

**KATOLICISMUS MEZI UNIVERZALISMEM,
PARTIKULARISMEM A AUTONOMIÍ –
PŘÍSPĚVEK K TYPOLOGII
STŘEDOEVROPSKÉ NÁBOŽENSKÉ
KULTURY**

MIROSLAV KUNŠTÁT

1. „Všeobecná“ církev versus moderní národní společnost

Univerzalita (universalismus) katolické církve je tradičně považována, a to nejenom ve vlastní katolické sebereflexi, za jeden z jejích základních atributů, odvozovaný běžně ze samotných evangelních výroků, z textů křesťanského vyznání víry (Kréda), formulovaných všeobecnými koncily a z celé „křesťanské a apoštolské tradice“, jak ji katolická věrouka chápe.¹ Základní součástí katolické fundamentální teologie (základního bohosloví) je rovněž eklesiologie – nauka o církvi – jejíž tradiční téze, uplatňovaná ve většině učebních textů tohoto oboru ve 20. století zněla jednoznačně a svým způsobem „nemilosrdně“: *Ecclesia romano-catholica est vere catholica seu universalis. Confessiones acatholicae non sunt universales.*² Jako charakteristické znaky takto pojímané katolicity jsou uváděny například:

¹ V hutných formulacích předkoncilních katechismů čteme „krystalicky čisté“ a zdánlivě jednoznačné formulace: „Pravá církev je toliko j e d n a, protože Ježíš Kristus toliko j e d n u církev založil. [...] Že církev římskokatolická jest jedna, poznáváme po tom: 1. že má jednu společnou nejvyšší hlavu; 2. že vyznává všude jedno učení, koná touž obět a uděluje tytéž svátosti. [...] Že církev římskokatolická jest obecná, poznáváme po tom: 1. že trvá již od času Ježíše Krista a bude podle příslibení Páně trvati až do skonání světa; 2. že jest rozšířena po celém světě mezi všemi národy a stále se rozšiřuje“. Srov. Hronek, Josef (red.): *Velký katechismus katolického náboženství*, Praha 1947, s. 44–45.

² Kubalík, Josef: *Theologia fundamentalis*. II. díl: *Eklesiologie – O církvi*, Praha 1983, s. 79–80.

katolicita času (poukaz na existenci církve od apoštolských dob), katolicita národů (= katolická církev nikdy nebyla církví národní, nýbrž vždy obecnou, univerzální pro všechny lidi a národy) či katolicita místa (= církev je de facto rozšířena po celém světě). Tento fakt jako by dosvědčovali i nekatolictí teologové, zvláště výmluvně pak jeden ze zakladatelů moderní evangelické teologie Adolf von Harnack, který ve svém známém díle *Das Wesen des Christentums* o římské církvi říká, že je „[...] nejrozsáhlejší a neohromnější, nejkomplicovanější a přece nejjednodušší výtvar, který dějiny, pokud je známe, vytvořily. Všechny síly lidského ducha a duše a všechny elementární síly, kterými lidstvo disponuje, stavěly na této stavbě. Římský katolicismus svou mnohostranností a přísným sjednocením daleko předčí řecký“.³ Týž Harnack pak spatřuje – ve shodě s většinou autorů zabývajících se dějinami teologického myšlení – za závěrečný kámen budovy, v němž se „římská církev zjevila jako autokratické panství Pontifika Maxima“, koncilní definici univerzálního nároku římských papežů na neomylnost (1870), „když mluví ex cathedra, tj. když ve svém úřadě nejvyššího pastýře a učitele křesťanů svou nejvyšší apoštolskou autoritou definuje nauku víry či mravů závaznou pro celou církev, má ve svatém Petru zaslíbenou božskou pomoc neomylnosti“.⁴

Mentalita „obležené pevnosti“, jíž tehdy katolická církev plně podlehla (a ve světě věcí viditelných byla úspěšně živena postupným zánikem církevního státu) vedla paradoxně k posílení univerzalistické dimenze církve. Vyhlášení dogmatu o papežské neomylnosti ji ještě více oddělilo od konkrétních profánních společností a států (což se pak často promítlo do sekulárního církevního zákonodárství v rozsahu, který církev resp. mnohé místní církve zaskočil), zároveň však dodalo církvi ještě více podobu „státu ve státech“, státu centralisticky a hierarchicky uspořádaného způsobem, který si – na první pohled – v ničem nezádá s hypertrofií nově vznikajících moderních států. Tato událost postupně vnese napětí i ke vztahu k existujícím či právě vznikajícím národním societám, posílí dojem postulátu dvojí, ba trojí loajality: k církvi a k římskému papeži, ke státu a světským vrchnostem – a nyní i k vlastnímu národu. Třecí plochy mezi těmito loajalitami se staly zjevnými na první pohled a právě ve střední Evropě se rozpor

³ Harnack, Adolf von: *Das Wesen des Christentums*, Berlin 1900, s. 153 (cit. pasáž přeložil J. Kubalík).

⁴ Harnack, Adolf von: *Dějiny dogmatu* (přeložil F. Žilka), Praha 1903, s. 345–346. Definice jurisdikčního primátu římských pontifiků citována z nového překladu dle Schatz, Klaus: *Dějiny papežského primátu* (přeložil V. Kolmačka), Brno 2002, s. 190.

universalismu římské církve a partikularismu moderních národních hnutí a společností bude různým způsobem projevovat. V následujících desetiletích se pak staneme svědky ještě dalších, navzájem protisměrných pohybů: církev bude prostřednictvím papeže, římské kurie a také moderních komunikačních prostředků stále více centralizována a disciplinována (projeví se to i první celocírkevní kodifikací církevního práva v roce 1917), v důsledku modernizačních a sekularizačních procesů bude však načas a přechodně „ohroženými státy“ více tolerována a „osvobozována“ – přinejmenším do nástupu velkých totalitních systémů 20. století, které – vedle mnoha jiných podobností – spojovala apriorní, často až obsesivní nenávisť ke katolicismu a ke křesťanství vůbec.⁵

Tradiční katolické církevní dějepisceví pojímalo vztah universalismu a partikularismu většinou automaticky jako vztah různých druhů partikularismů (vnímaných vesměs negativně) k univerzální kategorii věčné a neomylné římské církve. Tento pohled do značné míry kulminoval v období po 1. vatikánském koncilu, kdy byl do značné míry ignorován základní rozdíl mezi církví a společností respektive potlačeno i vnímání církve jako specifické lidské society. Ultramontánní katolicismus mobilizoval vnitřní integrační síly církve a přispěl i k prohloubení širšího povědomí katolíků jako součásti světové katolické církve, ba i k solidarizaci mezi nimi. Jak ovšem připomíná Franz Xaver Kaufmann, cenou za „tuto vnitřní integraci byla dalekosáhlá opozice resp. ‚zapouzdrění se‘ a izolace vůči duchovním i praktickým proudům nové doby, aniž by ovšem byla provedena úplně“.⁶ Formulováno vyostřeněji: navzdory nelineárnosti modernizačních a sekulari-

⁵ Horst, Ulrich: Unfehlbarkeit und Geschichte. Studien zur Unfehlbarkeitsdiskussion von Melchior Cano bis zum 1. Vatikanischen Konzil, Mainz 1982, s. 232–335. Ke vztahu náboženství (církví) a moderních národů viz např. Geyer, Michael – Lehmann, Hartmut (eds.): Religion und Nation – Nation und Religion. Beiträge zu einer unbewältigten Geschichte (Bausteine zu einer europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung), Göttingen 2004; Heinz – Haupt, Gerhard – Langewiesche, Dieter (eds.): Nation und Religion in Europa. Mehrkonfessionelle Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt am Main – New York 2004. Speciálně ke středoevropskému regionu viz zejména Maner, Hans-Christian – Schulze-Wessel, Martin (eds.): Religion im Nationalstaat zwischen den Weltkriegen 1918–1939. Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa Bd. 16, Stuttgart 2002; Schulze-Wessel, Martin: Religion und Nation. Anmerkungen zu Arbeitsfeldern und Perspektiven moderner Religionsgeschichte Osteuropas, Nordost-Archiv (Neue Folge, Bd.7), 1998, s. 353–364.

⁶ Kaufmann, Franz Xaver: Zur Einführung: Probleme und Wege einer historischen Einschätzung des II. Vatikanischen Konzils, in: Franz Xaver Kaufmann – Arnold Zingerle (edd.), Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven, Paderborn – München – Wien – Zürich 1996, s. 18.

začnících procesů (jež nelze popisovat či spojovat „jedním dechem“ mezi sebou jako nerozlučnou či neoddělitelnou dvojici) se od konce 19. a během 20. století poměr paradigmatu *univerzální-partikulární* ve vztahu *církev – moderní (národní) společnost* mění: katolická *Ecclesia universalis* se postupně stane v hodnotově rozkolísané západní civilizaci pouze partikulární, ne-li zcela diasporní nabídkou na přepestrém náboženském a světonázorovém trhu.⁷ Zbytky někdejšího monopolu (monopolů) budou znovu pod tlakem revize postmoderních legislativních změn, v nichž někdejší „čestné“ postavení církve (církvi) mizí pod hesly občanské rovnosti, světonázorové resp. náboženské indiference a tzv. antidiskriminačního hnutí, neseného obhajobou lidských práv, tentokrát již nijak nezakotvených nábožensky respektive metafyzicky.⁸ Naznačená „změna paradigmatu“ vnáší zpětně do církevního prostředí problematiku uchování respektive redefinice katolické identity v nové multikulturní situaci.⁹

Bipolarismus univerzální versus partikulární (autonomní) bude v následujícím textu představen na několika charakteristických případech, jež dokládají průnik národně emancipačních procesů v jejich různých fázích do tradičních, tedy předmoderních církevních vzdělávacích a správně-organizačních a pastoračních institucí (kněžské semináře, teologické fakulty, diecéze, katedrální kapituly aj.). Naznačen má být i „inaugurační“ či diferenciální vliv těchto procesů na nové katolické společenské formy či organizace původně obranného či misijního charakteru (katolické sjezdy, stávkové organizace katolických duchovních, organizace katolických laiků

⁷ V současné české diskusi o nové církevní legislativě resp. o (ne)potřebnosti nové Smlouvy mezi Českou republikou a Svatým stolicem o úpravě vzájemných vztahů (podepsána 25. 7. 2002, avšak dosud neratifikována) padají v tomto duchu např. argumenty, že podobné zákony podvazují „zdravé tržní vztahy“ a potřebnou konkurenci i na náboženském trhu. Srov. Loužek, Marek: Církvím prospívá konkurence, in: Loužek, M. (ed.): Vztah církví a státu. Sborník textů, Praha 2004, s. 31–46.

⁸ S tím je ovšem spojen aktuální problém „univerzality“ západně definovaného katalogu lidských práv (s jeho nespornými liberálně protestantskými kořeny), jak je představuje např. Všeobecná deklarace lidských práv, přijatá Valným shromážděním OSN v r. 1948. Srov. Panikkar, Raimon: Je pojem lidská práva součástí výhradně západní kultury? Teologický sborník 3 (1997), s. 3–21; Boff, Leonardo: Problém lidských práv v církvi, tamtéž, s. 44–60.

⁹ Přehledně např. Greshake, Gisbert: Transparenz auf die Mitte hin. Systematische Überlegungen zur Glaubensidentität in kultureller Vielfalt. In: Renöckl, Helmut – Halík, Tomáš (eds.): Katholische Identität in multikultureller Lage?, Bonn 1996, s. 41–51; Ried, M.: Kirchliche Einheit und kulturelle Vielfalt. Zum Verhältnis von Kirche und Kultur, ausgehend vom Zweiten Vatikanischen Konzil, Frankfurt (M.) 1993.

apod.). Trvalý zřetel bude brán na josefinistický respektive postjosefinistický charakter katolicismu v českých zemích respektive značné části „středoevropského“ katolicismu jako takového, na kterém se paradoxně nic nezměnilo ani po nástupu komunistických režimů po 2. světové válce – tedy na úzkém, byť různě zaměřeném sepětí církve a státu s klady i záporů, které z něho vyplývají. Na závěr pak budou zařazeny úvahy o recepci tzv. modernismu v prostředí středoevropského katolicismu – tedy svým způsobem univerzálního, reformního konceptu obnovy církve a vztahu církve k měnící se společnosti, který však paradoxně uvolňoval i potenciál „přiblížení se“, ne-li splnutí se zdejšími národně emancipačními snahami a nacionálně motivovanými nároky.

