

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
Katolická teologická fakulta
Katedra fundamentální a dogmatické teologie
Dějiny teologie

Jan Mikeš

Polemiky Antonína Lenze s Alfonsem Šťastným z Padařova

Diplomová práce

Vedoucí práce: doc. PhLic. Vojtěch Novotný, Th.D.
PRAHA 2010

Děkuji vedoucímu diplomové práce doc. PhLic. Vojtěchu Novotnému, ThD., za vedení této diplomové práce a za veškerou pomoc s jejím vypracováním.

Mé poděkování patří také všem, kteří mi se vznikem této práce jakýmkoliv způsobem pomáhali. Především děkuji za pomoc při výběru tématu Mgr. Tomáši Veberovi, Th.D., a doc. PhDr. Jaroslavu Koťovi, s nímž jsem konzultoval některé pasáže této práce. Mé vřelé díky patří též PhDr. Kristýně Huškové a PhDr. Radku Tichému za odbornou pomoc v konečné fázi této práce.

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně a v seznamu pramenů a literatury jsem uvedl veškeré informační zdroje, které jsem použil.

V Praze dne 4. května 2010

Jan Mikeš

Obsah

1	Úvod.....	5
2	Okolnosti vzniku polemik a jejich autoři.....	7
2.1	Dobový kontext.....	7
2.2	Antonín Lenz.....	12
2.2.1	Prameny.....	12
2.2.2	Od narození až po studia.....	12
2.2.3	Kaplanská léta.....	14
2.2.4	Profesor v Budějovicích.....	15
2.2.5	Kanovník a probošt.....	17
2.2.6	Lenz jako teolog.....	18
2.2.7	Lenz jako polemik.....	19
2.2.8	Lenz jako Jan Brázda, sedlák ze Zlámané Lhoty.....	20
2.3	Dílo Antonína Lenze.....	21
2.3.1	Antropologické spisy.....	21
2.3.2	Mariologické spisy.....	22
2.3.3	Apologetické spisy.....	22
2.3.4	Historické spisy.....	23
2.3.5	Životopisné spisy.....	24
2.3.6	Kázání.....	24
2.3.7	Sociologické spisy.....	25
2.3.8	Ostatní spisy.....	25
2.4	Alfons Šťastný z Padařova.....	26
2.4.1	Prameny.....	26
2.4.2	Narození, dětství a studia.....	26
2.4.3	Sedlák z Padařova.....	27
2.4.4	Šťastný jako publicista.....	28
2.4.5	Šťastný jako politik.....	29
2.4.6	Prameny Šťastného antiklerikalismu a jeho pokračování.....	30
2.5	Dílo Alfonse Šťastného.....	32
2.5.1	Raná fáze Šťastného díla.....	32
2.5.2	Politické rukopisy.....	33
2.5.2.1	<i>O doplnění našeho národního programu.....</i>	33
2.5.2.2	<i>K otázce školní.....</i>	35
2.5.2.3	<i>Politické strany u nás a jinde.....</i>	36
2.5.3	Spisy antiklerikální.....	37
2.5.3.1	<i>Dekret o neomylnosti papeže a jeho význam praktický.....</i>	37
2.5.3.2	<i>Ježíš a jeho poměr ku křesťanství.....</i>	42
2.5.3.3	<i>O spasení po smrti.....</i>	46
2.5.3.4	<i>O mravnosti rozumové.....</i>	51
2.5.3.5	<i>Encyklika a Syllabus „Otce svatého“ Pia IX. a Encyklika a Syllabus syna nové doby.....</i>	55
3	Polemiky Lenze se Šťastným.....	58
3.1	<i>Jan Brázda, sedlák ze Zlámané Lhoty, v půtce se sedlákem Alfonsem Šťastným čili: Kratochvílné a velmi poučlivé dopisy o přeukrutné učenosti kandidáta.....</i>	58
3.2	<i>Filosofie Jana Brázdy ze Zlámané Lhoty o nesmrtelnosti lidské duše čili: První výstřel Brázdův naproti náboženskému spisu Alfonse Šťastného o spasení po smrti.....</i>	62
3.3	<i>Učená rozprava Jana Brázdy, sedláka ze zlámané Lhoty, o Jsoucnosti Boží čili: Druhý výstřel proti nábožnému spisu Alfonse Šťastného o spasení po smrti.....</i>	66

3.4	<i>Pohroma principu mravnosti padařovské, čili materialistické, kterou s velkým žalem popisuje Jan Brázda ze Zlámané Lhoty</i>	69
3.5	<i>Syllabus Jeho Svatosti IX., jež vykládá s povinným zřetelem ku Sallabu náčelníka svobodných myslitelů Alfonse Padařovského Jan Brázda sedlák ze Zlámané Lhoty</i>	73
4	Christologie Jana Brázdy	75
4.1	Lze mluvit o Brázdově christologii?	75
4.2	Christologie 19. století	75
4.3	Kde hledat Brázdovu christologii?	76
4.4	Šťastného Ježíš	76
4.5	Christologická analýza díla <i>Jana Brázdy</i>	77
4.6	Christologická analýza Brázdova <i>Syllabu</i>	78
4.7	Brázdova christologie v kontextu s Lenzovou „christologií“ v <i>Anthropologii katolické</i>	80
5	Závěr	81
6	Seznam použitých zkratk	85
7	Ediční poznámka	86
8	Seznam literatury	87
8.1	Prameny	87
8.1.1	Knižní publikace	87
8.1.2	Statě v časopisech a v tisku	88
8.2	Sekundární literatura	88

1 Úvod

Od doby sporů sedláka Jana Brázdy ze Zlámané Lhoty, za kterým se skrýval Antonín Lenz, a kandidáta filosofie Alfonse Šťastného, rolníka v Padařově, nás dělí 20. století, ve kterém dílo obou pisatelů upadlo téměř v zapomnění. Dílem Antonína Lenze se v nedávné době zabýval Karel Skalický, díky kterému dochází k docenění tohoto teologa a jeho myšlenkového přínosu. V této práci představuji polemiky Antonína Lenze vedené proti Alfonsi Šťastnému.

Pro téma související s osobou Antonína Lenze, alias Jana Brázdy, jsem se rozhodl z následujících důvodů: Prvním z nich byla skutečnost, že pocházím z jižních Čech, přímo z okresu, ze kterého vzešel i Lenz, a připravuji se v Arcibiskupském semináři v Praze na přijetí kněžského svěcení za Českobudějovickou diecézi. Postava Antonína Lenze mi tudíž přirostla k srdci díky místní, ale i budoucí profesní sounáležitosti. Poprvé jsem se s jeho dílem setkal prostřednictvím své funkce seminárního knihovníka, kdy jsem se, kromě dalších děl, seznámil zvláště s Lenzovu *Antropologií katolickou*. Při vybírání tématu diplomové práce jsem původně přemýšlel o práci, která by analyzovala a hodnotila zmíněnou *Antropologii katolickou*. Záhy jsem se však dozvěděl, že na dané téma píše disertační práci Tomáš Veber (dnes již doktor), a na něj jsem se tedy poté obrátil a požádal ho o pomoc s výběrem tématu mé práce tak, aby se týkalo Antonína Lenze. Cílem této předkládané práce je seznámit čtenáře s obsahem polemik a s okolnostmi, které daly těmto spisům vzniknout.

Celá práce je rozdělena do tří kapitol. První nás uvede do doby 19. století a představí církevně-politický dobový kontext, který je v dílech obou autorů silně přítomen. Zaměřím se zvláště na ty momenty historie, které jsou v dílech akcentovány. Posléze v této kapitole představím ještě životní příběhy a bibliografii obou autorů a zejména jejich přínos pro české teologické myšlení. Přičemž při představení Šťastného děl je akcentován obsah antiklerikálních spisů z pera Alfonse Šťastného, protože na ně reagují Lenzovy „protipadařovské“ texty.

Druhá kapitola představuje stěžejní část mé práce. Jedná se o prezentaci obsahu pěti spisů. Jelikož Lenz nebyl jediný, kdo reagoval na Šťastného antiklerikální dílo, zmiňuji také díla autorů jiných, případně je srovnávám s díly Lenzovými. V této kapitole také beru v potaz přijetí děl veřejností, zejména dobové recenze.

Třetí kapitola se zabývá christologií Antonína Lenze (resp. christologií, kterou napsal v „protipadařovských“ spisech pod pseudonymem Jan Brázda), kterou prezentuji a vedle toho také uvádím do kontextu s christologií obsaženou v jeho *Anthropologii katolické*. Tato kapitola je poměrně stručná, ovšem svým tématem si zaslouží

samostatné postavení. Celkové zhodnocení díla obou myslitelů je uvedeno v závěru práce.

Většina spisů Antonína Lenze a Alfonse Šťastného je dostupná v Národní knihovně ČR ve fondu 19. století nebo v Národním konzervačním fondu v Klementinu a v depozitáři Národní knihovny v Praze – Hostivaři. Všechna díla Lenze a Šťastného i životopisná pojednání o obou autorech se též nalézají v Jihočeské vědecké knihovně v Českých Budějovicích, v regionálním sektoru knihovny. Prvním klíčem k uchopení tématu pro mne byla disertační práce Tomáše Vebera, která mi byla inspirací, a to i ve věci pramenů a odborné literatury. Její součástí je mimo jiné i Lenzův životopis, k němuž se na patřičném místě kriticky vyjadřuji. Prvotním seznámením se jménem Alfonse Šťastného z Padařova pro mne byla rigorózní práce Jaroslava Koti. Oběma akademikům děkuji za zpřístupnění jejich prací a za úvodní konzultace.

2 Okolnosti vzniku polemik a jejich autoři

Tato kapitola chce seznámit obecně s dobou 19. století. Akcentovány budou ty události, které uvádějí do kontextu sepsání spisů. Poté je pozornost obrácena k osobě Antonína Lenze a k jeho dílu. Nakonec je předložen život a dílo Alfonse Šťastného.

2.1 Dobový kontext

K pochopení Lenzových polemik se Šťastným je třeba nejprve poznat dobu a situaci, zvláště církevně-politickou, tedy období 19. století a zvláště okolnosti, které měly vliv na sepsání polemik. Díla obou autorů jsou z velké části podbarvena politickými a církevními událostmi.

19. století bývá charakterizováno jednou jako století měšťanstva, podruhé jako století revoluce, potřetí jako století liberalismu, někdy i jako století přírodních věd, a též jako období druhé konfesionalizace.¹ Z pohledu náboženského by se 19. století dalo nazvat jako „doba přechodu od osvícenství protikřesťanského k osvícenství protináboženskému“.² Tento fenomén lze doložit na tom, že byl vypovězen boj i těm pravdám, jež osvícenství ještě připouštělo – že existuje Bůh a že duše lidská je nesmrtelná.³

Největší vliv měla na myšlenkové proudy 19. století Francouzská revoluce,⁴ která byla ideově inspirována radikálním osvícenským racionalismem, jenž byl provázen deismem. Proto se Prohlášení práv člověka z roku 1789 odvolává na „Nejvyšší Nebeskou bytost“, která vyústí v bohyni Rozumu. Idea této revoluce, volnost – svoboda, rovnost a bratrství, zasáhne téměř celou Evropu v roce 1848.⁵

Tomuto fenoménu napomohla zvláště novověká filosofie německého idealismu, zejména filosofie Georga Fridricha Wilhelma Hegela, jehož dialektický princip a dějinný vývoj ducha, jenž je určován svobodou, měl vliv na mnohé filosofy (např.

¹ Srov. HANUŠ Jiří: Devatenácté století jako století druhé konfesionalizace?, in: Teologický sborník 4 (2001) 3.

² KADLEC Jaroslav: Dějiny katolické církve, díl III., Olomouc: Vydavatelství Univerzity Palackého, 1993, 433.

³ Srov. Ibidem, 433–434.

⁴ Pro Alfonse Šťastného je vzorem a často se o ní zmiňuje ve svých dílech. Srov. KOŤA Jaroslav: op. cit., 1619.

⁵ Srov. SKALICKÝ Karel: Revoluční dynamika evropské civilizace, in: Teologické texty, 5 (1999), 150–153.

