

Univerzita Hradec Králové

Filozofická fakulta

Historický ústav

Reflexe moderní společnosti v díle protagonistů české Katolické moderny

Diplomová práce

Autor: Bc. Martin Weisbauer
Studijní program: N7105 Historické vědy
Studijní obor: Historie
Forma studia: kombinovaná
Vedoucí práce: doc. PhDr. Veronika Středová, Ph.D.

Hradec Králové, 2016



Zadání diplomové práce

Autor:	Martin Weisbauer
Studium:	F14NK0057
Studijní program:	N7105 Historické vědy
Studijní obor:	Historie
Název diplomové práce:	Reflexe moderní společnosti v díle protagonistů české katolické moderny
Název diplomové práce AJ:	Reflection of modern society in Czech Catholic Modernism

Cíl, metody, literatura, předpoklady:

Diplomová práce se bude zabývat diskusemi představitelů české katolické moderny, v nichž se odrážely problémy soudobé společnosti. Pozornost bude věnována zejména interpretaci otázek sociálních a církevně reformních. Základem pro zpracování tématu bude interpretace dobového tisku české katolické moderny, zejména textů K. D. Lutinova, Xavera Dvořáka a Sigismunda Boušky. Metodologie Analýza a interpretace textu, tematické třídění, statistické zpracování, komparace. Východiska Zpracování tématu diplomové práce předpokládá důkladnou znalost díla české katolické moderny a soudobého společenského a kulturního kontextu.

HROCH, Miroslav. V národním zájmu: požadavky a cíle evropských národních hnutí devatenáctého století ve srovnávací perspektivě. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 1999. 199 s. Knižnice Dějina a současnosti; sv. 9. ISBN 80-7106-298-7. CHLUMECKÝ, Adam. Adama Chlumeckého Apokalypse otroků: báseň výpravná. 2. vyd. V Praze: Fr. A. Urbánek, 1883. 78 s. CHLUMECKÝ, Adam. Adama Chlumeckého Anděl pyšný: báseň výpravná. V Praze: Placidus J. Mathon, 1886. 80 s. Zábavné bibliotéky dílo 102. CHLUMECKÝ, Adam. Evangelium svobody: báseň výpravná. V Kutné Hoře: Nakladem knihkupectví Karla Šolce, [1896]. 149 s. List biskupský k lidu., Časopis katolického duchovenstva, 1849/3, str. 153-167 LUTINOV, K. D. K vývoji a snahám Katolické moderny., Nový život, 1903/8, s. 50-53 LUŽNÝ, Dušan. Náboženství a moderní společnost: sociologické teorie modernizace a sekularizace. 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita, 1999, 183 s. ISBN 80-210-2224-8. Časopis katolického duchovenstva (periodikum) MAREK, Pavel. Apogetové nebo kacíři?: studie a materiály k dějinám české Katolické moderny. Vyd. 1. Rosice u Brna: Gloria, 1999. 197 s. ISBN 80-86200-11-6. MAREK, Pavel. Český katolicismus 1890-1914: kapitoly z dějin českého katolického tábora na přelomu 19. a 20. století. 1. vyd. Olomouc: Pro Katedru politologie a evropských studií Filozofické fakulty Univerzity Palackého v Olomouci vydalo nakladatelství Gloria Rosice, 2003. 649 s. NEŠPOR, Zdeněk R. Ne/náboženské naděje intelektuálů: vývoj české sociologie náboženství v mezinárodním a interdisciplinárním kontextu. Vyd. 1. Praha: Scriptorium, 2008. 429 s. ISBN 978-80-86197-97-5. NEŠPOR, Zdeněk R. a kol. Náboženství v 19. století: nejčirkevnější století, nebo období zrodu českého ateismu?. Vyd. 1. Praha: Scriptorium, 2010. 324 s. ISBN 978-80-87271-22-3. Nový život (periodikum) PUTNA, Martin C. Česká katolická literatura v evropském kontextu 1848-1918. Vyd. 1. Praha: Torst, 1998. 801 s. ISBN 80-7215-059-6. Rozvoj (periodikum) Sociální encyklyky: (1891-1911). 1. vyd. Praha: Zvon, 1996, 505 s. ISBN 80-7113-154-7. Syllabus Pia IX. Pius X.: E Supermi Apostolatus Vlast (periodikum)

Garantující pracoviště:	Historický ústav, Filozofická fakulta
Vedoucí práce:	doc. PhDr. Veronika Středová, Ph.D.
Oponent:	PhDr. Jan Mervart, Ph.D.

Datum zadání závěrečné práce: 24.11.2014

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracoval pod vedením vedoucí diplomové práce samostatně a uvedl jsem všechny použité prameny a literaturu.

V Hradci Králové dne 1. července 2016

Bc. Martin Weisbauer

Anotace

WEISBAUER, Martin, *Reflexe moderní společnosti v díle protagonistů české Katolické moderny*, Hradec Králové: Filozofická fakulta, Univerzita Hradec Králové, 2016, 72 s., Diplomová práce.

Práce se zabývá dílem představitelů Katolické moderny, literárního a církevně reformního hnutí působícího na přelomu 19. a 20. století. Pozornost je zaměřena především na to, jakým způsobem čeští katoličtí modernisté rozuměli soudobé společnosti a jaké problémy diskutují v souvislosti s příchodem moderní doby. Práce analyzuje a interpretuje především časopisecké texty hnutí, přičemž si všímá čtyř hlavních okruhů. Prvním je téma reformy církve, kde práce zejména ukazuje, jakým způsobem chtějí katoličtí modernisté přizpůsobit církevní správu demokratickým principům a jak si představují církevní autonomii na státu. Druhé téma věnované sociální otázce se zabývá návrhy hnutí na spravedlivé uspořádání majetkových vztahů, na aktivity církve ve prospěch tzv. dělnické třídy a v neposlední řadě i na snahy o zlepšení sociálního postavení řadového kléru. Třetím okruhem diskuzí je národnostní otázka a s ní spojené téma církevní správy v národním jazyce, jako i vzájemný poměr české a německé části církve. Posledním tématem je vztah hnutí k soudobému výtvarnému umění, kde je pozornost věnována představám modernistů o náležitém církevním malířství a sochařství, podobně i diskuzím o výzdobě a architektonickém pojetí chrámů. Práce doplňuje současný stav bádání o české Katolické moderně, přičemž má ambice přispět i ke studiu dějin moderní společnosti.

Klíčová slova: moderní společnost, Katolická moderna, reforma církve, sociální otázka, národnostní otázka

Annotation

WEISBAUER, Martin, *The reflection of modern society in the work of the protagonists of the Czech Catholic Modernism*, Hradec Králové: Philosophical Faculty, University of Hradec Králové, 2016, 72 pp. Diploma Dissertation.

The Diploma Dissertation deals with the work of representatives of the Czech Catholic Modernism, literary and religious reform movement acting at the turn of the 19th and 20th century. The Work aims to shed light on movement's understanding of contemporary society and what problems it discusses in connection with the advent of the modern era. The Diploma Dissertation analyzes and interprets primarily journal texts of the movement. Simultaneously, the work notes four main themes. The first topic deals with reform of the Church, especially implementation of democratic principles into the Church and discussion over the autonomy of Church to the state. The second theme focuses on social issues, primarily on movement's understanding of equitable arrangement of property relations, Church activities in favor of the working class and efforts to improve the social status of ordinary clergy. Third area of discussion is the national issue and related topic of church administration in the national language, as well as the relationship between the Czech and German churches. The last theme is the movement's relationship to contemporary visual arts, where attention is paid to ideas of proper religious painting, sculpture and decoration, as well as architectural concepts of temples. The Diploma Dissertation enhances the current state of research into the Czech Catholic Modernism and also has ambition to contribute to the study of the history of the modern society.

Keywords: modern society, the Catholic Modernism, church reform, social issues, national issues

Obsah

Úvod	7
1. Katolická moderna v historickém kontextu.....	10
1.1 Okolnosti vzniku katolického modernismu	10
1.2 Katolický modernismus v Čechách a na Moravě	16
1.3 Publikační činnost Katolické moderny	21
1.4 Klíčoví protagonisté Katolické moderny	23
2. Reforma církve	28
2.1 Od reform literatury k reformám církve	28
2.2 Druhý sjezd Nového života a příklon k církevnímu reformismu	29
2.3 Anonymní periodika o reformě církve.....	31
2.4 Přerovský program.....	33
2.5 Revize poměru ke státu a politice	35
3. Sociální otázka v myšlení Katolické moderny	38
3.1 Podmínky vzniku křesťansko-sociálního hnutí	38
3.2 Recepce křesťansko-sociálních idejí ranou Katolickou modernou	41
3.3 Formulace sociálně reformního programu Katolické moderny	43
4. Národnostní otázka v myšlení Katolické moderny.....	49
5. Katolická moderna ve vztahu k výtvarnému umění	56
Závěr	66
Seznam pramenů a literatury	69

Úvod

Při výběru tématu diplomové práce jsem byl motivován zejména osobním zájmem o problematiku náboženství, respektive jak vypadala jeho úloha ve společnosti v minulých dobách. Druhým momentem, který mě vedl při volbě látky této práce, byla vůle navázat na téma mé bakalářské práce a při tom jej uchopit novým způsobem.¹

Předkládaná diplomová práce si klade za cíl přiblížit čtenářům klíčové myšlenky české Katolické moderny, literárního a církevně reformního hnutí přelomu 19. a 20. století, které bylo tvořeno převážně kněžími. Dle mého mínění má současné historické bádání v této oblasti stále určitý dluh, toto poněkud opomíjené téma i dnes poskytuje velkorysý prostor ke studiu. Záměrem této práce je podnítit zájem o dílo, které po sobě zanechali představitelé tohoto hnutí. Studium idejí Katolické moderny může přispět k lepšímu chápání i dnešních společenských procesů, a to takovou cestou, že budeme mezi dobou tohoto hnutí a dobou dnešní pozorovat některé analogie.

Ústředním cílem práce je ukázat, jakým způsobem představitelé českého katolického modernismu rozuměli soudobé společnosti a jakým způsobem diskutovali otázky, které s sebou přinesl zrod moderní společnosti. Moderní společenské změny v pojetí Katolické moderny s sebou přinesly řadu nových výzev a problémů, představitelé hnutí proto prostřednictvím své tvorby předkládají návrhy na jejich řešení. Legitimní cestou, jakou lze přispět k obohacení obrazu společenského prostředí zkoumaného období, je studium textů, které po sobě zanechala konkrétní skupina lidí, či hnutí.

Pozornost je věnována čtyřem ústředním tématům českého katolického modernismu, a to tématu reformy církve, sociální otázce, národnostní otázce a poměru hnutí k výtvarnému umění. Struktura práce se odvíjí od těchto čtyř zkoumaných témat, každému z nich je věnována samostatná kapitola. Těmto čtyřem kapitolám předchází kapitola, která seznamuje s dosavadním stavem bádání o Katolické moderně a zasazuje působení hnutí do širšího historického rámce evropského a světového katolického modernismu.

¹ Martin WEISBAUER, *Reflexe moderní společnosti v poezii Adama Chlumeckého*, Praha 2014, 58 s.

Klíčovým pramenným materiálem jsou časopisy vydávané Katolickou modernou, jsou totiž (vedle umělecké tvorby) základní cestou, kterou hnutí seznamovalo veřejnost se svým myšlením. Především je to periodikum *Nový život*, které vycházelo v letech 1896-1907. Jelikož se právě kolem tohoto časopisu hnutí organizovalo, představuje *Nový život* určitý jednotící prvek Katolické moderny, a proto i hlavní pramenný materiál pro účely této práce. Vedle *Nového života* slouží této práci jako prameny i časopisy *Bílý prapor*, který vycházel v letech 1902-1905, a *Rozvoj*, který vycházel mezi léty 1900-1902. Tato periodika jsou organizována anonymními autory, kteří se však rovněž hlásí ke Katolické moderně. Periodika *Bílý prapor* a *Rozvoj* vycházela paralelně s časopisem *Nový život*, jsou však ve svých názorech mnohem radikálnější. Práce využívá komparace těchto periodik s časopisem *Nový život*, který lze chápat jako oficiální názorové fórum hnutí. V diplomové práci jsou využity i texty představující oficiální stanoviska katolicismu, zejména *Časopis katolického duchovenstva* (1828-1851 a 1859-1949), jeho prostřednictvím byl klérus seznamován s církevními pokyny. Práce dále využívá encykliku papeže Lva XII. *Rerum novarum* (1891), jejíž obsah je významným inspiračním zdrojem katolického modernismu. V kapitole o národnostní otázce diplomová práce odkazuje i na encykliku *Grande Munus* (1880), jejímž autorem je rovněž Lev XIII. V této kapitole se práce opírá i o dílo Dušana Lužného *Náboženství a moderní společnost*, respektive o jeho chápání vztahu náboženství a národní identity. Z literatury tato práce dále využívá především dílo Martina C. Putny, jmenovitě monografii *Česká katolická literatura v evropském kontextu 1848-1918*, která ukazuje dílo Katolické moderny z pohledu dějin katolické literatury, přičemž ukazuje na které domácí a zahraniční vzory hnutí navazuje. Práce Pavla Marka *Čeští křesťanští sociálové* poskytl této práci historický rámec v oblasti církevních sociálních aktivit. Další dílo Pavla Marka *Apologetové nebo kacíři?*, společně se studii J. B. Láška a Zdeňky Kučery *Modernismus – historie nebo výzva?*, poskytuje této práci širší souvislosti v otázce fenoménu křesťanského reformismu a jeho vztahu k oficiálním postojům katolické církve.

Metodologie práce spočívá především v analýze a interpretaci dobových textů Katolické moderny, a to zejména těch, které byly publikovány v periodikách hnutí. Získané poznatky z těchto textů jsou dále tematicky tříděny. V práci je využívána metoda komparace, která spočívá jak ve srovnávání postojů Katolické moderny

s oficiální naukou katolické církve, tak i v porovnávání stanovisek jednotlivých autorů v rámci hnutí.

1. Katolická moderna v historickém kontextu

1.1 Okolnosti vzniku katolického modernismu

Dílo a myšlení českého katolického modernismu, respektive představitelů Katolické moderny, je třeba nahlížet v souvislostech evropských a světových dějin společnosti a náboženství. Vlivem sekularizace, kterou vnímám zejména jako proces oslabování vlivu náboženství ve společnosti, se mezi katolickou církví a vznikající moderní společností začala rozevírat pomyslná propast. Tento proces, jehož počátek je nejčastěji dáván do souvislosti s vlivem Velké francouzské revoluce, napoleonských válek a společenských změn na přelomu 18. a 19. století, postupoval celým 19. stoletím a na intenzitě nabyl především ve městech.² Přeměna stávající společnosti ve společnost industriální přinesla nové náhledy na svět a na hodnoty, přinesla ale také i nové potřeby, na které církev (zejména vysoká hierarchie) nestačila adekvátně reagovat.³ V ideologické sféře se církev musela vyrovnávat s myšlenkovými proudy osvícenství, liberalismu a později i socialismem a lidsko-právními diskuzemi. Protiváhou těchto proudů, a tedy i jistou oporou církve, byl romantismus se svým důrazem na tradici, citovost a vystupování proti racionalismu.⁴

Církev v důsledku těchto společenských změn ztrácela své výsadní postavení, což se nejsilněji projevilo v intelektuální sféře. Tyto změny se dotýkaly i církevní správy a správy církevního majetku, přičemž byly doprovázeny tlakem na odstranění církevního privilegovaného postavení. Ztráta privilegovaného postavení duchovenstva byla doprovázena i sníženým zájmem o kněžská povolání.⁵

Na své měnící se postavení ve společnosti, která zaznamenala změny směrem ke společnosti moderní, mohla církev v období po Vídeňském kongresu v zásadě reagovat dvěma způsoby.⁶ Tyto dvě představy o odpovědi křesťanství na moderní společenské změny se plně vyprofilovaly na přelomu 19. a 20. století.⁷ Byl to právě přelom 19. a 20.

² Zdeněk KUČERA – Jan Blahoslav LÁŠEK (edd.), *Modernismus - historie nebo výzva?: studie ke genezi českého katolického modernismu*, Brno 2002, s. 12.

³ Pavel MAREK, *Apologetové nebo kacíři?: studie a materiály k dějinám české Katolické moderny*, Rosice u Brna 1999, s. 9.

⁴ Z. KUČERA – J. B. LÁŠEK (edd.), *Modernismus...*, s. 12.

⁵ *Tamtéž*, s. 12.

⁶ *Tamtéž*, s. 13.

⁷ P. MAREK, *Apologetové...*, s. 12.

století, kdy církev svůj poměr k modernímu světu začala naléhavěji vnímat jako problém, který implikuje otázky jak po dalším směřování vnitřního života církve, tak po vnější prezentaci církve.⁸

První možností vyrovnávání se církve s moderní společností je tzv. restaurační proud katolicismu, ztotožnitelný též s ultramontanismem. Tento přístup hájí tradici, vymezuje církev vůči okolnímu světu a uzavírá ji před ním. Klade důraz na neměnnost, která nemůže být novými vlivy porušována. Typické je přísné ztotožnění se stanovisky papežské kurie. Tento proud je inspirován špatnými zkušenostmi církve s vlivem Velké francouzské revoluce a následným prožitkem pronásledování církve. Tento přístup také klade důraz na uzavírání konkordátů mezi církví a státy, které měly církvi zajistit vliv a nastolit poměry podobné těm před Velkou francouzskou revolucí.⁹ Druhou možnou reakcí církve je katolický modernismus, který hledá cestu jak církev moderní společnosti přiblížit, smířit se s ní a porozumět jí. Kromě toho také diskutuje revizi samotné církve. Tento přístup prosazuje představu vyvíjejícího se křesťanství, které reaguje na aktuální potřeby společnosti.

Za reakci katolické církve na zrod moderní společnosti lze v katolické literatuře 19. století považovat podle Martina C. Putny i proud tzv. katolické romantiky, který se snažil církev modernímu člověku přiblížit prostřednictvím estetiky katolické literatury.¹⁰ Proud katolické romantiky lze tedy vedle restauračního a modernistického proudu také přiřadit k přístupům řešícím poměr církve a moderní společnosti.

Restaurační, či ultramontanistický, proud v církvi převládl za pontifikátu papeže Řehoře XVI. (1831-1846), kdy se stal oficiálním církevním stanoviskem. Na tomto místě lze uvést papežův modernismus odmítající okružní list *Mirari vos* z roku 1832.¹¹ V této souvislosti vyvstala také rozpornost restauračního proudu se stanoviskem katolického modernismu, oba názorové proudy v církvi totiž do té doby koexistovaly bez větších konfliktů. Pontifikát papeže Pia IX. (1846-1878) znamenal další upevnění protimodernistických stanovisek, tento kurz v zásadě v církvi převládal až do 2. vatikánského koncilu (1962-1965).¹²

⁸ Z. KUČERA – J. B. LÁŠEK (edd.), *Modernismus...*, s. 13.

⁹ *Tamtéž*, s. 13.

¹⁰ Martin C. PUTNA, *Česká katolická literatura v evropském kontextu 1848-1918*, Praha 1998, s. 36.

¹¹ Z. KUČERA – J. B. LÁŠEK (edd.), *Modernismus...*, s. 14.

¹² *Tamtéž*, s. 14.

Základním církevním dokumentem odmítajícím modernismus, je *Syllabus errorum* papeže Pia IX. z roku 1864, který svými 80 tezemi pojmenovává hlavní z hlediska katolické církve závadné názory. Ve stejném roce též papež vydal modernismus odmítající encykliku *Quanta cura*. Dalším hojně diskutovaným a modernismu odporujícím krokem bylo vyhlášení papežské neomylnosti na 1. vatikánském koncilu (1869-1870). Mnozí autoři hovoří v souvislosti s tímto aktem o vytvoření tzv. „ghetta“ katolicismu, tedy uzavření církve před světem. Na druhou stranu církev mohla díky tomuto svému jasně definovanému postoji nabídnout jistou orientaci v rychle se vyvíjejícím světě.¹³

Kořeny katolického modernismu konce 19. století se dotýkají myšlenek katolického osvícenství.¹⁴ V něm byla silně přítomná snaha ukázat, že víra a rozum jsou slučitelné. Diskutovanými tématy katolického osvícenství byly otázky po reformě církve, jako jsou výchova kléru, celibát, správní struktura církve a v neposlední řadě i kritika církevního hierarchického systému. Na tato témata katolického osvícenství katolický modernismus, českou Katolickou modernu nevyjímaje, navazoval. Konec osvícenského reformismu, na který navazuje katolický modernismus, byl vymezen zrušením jezuitského řádu papežem Klementem XIV. v roce 1773.

Ke klíčovým myslitelům katolického osvícenství, respektive osvícenského reformismu, patřil italský kněz Ludovico Antonio Muratori (1672-1750), který načrtl tři směry, ve kterých je třeba diskutovat reformu církve.¹⁵ Prvním je náboženská tolerance, která by měla otevřít dialog umožňující srovnání církevních názorů s názory ostatních náboženských proudů. Dalším krokem revize soudobého katolicismu je pro Muratoriho zaměření zbožnosti na samotného Boha, nikoliv na světce, Pannu Marii a další kultury. Muratori konečně otevřel i diskuzi na téma praktického významu náboženství, kterému rozuměl zejména jakožto sociální angažovanosti církve, a to na poli školství, zdravotnických zařízení a podpory chudých obecně.¹⁶

Na myšlení katolického osvícenství navázal italsko-německý filosof, teolog a kněz Bernard Bolzano (1781-1848), jehož dílo nese i prvky utopismu. Bolzano chápe roli katolicismu jako prospěšnou obecnému blahu, proto jej volí mezi ostatními

¹³ Z. KUČERA – J. B. LÁŠEK (edd.), *Modernismus...*, s. 15.

¹⁴ M. C. PUTNA, *Česká katolická literatura ...*, s. 40.

¹⁵ *Tamtéž*, s. 40.

¹⁶ *Tamtéž*, s. 42.

názorovými koncepcemi.¹⁷ Bolzano na osvícenské myšlenky navazuje svým učením o rovnosti lidí a chápáním pokroku jakožto pozitivního. Zdůrazňuje potřebu lepší srozumitelnosti liturgie, která by se měla navíc odehrávat v národních jazycích. K modernistickým rysům Bolzanova myšlení patří také idea dialogu církve se sekulárním světem. Za své názory byl však církví suspendován.¹⁸

Podobně jako Bolzano, byl i francouzský kněz Félicité-Robert de Lamennais (1782-1854) předchůdcem katolického modernismu. Lamennais byl ovlivněn romantismem a byl přesvědčen, že hlavním úkolem náboženství by mělo být úsilí o spravedlivé sociální uspořádání.¹⁹ Svůj náboženský program pojmenoval křesťanský socialismus, aby mu však církev dostála, musí se oprostít od vlivu státu. Značný ohlas vzbudil jeho spis *Slova věřícího*. Lamennais v otázkách reformy církve inspiroval i myšlení Karla Havlíčka.

Výše uvedení myslitelé vznik katolického modernismu předznamovali. Rozvoj samotného katolického modernismu, do jehož rámce spadá i působení a dílo Katolické moderny v českém prostředí, je nejčastěji zasazován do poslední dekády 19. století. Za bezprostřední impulz k jeho vzniku je považován nástup a působení papeže Lva XIII., zejména však jeho encyklika *Rerum novarum* z roku 1891, jejíž hlavním tématem je dělnická otázka, tedy problematika osamostatňujícího se proletariátu.²⁰ Před vydáním encykliky *Rerum novarum* nebyla ze strany církve provedena žádná oficiální reflexe novodobých společenských změn. Tato encyklika je první dokument církve, který vyzývá k vypořádání se s naléhavou a traumatizující sociální otázkou, která zasahovala celé 19. století.²¹ Celý pontifikát Lva XIII. byl nesen úsilím přiblížit církev industriální společnosti a modernímu světu. *Rerum novarum* obecně podnítila zájem o sociální problematiku a položila základy křesťanského socialismu, který později vyvrcholil zakládáním křesťansko-sociálních stran.²² Vyšší církevní hierarchie však na snahu Lva XIII. přiblížit církev světu příliš pozitivně nereagovala, spíše nižší klérus měl k proletariátu a sociální tematice blíže.