2. Národnostní utrakvizace teologického vzdělání

Jako pars pro toto může sloužit především problematika národnostních poměrů na ústavech pro výchovu kněží, tedy socioprofesionální skupiny, o jejímž velkém, ne-li určujícím významu v procesu vzniku některých moderních národních společností nemůže být pochyb. Transparentní projekční plochu diferenciací a polarizací ve vztahu univerzální – partikulární (národní) představuje především nejdůležitější, ba privilegované zařízení tohoto druhu v Čechách – katolická teologická fakulta pražské univerzity. Diskuse o jejím rozdělení (zdvojení, paralelizaci etc.) trvala na různých úrovních nejenom déle než v případě rozdělení univerzity jako takové (protáhla se ze známých důvodů až do roku 1890 respektive 1891), nýbrž zahrnovala i úvahy a pohledy, které zejména politická sféra již artikulovat nechtěla, nemohla a někdy i neuměla: v sázce se jevil i udržení dosavadního statu quo mezi státem a církví, znejistělou květnovými zákony z roku 1874 a stále silnější proticírkevní rétorikou (především z německých liberálních resp. i českých svobodomyšlných kruhů), předmětem diskuse byl vztah církve k jazyku, národnosti a nacionalismu – z jejího hlediska jevům mravně indiferentním, v případě nacionalismu pak explicitně škodlivým, svoji roli hrála i nově akcentovaná diskuse o postavení teologie v rámci moderní univerzity, úvahy o profilu akademicky vzdělaného duchovního v měnící se společnosti, snaha zachovat stavovskou a hierarchicky definovanou jednotu kněžského stavu v českých a moravských diecézích, *verbis expressis* i hledání účinné protilátky proti chorobě nazvané tehdy Wenzlem Frindem „*Contagio des Nationalismus*“ (nákaza naciona-

lismu), hrozící rozleptat věkovité struktury a instituce.¹⁰ Bylo-li však zřízení samostatné české univerzity jedním z ústředních emancipačních cílů české politiky, bylo nutno vyřešit i postavení teologické fakulty – v 80. letech prestižní cíl spíše symbolického charakteru, spjatý především se staročeskou politikou a jejím hlavním protagonistou Františkem L. Riegerem. Když se pak stalo v roce 1882 rozdělení Karlo-Ferdinandova učení na českou a německou univerzitu skutečností, byla navíc – v palbě silící liberální kritiky, ale nejen jí – stále více ohrožena samotná existence teologické fakulty v rámci státní univerzity (či univerzit).¹¹

Postoje arcibiskupa kardinála Bedřicha Schwarzenberga k tomuto problému jsou obecně známy: proti jeho vůli – coby kancléře teologické fakulty – bylo stěží možno fakultu rozdělit (kardinál ještě před přijetím říšského zákona č. 24 ř.z. z 28. února 1882 prohlásil, že předlohou tohoto zákona se nikterak necítí být zavázán). Bylo to však stále silící přání profesorského sboru této fakulty, jenž se však podle Schwarzenberga i ministra von Eybesfelda nacházel „pod neblahým vlivem Německého kasina“ (!), jakož i akademických senátů obou univerzit.¹² Schwarzenbergovy předsta-

¹⁰ Frind, Wenzel (vyšlo však anonymně): Eine eventuelle Teilung (Verdoppelung) der Prager theologischen Fakultät ist mit dem Prinzipie und der Aufgabe der Kirche vereinbar. Zugleich als Studie über das Verhältnis der Kirche zur Nationalität, Prag – Warnsdorf 1884. Některé již zde formulované myšlenky dále rozvinul (s ohledem na vášně rozpoutané Baderiho jazykovými nařízeními) o 15 let později ve spisu *Das sprachliche und sprachlich nationale Recht in polyglotten Staaten und Ländern mit besonderer Rücksichtnahme auf Österreich und Böhmen vom sittlichen Standpunkte aus beleuchtet*, Wien 1899 – zejména na základě této práce si později vysloužil přídomek „neojosefinista“. Srov. Kann, Robert A.: Ein deutschböhmischer Bischof zur Sprachenfrage, in: Hantsch, H. – Nowotny, A.: *Festschrift für Heinrich Benedikt*, Wien 1957, s. 162–178 a týž: *Das Nationalitätenproblem der Habsburger Monarchie*, sv. II, Graz Köln 1964, s. 210–214.

¹¹ K rozdělení pražské univerzity (i její teologické fakulty) viz zejména Wolfsgruber, Cölestin: *Friedrich Kardinal Schwarzenberg*, Bd. 3, Wien 1917, s. 745–768; Goll, Jaroslav: *Rozdělení pražské university Karlo-Ferdinandovy roku 1882 a počátek samostatné university české*, Praha 1908; Huber, Kurt Augustin: *Die Prager theologischen Fakultäten von 1883/1891 bis 1945*. In: Seibt, Ferdinand (ed.): *Die Teilung der Prager Universität*, München 1984, s. 37–54; Burian, Peter: *Die Teilung der Prager Universität und die österreichische Hochschulpolitik*, tamtéž, s. 25–36; Vaněček, Václav: „V Praze budou ...dvě university...“, *Acta Universitatis Carolinae – Historia Universitatis Carolinae Pragensis (AUC–HUČP)*, 22/1, 1982, s. 7–14; Čedík, Miloslav – Syllaba, Theodor: *Národnostní otázka a rozdělení pražské univerzity*, tamtéž, s. 15–26; Havránek, Jan: *Česká univerzita v jednání rakouských úřadů do roku 1881*, tamtéž, s. 35–70; Havránek, Jan (ed.): *Dějiny Univerzity Karlovy III (1802–1918)*, s. 108–116, 183–188; Kunštát, Miroslav: *Ecclesia universalis versus ecclesia nationalis?*, in: Binder, Harald – Křivohlavá, Barbora – Velek, Luboš (eds.): *Místo národních jazyků ve výchově, školství a vědě v habsburské monarchii 1867–1918.*, Praha 2003, s. 241–246 aj.

¹² Wolfsgruber, Cölestin: c. d., s. 767–768.

vy vykrystalizovaly – jako reakce na memorandum skupiny staročeských politiků z března 1884 – v témže roce v projekt od univerzity odloučené, jazykově utraquistické vysoké školy teologické (odhlédnuto od dominantní latiny); inspiraci pro tento typ zařízení nacházel především v Německu.¹³ Jakou druhou variantu navrhl poměrně komplikované spojení dosud nerozdělené teologické fakulty s českou i německou univerzitou se složitým systémem průběžné rotace děkanů, obesílání obou akademických senátů apod. I tento plán narazil na odpor jak v akademických senátech obou univerzit, tak u profesorského sboru teologické fakulty, pro rozdělení se rovněž vyslovila – vyzvána coby jakýsi dodatečný „arbitr“ – i teologická fakulta vídeňská. Zatímco se v literatuře častěji parafrázuje dobré zdání z pera prof. Emila Otta, stanovisko německé je spíše zmiňováno v souvislosti se zmíněným spiskem Wenzela Frinda.¹⁴

Ten v něm rozvíjel své starší názory vyjádřené již v posudku z doby těsně před přijetím zákona o rozdělení univerzity (z 15. ledna 1882), nicméně zde je uvedl do širších teologických a společenských souvislostí. Snažil se přitom vyhýbat všem dosavadními polemikami zatíženým termínům: místo *Teilung* (dělení) volí neutrální respektive pozitivní formulaci *Verdoppelung* (zdvojení), nemluví o české nebo německé fakultě nýbrž – vzhledem k reálné jazykové struktuře výuky – o fakultě latinsko-české (lateinisch-böhmisch) respektive latinsko-německé (lateinisch-deutsch). Frind se také obává, nedojde-li k vyřešení problému v brzkém časovém horizontu, eventuálního vydělení (exkorporace) teologických studií ze svazku univerzity, které by ohrozilo prestiž a postavení teologie mezi ostatními vědami, potažmo i katolického kléru. Byly-li na ostatních rakouských univerzitách teologické fakulty vždy součástí univerzity, mohla by její exkorporace

¹³ Pod dojmem historických zkušeností 20. století (s opakovaným snahami o exkorporaci teologické fakulty ze svazku univerzity) je nepochybně zajímavé, že historicky první návrh na samostatnou existenci fakulty formuloval právě její kancléř – arcibiskup pražský a „svým způsobem tak předznamenal nesamozřejmé postavení teologické fakulty v rámci univerzity“. Srov. Vaňáč, Martin: Katolická teologická fakulta Univerzity Karlovy v letech 1891–1939. Příspěvek k dějinám vztahu mezi státem, církví a univerzitou na přelomu 19. a 20. století. Diplomová práce, Filozofická fakulta UK – Praha 1999, s. 56–57.

¹⁴ Frindův posudek byl vypracován však již dříve, tj. jako reakce na kardinálovy aktivity jako takové. Sama teologická fakulta se s ním ztotožnila i tím, že jej vždy po několika exemplářích sama expedovala. Např. 8. dubna 1884 jej s průvodním listem děkana prof. Schindlera odeslala (na vyžádání) místodržiteli Krausovi i ministrovi kultu a vyučování Konradovi von Eybesfeld. Srov. AUK (= Archiv Univerzity Karlovy), fond Teologická fakulta Německé univerzity (TF NU), spisy běžné, čj. 114/1884.

v Praze (na první pohled provedená jen z národnostních důvodů) prejudikovat budoucí osud těchto ústavů v celé monarchii. Prezence teologické fakulty v rámci univerzity je podle něho nutná právě v přítomné době: „Gerade in der Eingliederung desselben besteht dessen Universitätsstellung, an welcher festzuhalten ein hervorragendes Interesse der Kirche ist, wenn nicht die soziale Coordinierung des Klerus mit den übrigen höheren Berufsständen von Universitätsbildung gefährdet werden soll“.¹⁵ Autor pak na jiném místě varuje před obavami, že by začlenění teologie do národně definovaných univerzit (české, německé) mělo rozkladný vliv na povahu jejich činnosti. Naopak: instituce univerzity není a nemůže být podle něho nacionalistická: obě univerzity mají být odlišné, avšak nikoliv proti sobě vystupující instituce. Až příliš optimisticky pak předvídá: „In dem Masse, als diese Instituten sich einleben, verlieren sie auch jenen Charakter, welcher ihnen aus dem Übergangsstadium persönlicher Gereiztheiten einige Zeit nachhängt, wie dies schon jetzt die Polytechnik beweist, aus welcher gerade durch die Trennung die nationalen Misshelligkeiten gebannt worden sind“. Frind považuje za přirozené, že kandidáti kněžství budou větší část výuky absolvovat v mateřtině – při narůstajícím počtu absolventů „slovanských gymnázií“, kteří již neovládají dobře němčinu, je to naprostou nezbytností, zpočátku alespoň u všech praktických disciplín. „Zdvojení“ fakulty by nemělo kandidáty kněžství navzájem odcizit, ba naopak: měli by sdílet stejnou budovu (Frind zcela konkrétně navrhuje zvýšit dosavadní klementinský trakt o 3. nové patro), měli by být též duchovně formováni ve společném arcibiskupském semináři. Frind přenáší rozhodnutí pro kandidátovu praktickou „dvojjazyčnost“ do roviny osobní volby resp. závazku: nikoliv fakulta, nýbrž spíše ředitelství semináře respektive biskup musí posoudit, zda kandidát může platně působit v národnostně smíšené diecézi (diecézích). Autor výslovně podporuje výuku druhého zemského jazyka, nikoliv však pasivním sledováním českých či německých přednášek, nýbrž aktivní účastí na jinojazyčných kolokviích, jež by měla být samozřejmostí. Argumentuje například srovnáním s poměry na technice, kde si čeští posluchači i po rozdělení často a rádi zapisují různé předměty i u německých profesorů.¹⁶

Své praktické úvahy zasazuje však teprve zpětně do obecného rámce. Církev musí podle něho vždy rozlišovat mravně indiferentní, přirozené

¹⁵ Frind, Wenzel: Eine eventuelle Teilung, s. 4.