Feuerbacha a Marxe)⁶ i teology (Daniel Ernst Schleiermacher, Ferdinand Christian Bauer, David Friedrich Strauss).⁷

Významnou roli hrál i Charles Darwin se svým epochálním dílem *On the origins of species by means of natural selection*, které vyšlo v roce 1859 a dalo vznik evoluční teorii darwinismu, jež připravila cestu ateismu.⁸ Dílo se rychle šířilo do světa a dalo vznik novým teoriím, zvláště sociálního darwinismu, který formuloval Herbert Spencer.⁹ Prvními evolucionisty byli již v roce 1860 Bedřich Berchthold a Josef Svatopluk Presl. Darwinismus byl mezi českými vědci všeobecně známý, ale nikdo se k němu nechtěl hlásit kvůli konfliktu s katolickou církví.¹⁰ Sociální darwinismus pronikal též do Čech a své zastánce našel zvláště u liberální strany Mladočechů, mezi nimiž se výrazně projevoval u Jana Nerudy, ale i u Šťastného, který pod tímto vlivem píše svá díla.¹¹

Pro druhou polovinu 19. století je charakteristické, že moderní státy začínají rozšiřovat svůj vliv a pojmají do své správy stále širší obory, přičemž církev je vytlačována z veřejného života do ústraní. V českých zemích je toto období projevem přechodu od modelu stavovské společnosti, která je zcela opřena o křesťanské učení, k osobité středoevropské formě moderní občanské společnosti, která vychází z osvícenství 18. století a je vystavěna na myšlenkových základech liberalismu, demokracie a socialismu.¹²

Jelikož téměř ve všech evropských státech v 19. století platilo, že jakmile k moci ve státě nastoupila liberalistická vláda, došlo k zestátnění církevního majetku, uzavíral Svatý stolec konkordáty, jimiž se mělo tomuto jevu předcházet. Konkordáty byly uzavřeny se Španělskem, Neapolskem, Sardinii, Francií, Ruskem, Bavorskem atd.¹³ Roku 1855, rok po vyhlášení dogmatu o Mariině Neposkvrněném početí, které bylo přijato bez většího odporu,¹⁴ byl podepsán konkordát mezi Římem a Rakouskem. Církev tím byla zbavena josefinského područí ve státních službách a nabyla jisté

⁶ Srov. STÖRIG Hans Joachim: *Malé dějiny filosofie*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000, 353–355.

⁷ Viz BARTH Karl: *Protestantská teologie v XIX. století*, sv. 2, Praha, Kalich, 1988.

⁸ Srov. KÜNG Hans: *Existiert Gott?*, München: Piper, 1978, 383–384.

⁹ Srov. GEORGE Michael: *Sociální darwinismus*, in: HANUŠ Jiří (ed.): *Dějiny kultury a civilizace západu v 19. století*, Brno: CDK, 2002, 187.

¹⁰ Srov. KRÍŽEK Jiří: *op. cit.*, 110–111.

¹¹ Srov. *Ibidem*, 112–113.

¹² Srov. MAREK Pavel: *Náboženství v období politické diferenciacie české společnosti v druhé polovině 19. století*, in: HOJDA Zdeněk, PRAHL Roman (ed.): *Bůh a bohové. Církev, náboženství a spiritualita v českém 19. století*, Praha: KLP, 2003, 192.

¹³ Srov. FRANZEN August: *Malé dějiny církve*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006, 258.

¹⁴ Srov. ULRICH Horst: *Dogma o Mariině Neposkvrněném početí*, in: *Teologický sborník* 4(2001) 33–34.

svobody. Kromě právních úprav týkajících se manželství nebyl zásah do rakouského zákonodárství výrazný, přesto však vyvolal odpor.¹⁵ Proti konkordátu vznikl boj, který lze pozorovat ve vzniku rakouských zákonů.¹⁶ Tento „Kulturkampf“ byl charakteristický pro celou Evropu, nebyl primárně zaměřen proti náboženství a víře, ale proti majoritní církvi jako instituci, tedy proti jejímu působení ve veřejné správě života a společnosti. Tento antiklerikalismus nebyl ateismem v pravém slova smyslu, ale stal se živnou půdou pro bezvěřectví a volnomyšlenkářství.¹⁷

V důsledku sekularizace se ve druhé polovině 19. století ve většině evropských zemí začíná vytrácet vliv katolické církve ve veřejném prostoru. Sociální a demografické změny jdoucí ruku v ruce s rozmachem industrializace a technické i společenské modernizace měly velký vliv na změnu katolicismu. Tyto proměny se samozřejmě objevily i v Čechách.¹⁸ V důsledku modernizačních procesů vnímala církevní hierarchie tento posun jako ohrožení své identity, jejíž oslabení bylo viděno v oblasti morálních hodnot a společenského vlivu. Z toho důvodu se katolická církev musela bránit proti různým myšlenkovým učením, která vycházela z tendencí moderní doby. Církev musela bojovat na několika frontách proti materialismu, racionalismu, sekularismu, liberalismu, marxismu atd. A tak je v roce 1864 papežem Piem IX. zveřejněna encyklika *Quanta cura a Syllabus*, jenž je sbírkou moderních omylů a „vzato úhrnem, je to nekompromisní obrana středověké a protireformační naukové a mocenské struktury a zároveň obecné vyhlášení války moderně“.¹⁹ Reakce na uveřejněné dokumenty byla bouřlivá. Mezi katolíky ho uvítali ultramontanisté, protože došlo k vytyčení hranic vůči modernímu duchu doby. Jelikož *Syllabus* postrádal kladné zhodnocení nového vývoje, volnomyšlenkáři a protestanti se utvrdili ve svých soudech o katolické církvi. *Syllabus* postavil zeď mezi Římu věrnou církvi a moderní společností.²⁰ *Syllabus* se stal církevní hierarchii prostředkem, jehož pomocí se její názorové oponenti mohli lehce označit za modernisty, čímž byli vyloučeni z jakýchkoli vnitrocírkevních diskusí, a byl tak definován obraz nepřítele a modernisty. Vydání *Syllabu* kromě jiného přispělo velkou měrou k šíření antijudaistických tendencí uvnitř

¹⁵ Srov. KADLEC Jaroslav: Přehled českých církevních dějin, sv. II., Praha: Zvon, 1991, 205–209.

¹⁶ Srov. KRYŠTŮFEK František Xaver: Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských s obzvláštním zřetelem k zemím koruny české, sv. 4, díl 2, Praha: V. Kotrba, 1899, 277–563.

¹⁷ Srov. MALÍŘ Jiří: Sekularizace a politika v „dlouhém“ 19. století, in: HANUŠ L., MALÍŘ J. (ed.): op. cit., 14–16.

¹⁸ Srov. ŠEBEK Jaroslav: Sekularizační tendence a jejich vliv na vývoj německých katolických aktivit v českých zemích na přelomu 19. a 20. století, in: FASORA L., HANUŠ J., MALÍŘ J. (ed.): Sekularizace českých zemích v letech 1848–1914, Brno: CDK, 2007, 77.

¹⁹ KÜNG Hans: Malé dějiny katolické církve, Praha: Vyšehrad, 2005, 111.

²⁰ Srov. FRÖHLICH Roland: Dva tisíce let dějin církve, Praha: Vyšehrad, 1999, 197.

katolické církve, a tak církevní představitelé nezdůvodňovali to, že moderní ideje měly židovský původ.²¹ I v českých zemích se vyskytoval tento trend antijudaismu,²² který se opíral o antiliberální a protimoderní smýšlení.²³

Již započatý boj Pia IX. proti liberalismu vyústil podle některých historiků v I. vatikánský koncil, který dovršil boj proti liberalismu.²⁴ Příčiny vzniku I. vatikánského koncilu je nutno vidět v silícím liberalismu, utvářejícím se již za období Francouzské revoluce, která přinesla sekularizaci do Francie i do většiny evropských zemí. Další důležitou okolností byl revoluční rok 1848, který přinesl výrazné oslabení vztahů mezi církví a státem, jelikož s revolucí přišly i myšlenkové proudy, jež oddělovaly víru od rozumu a redukovaly ji na pocit a strach.²⁵ Ale i dogma z roku 1854 a *Syllabus* stály u zrodu koncilu, protože po jejich vyhlášení se znovu objevila otázka, jakou mocí může papež vyhlašovat tak zásadní rozhodnutí.

Dne 29. června 1869 byl koncil svolán a 8. prosince téhož roku zahájen. Roku 1870, po definování primátu a neomylnosti papeže, byl koncil ukončen, protože dne 21. července vypukla prusko-francouzská válka. Poté byl Řím obsazen, čímž definitivně zanikl papežský stát.²⁶ Z koncilu vzešly dvě konstituce: *Dei Filius* pojednávající o Zjevení, o Bohu Stvořiteli, vztahu víry a rozumu. Tato konstituce se staví proti deismu, tradicionalismu, fideismu.²⁷ Druhou byla konstituce *Pastor Aeternus*, konstituce s učením o neomylnosti papeže a o papežském primátu. Toto učení o primátu je nasměrováno proti různým formám episkopalismu.²⁸ Zvláště druhá konstituce posílila „Kulturkampf“ v Prusku a ostatních státech. Jako další následek nesouhlasu s učením o neomylnosti papeže a o papežském primátu bylo, že došlo roku 1870 ke vzniku

²¹ Srov. ŠEBEK Jaroslav: Malé zamyšlení nad textem K. Schatze, in: HANUŠ Jiří (ed.): První sněm celosvětové církve, Brno: CDK, 2001, 46–47.

²² Ve všech dílech, která jsou adresována Alfonsi Šťastnému z Padařova, nalézáme výpady proti jeho původu, ale i proti jiným myslitelům stejného původu.

²³ Srov. FROESE Andreas: *Katolischer Antisemitismus? Judenfeindliche Problematik christlicher Parteien in der Ersten Tschechoslowakischen Republik (1918–1938)*, in: MAREK Pavel (ed.): *Teorie a praxe politického katolicismu 1870–2007*, Brno: CDK, 2008, 106–107.

²⁴ Srov. ŠEBEK Jaroslav: Malé zamyšlení nad textem K. Schatze, in: HANUŠ Jiří (ed.): op. cit., 47., KÜNG Hans: *Malé dějiny katolické církve*, op. cit. 112–114.

²⁵ Srov. SCHATZ Klaus: *Dějiny papežského primátu*, Brno: CDK, 2002, 147–158.

²⁶ FRANZEN August: op. cit. 252–253.

²⁷ SKALICKÝ Karel: *Teologie zjevení Prvního vatikánského koncilu a její dějinné předejhy a dohry, Dogma o papežském primátu a neomylnosti na I. vatikánském koncilu*, in: *Dokumenty prvního vatikánského koncilu. Pracovní překlad, [bez editora]*, Praha: Krystal OP, 2006, 24–25.

²⁸ Srov. PAVELKOVÁ Martina: *Dogma o papežském primátu a neomylnosti na I. vatikánském koncilu*, in: *Dokumenty prvního vatikánského koncilu. Pracovní překlad, [bez editora]*, Praha: Krystal OP, 2006, 48–52.

starokatolické církve v Německu.²⁹ Tato církev v Čechách začala oficiálně existovat až v roce 1877.³⁰

Přijetí učení I. vatikánského koncilu v Čechách bylo obdobné jako v ostatních státech Evropy.³¹ Pražský kardinál Schwarzenberg³² a biskup Jirsík se sice vyjadřovali proti učení o neomylnosti, ale po jeho přijetí je akceptovali, což jim bylo vytýkáno v liberálních časopisech a denících,³³

Oba studovaní autoři se vyjadřují také k roku 1873, v kterém se konaly oslavy 1000. výročí od založení prvního biskupství v Čechách. Zároveň se konaly volnomyšlenkářské vzdoroakce, za kterými stála strana Mladočechů.

²⁹ Srov. SCHATZ Klaus: První koncil celosvětové církve, in: Teologický sborník 1 (2000) 9.

³⁰ Srov. KOLÁČEK Karel: Vznik a vývoj starokatolického hnutí na území severních Čech do roku 1946, Brno: L. Marek, 2006, 35–36.