¹⁷ M. C. PUTNA, *Česká katolická literatura*, s. 45.

¹⁸ *Tamtéž*, s. 47.

¹⁹ *Tamtéž*, s. 50.

²⁰ P. MAREK, *Apologetové...*, s. 28.

²¹ Z. KUČERA – J. B. LÁŠEK (edd.), *Modernismus...*, s. 11.

²² P. MAREK, *Apologetové...*, s. 29.

Spíše než termín „hnutí“ charakterizuje katolický modernismus označení „směr“. Pro katolický modernismus je totiž charakteristická mnohost a nejednotnost cílů, které navíc nebyly vždy jasně formulovány. Roli rovněž hrála i řada národních odlišností v rámci tohoto směru. K jeho podstatnému rysu patří, že byl směrem neseným zejména klérem, nebyl tedy záležitostí laiků v církvi. K počátečním tématům modernistů patřily převážně teologické diskuze a nový zájem o přezkoumání Písma a jeho reinterpetaci, což modernisty dostávalo do rozporu s dogmatem o papežské neomylnosti.²³ Ústřední snahou modernistů dále bylo přezkoumání a revidování dosavadních církevních postojů, k nimž patřila i otázka celibátu a otázka přítomnosti demokratického principu v církvi.

Kruh myslitelů katolického modernismu se nejdříve zformoval v Anglii, Francii a Itálii, tyto země byly kolébkami hnutí, z nichž se šířil dále.²⁴ Ve Francii byl vůdčí osobností katolického modernismu biblista Alfred Loisy (1857-1940). Prosazoval názor, že církev se ve své současné podobě nemůže ve světě udržet a odmítal církevní světskou moc jako relikvii minulosti.²⁵ Církev jeho knihy v letech 1902 a 1903 umístila na index zakázaných knih. Listy *Lamentabili sane exitu a Pascendi dominici gregis* papeže Pia X. mimo jiné zavrhovaly i Loisyho teze, což vedlo k polemikám, po kterých následovala jeho exkomunikace a odpad od víry. Další zakladatelskou osobností katolického modernismu byl Angličan George Tyrrell (1861-1909), který se věnoval polemice o dogmatu, které chápal jako pouhý lidský pokus formulovat Boží působení.²⁶ Jeho myšlení se rozchází se scholastickou filosofií, víru totiž podle něho nelze poznat intelektuální cestou. Zároveň se kriticky vyjadřoval k církevní hierarchii. Jeho teze se rovněž objevily ve spisu *Lamentabili* jakožto církví zavržené. Tyrrellovy polemiky vedly v roce 1906 k jeho exkomunikaci. Jeho myšlení vzbudilo ohlas zejména ve Francii a v Itálii. V italském prostředí katolickému modernismu výrazně usnadnila nástup tzv. římská otázka, tedy problém připojení Říma k Itálii, který bránil italskému sjednocovacímu procesu.²⁷ Katolický modernismus se v Itálii inspiroval francouzským katolickým modernismem, a to zejména myšlenkami Alfreda Loisyho. Ke klíčovým představitelům zde patřili kněží Antonio Fogazzar, Giovanni Semeria a Romolo Murri, který se v otázce sjednocení Itálie stavěl na stranu vznikajícího italského státu proti

²³ P. MAREK, *Apologetové...*, s. 10.

²⁴ *Tamtéž*, s. 12.

²⁵ *Tamtéž*, s. 13.

²⁶ *Tamtéž*, s. 14.

²⁷ *Tamtéž*, s. 15.

Vatikánu. Podle Murriho dosavadní katolická teologie brání usmíření vědy a víry, ke katolicismu by rád přimkl i ideje demokracie a socialismu.²⁸

Katolický modernismus v německém prostředí byl pro katolický modernismus v Čechách a na Moravě klíčový, sám Karel Dostál-Lutinov přiznal, že česká Katolická moderna má vzory v Německu.²⁹ Klíčovou osobností katolického modernismu v Německu byl Herman Schell (1850-1906), jeden z nejvýznamnějších novodobých teologů.³⁰ Schellův apel směřoval k odstranění uzavřenosti katolicismu, tedy tzv. „ghetta“. Reforma církve v jeho pojetí měla spočívat ve změně vzdělávání kléru, v přijetí náboženské tolerance a mezináboženského dialogu, v novém pojetí církevní hierarchie a ve větší míře zapojení laiků. Ačkoliv církev Schellovo dílo zavrhovala, setrval na katolické půdě. Periodika české Katolické moderny poskytovala na svých stránkách Schellovu myšlení velkorysý prostor, ústřední časopis hnutí *Nový život* publikoval o Schellovi množství článků. Značný vliv měl Schell zejména na Karla Dostála-Lutinova a na Josefa Svozila.³¹ Dalším německým představitelem katolického modernismu byl Albert Ehrhard (1862-1940). Poslední vývoj katolické církve byl podle něho poznamenán především přijetím dogmatu o papežské neomylnosti a návratem ke scholastickému myšlení.³² Úkolem církve je v jeho pojetí urovnání konfliktu s moderním světem a současně se vymanit ze státního dohledu. S legitimitou papežské autority a církevní hierarchie, jako s institucemi v tradičním pojetí založenými Ježíšem Kristem, polemizoval i Joseph Schnitzer (1859-1939).³³ Odmítal církevní absolutismus a tradicionalismus a zdůrazňoval v této souvislosti potřebu nového zkoumání Bible. Za své postoje byl z kněžské služby suspendován, v církvi však setrval. Po odstranění kulturní izolace německého katolicismu volal Franz Xaverius Kraus (1840-1901). Zasazoval se o zavedení mateřského jazyka v církvi, odmítal přísný církevní dohled a existenci indexu zapovězených knih. Kraus patřil k velkým inspirátorům české Katolické moderny, v časopise *Nový život* je hojně zmiňován.³⁴

Reakcí církve na myšlenkový proud katolického modernismu bylo zformování opozice v čele s organizací Sodalitium Pianum, která za pomoci celoevropské sítě

²⁸ P. MAREK, *Apologetové...*, s. 15.

²⁹ *Tamtéž* ..., s. 16.

³⁰ *Tamtéž*, s. 16.

³¹ Srov. Josef SVOZIL, *Nostra Culpa*, *Nový život* (dále jen NŽ) 2, 1897, s. 149-151.

³² P. MAREK, *Apologetové...*, s. 17.

³³ *Tamtéž*, s. 17.

³⁴ *Tamtéž*, s. 17.

konfidentů identifikovala osoby, které měly z hlediska církve problematické názory.³⁵ V čele protimodernistické strany stanul italský kněz Umberto Benigni (1862-1937), papežský podsekretář pro výjimečné záležitosti, který založil časopis protimodernistického rázu *Corrispondenza Romana*. Významným centrem antimodernismu se stala i Vídeň, kde se stal jeho vůdčí osobností učitel náboženství Anton Mauss (1866-1917), který redigoval periodikum *Österreich*.³⁶

Konec katolického modernismu je vymezen pontifikátem po Lvovi XIII. nastoupivším papežem Pia X., konkrétně jeho dekretem *Lamentabili sane exitu* a encyklikou *Pascendi dominici gregis*, obojí z roku 1907.³⁷ V těchto listech modernistické teze shrnuje a zavrhuje. Po represích ze strany církve po roce 1907 se většina modernistů stáhla do anonymity. Po roce 1910 zavedla kurie tzv. protimodernistickou přísahu *Sacrorum antistitum*, kterou skládali církevní hodnostáři, učitelé teologie a kandidáti kněžského svěcení.³⁸ Výběr výše postavených církevních hodnostářů se tak řídil podle Pavla Marka protimodernistickými kritérii, podle jeho mínění díky těmto opatřením církev přišla o mladou generaci intelektuálů.³⁹

1.2 Katolický modernismus v Čechách a na Moravě

V českém a moravském prostředí bylo myšlení katolického modernismu přebíráno zejména od německých protagonistů liberálního katolicismu. Je zřejmé, že mezi nejvýznamnější vzory českých katolických modernistů patřil v tomto ohledu Herman Schell. Samotné označení „*katolická moderna*“ dala tomuto směru v českém kontextu Masarykova revue *Naše doba*.⁴⁰ Program propojit církev s moderním světem činil z Katolické moderny hnutí z hlediska církve nonkonformní a setkávalo se s řadou nepochopení a perzekucí. I přes to, že se řada pozdějších katolických autorů od Katolické moderny po jejím zániku distancovala, Martin C. Putna poukazuje na to, že významně ovlivnila pozdější českou katolickou literaturu.⁴¹

³⁵ P. MAREK, *Apologetové*, s. 19.

³⁶ *Tamtéž*, s. 19.

³⁷ *Tamtéž*, s. 11.

³⁸ *Tamtéž*, s. 19.

³⁹ *Tamtéž*, s. 20.

⁴⁰ (nepodepsáno), *Katolická „moderna“ proti klerikalismu Vlasti a Čecha. Almanach katolických básníků a nová katolická revue*, *Naše doba* 2, 1895, s. 844-845.

⁴¹ M. C. PUTNA, *Česká katolická literatura ...*, s. 276.

Jelikož byla Katolická moderna proudem, který se současně ubíral několika směry, je na místě rozlišovat její dvě základní křídla. Na jedné straně stálo křídlo umělecké, na straně druhé křídlo církevně reformní či obnovné.⁴² Řada osobností Katolické moderny však zároveň patřila k oběma křídům, z hlavních představitelů to byl Xaver Dvořák. Katolická moderna byla tedy snahou mladých kněží nově definovat katolickou literaturu, ale zároveň i reformovat církev samotnou. Je pro ni typická skutečnost, že toto hnutí bylo tvořeno převážně kaplany, faráři v něm byli angažováni spíše ojedinele.⁴³

Literárně umělecké křídlo Katolické moderny je z hlediska klasifikace literární historie součástí proudu katolické romantiky. Představitelé tohoto křídla Katolické moderny byli kněží literáti, jejichž cílem bylo obrátit se k současnému světu, odstranit bariéru, přitáhnout ke katolicismu moderního člověka a evangelizovat jej prostřednictvím své literárně umělecké tvorby.⁴⁴ Pozornost se zaměřovala na nitro a zbožnost věřícího člověka, přičemž byl kladen důraz na nalezení krásy katolického kultu. Charakteristické je i to, že se představitelé tohoto křídla nevyhýbali rozborům problematických aspektů víry. Jejich tvorba byla inspirována starým církevním uměním, estetikou a mystikou. Druhé křídlo Katolické moderny zacházelo dále a mělo církevně reformní ambice, které se nespokojovaly s předáváním modernistických myšlenek pouze prostřednictvím umění. Tato druhá tendence svou publikační činností usilovala o proměnu církve vzhledem k modernímu světu.⁴⁵

Vznik Katolické moderny předznamenala básnická sbírka Xavera Dvořáka *Zlatá stezka* z roku 1888. Podobnou průkopnickou roli hrály i příspěvky dalších budoucích protagonistů, jako byli Karel Dostál-Lutinov a Sigismund Bouška, v katolických časopisech *Hlídky literární* a *Obzor* po roce 1890. K počátkům hnutí patřilo rovněž rozvinutí písemného kontaktu po roce 1890 mezi právě jmenovanými třemi budoucími hlavními představiteli. Pro nevhodnost dosavadních katolických periodik, ke kterým vedle již jmenovaných patřila i periodika *Vlast* a *Náš domov*, bylo pro účely vznikajícího hnutí nezbytné založit periodikum vlastní.⁴⁶

⁴² P. MAREK, *Apologetové...*, s. 32.

⁴³ Z. KUČERA – J. B. LÁŠEK (edd.), *Modernismus...*, s. 150.

⁴⁴ M. C. PUTNA, *Česká katolická literatura ...*, s. 273.

⁴⁵ *Tamtéž*, s. 275.

⁴⁶ *Tamtéž*, s. 277.

Prvním počinem nového proudu katolického modernismu bylo v českém prostředí vydání souboru nové poezie v podobě almanachu *Pod jedním praporem*, který v roce 1895 uspořádal František Skalík. Vedle trojice hlavních představitelů, Dvořák, Dostál-Lutinov a Bouška, do almanachu přispěli, a tedy i stáli na počátku hnutí, A. Chlumecký, J. A. Koráb, F. Kyselý, F. Leubner, J. Š. Baar, F. Holeček, V. Bitnar, F. B. Vaněk a J. Florian.⁴⁷ Almanach dal po roce po svém vydání impulz ke vzniku periodika *Nový život*, který nesl podtitul *měsíčník pro vzdělání a zábavu*. Tento časopis se stal páteřním periodikem celé Katolické moderny. Almanach *Pod jedním praporem* ještě neuvedl vznikající hnutí ve všeobecnou známost veřejnosti, jako organizovaná skupina se totiž Katolická moderna začala konstituovat až po prvním sjezdu časopisu *Nový život* v Praze v srpnu 1897, kterého se zúčastnilo přibližně 150 osob. Klíčový ve vývoji hnutí byl druhý sjezd časopisu *Nový život*, ke kterému dal impulz Dostál-Lutinov jakožto vůdčí osobnost periodika. Sjezd se uskutečnil na Velehradě 3. srpna 1899 a znamenal přechod od literárně-uměleckého programu hnutí směrem k reformnímu programu. Významný byl tento sjezd i tím, že zde byl poprvé v ucelenější formě prezentován program českého katolického modernismu, a to zejména díky referátům Inocence Arnošta Bláhy, Eduarda Kasala a Emila Dlouhého-Pokorného. Řeč Josefa Svozila na tomto sjezdu vznesla požadavky na církevní reformy. Diskuze na druhém sjezdu pojednávala zejména otázky odvratu inteligence od církve. Dále se zde objevil požadavek nahradit špatnou církevní výchovnou činnost v seminářích, dosavadní totiž dle mínění účastníků sjezdu vedla k výchově kléru formalistického a praktickému životu vzdáleného. Takto vychovávaný klérus totiž odrazuje dle mínění modernistů lid od víry. Diskuze se vedla i ohledně kritiky bohatství církevní hierarchie a přítomnosti protekce v církvi.

Dalším tématem druhého sjezdu byla otázka církevní sociální angažovanosti za účelem udržení dělnictva v církvi. Objevily se zde i požadavky na obsazování církevních postů pouze podle kritérií schopnosti, dále zapojení laiků v církvi a spravedlivé rozdělení církevního majetku. Byla to totiž často právě neutěšená ekonomická situace nižšího kléru, která podle Pavla Marka motivovala kněze k podpoře Katolické moderny.⁴⁸ Na druhém sjezdu se diskutovala i otázka většího důrazu církve na lidovost. Názory řečníků druhého sjezdu se v podstatě shodovaly s těmi, které

⁴⁷ M. C. PUTNA, *Česká katolická literatura ...*, s. 278.

⁴⁸ P. MAREK, *Apologetové...*, s. 36.

prezentovali evropští katoličtí modernisté, společným jmenovatelem bylo úsilí, aby církev v nadcházejícím století ve světě obstála. Reakcí hierarchie byly zákazy účasti na sjezdu bohoslovcům, a to ze strany biskupů Kohna a Bauera. Sjezd byl totiž hierarchií vnímán jako útok na ni samotnou.⁴⁹

K zastáncům příklonu k církevně praktické orientaci Katolické moderny a *Nového života* po roce 1900 patřili zejména J. Š. Baar, F. Holeček a K. Dostál-Lutinov, naopak k zachování původního směřování se přimkli S. Bouška a X. Dvořák.⁵⁰ Důvody k nutnosti změny kurzu hnutí shrnul a doložil Dostál-Lutinov ve svém článku⁵¹ na stránkách *Nového života*.⁵² Z jeho hlediska sice Katolická moderna v českých zemích pozdvihla úroveň katolické poezie a umění, přičemž se jí podařilo oslovit i širší veřejnost, zároveň si ale uvědomuje, že pro další diskuzi s moderním světem jí již došly prostředky. Pokud jde o moderní náboženství, s reformou literatury musí jít i životní praxe. Reformně smýšlející klérus Katolické moderny se sdružil do spolku Zemská jednota katolického duchovenstva, který byl zřízen jako jeho vůdčí orgán.

Katolická moderna měla i vazby na křesťansko-demokratické a křesťansko-sociální hnutí, což dokládá Lutinovův článek v *Novém životě* z roku 1907 *Encyklika Pia X. proti modernistům*.⁵³ Křesťanští sociálové se shlukli kolem časopisu *Vlast* a v roce 1896 založili Československou stranu křesťansko-sociální v Čechách, přičemž se její předsedou stal R. Horský. Na Moravě v roce 1899 vznikla její odnož, tedy Křesťansko-sociální strana lidová, pod vedením J. Šrámka. U vyšší církevní hierarchie s výjimkou biskupa Brynycha v Hradci Králové však křesťansko-sociální hnutí větší ohlas nevzbudilo.⁵⁴ Demokratické hnutí v církvi navazovalo na myšlenky kněze Františka Náhlovského, který již v roce 1848 předložil ideje demokratických změn v církvi. V tomto ohledu byly výraznými osobnostmi František Světlík a Emil Dlouhý-Pokorný, oba měli zároveň blízko k církevnímu reformismu.

Vrcholem Katolické moderny byl její sjezd v Přerově 31. července 1906, na jehož svolání měl velký podíl Dostál-Lutinov. Význam sjezdu spočíval ve formulaci

⁴⁹ P. MAREK, *Apologetové...*, s. 36.

⁵⁰ M. C. PUTNA, *Česká katolická literatura ...*, s. 274.

⁵¹ Karel DOSTÁL-LUTINOV, *K vývoji a snahám Katolické moderny*, NŽ 8, 1903, s. 50-53.

⁵² (nepodepsáno), *Co jest Katolická moderna česká?*, NŽ 7, 1902, s. 275-278.

⁵³ K. DOSTÁL-LUTINOV, *Encyklika Pia X. proti modernistům*, NŽ 12, 1907, s. 329-380, s. 381-438.

⁵⁴ P. MAREK, *Apologetové...*, s. 30.

jednotného programu Katolické moderny, tzv. *přerovský program* se stal totiž oficiálním dokumentem hnutí, který definoval jeho stanoviska.⁵⁵ Do té doby se Katolická moderna takového kroku nedobrala, ačkoliv byl časopiseckými články hnutí již v zásadě načrtnut. Ve svém článku Dostál-Lutinov vysvětluje takto pozdní formulaci programu tím, že Katolická moderna při svém vzniku na ni nebyla ještě připravena.⁵⁶ Pavel Marek vznik programu komentuje tím, že si jej vyžádala obrana Katolické moderny před útoky jejích odpůrců.⁵⁷ Samotný obsah *přerovského programu* na úvod proklamuje jednotu a poslušnost přihlášených protagonistů s biskupy i papežem. Podstatné je, že tento program a reformní požadavky z něj vycházející stojí na poli katolické církve, nikoliv mimo ně. Církev je v tomto programu chápána jako těžiště evropské kultury, nicméně je třeba odmítnout ten přístup církve, který je zdrojem národního útlatku, přičemž je zde církev chápána jako závislá na vládě státu. Národnostní otázka zde vyvstala i v souvislosti s požadavkem bohoslužeb v národním jazyce, který byl vynesena s vědomím odkazu působení Cyrila a Metoděje. Národnostní téma je přítomno i v odmítnutí zneužívání církevní moci maďarských biskupů proti slovenskému kléru.

Obsaženy jsou i pro modernismus charakteristické teze, tedy výtka církvi ohledně jejího nereflaktování vědeckého vývoje, jako i její nereflaktování vývoje společenského. Požadavek zapojení laiků, uplatňování bratrského principu a většího rovnostářství v církvi zde byl doplněn o požadavek volby hierarchie kněžstvem, ke kterému se připojila i poptávka po větší nezávislosti kněží. Kněží by měli mít možnost svobodně se sdružovat za účelem obhajoby svých zájmů. V této souvislosti byla uvedena i nespokojenost se současnými sociálními podmínkami kléru, které by měly být řešeny. V *přerovském programu* se objevil i požadavek zrušení celibátu, který je v očích programu chápán jako příčina mnohých kněžských selhání, který navíc schopným jedincům znemožňuje službu.

S vlivem křesťanského socialismu se objevil i apel na podporu humanitních cílů a kultury z církevního majetku. Program si dobře uvědomoval tíživost dělnické otázky, vyslovoval sympatie s pracujícím lidem, vyzdvihoval nutnost podpory dělnických spolků a nutnost práce církve s dělníky. Ve výuce náboženství ve školách by církev

⁵⁵ (nepodepsáno), *Katolická Moderna*, NŽ 11, 1906, s. 277-279.

⁵⁶ K. DOSTÁL-LUTINOV, *Situace Katolické Moderny*, NŽ 11, 1906, s. 245-247.

⁵⁷ P. MAREK, *Apologetové...*, s. 55.

měla využít soudobých výukových metod. Klíčová je výuka náboženství na středních školách, kam by měli být posíláni nejlepší katecheti. Církev by se v souvislosti se svým politickým životem měla angažovat ve všech politických stranách.⁵⁸ Na tomto místě je připojena výzva katolíkům, aby k politickému dění přistupovali aktivně a ve volbách hájili katolické zájmy, ať už v kterékoliv straně. Pokud jde o vydávání katolických periodik, církev by se v duchu programu měla opírat o kvalitnější listy.

Přerovský sjezd a z něho vycházející program lze považovat za vrchol Katolické moderny, další její vývoj byl již ve znamení perzekucí.⁵⁹ Odsouzení katolického modernismu patřilo v rámci církve k jednomu z nejrazantnějších.⁶⁰ V dubnu 1907, tedy krátce před samotným vydáním modernismus zavrhuje listů *Lamentabil isane exitu a Pascendi dominici gregis* papeže Pia X., byla Zemská jednota katolického duchovenstva českými biskupy zrušena, poté k jejímu zákazu přistoupilo dokonce i c. a. k. místodržitelství.⁶¹ Radikálně zasáhl proti českému katolickému modernismu zejména pražský arcibiskup kardinál Skrbenský. V roce 1910 protimodernistické tažení doplnilo zavedení antimodernistické přísahy i v českém prostředí.⁶²

1.3 Publikační činnost Katolické moderny

Publikační činnost byla pro Katolickou modernu klíčová zejména proto, že byla dominantní cestou, která hnutí umožňovala předávat veřejnosti své ideje. Vedle samostatně vycházející umělecké tvorby jednotlivých autorů se těžiště aktivit nalézalo ve vydávání časopisů, nejčastěji s měsíční periodicitou. *Nový život* byl založen jakožto čistě umělecký časopis, který původně, při svém zrodu, neměl polemické ambice na témata církevních reforem a rozporů církve a společnosti. Začal vycházet od 8. ledna 1896 v Novém Jičíně, po dobu prvních dvou čísel jej redigoval Xaver Dvořák, ostatní čísla až do zániku časopisu redigoval Karel Dostál-Lutinov, přičemž se vydávání časopisu přesunulo do Prostějova. Původním programem *Nového života* bylo, v souladu s výše jmenovaným literárně uměleckým křídlem Katolické moderny, evangelizovat společnost prostřednictvím umění. Vedle vlastní básnické tvorby, kterou přispěvatelé na stránkách *Nového života* publikovali, představovalo periodikum i soudobé domácí

⁵⁸ M. C. PUTNA, *Česká katolická literatura ...*, s. 295.

⁵⁹ P. MAREK, *Apologetové...*, s. 55.

⁶⁰ Z. KUČERA – J. B. LÁŠEK (edd.), *Modernismus...*, s. 151.

⁶¹ M. C. PUTNA, *Česká katolická literatura ...*, s. 296.

⁶² Z. KUČERA – J. B. LÁŠEK (edd.), *Modernismus...*, s. 151.