¹⁶ Tamtéž, s. 8.

kategorie jako jazyk či národnost (a přiměřenou, přirozenou péčí o ně) od „nadměrné lásky k národu“ (Nationalsucht, Nationalismus). S prvními církevními nebojuje, nýbrž je pouze používá ve své činnosti pro záchranu a blaho lidských duší (Frind zde odkazuje na postup Sv. Pavla, který před Židy vystupuje jako Žid, či v Athénách na aeropagu explicitně navazuje na řeckou náboženskou tradici). Na této zásadě pak pěstuje v rámci teologických oborů praktické disciplíny jako pastorální teologii, homiletiku a katechetiku. V případě rozdělení pražské univerzity církev již byla postavena před nezvratné skutečnosti. Rozdělení samotné „však postrádá nacionalistického smyslu“ a univerzity jako takové podle Frinda neplodí národnostní protiklady. Církev však jen stěží může prolomit hráz nedůvěry, která se vytvořila pouze postupným, neochotným naplňováním pochopitelných českých požadavků ohledně rovnoměrného přidělování univerzitních stolic. Sama se však na konfliktech tohoto druhu nepodílela, a proto by se neměla zdráhat na nově vzniklých, národnostně definovaných ústavech zaujmout místo, které jí náleží („[...] und eben weil Sprache und Nationalität für die Kirche indifferente Dinge sind, darf sie in denselben keine sittlichen Hindernisgründe erblicken. [...] Und das, dass slawischböhmische Volk darin eine Errungenschaft in der Geschichte seiner geistigen Entwicklung erblickt – das verletzt kein sittliches Gebot und kein kirchliches Interesse, und darf deshalb für die Kirche kein Hindernis werden, ihrer Aufgabe auch in der neuen Ordnung der Dinge zu entsprechen, was sie dermalen nur durch die Einwilligung in die Verdoppelung der Fakultät erreichen kann“. Naopak jednotná fakulta by se mohla stát stále více kolbištěm maličerných sporů (církev nemůže sice být nacionalistická, ale zároveň musí vnímat, že její údové nejsou anacionální); *contagio* nacionalismu by se neřešením nastalé situace mohlo šířit ještě více. Při podrobnější analýze Frindova textu nabýváme dojmu, že v něm nepolemizoval ani tak s kardinálem Schwarzenbergem a jeho konkrétními plány, jako spíše s jeho poradcem, filozofem Janem H. Loewem. Ze závěru lze ostatně vyrozumět, že jeho hlavním cílem bylo uchovat teologii jako obor v univerzitním svazku a uchovat ji tam jako disciplínu požívající akademické svobody – tedy hodnoty, která se při počínající expanzi novoscholastiky (s ambiciózně formulovaným monopolním nárokem, který bylo možno paralelně sledovat např. na jezuitské teologické fakultě v Innsbrucku) nejevila jako zcela samozřejmá.¹⁷ Tato základní idea konvenovala i s přesvědčením kardinála Schwarzenberga, ostatně žáka proskribovaného Antona Günthera; ten ovšem nesl s nelibostí „neposlušný“, polemický tón

Frindova memoranda a při osobní audienci mu to tvrdě vyčetl. Marně jej Frind pak písemně ujišťoval o tom, že „nakažlivost národního principu“ vidí stejně ostře jako on – cesty k jeho překonání však vidí jinak a jinde.¹⁸

O další vyjádření byla fakulta ministerstvem požádána po instalaci Schwarzenbergova nástupce Františka de Paula Schönborna (15. srpna 1885), a sice k výsledkům jednání, která krátce předtím proběhla „ohledně budoucího uspořádání teologického studia v Praze“.¹⁹ Nový arcibiskup byl v intencích svého předchůdce zprvu proti rozdělení fakulty. Jako provizorní opatření navrhoval modalitu, že se na ní zvýší počet již existujících stolic, „bei deren Besetzung auf solche Lehrkräfte Bedacht zu nehmen wäre, welche der böhmischen Sprache vollkommen mächtig sind“ – základním kritériem tedy bylo zvládnutí českého jazyka, nikoliv česká národnost. Schönborn navrhl i zřízení tří nových stolic, ovšem „mit Zuhilfenahme der böhmischen Sprache“. Po delší diskusi pak děkan Josef Sprinzl formuloval stanovisko profesorského sboru, které trvalo – v duchu starší pozice z roku 1882 – na aktivaci samostatné české bohoslovecké fakulty při české univerzitě.²⁰

Na české straně následovaly ve prospěch samostatné české fakulty další intervence u nejvyšších vídeňských míst, v roce 1889 pak přijal český zemský sněm rezoluci, v níž zřízení české bohoslovecké fakulty označil dokonce za nezbytnou „potřebu zemskou“. V návrhu této rezoluce (F. L. Rieger a další staročestí poslanců) z 22. února 1889 se přímo říká, že doplnění české univerzity o fakultu bohosloveckou je záležitostí celonárodního zájmu: „Národ český žádá zřízení úplné university české, jako své právo uvedeným zákonem mu dané (= tj. zákonem č. 24 ř. z. z 28. února 1882), a poněvadž proti rozdělení bohoslovecké fakulty ani na straně vlády, ani na straně církevních úřadů nelze činiti žádných důvodných překážek, navrhuje níže podepsaní [...], aby 1. říjnem 1890 c.k. česká universita [...] o fakul-

¹⁷ Goller, Peter: *Katholisches Theologiestudium an der Universität Innsbruck vor dem Ersten Weltkrieg (1857–1914)*, Innsbruck – Wien 1997, s. 46–58.

¹⁸ Wolfsgruber, Cölestin: *Friedrich Kardinal Schwarzenberg*, Bd. III, s. 745–768, zde zvl. s. 765–767; Huber, Augustinus Kurt: *Weihbischof Dr. Wenzel Frind (1843–1932)*, *Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien*, Bd. III, Königstein/Ts. 1973, s. 287–289.

¹⁹ AUK, f. TF NU, spisy běžné, čj. 10/1885.

²⁰ Tamtéž. Český člen sboru prof. Smolík ovšem nechal zaprotokolovat separátní votum, v němž celý nynější stav fakulty označuje za provizorium. V r. 1882 mohly být podle něho aktivovány české fakulty právnická a filosofická resp. 1883 i lékařská jenom díky tomu, že zde již reálně byly k dispozici četné české stolice. „Proto i na teologické fakultě musí být dostačující „kmen“ českých stolic, zřízených již na německé univerzitě, aby o to snadněji mohla být v příhodný čas uvedena v život fakulta česká.“

tu bohosloveckou byla doplněna“.²¹ V dochovaných rukopisných poznámkách někdejšího profesora církevního práva a později svatovítského kanovníka (jakož i vydavatele Časopisu katolického duchovenstva) Klementa Borového, určených osobně F. L. Riegerovi, lze spatřovat esenci tehdejší (staro)české argumentace ve prospěch nacionálního rozdělení fakulty. Borovský především poukazuje na přetrvávající asymetrii v počtu českých a německých posluchačů, který činil v předchozích 5 letech celkem 240–270, z toho bylo německé národnosti 40–50, české národnosti pak 200–230. Tomu podle něho neodpovídá rozložení 11členného učitelského sboru, kde z řádných profesorů „pouze jediný jest mocen jest jazyka českého“, 1 český extraordinariát byl vyhrazen pro pastorální teologii, jeden z dvou docentů katechetiky byl Čech a u docenta církevního práva poznamenává s výhradou, že je „rodem Čech“. Borový konstatuje, že „[...] fakulta theol. přivtělena dosud k německé universitě, ač bezprávně, jelikož se některým předmětů jazykem **českým** vyučuje. Slouží tudíž fakulta pouze k rozmnožení počtu posluchačů university německé“. V okamžitém zřízení české teologické fakulty však Borový vůbec nevidí problém, neboť podle něho se nachází schopných učitelských sil v Praze, Hradci Králové, Českých Budějovicích, Olomouci a Brně „nejen dostatečný, ale nadbytečný počet, mezi nimi spisovatelé na slovo vzatí“. Podobně jako Wenzel Frind se i Borovský domnívá, že potřebné místnosti lze snadno získat přímo v budově fakulty respektive arcibiskupském semináři. Závěr jeho posudku pak obsahuje tvrzení, které je spíše argumentem proti liberálním snahám přehodnotit přítomnosti teologie ve svazku státních univerzit vůbec: „Věc kusá, jakou jest dosud česká universita, vždy snáze podléhá nebezpečí zaniknutí. Bude-li fakultou theol. universita česká doplněna, nic tak snadno ji nevyvrátí“.²²

Přetrvávající výhrady církevních úřadů byly v sněmovní rezoluci jen taktně, s tradičním staročeským rozmyslem naznačeny: i kardinál Schönborn své zprvu odmítavé stanovisko natolik revidoval, že si na jaře 1890 vyžádal slyšení u panovníka (společně s F. L. Riegerem). František Josef I. poté vydal 9. července 1890 Nejvyšší rozhodnutí, aby počátkem studijního roku 1891 byla uvedena v život teologická fakulta české univerzity. „Akti-

²¹ I. zasedání sněmu Království českého, tisk LXVI č. 325. sněm/1889 z 22. února 1889; Srov. Archiv Národního muzea (ANM), fond: František Ladislav Rieger – pozůstalost, kart. 125, i. č. 1.

²² Tamtéž.

vování české bohoslovecké fakulty bylo od veškerého českého duchovenstva a českého národa přijato s velikou radostí. Hlavní zásluha o to náleží Jeho Eminenci panu kardinálu Františku de Paula Schönbornovi, který jest vlastním otcem české bohoslovecké fakulty. Jeho jméno stkví se bude vždycky zlatým písmem v dějinách české theologické fakulty a celé české univerzity. Český národ mu za to bude vždy žehnati“.²³ Nadšené hodnocení církevního historika Františka Xavera Kryštůfka lze sice v této souvislosti brát s rezervou, v podobném tónu se ovšem tehdy ještě nesla drtivá většina českých ohlasů, samozřejmě především ohlasů staročeských.²⁴ To samozřejmě neznamená, že by v českém konzervativním táboře nebylo i odlišných hlasů. Ještě v listopadu 1889 píše z Vídně Alois Pražák F. L. Riegerovi: „Nelze pochybovati, že i ustavení zvláštního utraquistického theologického učení mělo mnoho pro sebe“. Pražák ale považoval v tomto bodě za důležitou jednotu všech českých poslanců, i když bylo zřejmé, že „positivní vyřešení“ této otázky si bude chtít připsat k dobrému především staročeská politika. Pražák viděl ve vyřešení tohoto problému i jinou souvislost – vzhledem k očekávanému jednání o punktacích (leden 1890) mohlo představovat úspěšné rozdělení fakulty respektive dokončení rozdělení univerzity pozitivní precedens: rozdělení theologické fakulty mu bylo jakýmsi „punktacemi v malém“.²⁵

Vypjaté národnostní rozpory ovšem nemohly nepoznamenat i studenty bohoslovecké fakulty a logicky se projeví i na zdánlivě neutrální půdě arcibiskupského semináře. Tak například čeští bohoslovci odmítali po roce 1882 při imatrikulaci přísahat v němčině, a proto jim bylo umožněno skládat akademický slib do rukou děkana – v latině.²⁶ V lednu 1884 jejich šestičlenná deputace požadovala u místodržitele co nejrychlejší otevření české

²³ Kryštůfek, František Xaver: Dějiny církve katolické v státech rakousko-uherských s obzvláštním zřetelem k zemím Koruny české, sv. II, Praha 1899, s. 748.

²⁴ Tak např. Národní politika uvedla 3. října 1891 v souvislosti se zahájením akademického roku na české fakultě: „Dávno pocítovaná potřeba věcná a spolu i požadavek národní došel splnění. [...] I tato fakulta česká náleží ještě k vymoženostem staročeským“. Netrvalo ovšem dlouho a v r. 1897 byla již instalace českého rektora z řad theologické fakulty (prof. Eugen Kadeřávek) provázena studentskými protesty, jak je např. zaznamenal i Viktor Dyk ve svém románu *Prosinec*.

²⁵ ANM – f. F. L. Rieger (pozůstalost), kart. 47, dopis A. Pražáka F. L. Riegerovi z 18. 11. 1889.

²⁶ AUK – fond TF NU, spisy běžné, čj. 24/1884. Akademický senát NU i tehdejší nacionálně velmi angažovaný rektor (známý filozof a fyzik) Ernst Mach se slibem v latině zásadně nesouhlasili. Čeští bohoslovci tak nakonec svoji přítomnost při theologických imatrikulacích trvale relegovali na děkana TF. Neobešlo se to ovšem bez opakované ingerence místodržitele Krause... Srov. též Čihák, Josef: *Theologus čili studium katolické teologie I*, Praha 1927, s. 32.

teologické fakulty. Jejich němečtí kolegové s nimi v této vzrušené atmosféře odmítali sdílet dormitář i společný stůl, v dopise kardinálu Schwarzenbergovi z 9. prosince 1883 se dovolávali tři roky starého rozhodnutí, které je však podle nich stále porušováno. Kardinála velmi pobouřila ta pasáž dopisu, v níž zdůvodňují, proč se nechtějí zúčastňovat cvičných českých kázání, „da bei der Unkenntnis der Sprache für uns die Anwesenheit bei der Predigt wenig geistlichen Nutzen erzeugt und dies nicht der geeignete Modus zu sein scheint, die andere Sprache zu lernen.“ Poměry v semináři byly zkrátka vším možným, sotva však bratrským společenstvím modlitby a přípravy na duchovní poslání.²⁷ Tyto neutěšené poměry se rozdělením teologické fakulty v roce 1891 příliš nezměnily. Optimistická očekávání Wenzela Frinda, že po opadnutí vášní si budou studenti dobrovolně doplňovat znalosti druhého zemského jazyka a využívat též možnosti návštěvy přednášek i kolokvií na druhé teologické fakultě, se evidentně nenaplnila. Pravidlem se stala spíše separace, občasné výlety „na druhý břeh“ pak spíše neobvyklou, ba i „podezřelou“ výjimkou.²⁸ Bez zajímavosti ovšem není skutečnost, že někteří Češi na německé fakultě dostudovali (mj. i proto, že si nechtěli zvykat na nové a většinou neznámé vyučující). Tak ještě v zimním semestru 1890/91 studovalo na německé fakultě 36 českých řádných posluchačů (ze 76), ale ještě v roce 1897/98 8 Čechů z celkového počtu 42.²⁹

Jak výstižně před časem konstatoval Kurt A. Huber, z institucionálního společenství obou fakult zůstal jen společný úřad „velkého kancléře“ fakulty – arcibiskupa pražského, který uděloval (výjimečně i odnímal) pro-

²⁷ Wolfsgruber, C.: c.d., s. 758–759. Je ovšem zajímavé, že v dochovaných fakultních spisech z let 1882–1891 se tyto spory téměř neodrážejí, nikdy např. nebyly samostatným předmětem jednání na schůzích profesorského sboru.