³¹ Srov. MALÝ Radomír: Katolická církev v souboji s liberalismem a A. C. Stojan, in: SVOBODA Rudolf, WEIS Martin, ZUBKO Peter (ed.): Duchovní a myšlenkové proměny druhé poloviny 19. století. Sborník příspěvků z vědecké konference konané na Teologické fakultě Jihočeské univerzity 23. února 2006, České Budějovice: Teologická fakulta Jihočeské univerzity, 2006, 145–146.

³² Patřil k menšině na koncilu proti neomylnosti. Vedl řeč ke koncilním otcům, ve které je podněcuje proti zmíněné nauce pádnými argumenty. Srov. SCHWANZENBERG Bedřich: Řeč kardinála Schwanzenberberga k otázce o osobní neomylnosti nejvyššího Velekněze 18. V. 1970, in: Teologický sborník 1 (2000) 43–48.

³³ Srov. KUBALÍK Josef: 127–142.

2.2 Antonín Lenz

V této podkapitole pojednám o Lenzově životě, jeho významu a písemném díle. Úvodem se zmíním o existujících Lenzových životopisech.

2.2.1 Prameny

Východiskem tohoto biografického pojednání jsou dva tiskem vydané Lenzovy životopisy. První z nich vyšel v časopise *Alétheia* a jeho autory byli Josef Kovář a Jakub Brázda (čili sám Lenz).³⁴ Druhý byl vydán r. 1904 u příležitosti Lenzových nedožitých 75 let.³⁵ Vyšehradský probošt Mikuláš Karlach ve svých pamětech o něm uvádí, že se vlastně jedná z části o Lenzovu autobiografii (proto také autor použil pseudonym Jakub Brázda).³⁶ Životopisy se výrazně neliší a vzájemně se doplňují.

Vedle toho je zde přihlíženo zejména k práci Tomáše Vebera, který vycházel z archivního výzkumu.³⁷

2.2.2 Od narození až po studia

Život Antonína Lenze začíná 20. února 1829 na Bartlově dvoře, na samotě nedaleko Netolic. Lenz se narodil jako druhorozený syn ze tří dětí Víta Lenze, schwarzenberského šafáře, a Barbory Lenzové, rozené Kohoutové,³⁸ sloužící též u Jana Adolfa Schwarzenberga.³⁹ Když bylo Antonínovi rok a půl, umírá mu otec. Po této události se jeho matka se svými dvěma syny stěhuje ke svým rodičům do nedalekého Bavorova. Lenz navštěvuje obecnou školu v Bavorově, kde se projevuje jako nadaný a pilný žák. V roce, kdy malý Antonín dosáhne dvanácti let, usazuje se matka se syny Antonínem a Františkem v Českých Budějovicích. Důvodem této změny byl nedostatek peněz potřebných na financování nákladů vzešlých ze studia, zejména cestovného, přičemž jeho matka byla schopna ze své penze pokrýt náklady studia samotného tím, že se přestěhovala.

³⁴ Srov. B[RÁZDA] J[akub], K[OVÁŘ] J[osef]: Th. Dr. Antonín Lenz, in: *Alétheia* [...] (1898–1899) 209.

³⁵ Srov. BRÁZDA Jakub: *Msgr. Antonín Lenz*, Praha: [V. Kotrba], 1904.

³⁶ Srov. KARLACH Mikuláš: *Paměti proboštů vyšehradských z poslední doby*, Praha: JUDr. Edard Jan Baštýř, 1905, 110.

³⁷ VEBER Tomáš: *Teolog – polemik Antonín Lenz, (1829-1901)*, České Budějovice: Sciencia, 2009, 17.

³⁸ Srov. BRÁZDA Jakub, op. cit., 4.

³⁹ Srov. VAČKÁŘ Josef: *Dr. Antonín Lenz*, in:[...] (ed.): *Pravý domácí přítel*, sv. 1, Vimperk: J. Steinbrener, 1889, 60.

Antonín je přijat v Českých Budějovicích do třetí třídy německé, přičemž „neuměl ani slovo německy“.⁴⁰ Později, ve vyšších ročnících, získá postavení nejlepšího studenta, což svědčí o jeho nadání. Už během svých studií na gymnáziu bylo jeho zdraví chatrné. Příčinu lze spatřovat v jeho sociálním zázemí. V roce 1848 Lenz absolvoval gymnázium.⁴¹ Poté je přijat na filosofické lyceum, ale vlivem školských reforem ze 40. let 19. století pokračuje na gymnáziu, které nadobro opouští roku 1850.⁴² Téhož roku je přijat do kněžského semináře v Českých Budějovicích, do nějž nastupuje v říjnu téhož roku. I v semináři byl Lenz proslulý svým nadáním, jak píše Bedřich Kamarýs,⁴³ jenž byl Lenzovým spolužákem v semináři⁴⁴ a především věrným celoživotním přítelem.⁴⁵ Veber uvádí: „Studoval navíc s výborným prospěchem – u každé zkoušky je ve studijním katalogu psáno u jeho jména eminenter.“⁴⁶

Necelý půlrok po nástupu do alumnátu umírá Lenzovi matka. V semináři je opravdu šťastný. V Lenzově ročníku bylo dvanáct alumnů, přičemž čtyři byli národnosti německé, avšak mezi seminaristy nikdy k národnostní roztržce nedošlo. Mezi jeho spolužáky patřili: Jan Bilbauer, František Čáp, Josef Dvořák, dříve zmiňovaný Bedřich Kamarýt, Vincenc Kerý, Josef Koupal, Tomáš Masopust, František Muchka, Jakub Novotný, Raymund Obermüller, František Pech, Karel Rypáček, Josef Reichenauer, Antonín Skočdopole,⁴⁷ Josef Vačkář⁴⁸ a Jan Vožický.⁴⁹

⁴⁰ Ibidem, 210–211.

⁴¹ „... absolvoval gymnasium jako premiant, tehdy jen německé.“ BRÁZDA Jakub: op. cit., 4.

⁴² „V rámci reformy studia filosofie bylo rozhodnuto o začlenění v podstatě jen rozšiřujícího všeobecně vzdělávacího kurzu poskytovaného filosofickými ústavami do gymnasiálních osnov. Dosavadní dvouletá lycea tak byla sloučena se šestitřídními gymnasiemi do podoby nového osmiletého ústavu. Toto spojení bylo provedeno v Českých Budějovicích během školního roku 1848/1849...“ NOVOTNÝ Miroslav: Proměny českobudějovického školství na prahu nové éry, in: NOVOTNÝ Miroslav (a kol.): Dějiny vyššího školství a vzdělanosti na jihu Čech od středověkých počátků do současnosti, Jihočeská univerzita, České Budějovice, 2006, 108.

⁴³ „Lenz byl skutečně ve všech třídách žákem výtečným a při maturitě prvním s vyznamenáním. A přední místo uhájil i v semináři, ač mu tu bylo zápasit se soupeři velice nadanými a pilnými. Nikdo mu však té přednosti nezáviděl, oni jej milovali všichni pro nelíčenou upřímnost a dobrotu srdce“ K[AMARÝS] Bedřich: Dr. Antonín Lenz, in: POHOUNEK František: Meč – Obranný kalendář katolický, Praha:V. Kotrba, 1897, 106.

⁴⁴ Viz LENZ Antonín: Mariologie čili nástin učení církve katolické a v katolické církvi chované o Matce Boží, Kněhupectví Cyrillo-Methodějské, Praha, 1879, 12.

⁴⁵ „...a Bedřichem Kamarýtem, děkanem v Deštné, spojovala ho stálá pevná páska přátelství, již pouze smrt mohla rozpoutati.“ BRÁZDA Jakub: op. cit., 4.

⁴⁶ VEBER Tomáš: Teolog – polemik Antonín Lenz, (1829–1901), op. cit., 17.

⁴⁷ Jedná se o významného pastoralistu, stal se profesorem bohosloví v Českých Budějovicích. Srov. KADLEC Jaroslav: Českobudějovická diecéze, České Budějovice: Sdružení svatého Jana Neumanna (Setkání), 1995, 93.

⁴⁸ Jedná se o autora Lenzova životopisu.

⁴⁹ Srov. LENZ Antonín: Mariologie čili nástin učení církve katolické a v katolické církvi chované o Matce Boží, op. cit., 12.

Rektorem semináře byl během Lenzových studií Franz Nitsch (1802–1865), kterého sám Lenz hodnotí jako dobrého rektora⁵⁰; funkci spirituála v seminář vykonával Jan Weis (1801–1862).⁵¹

2.2.3 Kaplanská léta

Dne 23. července 1854 je Lenz v českobudějovické katedrále svatého Mikuláše vysvěcen na kněze diecézním biskupem Janem Valeránem Jirsíkem, v jehož rukou byla diecéze od roku 1850. Primici má 15. srpna téhož roku, tedy na slavnost Nanebevzetí Panny Marie, v Hluboké nad Vltavou. I samotný termín primiční mše vyjadřuje Lenzovu hlubokou úctu k Matce Boží, která mu byla vštípena jeho matkou. Jakožto mladý kněz je poslán do Jílovic u Třeboně, kde je ustanoven za kaplana. Přestože byl v duchovní správě naprosto spokojený, „nemohl v sobě utlumiti touhu po vyšším vzdělání v bohovědě, která vrcholila v přání státi se professorem v některém semináři českém“.⁵²

Dne 18. srpna 1855 je podepsán konkordát mezi Římem a císařem.⁵³ A protože vliv konkordátu byl v oblasti školské značný, byli mladí kněží, mající co dočinění se školstvím, vybízeni pražským arcibiskupem k rekvalifikaci. Této příležitosti Lenz využívá a žádá svého biskupa o pokračování ve studiu. Jirsík přímá jeho žádost a v říjnu roku 1855 Lenz nastupuje na Karlo-Ferdinandovu univerzitu, aby studoval matematiku a přírodní vědy, obory, které si sám vyvolil, aby měl dostatečnou odbornost vyučujícího na střední škole. Na univerzitě je krátce, složí jen některé zkoušky a vrací se zpět. Důvodem jeho stažení z univerzity do duchovní správy byla nenaplněnost, jak sám Lenz píše v dopise svému příteli: „Jsem zcela svému kněžskému povolání odcizen a pošinut na dráhu neútešnou, bezradostnou. Exaktní vědy, které jsem druhdy s chutí pěstoval, mi nedostačují, srdce zůstává prázdné.“⁵⁴ Nutno podotknout, že biskup odvolává Lenze z univerzity nerad.⁵⁵

Na podzim roku 1856 je ustanoven kaplanem v Budislavi u faráře Vincenta Hostovského, kterému bylo tehdy 59 let a byl chorý. Lenz o něj musel pečovat, dokud

⁵⁰ Srov. *Ibidem*.

⁵¹ VEBER Tomáš: *Teolog – polemik Antonín Lenz, (1829–1901)*, op. cit., 17.

⁵² K[AMARÝS]Bedřich: op. cit., 106.

⁵³ Viz KADLEC Jaroslav: *Přehled českých církevních dějin*, sv. 2, Praha, Zvon, 1991, 205–207.

⁵⁴ K[AMARÝS] Bedřich: op. cit., 106.