(Zeyer, Březina, Bílek) a evropské moderní básníky a prozaiky. Patrné je úsilí publikovat i texty nekatolických autorů za účelem získání širokého okruhu čtenářů a tedy i prolomení bariéry mezi církví a společností. *Nový život* se dočkal dvanácti ročníků a dosáhl vysoké úrovně po obsahové, jazykové a grafické stránce. Charakteristická byla i jeho variabilita a flexibilita, díky čemuž si postupně získal řadu čtenářů.⁶³

Charakter a orientace periodika *Nový život* se po roce 1900 v kontextu diskuzí v rámci Katolické moderny posunuly od literárně uměleckých ambicí k ambicím církevně reformním řešící praktické církevní otázky. *Nový život* v této fázi svého vývoje začal do svého obsahu zařazovat odborné statě diskutující problematiku reflexe katolicismu. Vedle příspěvků domácích protagonistů hnutí, kteří často pocházeli z venkovského prostředí, sahalo čeští a moravští modernisté po překladech zahraničních článků, a to od zmiňovaného Hermana Schella, či od Josefa Müllera, J. L. Spaldinga a Mariana Zdziechowskiho, ve kterých se často objevují témata vzdělání, výchovy, ale i moderního pokroku.⁶⁴ Prostřednictvím těchto autorů do českého prostředí pronikaly nové modernistické názory.

Čeští protagonisté hnutí spíše než teologický modernismus akcentovali ryze praktické otázky náboženského života, nemalý podíl na jejich neprosazování teologické reformy měly i obavy z perzekuce ze strany církevní hierarchie.⁶⁵ Přesto se *Nový život* církevním perzekucím nevyhnul a v domácím prostředí čelil ostrým polemikám. Podle Pavla Marka získal *Nový život* pověst polemického, bojovného a liberálního listu zejména po malicherné roztržce Dostála-Lutinova s biskupem Brynychem.⁶⁶ Již v roce 1898, tedy ještě před prosazením církevně reformního směru na svých stránkách, byl *Nový život* zakázán biskupem Brynychem v královéhradeckém kněžském semináři a arcibiskupem Kohnem v Olomouci. Restrikce zesílily po nástupu papeže Pia X., v souladu s protimodernistickým kurzem jeho pontifikátu. Zmíněné modernismus odmítající listy Pia X. *Lamentabili* a *Pascendi* z roku 1907 vedly k potlačení modernistického hnutí i v českém a moravském prostředí.⁶⁷ Na list *Lamentabili* reagoval na stránkách *Nového života* Dostál-Lutinov, kde s papežem o církevní reformě

⁶³ Z. KUČERA – J. B. LÁŠEK (edd.), *Modernismus...*, s. 150.

⁶⁴ M. C. PUTNA, *Česká katolická literatura ...*, s. 289.

⁶⁵ *Tamtéž*, s. 289.

⁶⁶ P. MAREK, *Apologetové...*, s. 35.

⁶⁷ M. C. PUTNA, *Česká katolická literatura ...*, s. 290.

polemizoval.⁶⁸ Před obavami z dalších perzekucí však v roce 1907 Dostál-Lutinov jakožto redaktor vydávání *Nového života* sám zastavil.⁶⁹

Po roce 1900 se diskuze českých katolických modernistů o církevní reformě v radikálnějším duchu přelila i do nově vznikajících časopisů *Katolické moderny*, které začaly vycházet paralelně vedle časopisu *Nový život*. Tyto časopisy nabývaly ryze polemického a útočného charakteru a umělecké ambice, jako měl *Nový život*, již neměly. Ke společné charakteristice těchto nově vycházejících periodik patří také anonymita, se kterou se v převážné většině do časopisů přispívalo. K těmto časopisům patřil radikální časopis *Rozvoj*, který díky druhému sjezdu *Katolické moderny* začal od roku 1900 vycházet v Olomouci, církevně zakázán byl však již roku 1902. Dalším paralelním periodikem *Nového života* byl *Rozkvět*, který po církevním zákazu *Rozvoje* vycházel od srpna 1902 do prosince téhož roku, kdy byl také zakázán.⁷⁰ Obdobně časopis *Mane*, byl vydáván po celý rok 1902. Dalším periodikem podobného charakteru byl *Bílý prapor* vycházející v letech 1902-1905. Pro úplnost výčtu těchto periodik je třeba uvést i *Rozkvět II* a *Nezmar*. Společná témata těchto vedlejších časopisů *Katolické moderny* byla zejména neutěšená situace kněží, celibát a převaha německého živlu v domácím církevním prostředí. Přispěvateli do těchto časopisů byli řadoví kněží, kteří vyjadřovali svou nespokojenost s domácími církevními poměry.⁷¹ Časopisy *Rozkvět*, *Mane* a *Bílý prapor* redigoval Karel Kučera. V redigování časopisu *Rozvoj* se postupně vystřídali Adolf Racek, I. A. Bláha a Josef Miškovský.⁷²

1.4 Klíčoví protagonisté *Katolické moderny*

Jádro uskupení *Katolické moderny* tvořili tři protagonisté, Karel Dostál-Lutinov, Sigismund Bouška a Xaver Dvořák, kteří udržovali kontakt ještě před vznikem almanachu *Pod jedním praporem*. Od těchto třech představitelů také vzešel počáteční impulz k utvoření hnutí. První z této trojice, kněz Karel Dostál-Lutinov (1871-1923), se stal vůdčí osobností, organizátorem a mluvčím hnutí. Byl nejprve katechetou v Novém Jičíně a od roku 1904 farářem v Prostějově. Po dobu 12 let redigoval periodikum *Nový život*, tedy po naprostou většinu existence časopisu. Věnoval se překladatelské činnosti,

⁶⁸ K. DOSTÁL-LUTINOV, *Encyklika Pia X. proti modernistům*, NŽ 12, 1907, s. 329-380, s. 404-410.

⁶⁹ M. C. PUTNA, *Česká katolická literatura ...*, s. 291.

⁷⁰ P. MAREK, *Apologetové...*, s. 39.

⁷¹ M. C. PUTNA, *Česká katolická literatura ...*, s. 293.

⁷² *Tamtéž*, s. 292.

zejména překladům německé romantické poezie. Jeho publikační činnost spočívala zprvu převážně v tvorbě poezie, Martin C. Putna však tuto poezii nepovažuje za příliš hodnotnou.⁷³ Později se Dostál-Lutinov přiklonil k reformnímu proudu Katolické moderny, díky čemuž byl ze strany církve perzekuován. Pavel Marek zastává názor, že Dostál-Lutinov již v začátcích hnutí fedroval ideu reformy církve a nutnosti formulace politického programu hnutí.⁷⁴ Jeho polemické články, které vycházely zejména v *Novém životě*⁷⁵, byly často namířeny i proti soudobým katolickým časopisům, jako byly *Hlas*, *Vlast* a *Čech*, četné však byly i polemiky s J. S. Macharem.⁷⁶

Své názory na církevní reformu shrnul Dostál-Lutinov do pěti okruhů. Začíná důrazem na novou výchovu teologů, která by měla zohledňovat moderní vědecké poznání. Dalším podstatným bodem je pro něho odstranění rozdílů mezi bohatým a chudým klérem. Nutná je přítomnost svobodné diskuze uvnitř církve. Dále je nutné přehodnotit celibát. V neposlední řadě by měla církev reflektovat národnostní otázky, tedy brát ohled na národní sebepojetí a svébytnost, se kterými je spojena i otázka liturgie v národních jazycích. Pro Dostála-Lutinova byl problematický i německý a šlechtický původ biskupů, neprospívá totiž vztahům s českými věřícími.⁷⁷

Dostál-Lutinov napsal 13 básnických sbírek, které navazovaly na polemický duch jeho publikační činnosti. Četné konflikty vedl i s olomouckým arcibiskupem Kohnem, který jej chtěl z arcidiecéze odstranit, díky nunciovu zásahu se však tomuto představiteli hnutí podařilo uhájit a v arcidiecézi setrvat.⁷⁸ I přes své výstupy a polemiky se Dostál-Lutinov po pádu Katolické moderny konformně vrátil do církevní služby.⁷⁹

Sigismund Bouška (1867-1942), další ze tří klíčových představitelů, byl benediktýnem působícím na Broumovsku a zároveň jediným řeholníkem angažovaným v hnutí. Byl jistým protipólem K. Dostála-Lutinova v tom smyslu, že se nepřikláněl k církevně reformnímu proudu hnutí a reprezentoval jeho krajně estetické (umělecké) křídlo. Jeho snaha směřovala k propojení církve se soudobou kulturou. Katolické

⁷³ M. C. PUTNA, *Česká katolická literatura ...*, s. 297.

⁷⁴ P. MAREK, *Apologetové...*, s. 24.

⁷⁵ M. C. PUTNA, *Česká katolická literatura ...*, s. 299.

⁷⁶ K. DOSTÁL-LUTINOV, *Zavřený dopis P. Macharovi a jeho trpělivým ctitelům a redaktorům*, NŽ 7, 1902, s. 156-157.

⁷⁷ P. MAREK, *Apologetové...*, s. 84-85.

⁷⁸ M. C. PUTNA, *Česká katolická literatura ...*, s. 299.

⁷⁹ *Tamtéž*, s. 302.

moderně zprostředkovával kontakty s uměleckým světem a autory jako byli J. Zeyer, F. Bílek a O. Březina. Na rozdíl od Dostála-Lutinova a J. Š. Baara bylo Bouškovi bytostně cizí křesťanskosociální angažmá Katolické moderny. Bouška se věnoval zejména překladům provensálských a katalánských katolických autorů (Verdaguer, Mistral, Roumanill, Aubanel), kteří neměli s prosazováním církevní reformy nic společného. Bouškovy překlady společně s jeho vlastní tvorbou jsou charakteristické vyzdvihováním krásy katolického kultu, liturgie a stvořeného světa, přičemž Bouška chápal mystickou literaturu jako náboženství nejvlastnější.⁸⁰

Osobnost Xavera Dvořáka (1858-1939), profesora náboženství na Vyšší dívčí škole v Praze, byla rovněž součástí hlavní trojice představitelů hnutí. Jeho angažmá v Katolické moderně a přínos spočívá především v básnické oblasti. Klíčovým motivem jeho poezie byly vnitřní prožitky věřícího člověka zasazeného do sekularizovaného světa. Podle Martina C. Putny jde o nejnadanějšího básníka hnutí.⁸¹

K reformnímu křídlu Katolické moderny lze řadit Františka Holečka (1871-1947), který působil jako literární kritik, a to jak v *Novém životě*, tak mimo něj.⁸² Prostřednictvím svého románu *Trosky rozbitého života*, který na pokračování vycházel v *Novém životě*, ukazoval problémy moderního člověka, jejichž řešení má nabídnout křesťanství.⁸³ Vydávání románu však bylo zastaveno a vyvolalo aféru, která vyústila v Holečkův odchod z kněžského stavu, kdy se na vlastní žádost nechal laicizovat.

Katolická moderna našla svého nejradikálnějšího představitele v osobě Josefa Svozila (1873-1949), jeho působení v hnutí totiž mělo již od počátku ambice diskutovat problematiku reformy církve. Snižující se zájem společnosti o katolicismus dává Svozil ve své stati *Nostra Culpa* za vinu samotným duchovním, které obviňuje z přílišného směřování pozornosti na sebe samé jako předmět úcty, nikoliv na Boha.⁸⁴ Podobně tento odvrát od katolicismu přičítá násilné protireformaci. Své modernistické názory na náboženství a církev shrnul ve své studii *O ideji cyrillometodějské*, v níž zdůraznil nutnost oddělení státní a církevní moci, dále zde podpořil demokratické principy a odmítl náboženskou povrchnost a prospěchářství.⁸⁵ Svozilovi záleželo zejména na

⁸⁰ M. C. PUTNA, *Česká katolická literatura ...*, s. 323.

⁸¹ *Tamtéž*, s. 313.

⁸² *Tamtéž*, s. 337.

⁸³ František HOLEČEK, *Trosky rozbitého života*, NŽ 2, 1897, s. 29-33.

⁸⁴ J. SVOZIL, *Nostra Culpa*, NŽ 2, 1897, s. 149-51.

⁸⁵ J. SVOZIL, *O ideji Cyrillometodějské*, NŽ 3, 1898, s. 201-207.

vnitřním obrácení věřícího. Klíčovou se stala jeho řeč na druhém sjezdu *Nového života*, která přispěla k radikalizaci Katolické moderny směrem k reformnímu programu.⁸⁶ Tato řeč opakovala požadavek demokratizace církve, který implikuje změny v její organizační struktuře. Svozil se po roce 1900 angažoval i v paralelních radikálních periodikách Katolické moderny.⁸⁷ V roce 1904 po předchozím tlaku ze strany církevní hierarchie z církve vystoupil.⁸⁸ Svůj rozchod s církví vysvětlil ve svém díle *Bílé světlo* z roku 1904, kde odmítl církev jakožto restaurační a vymezil se zde i proti byrokratismu církevní správy.

K představitelům reformního křídla hnutí lze řadit i Ladislava Kunteho (1874-1945), který pod pseudonymy přispíval do radikálních periodik Katolické moderny. Jako nemožné se mu jevilo sloučení soudobého katolicismu se sociálním programem. V roce 1906 vystoupil z církve. Svůj odklon od církve vysvětlil v díle *Cesty, kterými jsem šel*, ve kterém vyčítá církevnímu kultu a věřícím povrchnost.⁸⁹

Spřízněnost Inocence Arnošta Bláhy (1878-1960) s hnutím dokládá, že se v Katolické moderně angažovali vedle kněží i bohoslovci. Do roku 1902 byl přispěvatelem do *Nového života*, díky tomu byl však královéhradeckým biskupem Brynychem z kněžského semináře vyloučen. I. A. Bláha se později s církví rozešel.⁹⁰ Konečně lze k výčtu angažovanějších představitelů hnutí přiřadit i Bedřicha Konaříka Bečvana (1878-1944), jehož román *Dalia* vycházel na pokračování v *Novém životě* od roku 1906. Vedle protialkoholní agitace psal i o problematice celibátu.

Perzekuce Katolické moderny ze strany církve vyvolala mezi představiteli hnutí i takové reakce, které mají blízko ke stylizování se do rolí církevních disidentů trpících za své názory pod katolickou hierarchií.⁹¹ Takovýto obraz kněze mučedníka předložil S. Bouška ve své básni o kněžském disidentovi Katalánci Jacintovi Verdaguerovi, podobně František Starý v článku o Slovinci Simonovi Gregorčičovi.^{92 93} Oba příklady poukazují na paralelu s utrpením příslušníků Katolické moderny v Čechách a na Moravě za své přesvědčení. Mnoho příslušníků hnutí, kněží i bohoslovců, zaplatilo své

⁸⁶ (nepodepsáno), *Druhý sjezd Nového života*, NŽ 4, 1899, s. 233-250.

⁸⁷ M. C. PUTNA, *Česká katolická literatura ...*, s. 339.

⁸⁸ *Tamtéž*, s. 340.

⁸⁹ *Tamtéž*, s. 340.

⁹⁰ *Tamtéž*, s. 340.

⁹¹ *Tamtéž*, s. 343.

⁹² Sigismund BOUŠKA, *Básník mučedník*, NŽ 11, 1906, s. 139-144, s. 349-376.

⁹³ František STARÝ, *Simon Gregorčič*, NŽ 12, 1907, s. 15-16, s. 60-61.

angažmá suspenzí či vyloučením ze semináře, mnozí se však s církví rozešli dobrovolně.

2. Reforma církve

2.1 Od reforem literatury k reformám církve

Třebaže se Katolická moderna zformovala prvoplánově jako hnutí s ambicemi reformovat moderní katolickou literaturu, je patrné, že již v počáteční vývojové fázi jsou v ní potenciálně přítomny i snahy reformovat církev samotnou. Převaha církevně reformních ambicí nad ambicemi literárně reformními se však prosazovala postupně. Zároveň však také platí, že řada představitelů se k církevně reformnímu programu nepřimkla a uchovala si pouze původní literární cíle, z hlavních představitelů to byl zejména Sigismund Bouška.

Pro Karla Dostála-Lutinova je již na sjezdu Katolické moderny v roce 1897 téma obrody křesťanského umění součástí plánu mnohem širšího.⁹⁴ Dostál-Lutinov předně na tomto místě z pozice mluvčího Katolické moderny odsuzuje za celé hnutí soudobou katolickou literární tvorbu. Ve svém odsouzení však jde dál a vztahuje jej i na moderní literární tvorbu obecně, hovoří o ní dokonce jako o literatuře hříchu. Tu chápe metaforicky jako *přesycení se z plodů ze zapovězeného stromu*, které člověka nemůže uspokojit, ale naopak vede ke zklamání a ve výsledku k odvratu od moderní literatury jako takové.⁹⁵ Katolická moderna má v jeho pojetí proto za úkol nabídnout prostřednictvím tvorby svých představitelů jistou křesťanskou alternativu k soudobé tvorbě, respektive stát se určitou druhou cestou, kterou se moderna může vydat. Samotný pojem „moderna“ či „modernost“ přitom Dostál-Lutinov přirovnává k ideji mostu, který vede do budoucnosti.⁹⁶ Moderna je tedy v tomto pojetí přechodným stadiem, které své cíle nalézá nikoliv v současnosti, ale v budoucnosti.

Reforma katolické literatury a reforma církve samotné jsou již v době sjezdu v roce 1897 v chápání Dostála-Lutinova dvě strany téže mince. Cílem hnutí, kromě implementace křesťanských hodnot do umění, je podle něho i revize praktických životních otázek. Doslova uvádí: „*Literaturou obrozuje se život a literatura životem.*“⁹⁷ Ačkoliv zde Dostál-Lutinov ještě nepředkládá konkrétní návrh na církevní reformu,

⁹⁴ K. DOSTÁL-LUTINOV, *Zahájení sjezdu*, NŽ 2, 1897, s. 259-260.

⁹⁵ *Tamtéž*, s. 259.

⁹⁶ *Tamtéž*, s. 259.

⁹⁷ *Tamtéž*, s. 259.

přece na výše uvedeném sjezdu hnutí vyzývá k aktivitě: „*Abychom hlasitě do světa zavolali, co v něm odsuzujeme a co chceme, abychom se poznali a nadchli a semknutěji potom táhli v boj, průkopníci krásnějších dnů.*“⁹⁸ Ambice nezůstávat v pouhé pasivitě je zde tedy již patrná.

2.2 Druhý sjezd Nového života a příklon k církevnímu reformismu

Dokument zaznamenávající druhý sjezd časopisu *Nový život*, konaný 2. a 3. srpna 1899, dokládá další posun k formulaci církevně reformního programu.⁹⁹ Ze záznamu sjezdu je patrný vliv fenoménu konce století; katoličtí modernisté blížícímu se 20. století rozumí jako epoše, kdy dojde k rozřešení klíčových otázek. S blížícím se novým stoletím očekávají účastníci sjezdu příchod osudného „světového zápasu duchů“, který bude znamenat boje a války.¹⁰⁰ Dokument sjezdu hovoří v této souvislosti o nové výzvě pro církev, která bude muset v této nadcházející době podstoupit kulturní zápas. Katoličtí modernisté zde proto uvádějí, že svou současnost považují za klíčové období pro církev, která v něm musí nalézt a odstranit své slabiny, aby v tomto zápase obstála. Tyto slabiny církve přitom shledávají v oblasti církevně správní, sociální, ve vztahu církve k soudobé vědě, stejně tak i v oblasti umělecké, respektive literární. Sjezd sám na sebe, tedy na skupinu autorů kolem *Nového života*, bere úlohu stát se v českém prostředí průkopníkem těchto literárně a církevně obrodných změn.¹⁰¹

Redaktor časopisu Dostál-Lutinov na druhém sjezdu *Nového života* vyzývá shromáždění katolických modernistů k svornosti a spolupráci. V souvislosti s prosazováním vytyčeného cíle, tedy pokroku a změn v církvi, hovoří tento katolický modernista znovu o boji, ten se má však odehrávat v rovině diskuzí či polemik, nikoliv cestou násilí.¹⁰²

Eduard Kasal nalézá v rámci svého vystoupení na sjezdu motivaci k reformám zejména v odvratu inteligence od církve.¹⁰³ Církev se v jeho pohledu o inteligenci dostatečně neuchází, inteligence si proto staví vlastní modly. Diskuzi druhého sjezdu v této souvislosti obohacuje o návrhy na reformu církve, která má spočívat zejména

⁹⁸ K. DOSTÁL-LUTINOV, *Zahájení sjezdu*, NŽ 2, 1897, s. 259.

⁹⁹ (nepodepsáno), *Druhý sjezd Nového života*, NŽ 4, 1899, s. 233-250.

¹⁰⁰ *Tamtéž*, s. 233.

¹⁰¹ *Tamtéž*, s. 233.

¹⁰² *Tamtéž*, s. 235.

¹⁰³ *Tamtéž*, s. 239.

zamezení nadměrného „sakramentalismu“ (tj. nadměrného důrazu na udílení svátostí) a dále v odklonu od přílišného formalismu. Kasal příležitost k reformě nalézá i v otázce postavení církevních laiků, kteří by měli v církvi dostat větší prostor. Požaduje takové obsazování církevních úřadů, které by odpovídalo skutečným schopnostem kandidátů. Revidovat je třeba i nežádoucí striktní oddělení vyššího a nižšího kléru. Podobně kriticky zhodnotit i současnou církevní hierarchii, která svými postoji přispívá k extremismu mladého kléru. V neposlední řadě volá Kasal po reformně vzdělávání kléru, které je podle něho vůči nárokům moderní doby nedostatečné. Předložené návrhy na změny však nemají zasáhnout do samotných církevních dogmat.¹⁰⁴

Druhého sjezdu využil k předložení reformních návrhů i Josef Svozil.¹⁰⁵ Ten považuje za nutné změnit tu současnou situaci, kdy biskupové mají v rámci řízení diecézí prakticky neomezenou moc. Tuto praxi ostatně považuje i za zdroj častého odporu řadového kléru vůči biskupům v případě nepopulárních či chybných rozhodnutí. Jako řešení této situace předkládá Svozil návrh na zřízení církevního sboru, který by se skládal jak z duchovních, tak z laických věřících. Tento sbor by převzal část rozhodovacích pravomocí a rozmělnil by tak pravomoci jednotlivců, zejména biskupů. Navrhované řešení, které je v zásadě implementací demokratických principů do církevní správy, se Svozilovi jeví jako moderní době lépe odpovídající, přičemž církev díky němu získá na věrohodnosti. V případě dalších reforem se tento katolický modernista přiklání k již zmíněnému návrhu obsazovat úřady podle kritéria schopnosti kandidátů a s jednotným kariéřním postupem. V otázce církevního školství, respektive vzdělávání kléru, požaduje Svozil odstranění formalismu a větší důraz na výchovu ducha. Revize církve má také ve výsledku umožnit pluralitu přístupů a větší míru svobody.

Druhý sjezd *Nového života* lze tedy interpretovat jako určitý předěl ve vývoji Katolické moderny. Tento nově nastolený kurz hnutí přenesl po přelomu století těžiště diskuzí většiny katolických modernistů k praktickým církevním otázkám, v textech hnutí zároveň nastolil polemičtější tón.

Nové směřování hnutí explicitně dokládá a zpětně hodnotí i text z roku 1903 v periodiku *Nový život*.¹⁰⁶ Ten přiznává, že původní umělecké hnutí Katolické moderny, chápané zde jako „*Církev zpívající*“, se nyní pod vlivem celosvětových diskuzí na

¹⁰⁴ (nepodepsáno), *Druhý sjezd Nového života*, NŽ 4, 1899, s. 240.

¹⁰⁵ *Tamtéž*, s. 245.

¹⁰⁶ K. DOSTÁL-LUTINOV, *K vývoji a snahám Katolické Moderny*, NŽ 8, 1903, s. 50-53.

témata jako svoboda v církvi, zákazy literatury, celibát, ale i sociální spravedlnost, rozhodněji přiklonila k reformátorským zahraničním vzorům. Těmi je zejména míněno myšlení Schellovo, Müllerovo a Ehrhardovo.

