizace, resp. romantizace bosenských muslimů. Protínání různých diferencí názorně ukazuje na příkladu jugoslávského a slovinského odborného diskurzu (sociologie), resp. mediálních reprezentací migrantů a válečných uprchlíků z Bosny a Hercegoviny. V atmosféře údajného „střetu civilizací“ 90. let dvacátého století se podle ní vzájemně protnul dva rámce uvažování o bosenských muslimech. Byla to tradice vymezování jinakosti prostřednictvím binarity pokroku a zaostalosti, resp. kontrastu mezi městem a venkovem, která vycházela z diskurzu jugoslávské

---

4 Bohumila Kecková strávila osmnáct let v Mostaru, kde sloužila jako zemská lékařka a osvětová pracovnice. Viz Brigitte FUCHS, *Orientalizing Disease: Austro-Hungarian Policies of Race, Gender and Hygiene in Bosnia and Hercegovina, 1878–1914*. In: Christian Promitzer –Sevasti Trubeta – Marius Turda (ed.), *Health, Hygiene, and Eugenics in Southeastern Europe to 1945*, New York 2011, s. 57–86.

rozvojové diktatury. Reprezentace jinakosti nicméně začaly být v tomto období ovlivňovány také stále populárnější představou kulturně-náboženské odlišnosti či obecněji etnicity.

Jak Bartulović ukazuje na příkladu hudebního žánru Sevdalinka, různí aktéři zevnitř uprchlické komunity využívali těchto odlišných rámců velmi strategicky, a sice k zajištění přístupu ke zdrojům kapitálu, prestiže a za účelem destigmatizace vlastní identity. Zatímco většinová slovinská média zobrazovala bosenské uprchlíky jako homogenní skupinu definovanou etnicky, konkrétní hudebníci využívali popularity „etno“ hudby, zároveň se ale vztahovali ke staršímu rámcování jinakosti v intencích zaostalosti-pokrokovosti. Svou hudbu koncipovali jako moderní městskou variaci na tradiční bosenskou hudbu, což jim umožnilo vymezit se vůči svým údajně méně vyspělým krajanům, uniknout stigmatizaci, a sblížit se tak se svým slovinským publikem. V době zhroucení Jugoslávie a oficiální doktríny jihoslovanského bratrství se tak (paradoxně) otevřely i nové možnosti symbolické identifikace napříč údajně odlišnými národy a etnickými skupinami.

Kolektivní monografii uzavírá, poněkud netradičně, závěrečná editorská kapitola. Její zařazení nicméně dává v kontextu knihy svůj smysl. Kapitola přehledně shrnuje a utřídí jednotlivá témata a motivy a poukazuje na možnosti dalšího výzkumu. Šístek se zde mj. zamýšlí nad delšími kontinuitami v reprezentacích bosenských muslimů i nad současnou vlnou austronostalgie a islamofobie ve střední Evropě. Badatelé a badatelky zde naleznou důležité podněty k aplikaci postkoloniální teorie a komparativní perspektivy (nejen) ve výzkumu habsburské Bosny a Hercegoviny. Šístek rovněž vybízí k intenzivnějšímu zájmu o období socialistické Jugoslávie, která v knize v podstatě absentuje. Nezbyvá než si přát, aby tyto podněty v budoucnu našly své publikum. Kolektivní monografie *Imagining Muslims in Central Europe* každopádně otevírá důležitá témata a nabízí řadu podnětů k diskusi i dalšímu výzkumu. Přejme jí proto mnoho nadšených čtenářů a čtenářek.

Filip Herza

**Augustin KLIMENT, *Moje spomienky na svetovú vojnu*, Humenné: Klub vojenskej histórie Beskydy 2021, 96 s.**

První světová válka se dlouhodobě těší zájmu historiků, kteří zpracovali mnohé její aspekty politického, hospodářského, sociálního, náboženského či kulturního života v samostatných monografiích včetně podrobných analýz každodennosti. V posledních letech se nicméně značné oblíbenosti těší především ego-dokumenty, zejména korespondence, deníky, paměti či memoáry, které si uchovávají svou vlastní čtivost i účast na dějství.<sup>1</sup>

Historiografie věnovala pozornost rovněž stovkám kněží a řeholníků v řadách rakousko-uherské armády. Jen na okraj, v červenci 1914 v armádě působilo 441 římskokatolických a 56 řeckokatolických polních duchovních a o dva roky později dokonce 1841 římskokatolických a 177 řeckokatolických polních duchovních. Třebaže většina z nich vytrvala v jejich řadách až do roku 1918, značné množství jich sloužilo u československých legií, byť se většinou rekrutovali ze zajatců, zejména v Rusku, či dobrovolníků z řad českých a slovenských krajanů, zejména ve Spojených státech amerických.