⁵⁵ Srov. B[RÁZDA] J[akub], K[OVÁŘ] J[osef]: *Th. Dr. Antonín Lenz*, in: *Alétheia, [...] (1898–1899)*, 241.

nebyl farář v 61 letech poslán na odpočinek.⁵⁶ Během těchto dvou let nabývá Lenz pastoračních zkušeností. V téže době pravděpodobně Lenz započal doktorská studia bohosloví.⁵⁷

Roku 1858 je přeložen a jeho třetím kaplanským místem se stává Deštná⁵⁸ ve vikariátu Jindřichův Hradec. Lenzovým farářem je zde Josef Vorlíček. V této farnosti se věnuje pastorační, opravě dešteňského kostela a volný čas vyplňuje studiem. První rigorózum skládá – s vyznamenáním – roku 1860, rok na to skládá i druhé rigorózum, které absolvoval se stejným výsledkem, ba bezprostředně po něm mu prý světitel biskup pražský Karel František Průcha řekl: „Na venku státi nesmíte, ihned budu psáti panu biskupovi.“⁵⁹

2.2.4 Profesor v Budějovicích

Krátce po složení druhého rigoróza, koncem října 1861, je jmenován profesorem na kněžském institutu. Nejprve vyučuje na bohosloveckém ústavu; učí dogmatiku, až později fundamentální teologii.⁶⁰ 30. července 1866 je povýšen na doktora bohosloví na císař. král. Karlo-Ferdinandově univerzitě v Praze.⁶¹ Rokem 1870 začíná jeho rozsáhlejší literární činnost a také kolem tohoto roku, snad o něco dříve, se dostává do bližšího okruhu biskupa Jana Valeriána Jirsíka.⁶²

Během let 1873–1878 se odehrávají již zmiňované Lenzovy polemiky se Šťastným. O tom, proč začal s polemikami, píše Lenzův spolužák ze semináře Kamarýs, toho času farář v Deštné, kde vše započalo; velice emotivně líčí scénu, která je až

⁵⁶ „...Obdržel místo výpomocného kaplana v Budislavi. Tu se osvědčil za těžkých svízelných v tamnější osadě nejen co obezřetný správce duchovní farnosti, ale také jako pravý milosrdný samaritán opuštěnému šlakem raněnému faráři, s tím toliko rozdílem, že služba lásky u samaritána trvala pouze několik hodin, zde však dlouhá dvě léta a samaritán měl peníze a hovádka, na němž zraněného bídáka odvážel, náš kaplánek však neměl ani peněz, ani osla, nýbrž sám zbědovaného starce přenášel ošetřuje ho láskou, s jakou vděčný syn vlastnímu otci slouží. Když stařeček žehnaje svému největšímu dobrodinci dokonal, nastoupil na faru tu kaplan Deštnský a na jeho místo byl dosazen...“ K[AMARÝS] Bedřich: op. cit., 106.

⁵⁷ Srov. VEBER Tomáš: op. cit., 17.

⁵⁸ Do této farnosti se Lenz rád vrací, tráví zde prázdniny během svých profesorských let na institutu v Budějovicích. Srov. K[AMARÝS]. Bedřich: op. cit., 108.

⁵⁹ Srov. B[RÁZDA] J[akub], K[OVÁŘ] J[osef]: Th. Dr. Antonín Lenz, in: Alétheia, [...] (1898–1899) 244.

⁶⁰ Srov. KADLEC Jaroslav: Českobudějovická diecéze, Sdružení Jana Nepomuka Neumanna, České Budějovice, 1995, 79–80., Srov. DVORÁK Ladislav: Biskupský kněžský seminář v Č. Budějovicích, České Budějovice: Biskupská knihtiskárna, 1905, 51–56.

⁶¹ Budivoj, ze dne 5. 8. 1866, 4.

⁶² „Lenz byl spolu s nynějším nejdůstojnějším panem biskupem Královéhradeckým dlouhá léta každodenním společníkem biskupa Jirsíka při jeho vycházce aneb domácí krátké zábavě v pozdější době odpolední.“ B[RÁZDA] J[akub], K[OVÁŘ] J[osef]: Th. Dr. Antonín Lenz, in: Alétheia, [...] (1898–1899) 244.

hymnem na Lenze.⁶³ Její pravdivé jádro dosvědčuje skutečnost, že časově správně zasazena do letních prázdnin, což dosvědčuje i sám Lenzův první spis.⁶⁴ Nutno zmínit, že v roce 1875 podnikl Lenz cestu do Říma.

Profesorem na teologickém institutu je dvacet⁶⁵ let. Během této doby získalo jeho jméno věhlas po celé diecézi, ale nejen v ní. Zvláště pak byl oblíben mezi kněžstvem – to proto, že byl vyučujícím v semináři⁶⁶ – ale i mezi obyvatelstvem pro svoji vlídnou a dobrotivou povahu. Jeho popularita byla způsobena především jeho spisy.⁶⁷

Lenz patřil do blízkého okruhu přátel biskupa Jana Valeriána Jirsíka.⁶⁸ Toto přátelství, vybudované během jeho profesorského působení na kněžském učilišti, je pojilo až do Jirsíkovy smrti.⁶⁹ Mimo jiné vykonával Lenz v Budějovicích funkci biskupského notáře, konsistorního rady a cenzora knih.

V roce 1881, když se jednalo o obsazení stolce dogmatiky na pražské bohoslovecké fakultě, byl přihlášen i Lenz, ale konkurz nevyhrál. Poté si stěžoval i sám biskup Jirsík kardinálu Schwarzenbergovi: „Ubohé Budějovice, vy zůstanete vždy Popelkou. Všechny diecéze jsou v Praze zastoupeny několikanásobně, jenom vy nikoliv, a přece je můj theologický ústav vynikající, neboť v profesorském sboru není ani jediného, který se nevyznamenal na veřejnosti spisovatelskými pracemi.“⁷⁰

⁶³ „V Deštné vlastně započal svou literární činnost. Bylo to v letech 70tých, když vstupuje do fary s malou knihou v ruce, pravil rozhorleně: „Tu čti, abys zvěděl, kam jsme to v Čechách přivedli. Takový hnus, tak pitomou slátaninou podává jakýsi bohaspuštěný člověk našemu lidu pod názvem Život Ježíše“. A nyní sám četl některá místa o panenské Matce Páně, která obsahovala nejděsnější pohanu a rouhání. „To nesnesu!“ Pravil rozčilen: „Tak svou Matičku nebeskou tupiti nedám. Ta, jež potřela hlavu hada pekelného, zajisté mi přispěje, abych neškodným učinil ten jed.“ Ten byl původ těch znamenitých apologetických brožurek, kterými Jan Brázda, sedlák ze Zlámané Lhoty, své jméno po všech vlastech českých proslavil.“ K[AMARÝS]. Bedřich: op. cit., 108.

⁶⁴ Srov. LENZ Antonín: Jan Brázda, sedlák ze Zlámané Lhoty, v půtce se sedlákem Alfonsem Šťastným, čili, kratochvilné a velmi poučlivé dopisy o překrutné učenosti kandidáta filosofie Alfonse Šťastného, sedláka v Padařově, uložené v jeho nejnovějším spisu „Ježíš a jeho poměr ku křesťanství“, Praha: A. G. Steinhauser, 1873, 1.

⁶⁵ Jen podle Novotného vyučoval Lenz 21 let. Srov. NOVOTNÝ Miroslav: Škola ve službách občanské společnosti, in: NOVOTNÝ Miroslav a kol.: Dějiny vyššího školství a vzdělanosti na jihu Čech od středověkých počátků do současnosti, op. cit., 147.

⁶⁶ Srov. ŠIMÁNKO Václav: O Bohu jednom v bytnosti a bytnosti trojím, Praha: V. Kotrba, 1891, [nečísl.].

⁶⁷ Srov. BRÁZDA Jakub: op. cit., 4.

⁶⁸ Srov. VEBER Tomáš: Jirsík a jeho kruh. Církevně společenské aktivity biskupa Jana Valeriána Jirsíka a jeho spolupracovníků, in: SVOBODA Rudolf, WEIS Martin, ZUBKO Peter (ed.): Duchovní a myšlenkové proměny druhé poloviny 19. století. Sborník příspěvků z vědecké konference konané na Teologické fakultě Jihočeské univerzity 23. února 2006, České Budějovice: Teologická fakulta Jihočeské univerzity, 2006, 100.

⁶⁹ Srov. B[RÁZDA] J[akub], K[OVÁŘ] J[osef]: Th. Dr. Antonín Lenz, in: Alétheia, [...] (1898–1899) 289–294.

⁷⁰ KADLEC Jaroslav: Jan Valerián Jirsík. Biskup českobudějovický, České Budějovice: Sdružení svatého Jana Neumanna, 1993, 35.

Lenz roku 1881 zažádal o uprázdněný kanonikát na Vyšehradě. Příčina žádosti je životopisci viděna ve znechucení z blíže nedefinovaných intrik.⁷¹ Existují mylné tvrzení, že Lenz podal žádost o uprázdněný kanonikát z důvodu, že nebyl jmenován sídelním biskupem českobudějovickým.⁷² Faktem ale je, že Lenz byl veřejností považován za nástupce Jirsíkova.⁷³ Příčinu žádosti o vyšehradský kanonikát lze spíše spatřovat v Lenzově neúspěchu při obsazování stolce dogmatiky v Praze.

2.2.5 Kanovník a probošt

Roku 1881 žádá Lenz o kanonikát na Vyšehradě a jeho písemná žádost vyjadřuje lhostejnost nad výsledkem, avšak o samém výsledku volby rozhodne kanovník Josef Ehrenberger slovy, která vypovídají o Lenzově věhlasu: „Bylo by hanbou kapituly, kdyby dr. Lenz nebyl zvolen!“⁷⁴ Dne 29. prosince 1881 je vyšehradskou kapitulou zvolen za kanovníka a měsíc poté, dne 29. ledna 1882, je instalován. Na Vyšehradě se stává kapitulním knihovníkem, kazatelem a pokladníkem Dědictví svatého Václava. Zde je stále vědecky činný a publikuje svá díla.

Roku 1885 byly České Budějovice bez biskupa a Lenz patřil mezi čtyři kandidáty na uprázdněný biskupský stolec. Dva kandidáti byli pro své přílišné vlastenectví diskvalifikováni, tudíž Lenz se dostal mezi dva, z nichž se vybíralo dále. Ustanoven však byl Martin Říha vyučující v budějovickém semináři teologii, nikoli Lenz.⁷⁵

⁷¹ „Příčinou toho byly rozmanité intriky, jejichž původ nebyl tak v Budějovicích jako jinde...“ BRÁZDA Jakub:op.cit. 4., „Téměř se nabízí domněnka, že pražský arcibiskup chtěl ukázat Jirsíkovi, že se mýlí“ VEBER Tomáš: Českobudějovický biskupský kněžský seminář a diecézní teologický institut v letech 1850–1885 (diplomová práce obhájená na Teologické fakultě Jihočeské univerzity) České Budějovice 2004.

⁷² Autor článku o Lenzovi z internetových stránek Vyšehradské kapituly se mylně domnívá, že důvodem odchodu na Vyšehrad bylo, že Lenz se nestal biskupem po Jirsíkovi, protože Jirsík umírá až v roce 1883 a Lenz je kanovníkem od roku 1882, z čehož plyne nemožnost postulovat tento důvod jako hlavní příčinu žádosti o uprázdněný kanonikát.. Srov. [...]: Antonín Lenz (20. 2. 1828 – 2. 10. 1901), <http://www.kkvys.cz/obrazovabr-a-portretni-galerie/47/antonin-lenz--20-2-1828--2-10-1901-.html>, (22. 4. 2010).

⁷³ „O uprázdněné proboštví vyšehradské se ucházejí: ... a dr. Lenz. Ze všech těchto kandidátů přálo by sobě české duchovenstvo, pokud by se ovšem na jeho přání dbalo, kanovníka dra. Lenze, kněze-vlastence, bývalého miláčka biskupa Jirsíka a navrženého na uprázdněné biskupské sídlo v Budějovicích, od něhož lze se nejvíce nadíti, že by vyšehradský chrám sv. Petra a Pavla v gotickém slohu dostavěl.“ Národní noviny, ze dne 24. 9. 1887, 2.

⁷⁴ Srov.: B[RÁZDA] J[akub], K[OVÁŘ] J[osef]: Th. Dr. Antonín Lenz, in: Alétheia, [...] (1898–1899) 335.

⁷⁵ Srov. POLC Jaroslav V.: Stručný přehled dějin českých a moravských diecézí po třicetileté válce, Praha: KTF UK (pro vnitřní potřebu)1995, 71–72.