Periodikum *Nový život* dokládá svými texty po přelomu století, že reformní ambice Katolické moderny vyvolaly i řadu neshod s církevní hierarchií, zejména s olomouckým arcibiskupem Theodorem Kohnem, v jehož arcidiecézi bylo ostatně hnutí nejsilnější. Jak dokládá ve svém článku z roku 1902 Dostál-Lutinov, diskuze katolických modernistů se v této fázi existence hnutí čteněji zabývaly otázkami revize pravomocí a autority biskupského úřadu vůči podřízenému kléru.¹⁰⁷ Dostál-Lutinov tlumočí většinový postoj hnutí v tom smyslu, že je třeba ze strany hierarchie dopřát jednotlivým duchovním větší volnost v podobě samostatného rozhodování. Vystává zde tedy požadavek určité autonomie nižšího kléru. Hnutí nalézá v uplatňování příliš silné církevní autority dokonce i nebezpečí zneužití moci.¹⁰⁸

Dalším pokrokem církevně reformního programu Katolické moderny je *Manifest po resignaci arcibiskupa Dra Kohna* otištěný v roce 1904 v páteřním periodiku hnutí.¹⁰⁹ Vznikl, jak název ostatně uvádí, v situaci po rezignaci olomouckého arcibiskupa. Manifest znamená předně vyslovení přání směrem k novému vedení arcidiecéze, aby se předešlo návratu k poměrům, které Katolická moderna dosud kritizovala. Dále je souhrnem dosavadního reformního myšlení protagonistů hnutí, který opakuje požadavky po větší autonomii kléru, přidává však i požadavky na nápravu národnostních a sociálních otázek. Volá i po vstřícnějším postoji církve vůči soudobé vědě a umění. Text opětovně vyslovuje i návrh na reformu jmenování děkanů a arcikněží, kteří by měli nově být jmenováni na základě návrhů ze strany kléru. Novost toho návrhu spočívá v myšlence, že duchovní jmenování do těchto pozic budou zároveň zástupci, kteří budou tlumočit zájmy řadového kléru.

2.3 Anonymní periodika o reformě církve

Nárůst reformního úsilí Katolické moderny po roce 1900 se projevil mimo jiné i vznikem nových periodik, která souběžně s ústředním časopisem hnutí *Nový život*

¹⁰⁷ K. DOSTÁL-LUTINOV, *J. M. arcibiskup dr. Theodor Kohn a Katolická Moderna*, NŽ 7, 1902, s. 299-302.

¹⁰⁸ *Tamtéž*, s. 301.

¹⁰⁹ (nepodepsáno), *Manifest po resignaci arcibiskupa Dra Theodora Kohna*, NŽ 9, 1904, s. 101.

formulovala názory a požadavky katolických modernistů. Specifikum těchto periodik spočívá zejména v anonymitě jejich autorů. Právě tato anonymita umožnila příspěvatelům publikování mnohem radikálnějších názorů na církevní reformu.

Časopis *Bílý prapor* chápe sám sebe jako místo, či fórum, primárně určené k předkládání návrhů na církevní reformu.¹¹⁰ Konzervativní názor, že reformy církve jsou porušováním její podstaty, nahrazuje názorem, že církev má dvě složky, jednu „Boží“, neměnitelnou, a druhou „lidskou“, kterou měnit lze.¹¹¹ Mnohem dále než *Nový život* zachází *Bílý prapor* v odsuzování celibátu, tomuto tématu věnuje na svých stránkách poměrně velký prostor. Publikuje rozsáhlou historickou sondu *Z dějin celibátu*, která má doložit nepůvodnost této církevní normy.¹¹² Konkrétně celibát chápe jako „lidské právo církevní a je tedy v celém svém rozsahu dispensabilní“.¹¹³ Celibát dle této koncepce může být chápán jako určitý ideál, který má však smysl pouze v tom případě, není-li vynucován. Text toto církevní opatření od doby svého zavedení považuje dokonce za zhoubu mnoha nadaných kněží. Závěrem těchto úvah je návrh na řešení, tedy reformu spočívající ve zrušení povinného celibátu. Nové chápání autority a důstojnosti církevních úřadů se u katolických modernistů projevuje i v návrhu na zjednodušení oslovování duchovních. Na toto téma se *Bílý prapor* vyjadřuje takto: „Snad bylo by také na čase, abychom se dobrovolně vzdali těch různých důstojných, veledůstojných a nejdůstojnějších titulatur.“¹¹⁴ Pojmenování „veledůstojný“ a „nejdůstojnější“ není na místě a je třeba jej odstranit na prvním místě v osobním styku, později nejlépe i ve styku úředním, písemném. Doporučeno je zde nahradit zmiňovaná oslovení prostým „pane faráři“ či „pane katecheto“. Z tohoto návrhu je patrná snaha po odstranění těch zvyklostí, které příliš formalizují vztahy a vzdalují církev lidem. Předkládaná revize oslovování je tak v souladu s vytyčeným programem hnutí odstraňovat bariéry, které odklánějí církev od moderní společnosti.¹¹⁵ Časopis *Bílý prapor* diskutuje i o revizi církevního práva. Má v něm být nově definována pravomoc biskupů ve vedení diecéze ve smyslu omezení kompetencí. Církevní právo má také vymezit působnost tzv. synodu, který má být nově zavedeným demokratickým prvkem. Kodex má však nově pojmenovat i závazky kléru vůči biskupovi, periodikum zde v této

¹¹⁰ (nepodepsáno), „*Bílým praporem*“, *Bílý prapor* (dále jen BP) 2, 1903, s. 1.

¹¹¹ (nepodepsáno), *Konzervatismus v církvi*, BP 1, 1902, s. 209.

¹¹² (nepodepsáno), *Z dějin celibátu*, BP 3, 1904, s. 26-27.

¹¹³ *Tamtéž*, s. 26.

¹¹⁴ (nepodepsáno), *Kostel, škola, kněz a učitel*, BP 3, 1904, s. 31.

¹¹⁵ (nepodepsáno), *Ku programu Katolické Moderny*, BP 2, 1903, s. 2.

souvislosti hovoří o potřebě zavedení tzv. „*volné poslušnosti*“, která svou podstatou znamená větší svobodu kléru ve svém rozhodování.¹¹⁶ V otázce demokratizačních snah katolického modernismu zašel *Bílý prapor* zřejmě nejdál, a to když na svých stránkách předložil radikální návrh na volbu biskupů klérem.¹¹⁷ Takovýto návrh svou pokrokovostí z kontextu své doby značně vyčnívá. Právo laiků významněji se angažovat ve vnitřních církevních záležitostech prosazuje *Bílý prapor* důrazněji než *Nový život*. Legitimitu tohoto požadavku nalézá v myšlence, že věřící (laik), který je ze strany církve vázán určitými povinnostmi, má mít naproti tomu i určité právo do církevních a teologických záležitostí hovořit.¹¹⁸

Podobně jako *Bílý prapor* rozumí své úloze i časopis *Rozvoj*. Ten proklamuje svou úlohu volat po reformách důrazněji, než tomu činí *Nový život*, přičemž svou anonymitou se snaží předejít perzekucím, které mimo jiné potkaly i hlavní osobnost hnutí Karla Dostála-Lutinova.¹¹⁹ Redakce *Rozvoje* počítá také se zapojením laiků do vnitřních záležitostí církve v mnohem širším měřítku než návrhy publikované v *Novém životě*.¹²⁰ Vliv laiků v církvi nechápe jen jako pouhý produkt církevních reforem, ale spíše naopak, laici se mají stát prvkem, který má reformy pomoci prosadit. Samotná současná církevní hierarchie není bez účasti laiků podle redakce časopisu s to reformy uskutečnit.¹²¹ Demokratické smýšlení se v periodiku *Rozvoj* objevuje flagrantně, otevřeně je zde totiž podporováno zavedení rovného a všeobecného hlasovacího práva.¹²² Téma demokratických změn na církevním poli pojímá *Rozvoj* jako projekt zřízení církevního synodu, který by měl být jistou obdobou dělnických odborů v továrnách.¹²³ Toto periodikum zároveň žádá i větší transparentnost v otázce zveřejňování průběhu a výsledků zasedání Rakouské biskupské konference.¹²⁴

2.4 Přerovský program

Vrcholným počinem v otázce formulace církevně reformního programu Katolické moderny je tzv. *přerovský program*, který je výsledkem třetího sjezdu

¹¹⁶ (nepodepsáno), *Náš program*, BP 3, 1904, s. 1.

¹¹⁷ (nepodepsáno), *Ku programu Katolické Moderny*, BP 2, 1903, s. 2.

¹¹⁸ (nepodepsáno), *Konzervatismus v církvi*, BP 1, 1902, s. 210.

¹¹⁹ (nepodepsáno), „*Rozvoj*“ v novinách, *Rozvoj* 3, 1902, s. 5.

¹²⁰ *Tamtéž*, s. 5.

¹²¹ *Tamtéž*, s. 5.

¹²² (nepodepsáno), *Pryč s demokratismem, jakýmkoliv!*, *Rozvoj* 3, 1902, s. 38.

¹²³ (nepodepsáno), *Drobnosti*, *Rozvoj* 2, 1901, s. 12-14

¹²⁴ (nepodepsáno), *Drobnosti*, *Rozvoj* 3, 1902, s. 13.

Katolické moderny, konaného 31. července 1906.¹²⁵ Je společnou proklamací 150 duchovních a laiků sympatizujících s hnutím. Dvanáctibodový program je určitým vyvozením závěrů z dosavadních diskuzí českých katolických modernistů. Předně je v něm deklarována věrnost biskupům a papeži. Tato formulace je velmi významná, je z ní totiž patrné, že hnutí jako celek nemá ani v této vrcholné fázi své existence separatistické tendence, a že veškeré jeho záměry se mají dále odehrávat na poli katolické církve. Právě odhodlanost protagonistů zůstat v církvi je zároveň i jejich motivací k odstranění církevních vad. Odstředivé tendence se v hnutí neprojevují ani v otázce poměru české církve k Římu, v dokumentu je výslovně odmítnuto heslo „*pryč od Říma*“, které je jinak dobově u českého národního hnutí populární.¹²⁶ Český katolický modernismus sice prosazuje v této otázce více prostoru pro českou část církve, avšak dále pod svrchovaností Říma. Demokratické reformy se v *přerovském programu* objevují v podobě požadavku zavedení volby biskupů klérem, podobně i v požadavku navrhnout ke jmenování děkanů a vikářů samotným kněžstvem. Nechybí zde ani dobově často diskutovaný požadavek většího vlivu v církvi pro církevní laiky. Celibát, katolickým modernismem hojně diskutované téma, je v programu chápán jako čistě disciplinární opatření, které nemá oporu v Písmě. Je zde pokládán za příčinu duševní rozervanosti, překážku kněžského poslání a v některých případech i za příčinu odpadu od církve. Těmito argumenty je zdůvodněn požadavek na zrušení povinného celibátu. V programu je dále přítomen nárok na revizi dosavadní výuky náboženství. Není účelem učit katolické náboženství děti z nekatolických rodin, to je modernisty chápáno dokonce jako kontraproduktivní. Požadavek spočívá v implementaci novodobých metod do výuky náboženství. Modernisté si rovněž uvědomují, že nejdůležitější je výuka náboženství na středních školách, kam požadují posílat nejlepší katechety. Program požaduje konečně i nezávislost a vyšší úroveň katolického tisku, který katoličtí modernisté chápou jako moderní formu šíření náboženského myšlení. Po hierarchii je na tomto místě požadováno, aby poskytla katolickému tisku náležitou materiální podporu, zároveň také, aby se v něm sama více autorsky angažovala.

¹²⁵ (nepodepsáno), *Katolická Moderna*, NŽ 11, 1906, s. 277-279.

¹²⁶ *Tamtéž*, s. 277.

2.5 Revize poměru ke státu a politice

Integrální součástí českého katolického modernismu jsou nároky na revizi vzájemného poměru církve a státu, a s tím související otázka po angažovanosti církve v politice. Hnutí ve jménu programu přiblížení katolicismu moderní společnosti hledá novou pozici církve v rakousko-uherském státě přelomu 19. a 20. století. Třebaže liberalizační snahy dosáhly v prosincové ústavě z roku 1867 náboženské svobody v plném rozsahu, katolicismus si dál v monarchii udržoval pozici většinového vyznání, které je zároveň součástí státního kultu. Toto úzké sepětí státu a církve se však zároveň stávalo předmětem kritiky modernistů, české katolické modernisty nevyjímaje.

Ačkoliv celkový trend modernistických snah v katolicismu směřuje k uvolňování pout církve a státu, ne všichni katoličtí modernisté se přiklánějí k úplné odluce státu a církve. Periodikum *Rozvoj*, třebaže v jiných ohledech spíše radikální, zaujímá k této otázce poměrně kompromisní stanovisko a připouští určitou prospěšnost vazeb státu a církve. Tyto vazby však v žádném případě nesmějí sloužit k podpoře sociální a politické nerovnosti či klerikalismu.¹²⁷ Výraz „klerikalismus“ je v publicistice českého katolického modernismu užíván v pejorativním smyslu slova, je jím míněna přílišná a nežádoucí propojenost církve s veřejnou mocí. Kruh autorů kolem periodika *Rozvoj* nalézají v odluce státu a církve nejzazší mez, která přichází v úvahu pouze v případě selhání ostatních řešení.

Poměrně kriticky se k soudobému poměru státu a církve vyjadřoval katolický modernista Josef Svozil. Ten ve svém textu *Nostra culpa* publikovaném v *Novém životě* v roce 1897 hovoří o katolické církvi v domácím prostředí jako o příliš srostlé s „nenáviděnou státní mocí“.¹²⁸ Vyslovuje při této příležitosti otázku, zda církev tohoto svého výsadního postavení ve státě nezneužívá. Svozil zde naráží na pro modernismus charakteristickou myšlenku, totiž že náboženství je zejména soukromou záležitostí člověka. Pro tohoto představitele hnutí je proto výsadní postavení jednoho vyznání nemyslitelné. Stejně tak nepřijatelné je pro Svozila i vnější vnučování víry z pozice moci. S tímto tématem vystoupil Svozil rovněž na druhém sjezdu časopisu *Nový život* a své teze zde dále rozvinul.¹²⁹ Předně odmítá, že by si přál podkopat moc či autoritu církve, volá však po nové úpravě církevně-politické otázky, doslova: „dostat ji do

¹²⁷ (nepodepsáno), „*Rozvoj*“ v *novinách*, *Rozvoj* 3, 1902, s. 4.

¹²⁸ J. SVOZIL, *Nostra Culpa*, *NŽ* 2, 1897, s. 149.

¹²⁹ (nepodepsáno), *Druhý sjezd Nového života*, *NŽ* 4, 1899, s. 245-247.

*nových kolejí - přiměřených době.*¹³⁰ Odděluje od sebe působnost státu a působnost církve. První se vztahuje k lidem jako k občanům, druhá k lidem jako k věřícím. Je proto třeba bojovat proti současnému poměru státu a církve, tedy zejména proti jejich úzké provázanosti. Naprosto nepřipustné je pro Svozila obsazování církevních úřadů státem. Ideálem je pro něho státem podporovaná církevní autonomie, v rámci které si má církve své vnitřní záležitosti řešit samostatně.

Vůdčí osobnost Katolické moderny, Karel Dostál-Lutinov, v roce 1897 naznačuje v souvislosti s myšlenkou revoluce křesťanské literatury i nutnost „*křesťanské revoluce života*“, která má mimo jiné zasahovat i do oblasti politické angažovanosti církve.¹³¹ Dostál-Lutinov v souladu s většinovým stanoviskem katolického modernismu kritizuje církevní účast v politice „*formou klerikalismu*“, zároveň však odmítá pasivitu a určitou formu politické účasti připouští. Církev by se měla v politice angažovat zejména z toho důvodu, aby politické pole nepřenechala plně svým odpůrcům. Pro Dostála-Lutinova je obzvláště důležitá církevní účast v politice školství.¹³²

Redakce časopisu *Nový život* v článku z roku 1905 stanovisko českého katolického modernismu k politickým aktivitám kněží dále upřesňuje.¹³³ Podle tohoto vyjádření není v zásadě třeba kněžím účast v politice upírat, je však třeba vzít na vědomí, že politické vystupování není prvořadým úkolem kléru, a že přímá politická agitace může v některých případech důstojnost kněžství dokonce snižovat. Redakce periodika v této souvislosti uvádí, že si je vědoma tlaku ze strany části pokrokové inteligence na vytlačení kněžstva z politického pole. S vědomím této situace je zde proto vytyčen úkol katolických modernistů spočívající především ve výchovném působení na církevní laiky, kteří by se následně prokřesťansky zaměřené politiky ujali sami.

Za oficiální stanovisko Katolické moderny k otázce politické angažovanosti církve lze považovat devátý bod tzv. *přerovského programu* z 31. července 1906.¹³⁴ Hnutí si v tomto bodě svého programu uvědomuje realitu konstitučního státu, a tedy

¹³⁰ (nepodepsáno), *Druhý sjezd Nového života*, NŽ 4, 1899, s. 245.

¹³¹ K. DOSTÁL-LUTINOV, *Milý pane F. V. Krejčí*, NŽ 2, 1897, s. 261.

¹³² K. DOSTÁL-LUTINOV, *Situace Katolické Moderny*, NŽ 11, 1906, s. 247.

¹³³ (nepodepsáno), *Jaké reformy chce Katol. Moderna?*, NŽ 8, 1903, s. 216-217.

¹³⁴ (nepodepsáno), *Katolická Moderna*, NŽ 11, 1906, s. 277.

i přítomnost politických diskuzí v mnoha oblastech. Vybízí proto katolíky, aby se politiky aktivně účastnili a hájili tak pozice církve v kterékoliv straně, která není protikřesťanského ražení.

Analýza publikační činnosti českého katolického modernismu ukazuje, že téma církevní reformy je jedním ze stěžejních témat hnutí. Z časopiseckých textů je patrné, že Katolická moderna, vzniklá v polovině 90. let 19. století jako původně umělecké hnutí, jako celek k diskuzím o církevní reformě dospěla postupně. Mezi jednotlivými představiteli hnutí jsou patrné rozdíly co do pojetí tématu církevních reforem a co do intenzity s jakou po nich volali. Významnými zastánci příklonu k církevně reformnímu programu hnutí byli Karel Dostál-Lutinov, hlavní iniciátor hnutí, dále Josef Svozil, Emil Dlouhý Pokorný, Inocenc Arnošt Bláha, či Eduard Kasal. Poněkud stranou tématu setrval Sigismund Bouška, významněji se neprojevil ani Xaver Dvořák. Významným momentem v historii hnutí je analyzovaný druhý sjezd časopisu *Nový život*, který proběhl v roce 1899. Jeho záznamy dokládají, že sjezd znamenal přechod k intenzivnější diskuzi na téma potřeb církevních reforem. Po přelomu století se tato diskuze rozšířila i do nově vznikajících anonymních periodik Katolické moderny, jejichž analyzované texty dokládají, že v požadavcích církevní reformy jdou dále než páteční periodikum *Nový život*. Formulace církevně reformních požadavků vyvrcholila přijetím tzv. *přerovského programu* na sjezdu Katolické moderny v roce 1906. Tento program shrnul veškeré požadavky reforem, zároveň však proklamoval i odhodlanost hnutí setrvat dál na půdě katolické církve.

Z publikovaných textů vyplývá, že katoličtí modernisté pokládají za důležité přehodnotit církevní správu a zavést do ní demokratické principy. Požadována je i celková revize biskupské autority a zavedení větší autonomie duchovních. Dále je diskutováno intenzivnější zapojení laiků do vnitrocírkevních záležitostí. Celibát má být zcela dobrovolnou záležitostí. Odsouzen je zde přílišný formalismus a také ulpívání na starých pořádcích vzdalujících církev soudobé společnosti. Analyzované texty ukazují rovněž nové pojetí vztahu církve a státu. Ten spočívá v požadavku volnějšího svazku církve s veřejnou mocí, zároveň však přičítá i jistou dávku legitimacy politického angažmá duchovních. Společným jmenovatelem reformních snah hnutí, jak rozebírané texty ukazují, je přiblížit moderní společnosti nejen soudobou katolickou literární tvorbu, ale i přizpůsobit samotnou instituci církve těm novým podmínkám, které moderní doba přináší.

3. Sociální otázka v myšlení Katolické moderny

3.1 Podmínky vzniku křesťansko-sociálního hnutí

Počátky křesťansko-sociálního hnutí v katolické církvi jsou bytostně spjaty s působením papeže Lva XIII., respektive jeho encyklikou *Rerum novarum* z května 1891.¹³⁵ Právě jmenovaná encyklika je prvním oficiálním církevním dokumentem reflektujícím ten problém moderní společnosti, který je znám jako tzv. sociální otázka či dělnické hnutí. Tento dokument upozorňuje na novou společenskou situaci, kterou v průběhu 19. století přinesly technické inovace výroby spojené s nástupem průmyslové revoluce. Základním východiskem encykliky je upozornění na tu skutečnost, kdy společnost tvoří v zásadě pouze dvě třídy, které jsou vzájemně odděleny prohlubující se propastí sociální nerovnosti. Lev XIII. se snaží předejít další radikalizaci situace tím, že upozorňuje na vykořisťování proletariátu, které v dokumentu rázně odmítá. *Rerum novarum* proto usiluje o harmonizaci vztahů mezi bohatými elitami (zaměstnavateli) a chudým proletariátem. Encyklika jako východisko formuluje nové učení katolické církve, které definuje vzájemné závazky zaměstnavatelů a zaměstnanců, respektive pojmenovává práva a povinnosti jedné skupiny vůči druhé.

Důležitým krokem v sociálním myšlení Lva XIII. je odmítnutí rozmáhajícího se socialismu, který dělnictvo v papežově pojetí dokonce ohrožuje. *Rerum novarum* před socialismem varuje především proto, že podněcuje řevnivost mezi bohatými a chudými. Odmítnutí socialismu Lvem XIII. vychází i z odlišného pojetí problematiky soukromého vlastnictví; encyklika *Rerum novarum* totiž na rozdíl od socialismu legitimitu soukromého vlastnictví obhájí. Podle tohoto papeže má člověk na soukromé vlastnictví právo, obdobně jako má právo na svou mzdu za vykonanou práci. Myšlení Lva XIII. je průkopnické i v otázce úlohy samotné církve na poli sociálním, a to tím, že nenechává církev v roli pasivního pozorovatele, ale staví ji do role aktivního činitele, který se musí angažovat, aby pomohl zmírnit společenské napětí. V pojetí jmenovaného papeže je jediné řešení konfliktu možné pouze za pomoci působení křesťanských hodnot. Církev má tedy úlohu působit svým učením jak na jednotlivce,

¹³⁵ *Sociální encykliky (1891-1991)*, Praha 1996, s. 19-56.

tak na stát, který veden křesťanským učením může následně přijímat náležité legislativní opatření vedoucí k optimalizaci sociální situace.

Dalším úkolem církve v podání encykliky *Rerum novarum* je aktivní působení kléru v tzv. dělnických spolcích, tedy organizacích, které se mají starat nejen o hmotný, ale i duchovní rozměr života proletariátu. Autor encykliky vybízí k zakládání takových svépomocných organizací, které by hájily zájmy proletariátu a zároveň poskytovaly podporu v ztížených životních situacích, jako je nemoc, úraz, či úmrtí (zabezpečení rodiny). Úkolem biskupů a kněží je pomáhat tyto organizace zakládat, koordinovat a pastoračně v nich působit. Apel Lva XIII. na klérus ohledně větší starostlivosti duchovenstva o materiální blaho lidu vyvolal ve společnosti mimořádnou rezonanci. Měl za následek zakládání četných církevních spolků a aktivit usilujících o naplnění jím načrtnutých myšlenek. Částí církve byl program *Rerum novarum* s nadšením přijat i z toho důvodu, že stavěl jistou hráz posilujícímu socialismu konce 19. století. Právě socialismus lze v této době chápat jako určitou ideologickou konkurenci vůči církvi. Autor encykliky nyní předkládá proletariátu alternativu k socialismu v podobě křesťansko-sociálního programu. Tento plán Lva XIII. nabízí naději na získání masy dělnictva na stranu církve, a tedy přemoci socialismus některými jeho vlastními zbraněmi.¹³⁶

Encyklika *Graves de Communi Re* z ledna 1901, kterou papež Lev XIII. adresoval především italským biskupům, sice podpořila sociální úsilí vzešlé z impulzu předešlé encykliky *Rerum novarum*, zároveň však vyjádřila obavy o jeho další směřování.¹³⁷ *Graves de Communi Re* bylo totiž papežem psáno s vědomím možných neblahých důsledků, pokud jde o působení křesťansko-sociálního hnutí na politické scéně italského státu. Papež proto v uvedeném listě vybídl ke zdrženlivosti v otázce politické angažovanosti tohoto hnutí. Encyklika *Graves de Communi Re* nakonec usměrnila nově vzniklé křesťansko-sociální hnutí i tím, že pro sociální aktivity církve nadále zapověděla užívat vžitý název „křesťanský socialismus“ a substituovala jej názvem „křesťanská demokracie“, či „křesťansko-demokratické hnutí“.¹³⁸ Je patrné, že zde silně působila motivace vymezit církevní sociální snahy vůči protinábožensky působícímu socialismu; asociaci či záměně tohoto církevního úsilí se socialismem se

¹³⁶ (nepodepsáno), *Vatikán a "liberální" hnutí v církvi*, BP 2, 1903, s. 130.