Na to, že se jednalo o nebezpečnou službu, poukazuje fakt, že na následky smrtelných zranění utrpěných při výkonu služby zemřelo nebo v průběhu bojů první světové války padlo jedenáct polních kněží, dalších 41 jich zemřelo na závažné choroby, např. cholera, zápal plic, tyfus, tuberkulózu či úplavici. Jednalo vesměs o kněze, kteří hluboce soucítili se svým mužstvem, o jehož duchovní potřeby zodpovědně pečovali.

Nejednalo se tak o rezervované muže, trávící většinu dne v pohodlí týlu, v bezpečném zázemí poblíž polní kuchyně, kde by manifestovali svoji loajalitu vůči Vídni, nýbrž naopak o aktivní a osobně statečné du-

---

<sup>1</sup> Např. Josef ŠNEJDÁREK, *Co jsem prožil*, Praha 2020; Václav VALENTA-ALFA, *Česká škola na Sibíři. Vzpomínky legionáře Václava Valenty*, Praha 2020; František POKORNÝ, *Deník legionáře v Rusku. Vzpomínky na vojenskou a válečnou službu 1912–1920*, Brno 2020; Vojtěch KESSLER (ed.), *Tváře války. Velká válka 1914–1918 očima českých účastníků*, Praha 2020, Karel PRÁŠIL; *Upomínky na můj vojenský život*, Praha 2020 atd.

chovní, kteří často v prvních liniích válečné vřavy v Itálii, ve Francii či v Rusku riskovali své životy, aby byli nablízku raněným, strádajícím či umírajícím; tyto zážitky si uchovali až do konce života. Jejich deníky tak odrážejí nejen traumatické frontové zážitky, ale současně umožňují rekonstruovat i jejich služební činnost a kněžské působení.

Někteří duchovní byli v době války již zkušenými kněžími, pro jiné mladé vojáky byla zkušenost první světové války natolik zásadní, že se během ní či bezprostředně po jejím skončení sami ke službě duchovního rozhodli. Nejznámějším z nich byl pravděpodobně Jan Baran, který se účastnil bojů na východní frontě, kde byl v červnu 1916 zraněn. V ruském zajetí pracoval na železnici na Volze, kde se v červenci následujícího roku přihlásil do legií. Prodělal ústup z Ukrajiny na Sibiř a přes Dálný východ a americký kontinent se vrátil do vlasti. Následně vystudoval bohosloví ve Vidnavě a v červenci 1924 byl vysvěcen na kněze. O pět let později mu byla udělena Medaile vítězství, Československá revoluční medaile a Československý válečný kříž 1914–1918.

Jedním z těchto mužů byl rovněž Augustin Kliment (1896–1975), jehož cestu ke kněžství přerušila první světová válka. V dubnu 1915 nastoupil v Čáslavi výkon vojenské služby v rakousko-uherské armádě a účastnil se bojů na východní frontě, kde byl raněn. Když se v létě 1916 nakazil úplavicí, byl poslán do týlu a na frontu se již nevrátil. V závěru války absolvoval důstojnickou školu v Jablonci nad Nisou.

Po první světové válce zahájil studium bohosloví a stal se řeholním knězem řádu redemptoristů. První řeholní sliby složil v semináři v Obořišti v září 1921. Na kněze byl vysvěcen v kostele Nejsvětějšího Salvátora na Starém Městě pražském o pět let později, v červenci 1926. O další rok později přestoupil na východní obřad a odešel na východní Slovensko, kde působil postupně ve Stropkově, Michalovcích a Sabinově a konal misijní činnost mezi místním řeckokatolickým obyvatelstvem. Po nástupu komunistů k moci byl během likvidace klášterů krátce internován v Podolínci, ale již v roce 1952 propuštěn na svobodu. Závěr svého života strávil jako kaplan v kostele Panny Marie Sněžné na Novém Městě pražském v pastoraci a po obnovení řeckokatolické církve v roce 1968 jako kaplan v kostele sv. Klimenta na Starém Městě pražském. Pro zdravotní těžkosti a pokročilý věk odešel na vlastní žádost v lednu 1973

do důchodu. Zemřel po dlouhé a těžké nemoci dne 21. října 1975 v nemocnici Pod Petřínem v Praze. Jeho tělo bylo následně uloženo na vysehradském hřbitově.