Po smrti Václava Štulce, který byl proboštem vyšehradské kapituly, je Lenz 20. prosince 1887⁷⁶ jmenován proboštem královské kapituly na Vyšehradě a 8. ledna 1888⁷⁷ je instalován. Tato funkce ho však postavila před řadu nových povinností, které za něj vykonává kanovník Mikuláš Karlach.⁷⁸ Zvláště se ujal rekonstrukce chrámu sv. Petra a Pavla na Vyšehradě, která byla započata již před Lenzovým jmenováním za probošta Štulce a dokončena je až roku 1902. Lenz se tak mohl plně věnovat své vědecké práci a studiím.⁷⁹ Tato funkce nesla nejen povinnosti, Lenz, který byl jako probošt starobylé kapituly i „prelátem království Českého“,⁸⁰ je krátce po své instalaci jmenován biskupským notářem, konsistorním radou, censorem knih, předsedou církevního soudu. Roku 1896 se z rozhodnutí papeže Lva XIII. stal domácím prelátem Jeho Svatosti. Na úrovni politické zastával nerůznější významné posty: okresní zastupitel, poslanec královského sněmu zemského (1889 jmenován natrvalo členem panské sněmovny říšské ve Vídni). Roku 1898 byl vyznamenán císařem za věrné služby.

Dne 2. října 1901 Lenz ve dvaasedmdesáti letech umírá na rakovinu ledvin. Pohřben je na Vyšehradě do kapitulní hrobky, pohřební obřad vykonal jeho nástupce Mikuláš Karlach.⁸¹

2.2.6 Lenz jako teolog

Lenz byl již za svého života počítán mezi proslulé dogmatiky v Čechách, jeho největší přínos byl viděn v dílech o mariologii Arnošta z Pardubic, o katolické antropologii a o *Syllabu Pia XI*. Bývá ceněno i jeho dílo *Učení Mistra Jana Husi*, které bylo přínosné pro obor církevních dějin.⁸²

V 60. letech Lenz jako profesor dostal od děkana Součka v Deštné Kleutgenovu *Die Philosophie der Vorzeit*; ta jej ovlivnila natolik, že se oné filosofické orientace drží po

⁷⁶ Srov. CABALKA Josef Václav: Vyšehrad, svědek české minulosti, Praha: Družstvo Vlast, 1949, 68–81. Veber chybně udává 10. prosince. Srov. VEBER Tomáš: Teolog – polemik Antonín Lenz, (1829–1901), op. cit., s 20.

⁷⁷ Srov. VAČKÁŘ Josef: op. cit., s. 64.

⁷⁸ „Už za jeho vlády byla proto vyšehradská kapitula de facto v rukou již Štulcova pobočníka, kanovníka Mikuláše Karlacha (1831–1911), po Lenzově smrti pak i de iure.“ PUTNA Martin C.: Česká katolická literatura 1848v1918, Torst, Praha, 1998, 184.

⁷⁹ „Tato dlouhá řada spisů naskrz vědeckých, předpokládají veskrze nepřetržité a hluboké studium ... veskrze jest dostatečnou omluvou pro probošta Lenze, zůstal-li po stránce hospodářské poněkud pozadu. ...Že takovým jednáním majetek proboštský se nezveleboval, leží na biledni.“KARLACH Mikuláš: op. cit., 123.

⁸⁰ BRÁZDA Jakub: op. cit., 5.

⁸¹ Srov. KARLACH Mikuláš: op. cit., 125., Srov. [...]: Úmrtí, in: ČKD 9 (1901) 583–584.

⁸² Srov. KRYŠTŮFEK František Xaver: Všeobecný církevní dějepis III., Praha: Dědictví svatého Prokopa, 1892, 879.

zbytek života. A můžeme říci, i když se Lenz věnoval filosofii jen okrajově, skrze jeho studium a recepci Josepha Kleutgena⁸³ pronikal do Čech tomismus.⁸⁴ Lenz bývá označován za „prvního českého tomistu“,⁸⁵ přesnější je však označení za „průkopníka“⁸⁶ tomismu. Jeho tomistický koncept se nejmarkantněji projevuje v *Anthropologii*.

2.2.7 Lenz jako polemik

Lenz je dle povahy většiny svých děl polemik. I Lenzova *Anthropologie*, jež je považována za jeho největší dílo, je spíše polemického rázu: je apologií proti liberalismu, darwinismu, hermesianismu a günterianismu.⁸⁷ Ve svých dílech zaměřených proti kapitalistickému liberalismu a komunistickému socialismu je velmi břitký. Ve svých spisech obeznale rozebírá učení socialistů Marxe, Lassalla, Bakunina, Bebela, a to proto, aby je použil jako argument proti liberalismu. V Lenzových dílech, v nichž se zabýval Viklešem, Husem, Chelčickým a Komenským, otázkami církevní historie a učení dogmatického týkajícího se Husa, husitství, reformace, je zřejmý polemický ráz. Lenz v nich často reaguje na názory T. G. Masaryka.⁸⁸

I když bývá Lenz řazen mezi kontroverzní apologety druhé poloviny 19. století, bojující zejména proti liberalismu a ostatním dobovým -ismům,⁸⁹ jeho práce jsou dokladem kultivované polemiky, založené na skutečné znalosti druhé strany, získané studiem primárních pramenů. V těchto polemikách, namířených ne proti evangelíkům, ale vůči antikatolickým a liberalistickým propagandám, představuje odmítavý, ale

⁸³ Kleutgen Joseph, SJ (1811–1883), Němec, vyučující v Římě na Germanicu a Gregoriáně, na I. vatikánském koncilu účastník, spoluvůrce encykliky Aeterni Patris, neoscholastik, dílo: *Die Theologie der Vorzeit verteidigt* (4 díly, 1853–1870) a *Die Philosophie der Vorzeit verteidigt* (2 díly, 1860–1863). Srov. WALTER Peter: Kleutgen Joseph, in: LThK, Dreite, völlig neu bearbeitete Auflage, sv. 6, Freiburg im Breisgau: Herder, 2006, sl. 135.

⁸⁴ Srov. SOUSEDÍK Stanislav: Předmluva, in: GREDT Joseph: *Základy aristotelsko-tomistické filosofie*, Praha: Krystal OP, 2009, 19.

⁸⁵ SKALICKÝ Karel: Tradice teologického studia v Českých Budějovicích, in: MACHULA Tomáš (ed.): *Deset let Teologické fakulty Jihočeské univerzity*, České Budějovice: Teologická fakulta Jihočeské univerzity, 83.

⁸⁶ SKALICKÝ Karel: Katolické filosoficko-teologické myšlení 19. a 20. století, in: *Teologické texty 6* (1998), 190.

⁸⁷ Srov. VEBER Tomáš: *Teologická antropologie mezi Antonínem Lenzem a Vladimírem Boublíkem*, in: BRICHČÍNOVÁ Kateřina, SKALICKÝ Karel, ŠTĚCH František, VEBER Tomáš (ed.): *Teologie v utkání s pluralitou náboženství*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009, 81.

⁸⁸ Srov. SKALICKÝ Karel: Tradice teologického studia v Českých Budějovicích, in: op. cit., 86.

⁸⁹ Srov. ZLÁMAL Bohumil: *Příručka českých církevních dějin*, sv. 4., Olomouc: Maticе cyrilometodějská, 2009, 233.

poučený pohled.⁹⁰ Lenzův polemický ráz lze vidět zvláště v „protipadařovských spisech“, jež vynikají svou útočností.⁹¹

2.2.8 Lenz jako Jan Brázda, sedlák ze Zlámané Lhoty

Již v roce 1873 se setkáváme v časopise *Čech* s prvními dopisy adresovanými Alfonsovi Šťastnému, které jsou podepsány Janem Brázdou.⁹² Po nich jsou vydávány knižní soubory Brázdových dopisů, které reagují na jednotlivá díla Alfonse Šťastného.

Osoba Jana Brázdy, sedláka se Zlámané Lhoty č. p. 50, byla zprvu neznáma, ale díky Brázdově humoru a zdravému rozumu si tento sedlák získal mezi lidem značnou oblibu. Brázda mluví prostou řečí venkovana, rolníka, a své příklady čerpá ze stejného prostředí. Po přečtení několika dopisů si člověk rychle utvoří představu o sedláku Brázdovi, jeho rodině, gruntu, sousedech i vrchnosti. Toho všeho využívá, aby zpochybnil – logicky, ale s humorem – „padařovského neznaboha“. Ačkoli píše lidovým jazykem, je zřejmé, že k vytvoření spisu by rolník neměl potřebnou zdatnost a učenost.⁹³ V roce 1874 se již spekuluje o tom, zda za pseudonymem nestojí Jan Brázda, profesor z Budějovic.⁹⁴ Přestože byl pseudonym odhalen,⁹⁵ používal ho Lenz i pro svá další díla. Za zmínku stojí, že jméno Jana Brázdy ze Zlámané Lhoty najdeme i jako samostatné heslo bohovědného slovníku, byť jen s odkazem na pseudonym Antonína Lenze.⁹⁶

Jak Lenz přišel k Brázdovi? Když se stal jedním z nejbližších spolupracovníků biskupa Jirsíka, dozvěděl se o jeho touze vyrovnat se s výpady Šťastného. Lenz se proto v roce 1873 nabídl, že se pokusí populární formou a s logickou strukturou reagovat na Šťastného spisy Brázdovskými dopisy.⁹⁷ Ty začaly vycházet v deníku *Čech*. Když pak

⁹⁰ Srov. VOKOUN Jaroslav: Výklady katolického teologa Antonína Lenze o české reformaci v pohledu dnešní ekumenické teologie, in: *Teologické studie*, 1–2 (2007), 53–54.

⁹¹ „Že takovýto pokojný způsob psaní nebyl samozřejmý ani v 70. letech 19. století, ale spíše opačný, lze ilustrovat na polemice českobudějovického dogmatika Antonína Lenze (1829–1901) s jihočeským sedlákem z Padařova Alfonsem Šťastným (1831–1912), který vystoupil z katolické církve, ostře proti ní psal a ironizoval i biskupa Jirsíka. Výměna názorů je mezi oběma nesena se šířící polemikou plné ironie.“ Srov. HAMBERGER Jan: *Teologické dílo Jana Valeriána Jirsíka* (diplomová práce obhájená na KTF UK) Praha 2008, 23.

⁹² Srov. ŠŤASTNÝ Alfons: *O spasení po smrti*, op. cit., 4.

⁹³ Srov. Budivoj, ze dne 28. 12. 1873, 1., TRAUB Hugo: op. cit., 13–14.

⁹⁴ Srov. REDAKCE ČKD: Jan Brázda, sedlák ze Zlámané Lhoty, in: ČKD 2 (1874) 157.

⁹⁵ Srov. REDAKCE ČKD: Pohroma principu mravnosti Padařovské... Jan Brázda, in: ČKD 3 (1875) 232–233.

⁹⁶ [...]: Jan Brázda ze Zlámané Lhoty, in: Tumpach Josef Podlaha Josef: *Český slovník bohovědný*, sv. 2, Praha: Cyrillo-Methodějská kněhtiskárna, 1916, 470.

⁹⁷ Srov. B[RÁZDA] J[akub], K[OVÁŘ] J[osef]: Th. Dr. Antonín Lenz, in: *Alétheia*, [...] (1898–1899) 329–331.

redakce činila potíže, začal Brázda-Lenz vydávat své dopisy knižně.⁹⁸ Lenz si těmito spisy získal jméno u Jirsíka i u veřejnosti.

2.3 Dílo Antonína Lenze

Lenz byl literárně plodný. Publikační činnost započal během 60. let a psal až do smrti. Některá díla nikdy nespátřila světlo světa v knižní podobě a zůstala nedokončená, protože nebyl dostatek finančních nákladů na jejich vydání. Celkem se uvádí, že je Lenz autorem 64 děl – 12 větších a 52 menších.⁹⁹ Nutno ovšem říci, že tento výčet není úplný, protože Lenz přispíval i do časopisů.¹⁰⁰

Spisy by se daly rozdělit do skupin podle obsahu na 1. antropologické, 2. mariologické, 3. apologetické, 4. historické, 5. životopisné, 6. kázání, 8. sociologické, 9. ostatní spisy.