¹³⁷ *Tamtéž*, s. 130.

¹³⁸ Amico, *Křesťanská demokracie v Itálii*, Rozvoj 3, 1903, s. 34.

Lev XIII. snažil zabránit. V praxi docházelo ovšem nadále k užívání obou označení hnutí, výrazy „*křesťanský demokratismus*“ i „*křesťanský socialismus*“ figurovaly v diskuzích nejen katolických modernistů paralelně vedle sebe a jsou často významově zaměnitelné.

Inspirován impulzem Lva XIII., stanul na italské půdě v čele církevních sociálních aktivit kněz a kardinálský sekretář Romolo Murri (1870-1944), který k podpoře svých sociálních snah vydával periodikum *Domanid'Italia* a *Cultura sociale*. Výraznou postavou křesťanského demokratismu a sociálních snah v Itálii byl i Mons. Geremia Bonomelli (1831-1914). Romolo Murri pro prosazení sociálních myšlenek uznával oprávněnost i politického působení. Zatímco starší generace sociálně smýšlejícího duchovenstva zůstávala u nepolitického programu sociální pomoci formou almužny a charit, mladší Murriho generace zacházela dále a požadovala zavedení sociální spravedlnosti formou legislativních změn.¹³⁹

V souvislosti s možnostmi působení církve na politické scéně italského státu tohoto období, tedy poslední dekády 19. století, je nezbytné uvést dobový kontext církevně-státních vztahů. Pro toto období je příznačné, že vztah církve a italského státu poznamenával spor o existenci státu Vatikán, který byl definitivně rozřešen až v roce 1929 uzavřením tzv. Lateránských smluv. Aby Murriho křesťansko-sociální hnutí získalo širší podporu voličů v italských volbách, muselo alespoň prozatímně odsunout do pozadí otázku sporu o stát Vatikán, která jinak byla pro soudobou italskou církev prioritní.¹⁴⁰ Tento Murriho krok stavící sociální tematiku před tematiku státoprávní však vyvolal v konzervativním křídle církve nesouhlasnou reakci. Konzervativní křídlo totiž spatřovalo v Murriho hnutí ohrožení pro Svatý stolec. Boj obou církevních křídel probíhal intenzivně i v tisku, křesťanské sociály odsuzovala jmenovitě periodika *Osservatore Romano*, *Voce della Verità*, či *Civiltà Cattolica*. O vyřazení křesťanských sociálů z politického angažmá a odsouzení jejich aktivit se zasloužil list kardinála Rampolla *Istruzioni della Sacra Congregazione degli affari straordinari ecclesiastica riguardo all'azione popolare cristiana in Italia* z roku 1902. Murri se tomuto nátlaku podrobil a svých aktivit v křesťansko-sociálním hnutí zanechal.¹⁴¹

¹³⁹ (nepodepsáno), *Katolická moderna v Itálii*, NŽ 9, 1904, s. 36.

¹⁴⁰ (nepodepsáno), *Vatikán a "liberální" hnutí v církvi*, BP 2, 1903, s. 130.

¹⁴¹ *Tamtéž*, s. 130.

3.2 Recepce křesťansko-sociálních idejí ranou Katolickou modernou

Počáteční impulz Lva XIII., který podnítil rozvoj katolického modernismu ve světě, se stal i základem ke vzniku české Katolické moderny. Ta totiž v sociálně orientovaném myšlení Lva XIII., které papež sám později v encyklice *Graves de Communi Re* nazval křesťanský demokratismus, nalézala pro své působení značnou inspiraci. Čeští katoličtí modernisté vyzdvihují papežovo úsilí o smiřování stran a lidské bratrství, spatřují v jeho působení určité rozpomenutí se na to křesťanství, které začínalo jako náboženství chudých.¹⁴² Moderní sociální snahy jsou katolickými modernisty obecně chápány jako realizování ideálů implicitně obsažených v křesťanství, v soudobě však opomíjených.¹⁴³ Ovládnutí přírody technikou katoličtí modernisté sice považují za určité vítězství, je však zároveň nedokonalé v tom, že vedlo k „*odduševnění života*“ a k „*potlačení duše*“, přičemž tato situace dovedla lidstvo do současného stavu: „*Technické zřízení práce zavinilo hlavně protivu a vášně sociální otázky*.“¹⁴⁴

Sociální otázka je pro české katolické modernisty významným tématem a hojně se objevuje v diskuzích, publikační činnosti, ale i v umělecké tvorbě hnutí. Z nezanedbatelné části tato otázka spoluutváří program české Katolické moderny, je tedy jedním z témat, které v očích představitelů hnutí zasluhuje zvýšený zájem soudobé české i světové katolické církve. Tato otázka však nakonec vyžaduje i revizi církevních postojů; katoličtí modernisté v této problematice nalézali jedno ze slabých míst moderní společnosti, které volá po nápravě. Sociální tematika se objevuje již v počáteční fázi ideového vývoje české Katolické moderny, ačkoliv mělo hnutí v této době ještě spíše umělecké než sociálně reformátorské ambice. Zaznamenaná řeč Karla Dostála-Lutinova, která zahajovala velehradský sjezd periodika *Nový život*, dokládá, že tento organizátor hnutí již v roce 1897 považoval podporu sociálních snah za příležitost pro vzestup Katolické moderny, která poté nastolí cestu k zářné budoucnosti a skutečnému křesťanství.¹⁴⁵

Z výše zmiňované Lutinovy řeči k zahájení sjezdu v roce 1897 ovšem vyplývá i jednoznačné vymezení Katolické moderny vůči politické straně sociální demokracie, čímž je ostatně ve shodě s Lvem XIII. a jeho zavržením socialismu. Dostál-Lutinov si uvědomuje atraktivitu sociální demokracie pro lid, tato strana podle něj totiž „*slibuje*

¹⁴² (nepodepsáno), *Křesťanská demokracie podle Lva XIII.*, Rozvoj 3, 1902, s. 33.

¹⁴³ (nepodepsáno), *Sociální úkoly křesťanské charity v budoucnosti*, Rozvoj 3, 1902, s. 8.

¹⁴⁴ (nepodepsáno), *Nové sesílení náboženství v Evropě*, BP 1, 1902, s. 9.

¹⁴⁵ K. DOSTÁL-LUTINOV, *Zahájení sjezdu*, NŽ 2, 1897, s. 260.

prožitky“ a je úspěšná dokud se „boří a kritizuje“. ¹⁴⁶ Její limity ovšem spatřuje ve fázi, kdy bude třeba sociální ideje a politický program převést do praktického života, v této fázi totiž podle Dostála-Lutinova nezbyvá jiná cesta než křesťanská, tedy taková, kterou propaguje Katolická moderna. ¹⁴⁷ Na jiném místě tento protagonista označuje sociální demokracii za „nevěreckou a hmotařskou“ a její případnou spolupráci s Katolickou modernou odmítá s tím, že „stavíme jiný chrám“. ¹⁴⁸ Katoličtí modernisté své vymezení vůči socialismu odůvodňují i tím, že na rozdíl od něho nechtějí podporovat napětí mezi třídami, ale naopak nastolit jejich harmonii. ¹⁴⁹

Emil Dlouhý-Pokorný se kruhu ostatních českých katolických modernistů částečně vymykal tím, že choval sympatie i k tomu typu sociálního hnutí, které nepramenilo z křesťanství, respektive myšlení Lva XIII. Dlouhý-Pokorný tomuto necírkevnímu socialismu připisuje zásluhy na poli organizace dělnictva, a to i před rokem 1848. Jmenovitě vyzdvihuje snahy Ferdinanda Lassala a jeho program vedoucí k založení Všeobecného německého spolku dělnického roku 1863, ústřední sociálně-demokratické organizace. Podobně oceňuje dokonce i roli Marxovy mezinárodní dělnické asociace z roku 1864. V tomto ohledu Dlouhý-Pokorný nezastírá lítost nad tím, že encyklika *Rerum novarum* s programem Lva XIII. nepřišla dříve než výše zmíněné počiny. ¹⁵⁰

Sociální tematikou se zabýval i soudobý realismus T. G. Masaryka, který ji ovšem diskutoval širěji, zahrnoval do ní totiž i další třídy, tedy ne pouze úzce vymezené dělnictvo. Realismus proto křesťanský socialismus odmítal, odmítavě vůči němu vystupovalo zejména realistické periodikum *Čas*. Tuto situaci Dostál-Lutinov komentoval s tím, že realismus není lidovou stranou, ale stranou „profesorské inteligence“. ¹⁵¹

Rané angažmá Katolické moderny, které si kladlo především úkol prostřednictvím své umělecké tvorby reflektovat prožitky a duševní rozpoložení moderního člověka, již od počátku vyzývalo k tomu, aby katoličtí umělci šířili prostřednictvím svých uměleckých děl i sociální myšlenky. V tomto duchu je

¹⁴⁶ K. DOSTÁL-LUTINOV, *Zahájení sjezdu*, NŽ 2, 1897, s. 260.

¹⁴⁷ *Tamtéž*, s. 260.

¹⁴⁸ K. DOSTÁL-LUTINOV, *Milý pane F. V. Krejčí*, NŽ 2, 1897, s. 262.

¹⁴⁹ Amico, *Křesťanská demokracie v Itálii*, Rozvoj 3, 1903, s. 35.

¹⁵⁰ (nepodepsáno), *Druhý sjezd Nového života*, NŽ 4, 1899, s. 241.

¹⁵¹ K. DOSTÁL-LUTINOV, *Realismus a realisté*, NŽ 7, 1902, s. 227.

formulována i výzva článku časopisu *Nový Život*, kterou vyslovil F. B. Vaněk.¹⁵² Ta vychází z myšlenky, že požadavky umění jsou definovány svou dobou a potřebami lidského života; umění má být tedy „*dítětem své doby*“.¹⁵³ Jelikož si autorova současnost žádá řešení sociálních otázek, je třeba, aby i soudobé umění šlo ruku v ruce s touto problematikou a vhodným způsobem ji reflektovalo: „*Jest tedy přirozeno, že s palčivostí otázky sociální roste i žízeň po sociálním umění.*“¹⁵⁴ Podobně je i soudobá dekadence v umění důsledkem zklamání ze všech filosofických představ, či romantismus potomkem francouzské revoluční doby.¹⁵⁵

Z českých katolických modernistů se zobrazení sociální problematiky v uměleckém díle významným způsobem věnoval Adam Chlumecký.¹⁵⁶ Jádro tvorby tohoto představitele hnutí představuje poezie, která diskutuje aktuální společenské problémy, dále je to i národnostní a sekularizační problematika. Rozsáhlé výpravné básně *Evangelium svobody*¹⁵⁷ a *Andělé pyšní*¹⁵⁸, jsou Chlumeckého klíčovými díly, která alegorickou formou seznamují se stavem soudobé společnosti a s myšlenkami encykliky *Rerum novarum*. Chlumeckého poezie vedle apokalyptických vizí společenského vývoje nabízí i východisko, které spočívá v přijetí křesťanských hodnot, ve formě předkládanou Katolickou modernou.

3.3 Formulace sociálně reformního programu Katolické moderny

Závěr 19. století zaznamenal v českém prostředí širší recepci křesťansko-sociálních myšlenek, tato diskuze probíhala i mimo Katolickou modernu. Diskutérem těchto idejí bylo i tzv. Křesťansko-sociální hnutí Moravy a Slezska, které zorganizovalo svůj sjezd 3. a 4. září 1899 na Velehradě.¹⁵⁹ Sjezdu se zúčastnili nejen zástupci dělníků a drobnějších živnostníků, ale i řada kleriků, z nichž nemalou část tvořili i řeholníci. Prozatím odděleně od moravsko-slezské větve hnutí působila v této době i česká větev křesťanských sociálů, byla ovšem početně slabší. Ze sjezdu vzešla Moravsko-slezská křesťansko-sociální strana si dobře uvědomovala, že by jednotná strana pro celé české

¹⁵² F. B. VANĚK, *Sociální otázka a umění*, NŽ 3, 1898, s. 74-77.

¹⁵³ *Tamtéž*, s. 74.

¹⁵⁴ *Tamtéž*, s. 75.

¹⁵⁵ *Tamtéž*, s. 75.

¹⁵⁶ Srov. M. WEISBAUER, *Reflexe moderní společnosti v poezii Adama Chlumeckého*, Praha 2014., 58 s.

¹⁵⁷ Adam CHLUMECKÝ, *Evangelium svobody: báseň výpravná*, Kutná Hora 1896, 149 s.

¹⁵⁸ A. CHLUMECKÝ, *Adama Chlumeckého Andělé pyšní: báseň výpravná*, Praha 1886, 80 s.

¹⁵⁹ (nepodepsáno), *Křesťansko-sociální sjezd moravskoslezský*, NŽ 4, 1899, s. 304.

země byla silnější, k sjednocení křesťansko-sociálních stran však došlo až po vzniku Československé republiky. Moravsko-slezská křesťansko-sociální strana si na svém ustavujícím velehradském sjezdu vytyčila za nejbližší cíl vybudovat vlastní odborové sdružení.¹⁶⁰

Zlomovým byl pro Katolickou modernu druhý sjezd jejího ústředního periodika *Nový Život* konaný 2. a 3. srpna 1899 na Velehradě. Ten znamenal proměnu převážně uměleckého hnutí v hnutí s reformátorskými ambicemi, které nyní mimo jiné směřovalo i důsledněji prosazování sociálních myšlenek. Tento nový trend hnutí přitáhl k těsnější spolupráci sociálně orientované myslitele, jako byli kněží Josef Svozil, či Emil Dlouhý-Pokorný, podobně hnutí získalo sympatie i Jana Šrámka a kruhu jeho spolupracovníků.¹⁶¹ Na druhé straně v této době vyšly najevo i hlubší rozpory hnutí s církevní hierarchií v otázce praktické sociální angažovanosti církve. Flagrantně se tento rozpor projevil např. v polemikách s olomouckým arcibiskupem Kohnem.¹⁶²

U katolických modernistů v této další fázi hnutí obecně převládal ten názor, že kněží mají v řešení sociálních otázek hrát klíčovou roli. Duchovní mají být proto aktivní a lid energičtěji vézt, což je i předpoklad úspěšnosti katolicismu v moderní době. Problém však katoličtí modernisté spatřují v tom, že takovéto veřejné působení kněží je v současné době zanedbáváno, často dokonce kněžím chybí i mravní autorita. Dostál-Lutinov si uvědomuje, že tato role církve v sociálních reformách je dále ztížena i tím, že ačkoliv církev učí o utlačování chudých jako o hříchu, soudobé moderní myšlení naopak spíše hlásá, že církev sama mnohdy stojí na straně sociálních utlačovatelů a lidem káže požadavky, kterým sama není s to dostát. V tomto bodě ostatně tato vůdčí osobnost hnutí spatřuje i důvod proč se „*obecný lid také hrne do tábora Antichrista*“ (tedy ateismu či socialismu).¹⁶³ Nedostatečnou podporu sociálních reforem vyčítá církvi (konkrétně biskupské konferenci) i Dlouhý-Pokorný, podobně jako Dostál-Lutinov tímto nedostatkem vysvětluje odklon věřících od církve.¹⁶⁴

Časopis *Nový život* nalézal analogii ke své situaci, respektive i určitou inspiraci, v myšlení reformně smýšlejících duchovních ruské pravoslavné církve a na svých

¹⁶⁰ (nepodepsáno), *Křesťanskosociální sjezd moravskoslezský*, NŽ 4, 1899, s. 305.

¹⁶¹ K. DOSTÁL-LUTINOV, *K vývoji a snahám Katolické moderny*, *Nový život* 8, 1903, s. 53.

¹⁶² K. DOSTÁL-LUTINOV, *J. M. arcibiskup dr. Theodor Kohn a Katolická Moderna*, NŽ 7, 1902, s. 299-302.

¹⁶³ K. DOSTÁL-LUTINOV, *Situace Katolické Moderny*, *Nový život* 11, 1906, s. 246.

¹⁶⁴ (nepodepsáno), *Druhý sjezd Nového života*, NŽ 4, 1899, s. 241-242.

stránkách jim také věnoval prostor. Ideje ruských pravoslavných modernistů vycházejí z toho, že chudoba není Bohem chtěná, a že duchovní mají stát nad bohatými i chudými, tedy nestránit ani jedné třídě. Podle pravoslavného duchovního A. Krylova však duchovenstvo již propáslo svou příležitost oslovit proletariát, protože dlouhodobě odsouvalo praktické otázky na druhou kolej a existenční podmínky lidu přecházelo mlčením. Tento ruský duchovní upozorňuje na důležitost i tělesného aspektu lidské existence, je proto nutné, aby se jím církve zabývala. Podobně reformně smýšlející pravoslavný duchovní K. Aggeev prosazuje proaktivní přístup duchovenstva k aktuálním veřejným problémům. Myšlení těchto ruských pravoslavných modernistů je kruhem autorů kolem *Nového života* shledáváno jako odpovídající postojům české Katolické moderny, je proto předkládáno k inspiraci pro domácí i světovou katolickou církev.¹⁶⁵

Roku 1903 redakce časopisu *Nový život* přidává k sociálním cílům Katolické moderny dokonce i program potírání „*nekřesťanských*“ výsad mocných, přičemž se hlásí k principu „*rovnosti a bratrství*“.¹⁶⁶

Tzv. přerovský sjezd Katolické moderny, konaný 31. července 1906 (v pořadí sjezdů hnutí třetí), ve svém dvanáctibodovém programovém prohlášení věnoval jeden z bodů (v pořadí osmý) právě sociální otázce. Ačkoliv byla formulace tohoto programu jednou z posledních významnějších aktivit před zánikem hnutí, dobře shrnuje a ilustruje postoje českých katolických modernistů k sociální otázce: Katolická moderna sympatizuje s pracujícím lidem a uvědomuje si naléhavost sociální otázky, přičemž tato problematika zahrnuje i hlediska mravní a náboženská; je proto třeba zakládat křesťanské spolky pro dělníky. Tato otázka však zahrnuje i spravedlivou úpravu sociálních poměrů samotných kněží.¹⁶⁷ V sociálním myšlení či úsilí české Katolické moderny lze tedy rozpoznat dva základní směry, kterými se ubíralo.¹⁶⁸ První proud míří dovnitř církve a usiluje o reformu jejích sociálních či ekonomických poměrů, včetně poměrů samotného kléru, druhý proud míří mimo církve, ke všem ostatním stavům. Oba směry nejsou navzájem konfliktní, jsou spíše komplementární. Je jim společné, že si kládly za cíle nejen zajištění tělesných, ale i duchovních potřeb člověka.¹⁶⁹ V případě

¹⁶⁵ M. IVANOVIČ, *Hlasy ruských kněží reformistův*, NŽ 10, 1905, s. 180-183.

¹⁶⁶ (nepodepsáno), *Jaké reformy chce Katol. Moderna?*, NŽ 8, 1903, s. 216.

¹⁶⁷ (nepodepsáno), *Katolická Moderna*, NŽ 11, 1906, s. 277-278.

¹⁶⁸ (nepodepsáno), *Ku programu Katolické Moderny*, BP 2, 1903, s. 2.

¹⁶⁹ *Tamtéž*, s. 2.

otázky revize vnitrocírkevních sociálních poměrů se u katolických modernistů typicky diskutuje téma tzv. štolových poplatků, kongury, přístupu kléru k beneficiím, či tzv. kaplanská otázka (tedy rozdílné ekonomické postavení farářů a kaplanů, včetně toho za jakých okolností lze farářské pozice dosáhnout). Tento směr vychází rovněž z myšlenky, že dříve než bude možné volat po odstranění nespravedlnosti ze strany vládnoucích tříd, musí předcházet odstranění nespravedlnosti ve vlastních řadách, tedy církevních.¹⁷⁰ Druhý směr sociálního myšlení Katolické moderny se zabýval poměry u ostatních stavů, zde se typicky diskutovala tematika výše mezd, délky pracovní doby, zřizování dělnických organizací, hlasovacího práva, spolčovacího práva, poplatků za vzdělání, ale i tzv. ženská otázka. Redakce časopisu *Nový Život* v jednom ze svých manifestů¹⁷¹ vyzvala katolickou církev, aby na místo uspokojování vlastních potřeb využívala své statky ke zlepšení sociálních poměrů lidu a k podpoře křesťanské kultury.¹⁷² Zejména Josef Svozil apeloval na to, aby církev v sociální otázce šla sama příkladem a na církevních statcích zavedla pro své zaměstnance takové platové podmínky, aby se zde cítili lépe než jinde. Svozil dokonce jde tak daleko, že navrhuje, aby se ve prospěch zvýšení dělnických mezd správa církevních majetků spokojila pouze s nulovým ziskem, tj. pouze s pokrytím provozních nákladů statků.¹⁷³ Tento katolický modernista považuje křesťansko-sociální hnutí bez naplnění těchto předložených idejí za nedůvěryhodné a mrtvé.¹⁷⁴ Podobné stanovisko ohledně velkostatků patřícím církvi či katolickým věřícím zastává Emil Dlouhý-Pokorný, ty by podle něho v otázce zacházení s dělníky měly být: „vzornými statky co do lidumilných zařízení.“¹⁷⁵ Tento protagonista navíc vyzývá k tomu, aby tyto statky samy zajišťovaly svým zaměstnancům pojištění kryjící různá rizika. Periodikum *Rozvoj*, zástupce radikálnějších postojů české Katolické moderny, prosazuje v souvislosti se sociálními úvahami i zrušení tzv. štolových poplatků, považuje je totiž za překážku pro chudé. Zámožnost člověka nesmí být omezující v poskytování duchovních služeb, redakce zmíněného periodika proto navrhuje zrušit tyto poplatky a následný výpadek příjmů nahradit kněžím z církevních prostředků, respektive zvýšením platů duchovních.¹⁷⁶ Dlouhý-Pokorný, veden svým sociálním cítěním, jde v návrhu reformy církevního hospodaření dál a vybízí dokonce

¹⁷⁰ (nepodepsáno), *Náš program*, BP 3, 1904, s. 1.

¹⁷¹ (nepodepsáno), *Manifest po resignaci arcibiskupa Dra Theodora Kohna*, NŽ 9, 1904, s. 101.

¹⁷² (nepodepsáno), *Katolická Moderna*, NŽ 11, 1906, s. 277-279.

¹⁷³ K. DOSTÁL-LUTINOV, *J. M. arcibiskup dr. Theodor Kohn a Katolická Moderna*, NŽ 7, s. 300.

¹⁷⁴ (nepodepsáno), *Druhý sjezd Nového života*, NŽ 4, 1899, s. 241.

¹⁷⁵ *Tamtéž*, s. 242.

¹⁷⁶ Bis., *K reformě naší*, *Rozvoj* 2, 1901, s. 312.

k rozparcelování církevních velkostatků za účelem předání půdy k hospodaření osvědčeným maloročníkům. Je však třeba dohlédnout na to, aby tato půda zůstala v „křesťanských rukou“.¹⁷⁷

Významnému ohlasu se u české Katolické moderny dostalo myšlenka tzv. dělnických spolků pod církevní patronací, kterou iniciovala již encyklika *Rerum novarum*. Téma dělnických spolků však bylo široce diskutované i mimo církevní sféru. Radikálnější časopis českého katolického modernismu *Bílý prapor* definoval svou představu těchto spolků jako nástroj solidarismu církve. Dělnické organizace mají v pojetí uvedeného časopisu vézt k ideám jednoty a spravedlnosti a dbát při tom o tělesné, mravní a duševní potřeby svých členů. Mají mít také za úkol vyrovnávat nerovnost (která je chápána jako přirozená) poskytováním podpory v nemoci a stáří. Objevuje se zde i návrh na určitou poradenskou funkci spolků, která má spočívat v asistenci dělníkům při jejich hospodaření s financemi. Na tomto místě je *Bílým praporem* doporučena a představena i utopistická koncepce tzv. „hospodářských podniků lidových“, která ve skutečnosti odpovídá sloučení tří institucí do jedné: organizace konzumních spolků, všeodborového sdružení a družstva záložního a spořitelního.¹⁷⁸ Určitou inspiraci pro svou koncepci dělnických organizací čerpala Katolická moderna i u tzv. katolických lig práce v Itálii, které inspirovány encyklikou *Graves de Communi Re* zřizovaly kromě oborových sdružení i dělnické školy a pořádaly přednášky pro dělnictvo.