Jeho nerozsáhlé vzpomínky, jež v knize zabírají 65 stran, připravil k vydání zkušený slovenský historik a člen řádu redemptoristů Daniel Atanáz Mandzák, který má za sebou již četné edice a monografie, v nichž se věnoval především dějinám řeckokatolické církve na Slovensku ve 20. století. Vzpomínky tak představují cenný pramen k poznání bojové činnosti a každodennosti vojáků rakousko-uherské armády na frontové linii i v zázemí, které umožňují pohled na jeho každodenní útrapy, strasti a problémy.

Jejich základem se stal český rukopis, který zmíněný historik objevil mezi fondy komunisty ukradené seminární knihovny v Obořišti, jež se dnes nachází ve Strahovské knihovně v Praze. Části Klimentových pamětí byly v letech 1925–1927 publikovány na stránkách studentského časopisu *Alfons*; autor je doprovodil vlastními ilustracemi i mapkami.

Třebaže se v pamětech objevují nepřesnosti, které však editor v poznámkovém aparátu koriguje, jejich síla je právě v jejich subjektivnosti, jež umožňuje nahlížet válečné dění očima hluboce věřícího muže. Nikoliv hrdiny, ale právě optikou běžného mladého účastníka válečných událostí, jenž své zkušenosti sbíral jak v týlu, tak lazaretech, nemocnicích a lázních ve střední Evropě.

Obsah Klimentových sdělení, jenž byl primárně určen řeholním spolubratrům, popisuje válečnou zkušenost z pera hluboce věřícího člověka, který vnímanou a prožívanou realitu líčí věcně až stroze, bez zbytečného patosu, emocí a vášní. S Rakousko-Uherskem nesympatizuje, ale nesympatizuje ani s druhým válečným táborem, zde konkrétně s Ruskem. Jeho popisný styl proniká do válečného běsnění, ale zůstává překvapivě nezúčastněný, jako by jej válka snad až mījela.

Knihu tak lze doporučit všem zájemcům o události první světové války i každodennost vojáků. Po seznámení se s osobností zmíněného Augustina Klimenta jsem přesvědčen, že by si jeho život a dílo vyžádaly rozsáhlejší biografii, jež by na větším prostoru umožnila proniknout do osobnosti zmíněného kněze a řeholníka hlouběji a komplexněji a vnímat jej v kontextu náboženského života v Československu ve 20. století

jako jednoho z mála českých misionářů, který neváhal v době 20. let změnit obřad z římskokatolického na řeckokatolický a odejít působit na východ republiky.

Marek Šmíd

**Václav RAMEŠ, *Trh bez přívlastků, nebo ekonomickou demokracií? Spory o podobu vlastnické transformace v porevolučním Československu*, Praha: Ústav soudobých dějin AV ČR 2021, 356 s.**

Když letos vstoupil do odborné i veřejné debaty mezinárodní akademický bestseller Kristin Ghodsee a Mitchella Orensteina se svými inspiračními, jakkoli kontroverzními tezemi (mj. o tom, že postkomunistické země postihla ekonomická krize srovnatelná s ekonomickou depresí třicátých let minulého století v USA nebo že příklad Číny a Vietnamu ukazuje, že postkomunistická transformace mohla proběhnout lépe),<sup>1</sup> mohlo s touto knihou komunikovat jen málo publikací českých autorů. Jednou z mála výjimek je nedávná kniha Václava Rameše vracející se k prvním letům po listopadu 1989 a zkoumající soupeření mezi ekonomickými představami, k nimž se významná část společnosti hlásila (ve velmi vágní formulaci) během revoluce – a mezi těmi, které krátce po revoluci zvítězily.