2.3.1 Antropologické spisy

Do této skupiny se řadí *Anthropologie katolická. Skromný příspěvek k dogmatické teologii* (1882), která beze sporu patří mezi Lenzovy největší počiny. Šestisetstránkové pojednání, v němž je prezentována teologická nauka o člověku, je sice publikováno roku 1882, avšak církevní schválení má již z 8. února 1879, z čehož lze usoudit, že Lenz přešel učení encykliky Lva XIII. *Aeterni Patris* vyhlášené 4. srpna 1879, která ukotvila učení svatého Tomáše Akvinského jako oficiální filosofii katolické církve.¹⁰¹

Mezi teologická díla se řadí *Eschatologie*, která nikdy nebyla vydána knižně, jelikož nenašla hned nakladatele.

Články ryze teologické nacházíme zvláště v *Časopisu pro katolické duchovenstvo: Katolické dogma o samospasitelnosti církve a výrokem sv. Stolice zavržená věta: Extra ecclesiam nulla conceditur gratia* (1866), *Tradicionalismus a učení katolické* (1867), *O nekřtěňátkách* (1867), *O irvingianismu* (1867), *O svátosti biřmování* (1867), *Mormoni a jejich učení* (1868), *Učení o předzřízení a hříchu*

⁹⁸ Brázdovy dopisy podle redakce činily nejednotu národa. Srov. *Ibidem*, 331.

⁹⁹ Viz BRÁZDA Jakub: op. cit., 6.

¹⁰⁰ Vlast, Meč, Slova Pravdy, Obrana, Katolické listy, Časopis katolického duchovenstva. Srov. *Ibidem*, 12.

¹⁰¹ Srov. SKALICKÝ Karel: Katolická filosofie a teologie zvláště tomistická v české společnosti XIX. a XX. století, in: *Studie* 40 (1974) 258–274.

smrtném (1870), *Zdali a jakým způsobem jest pravda, že se posvěcující milost uskrovňuje hříchy všedními* (1880).

2.3.2 Mariologické spisy

Nejedno Lenzovo dílo se věnuje hlouběji Matce Boží. Veber spatřuje příčinu tohoto mariánského akcentu již v rodině, v níž byl Lenz „formován specificky ženskou spiritualitou (matka a babička)“.¹⁰²

Hlavní díla jsou čtyři: *Mariologie čili učení církve katolické a v církvi chované o Matce Boží* (1879),¹⁰³ dále *Mariologie Arnošta z Pardubic, prvního arcibiskupa pražského* (1887)¹⁰⁴, třetí spis *Rozjímání a výklady o litanii loretánské* (1889)¹⁰⁵ – tento spis je podáním převážně mariologický, autor se opírá o spisy církevních otců a Písmo. A posledním dílem jsou *Kázání Mariánská*¹⁰⁶ (1904–5). V těchto kázáních je kladen důraz na nauku. Spíše se dá mluvit o popularizované mariologii výsad. Lenzova mariologická kázání vycházejí zejména z Písma, Starého i Nového zákona, a z církevních otců.

Lenzova mariologie je podána dopodrobna, někdy je až příliš fyzicistní,¹⁰⁷ ale je fundovaná, opírá se o Písmo i o tradici Otců. Nutno podotknout, že pojmenování některých Lenzových děl jako „mariologie“ je pro 19. století neobvyklé.

2.3.3 Apologetické spisy

Do této části spadají díla cílená proti Alfonsu Šťastnému z Padařova. Celkem se jedná o pět děl, v nichž Lenz vystupuje jako polemik, jehož ústa jsou plná satiry.

První spis vychází pod názvem *Jan Brázda, sedlák ze Zlámané Lhoty, v půtce se sedlákem Alfonsem Šťastným, čili Kratochvilné a velmi poučlivé dopisy o přeukrutné učenosti kandidáta filosofie Alfonse Šťastného, sedláka v Padařově, uložené v jeho nejnovějším spisu „Ježíš a jeho poměr ku křesťanství“* (1873).

¹⁰² Srov. VEBER Tomáš: Teolog – polemik Antonín Lenz, (1829–1901) op cit., 85.

¹⁰³ Viz LENZ Antonín: *Mariologie čili učení katolické a v církvi chované o Matce Boží*, op. cit.

¹⁰⁴ Pouze výklad díla Arnošta z Pardubic Srov. REDAKCE ČKD: *Mariologie Arnošta z Pardubic...* Ant. Lenz, in: ČKD 4 (1887) 252.

¹⁰⁵ Srov. LENZ Antonín: *Rozjímání a výklady o litanii Loretánské*, Cyrillo-Methodějské knihtiskárny, 1889. Populárním, ale vědeckým stylem rozebírá Loretánské litanie, aby ukázal Mariiny vlastnosti. Srov. REDAKCE ČKD: *Rozjímání a výklady o litanii Loretánské...* Antonín Lenz, in: ČKD 6(1889) 376–377.

¹⁰⁶ Srov. LENZ Antonín: *Kázání mariánská*, sv. 1v2., Praha: V. Kotrba, 1905. Kázáním je vytýkáno, že se jedná o přednášky a že pozbývají popularnosti. Srov. JANŮ Martin: *Kázání Mariánská...* Dr. Antonín Lenz., in: ČKD 2 (1905) 178–179.

¹⁰⁷ Srov. VEVERKOVÁ Kamila: *Dílo Antona Krumbholze a jeho význam pro reformní teologické myšlení v Čechách*, in: Brno, CDK, 2004, 129.

Dalším Lenzovým spisem je apologie nesoucí název *Filosofie Jana Brázdy ze Zlámané Lhoty o nesmrtnosti duše lidské čili První výstřel Brázdův proti náboženskému spisu Alfonse Šťastného o spasení po smrti* (1874).

Třetím dílem je *Učená rozprava Jana Brázdy, sedláka ze Zlámané Lhoty, o jsoucnosti Boží čili Druhý výstřel proti nábožnému spisu Alfonse Šťastného o spasení po smrti* (1874).

Čtvrtá polemika se jmenuje *Pohroma principu mravnosti padařovské, kterouž s velkým žalem popisuje Jan Brázda ze Zlámané Lhoty* (1875).

A poslední v této sérii Brázdových spisů je *Syllabus jeho Svatosti Pia IX., jež vykládá s povinným zřetelem k Syllabu náčelníka svobodných myslitelů, Alfonse Padařovského, Jan Brázda, sedlák ze Zlámané Lhoty* (1878).

2.3.4 Historické spisy

Všechny historické práce se týkají Mistra Jana Husa. Lenz se této postavě českých dějin věnoval již za svého mládí. Nejvíce času však věnoval husistice na Vyšehradě.

Jmenujme alespoň některá z Lenzových děl: *Učení Mistra Jana Husi na základě latinských i českých spisů jeho, jakož i odsouzení Husovo na sněmu Kostnickém* (1875), *Synodální řeči Mistra Jana Husi* (1899), *Několik dodatků k učení Mistra Jana Husi* (1899), *Pokus apologie svědků naproti Husovi deponujících Husem a šlechtou husitskou diffamovaných, jako by byli proti němu křivě svědčili* (1900), *Herbenův „Čas“ a svědkové deponující v Kostnici naproti Mistru Janu Husovi* (1900), *Mistr Jan Hus* (1901), *Historické nepravdy o Husovi* (1902), *Učení Mistra Jana Husi o církvi a o jejích členech není totožné s učením Augustýna* (1902), *Mistr Jan Hus nebyl reformátor církve ani ve věcech dogmatických, ani mravoučných, ani církevních, ani občansky sociálních a podle toho reforma jeho nepřinesla žádoucího ovoce* (1903), *Lze říci podle pravdy že byl Hus trvaje v Čechách, ač bloudil ve víře, uvnitř katolíkem?* (1904).

Jelikož Lenzovo bádání o učení Husově se týkalo nejen Husa samotného, ale i Husových předchůdců a nástupců, píše Lenz zvláště o Valdenských, o Petru Chelčickém a o Českých bratřích. Jmenujme zejména studie v různých čaopisech: *Učení Petra Chelčického o bytu očištění* (1885), *Učení Petra Chelčického o křtu, zvláště o křtu nemluvnat, a učení katolické* (1885), *Učení Petra Chelčického o očištění* (1885), *Učení Petra Chelčického a učení katolické o societě občanské* (1893), *Veliký a svatý papež Řehoř Veliký a Petr Chelčický* (1895), *Učení katolické o Antikristu, o theologických domněnkách stran jeho osoby i konání jeho a učení Petra Chelčického o*

těchže předmětech (1896), *Z jakých příčin jmenuje Petr Chelčický Mistra Jana Protivou?* (1901). Knižně vychází: *P. Chelčického učení o sedmeře svátostí a poměr učení tohoto k Janu Viklifovi* (1889). A celá tato soustava učení a kritické zhodnocení učení Petra Chelčického je vydána ve *Sborníku historického kroužku* v letech 1900–1901 pod názvem *Soustava učení Petra Chelčického na základě pramenů*.

Dále ve svých článcích v časopisech o učení jednotlivých reformátorů srovnával: *Vzájemný poměr učení P. Chelčického, starší Jednoty Českých Bratří a Táboritů k nauce Valdénských, Jana Husi a Jana Wiklifa* (1895), *Nástin učení J. A. Komenského a učení P. Chelčického* (1895), *Zdali se měnila Jednota Bratří Českých svoje učení o velebné svátosti?* (1895).

Lenz se zabývá více i studiem Jana Wiklifa, přičemž knižně vychází spis *Soustava učení M. Jana Wiklifa na základě pramenů* (1898). Dále nutno zmínit článek *Sv. Tomáš Aquinský a M. Jan Wiklif o řeholích* (1902–1904).

Lenz tímto svým dílem historickým obohatil české církevní dějiny. Kočího slovník z první poloviny 20. století právem probošta vyšehradského nazývá „církevní historik, pilný badatel husitství s katolického pohledu“.¹⁰⁸

2.3.5 Životopisné spisy

Lenz je i autorem několika menších životopisných článků v časopisech: *Albrecht Chanovský S. J.* (1886),¹⁰⁹ *Kněz Don Bosco* (1893), *Blahoslavený Gerald Majjella* (1887), *Poslední doby života sv. Alfonse de Liguori* (1887), *Dr. Antonín Skočdopole* (1887).

2.3.6 Kázání

Mnoho kázání, která Lenz pronesl, zůstalo v rukopise, některá však byla i otištěna: *Řeč při třistaleté jubilejní slavnosti sboru ostrořeleckého v Budějovicích* (1878), *Rozjímání o přípravě k slavnosti Narození Páně – 9 kázání* (1883), *Řeč v posvěcení školy v Holešovicích dne 7. září 1884*, dále sbírka kázání *První májová pobožnost na Vyšehradě* (1890) či již zmiňovaná *Kázání Mariánská* (1905).

¹⁰⁸ [...]: Lenz Antonín, in: B. Kočího Malý slovník naučný, sv. 2, Praha: B. Kočí, 1925, 1227.

¹⁰⁹ Jedná se o slavného misionáře z baronského rodu z Dlouhé Vsi, která se nachází v Lenzově rodném kraji.

2.3.7 Sociologické spisy

Lenze trápila nejen oblast náboženská, ale i sociální. Jedno dílo věnoval vzniku socialismu v českých zemích. Nese název *Socialismus v dějinách lidstva a jeho povaha a církev katolická jedině schopná k řešení sociální otázky* (1893).

2.3.8 Ostatní spisy

Vedle již zmíněného je třeba uvést, že Lenz se podílel i na vydání Písma svatého s ilustracemi. Toto vydání nese název Písmo svaté z let 1888–1902, jedná se o úpravu českého textu Nového i Starého zákona.

Roku 1875 navštívil Lenz Řím a rok na to vydává menší cestopisný spis pod názvem *Upomínka na katakomby Římské*.

Z jeho článků lze dále vzpomenout *O původu lidské mluvy* (1869), *Mikeš Loudavý* (1901) atd.

2.4 Alfons Šťastný z Padařova

V této podkapitole pojednám o Šťastného životě, jeho významu a písemném díle, zejména pak o počátcích jeho antiklerikální činnosti, která začíná v 70. letech. Úvodem se zmíním o existujících životopisech.