²⁸ „Průchodnost“ mezi oběma fakultami byla největší těsně po rozdělení, na první pohled ještě spojená s těmi ročníky, které začaly studovat na nerozdělené fakultě. Čeští mimořádní posluchači na německé fakultě jednoznačně převažovali, v r. 1896 jich zde bylo zapsáno ještě sedm, 1897 třináct, 1898 šest, 1899 pět a v roce 1900 již nikdo. Opakované pobídky kardinála Schönborna ke „dvojkolejnému“ studiu tedy vyznívaly zcela naprázdno. Čeští posluchači si na německé fakultě zapisovali kursy ze semitských jazyků, přednášky z církevních dějin a z exegeze Nového zákona, oblíbeny byly i kursy Wenzela Frinda, který ovšem v této době již na fakultě působil jen jako honorární profesor a přednášel aktuální témata jako např. Křesťanství a socialismus. Srov. Schmid-Egger, Barbara: Klerus und Politik in Böhmen um 1900, München 1974, s. 28–29.

²⁹ Vysoké, střední a odborné školy v Republice Československé ve školním roce 1921/22, Praha 1924, s. 39; Vaňáč, Martin: Posluchači české teologické fakulty pražské univerzity v letech 1891–1939 (seminární práce), Filozofická fakulta UK, Praha 1997, s. 3–9.

fesorům kanonickou misi či vysílal svého komisaře do zkušebních komisí. Studující obou fakult však povětšinou i nadále pobývali ve společném arcibiskupském semináři, jehož rektorem byl zpravidla Čech, zatímco vicerektorem Němec. Toto „společenství sdíleného prostoru“ přetrvalo, navzdory občasným problémům a napětím až do osudového roku 1938 respektive 1939. Řada drobných afér ilustruje atmosféru všeobecné podrážděnosti, některé z nich se dostaly i na stránky denního tisku (jakkoliv se mohou z dnešní perspektivy jevit jako malicherné). Tak například během adventu 1903 řešilo vedení semináře (a nakonec i arcibiskup) slovní potyčky mezi českými a německými seminaristy v improvizované „německé kuřárně“ Klementina (kudy ovšem z kuřárny české museli čeští seminaristé procházet); předmětem prvotního sporu bylo, zda pozdrav „Servus Březina!“ na adresu českého bohoslovce byl prosloven urážlivým tónem či nikoliv. Na spor se pak „nabalil“ údajně svévolný zpěv českých písní k zemským patronům po společných latinských hodinkách, který vnímali němečtí seminaristé jako svévolnou provokaci svých českých kolegů. V podstatě banální spor byl však široce medializován (Národní listy, Katolické listy, Reichspost, Bohemia). Obsáhlý komentář v Bohemii odvodil i od tohoto incidentu opětovnou aktuálnost staršího požadavku českých Němců – tj. zřízení uzavřených německojazyčných diecézí v českých zemích: „Der ganze Vorfall ist ein neuer Beleg für die Berechtigung und Dringlichkeit der schon längst aufgestellten Forderung des deutschen Volkes nach Teilung der Diözesen, oder wenigstens nach Teilung des Seminars“.³⁰ Společné zůstalo po roce 1891 i kolegium doktorů teologie – archaická korporace, která již od roku 1873 nebyla ve spojení s univerzitou a neměla významnější vliv. Profesorům obou fakult byly též nadále udělovány kanonikáty v Královské kolegiální kapitule u Všech Svatých na Pražském hradě, vyhrazené tradičně pražským profesorům teologie. Vyučující a studující se ovšem pravidelně setkávali i při četných liturgických slavnostech v katedrále, při procesí Božího Těla, při intronizaci nového arcibiskupa, dalších biskupských svěceních, kněžských svěceních apod. Velmistr řádu křížovníků s červenou hvězdou Dr. Václav Horák († 1902), který byl i profesorem nerozdělené fakulty a prvním děkanem samostatné fakulty české, zavedl pro své kolegy z obou fakult pravidelnou slavnostní večeři (1x ročně); v této tradici pak pokračovali i jeho následovníci.

³⁰ Nationale Hetze gegen deutsche Theologen, Bohemia 18. 12. 1903. Srov. též Reichspost, 16. 12. 1903, Národní listy 15. 12. 1903 či Katolické listy 16. 12. 1903.

K podobným, méně formálním příležitostem, zval na Hradčany do své rezidence i pražský arcibiskup.³¹

Po roce 1918 došlo k rychlé změně v poměru počtu studujících teologie na pražské a německé teologické fakultě (v letním semestru 1920 bylo na české fakultě zapsáno jen 18 posluchačů – „bod mrazu“, který pak už nikdy v historii nebyl překonán!), stigma domnělé „bezbožnosti“ jako by přešlo po 1. světové válce na Čechy, jež v opojení tehdy dosáhli své nečekaně dalekosáhlé národní a státní emancipace. Poválečná hrozba vyloučení teologických fakult z univerzit však vedla i k určité míře spolupráce a koordinace postupu mezi nimi, i když fakulta německá se mohla – na rozdíl od marginalizované fakulty české – v rozjitřené situaci spolehnout na účinnou podporu světových fakult německé univerzity. Vnější hrozba také obě fakulty (a spolu i s nimi teologickou fakultu olomouckou) přiměla ke společné reakci v letech 1933–34, kdy v souvislosti s hospodářskou krizí vznikl návrh na přeložení obou pražských fakult do Olomouce a jejich sloučení s tamní fakultou; návrh opět předpokládal národnostní a jazykovou utrakvizaci takto vzniklé instituce. V nábožensky již stabilizovaných poměrech 1. poloviny 30. let se však česká fakulta mohla opřít i oporu vedení univerzity, zejména jejího tehdejšího rektora prof. Karla Domina.³² Kontakty mezi studujícími obou pražských fakult byly i nadále minimální, i když v některých případech se zejména posluchači z řad církevních řádů, působících v národnostně smíšeném prostředí, občas zapisovali na „jinonárodní fakultu“. Tak například ve 30. letech posílal broumovský opat Dr. Dominik Prokop německé seminaristy na českou fakultu, neboť v pastorační působnosti tamního kláštera byly i národnostně smíšené farnosti.³³

³¹ Huber, Kurt A.: Die Prager theologischen Fakultäten von 1883/1891 bis 1945, s. 40–42.

³² Denkschrift des Professorenkollegiums der Theologischen Facultät der Deutschen Universität in Prag, betreffend die Zusammenlegung der Theologischen Fakultäten der Tschechoslowakischen Republik, Prag 1933; Pamětní spis bohoslovecké fakulty University Karlovy o návrhu sjednotiti katolické bohoslovecké fakulty v jedinou utrakvistickou fakultu v Olomouci, Praha 1933. Srov. Vaňáč, Martin: Katolická teologická fakulta Univerzity Karlovy, s. 58–60; Domin, Karel: Můj rektorský rok, Praha 1935, s. 18–21. Úsporné návrhy, které byly formulovány především na půdě parlamentu, ovšem neměly primárně „proticírkevní“ zaměření, což lze odvodit i ze záměru zrušit z finančních důvodů i filosofickou a přírodovědeckou fakultu brněnské univerzity.

³³ Dominik Prokop ovšem v tomto ohledu představoval mezi německými řádovými představenými v ČSR spíše výjimku, která se ostatně potvrdila i ve srovnání s jeho empatickými postoji po 2. světové válce. Srov. Opasek, Anastáz: Dvanáct zastavení. Vzpomínky opata břevnovského kláštera, Praha 1992, s. 42.

Dramatické události roku 1938 v českých seminářích (zvláště v těch národnostně smíšených) byly již poměrně podrobně popsány, jejich interpretace však není zcela jednoznačná.³⁴ V krátkém sledu za sebou následovalo rozpuštění německého křesťansko-sociálního poslaneckého klubu a začlenění této dosud aktivistické strany do lůna Sudetoněmecké strany (24. března 1938), korunované výrokem jejího někdejšího předsedy, profesora německé teologické fakulty Karla Hilgenreinera o „blahoslaveném dni, v němž jsme se nejenom sloučili, ale i stali jedním tělem“.³⁵ Logicky následovalo ukončení činnosti většiny sudetoněmeckých mládežnických organizací a jejich integrace do henleinovské Volksjugend – a nakonec i vstup většiny německých studujících bohosloví do Henleinovy strany. Tehdy žilo například v pražském arcibiskupském semináři 94 německých a 88 českých bohoslovců (tedy poměr zhruba 1:1), v litoměřickém semináři 68 Němců a 32 Čechů (3:1), v ostatních pak tvořili Němci menšinu – s výjimkou specifické situace ve slezské Vidnavě, kde studovalo v roce 1938 18 Poláků, 12 Čechů a 10 Němců. „Henleinizace“ německých kandidátů kněžského úřadu však byla často vynucena pohrůzkami (ti, kteří nevstoupí do SdP do 1. května 1938 měli být veřejně vyhlášeni za „nepřítele lidu“), v tehdejšímu konfliktu seminaristů a jejich (převážně českých) církevních představených hrála značnou roli i archaická, od běžného života zcela separovaná a v „rakousko-uherském“ duchu vedená seminární výchova. K tomu přistoupila i mnohá nenaplněná očekávání z nového studijního řádu pro katolické teologické fakulty v ČSR (vládní nařízení č. 151 a 152/1937 Sb.), nahlas artikulovaná populárními sudetoněmeckými duchovními, pracujícími s akademickou mládeží (Eduard Winter, Paulus Sladek a další). Tato kritika byla v německém prostředí hlasitější – uměrně s menším respektem vůči konzervativním biskupům převážně české národnosti. Údajný římský centralismus byl v této optice často ztotožňován s „katolickým centralismem českým“, personifikovaným

³⁴ Huber, Kurt A.: *Das Jahr 1938 in den Priesterseminarien von Böhmen-Mähren*, AKBMS 7 (1985), s. 152–188. V königsteinském Institutu für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien je kromě toho uložena sbírka strukturovaných interview s bývalými seminaristy z 1. poloviny 80. let, kteří na toto období vzpomínají poměrně nesourodě (v Huberově studii také mohla být využita jen omezeně); obdobný pramen coby český pandám k této jedinečné orálněhistorické kolekci citelně chybí.

³⁵ *Deutsche Presse*, 27. 3. 1938 (překlad M. K.). Ještě radikálněji vyzněl např. jeho výrok, pronesený 1. května 1938 v Mariánských Lázních: „V tomto státě nyní nejde o víru a nevěru, nejde o církev a náboženství, nýbrž o to, abychom Němci byli a Němci zůstali. Nyní je třeba nésti v čele prapor Konráda Henleina“. Cit. dle *Nedělní lidové listy*, 8. 5. 1938.

kardinálem Karlem Kašparem.³⁶ Tyto heterogenní motivy jsou však v některých výpovědích současníků řazeny až příliš aditivním způsobem vedle sebe. Ačkoliv se tehdy Svatý stolec nakonec neodhodlal k publikaci chystaného Syllabu nacionálněsocialistických bludů respektive i připravované antirasis-tické encykliky, encyklika Pia XI. *Mit brennender Sorge* (14. března 1937) byla již v Sudetech dostatečně známa – a ostatně i ze Sudet tajně a maso-vě kolportována do Říše.³⁷ Při zmíněném hromadném vstupu do Sudeto-německé strany tedy nešlo o úplnou absenci „duchovního kompasu“ z katolické strany („věděli, co činí“), spíše však o oportunistus a osudové selhání tváří tvář vypjaté situaci, někdy však i otevřenou identifikaci jedno-tlivců s cíli Henleinovy politiky. Snaha Sv. Stolce a biskupů potrestat inkri-minované bohoslovce zákazem respektive odložením kněžského svěcení vyzněla nakonec naprázdno.³⁸

Noví vládcí Sudet ovšem konformní a „patriotický“ postoj řady kato-lických duchovních během krize v roce 1938 nakonec stejně příliš neoceni-li – v poměrně důkladné prověrce duchovních všech církví na územích při-

³⁶ Tamtéž, s. 155nn; Winter, Eduard: *Mein Leben im Dienst des Völkerverständnisses. Nach Tagebuchaufzeichnungen, Briefen, Dokumenten und Erinnerungen*, Bd. 1, Berlin 1981, s. 87–89, 105–112; Kudrnovský, Alois: *Nová úprava studia na katolických bohosloveckých fakultách*, Praha 1937.

³⁷ K tomu souhrnně Wolf, Hubert: *Vertagt auf unbestimmte Zeit*, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 12. 4. 2003; K distribuci nacisty proskribovaných katolických spisů z ČSR do Německa viz Huber, Kurt A.: *Eduard Schlusche (1894–1945). Ein christlicher Streiter in neuerer Zeit*, München 1985, s. 39–40; Grulich, Rudolf: *Sudetendeutsche Katholiken als Opfer des Nationalsozialismus*, Brannenburg 1999, s. 56–59.