Dlouhý-Pokorný nalézá v otázce zakládání katolických dělnických organizací ze strany domácí církve velký dluh, jediná iniciativa tohoto druhu vychází pouze z nižšího kléru a jedinou fungující organizací je (k roku 1899) pouze „*dům jednoty katolických tovaryšů*“ v Praze.¹⁷⁹ Tento myslitel dává za příklad situaci v Německu, kde německý episkopát již v roce 1869 na sjezdu ve Fuldě vyzval duchovenstvo k zájmu o situaci dělnictva a k podpoře dělnických spolků. Dlouhý-Pokorný vyzdvihuje v této souvislosti i dobré zastoupení zájmů německého proletariátu v politice¹⁸⁰, kdy katoličtí poslanci svědomitě hájí sociální reformy.¹⁸¹ Pro českou Katolickou modernu je příznačné, že její představitelé prosazují decentralistický model církevní správy, v tomto duchu také

¹⁷⁷ (nepodepsáno), *Druhý sjezd Nového života*, NŽ 4, 1899, s. 242.

¹⁷⁸ Vs., *Solidarismus*, BP 3, 1904, s. 5.

¹⁷⁹ (nepodepsáno), *Druhý sjezd Nového života*, NŽ 4, 1899, s. 242.

¹⁸⁰ *Tamtéž*, s. 241.

¹⁸¹ Amico, *Křesťanská demokracie v Itálii*, Rozvoj 3, 1903, s. 34-35.

redakce periodika *Bílý prapor* navrhuje pro „sociálně-dělnické organizace“ jistou dávku nezávislosti na hierarchické struktuře církve. Katolická moderna tak odmítá přímý vliv diecézních biskupů na dělnické církevní organizace; pro právo biskupů zasahovat do těchto organizací představitelé hnutí nenalézají oporu v církevních dogmatech nebo předpisech, ale ani v tzv. „povinnosti piety“, či v „dětinské poslušnosti“ vůči biskupům.¹⁸²

Je patrné, že čeští katoličtí modernisté přikládali prezentaci sociální problematiky značný význam a ve svých textech jí poskytovaly nezanedbatelný prostor. Ve vývoji hnutí a jeho idejí od roku 1895 až po rok 1907 je možné vysledovat určitý posun v uchopování této otázky. Trend spočíval v přechodu od převládajících uměleckých nároků k nárokům sociálně reformním. V rané fázi hnutí je sociální tematika prezentována převážně prostřednictvím poezie, v pozdější fázi, jejíž začátek se do jisté míry kryje s přelomem 19. a 20. století, se tato prezentace odehrává zejména za pomoci časopiseckých článků, ale i formou manifestů a přechází v tvorbu reformních programů. Z představitelů hnutí se na diskuzi sociálních problémů největší měrou podíleli Karel Dostál-Lutinov, hlavní organizátor hnutí, dále Emil Dlouhý-Pokorný a Josef Svozil, stran básnického uchopení tématu pak zejména Adam Chlumecký. Vedle právě jmenovaných však téma diskutovalo i značné množství anonymně publikovaných textů Katolické moderny. Vzhledem k časově omezené existenci (do roku 1907) lze význam a přínos hnutí v této oblasti spatřovat nikoliv ve vydobytí praktických církevních či společenských reforem, ale spíše v upozornění na kardinální dobové nedostatky, které jsou součástí fenoménu konce století a součástí očekávání změn po příchodu století nového.

¹⁸² (nepodepsáno), *Kompetence diecesního biskupa*, BP 4, 1905, s. 33.

4. Národnostní otázka v myšlení Katolické moderny

Časový úsek, který měla Katolická moderna pro svou činnost k dispozici, se kryje s dobou přelomu 19. a 20. století, kdy rakousko-uherské i evropské prostředí značnou měrou zasahovaly diskuze o národnostních otázkách. Vzhledem k celospolečenskému charakteru této problematiky se národnostní téma nevyhnulo ani diskuzím českých katolických modernistů. Představitelé hnutí tuto diskuzi o národnostní problematice obohacují o témata jako je vztah církve a národa, česká církevní samospráva, či liturgie a výuka náboženství v národních jazycích. V této souvislosti je však českým katolickým modernismem ožíváno i téma cyrilometodějského slovanského odkazu. Součástí nároků hnutí na moderní společnost a moderní katolicismus se tak stává i národní aspekt. V myšlení Katolické moderny mohou být náboženství a společnost srozumitelné pouze v tom případě, budou-li respektovat národní sebeurčení moderního člověka.

Při příležitosti prvního sjezdu časopisu *Nový život* v roce 1897, tedy v počáteční vývojové fázi hnutí, Karel Dostál-Lutinov jako jeho organizátor a zahajovatel o národnostním tématu hovoří. Při této příležitosti se snaží spíše tlumit národnostní řevnivost. Národnost zde Dostál-Lutinov chápe jako něco nahodilého, zároveň však neměnného a doslova ji označuje jako „*kabát, který nelze svléct*“.¹⁸³ Náboženství je tomuto představiteli hnutí jediným spásonosným činitelem, který jedná o otázkách společným celému lidstvu bez rozdílů národnosti. Dostál-Lutinov zde zároveň varuje před eskalujícími národnostními konflikty, které nazývá „*barbarské štvance národnostní*“.¹⁸⁴ Odmítnutí národního radikalismu Dostálem-Lutinovem je patrné i z toho, že oceňuje (jinak ne příliš často) ty počiny Masarykova realismu, které vedly k usměrnění národnostních projevů české veřejnosti.¹⁸⁵

Druhý sjezd časopisu *Nový život*, který proběhl 2. a 3. srpna 1899, již přinesl na adresu národnostní a jazykové situace domácí církve formulace mnohem jednoznačnější. Na tomto velehradském sjezdu Emil Dlouhý-Pokorný ve svém příspěvku dal nedostatečné duchovní službě v mateřském jazyce přímo za vinu, že

¹⁸³ K. DOSTÁL-LUTINOV, *Zahájení sjezdu*, NŽ 2, 1897, s. 260.

¹⁸⁴ *Tamtéž*, s. 260.

¹⁸⁵ K. DOSTÁL-LUTINOV, *Realismus a realisté*, NŽ 7, 1902, s. 227.

církvi brání v zisku jak inteligence, tak širších vrstev na svou stranu. V této souvislosti rovněž po biskupské konferenci (či alespoň po její „československé“ části) požaduje, aby se více zasazovala o výuku náboženství v mateřském jazyce. Dohlížitelem nad jazykovou situací české církve by měl být podle Dlouhého-Pokorného papežský nuncius, který by zároveň měl mít přehled i o jejích aktuálních potřebách.¹⁸⁶

Myšlenku rozdělení diecézí v českých zemích podle národnostního klíče, která v politickém ohledu odpovídá tzv. punktacím z roku 1890, katoličtí modernisté razantně odmítají. Toto případné rozdělení diecézí na české a německé vnímají představitelé hnutí jako pokus Vídně (která v jejich očích Čechům ostatně nikdy nebyla nakloněna), který je předstupněm samotného politického rozdělení českých zemí.¹⁸⁷

Časopis *Nový život* v roce 1902 na svých stránkách dává úspěch či neúspěch české národní otázky do přímé souvislosti s českým klérem a jeho situací.¹⁸⁸ Katolická moderna svou argumentaci staví na skutečnosti, že český národ má převážně křesťanskou, respektive katolickou, tradici. Tato tradice začíná Cyrilem a Metodějem, kteří přinesli kulturu a křesťanství a pokračuje katolickými knězi, kteří národ vzdělávali, a kteří se hráli významnou roli i v národním obrození: „*Katoličtí kněží to byli, kteří český národ utlučený a udupaný k novému životu probouzel*“.¹⁸⁹ Tento text publikovaný v *Novém životě* přisuzuje i soudobému českému katolickému duchovenstvu silné národní povědomí a jeho vychovatelskou úlohou proto chápe jako naději pro vlast. Katoličtí modernisté na tomto místě rovněž vyzývají k podpoře svého úsilí; komu totiž záleží na národě, musí se nutně zajímat i o stav kléru. Apel proto směřuje zejména k inteligenci, aby si uvědomila, že boj české Katolické moderny není jen čistě církevní záležitost, ale je záležitostí celonárodní. Na úspěchu tohoto boje závisí i rozvoj celého národa. Jeden z cílů hnutí je zde proto formulován takto: „*Kněžstvo vzdělané a volné v národě volném a vzdělaném*“.¹⁹⁰

K tématu propojenosti katolicismu s českým národem se vyjadřoval i časopis *Bílý prapor*. Ten chápe katolické náboženství jako k českému národu bytostně náležející, zároveň ovšem připomíná, že historický vývoj vyústil i v silnou tradici

¹⁸⁶ (nepodepsáno), *Druhý sjezd Nového života*, NŽ 4, 1899, s. 242.

¹⁸⁷ (nepodepsáno), *P. T. p. Dra R. Horského*, Rozvoj 3, 1902, s. 3.

¹⁸⁸ (nepodepsáno), *Katolický kněz a český národ*, NŽ 7, 1902, s. 275.

¹⁸⁹ *Tamtéž*, s. 275.

¹⁹⁰ *Tamtéž*, s. 275.

odklonu české inteligence (zejména učitelstva) od katolicismu.¹⁹¹ V důsledku této vnitřní náboženské rozdělenosti českého národa spatřuje *Bílý prapor* i celkové oslabení české národní myšlenky, dokonce na tomto místě hovoří o krizi. Národní myšlenka již neburcuje sama o sobě, jak tomu bylo v první polovině 19. století, musí mít proto v současnosti i nějaký další obsah. Tímto obsahem může být kulturní otázka, či sociální otázka (třídní boj), kdy obě je základem politického programu národa, nezbytné však je, aby národní život měl i svůj náboženský obsah. Ten ovšem podle periodika soudobé liberální strany nereflektují.¹⁹²

Manifest po resignaci Dra Theodora Kohna publikovaný v roce 1904 na stránkách *Nového života* je jedním ze společných počínů českých katolických modernistů, ve kterém se výrazně objevují nároky na optimalizaci jazykové situace v domácí církvi.¹⁹³ Objevuje se zde vize, jakými vlastnostmi má nový arcibiskup disponovat. Text manifestu volá po takovém nástupci arcibiskupa Kohna na stolci sv. Methoda (tedy Arcidiecéze olomoucká), který bude pokračovat v duchu cyrilometodějské tradice, a tedy bude přítelem a znalcem jazyka většinové národnosti obyvatel diecéze. Zároveň by tento nový arcibiskup měl dbát na to, aby alokace duchovních na jednotlivá místa duchovní správy (typicky farnosti) odpovídala jejich národnosti.¹⁹⁴

O tom, jak důležité je, aby biskupové znali národní jazyk, hovoří i časopis *Rozvoj*.¹⁹⁵ Tuto znalost chápe jako podmínku pro působení mezi lidem, které je obzvláště důležité v „dnešní novopohanské době“.¹⁹⁶ Působení biskupů přirovnávají redaktoři tohoto periodika k působení apoštolů (vnímání jako předchůdci biskupů), kteří kázali v místních pohanských jazycích. K otázce jazykové formace kněžského dorostu se vyjadřoval Dostál-Lutinov, v této souvislosti tvrdě odsuzoval Kohnovu výměnu představeného kněžského semináře, po které v čele této instituce stanul rektor německé národnosti.¹⁹⁷ Je patrné, že tento ústřední organizátor hnutí chápal důležitost jazykové výchovy mladých kněží jako jednu z podmínek úspěchu českého katolického modernismu a české otázky vůbec. Církevní vrchnosti ve Vídni a v Litoměřicích je

¹⁹¹ (nepodepsáno), *Jedna příčina naší národní slabosti*, BP 2, 1903, s. 98.

¹⁹² *Tamtéž*, s. 98.

¹⁹³ (nepodepsáno), *Manifest po resignaci arcibiskupa Dra Theodora Kohna*, NŽ 9, 1904, s. 101.

¹⁹⁴ *Tamtéž*, s. 101.

¹⁹⁵ (nepodepsáno), *P. T. p. Dra R. Horského*, *Rozvoj* 3, 1902, s. 3.

¹⁹⁶ *Tamtéž*, s. 3.

¹⁹⁷ K. DOSTÁL-LUTINOV, *J. M. arcibiskup dr. Theodor Kohn a Katolická Moderna*, NŽ 7, 1902, s. 299-302.

určený apel obsažený ve čtvrtém bodě programu Katolické moderny z roku 1906.¹⁹⁸ Vyzývá, aby českým věřícím v těchto jmenovaných oblastech poskytla českou duchovní péči. Druhá část uvedeného paragrafu podobně vyzývá moravské biskupy, aby se zastali slovenského kněžstva a věřících proti útlaku maďarského episkopátu.

Rozvojisté¹⁹⁹ jdou ve své církevně-národnostní polemice dál, když v souvislosti s působením biskupa W. Frinda na Plzeňsku hovoří dokonce o germanizaci, která se odehrává církevní cestou.²⁰⁰ Téma národního jazyka při bohoslužbách akcentovalo i periodikum *Bílý prapor* ve své vizi z roku 1902.²⁰¹ Ačkoliv se toto téma v diskuzích českých katolických modernistů neřídka objevovalo, tento požadavek značně předběhl svou dobu; k jeho naplnění totiž došlo až se změnami 2. vatikánského koncilu. Z publikační činnosti je tedy patrné, že čeští katoličtí modernisté usilují zejména o to, aby české oblasti měly k dispozici české duchovní. Právě takovýto požadavek totiž odpovídá celku představ protagonistů hnutí o potřebách moderní společnosti. Náboženství hovořící mateřským jazykem je v myšlení hnutí integrální součástí potřeb moderního člověka.

Český katolický modernismus v souvislosti s národnostní problematikou hojně odkazuje k tzv. ideji cyrilometodějské, kterou předně chápe jako vzor hodný následování, či jako dědictví, které je třeba zachovávat. Jelikož těžiště Katolické moderny spočívá zejména na Moravě, je příznačné, že se hnutí obrací právě k této původní moravské cyrilometodějské tradici.²⁰² Katoličtí modernisté se k zakladatelské náboženské a kulturní činnosti svatých bratří ze Soluně Cyrila a Metoděje obracejí především pro to, aby upozornili na křesťanské kořeny národa. Neméně důležitá je zde však i připomínka původní slovanské liturgie a s tím spojená myšlenka jazykové svébytnosti v náboženské s oblasti. Cyrilometodějská idea je však představitelům hnutí i jistým symbolem demokracie, a to zejména té vyplývající z křesťanství.²⁰³ Inspirační zdroj pro aktualizaci diskuzí o cyrilometodějském odkaze lze nepochybně nalézt v další z encyklik papeže Lva XIII. *Grande Munus*, známá také jako tzv. „encyklika cyrilometodějská“, ze září 1880. Autor encykliky sice nepřichází s národnostně revolučním

¹⁹⁸ (nepodepsáno), *Katolická Moderna*, NŽ 11, 1906, s. 277.

¹⁹⁹ Označením „rozvojisté“ je míněn kruh autorů kolem periodika *Rozvoj*.

²⁰⁰ (nepodepsáno), *Drobnosti*, Rozvoj 2, 1901, s. 12.

²⁰¹ (nepodepsáno), *Ku programu Katolické Moderny*, BP 2, 1903, s. 2.

²⁰² K. DOSTÁL-LUTINOV, *J. M. arcibiskup dr. Theodor Kohn a Katolická Moderna*, NŽ 7, 1902, s. 300.

²⁰³ K. DOSTÁL-LUTINOV, *K vývoji a snahám Katolické Moderny*, NŽ 8, 1903, s. 50.

programem, její novost však spočívá v tom, že hovoří (i když velmi opatrně) o svébytnosti slovanských národů a o zájmu církve na jejich blahu: „*Ježto v oněch dobách nastala v oněch slovanských krajinách změna státních poměrů, zdá se nám, že přišel okamžik, abychom podporovali slovanské národy, jichž blaho a spása Nám tak velice na srdci leží.*“²⁰⁴

Časopis *Nový život* pojímá cyrilometodějskou ideu poměrně komplexně, považuje ji za kulturní program, který v sobě zahrnuje svobodu politickou, náboženskou (duchovní), ale i sociální. Její naplňování se má odehrávat cestou národní emancipace, a to i na poli církevním, literárním, či v oblasti školství. V pojetí *Nového života* předkládá tato idea k zamyšlení základní otázku: „*V jakých poměrech žít a jak žít?*“²⁰⁵

Po přelomu století se objevuje i širěji diskutovaná myšlenka založení tzv. cyrilometodějské akademie. Ta našla z českých katolických modernistů oporu u Karla Dostála-Lutinova, který ji prosazoval jako instituci pro studenty slovanských národností, typicky bohoslovce, či doktorandy, kteří by vzdělanost nabytou v této akademii šířili ve svých domovech.²⁰⁶ Takovouto slovanskou vzdělávací instituci podpořil i časopis *Rozvoj*, který dokonce vyzval ke sbírce na tento účel.²⁰⁷ Tato myšlenka je dalším dokladem snah hnutí o rozvoj školství, které se odehrává v českém, případně jiném slovanském jazyce.

Nový život neváhá působení Cyrila a Metoděje přirovnat k samotnému působení české Katolické moderny. Vidí jistou paralelu v pokrokovosti obou učeních v otázce formy, ovšem při současném zachování původního křesťanského poselství. Další podobnosti v působení věrozvěstů a českých katolických modernistů jsou spatřovány ve snaze vzdělávat lid, v hájení svých práv a institucí, v podnikavosti, ale je zde nalézána i podobnost v osudu pronásledovaných mocnými. *Nový život* tuto úvahu o Cyrilovi a Metodějovi uzavírá tím, že: „*Byli katolickými modernisty své doby, jejich následovníci byli také pronásledováni.*“²⁰⁸ Je zde tedy patrná snaha projektovat úsilí hnutí do představ o činnosti Cyrila a Metoděje, a tedy i snaha získat pro Katolickou modernu jistou záštitu a legitimitu pramenící z dávné historie.

²⁰⁴ *Cyrillo-Methodějská encyklika „Grande munus“ vydaná sv. Otcem Lvem XIII. 30. září 1880, Brno 1904, 15 s.*

²⁰⁵ (nepodepsáno), *Akademický sjezd na Velehradě*, NŽ 5, 1900, s. 253.

²⁰⁶ K. DOSTÁL-LUTINOV, *Realismus a realisté*, NŽ 7, 1902, s. 227-228.

²⁰⁷ (nepodepsáno), *Drobnosti*, *Rozvoj* 3, 1902, s. 12.

²⁰⁸ (nepodepsáno), *Kněží cyrillo-methodějské*, NŽ 3, 1903, s. 192.

Radikální časopis českého katolického modernismu *Rozvoj* oceňoval působení Cyrila a Metoděje za to, že daroval slovanskému národu slovanskou církev. Tato církev však byla v pojetí rozvojistů „*pronásledována od Wichingů*“ a utlačena „*německým cizáckým feudalismem*“.²⁰⁹ Toto periodikum neskrývá rozhořčení z toho, že dnešní cyrilometodějský národ je ovládán feudály na biskupských stolcích a německou menšinou. Podobně časopis projevuje i lítost nad absencí slovanského jazyka v kostelích.²¹⁰ Z těchto úvah je patrný vliv Palackého a jeho pojetí slovanského národa jako svobodného a demokratického, který má svou dějinnou protiváhu v německém národě spojovaném s feudalismem a nesvobodou.²¹¹

Palackého vliv v souvislosti s úvahami o slovanství a cyrilometodějském odkazu je patrný do jisté míry i v myšlení katolického modernisty Josefa Svozila.²¹² Ten chápe program vytyčený Cyrilem a Metodějem v duchu Palackého „*božnosti*“, tedy jako spění lidstva, respektive slovanského národa, ke svobodě, právu a vzdělanosti.²¹³ Právě tyto hodnoty totiž oba solunští bratři podle Svozila podpořili tím, že přinesli nejen písmo a vzdělanost, ale i lásku ke svobodě. Odkazem Cyrila a Metoděje je tedy proto i demokracie, národní náboženská individualita a lidovost; zároveň však i odpor k centralizaci a absolutismu. Takto načrtnutý program je cestou „*božnosti*“, tedy přibližování se k Bohu, zároveň i cestou k vítězství ducha nad hmotou. Dobu Cyrila a Metoděje považuje Svozil za svobodnou, problém v jeho pojetí však nastává s vítězstvím západní (latinské) křesťanské mise, kterou chápe jako počátek sepětí státu a náboženství a rovněž jako základ pro rozvoj nevolnictví a nesvobody. Pojmy jako poroba či feudalismus pak Svozil odvozuje z působení německého živlu. Tento katolický modernista se tedy po těchto úvahách vyslovuje pro odluku státu a církve.²¹⁴

Většinový postoj Katolické moderny však tento Svozilem předkládaný model vztahu státu a církve odmítá, spatřuje v něm totiž zmařenou příležitost působit prostřednictvím státu na společnost a zároveň zmařenou příležitost stát určitým způsobem usměrňovat. Svozil, jak z rozboru jeho úvah vyplývá, z cyrilometodějské ideje odvozuje své pojetí církve nezávislé na státu, zároveň však v této ideji ospravedlňuje i své značné protiněmecké a radikálně demokratické naladění.

²⁰⁹ (nepodepsáno), *Kde je dědictví Cyrillo-Methodějské?*, *Rozvoj* 2, 1901, s. 322.

²¹⁰ *Tamtéž*, s. 322.

²¹¹ Srov. František KUTNAR, *Přehledné dějiny českého a slovenského dějepisectví*, Praha 1997, s. 225.

²¹² J. SVOZIL, *O ideji cyrilometodějské*, *NŽ* 3, 1898, s. 201-207.

²¹³ Srov. F. KUTNAR, *Přehledné dějiny ...*, Praha 1997, s. 219.

²¹⁴ J. SVOZIL, *O ideji cyrilometodějské*, *NŽ* 3, 1898, s. 206.

Recepci cyrilometodějské myšlenky českým katolickým modernismem uzavírá závěrečná proklamace hnutí, která vzešla z třetího sjezdu časopisu *Nový život* dne 31. července 1906.²¹⁵ Tento program hnutí o dvanácti tezích hovoří ve svém třetím bodě o tom, že českoslovanští kněží mají povinnost hájit cyrilometodějské dědictví, které je zde chápáno bezmála jako prostředek náboženského sjednocení všech Slovanů.²¹⁶ Česká Katolická moderna, s ohledem na tuto proklamaci a ostatní texty, tedy nezavrhuje myšlenku spolupráce slovanských národů (a to nejen v rámci monarchie). I když hnutí neformuluje jasnou vizi politické spolupráce Slovanů, myšlenka náboženské a kulturní jednoty Slovanů pro něj zůstává atraktivní.

Publikační činnost českých katolických modernistů prokazuje, že tito autoři vnímají národnostní otázku jako aktuální problém, který značně zasahuje moderní společnost. Jak je pro údobí přelomu 19. a 20. století příznačné, zasáhla i český katolicismus debata o česko-německém soužití. Je zřejmé, že českým katolickým modernismem je se zvláštní naléhavostí diskutována národnostní situace uvnitř domácí církve, kdy je zejména akcentováno téma vztahu církevní hierarchie a českého kléru, společně s tématem duchovní správy v mateřském jazyce. Určitou legitimitu přitom hnutí čerpá i z cyrilometodějského odkazu. Katolická moderna na poli této diskuze předkládá své vize o optimálním řešení národnostní otázky, jak v církevním, tak v celospolečenském měřítku. Za společný jmenovatel všech nápravných vizí českých katolických modernistů lze nepochybně označit národnostní a jazykovou emancipaci, právě ta totiž v církevní i celospolečenské rovině odpovídá potřebám moderního člověka.