2.4.1 Prameny

Osobě Alfonse Šťastného z Padařova byly věnovány práce Jiřího Křížka¹¹⁰ a Jaroslava Koti.¹¹¹ Oba tyto autoři čerpají z životopisu a korespondence od Huga Trauba¹¹² a nikterak se od něj neliší. Traubův kritický životopis Šťastného se mi bohužel podařilo sehnat až po sepsání této podkapitoly. Přihlížím i k dalším dílům.

2.4.2 Narození, dětství a studia

Alfons Ferdinand Šťastný se narodil 18. dubna 1831 ve Štěkni u Strakonice v domě č. p. 48. Alfons je syn Antonína Šťastného ze Štěkně. Antonínova matka, rozená Anna Rosenauerová, byla židovka, ale nechala se pokřtít.¹¹³ Anna zůstává jako svobodná matka a samoživitelka ve Štěkni. Po křtu přijala jméno Barbora Šťastná a její syn se z Jákoba stává Antonínem. Jako takový byl Alfonsovým otcem. Jeho žena Judita Šťastná, rozená Cedlová, pochází z Dobré Vody u Nových Hradů. Alfons je prvorozený ze dvou synů. Měl bratra Artura.¹¹⁴

Alfons se už v raném dětství projevoval jako bystrý a inteligentní, měl však výbušnou povahu, kterou nedokázal ovládat. Jinak prý to by chlapec rozjímavý a spíše se stranil společnosti. Ve 30. letech se celá rodina Šťastných stěhuje do Prahy, kde také Alfons chodí do obecné školy. Na přání svého otce pokračuje dále ve vzdělávání a od roku 1846 je v učení u ranhojiče Goldscheitera v Blovicích. Zde je tři léta a pak dostává

¹¹⁰ Viz KŘÍŽEK Jiří: Alfons Šťastný z Padařova(1831–1913). Zemědělský a náboženský reformátor z jižních Čech (diplomová práce obhájená v Historickém ústavu Jihočeské univerzity) České Budějovice 2003.

¹¹¹ Viz KOŤA Jaroslav: Alfons Šťastný z Padařova – myslitel, radikál a iniciátor rolnického hnutí (diplomová práce obhájená na FF UK) Praha 1976., KOŤA Jaroslav: Alfons Šťastný z Padařova – myslitel, radikál a iniciátor rolnického hnutí (rigorózní práce obhájená na FF UK, rozšířený a upravený text) Praha 1980. Dále cituji jen rigorózní práci.

¹¹² Viz TRAUB Hugo: Ze života Alf. Šťastného, Praha: Nákladem českomoravských podniků tiskárenských a vydavatelských, 1928.

¹¹³ I to uvádí Lenz jako důvod nehodnověrnosti Šťastného spisů. Srov. LENZ Antonín: Jan Brázda, sedlák ze Zlámané Lhoty, v púte se sedlákem Alfonsem Šťastným, čili, kratochvilné a velmi poučlivé dopisy o přeučrtné učenosti kandidáta filosofie Alfonse Šťastného, sedláka v Padařově, uložené v jeho nejnovějším spisu „Ježíš a jeho poměr ku křesťanství“, Praha: A. G. Steinhauser, 1873, 8.

¹¹⁴ Srov. KŘÍŽEK Jiří:op. cit., 10–11.

výuční zdravotnický diplom vydaný chirurgickým grémiem v Plzni v roce 1849. Během tohoto tovaryšství u ranhojiče začíná externě studovat piaristické gymnázium v Praze. Po ukončení gymnázia poznává, že by se chtěl více rozvíjet v exaktních vědách a proto je nejprve zapsán na techniku ve Vídni, z níž pak v rámci univerzity přestupuje na lékařskou fakultu. Během studií ve Vídni se seznámil s Eduardem Grégrem, s nímž ho pojilo hluboké přátelství, které ovlivnilo jeho pozdější politickou kariéru. V roce 1856 přestupuje Šťastný z neznámých důvodů z vídeňské medicíny na pražskou medicínu. V Praze studuje jen zimní semestr. Jelikož v průběhu studia v Praze Šťastnému zemře mladší bratr Artur, jenž hospodařil na statku, který mu pořídil jeho otec ve vesnici Padařov, stahuje se Alfons na statek, aby naplnil přání svého otce.¹¹⁵

2.4.3 Sedlák z Padařova

Alfons se ujímá statku č. p. 11 v Padařově, kterému se říkalo mezi padařovskými usedlíky „Švábovna“ nebo též „Na němcích“. Tento grunt měl bohatou historii, k níž se Šťastný hlásil.¹¹⁶ Přestože Alfons nepocházel přímo z rodu, který by měl co dočinění s hospodářstvím, a jeho zkušenosti se zemědělstvím byly nulové, díky zájmu o přírodní vědy a díky znalostem o nich se stává úspěšným hospodářem. V počátcích Šťastného hospodaření byl jeho statek vzorem pro ostatní. Tímto počínáním se stal oblíbeným mezi venkovany a pro místní je jakousi nepsanou autoritou.¹¹⁷

Roku 1863, ve svých třiceti jedna letech, se oženil s Annou de Castello, která je dcerou schwanzebergského hospodářského důchodního a se kterou se seznámil při zakládání jistebnického ochotnického spolku. S manželkou měl celkem pět dětí, z nichž předčasně zemřeli dcera a syn, takže Šťastným zůstaly tři dcery: Božena, Růžena a Zdena.

Jelikož Šťastný našel ve své ženě oporu natolik, že přejala odpovědnost za statek, mohl se roku 1863 odebrat znovu na studia do Prahy. Tam navštěvuje filosofickou fakultu Karlo-Ferdinandovy univerzity. Chtěl získat doktorát. Po roce z jeho plánů sešlo a on se – z neznámých důvodů – opět vrací na svůj statek. Již nikdy se touto cestou nevydá a

¹¹⁵ Srov. Ibidem, 11–13.

¹¹⁶ „Mně tou chloubou, býti českým sedlákem z Táborska, sedlákem z neznámého vám Padařova, těším se přece tím, že jsem právě sedlákem na tom statku v Padařově, v jehož držení se nacházím, vzpomínaje sobě, a to s nemalou radostí na to, že žiji tam, ba právě na tomže statku, jež měl někdy v držení svém husita Mikuláš z Padařova, hejtman táborský, o němž se chvalně zmiňují Palacký, Zap i Tomek v dějepise svém, a kladu si za čest, že aspoň po chalupě jsem podobný kacíř, jakým on byl, a že i já, následovník na statku druhdy jeho, jsem přítelem téže svobody smýšlení, za níž on tehdyž bojoval, což mi dodává zmužilosti, abych setrval v boji kacířském co syn slavného národa kacířů.“ ŠŤASTNÝ Alfons: O spasení po smrti, Praha: Edv. Grégr, 1873, 5.

¹¹⁷ Srov. KRÍŽEK Jiří: op. cit., 14.

jeho studia zůstanou neukončená. Ve všech svých spisech ovšem používá titul „kandidát filosofie“. Mnohokrát se tento titul stane terčem posměchu Šťastného protivníků.

Po ukončení vědecké dráhy se Šťastný věnuje dvěma okruhům, které se týkají veřejného života. Prvním okruhem je žurnalistika: Šťastný se vyjadřoval k aktuálním politickým a společenským poměrům. Druhou oblastí je jeho veřejné působení na Jistebnicku. Šťastný je politicky činný na úrovni obce i okresu. Již před rokem 1878 byl několikrát starostou obce Padařov, po tomto roce už je jím nepřetržitě až do roku 1907. Byl také členem okresního výboru v Táboře. Roku 1872–1873 vykonával i funkci okresního rady, po hádce ji však opustil. Podobná situace se odehrála na okresním zastupitelstvu a na okresní školní radě.¹¹⁸ V těchto letech pracuje také v ochotnickém divadelním spolku v Jistebnici a vycházejí jeho antiklerikální spisky.¹¹⁹ Roku 1895 byl Šťastný dokonce zvolen za poslance zemského sněmu a v této funkci setrval až do roku 1907.

V roce 1882 Šťastný ovdověl a roku 1883 se oženil podruhé. Jeho druhá žena, Anna Zárdová z Tábora, přebírá povinnosti spojené s hospodářstvím a Šťastný se může až do své smrti věnovat věcem veřejným.

Šťastný byl zprvu oblíben mezi lidmi především kvůli svému modernímu statku, který byl chloubou. A však díky novinářské činnosti, které věnoval většinu času, se jako sedlák stal lidem k smíchu, protože statek chátral a téměř veškerý zisk ze statku padl na vydávání novin, kde propagoval paradoxně modernizaci zemědělství, která se jeho vlastního statku se nikterak nedotkala.

Z Alfonse Šťastného se už na sklonku jeho života stala živoucí legenda, o které se povídalo po celém Táborsku.

Dne 8. listopadu 1913 o 7. hodině večerní Šťastný skonal. 11. listopadu se konal pohřeb, který začal na padařovském statku. Jakožto bezvěrec byl Šťastný pohřben u jistebnického hřbitova v oddělení sebevrahů.¹²⁰

2.4.4 Šťastný jako publicista

Jako publicista po sobě „padařovský pantáta“ zanechal úctyhodné dílo. Šťastný přispíval do tisku od roku 1866, kdy jeho první článek vychází v *Národních Listech* ze dne 1. dubna. Dále přispíval do periodik jako *Obrana*, *Hlasy*, *Dělnické listy*, *Pokrok*

¹¹⁸ Srov. ZITA Stanislav: Alfons Šťastný sedlák filosof, Jistebnice: 2003, 7.

¹¹⁹ Srov. TROJAN Jaroslav: Alfons Šťastný z Padařova, Tábor: Petr Frank, 1923, 30.

¹²⁰ Srov. ZITA Stanislav: op. cit., 21.

a *Svoboda*.¹²¹ Právě tento poslední list r. 1873 převzal od Josefa Baráka, aby jím bojoval proti katolické církvi a klerikalismu. Vrcholem Šťastného publicistické činnosti byly *Selské noviny*, které začaly vycházet 27. září 1889. Byl jejich vydavatelem, majitelem i redaktorem a jejich provoz byl financován ze zisku padařovského statku. Publikační činnost tohoto rázu provozuje až do roku 1912, kdy chod *Selských novin* předává do rukou agrární strany.¹²²

Šťastný svou tvorbou zcela vybočoval z české žurnalistiky bojovným provokativním stylem. Proto si získal v tisku nejednu přezdívku, například „padařovský prorok“.¹²³ I když Šťastného publicistická tvorba byla agresivní a útočná, nebyl za ni nikdy trestně stíhán, protože vždy měl zřetel na ústavu, kterou dokonale znal.

2.4.5 Šťastný jako politik

Šťastný sám sebe považoval za pokrokově smýšlejícího občana.¹²⁴ Nejprve byl přívržencem liberálního myšlení, levicovým Mladočechem. Z této strany později vystoupil kvůli programovým neshodám a později se stal členem strany agrární.

Svou pozornost zaměřil zejména na střední rolnickou vrstvu. Věnoval se zásadě hospodářské a politické svépomoci a usiloval o založení stavovské, později politické organizace zemědělského lidu. V roce 1889 založil Selskou jednotu a díky vzniku této jednoty začal vydávat *Selské noviny*. Zde lze sledovat jeho politický vývoj.¹²⁵

„Padařovský pantáta“ patřil mezi nejhorlivější propagátory agrárního hnutí. Antonín Švehla ho proto nazýval rozsévatelem agrárního hnutí a kvasem moderního agrarismu.¹²⁶ Ideově vycházel z filosofického přesvědčení přírodovědně zaměřeného materialisty. Inspiraci čerpal z přímého kontaktu s rolníky a vlastní zkušenosti; ze zahraničních agrárních hnutí a programů, zejména v Německu a ve Francii; a z hospodářské krize, která nastoupila koncem 70. let a výrazněji se projevila v 80. letech 19. století.¹²⁷

Cílem jeho programu bylo to, aby rolník dosáhl blahobytu, kterého lze dojít přes kvalitu a kvantitu zemědělských produktů (hospodářská otázka), přijatelnou cenu oněch

¹²¹ Srov. KŘÍŽEK Jiří: op. cit., 7.

¹²² Srov. ZITA Stanislav: op. cit., 8.