Hned na úvod budiž řečeno, že Ramešova kniha patří nejen k tomu nejlepšímu, co v českém kontextu k tématu vyšlo (to by nebyla příliš velká konkurence), ale i obecně mezi nejpozoruhodnější a nejlepší historické knihy posledních let. Jde přitom o knihu k tématu, které je stále objektem výrazného veřejného sporu: zatímco jedna strana jej vnímá jako počátek vzestupu vlastního i celé země, druhá zase jako „velké rozkrádání“, které je zdrojem „mafianského kapitalismu“ počesku. Historik zde pracuje se zdrojem aktuálního konfliktu a také traumatu části společnosti – a činí to bravurně.

Autor je přesvědčivý na mnoha úrovních – počínaje už uchopením tématu, kdy bere vážně marginalizované, a také nakonec z hlediska po-

---

1 Kristen GHODSEE – Mitchell ORENSTEIN, *Taking Stock of Shock: Social Consequences of the 1989 Revolutions*, Oxford 2021.



litického vlivu marginální myšlenky ekonomické demokracie a rekonstruuje je jako sice přehlíženou, opomíjenou a vysmívanou, ale přesto historicky existující alternativní pozici vůči postoji, který se prosadil, jako alternativu, která sice prohrála, ale nebyla nemyslitelná. Pro tuto rekonstrukci i pro další analýzu autor velmi zdařile používá Kosseleckův koncept „minulých budoucností“. Autor rovněž velmi přesvědčivě analyzuje expertní zázemí i politickou sílu neoliberálů, kteří se v utváření ekonomické reformy prosadili. Od dějin idejí a expertízy je schopen rychle, plynule a kompetentně přecházet k analýze konkrétních mocenských vztahů v jednotlivých politických institucích i jejich vlivu na celkový vývoj země.

Při popisu rétorik kolem kupónové privatizace autor přesvědčivě uplatňuje Weberův koncept ideálních typů. Ten se pro řadu autorů stává spíše zdrojem alibi a formulace nepřesvědčivých zobecnění. Ramešova kniha nabízí až učebnicový příklad toho, jak by se s konceptem mělo pracovat, aby plodným způsobem blízkým empirickému materiálu umožňoval domýšlet jeho tendence, nikoli pouze rozvíjet autorské projekce.

Kniha je také schopna kompetentně propojit ve své naraci české a slovenské dějiny a přesvědčivě ukázat ekonomickou dimenzi už od jejich zdrojů (k české části opozice se přidali připravení neoliberální ekonomové, slovenská opozice pro ně v rozhodujících momentech de facto nedisponovala partnery) přes nejrůznější ideové i praktickopolitické peripetie až k důsledkům. Tam, kde to autor potřebuje, je schopen krátkých, ale výstižných komparativních exkurzů k jiným středoevropským zemím. Tak např. na s. 180 ukazuje, že konzervativnost KSČ v osmdesátých letech ve srovnání s Polskem a Maďarskem vytvořila pro komunisty méně výhodné podmínky při proměně jejich mocenského privilegia v ekonomické: příliš pozdě zavedené ekonomické reformy neumožnily komunistům stát se kapitalisty s náskokem před ostatními, ještě pod ochranou starého režimu.

Pozoruhodná je ale Ramešova kniha nejen pro své téma. Po Přemyslu Houdovi a jeho knize *Normalizační festival*<sup>2</sup> je Václav Rameš dalším

---

2 Přemysl HOUDA, *Normalizační festival. Socialistické paradoxy a postsocialistické korekce*, Praha 2021.

autorem, který se věnuje rychlým proměnám vědomí historických aktérů. Pro Houdu je zpětná projekce současných hodnot do minulosti jedním z hlavních témat, je ve své kritice vyprávění aktérů nesmlouvavým hledačem bytí i detailních rozporů ve výpovědích, kterými chce doložit kontaminaci žité zkušenosti binárními rámci pozdější doby – aniž by byl příliš přesvědčivý.<sup>3</sup> Václav Rameš se od proměny vědomí historických aktérů odráží v úvodu své knihy, s mnohem menší a mnohem sympatičtější ambicí než Přemysl Houda: nechce své aktéry usvědčit, chce jejich proměně porozumět. Mnohem více jim věří<sup>4</sup> – a zároveň je nekonfrontuje s rozpory ve vlastních výpovědích, ale spíše s jinými prameny. Přes zásadní odlišnost odpovědí jsou obě knihy výraznými příspěvky k rozvinutí otázky, která se bude patrně vracet v jakékoli historiografii – a v soudobých dějinách zejména.