³⁸ Římská S. *Congregatio de Seminariis* vydala koncem května 1938 z pověření papeže Pia XI. písemný zákaz svěcení těch sudetoněmeckých kandidátů kněžství, kteří veřejně demonstrovali příslušnost k Henleinově straně. Odvolávala se přitom na nedávnou encykliku *Ad catholici Sacerdotii*: „[...] officium sacerdotis non res spectat humanas ac fluxas, quantumvis aestimatione laudeque digna videntur, sed divinas easdemque aeternas“. Jeho obsah sdělila pražská nunciatura kardinálu Karlu Kašparovi, který v té době dlel na „mimořádně úspěšné“ vizitační návštěvě na Karlovarsku, telefonicky 31. 5. 1938. Kašpar se později snažil tento zákaz – ve snaze uklidnit beztak již napjatou situaci – revokovat, k čemuž mu posloužil i dopis větší části postižených bohoslovců z 9. června 1938, v němž vyjádřili lítost nad svým unáhleným chováním: „Unser unüberlegter Schritt könnte in dieser unvorhergesehenen, ungeahnten Weiterentwicklung Folgen bringen, die wir damals nie vorausgeahnt, nie erwünscht und erwartet haben“. Později však převládlo v sudetoněmeckém katolickém prostředí přesvědčení, že sám Kašpar byl hlavním iniciátorem tohoto římského kroku; jeho pozdější snaha o smířlivé řešení nastalé situace byla označena za licoměrnou a sotva u nich našla uznání. Srov. např. *Pro memoria k této otázce, sepsaná osobně Kašparem dodatečně dne 9. 4. 1939 po návratu z volby nového papeže Pia XII.* Srov. Institut für Kirchengeschichte für Böhmen-Mähren-Schlesien, Königstein /Ts., soubor kopií dokumentů k r. 1938 v českých a moravských seminářích.

pojených k Říši, provedené bezprostředně po Mnichovské dohodě, zůstali v jejich hodnocení spíše skeptičtí a na loajalitu značné části z nich příliš nesázeli.³⁹ Výsledky těchto prověrek (jakkoliv musíme mít na mysli, že se jednalo o prověrky, v nichž hrály roli i osobní dojmy pověřených hodnotitelů – vždy členů SdP, denunce, snaha jednotlivcům pomoci či jim naopak uškodit) jsou díky své komplexnosti zajímavé, neboť podobné údaje v tak velkém rozsahu nemáme pro další období k dispozici. Výsledky jsou zajímavé i jako obraz resp. odhad potenciálu lojality, jaký si ve vztahu církev – nový režim sama strana skicovala a jaký předstírala – jako věrohodný – u berlínských stranických a státních úřadů. O určitém vztahu k realitě však není třeba pochybovat.⁴⁰

Tabulka 1: Politické smýšlení duchovních v říšské župě Sudety

	Římští katolíci	Německá evangelická církev	Starokatolíci	Celkem
1. Statistické záznamy SdP (NSDAP) zachycovaly celkem	1066	62	9	1137
2. Z toho bylo				
a) Němců	a) 958	a) 62	a) 8	a) 1028
b) Čechů	b) 108	b) –	b) 1	b) 109
3. Z Němců bylo členem SdP	472	57	6	535
Z Němců v bodu 2a	49,3 %	91,9 %		
4. Z Němců – nečlenů SdP – se zapojilo do boje o německví	182	4	1	187
Z Němců v bodu 2a	19 %	6,5 %		

³⁹ Bundesarchiv Berlin (Barch), fond R 5101 (Reichskirchenministerium)/ 22209. Acta betreffend die sudetendeutschen Gebiete nach ihrer Loslösung von der Tschechoslowakei, ihre Vereinigung mit dem Reich und die Regelung der katholischen kirchlichen Verhältnisse (1938–1941).

⁴⁰ Tamtéž. Tabulka beze změny přejata z výše uvedeného fondu (pouze přeložena do češtiny). Zahrnovala však pouze 50,5 % všech duchovních v odtrženém pohraničí. Srov. též Macek, Jaroslav: Pronásledování a odpor katolické církve v letech 1938–1945, in: Kural, V. – Radvanovský, Z. (eds.): Sudety pod hákovým křížem, Ústí nad Labem 2002, s. 427–454, 428–429.

	Římští katolíci	Německá evangelická církvev	Starokatolíci	Celkem
5. Němci chovající se neutrálně	266	1	1	268
Z Němců v bodu 2a	27,8 %	1,6 %		
6. Němci ztěžující boj o německví	37	–	–	37
Z Němců v bodu 2a	3,9 %	–	–	
7. Češi pracující proti německví	56	–	–	56
8. Češi chovající se neutrálně	52	–	1	53

Je příznačné, že uzavření českých vysokých škol nacisty – tedy i bohosloveckých fakult – nevyvolalo u jejich (sudeto)německých kolegů žádné známky solidarity (s výjimkou některých ryze soukromých projevů). Německá fakulta tak prožila svá poslední léta v Praze v rámci do správy Říše převedené Deutsche Karls-Universität – v neustálých obavách ze zrušení, poslední léta jen s hrstkou studentů. Prožila jej v srdci města (Senovážné náměstí), které se od ní vzdálilo mnohem dříve, než na počátku května 1945 definitivně zanikla.⁴¹

3. *Demonstrationes catholicae*

Jednou z církevních reakcí na hluboké společenské změny 1. poloviny 19. století byla i společenská aktivizace nižšího kléru a katolických laiků. V německém prostředí se vyvinula hluboká, dosud nepřerušovaná tradice tzv. katolických dnů respektive sjezdů (*Katholikentage*), které je však nutno odlišovat od synod (například provinciálních či diecézních), určených pouze osobám duchovním a rozhodujících – po dodatečném schválení Sv. Stolcem – zejména o přiměřených pastoračních strategiích v daném historickém či politickém prostředí. *Katholikentage* však mají kořeny v maso-

⁴¹ Kunštát, Miroslav: Epilog dějin teologické fakulty býv. Německé univerzity v Praze (1938–1945), in: Hledíková, Z. (ed.): *Traditio et cultus. Miscellanea historica bohémica Miloslao Vlka archiepiscopo Pragensi ab eius collegis amicisque ad annum sexagesimum dedicata*, Praha 1993, s. 241–252.

vém hnutí katolických duchovních i laiků, které vzniklo z aktivit organizace Piusverein für Freiheit, založené v revolučním roce 1848 mohučským dómským kanovníkem P. Adamem Franzem Lenningem. Za první katolické dny v Německu tak bývá považováno generální shromáždění jednotlivých organizací Piusvereinu, které se sešlo v Mohuči v říjnu 1848; v literatuře figuruje povětšinou jako první „Allgemeiner Deutscher Katholikentag“, na němž se zúčastnili i delegáti z rakouských zemí. V prvním období se jich konalo pět na rakouském území – Linec (1850), Vídeň (1853), Linec (1856), Salcburk (1857) a Praha (1860).⁴² Právě pražské katolické dny – v soudobé české terminologii označeny za „generální schůzi katolických spolků“ (24.–27. září 1860) – byly pozoruhodné nejenom místem konání (multinacionální Praha), ale i celkovým programovým uspořádáním. Pro důstojný rámec měla i význam bezprostřední časová návaznost na pražskou provinciální synodu, kterou kardinál Schwarzenberg svolal se souhlasem Sv. Stolce na 9.–23. září 1860 a jejíž pastorální směrnice v návaznosti na diecézní synody z let 1863 a 1873 zůstaly v mnohém (pokud nebyly nahrazeny jinými normami vyšší síly) v platnosti až do začátku 21. století.⁴³ V rámci navazujícího sjezdu byly využity nejenom předpokládané církevní a veřejné prostory (Žofín, pražské kostely, náměstí), nýbrž i akademická půda pražské univerzity (malá i velká aula Karolina). Druhý a třetí den se konala následně německá a česká veřejná shromáždění. Pořadatelé si byli dobře vědomi jedinečnosti faktu, „že toto sejití se katolických jednot jest první, při kterém se ve velkých shromážděních odbývati budou řeči ve dvou jazycích. Zařízení toto zajisté vhod a vděk přijde mnohým nábožným katolíkům z Čech, Moravy atd., kteří by před slavností dědice českého, Sv. Václava, Prahu navštívíce rádi podíl brali na jednáních smysl církevní oživujících“. Účastníci obou zemských kmenů tak měli podat „důkaz, jak

⁴² Riedl, Franz: Die deutschen Katholikentage zwischen 1848 und 1867 und Österreich, in: Katholischer Glaube und deutsches Volkstum in Österreich (ed. Volksdeutscher Arbeitskreis österreichischer Katholiken), Salzburg 1935, s. 160–175; Leisching, Peter: Die römisch-katholische Kirche in Cisleithanien, in: Wandruszka, Adam – Urbanitsch, Peter: Die Habsburgermonarchie 1848–1918, Bd. 4 – Die Konfessionen, Wien 1985, s. 204–210 aj.

⁴³ Jejich výklad pak byl v návaznosti na základní kurs pastorální teologie po dlouhá desetiletí samostatným předmětem na obou pražských teologických fakultách (viz Seznamy přednášek pražské univerzity). Srov. Raban, Miloš: Sněm české katolické církve, Praha 2000 (a zde připojenou podrobnou bibliografii k problematice církevních sněmů a synod v historii i současnosti); Synoda provinciální pražská r. 1860 (Anonym, patrně však Vinařický, Karel), ČKD 1863, s. 360; Winter, Eduard: Ein internationaler Katholikentag in Prag vor 75 Jahren, Stimmen der Jugend 3/6 (1935), s. 83–86; Kryštůfek, František X.: Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských, s. 247–260 a 291–292.

věrní synové sv. katolické církve, byť byli rozličných jazyků, spojeni jsou jednotou víry a lásky“.⁴⁴ Ačkoliv měl tento sjezd smíšený česko-německý charakter, elegantně byla vyjádřena i naděje, že přijedou i ostatní katoličtí Slované („[...] i přejeme z toho srdce, aby celá bývalá arcidiecéze svatého Vojtěcha na shromáždění tom měla své družné representanty. Žádáme všechny ctěné redakce Moravských a Slovenských časopisů, aby onen program a připojené přání naše svým krajanům laskavě sděliti neváhali“).⁴⁵ V programu sjezdu – v němž dominovala myšlenka věrnosti shromážděných stavů a národů ohroženému Petrovu stolci (sjezd se konal jen několik dnů po bitvě u Castelsidarda, kde papežské vojskou utrpělo drtivou porážku) – byla však věnována pozornost i národnostním otázkám. Tak například P. Dr. Jan Bílý (Předklášteří u Tišnova) ve svém referátu v české sekci varoval před „modlou národnosti“, která podle něho měla být spíše „řečištěm, kterým se dovádí do duchů bohorodá osvěta a blaživá láska“. Naopak německý referent na toto téma, P. Michaelis (Paderborn), rozeznával dle tehdejšího komentátora (jistě i s ohledem na právě ohrožený církevní stát) „národnost dvojí: skutečnou a smyšlenou. Na příklad prohlásil národnost Čechů za skutečnou, národnost Vlachů za smyšlenou“. Již tehdy byla výrazně oslovena i potřeba české pastorace pro 80.000 Slovanů ve Vídni (P. František Bystřický z Telče), v níž přítomný kardinál Schwarzenberg přislíbil přímluvu a pomoc.⁴⁶ Podobné problémy byly osloveny i v sekci německé: tisíce německých katolíků ve „velkosvětském“ Londýně byly podle tamního kněze P. Purcella-Dillona vystaveny „fatální náboženské indiferenci“.⁴⁷ Na rozloučenou byl pak účastníkům rozdáván pamětní tisk s anonymní básní, jež oslovila i potřebu spolupráce mezi Čechy a Němci:

„Na jedné roli potkaly se dva rody:
Bratra slovem vřelým bratr budě k činu,
Bohumilé v svaté lásce slavil hody.
(...)“

⁴⁴ Podobně na německé straně bylo vyjádřeno očekávání, že „Unsere dort zu haltende Versammlung wird an einem erhebenden Beispiele zeigen, wie das Christentum die Nationen vereinigen soll, und wie unsere heilige katholische Kirche, alle ihre treuen Söhne, wenn auch von verschiedenen Zungen, durch die Einheit des Glaubens und der Liebe auf der ganzen Erde verbindet“. Cit. dle Kissling, Johannes B.: Geschichte der deutschen Katholikentage, Bd. 1, Münster 1920, s. 378.

⁴⁵ Časopis katolického duchovenstva (= ČKD), 1860, s. 392.

⁴⁶ Tamtéž, s. 391–392, 476–492.

⁴⁷ Kissling, Johannes B.: Geschichte der deutschen Katholikentage, s. 379.