²¹⁵ (nepodepsáno), *Katolická Moderna*, NŽ 11, 1906, s. 278.

²¹⁶ *Tamtéž*, s. 278.

5. Katolická moderna ve vztahu k výtvarnému umění

Katolická moderna, respektive kruh autorů kolem časopisu *Nový život*, prezentovala veřejnosti na stránkách svého pátečního periodika nejen své představy o revizi moderní, zejména katolické, literatury, ale i svá revizionistická pojetí výtvarného umění v duchu potřeb moderní doby. Z publikační činnosti hnutí je patrné, že zkoumaní autoři byli přesvědčeni o vysoké výpovědní hodnotě uměleckého díla, a to nejen literárního, ale i výtvarného, zejména malířství, sochařství a architektury. Jestliže budeme umělecké dílo chápat jako prostředek k vyjádření postojů a názorů jeho tvůrce, pak právě tato funkce uměleckého díla komunikovat se společností je pro Katolickou modernu zásadní a její představitelé v ní spatřují příležitost k předávání moderních náboženských myšlenek.²¹⁷ Katolická moderna bylo sice hnutí projevující se typicky na poli literárním, je ovšem legitimní položit si otázku, co bylo ekvivalentním směrem tohoto hnutí, pokud jde o výtvarné umění. Po prostudování časopiseckých textů nelze pochybovat o tom, že tímto odpovídajícím výtvarným směrem byl symbolismus. Mezi autory hnutí měl symbolismus mimořádnou podporu, v této otázce lze v textech Katolické moderny spatřovat nebývalou názorovou shodu. V symbolismu totiž čeští katoličtí modernisté nalézali směr, který je produktem jejich doby, a který je údobí přelomu 19. a 20. století adekvátní.

Vzhledem k vyvinutému národnímu uvědomění českých katolických modernistů je charakteristické, že se diskuze tohoto hnutí o významu symbolismu odehrávala prakticky pouze ve sféře české varianty tohoto výtvarného směru. Konkrétně představy českých katolických modernistů o výtvarném umění nejlépe naplňují díla českých umělců, jako jsou František Bílek, Viktor Foerster a Felix Jenewein.

Diskuzi autorů *Nového života* na téma různého uchopení symbolismu, respektive na téma různé hloubky symbolistických děl a jejich výpovědní hodnoty, zajímavým způsobem obohatil František Léman.²¹⁸ Ten rozděluje nižší a vyšší formu symbolismu. Nižší či triviální formě symbolismu rozumí autor jako prezentaci těch idejí, které náležejí duchovnímu světu, a které jsou zobrazovány typicky prostřednictvím univerzálně srozumitelných obrazů. Tato forma symbolismu se však

²¹⁷ (nepodepsáno), *Nové sesílení náboženství v Evropě*, BP 1, 1902, s. 6.

²¹⁸ Fr. LÉMAN, *Co je symbolismus?*, NŽ 4, 1899, s. 37-38.

podle Lémana uchyluje příliš často k všedním metaforám a evokuje pouze banální myšlenky. Jistým protipólem této nižší varianty symbolismu je forma vyšší, která prostřednictvím rozvážně vybraných obrazů vyvádí člověka vystaveného uměleckému dílu z materiálního světa do světa duchovního. Tato forma symbolismu již neplývá obsáhlejším vysvětlováním jako forma první, ale nechává člověka konzumenta samotného vnikat do tajemství díla. Cílem je tak osvětlit temnotu lidské mysli a na světlo nechat vyvstat konkrétní ideu. Léman oceňuje u symbolismu i jeho další vlastnosti, například jeho syntetickou funkci, která umožňuje (typicky) figurálním zobrazením jedné postavy zástupně vyjádřit rysy celé určité skupiny. Nejdůležitější vlastností symbolismu je tomuto diskutérovi možnost odhalovat „věčné pravdy“.²¹⁹

Jako ztělesnění svých myšlenek a snah chápe česká Katolická moderna, respektive redakce periodika *Nový život*, dílo sochaře, architekta, grafika a symbolisty Františka Bílka (1872-1941). Ačkoliv se Bílek nechal inspirovat secesními křivkami a ornamentálně stylizovanými rostlinnými tvary, užíval jich pouze k vyjádření duchovního rozměru a zůstal tak na půdě symbolismu.²²⁰ Prakticky již od samotného zformování hnutí a založení časopisu *Nový život* se dílu Františka Bílka dostávalo ze strany českých katolických modernistů značné podpory a propagace. Na jeho stránkách se tak nezdřídka objevují zprávy, které informují čtenáře např. o tom, kde si Bílek zřídil dílnu, jakého žáka k sobě přijal, apod. Nechybí ani nabídka zprostředkovat čtenářům návštěvu Bílkova ateliéru.²²¹ Propagace Bílkova díla měla i podobu projektů knižního vydání výtvarnickových děl (tj. např. kresby na motivy Bouškova díla *Piety*) na náklady redakce časopisu *Nový život*.²²² Představitelé hnutí neváhají Bílkovo dílo přirovnávat k známým symbolistům, jako Auguste Rodin, nebo Pierre Puvis de Chavannes.²²³ Považují jej za silný talent, který má potenciál stát se mezinárodně známým.²²⁴

Sigismund Bouška, který reprezentuje především umělecké křídlo hnutí, nalézá v Bílkovi obrovský potenciál růstu, přičemž oceňuje umělcovu nekonvenčnost, shodu života s uměním a původnost myšlenek nekopírující vnější vlivy. Bouška Bílkovo dílo opatřuje přívlastky jako „ryze české“ a „ryze křesťanské“.²²⁵ Propojení Katolické

²¹⁹ F. LÉMAN, *Co je symbolismus?*, NŽ 4, 1899, s. 38.

²²⁰ José PIJOÁN, *Dějiny umění*, Praha 1987-1991, s. 79.

²²¹ (nepodepsáno), *Mistr František Bílek*, NŽ 4, 1899, s. 261.

²²² (nepodepsáno), *Mistr Bílek*, NŽ 2, 1897, s. 79.

²²³ (nepodepsáno), *František Bílek*, NŽ 4, 1899, s. 30

²²⁴ (nepodepsáno), *O mistru Fr. Bílkovi*, NŽ 6, 1901, s. 101-102.

²²⁵ Sigismund BOUŠKA, *Bílkův dům*, NŽ 4, 1899, s. 50.

moderny s Bílkovým dílem se projevuje mimo jiné i tím, že Bílek ilustroval Bouškovo alegorické dílo *Piety*.²²⁶

Bílek je v pojetí časopisu *Nový život* nahlížen jako doposud neobjevený umělec, od kterého však katoličtí modernisté očekávají bezmála převrat v církevním výtvarném umění: „*vystoupení jeho je epochální a signalisuje velký převrat umění církevního*“.²²⁷ Ačkoliv Katolická moderna předpokládá značnou zdlouhavost tohoto převratu, o jeho vítězství, i když s možnými ústupky, nepochybuje. Představiteli hnutí je Bílek nahlížen jako silná individualita, která je povolána obnovit strnulý církevní ideál umění a vdechnout mu nový život.²²⁸ V tomto ohledu představitelé hnutí nenalézají co do čistoty a mocnosti předávaných dojmů v soudobé domácí výtvarné tvorbě konkurenci.²²⁹ Obecně je oceňována Bílkova schopnost symbolickou formou předávat tajemné a neviditelné do světa viditelného.

Katolická moderna si však uvědomuje, že její ztotožňování se s Bílkovým dílem není neproblematické. Připouští totiž, že Bílkovo dílo není částí veřejnosti přijímáno dobře, a že se tedy hnutí kvůli podpoře tohoto typu umění může dostávat do problémů.²³⁰ Hnutí si vysvětluje problematičnost Bílkovy tvorby pro svou dobu tím, že v této tvorbě nalézá reformátorský rys, který spočívá mimo jiné v přítomnosti nároku na etičnost umění. Jelikož je symbolistova tvorba založena z velké části na náboženské víře, dostává se jí nepřijetí i z řad ateistů a liberálů. Problém Bílkových odpůrců, potažmo soudobé společnosti, spočívá v neschopnosti porozumět symbolistovým myšlenkám, které jsou příliš vysoké, mystické, a které mnohdy sdělují i trpkou zkušenost. Nekonvenčnosti Bílkova díla je přičítán i odvrát umělcových sponzorů: „*neužil ve své tvorbě osvědčených a neomalných pražských receptů pro cestu k umění, ale živelnou silou individuality hledal a našel novou a vlastní, a na ní sám sebe*“.²³¹

Dostál-Lutinov vysvětluje částečné nepřijetí Bílkova díla tak, že v jeho tvorbě do jisté míry spatřuje prorocký rozměr; a podle Lutinova je pro proroky příznačné, že vždy byli svou dobou potírání.²³² Rozumí určité nepohodlnosti prorockého rozměru

²²⁶ (nepodepsáno), *Mistr Bílek*, NŽ 2, 1897, s. 79.

²²⁷ (nepodepsáno), *František Bílek*, NŽ 4, 1899, s. 30.

²²⁸ Jos. HLAVATÝ, *Mistr František Bílek*, NŽ 9, 1904, s. 365-366.

²²⁹ (nepodepsáno), *O mistru Fr. Bílkovi*, NŽ 6, 1901, s. 101-102.

²³⁰ (nepodepsáno), *František Bílek*, NŽ 4, 1899, s. 30.

²³¹ F. B. VANĚK, *Sochař mystik*, NŽ 1, 1896, s. 57.

²³² K. DOSTÁL-LUTINOV, *Illustrace Františka Bílka*, NŽ 5, 1900, s. 157.

Bílkova díla tak, že tento umělec: „rozladí, zvláště při prvním setkání, či dokonce: uráží, bije ve tvář, vyčítá, boří a hroutí starý svět v duši.“²³³

Lutinov nalézá v Bílkově díle inspiraci přírodou a jejími tvary, které považuje za nejušlechtlejší. Proto dílo tohoto umělce odmítá symetrii (je jen zdánlivá) a stylizaci, nemají v ní místo, protože hlas přírody umlčují. Lutinov v tomto duchu interpretuje i umělcovo odmítání zlatých a tvarově komplikovaných oltářních svícňů, jsou mu totiž symbolem mamonu. V Bílkově díle spatřuje Lutinov tendenci podřídit veškerou tvorbu myšlence zobrazit dílo spásy, proto má například jeho netradiční ztvárnění oltářních svícňů (dřevěných) podobu lidské ruky symbolizující lásku a otevřenost Bohu. Dílo tohoto umělce jako celek proto Lutinov hodnotí takto: „Jednoduchost, pravdivost, přirozenost prodchnuta Kristem - to je umělecké credo Bílkovo“.²³⁴ Dílo Františka Bílka chápe hnutí jako protikladné vůči realismu ve výtvarném umění. Jsou to totiž právě mluva přírody, myšlenky a dojmy, které nelze cestou realismu zobrazit (např. formou fotografie).²³⁵ Další rysy Bílkova působení, které jsou pro české katolické modernisty důležité, jsou přítomnost lidově náboženského momentu²³⁶ a Bílkovo češství, které dává ostentativně najevo: „Ač jeho díla jsou ražena pro celý svět, přece hrdě je „znešvařuje“ českými slovy, vrytými, vřezanými, vepsanými, vpálenými.“²³⁷ Oceňována je výtvarníková inspirace Čechami, umělec se totiž snaží vnímat jejich hrady, chrámy, jeskyně a stopy minulosti vůbec.²³⁸ Bílek naslouchá českým památkám a jejich středověké mystice např. i prostřednictvím „hrubých, kostnatých, pitvorně zkřivených postav v gotických chrámech a kaplích“.²³⁹

Dalším výrazným znakem Bílkovy tvorby je mariánský kult, který čeští katoličtí modernisté nevnímají v rozporu s moderním křesťanstvím. Pro Bílka je mariánský kult silným zdrojem inspirace.²⁴⁰ Představitelé hnutí si uvědomují, že tento umělec často před motivem člověka jako takového upřednostňuje ve svých dílech motiv Madony. To považují katoličtí modernisté i za jeden z důvodů špatného přijetí Bílkova díla moderní společností.²⁴¹ Autoři *Nového života* v tomto ohledu velmi oceňují Bílkovo sousoší

²³³ K. DOSTÁL-LUTINOV, *Illustrace Františka Bílka*, NŽ 5, 1900, s. 157.

²³⁴ *Tamtéž*, s. 158.

²³⁵ F. B. VANĚK, *Sochař mystik*, NŽ 1, 1896, s. 60.

²³⁶ (nepodepsáno), *O mistru Fr. Bílkovi*, NŽ 6, 1901, s. 102.

²³⁷ (nepodepsáno), *Otčenáš Fr. Bílka*, NŽ 6, 1901, s. 156.

²³⁸ *Tamtéž*, s. 156.

²³⁹ J. HLAVATÝ, *Mistr František Bílek*, NŽ 9, 1904, s. 365.

²⁴⁰ F. B. VANĚK, *Sochař mystik*, NŽ 1, 1896, s. 58.

²⁴¹ *Tamtéž*, s. 61.

Panna Maria a sv. Jan pod opuštěným křížem na Kalvarii, kde „postavy a tváře jejich srostly s tvářemi Bolu a Pohromy“.²⁴² *Nový život* propaguje např. i díla, jako je známá plastika v nadživotní velikosti *Ukřižovaný*, která má ztvárnit ideu vykoupení a její důsledky²⁴³, či Bílkovo ztvárnění křížové cesty pro prostějovský kostel (malba dřívkem na plátně) zahrnující nejen výjevy z Kristova utrpení, ale i evangelní a mariánské výjevy. Bílkovo sochařské dílo *Orba* je modernisty oceňováno pro svou symboličnost Kristova působení na zemi, v tématu existenciálního zápasu je oceňováno např. dílo *Zbití o bytí*.²⁴⁴ Pro tohoto umělce je také charakteristické téma Kalvárie a smrti Ježíše Krista, je mu totiž zástupným symbolem pro smrt obecně. Na tomto místě katoličtí modernisté umělcově fantazii mírně vytýkají, že se zde příliš přibližuje křesťanskému středověkému umění a poněkud ve Spasitelových ztvárněních opomíjí moment vítězícího božství a spasení.²⁴⁵

Katoličtí modernisté sdílejí i Bílkovy představy o ideální podobě moderní architektury. Sigismund Bouška v tomto ohledu oceňuje návrh a realizaci Bílkova soukromého domu v Chýnově. Pro českého katolického modernistu je v případě této stavby sympatické využití „*typicky českých motivů*“, kdy za inspiraci sloužilo tradiční české stavení z Chýnovska.²⁴⁶ Bílek dům pojal jako jednopatrový, opatřený pavlačí a věžičkou; jako stavební materiál využil červenou cihlu, červenou střešní krytinu, zdivo lemované bílou maltou. Je patrné, že hnutí je na Bílkově projektu sympatická především neokázalost, která se týká jednak vnitřní „*křesťanský*“ prosté výzdoby a zařízení, kde převládají hliněné materiály, tato neokázalost se však týká i pozemku okolo domu, kde projekt zachovává původní přírodu se stromy.²⁴⁷

Podobně jako dílo Františka Bílka, je i dílo Viktora Foerster (1867-1915) v oblasti výtvarného umění, respektive malby a mozaiky, určitým ztvárněním idejí českých katolických modernistů. Foerster, který byl Bílkovým žákem, je chápán redakcí periodika *Nový život* podobně jako jeho mistr, tedy jako „*opravdový náboženský talent*“ a naděje pro české umění.²⁴⁸ Protagonisté hnutí proto s vírou ve Foerstrův budoucí růst

²⁴² F. B. VANĚK, *Sochař mystik*, NŽ 1, 1896, s. 58.

²⁴³ (nepodepsáno), *Mistr František Bílek*, NŽ 4, 1899, s. 261.

²⁴⁴ F. B. VANĚK, *Sochař mystik*, NŽ 1, 1896, s. 59.

²⁴⁵ (nepodepsáno), *O mistru Fr. Bílkovi*, NŽ 6, 1901, s. 102.

²⁴⁶ S. BOUŠKA, *Bílkův dům*, NŽ 4, 1899, s. 50.

²⁴⁷ *Tamtéž*, s. 50.

²⁴⁸ (nepodepsáno), *Křížová cesta od Viktora Foerstra*, NŽ 6, 1901, s. 32.

hojně seznamují širší veřejnost s umělcovou tvorbou.²⁴⁹ Hnutím je typicky vyzdvihován duchovní rozměr Foerstrovy práce před rozměrem řemeslného zpracování. Diskuze představitelů hnutí tedy vyústí v tezi, že v moderním umění nemá jít o malbu samu o sobě, či samu pro sebe, ale o její sdělení, které odkazuje dál, za ni samotnou. V takto pojatém umění je konzument zván, aby nad sdělením díla hlouběji přemítal a rozjímal, podobně jako je tomu například při četbě poezie, jedině pak je možné odhalit půvab uměleckého díla.²⁵⁰ Foerster je vyzdvihován za ztvárňování vlastních duševních hnutí, citů a zbožnosti, přičemž katoličtí modernisté poukazují na Foerstrovo: „*Kdo chce malovat svaté, musí je alespoň trochu následovat, při malování rozjímat a se modlit, taká práce přinese ovoce při slabosti lidské aspoň uspokojivé*“.²⁵¹ Foerstrovu inklinaci k náboženskému umění již během studia na malířské akademii dobře ilustruje umělcova aspirace uchýlit se do kláštera, kde by se věnoval malířství a hře na varhany, tento záměr se však nakonec nezdařil.²⁵² Sama Katolická moderna, poté co se umělec vrátil ze svých působišť v Itálii a Francii, iniciovala Foerstrovu malbu křížové cesty pro Pelhřimov.²⁵³ Časopis *Nový život* Foerstrovu křížovou cestu na svých stránkách propaguje a čtenářům blíže interpretuje. Redakce zvláště vyzdvihuje novost jejího ztvárnění, i když bylo toto téma v historii umění (spolu s tématem Getseman a Kalvárie) nespočetněkrát uchopováno, přece jen Foerster nevyužil šablon předchozích přístupů.²⁵⁴ V případě mozaikové tvorby poukazuje periodikum na Foerstrovu práci pro baziliku v Lourdes.²⁵⁵

Trojici umělců, která je ve sféře výtvarného umění do jisté míry ztělesněním poslání a představ českých katolických modernistů, doplňuje Felix Jenewein (1857-1905), přiřaditelný též k symbolismu. Jeneweinovo dílo naplňuje představu českých katolických modernistů, především pokud jde o výzdobu kostelů.²⁵⁶ Je proto jejich úmyslem přivést tohoto umělce do povědomí veřejnosti. Katoličtí modernisté považují umělcovou tvorbu za vhodnou tuzemskou alternativu vůči cizím umělcům, jejichž práce na výzdobách chrámů považují za nákladnější. Podpora kruhu autorů kolem *Nového života* Felixovi Jeneweinovi dostala i podobu projektu barevné reprodukce umělcových

²⁴⁹ A. KOLÁŘ, *Viktor Foerster*, NŽ, 1904/2, str. 61-62.

²⁵⁰ (nepodepsáno), *Křížová cesta od Viktora Foerstra*, NŽ 6, 1901, s. 32.

²⁵¹ A. KOLÁŘ, *Viktor Foerster*, NŽ 9, 1904, s. 62.

²⁵² *Tamtéž*, s. 61.

²⁵³ *Tamtéž*, s. 62.

²⁵⁴ *Tamtéž*, s. 62.

²⁵⁵ *Tamtéž*, s. 62.

²⁵⁶ (nepodepsáno), *Kdyby tak žil ještě mistr Felix Jenewein!*, NŽ 2, 1897, s. 238.

obrazů *Jidáš Iškariotský* a *Dopoledne na Velký Pátek v Jeruzalémě* na náklady redakce.²⁵⁷

Z hlavních představitelů Katolické moderny Jeneweinovo dílo patrně nejdělněji studoval Sigismund Bouška, který chápe jej jako prototyp skutečně křesťanského umělce, v *Novém životě* mu dokonce věnoval osmidílný cyklus.²⁵⁸ Bouška Jeneweinovo dílo pokládá za jistý symbol vyjádření umělcova života, stejně tak za symbol jeho strádání a duchovního boje. Bouška o jeho díle hovoří jako o posvátném, cítí v něm totiž zbožnost, sílu a vyvěrající slávu. Jde dokonce tak daleko, že s Jeneweinem cítí skutečné duševní souznění: „*Cítil jsem pouze, jak blízko jsem mistrově duši, jak výmluvně mluví ke mně jeho vidiny, cítil jsem, že je to duch z mého světa, čistšího, světlejšího než je tento.*“²⁵⁹

Bouška hovoří o soudobé malbě, která se v církvi nejčastěji uplatňuje, jako o banální, která působí až jako jakási karikatura či faleš. Naproti tomu v Jeneweinově díle nalézá ideál chrámové malby, která v kostele přiměje k modlitbě i člověka umění neznalého. Bouška, podobně jako většina ostatních českých katolických modernistů, obecně odmítá ten přístup, kdy nová tvorba replikuje staré umění, proto vyzdvihuje Jeneweinovo dílo, kde nová tvorba vychází z umělcovy vlastní meditace. Nejpůvabnějším Jeneweinovým dílem je pro Boušku obraz *Dopoledne na Velký Pátek, aneb jest odsouzen, bude ukřižován!*, kde oceňuje propojení bolesti a něhy u postavy Panny Marie, stejně tak anticipaci díla blížícího se odpoledního martyria Ježíše Krista.²⁶⁰ Podobný dojem dokázalo v Bouškovi vzbudit pouze Bílkovo dílo, jmenovitě Bílkova *Kalvarie* v chýnovském kostele. Po Mánesovi je pro Boušku Jenewein jediným malířem, který dokáže zachovat genialitu čisté linie.²⁶¹

Oficiální pokyny katolické církve ohledně náboženských uměleckých děl, respektive obrazové a sochařské výzdoby kostelů, byly předávány mimo jiné prostřednictvím *Časopisu katolického duchovenstva*. Tyto pokyny vycházely postupně na jeho stránkách v roce 1904 a jako celek tvoří metodický spis pod názvem

²⁵⁷ (nepodepsáno), *Kdyby tak žil ještě mistr Felix Jenewein!*, NŽ 2, 1897, s. 238.

²⁵⁸ S. BOUŠKA, *Felix Jenewein*, NŽ 3, 1898, s. 24-27, 34-38, s. 72-74, s. 106-110, s. 158-162, s. 179-181, s. 236-238, s. 284-292.

²⁵⁹ *Tamtéž*, s. 27.

²⁶⁰ *Tamtéž*, s. 35-36.

²⁶¹ *Tamtéž*, s. 38.

*Ikonografické předpisy a záповědi církevní.*²⁶² Tuto příručku pro katolické duchovní sestavil Prof. Gabriel Pecháček. Spis syntetickou formou shrnuje veškerá církevní nařízení od Tridentského koncilu až po autorovu současnost. Metodická příručka vychází ze samotných dekretů Tridentského koncilu, papežských konstitucí a nařízení římských kongregací, které se k tématu náležitě umělecké výzdoby katolických kostelů vztahují. Zmiňované předpisy hovoří zejména o účelu náboženských obrazů a soch, způsobu jejich provedení, jakým způsobem se řídit při výběru nových obrazů a soch, případně jak zacházet se zašlými díly a jak o ně pečovat. Je patrné, že tyto pokyny, které představují normu nastavenou katolickou církví, odpovídají tomu, co katoličtí modernisté nazývají *lpění na starých pořádcích a netečnost k potřebám nové doby*.

Jako jistou ideovou protiváhu katolických modernistů lze tak chápat následující citaci z uvedeného metodického spisu, je totiž ilustrující pro dobový oficiální přístup katolické církve k otázkám uměleckých děl: „*Z přirozeného práva a povinnosti své bdí církev svatá nejenom nad spisy, nýbrž i nad obrazy; majíť i obrazy svou mocnou výmluvnost, srozumitelnou i člověku, jenž v knihách čísti neumí a mohou i bludy hrubé hlásati, nebo aspoň pravý smysl učení církevního zakalovati a másti, nebo konečně i k posměchu, zlehčování náboženství a různým škodlivým předsudkům podnět dávati. Podáme níže doklady s dostatek, z nichž zjevno jest, že církev netrpí a rozhodně zakazuje, aby kdokoliv pod jakoukoliv záminkou, byť to bylo i z pobožnosti, osoboval si právo zaváděti novoty nikdy nebývalé v obrazech, modlitbách a jiných svatých věcech.*“²⁶³ Zejména ze závěrečné části právě uvedeného výňatku je zřejmé, že oficiální pohled katolické církve má v otázce zavádění nového církevního umění ideově odlišný přístup od přístupu kruhu českých katolických modernistů.