Jak už zaznělo výše, Ramešova kniha patří k nejlepším historiografickým knihám v českém prostředí posledních let, je opravdovou událostí, kterou nebude moci obejít nikdo, kdo bude chtít seriózně pojednat o dějinách české privatizace. Jestliže se ve zbytku recenze budu soustředit na místa, která shledávám jako diskutabilní a problematická, nemá to rozhodně být vnímáno jako snižování významu a kvalit knihy, ale spíše jako pokus diskutovat její limity.

Klíčový problém knihy souvisí s její hlavní předností: Ramešův rámec konfliktu mezi „ekonomickou demokracií“ a „neoliberálním trhem bez přívlastků“ dává velmi sympaticky význam marginalizovaným hlasům. Zároveň ale ve vlastním vyprávění poněkud marginalizuje alternativy, které neoponovaly Klausově verzi privatizace tak radikálně, ale zato tak činily s nepoměrně silnější pozicí a s – jakkoli dílčími – výsled-

---

3 Viz argumentace v Pavel BARŠA, Šedá zóna jako retrospektivní iluze, *Česká pozice*, 1. 1. 2020, [https://ceskapozice.lidovky.cz/recenze/seda-zona-jako-retrospektivni-iluze.A191226\\_145201\\_pozice-recenze\\_lube](https://ceskapozice.lidovky.cz/recenze/seda-zona-jako-retrospektivni-iluze.A191226_145201_pozice-recenze_lube)

4 Někdy se čtenáři může zdát, že jim věří přece jen až trochu moc. Lze mít pochybnosti, když třeba píše o Třískovi a Klausovi: „Rostoucí kritičnost obou architektů kuponové privatizace k soudobému politickému vývoji během prvních dvou desetiletí třetího tisíciletí ukazuje, že politický status quo se od jimi prosazovaných ideálů odchyľuje čím dál tím více“ (s. 283). Není to náhodou také tak, že se obě osoby (podobně jako většina jiných lidí) během daných dekád proměňovaly, právě tak jako jejich ideály?

ky. Jestliže bývalý premiér české vlády Petr Pithart vytrvale udržuje v české veřejné debatě a historické paměti obraz možné alternativy prodeje 35 velkých podniků do dobře vybraných zahraničních rukou s tím, že by tyto podniky „táhly“ ekonomiku, Rameš o takovém plánu ani o Pithartovi v několikastránkové podkapitole „Restrukturalizace státem, nebo trhem? Spor o přímé prodeje zahraničním vlastníkům“ nepíše. I hlavní protagonista této údajné cesty, ministr české vlády Vrba, je jen zmíněn a prostor dostává opět převážně neoliberální strana sporu, zejména Dušan Tříška a jeho inspirace, James K. Buchanan (tentoto autor, stejně jako jeho česká recepce, je zde i na jiných místech knihy analyzován brilantně). Celý spor je pak převeden na debatu, do jaké míry se má stát chovat jako aktivní vlastník a do jaké míry se má svého majetku snažit co nejdříve zbavit. Tato debata se už neodehrává (řeceno stranicko-politickým jazykem, který autor v podkapitole nepoužívá) na půdorysu ODS vs. OH, ale spíše ODS vs. ODA.

Pozornost věnovaná této důležité a autorem velmi dobře analyzované debatě ale poněkud zastírá jiný důležitý spor: totiž o zahraniční vlastnictví. Jestliže poražení historičtí aktéři z OH si stěžují, že je porazila mj. Klausova mobilizace nacionalismu v ekonomických tématech, autor knihy se k tomu příliš nevyjadřuje, jen nacionalistický odpor proti zahraničním vlastníkům velmi stručně zmiňuje (např. na s. 235). Ve spojení s tím, jak rozsáhlý prostor (a jak kvalitní analýzu) věnuje „hospodářskému nacionalismu“ na Slovensku, to působí trochu rozpačitě – skoro se vnučuje parafráze Terryho Eagletona: nacionalismus je jako zápach z úst, vlastní stále ještě necítíme.