Naděje a touhy, co nám s nebe kynú,
Ozvaly se z hrudi jedné matky synů.
Rýn i Dunaj, Morava i Visla jará –
German, Slovan o své lásce k Církvi svědčil,
A čím srdce plane a čím duše hárá,
Bratr bratru s důvěrou se vděčil“.⁴⁸

Zdá se, že bezprostřední očekávání hlavního hostitele – kardinála Bedřicha Schwarzenberga – se částečně naplnila, především ohledně mimořádných finančních sbírek ve prospěch ohroženého papeže. Účast však mohla být podle něho lepší, i když z dopravních důvodů nemohla dorazit řada pozvaných hostů z Německa. Kardinál si v jednom ze svých projevů přál, aby se sjezdu zúčastnili všichni Pražané, všichni obyvatelé Čech. „Ob dieselben čechisch oder deutsch sprechen, der Geist der katholischen Kirche einige alle Nazionen; an der Brust der Kirche seien alle gleich“.⁴⁹ Dlouhodobá očekávání se však dala naplnit jen stěží. Praktický význam pražského katolického sjezdu však byl v následném založení některých důležitých katolických spolků – českého Dědictví sv. Prokopa (původně sv. Vojtěcha) a německého Bonifatiusvereinu, samozřejmě i Bratrstva Michaela Archanđela, jež v pozdějších letech organizovalo výběr tzv. Svatopetrského haléře pro potřeby papežské kurie. Převážně německé *Katholikentage* se ovšem po pražské premiéře v národnostně smíšeném prostředí již nikdy neopakovaly. V roce 1877 se německé a rakouské katolické dny organizačně i tématicky zcela oddělily. Jejich další osud názorně ukazuje, že základní cíl těchto masových akcí – tj. mobilizaci širokých katolických kruhů proti odcizení od církve a náboženství (dobově však chápaných jako „jed liberalismu, ateismu a svobodného zednářství“) – nebylo možné uskutečnit na celorakouské a multinacionální základně současně. Šest tzv. všeobecných rakouských *Katholikentage* se konalo v letech 1877–1905 ve výlučně němčině, teprve po roce 1907 byly připuštěny i jazyky dalších národů monarchie. Plánovaných 7. celorakouských katolických dnů se však Češi a Slovinci nakonec odmítli zúčastnit kvůli protislovanské a německonacionální rétorice vídeňských křesťanských sociálů (uskutečnily se až v roce 1910 v Innsbrucku). Ve stále se přiosτρující nacionálně-konfrontační atmosféře nakonec jejich organizační výbor v roce 1912 na další katolické dny rezig-

⁴⁸ ČKD, 1860, s. 491.

⁴⁹ Tamtéž, s. 646.

noval a doporučil jejich konání na zemské respektive národní úrovni. Ty ovšem měly v českých zemích již zavedenou tradici: od roku 1887 se z iniciativy P. Ambrose Opitze konaly tzv. severočeské katolické dny (pro katolíky německého jazyka), které byly po roce 1904 rozšířeny na celé německy mluvící pohraničí. České katolické dny (tj. pro Čechy a Moravu a v českém jazyce) se konaly pravidelně od roku 1894 a zejména poslední z nich – Hradec Králové (1909), Olomouc (1909) a Kolín (1913) – překvapily moderností zvolených ústředních témat.⁵⁰

Po dramatických peripetiích prvních let existence Československa přinesla postupná konsolidace církevněpolitických a náboženských poměrů nejenom uzavření modu vivendi mezi novým státem a Sv. Stolicí (1928)⁵¹ či velkolepé oficiální festivity (s participací státu) na počest Svatováclavského milénia (1929), nýbrž i – i s ohledem na prudce se zhoršující mezinárodní situaci – iniciativy církve, které stát chápal jako sofistikovanou podporu svého mezinárodního postavení i vnitřní stability ČSR (zejména s ohledem na problematickou německou menšinu). Mezi ně lze zařadit i Celostátní katolický sjezd, který se uskutečnil 28.–30. června 1935 z iniciativy československých biskupů (byť na samém počátku zřejmě stála iniciativa předsedy ČSL Msgre Jana Šrámka). V jistém smyslu navázal na tradice binacionálního katolického sjezdu z roku 1860 (této souvislosti si všiml např. Eduard Winter v článku pro *Stimmen der Jugend*), jeho poselství však spočívalo hned v několika rovinách najednou: 1. demonstrovat konsolidované postavení katolické církve v rámci ČSR, 2. zdůraznit vyrovnané, ne-li přátelské vztahy mezi státem a církví, respektive mezi ČSR a Svatým Stolicí, 3. vysláním papežského legáta – pařížského arcibiskupa Jeana Verdiera i naznačit vatikánské porozumění pro úzké československo-francouzské spojení, 4. přispět k lepšímu porozumění a posílit loajalitu menšin vůči ČSR (po parlamentních volbách s nečekaným úspěchem Henleinovy strany, které se konaly krátce před sjezdem, však byl tento záměr značně zpochybněn), 5. zlepšit vztahy s oběma katolickými sousedními státy – Rakouskem a Polskem (i díky osobní přítomnosti kardinálů Innit-

⁵⁰ Rziha, Karl: *Geschichte der nordböhmischen Katholikentage*, in: *Festschrift zum Sechsten Allgemeinen österreichischen Katholikentag (16.–19. November 1907)*, Wien 1907, s. 7–13; Leisching, Peter: *Die römisch-katholische Kirche in Cisleithanien*, s. 207–209; Kadlec, Jaroslav: *Přehled církevních dějin českých*, sv. 2 (skriptum CMBF v Litoměřicích), Praha 1977, s. 124–127.

⁵¹ Dejmek, Jindřich: *Československo-vatikánská jednání o modus vivendi 1927–1928*, ČČH 92, 1994, s. 268–285; František KOP, *Modus vivendi*, Praha 1937; Halas, František X.: *Fenomén Vatikán*, Brno 2004, s. 554–561 aj.

zera a Hlonda), 6. vyslat i vstřícný signál na Slovensko, a to i vzhledem k uvažované kandidatuře Edvarda Beneše na úřad prezidenta republiky. V Berlíně si poselství z pražského katolického sjezdu (a jeho celkové scenario) vyložili po svém: čestné místo kardinála Innitzera, ostatně rodáka z krušnohorských Vejprt, v programu pražského sjezdu chápali nacisté – a s nimi spojené kruhy v ČSR – jako snahu politické Prahy a Vídně dostat sudetoněmecký katolicismus více pod kuratelou rakouské církve a sudetoněmecké hnutí pod silnější vliv Rakouska vůbec. I když se rozhodně nejednalo o promyšlenou a rozpracovanou strategii, i její náznaky se staly trnem v oku a předmětem preventivních propagandistických útoků.⁵² Völkischer Beobachter dokonce svým čtenářům sugeroval rafinovanou snahu o vytvoření „vatikánsko-francouzské-československé fronty“, projevující se nejenom „otevřenou podporou“ Sv. Stolce tzv. Východnímu paktu, nýbrž prý i dlouhodobým trendem katolické církve nečinit rozdíly mezi národním socialismem a bolševismem; za cenu příliš vysokou si tak Vatikán chtěl údajně otevřít cestu od modu vivendi k plnohodnotnému konkordátu s ČSR. Nacistický list v závěru svého komentáře tuší další projevy mezinárodního spiknutí, což dokládá i blahopřejným dopisem pražského vrchního rabína Dr. Deutsche organizátorům pražského sjezdu.⁵³ Při vyhodnocení mediálního ohlasu celé akce (podrobné a „pozitivní“ zpravodajství přinesla většina rakouských, francouzských, nizozemských, ale

⁵² Tak např. Völkischer Beobachter z 14. 7. 1935 vložil v souvislosti se zpravodajstvím o Celostátním sjezdu katolíků v Praze v r. 1935 do úst kardinála Innitzera výrok (zprostředkovaný „informovanými vídeňskými kruhy“): „[...] wäre es vom katholischen und auch vom tschechoslowakischen Standpunkt ratsamer, den Versuch zu unternehmen, die sudetendeutsche Bevölkerung der C.S.R. unter Aufsicht des österreichischen Katholizismus zu stellen. [...] Die katholische Kirche müsse zwar ihre scharfe Kampfstellung gegenüber dem Nationalsozialismus bewahren, sie dürfe doch keineswegs den Fehler begehen, einen Kampf gegen Deutschland und das deutsche Volk zu führen. Unter den Katholiken Österreichs und insbesondere unter den Sudetendeutschen bleibe die „natürliche Empfindung“ nach wie vor bestehen, dass das deutsche Volk eine Einheit darstelle. [...] Es wäre aber ein großer Fehler, dem Katholizismus die Aufgabe zu stellen, grundsätzlich gegen eine Bewegung Stellung zu nehmen, die außerhalb der Grenzen des Deutschen Reiches für einen Zusammenschluss aller deutschen Stämme eintrete“. – Srov. též Barch (= Bundesarchiv Berlin), R 4902 – DAW, Archivsign. 10875, Pressemappe Regierung-Vatikan.

⁵³ Tamtéž. Ve zpravodajství a komentářích stranického listu Völkischer Beobachter se ostatně během roku 1935 opakovaně objevuje konstrukt o neblahém spojení Prahy s německým politickým katolicismem, s emigranty z Německa, ba i katolické církve a (sudeto)německých komunistů. To dokládá např. komentář z 1. 11. 1935, poukazující na tisk německých komunistických brožur v tiskárně Union, spojené s duchovní správou poutního kostela v Mariánských Radčicích na Mostecku.

i italských listů) zaujme ale věcný tón pražského zpravodaje agentury DNB (a listů přejímajících její zpravodajství) a také například dlouhodobě „nejserióznějšího“ německého deníku v období nacismu Frankfurter Zeitung.⁵⁴

Z pohledu církve byl ovšem pražský katolický sjezd (někdy označovaný i jako „eucharistický“) spojován i s řadou dalších nenaplněných očekávání. Jakkoliv totiž tento sjezd byl efektní *demonstratio catholica* (v němž spolupůsobila mediálně účinná „choreografie“ liturgických slavností, rozhlasové přenosy, mezinárodní ohlas, slavnostní osvětlení sjezdových prostranství, samozřejmě i vydání buly papeže Pia XI. spojené se zvláštním breve o udělení odpustků pro účastníky sjezdu atd.), nepředstavoval však nějakou zvláštní mobilizaci nepraktikujících, politicky či spolkově neorganizovaných, tzv. matrikových katolíků. To si uvědomovali, zdá se, především účastníci ze sudetoněmeckých řad. Navíc – podobně jako v r. 1860 – neexistovala mezi jednotlivými národními sekci sjezdu žádná horizontální komunikace, vše se omezilo na návštěvy či pozdravné adresy nejvyšších církevních hodnostářů. Společné akce měly spíše formální, triumfalistický a někdy i vynuceně „lojalistický“ ráz. Se zde používanou (převažující) latinou kontrastovala moderně pojatá „Bet-Sing-Messe“ v pražské Stromovce, celebrována vídeňským arcibiskupem kardinálem T. Innitzerem. Některá vystoupení sudetoněmeckých katolíků (zejména mládeže ve stejnokrojích) splynula v očích české veřejnosti se stereotypem Hitlerových „hnědých košil“, dalších malých nedorozumění bylo více. Jednalo se však o poslední společné veřejné „vystoupení“ českých a sudetoněmeckých katolíků. Jako takové si pak po letech zajistilo místo v řadě memoárů a drobnějších studií na německé straně.⁵⁵ Rekonstrukci soudobé české katolické percepce této pozoruhodné události přináší nejnověji kniha Jaroslava Šebka o „politickém prostředí“ sudetoněmeckého katolicismu (2005).⁵⁶

⁵⁴ Zvláště podrobně např. Frankfurter Zeitung z 29. 6. 1935.

⁵⁵ Např. Bendel, Rainer: Aufbruch aus dem Glauben? Katholische Heimatvertriebene in den gesellschaftlichen Transformationen der Nachkriegsjahre 1945–1965, Leipzig 2003, s. 220–224; Nittner, Ernst: Gesamtstaatlicher Katholikentag Prag 1935. Ein fast unbeachtetes Jubiläum, Bohemia 26 (1985), s. 331–346; týž: Ein spätes Signal guten Willens: Der Gesamtstaatliche Katholikentag in Prag 1935. In: Klötzl, W. (red.): Begegnung und Entfremdung im Spannungsfeld von Volk und Glaube Beiträge – Kleine Reihe des Institutum Bohemicum, Bd. 9, München 1988, s. 29–56; Winter, Eduard: Mein Leben im Dienst des Völkerverständnisses, s. 79–82.

⁵⁶ Šebek, Jaroslav: Mezi křížem a národem, Praha 2005.