Z diskuze českých katolických modernistů vyplývá, že církevní výtvarné umění může dobře korespondovat s povahou moderní doby jen tehdy, splňuje-li mimo jiné tu podmínku, která spočívá v odmítnutí tzv. historizujícího přístupu. Katolická moderna postupuje tedy i proti tomu rozšířenému názoru své doby, který pro architekturu kostelů (případně církevních staveb obecně) nepřipouští jiné stavební slohy než historické.

Tak jako měly minulé doby svůj „jazyk“, respektive své umění, usiluje i Katolická moderna o nové umění, které by hovořilo jazykem moderní doby,

²⁶² Prof. Dr. Gabriel PECHÁČEK, *Ikonografické předpisy a záповědi církevní*, Časopis katolického duchovenstva (dále jen ČKD) 70, 1904, s. 10-14, s. 96-101, s. 145-152, s. 222-230.

²⁶³ G. PECHÁČEK, *Ikonografické předpisy a záповědi církevní*, ČKD 70, 1904, s. 10.

adekvátním novým podmínkám a poměrům. Užívání gotického či románského slohu pro současnou architekturu se jeví katolickým modernistům jako anachronismus, který bude pouze mást nadcházející generace; nebudou si totiž jisty do jaké doby stavbu (kostel) zařadit.²⁶⁴ Modernisty je pokládána otázka, co mohou o jejich době potomkům vypovídat soudobé „*antické parlamenty, gotické kostely, renaissanční radnice, divadla a činžovní domy*“.²⁶⁵ Místo aby vypovídaly o době svého vzniku a odrážely jejího ducha, vkus a potřeby, jsou tyto památky složeny jen z „*odpadků výtvarných minulých dob*“.²⁶⁶ V duchu těchto postojů je tedy podle katolických modernistů třeba plně zohlednit moderní znalosti, materiály, ale i potřeby.

Redakce *Nového života* seznamuje veřejnost na stránkách svého periodika s představami katolických modernistů o podobě ideálního architektonického řešení novodobého kostela.²⁶⁷ Na tomto místě lze hovořit bezmála o reformě stavby kostelů v českých zemích, která vedle již naznačených estetických a ideologických nároků zohledňuje například i ryze technická či hygienická hlediska odpovídající době.

Diskuze modernistů ruší vnitřní rozčlenění chrámového prostoru na jednotlivé lodě za pomoci pilířů, které je dědictvím dob předcházejících. Technický pokrok totiž umožňuje prostřednictvím nového využití materiálů jako je železo a beton překlenout chrámový prostor jedním obloukem; takovéto možnosti předchozí autoři staveb neměli. Výhoda tohoto kroku je spatřována hlavně v odstranění podpurných sloupů, čímž je dosaženo lepšího výhledu účastníků bohoslužeb na oltář. Výtka katolických modernistů směřuje k novodobým architektům, kteří i přes znalost nových forem materiálů tyto nabízené možnosti nevyužívají a dál ulpívají na tradičním architektonickém řešení. Praktičnost nového pojetí kostela je manifestována podlahou klesající směrem k oltáři, toto řešení má za cíl přispět k lepšímu výhledu na oltář, a tak účastníky bohoslužeb vtáhnout více do dění během obřadů. Obecným rysem plánu je i rozvaha o co nejjednodušší přístupnosti a obslužnosti kostela. Nové myšlení směřující k praktičnosti a hygieničnosti se projevuje i zakomponováním místnosti první pomoci a toalet do plánu kostela. Podobně i betonová kopule překlenující celý prostor počítá s technikou výměny vzduchu. Plán stavby počítá s kamenem jako většinovým materiálem,

²⁶⁴ Jan MRÁČEK, *Poznámky ke studii moderního kostela*, NŽ 10, 1905, s. 34.

²⁶⁵ *Tamtéž*, s. 34.

²⁶⁶ *Tamtéž*, s. 34.

²⁶⁷ *Tamtéž*, s. 34-35.

doplněným cihlami a betonem, pro obklad zdí do určité výšky kalkuluje s mramorem. Pro zdobnou a doplňkovou funkci je využito sklo a mosaz.

Skutečně revolučním dobovým tématem bylo zavádění kremace, modernisté v dohledné době s uváděním krematorií a kolumbárií do chodu počítali.²⁶⁸ Plán kostela propagovaný katolickým modernistou proto v tomto duchu kalkuluje i s umístěním popelnic (uren) ve vlastním kolumbáriu, které mělo být řešeno formou ochozu kolem chrámu. Argumentováno je v tomto případě i hygienickými aspekty pohřbů žehem. Z hlediska katolické církve přelomu století se však jednalo o věc až příliš pokrokovou, problematickou a dlouhodobě potíranou, na tomto místě tedy vychází najevo další z ideových rozporů katolických modernistů s dobovým paradigmatem katolické církve. Kremace byly typicky prosazované zejména evangelickými církvemi.

Vedle církevně a sociálně reformních snah, jako i uspokojujícím řešením národnostní otázky, byla právě obroda soudobého umění pro protagonisty hnutí silnou motivací k činnosti. Ačkoliv se katoličtí modernisté, pokud jde o jejich samostatnou uměleckou činnost, věnovali zejména literární tvorbě, tedy poezii a romanopisectví, diskuze hnutí v teoretické rovině hojně zasahovaly i do oblasti církevního výtvarného umění. Je zřejmé, že i tyto názory české Katolické moderny reflektovaly představy jejích protagonistů o možnostech a způsobech vnímání a přijímání moderní společnosti.

²⁶⁸ Jan MRÁČEK, *Poznámky ke studii moderního kostela*, NŽ 10, 1905, s. 35.

Závěr

Práce se věnovala rozboru diskuzí Katolické moderny, které jsou (vedle umělecké tvorby) zaznamenány v periodikách tohoto hnutí vycházejících v rozmezí let 1896 až 1907, přičemž tento časový úsek zároveň vymezuje dobu trvání hnutí. Pozornost byla zaměřena na otázku, jakým způsobem byly v myšlení a díle českých katolických modernistů reflektovány moderní společenské změny. Práce se ve své úvodní kapitole nejprve věnovala zasazení díla Katolické moderny do širšího historického rámce a ukázala vazbu tohoto hnutí na evropský katolický modernismus. Při této příležitosti bylo poukázáno i na další autory, kteří se studiem této látky zabývali. Druhá kapitola se věnovala rozboru těch textů českých katolických modernistů, které diskutovaly téma církevní reformy. Tato analýza potvrdila ty závěry děl Martina C. Putny a Pavla Marka, které uváděly, že příklon Katolické moderny k důslednějšimu prosazování církevního reformismu nastal po druhém sjezdu časopisu *Nový život* v roce 1899. Z časopiseckých článků je patrné, že představitelé hnutí církevní reformy prosazovali ve snaze přiblížit soudobou církev potřebám moderní společnosti. Tomu odpovídá i snaha odstranit z církve veškeré neaktuální principy a nahradit je novými a funkčními.

V diplomové práci jsem došel k závěru, že Katolická moderna, vedena zahraničními, zejména německými vzory, uchopovala tyto reformy zejména jako reorganizaci církevní správy, která počítala s implementací demokratických principů a větším zapojením laických věřících. Hnutí v oblasti reform rovněž předložilo návrhy na odstranění povinného celibátu. Zabýval jsem se i diskuzemi na téma redefinice poměru církve ke státu, kde katoličtí modernisté prosazovali větší autonomii církve. Jsou patrné rozdíly mezi jednotlivými časopisy v důrazu na prosazování církevních reform, poněkud umírněněji se vyjadřoval *Nový život*, radikálnější přístup představovaly periodika *Bílý prapor* a *Rozvoj*. Rozbor textů ukázal, že z osobností hnutí se k programu prosazování církevní reformy přimkli zejména K. Dostál-Lutinov, J. Svozil a E. Dlouhý-Pokorný. V pořadí třetí kapitola se zabývala postoji představitelů české Katolické moderny k sociální otázce. Rozbor časopiseckých textů potvrdil předpoklad, že myšlení hnutí bylo v této oblasti značně ovlivněno učením papeže Lva XIII., zejména jeho encyklikou *Rerum novarum* z roku 1891. Bylo to právě vřelé přijetí této encykliky, které stavělo

Katolickou modernu do jisté opozice vůči církevní hierarchii, která se s učením Lva XIII. příliš neztotožňovala.

V diplomové práci jsem dospěl k závěru, že sociální tematika se v časopiseckých textech hnutí objevovala četněji až po roce 1899, v rané fázi hnutí se objevovala spíše v poezii, a to především Adama Chlumeckého. Je zřejmé, že příspěvatelé periodik hnutí si ve shodě s encyklikou *Rerum novarum* uvědomovali závažnost neutěšených poměrů tzv. dělnické třídy. V diplomové práci jsem ukázal, že čeští katoličtí modernisté diskutovali vedle zaměstnaneckých práv proletariátu zejména jeden z hlavních motivů jmenované encykliky, tedy zakládání tzv. dělnických spolků, přičemž je zde patrná snaha aplikovat tuto ideu na prostředí českého katolicismu. Sociálně reformní myšlenky a návrhy publikované v textech však směřovaly i směrem dovnitř církve, spočívaly především v požadavcích představitelů hnutí na zlepšení sociálního postavení nižšího kléru, úpravy jeho příjmů, přehodnocení tzv. štolových poplatků a v neposlední řadě i v požadavku zajistit rovný přístup kněží k tzv. beneficiím. Sociální problematiku diskutovali zejména K. Dostál-Lutinov, E. Dlouhý-Pokorný a Josef Svozil, básnický téma obsáhnul Adam Chlumecký. Analýza díla katolických modernistů ukazuje, že náprava sociálních poměrů je zde chápána jako jeden z klíčových úkolů doby, o jehož vyřešení se má zasadit nikoliv socialismus, ale katolická církev, respektive *křesťanský demokratismus*.

Ve čtvrté kapitole jsem se věnoval tomu, jakým způsobem je v textech Katolické moderny nahlížena národnostní otázka. Z rozboru vyplynulo, že hnutí odmítá radikální nacionalismus a konflikty s ním spojené, zároveň však považuje za nutné řešit jazykovou situaci uvnitř církve. V této otázce je patrný dopad vyostřených česko-německých vztahů, který česká Katolická moderna pocítovala i uvnitř církve. Dále jsem dospěl k závěru, že český katolický modernismus významně prosazoval českou duchovní správu pro české věřící, podobně i liturgii v národních jazycích. Je patrné, že diskuzi hnutí o tématu české, respektive slovanské církve významně podpořila i encyklika *Grande Munus* papeže Lva XIII., která zároveň podnítila i vlnu zájmu o odkaz verozvěstů Cyrila a Metoděje. Ukazuje se tedy, že Katolická moderna považuje národní sebeurčení za nedílnou součást spravedlivého uspořádání moderní společnosti.

Posledním tématem práce byl poměr české Katolické moderny k výtvarnému umění. Zabýval jsem se otázkou, jaká forma výtvarného umění, zejména náboženského,

odpovídá představám hnutí. Dospěl jsem k závěru, že požadavkům moderní společnosti podle mínění Katolické moderny nejlépe odpovídá směr symbolismus, a to zejména pro svou vhodnost k tlumočení náboženských myšlenek. Popsal jsem, jakým způsobem hnutí spolupracovalo s umělci jako F. Bílek, V. Foerster a F. Jenewein. Snažil jsem se ukázat, jaké nároky má hnutí na církevní malbu a sochařství, jako i na architekturu kostelů. Je zřejmé, že ve všech případech byl katolickými modernisty kladen důraz na neokázalost a na schopnost umění předávat pocity, a to zejména těch týkajících se prožitků víry.

Myšlení Katolické moderny, kterým se tato práce zabývala, mělo za následek perzekuci hnutí ze strany církve, toto potírání vyvrcholilo v roce 1907 zánikem hnutí. Význam českého katolického modernismu nespočívá ani tak v prosazení konkrétních změn či opatření, jako spíše v upozornění na závažné dobové problémy; tuto jeho úlohu je třeba i dnes ocenit.

Závěry, k nimž jsem ve své diplomové práci dospěl, rozšiřují dosavadní bádání o české Katolické moderně, a to zejména v oblasti její časopisecké činnosti. Práce má rovněž ambice přispět ke studiu dějin moderní společnosti. Český katolický modernismus poskytuje prostor k bádání i nadále, po mém soudu může být zajímavé podrobněji zmapovat otázku zapojení laických věřících do hnutí, studium se však může zabývat i archivy těch farností, ve kterých představitelé hnutí působili, zde získané informace např. o pastoračních aktivitách těchto duchovních mohou významně doplnit dosavadní stav bádání o Katolické moderně. Záměrem mé práce je, aby se tomuto tématu dostalo více pozornosti, případně aby i podnítila diskuzi na téma: jakým způsobem můžeme i my dnes pracovat ve prospěch naší společnosti?

Seznam pramenů a literatury

1. Prameny

Amico, *Křesťanská demokracie v Itálii*, Rozvoj 3, 1903, s. 34-35.

Bis., *K reformě naší*, Rozvoj 2, 1901, s. 311-312.

BOROVÝ, Dr. K., *Osmdesát thesů znovu zavržených encyklikou Pia IX. Od 8. prosince 1864*, Časopis katolického duchovenstva 37, 1865, s. 41-58, s. 89-114, s. 258-274, s. 353-367.

BOUŠKA, Sigismund, *Básník mučedník*, Nový život 11, 1906, s. 139-144., s. 349-376.

BOUŠKA, Sigismund, *Bilkův dům*, Nový život 4, 1899, s. 49-53.

BOUŠKA, Sigismund, *Felix Jenewein*, Nový život 3, 1898, s. 24-27, 34-38, s. 72-74, s. 106-110, s. 158-162, s. 179-181, s. 236-238, s. 284-292.

BOUŠKA, Sigismund Ludvík (ed.), *Pod jedním praporem: almanach katolických básníků českých*, Holešov 1895, 253 s.

Cyrillo-Methodějská encyklika „Grande munus“ vydaná sv. Otcem Lvem XIII. 30. září 1880, Brno 1904, 15 s.

HLAVATÝ, Jos., *Mistr František Bílek*, Nový život 9, 1904, s. 365-366.

HOLEČEK, František, *Trosky rozbitého života*, Nový život 2, 1897, s. 29-33.

CHLUMECKÝ, Adam, *Adama Chlumeckého Apokalypse otroků: báseň výpravná*, Praha 1883, 78 s.

CHLUMECKÝ, Adam, *Adama Chlumeckého Andělé pyšní: báseň výpravná*, Praha 1886, 80 s.

CHLUMECKÝ, Adam, *Evangelium svobody: báseň výpravná*, Kutná Hora 1896, 149 s.

IVANOVIČ, M., *Hlasy ruských kněží reformistův*, Nový život 10, 1905, s. 180-183.

KOLÁŘ, A., *Viktor Foerster*, Nový život 9, 1904, s. 61-62.

LÉMAN, Fr., *Co je symbolismus?*, Nový život 4, 1899, s. 37-38.

LUTINOV, Karel Dostál, *Encyklika Pia X. proti modernistům*, Nový život 12, 1907, s. 329-380, s. 404-410.

LUTINOV, Karel Dostál, *Illustrace Františka Bilka*, Nový život 5, 1900, s. 157.

LUTINOV, Karel Dostál, *J. M. arcibiskup dr. Theodor Kohn a Katolická Moderna*, Nový život 7, 1902, s. 299-302.

LUTINOV, Karel Dostál, *K vývoji a snahám Katolické moderny*, Nový život 8, 1903, s. 50-53.

- LUTINOV, Karel Dostál, *Milý pane F. V. Krejčí*, Nový život 2, 1897, s. 260-263.
- LUTINOV, Karel Dostál, *Realismus a realisté*, Nový život 7, 1902, s. 227-228.
- LUTINOV, Karel Dostál, *Situace Katolické Moderny*, Nový život 11, 1906, s. 245-247.
- LUTINOV, Karel Dostál, *Zahájení sjezdu*, Nový život 2, 1897, s. 259-260.
- LUTINOV, Karel Dostál, *Zavřený dopis p. Macharovi a jeho trpělivým ctitelům a redaktorům*, Nový život 7, 1902, s. 156-157.
- MRÁČEK, Jan, *Poznámky ke studii moderního kostela*, Nový život 10, 1905, s. 34-35.
- PECHÁČEK, Prof. Dr. Gabriel, *Ikonoграфické předpisy a zápovědi církevní*, Časopis katolického duchovenstva 70, 1904, s. 10-14, s. 96-101, s. 145-152, s. 222-230.
- Sociální encykliky: (1891-1911)*, Praha 1996, 505 s.
- STARÝ, František, *Simon Gregorčič*, Nový život 12, 1907, s. 15-16., s. 60-61.
- SVOZIL, Josef, *Nostra Culpa*, Nový život 2, 1897, s. 149-151.
- SVOZIL, Josef, *O ideji cyrilomethodějské*, Nový život 3, 1898, s. 201-207.
- VANĚK, F. B., *Sochař mystik*, Nový život 1, 1896, s. 57-61.
- VANĚK, F. B., *Sociální otázka a umění*, Nový život 3, 1898, s. 74-77.
- Vs., *Solidarismus*, Bílý prapor 3, 1904, s. 4-5.
- (nepodepsáno), *Akademický sjezd na Velehradě*, Nový život 5, 1900, s. 253.
- (nepodepsáno), „*Bílým praporem*“, Bílý prapor 2, 1903, s. 1-2.
- (nepodepsáno), *Co jest Katolická moderna česká?*, Nový život 7, 1902, s. 275-278.
- (nepodepsáno), *Drobnosti*, Rozvoj 2, 1901, s. 12-14.
- (nepodepsáno), *Drobnosti*, Rozvoj 3, 1902, s. 317-323.
- (nepodepsáno), *Druhý sjezd Nového života*, Nový život 4, 1899, s. 233-250.
- (nepodepsáno), *František Bílek*, Nový život 4, 1899, s. 30.
- (nepodepsáno), *Jaké reformy chce Katol. Moderna?*, Nový život 8, 1903, s. 216-217.
- (nepodepsáno), *Jedna příčina naší národní slabosti*, Bílý prapor 2, 1903, s. 98.
- (nepodepsáno), *Katolická Moderna*, Nový život 11, 1906, s. 277-279.
- (nepodepsáno), *Katolická „moderna“ proti klerikalismu Vlasti a Čecha*, Naše doba 2, 1895, s. 844-845.
- (nepodepsáno), *Katolická moderna v Itálii*, Nový život 9, 1904, s. 36.
- (nepodepsáno), *Katolický kněz a český národ*, Nový život 7, 1902, s. 275.
- (nepodepsáno), *Kde je dědictví Cyrillo-Methodějské?*, Rozvoj 2, 1901, s. 322-323.

- (nepodepsáno), *Kdyby tak žil ještě mistr Felix Jenewein!*, Nový život 2, 1897, s. 238.
- (nepodepsáno), *Kněží cyrillo-methodějští*, Nový život 3, 1903, s. 192.
- (nepodepsáno), *Kompetence diecesního biskupa*, Bílý prapor 4, 1905, s. 33-34.
- (nepodepsáno), *Konzervatismus v církvi*, Bílý prapor 1, 1902, s. 209-210.
- (nepodepsáno), *Kostel, škola, kněz a učitel*, Bílý prapor 3, 1904, s. 31-32.
- (nepodepsáno), *Ku programu Katolické Moderny*, Bílý prapor 2, 1903, s. 2-3.
- (nepodepsáno), *Křesťanská demokracie podle Lva XIII.*, Rozvoj 3, 1902, s. 33-34.
- (nepodepsáno), *Křesťanskosociální sjezd moravskoslezský*, Nový život 4, 1899, s. 304-305.
- (nepodepsáno), *Křížová cesta od Viktora Foerstra*, Nový život 6, 1901, s. 32.
- (nepodepsáno), *List biskupský k lidu*, Časopis katolického duchovenstva 22, 1849, s. 153-167.
- (nepodepsáno), *Manifest po resignaci arcibiskupa Dra Theodora Kohna*, Nový život 9, 1904, s. 101.
- (nepodepsáno), *Mistr Bílek*, Nový život 2, 1897, s. 79.
- (nepodepsáno), *Mistr František Bílek*, Nový život 4, 1899, s. 261.
- (nepodepsáno), *Náš program*, Bílý prapor 3, 1904, s. 1.
- (nepodepsáno), *Nové sesílení náboženství v Evropě*, Bílý prapor 1, 1902, s. 6-9.
- (nepodepsáno), *O mistru Fr. Bílkovi*, Nový život 6, 1901, s. 101-102.
- (nepodepsáno), *Otčenáš Fr. Bílka*, Nový život 6, 1901, s. 155-156.
- (nepodepsáno), *Pryč s demokratismem, jakýmkoliv!*, Rozvoj 3, 1902, s. 37-38.
- (nepodepsáno), *P. T. p. Dra R. Horského*, Rozvoj 3, 1902, s. 1-4.
- (nepodepsáno), *„Rozvoj“ v novinách*, Rozvoj 3, 1902, s. 4-6.
- (nepodepsáno), *Sociální úkoly křesťanské charity v budoucnosti*, Rozvoj 3, 1902, s. 7-9.
- (nepodepsáno), *Vatikán a „liberální“ hnutí v církvi*, Bílý prapor 2, 1903, s. 129-130.
- (nepodepsáno), *Z dějin celibátu*, Bílý prapor 3, 1904, s. 26-27.

2. Literatura

DVOŘÁK, František, *Konec 19. století v českém výtvarném umění*, Praha 1965, 19 s.

HROCH, Miroslav, *V národním zájmu: požadavky a cíle evropských národních hnutí devatenáctého století ve srovnávací perspektivě*, Praha 1999, 199 s.

KUČERA, Zdeněk – LÁŠEK, Jan Blahoslav (edd.), *Modernismus – historie nebo výzva?: studie ke genezi českého katolického modernismu*, Brno 2002, 300 s.

KUTNAR, František – MAREK, Jaroslav, *Přehledné dějiny českého a slovenského dějepisectví*, Praha 1997, 1065 s.

LUŽNÝ, Dušan, *Náboženství a moderní společnost: sociologické teorie modernizace a sekularizace*, Brno 1999, 183 s.

MAREK, Pavel, *Apologetové nebo kacíři?: studie a materiály k dějinám české Katolické moderny*, Rosice u Brna 1999, 197 s.

MAREK, Pavel, *Český katolicismus 1890-1914: kapitoly z dějin českého katolického tábora na přelomu 19. a 20. století*, Olomouc 2003, 649 s.

MAREK, Pavel, *Čeští křesťanští sociálové: příspěvek k problematice programových a organizačních základů českého politického katolicismu v letech 1894-1938*, Olomouc 2011, 390 s.

MERHAUT, Luboš – URBAN, Otto (edd.), *Moderní revue 1894-1925*, Praha 1995, 396 s.

NEŠPOR, Zdeněk R., *Náboženství na prahu nové doby: česká lidová zbožnost 18. a 19. století*, Ústí nad Labem 2006, 693 s.

NEŠPOR, Zdeněk R. (ed.), *Náboženství v 19. století: nejcírkevnější století, nebo období zrodu českého ateismu?*, Praha 2010, 324 s.

NEŠPOR, Zdeněk R., *Ne/náboženské naděje intelektuálů: vývoj české sociologie náboženství v mezinárodním a interdisciplinárním kontextu*, Praha 2008, 429 s.

PIJOÁN, José, *Dějiny umění*, Praha 1987-1991.

PUTNA, Marin C., *Česká katolická literatura v evropském kontextu 1848-1918*, Praha 1998, 801 s.

URBAN, Otto, *Česká společnost 1848-1918*, Praha 1982, 690 s.

WEISBAUER, Martin, *Reflexe moderní společnosti v poezii Adama Chlumeckého*, Praha 2014, 58 s.