Václav Rameš dokáže vybrat zejména z archivního materiálu nebo dobových médií takové momenty a ilustrativní citace, které nabízejí skutečně plastický obraz situace. Většinou se mu to daří i v případě dialogu s odbornou literaturou. Níže uvedu tři příklady, kdy dle mého názoru nevyužil plně její možnosti. První je sice odborná debata, ale spadá mezi autorovy primární prameny: jde o kritiku Klause a jeho okruhu vůči Jánosi Kornaiovi, kterou shrnuje tak, že „jeho pracím Klaus a jeho kolegové vyčítali nedostatek metodologické disciplinovanosti a odchýlování se od existující terminologie“ (s. 38). Je jistě možné takto shrnout dobové výtky Klause a dalších, řekl bych ale, že se zde autor připravil

o možnost hlouběji rekonstruovat pozoruhodnou odlišnost v přístupu – jestliže Rameš ukazuje, že Klaus, Tříška a další uvažovali o ekonomii mnohem scientistněji a oproštěněji od společenských faktorů než Kornai a další kritici státního socialismu, platí zároveň, že to koresponduje s jinými akcenty v analýze a kritice reálného socialismu (jistě by ji bylo třeba rekonstruovat i na základě pozdějších textů, to je ale možnost, které se autor v jiných případech nevyhýbá). Kornai se už dále do autorovy narace nevrátí, ač se jeho zprostředkovaný vliv projeví ještě na s. 113 ukázkou toho, jak aktéři citovali jeho klíčový pojem „měkkých rozpočtových omezení“.

Od francouzské politoložky Magdaleny Hadjiisky si autor vybral hodnocení konfliktu mezi ODS a OH jako „střet mezi participativním a delegativním pojetím demokracie“ (s. 137). Hadjiisky přitom velmi plasticky zachycuje vznik ODS na více úrovních, mluví především o tom, jak delegativní model dokázal efektivně vyjádřit frustraci z velmi nerovných možností participace v „hnutí“ s jeho „tyrání bezstrukturovanosti“ (řeceno slovy Jo Freemanové z její analýzy feminismu druhé vlny) různých „morálních autorit“ s již nedostupným morálním kapitálem disidentských zásluh.

S americkým sociologem Gillem Eyalem se autor vyrovnává pouze v úvodu, a to značně kriticky – s využitím Seána Hanleyho mu vyčítá nedostatečnou diferenciaci v jednotlivých proudech myšlení českého disentu a českých neoliberalů. V tom mají Hanley a Rameš jistě pravdu, nicméně autor, který dokázal tak brilantně využít metody ideálních typů, by mohl mít pochopení pro to, že zjednodušení sociologů bývají občas produktivní. Myslím, že kdyby se více otevřel Eyalově argumentací, a zejména jeho článku o hlubších zdrojích dočasné shody mezi disidenty a monetaristy,<sup>5</sup> mohl z ní čerpat v jinak výstižných pasážích o vztahu Václava Havla ke Klausovým reformám a např. na s. 277 si mohl ušetřit nepřiliš přiléhavý vtip s Hegelovou „lstí rozumu“<sup>6</sup> a nahradit jej přesvědčivější argumentací.

---

5 Gil EYAL, Anti-politics and the spirit of capitalism: Dissidents, monetarists, and the Czech transition to capitalism, *Theory and Society* 29, 1/2000, s. 49–92.

6 Autor komentuje Havlovo manifestační převzetí kupónové knížky s jistou exaltovaností, která se spíše vymyká stylu jeho knihy: „Dobovou fotografii zobrazu-

Vedle tří ne zcela využitých setkání autora s jeho předchůdci zmíníme na závěr ještě jednou setkání neuskutečněné – Václav Rameš nijak nepracuje s knihou Ladislava Holého *Malý český člověk a skvělý český národ*.<sup>7</sup> To je zcela legitimní autorská volba, kterou lze odůvodnit hned dvěma argumenty: zaprvé by zde historik Rameš čelil snad ještě větší míře společenskovedního (v tomto případě antropologického) zjednodušování a zplošťování než v případě Eyala. A zadruhé, což je bezesporu podstatnější, Holý sice zkoumá stejné období, ale nezaměřuje se na ekonomické změny. Osobně se nicméně domnívám, že kdyby Václav Rameš vtáhl Ladislava Holého a jeho portrét privatizovaného a depolitizovaného světa „malého českého člověka“ do dialogu se svým vlastním výzkumem, mohl by formulovat ještě o trochu rozvinutější a diferencovanější vysvětlení českého drtivého úspěchu tržní privatizace nad ekonomickou demokracií, než jaké se mu v jeho přesvědčivé naraci podařilo.