4. Katolický modernismus a místní církve

V souvislosti se základním tématem tohoto příspěvku je užitečné se zamyslet i nad způsobem, jakým probíhala v prostředí české a (sudeto)německé církve respektive i v dalších střeoevropských místních církvích recepce tzv. modernismu – v našem kontextu heterogenního teologického proudu, který byl v atmosféře difirencujících se „národních katolicismů“ odlišně recipován co do intenzity a míry. Pořadí dobových problémů a priorit v jednotlivých místních církvích (národnostní otázka, sociální otázka, výzvy sekularizace) ovlivnily rozdílnou recepci modernistických podnětů, chápaných například ve specifické české perspektivě do značné míry i jako import německé teologie.⁵⁷ Přitom je příznačné, že v českém prostředí mluvíme spíše o „katolické moderně“, spjaté v prvotních asociacích především s jejími literárními aktivitami (P. Sigismund Bouška OSB, Karel Dostál-Lutinov a mnozí další), i když tyto se shodou okolností (nikoliv jen náhodných) protly s evropským reformně teologickým a reformně církevním proudem tzv. katolického modernismu.⁵⁸ Papež Pius X. tak v roce 1907 značně nediferencovaně označil velmi různorodý teologický proud v katolické církvi (Alfred Loisy, Georges Tyrell, Ernesto Buonaiuti, Romolo Murri, v Německu především Herman Schell, Albert Ehrhard, Franz Xaver Kraus, Josef Müller a další), který usiloval o sblížení katolické teologie a moderního myšlení, a to i na základě nekatolické biblické kritiky a teorií o vývoji dogmatu. Skupina reformních duchovních (Josef Svozil, Jan Šrámek, Emil Dlouhý-Pokorný, František Světlík aj.), kterým šlo méně o záležitosti kulturní či literární, ale především o modernizaci katolické církve v duchu sblížení tradičních duchovních hodnot s moderním způsobem života (což bylo dáno i skutečností, že většina přívrženců Katolické moderny pocházela z řad nižšího kléru), ovlivnili postupnou transformaci spíše literárně uměleckého hnutí v hnutí církevně reformní. Návrhy modernistů, postupně

⁵⁷ I mnohem později – např. po 2. vatikánském koncilu – bude nezbytná recepce a „import“ německé katolické teologie v českém prostředí přijímána nejednoznačně, v konzervativních resp. tradicionalistických kruzích převládne často tendence považovat německou katolickou teologii (a německé teologické fakulty) za „modernistické“ a nedostatečně loajální vůči Sv. Stolci.

⁵⁸ Podle Martina C. Putny termín „katolická moderna“ u nás ponejprv razila (se známkami zjevných sympatií) revue *Naše doba* vydávaná T. G. Masarykem. Srov. (anonym): *Katolická „moderna“ proti klerikalismu Vlasti a Čecha*, *Almanach katolických básníků a nová katolická revue, Naše doba 2* (1895), s. 844–845. Srov. Putna, Martin C.: *Česká katolická literatura v evropském kontextu 1848–1918*, Praha 1998, s. 273.

stále více a častěji ze strany jejich církevních nadřízených šikanovaných, zahrnovaly mimo jiné reformy bohosloveckých studií, kongruu, povolení vedlejších zaměstnání kněží, úpravy patronátních vztahů a pojetí církevní autority. Teoreticky byly ovlivněny – a to raději nikoliv explicitně – myšlenkami některých německých modernistických teologů (především již zmíněných Hermana Schella, Franze Xavera Krause či Alberta M. Ehrharda), jejichž u nás poměrně hojně recenzovaná a posléze i opatrně recipovaná díla byla později církevní autoritou zakázána.⁵⁹

Otázce recepce modernistického myšlení u nás byla až donedávna věnována minimální pozornost, novější studie Zdeňka Kučery, Jiřího Vogela, Daniela Totha, Martina C. Putny, Pavla Marka a dalších (pro německé katolické prostředí v českých zemích pak četné příspěvky Kurta A. Hubera) však hrubá schémata značně korigovaly – především základní tezi, že modernismus měl v českém a moravském prostředí pouze literárně-uměleckou, případně jen opatrnou „reformně-církevní“ podobu, směřující jen k demokratizaci či synodalizaci katolické církve. V roce 1897 přinesl časopis *Nový život* první zevrubný referát o knihách Hermana Schella, o dva roky později se na jiném místě Karel Dostál-Lutinov k Schellovi a k celoevropskému modernistickému hnutí výslovně přihlásil. V tzv. druhé fázi *Nového života* (po roce 1899) nacházíme na jeho stránkách nejenom překlady a recenze z Schellova díla, nýbrž i práce Josefa Müllera a amerického „amerikanistického“ biskupa J. L. Spaldinga. Martin C. Putna zároveň

⁵⁹ Weiss, Otto: *Der Modernismus in Deutschland*, Regensburg 1995; týž: *Der katholische Modernismus. Begriff – Selbstverständnis – Ausprägungen – Weiterwirken*, in: *Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums*, Paderborn – München – Wien – Zürich 1998, s. 108–112; Weitlauf, Manfred: *Modernismus als Forschungsproblem*. Zeitschrift für Kirchengeschichte (ZfKG) 93 (1982), s. 312–314; týž: *Kirche zwischen Aufbruch und Verweigerung*, Stuttgart – Berlin – Köln 2001, s. 498–544; týž (ed.), *Kirche im 19. Jahrhundert (= Themen der Katholischen Akademie in Bayern)*, Regensburg 1998; Weinzierl, Erika (ed.): *Der Modernismus*, Graz – Wien – Köln 1974; Schroeder, Oskar: *Aufbruch und Missverständnis. Zur Geschichte der Reformkatholischen Bewegung*, Graz – Wien – Köln 1969; Rübél, Johannes: *Geschichte des katholischen Modernismus*, Tübingen 1909 a mn.j. *K českému modernismu (moderně) viz zejm. Kučera, Zdeněk – Lášek, Jan B.: Modernismus – historie nebo výzva? Studie ke genezi českého katolického modernismu*, Brno 2002; Kučera, Zdeněk: *Hoře a milost. Ke kořenům teologie radikálního modernismu*, Brno 2001; Kadeřávek, V. – Titík, Zdeněk: *Život a víra ThDr. Karla Farského*, Praha 1982; Marek, Pavel: *Český katolicismus 1890–1914. Kapitoly z dějin českého katolického tábora na přelomu 19.–20. století*, Olomouc-Rosice u Brna 2003, s. 279–484; Putna, Martin C.: *Česká katolická literatura v evropském kontextu 1848–1918*, Praha 1998, s. 261–354, 515–521; Vogel, Jiří: *Herman Schell, apologeta a dogmatik. Dílo katolického modernisty a jeho vliv na církev československou husitskou*, Brno 2001 aj.

doložil opatrnost českých modernistů před příliš provokujícími jmény jako Alfred Loisy, Maurice Blondel či George Tyrell a své závěry formuloval zjednodušující, byť výstižnou tezí, že čeští modernisté chtěli reformovat církve – a nikoliv měnit katolické náboženství.⁶⁰ Tato teze platí ovšem pouze kondicionálně, pro mainstream naší katolické moderny – nikoliv pro tzv. rozvojisty (kněžskou skupinu nazvanou podle v roce 1902 církevními autoritami zakázaného časopisu Rozvoj) či pro protagonisty dalšího nového kněžského periodika – Bílého praporu, věnovaného již téměř výhradně problematice církve (vychází v letech 1902–1906). Zde se již volá po „svobodě pro Loisyho“, v roce 1905 pak na jeho stránkách najdeme i překlad částí z knihy „nejradikálnějšího“ z německých modernistů Otto Sickenbergera.⁶¹

Ovšem ani centrální a „nejoficiálnější“ katolické odborné periodikum – Časopis katolického duchovenstva (ČKD) – modernistické teologické podněty zcela neignorovalo, přinášelo příslušné recenze (A. Ehrhard, H. Schell) a o celém sporu respektive jeho potlačení po nástupu Pia X. na papežský trůn informovalo poměrně strážlivě. Ocenit lze i informativní hodnotu početných statí Jana Olivy o německých teologických diskusích (a to i protestantských), byť občas dobově apologeticky přikořeněných. Ostatně právě na stránkách ČKD vyšly například v roce 1904 i rané statě o vztazích vědy a víry (na základě rozboru prací Herberta Spencera) z pera Karla Statečného, jednoho z pozdějších „nejradikálnějších“ českých modernistů, profesora poválečné Husovy čs. evangelické fakulty bohoslovecké (nominovaného za nově vzniklou Církev československou) či Josefa Tumpacha, který ve své recenzi spisu H. Vaughana *The Young Priest* (1904) požaduje otevření se teologických fakult směrem k veřejnosti, zavedení fakultních přednáškových extenzí a dalších novinek, neboť prý „nám katolíkům není třeba vědy se báti“. ⁶² Takový názor byl i víceméně otevřenou polemikou s později univerzálně prosazeným návrhem zákazu alumnům světským i řeholním bez důvodu či církevní licence navštěvovat výuku na světských fakultách univerzit.⁶³ Na kvas v německojazyčném bohosloveckém pro-

⁶⁰ Putna, Martin C.: c.d., s. 288–291.

⁶¹ Tamtéž, s. 292–296.

⁶² Statečný, Karel: Spencerovo „Nepoznatelné“, Časopis katolického duchovenstva 45 (1904), s. 32–36; Tumpach, Josef: Tamtéž, s. 37–38.

⁶³ Tento zákaz vydal ještě papež Lev XIII. v r. 1896 pro italské území; papež Pius X. pak zákaz rozšířil dle dekretu *Sacrorum Antistitum* na celý svět a byl potvrzen i Kodexem církevního práva z r. 1917. Srov. Pejška, J.: Církevní právo se zřetelem k partikulárnímu právu československému I., Praha – Obořiště 1932, s. 157.

středí pak ČKD upozorňoval i v drobných notickách – s nenápadným potěšením například v roce 1900 zaregistroval, že přednášky modernisty A. Ehrharda jsou na vídeňské teologické fakultě u posluchačů ty nejoblíbenější...⁶⁴ Modernismu byla postupně věnována stále větší pozornost i v prvním českém katolickém literárněkritickém časopisu Hlídka literární (zal. 1884), a to i v četných informativních referátech jejího zakladatele P. J. Vychodila; ta se od počátku 20. století však věnovala spíše „stravitelnější“ verzi modernismu v duchu historickokritických impulsů tzv. tübingské školy (příspěvky z oboru biblistiky, komparativní religionistiky a psychologie náboženství).⁶⁵

Podněty modernistické teologie působily mnohem bezprostředněji mezi německojazyčným katolickým klérem habsburské monarchie. Ostatně klíčové dílo německého modernismu – „Katholicismus a 20. století ve světle církevního vývoje nové doby“ od Adolfa Ehrharda – spatřilo světa právě v době jeho vídeňského působení.⁶⁶ Na německé teologické fakultě v Praze sice nikdo z nejznámějších modernistů nepůsobil, avšak zdejší prostředí bylo těmto podnětům bezpochyby otevřenější než teologická fakulta česká (k rozdělení dosud jednotné teologické fakulty došlo až v roce 1891). Dokazuje to i skutečnost, že když po pensionování profesora církevních dějin Josefa Schindlera v 1904 fakulta uvažovala o jeho nástupci, rozhodovala nakonec mezi dvěma výraznými modernisty – Josefem Grevingem a Hugo Kochem – a modernismem rovněž silně ovlivněným historikem a dogmatickým teologem Augustem Naeglem. Tübingský modernista Hugo Koch (1869–1940) byl dokonce navržen „primo loco“ – jeho jmenování však mj. zabránil lehce denunciační dopis rottenburského biskupa von Kepplera kardinálovi L. Skrbenskému. I Josef Greving byl vehementně prosazován samotným A. Ehrhardem a pražským světícím biskupem Wenzelem Frindem – mužem, o jehož sympatiích k modernismu nemohlo být pochyb.⁶⁷ Výsledné jmenování Augusta Naegleho bylo jistě

⁶⁴ ČKD 41 (1900), s. 67–73; tamtéž 44 (1903), s. 644–648.

⁶⁵ Putna, Martin C.: c.d., s. 245–258.

⁶⁶ Ehrhard, Albert: *Der Katholizismus und das zwanzigste Jahrhundert im Lichte der kirchlichen Entwicklung der Neuzeit*, Stuttgart – Wien 1902. K životu a dílu A. Ehrharda viz souhrnně Dempf, Alois: *Albert Ehrhard. Der Mann und sein Werk in der Geistesgeschichte um die Jahrhundertswende*, Colmar 1941; Dachs, Herbert: *Albert Ehrhard – Vermittler oder Verräter?*. In: Weinzierl, E. (ed.): *Der Modernismus*, Graz – Wien – Köln 1974, s. 213–233.