Zatímco malou pozornost věnovanou potenciální alternativě vůči kuponové privatizaci ze strany Pithartovy vlády pokládám za skutečně problematickou (jakkoli zároveň pochopitelnou vzhledem k již tak ohromnému rozsahu výzkumné práce, která za knihou musela stát), míra dialogu s odbornou literaturou je čistě věcí legitimní autorské volby. Není nicméně zdaleka tak podstatné, co autor neudělal, jako především, co udělal. Jeho kniha je nepominutelným, zakladatelským příspěvkem do debaty o privatizaci, která se v našem (českém, ex-česko-slovenském a středo- a východoevropském) prostoru ještě odehraje.

Ondřej Slačálek

---

jící bývalého disidenta (který ještě roku 1968 veřejně podporoval poválečné znárodnění), kterak přebírá poukaz na šanci stát se kapitalistou, můžeme chápat jako názorný příklad toho, co filosof Georg W. Hegel popsal jako „lest rozumu“. “ Proč by pro Havlova registraci kuponové knížky v roce 1992 mělo být relevantní, že v roce 1968 souhlasil s poválečným znárodněním? To je, řečeno s Pierrem Bourdieum, skoro čistý příklad „biografické iluze“.

7 Ladislav HOLÝ, *The Little Czech and the Great Czech Nation*, Cambridge 1996.

## SEZNAM AUTORŮ

**Mgr. Hana Stoklasová, Ph.D.**

Ústav historických věd, Fakulta filozofická, Univerzita Pardubice  
Pardubice, Česká republika

**PhDr. Radek Martinek, Ph.D.**

Katedra kulturních a náboženských studií, Pedagogická fakulta,  
Univerzita Hradec Králové  
Hradec Králové, Česká republika

**PhDr. ThLic. Michal Sklenář, Ph.D. et Ph.D.**

Ústav pro studium totalitních režimů  
Praha, Česká republika

**Dr. Peter C. A. Morée**

Katedra církevních dějin, Evangelická teologická fakulta, Karlova  
univerzita  
Praha, Česká republika

**PhDr. Martin Jindra**

Ústav pro studium totalitních režimů – Ústřední archiv a muzeum  
Církve československé husitské  
Praha, Česká republika

**Prof. PhDr. Tomáš Petráček, Ph.D., Th.D.**

Katedra kulturních a náboženských studií, Pedagogická fakulta,  
Univerzita Hradec Králové  
Hradec Králové, Česká republika



**MODERNÍ DĚJINY**  
**Časopis pro dějiny 19. a 20. století**

**MODERN HISTORY**  
**Journal for the History of the 19th and 20th Century**

**Redakce / Editorial Board**

Vedoucí redaktor / Editor-in-chief: Jan NĚMEČEK  
Výkonný redaktor / Managing Editor: Jakub RAŠKA

**Vědecká rada časopisu / Academic Council of the Journal:**

Jana Burešová, Lukáš Fasora, Zdeněk Doskočil, Jan Hájek, Milan Hlavačka, Drahomír Jančík, Michal Pehr, Andrea Pokludová, Petr Prokš, Jakub Rákosník, Radka Šustrová, Luboš Velek, Martin Veselý

**Mezinárodní vědecká rada časopisu**

**International Academic Council of the Journal:**

Peter Becker (*Austria*), Christiane Brenner (*Germany*),  
Mark Cornwall (*Great Britain*), Frank Hadler (*Germany*),  
Dušan Kováč (*Slovakia*), Piotr Majewski (*Poland*),  
Antoine Marès (*France*), Jelena P. Serapionová (*Russia*)

Jazyková a technická redakce: Kateřina Matušková, Filip Binder  
Vydává Historický ústav AV ČR, v v. i. / Published by the Institute of History,  
Czech Academy of Sciences, Prague

Časopis vychází dvakrát ročně / The journal is published twice a year

Adresa /Address: Prosecká 76, 190 00 Praha 9 – Nový Prosek

E-mail: raska@hiu.cas.cz

<http://www.hiu.cas.cz/nakladatelstvi/periodika/moderni-dejiny.ep>

ISSN 1210-6860