⁶⁷ Na katolické teologické fakultě univerzity v Münsteru t.č. připravuje Klapczynski, Gregor doktorskou disertaci o Hugo Kochovi (1869–1940); srov. též Jedin, Hubert: *Joseph Greving (1868–1919)*, Münster 1954, s. 23.

kompromisem, avšak i od něho – kdysi Schellova žáka a Ehrhardova chráněnce – se očekávaly v Čechách nové podněty i v oboru, ve kterém proslul předtím nejvíce, tj. dogmatické teologii. Ve vypjaté atmosféře pontifikátu Pia X. se však Naegle věnoval spíše své nominální katedře církevních dějin, a na ní – ovšem nepřilíš zdařile – z hlediska církevního magisteria „bezpečnějším“ tématům: českým církevním dějinám a stále více i národoveckému politickému zápasu českých Němců. „Modernistické ovládnutí“ pražské německé teologie se tak po jeho příchodu rozhodně nekonalo.⁶⁸

Smrtnelný úder jakýmkoliv domácím reformním diskusím pak načas přineslo razantní odsouzení modernismu dekretem papeže Pia X. *Lamentabili sane exitu* a krátce nato následující encyklikou *Pascendi dominici gregis* (obojí 1907).⁶⁹ Vnitřní návaznost církevního rozkolu let 1919–1920 na předchozí snahy českých modernistů je však zřetelná, mnozí modernističtí kněží se stali jeho aktéry a řada z nich se svého kněžství vzdala. V poválečném tzv. přestupovém hnutí a především v hledání teologického profilu nově vzniklé Církve československé (1920) znovu pozoruhodně ožily základní ideje katolického modernismu z přelomu století a nejen to: celé části slavné Schellovy „Katolické dogmatiky“ figurují mnohdy i v doslovném překladu (aniž by byly citovány) v dílech Aloise Spisara, Karla Statečného či prvního patriarchy ČČS Karla Farského.⁷⁰

S problematikou katolického modernismu v českých zemích souvisí i otázka (oslabené) modernistické recepce v dalších katolických zemích střední a východní Evropy. Polská katolická církev představovala zvláště viditelné a hluboké pouto mezi Poláky v Rusku, Německu a Rakousku, tedy v „Království“, pruském záboru a v Haliči. Její národně-obranný charakter se přirozeně doplňoval o apologetický, Římu a novoscholastice zcela oddaný rozměr teologický. Populární i odborný katolický tisk byl především pastoračně zaměřený, na vysoké úrovni vedený jezuitský *Przegląd Powszechny* (založen 1883) hleděl na modernistickou teologii (především v recenzní části) s obranářskou nedůvěrou. A tak se termín „modernismus“ stal v pol-

⁶⁸ Huber, Kurt A.: August Naegle (1869–1932). Ein Leben zwischen Wissenschaft und Nationalitätenpolitik, *AKBMS* 8 (1987), s. 10–17.

⁶⁹ K oběma dokumentům srov. zejm. Trippen, Norbert: *Theologie und Lehramt im Konflikt. Die kirchlichen Massnahmen gegen den Modernismus im Jahre 1907 und ihre Auswirkungen in Deutschland*, Freiburg/Br. – Basel – Wien 1977, s. 17–45.

⁷⁰ Vogel, Jiří: Myšlení reformního katolicismu Hermana Schella v díle Aloise Spisara, in: Kučera, Zdeněk – Lášek, Jan B. (eds.): *Modernismus – historie nebo výzva. Studie ke genezi českého katolického modernismu*, Brno 2002, s. 198–225.

ském kontextu pojmem spíše kulturněhistorickým, spjatým především s kritickou uměleckou generací tzv. Mladého Polska. Rovněž církev v Uhrách, především však katolicismus maďarský, nebyla vhodnou půdou pro modernistickou setbu: splynutí státního národa, oltáře a feudálně-aristokratických mocenských elit umožňovalo jen malé stavovské sebeuvědomění „prostého“ kléru. V modernismu obsažená pluralizace a individualizace (zejména ve vztahu k církevní autoritě) vedla sice např. v českém případě k určité synergii s národně emancipačním programem, ba někdy i s nacionalismem, v maďarském případě však svůj potenciál nerozvinula. Maďarská „katolická renesance“ po roce 1900 byla spíše omezenou, aristokratickou hierarchií řízenou reformou shora (s cílem aktivizovat katolické laiky ve smyslu větší kooperace s biskupy), představě modernismu – tedy sepětí reformem věroučného podání s demokratizací a větší otevřeností církve – odpovídal snad jen biskup, teolog a univerzitní kazatel Ottokar Prohászka (části jeho rozporuplného, i do cizích jazyků překládaného díla byly v roce 1911 Římem zařazeny na Index librorum prohibitorum); řada maďarských demokratů však viděla i v něm jen proroka inovovaného, tedy o to nebezpečnějšího klerikalismu: „Cožpak neráčíte vidět, že Ehrhardové a Prohászkové jsou jen [...] inteligentnější duchové stále stejné *ecclesia militans*?“ (Endre Ady, 1903).⁷¹

U slovenského katolického kléru se v té době jeho vzdor (či případná „kapacita vzdoru“) projevoval především v péči o národní jazyk a v jeho – nikoliv věroučném – odporu proti katolické hierarchii, plně se podílející na bezohledné maďarizační politice. Osobní kontakty jistě umožňovaly podrobnější vhled do problematiky české a moravské církve – vzpomeňme na působení Čecha P. Aloise Kolíska v Bratislavě, na jeho spojení s Vychodilovou Hlídou a na jeho přátelství s ružomerským kněžským rebellem P. Andrejem Hlinkou.⁷² Rovněž z kněžských příspěvků prvních dvou roč-

⁷¹ Csáky, Moritz: Die römisch-katholische Kirche in Ungarn. In: Wandruszka, A. – Urbanitsch, P. (eds.): Die Habsburgermonarchie 1848–1918, Bd. IV (Die Konfessionen), Wien 1985, s. 320–331. Citát z článku Endre Adyho přeložil M. K.

⁷² Známa Hlinkova kauza (spor s spišským biskupem Msgre Alexandrem Párvyem) však byla vyvolána výhradně jeho národněpolitickými aktivitami a nelze v ní zaznamenat kritiku jeho náboženských resp. teologických názorů. Relace vídeňského nuncia Granita Pignatelli di Belmonte z 1. listopadu 1907 příslušné vatikánské kongregaci spíše líčí Hlinku jako šovinistu, „který má všechny vlastnosti fanatického agitátora“. Později ovšem nuncius svůj názor na Hlinku revidoval, což vedlo ke zrušení jeho suspense papežem Piem X. ještě v r. 1909. Srov. Bagin, Anton: Spor kněza Andreja Hlinku s biskupom Mons. Alexandrom Párvyem, in: Bielik, František – Borovský, Štefan (eds.), Andrej Hlinka a jeho miesto v slovenských dejinách, Bratislava 1991, s. 26–41.

níků časopisu Hlas (1898–1899, později zcela vymizely) z pera P. Jána Kempného, P. Jozefa Budaje (Budaye) a P. Ferdinanda Jurigy lze vytušit nový postoj k roli církve ve společnosti a v národě, otevřený i spolupráci s nekatolíky a bezvěrci. O „národních modernismech“ (polském, maďarském, slovenském či chorvatském) však hovořit nelze. O modernismu českém to platí podmíněně – bez výhrad a zcela v oblasti kulturní a společenské, ex post i v oblasti teologické: nová „národní“ církev československá se po 1. světové válce stala církví radikálního českého katolického modernismu, která jen dodatečně – a spíše v duchu českého kněžského obrozenství – hledala své ideové zdroje též v starší české reformaci husitské a bratrské, ba vytýčila si za neskromný cíl „dokončit reformaci českou [...]“. Jediným výraznějším recepčním prostředím modernistických impulsů tak zůstal – vedle katolicismu německého a v slabší míře i rakouského – rodící se specifický katolicismus sudetoněmecký.⁷³

5. Závěrečná poznámka

Uvedené tři *case microstudies* naznačují potřebu zařazení „církevněhistorických“ témat do širších koordinátů: jejich výzkum z hlediska tzv. náboženské kultury může představovat jejich vyjmutí z dosavadní úzce, ba exoticky vnímané rezervace. Převažují-li nyní ve výzkumu moderny opatrné přístupy k sekularizační teorii, tedy i k automatismu sekularizačních efektů modernizace – například Maxem Weberem pojímané jako epochální a nezvratný proces (jakkoliv si s obavami kladl otázku co přijde „poté“), přinášejí s sebou i přehodnocení (vlastně zhodnocení) významu církvi a náboženství pro studium tohoto období.⁷⁴

Problematika jazykové a národnostní utrakvizace dosavadních tradičních církevních institucí (církevní dignity obecně, církevněsprávní celky,

⁷³ Jedin, Hubert: *Handbuch der Kirchengeschichte VI/2. Kirche der Gegenwart*, Freiburg/Br. – Basel – Wien 1973, s. 437nn.

⁷⁴ Max Weber ovšem ve poslední tvůrčí fázi intenzívně promýšlel, co bude následovat po definitivním „odkouzlení“ starého náboženství (termíny jako sekularizace resp. modernizace u něho samozřejmě téměř nenacházíme, a pokud ano, tak použité v jiném smyslu). Již v lůně moderny tak předvídá „neosobní polyteismus“ jako signum nového věku: „Die alten vielen Götter, entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte, entsteigen ihren Gräbern, streben nach Gewalt über unser Leben und beginnen untereinander ihren ewigen Kampf“. Srov. Weber, Max: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (Hg. von J. Winkelmann), Tübingen 1968, s. 605.

ústavy pro výchovu kněží, dómské a kolegiální kapituly, v našem případě pak specialiter bohoslovecké fakulty univerzit) naznačuje sice jejich použitelnost respektive využitelnost v rámci moderní národní společnosti, nikoliv ovšem jejich nezbytnost, například při současně formulovaném postulátu pěstování národní vědy jako prestižního nacionálně konstitutivního instrumentu, a to v postosvícenském pojetí vědy 19. století. Církev postupným přijetím této nabídky vlastně přistoupila na redukovanou inkluzivitu moderních národních společností, nepřímo tedy i na jejich samovolný spád k exkluzivitě menšin (zprvu menšin národnostních, pak i menšin jinak definovaných, zejména v moderních totalitních systémech); s tím spojená úskalí si bude uvědomovat až s velkým zpožděním. Katolicismus v Rakousku se jako základní státoptvorná instituce nemohl zcela identifikovat se vznikajícími národními hnutími. Národní katolicismy vzniklé na jeho půdě tak podlehnou v různé míře erozím moderny, český případ je však mírou celkového „odcírkevnění“ nejpokročilejší.

Analýza konceptu a průběhu vybraných masových katolických shromáždění – tzv. katolických dnů (Katholikentage) – v předkonjunkturním období moderních nacionálních a státních emancipací (1860) a v jejich fázi vrcholné (1935) naznačují klesající integrativní sílu a schopnost hierarchické církve mobilizovat věřící lid. Dokonalá inscenace této *demonstrationis catholicae* navozuje sice ve světě moderních médií a technických prostředků mohutný dojem, avšak nezastře národnostní a politickou fragmentalizaci shromážděného „katolického lidu“, jehož hlas zde sice zaznívá ve zpěvech či modlitbách, méně již v konkrétním dialogu, diskusích a naslouchání, tedy i v těch rovinách které se například pak v poválečném rakouském a (západoněmeckém) katolicismu uplatnily ve velké míře.

Recepce katolického modernismu ve střední Evropě naznačuje, že zatímco „velké“ katolicismy (německý, francouzský) jej přijímaly, spoluvytvářely, multiplikovaly či zavrhovaly v celé šíři a síle jeho reformního programu, ve střední Evropě byla tato recepce buď omezená (věrnost Římu a tradiční nauce měla identitotvornou, národně-obrannou sílu pro katolicismus polský, ale i litevský, slovenský, slovinský či chorvatský) či fázově rozložená respektive částečně postponovaná (katolicismus český, zprvu kulturně-literární, posléze i církevně reformní – s nejviditelnější, avšak pozdní modernistickou apostazií po roce 1918). Zvláštní případ zde představuje katolicismus maďarský, nesvázaný sice austrokatolickými pouty, avšak právě proto – v akordu katolicismu státního a národního – méně přístupný k reformám a zejména reformnímu teologickému myšlení.

Společným jmenovatelem těchto tří naskicovaných témat je bezpochyby sledování vztahu mezi deklarovaným univerzálním charakterem katolické církve (a konkrétními projevy její katolicity) a moderními partikularismy 19. a 20. století, především však nacionalismem jakožto doposud nejúspěšnější sekulární integrační ideologií, rozleptávající tradiční nábožensko-církevní struktury, vazby a kulturní modely, do značné míry je nahrazující či jim úspěšně konkurující. Tato konkurence nemusela přinést zničení či pokoření, naopak: navodila různé formy a stupně hybridizace. Nadkonfesní, univerzální koncepty vyústily často v „konfesionalizované koncepty národa“, pádem železné opony dokonce oživené či dovršené. I triáda zde uvedených témat nejenom mapuje různé formy a stupně kompromisů a kohabitace odlišných táborů a prostředí, ale poukazuje na nedoceněný význam církve a náboženství v zobrazení podrobné „mentální mapy“ českých zemí i střední Evropy.

Summary

The author deals with the specific aspects of the Central European religious *culture* in the 19th and 20th century, i.e. generally with the relations of the „universal“ Roman Catholic Church to the new established modern national societies, more detailed in three *case studies* (related mostly to the Czech lands): the first one analysis the national separation and division of the traditional catholic institutions based on the national principles (not only of the Catholic theological studies at the University of Prague or of the other bishopric seminaries and higher theological schools, but also of the old historical bishoprics). In the second study is the author's interest focused to the elements of national parallelism and concurrency in the organization of the greatest catholic public assemblies, so-called *Katholikentage* (katolické dny), between 1860–1935. The third study deals with the differences in the perception and acceptance of the *Catholic Modernism* by the Czech, Sudeten German, Austrian, Hungarian and Slovak Catholics or official regional church institutions respectively.