¹²³ Srov. KŘÍŽEK Jiří: op. cit., 14–16.

¹²⁴ Srov. ŠTĀSTNÝ Alfons: Politické strany u nás a jinde, Praha: Eduard Grégr, 1873, s. 3–4, 50–63.

¹²⁵ „Označení Selských novin se postupem doby vyvíjelo s tím, jak se měnily názory Alfonse Šťastného na selský program. Původně ‘politicko-hospodářský list’ se změnil na ‘politicko-selský list’ až na konečný ‘list agrární’.“ KŘÍŽEK Jiří: op. cit., 135.

¹²⁶ FILÁČEK Adlof: Alfons Šťastný, in: [...] (ed.): Sto let narození zakladatele agrárního hnutí Alfonse Šťastného ze Štěkně, [...]: 1931, 12–13.

¹²⁷ KŘÍŽEK Jiří: op. cit., 137.

produktů (ekonomická otázka) a existencí selského stavu (sociální otázka). Vyřešení hospodářské otázky bylo podle Šťastného závislé na schopnostech a vědomostech rolníka. Vyřešení otázky ekonomické spočívalo v překonání ekonomické krize, což se mělo stát zamezením levného dovozu, vytvořením jakési celní unie a omezením domácí a zahraniční volné hospodářské soutěže: mělo se přejít ke státnímu regulovatelnému hospodaření. Zachování selského stavu znamenalo udržení mravně způsobilého sedláka. Sociální otázku řešil Šťastný tak, že společnost rozdělil do tří vrstev: nemajetné, o které se má postarat stát, aby dosáhli existenčního minima, jež by bylo nezdanitelné a nezadržitelné; majetné, které se má taktéž postarat stát, aby majetek neztratili; a nejbohatší, kteří mají financovat nejchudší, aby dosáhli životního optima. Stát by měl mít funkci instituce, která se stará o hospodářsky a sociálně slabé.¹²⁸

2.4.6 Prameny Šťastného antiklerikalismu a jeho pokračování

Počátek Šťastného antiklerikalismu spadá do konce 60. a počátku 70. let, kdy vystoupil z katolické církve. Příčina jeho odchodu bývá spatřována v pobouření nad učením o neomylnosti papeže, které bylo vyhlášeno 13. července 1870.¹²⁹ Ve skutečnosti však byly jeho důvody méně věroučné a bezprostřednější. Souvisely s aférou jistebnického kaplana Jana Selibovského.¹³⁰ Právě v reakci na ni oznámili Šťastní 2. listopadu 1869 článkem v *Národních listech*, nazvaným „Zasláno P. Janu Valeriánu Jirsíkovi, toho č. biskupu katolickému v Budějovicích, od manželů Šťastných“, svoje vstoupení z církve.¹³¹ Šťastný a jeho manželka byli k Selibovskému v přátelském vztahu, ba co více, Selibovský u nich pobýval na padařovském statku a určitý čas žil se Šťastného ovdovělou švagrovou, přičemž z jejich poměru vzešlo dítě.¹³²

¹²⁸ Srov. Ibidem, 138–145.

¹²⁹ Srov. SKALICKÝ Karel: *Katolická filosofie a teologie zvláště tomistická v české společnosti XIX. aXX. století*, in: [...] ed.: *Slovo a naděje*, Řím: 1978, 50., NAVRÁTIL Michal: *Šťastný Alfons*, in: *Ottův slovník naučný*, sv. 24, Praha: J.Otto, 1906, 763.

¹³⁰ „V jistebnické farnosti byl kaplanem věřícími velmi oblíbený Jan Selibovský, který se dostal do sporu s vrchností a měl být přeložen k Novým Hradům. Podle zprávy okresního hejtmanství byl Selibovský v přátelském vztahu s rodinou Šťastných. Pomýšlel prý rovněž na občanský sňatek a vystoupení z církve. Budějovický biskup Jirsík náhle, bez jakéhokoliv šetření, Selibovského přeložil, při čemž jako důvod uvedl, že Jan Selibovský se znelíbil faráři. Rozhořčení občané v jistebnické farnosti sestavili během dvou dnů petici důvěry obsahující vysvědčení o chování Selibovského se 475 podpisy, kterou spolu se žádostí o ponechání Selibovského v Jistebnici předložili budějovickému biskupství. Tato žádost samozřejmě zůstala bez výsledku. Selibovský si proto stěžoval v Zasláném Národních listů na nespravedlnost, bezohlednost, libovůli a despotismus a na to, že udučeství má přednost před veřejným svědectvím, zároveň oznámil své vystoupení z církve. Biskupovu příkazu se vzepřel na radu Šťastného a místo na novou farnost odešel do Prahy k reformovanému faráři S. Košutovi. Na Kotušovu přímluvu dostal v poměrně krátké době 500 zlatých na studium v Německu, které uhradil Gustav-Adolfský spolek.“ KOŤA Jaroslav: op. cit., 28.

¹³¹ Srov. Ibidem, 29.

¹³² KRÍŽEK Jiří: op. cit., 27–30.

Selibovského aféra pokračovala jiným směrem, než Šťastný očekával. Jeho nenávisť vůči církvi tím ještě vzrostla.¹³³ Vedle Šťastných vystoupili z církve další čtyři jistebničtí občané. Dne 20. listopadu 1869 proto podal Šťastný spolu se třemi z nich žádost o povolení „Spolku přátel svobody svědomí“, jehož cílem bylo pěstování svobody a svědomí ve smyslu článku 14. základního státního zákona ze dne 21. prosince 1867 o obecných právech občanů státních, prostředky zákonem dovolenými, zvláště čtením příhodných spisů a rozmluvou. Spolek byl úředně schválen 17. února 1870, okresní hejtmanství však mělo na spolek dohlížet. I přes obavy úřadů, které vznik spolku vyvolal, nebyly žádné stížnosti, neboť Šťastný se začal připravovat na svoji politickou činnost.¹³⁴

Šťastný se ve svém proticírkevním boji nespokojil se založením spolku v Jistebnici. Dalším jeho větším počinem bylo setkání s Eduardem Grégrem, Miroslavem Tyršem, Josefem Barákem, Karlem Tůmou, Josefem Václavem Sládkem a Karlem Sabinou dne 17. nebo 18. května 1871 v Praze v restauraci Měšťanská beseda, kde Šťastný předložil plán na založení volnomyšlenkářského spolku Humanita. Na 18. červenec 1871, tedy na den prvního výročí „neomyláckého papeže“, plánoval hromadné vystupování čelních představitelů národa z katolické církve. K ničemu podobnému však nedošlo. Po této schůzi zasílá Šťastný Sabinovi a Grégrovi brožury, které připravoval k vystupování z církve. Dochovaly se díky Sabinovi, který podával informace policii, a proto je lze nalézt v policejních zprávách (ne však kompletní).¹³⁵

16. května 1874 byl na Šťastného popud založen v Praze Spolek volných myslitelů, který byl ustanoven podle německého vzoru. Tento spolek pravidelně zasedal v hostinci U Slovanské lípy ve Spálené ulici. Cílem spolku bylo: vzbuzovat a pěstovat volnost myšlení ve věcech víry a svědomí zaručenou paragrafem 14 základního zákona z 21. prosince 1867, číslo 142 říšského zákona, usilovat o rozšíření spolku po celém mocnářství a usilovat o denní setkávání a o vydávání spisků. Týden po založení čítal

¹³³ „Šťastný marně bušil na Selibovského svědomí, které by mu nemělo dovolit návrat k církvi. Selibovský své rozhodnutí nezměnil Šťastný se mu už jen s hořkostí vysmíval... Selibovského rozhodnutí nezvratila ani padařovská milenka Šťastná, která marně čekala na chystanou svatbu. Děkan Vrzák označil Selibovského poměr za pouhou „maličkost“, která neohrozila Selibovského kněžský celibát. Celá už beztak „zdivočelá záležitost“ se ještě více zkomplikovala. Selibovského pobyt u Šťastného švagrové totiž nezůstal bez následků. „Právě v tomto čase, když se s ním o vrácení se jeho vyjednávalo, přišlo ovoce porušení celibátu na svět, což prý konzistori oznámeno ihned bylo, aby se u příležitosti vyjednání o tu maličkost postarala, avšak přešlo se přes maličkost tu jednoduše k dennímu pořádku a Selibovský přijat bez rozpaků opět za kněze katolického.“ Šťastný Selibovskému vyčítal jeho neupřímnost a zbabělost, když utekl před rodičovskými a manželskými povinnostmi do ochrany katolické církve, kterou předtím jednoznačně a veřejně odmítl... Selibovský dostal od biskupa Jirsíka přikázáno jako pokání odchod do nejmenovaného kláštera...“ Ibidem, 31–32.

¹³⁴ Srov. KOŤA Jaroslav: op. cit., 30–31.

¹³⁵ Srov. KRÍŽEK Jiří: op. cit., 51–55.

spolek padesát členů. Silně spolupracoval s jistebnickým mateřským spolkem a byl též úzce propojen s listem *Svoboda*. Jelikož byl spolek již od svého založení pod silným policejním dozorem, netěšil se dlouhému trvání. Definitivně se rozpadl 25. srpna 1875 a podobně dopadl i spolek jistebnický. Pražský spolek stál Šťastného nejen peníze, ale i čas, neboť kvůli němu pobýval často v Praze. Poněvadž byl „padařovský pantáta“ vyčerpán po všech stránkách, vzdal svůj boj a odešel zpět k své rodině, aby se věnoval statku a politice.¹³⁶

Ještě v 80. letech 20. století, když sestavoval své práce Jaroslav Kořa, byla v Padařově vzpomínka na Šťastného antiklerikální činnost živá. Když Jaroslav Kořa toto místo navštívil a vedl rozhovor s místními, při otázce po Alfonsu Šťastném se setkal s odpovědí: „Vy myslíte toho neznaboha?“¹³⁷

2.5 Dílo Alfonse Šťastného

Šťastného antiklerikální činnost prostupovala všechny sféry, do kterých zasahoval. Velká pozornost této podkapitoly je věnována antiklerikálním spisům Alfonse Šťastného, které jsou klíčové pro uchopení Lenzových reakcí.

2.5.1 Raná fáze Šťastného díla

Šťastný byl již v mládí zaměřen na přírodní vědy i filosofické a náboženské problémy. To se projevilo v jeho pozdějším díle. Na přelomu let 1870–1871 se Šťastný věnoval přípravě spisků, k jejichž vydání nikdy nedošlo; rukopisy se zachovaly většinou jen částečně (jako názvy děl či výtažky z nich). Pouze výjimečně jde o celé spisy – německé překlady brožur připravovaných k prvnímu výročí papežského primátu, jež byly Sabinou poskytnuty policii k nahlédnutí. Jedná se o deset brožur: 1. Válku učinme nemožnou, 2. Zákon a revoluce,¹³⁸ 3. Lidskost, jediná pravá to mravnost, 4. K čemu jsme ve světě?, 5. Člověk jest stvořitelem svého Boha, 6. Pryč s přísahou, 7. Co je v náboženství lidského, není jeho, a co je jeho, není lidské, 8. Má katolík z církve své vystoupiti a k jiné a ku které přestoupiti?, 9. Obrat'me jmění církevní jeho pravému účelu, 10. Dopřejme ženě rovnoprávnost!

¹³⁶ Srov. Ibidem, 59–67.

¹³⁷ Rozhovor s Jaroslavem Kořou pořázený ze dne 11. 11. 2009, poznámky z rozhovoru, archiv autora.

¹³⁸ Otištěno v časopise Slovan, od 13. 9. 1871, 4. 108, 109, 110, 113, 115, 118 a 119.

Z těchto rukopisů nebyl, kromě druhého, žádný otištěn, protože Šťastný ještě nebyl tak zdatný v psaní a především proto, že byly spisky názorově příliš radikální. Rukopisy posloužily Šťastnému spíše jako koncept pro jeho další spisky a články.¹³⁹

2.5.2 Politické rukopisy

Šťastný se ve svých politických spisech věnoval hlouběji propagaci antiklerikalismu a ateismu, proto bývají řazeny mezi čistě antiklerikální.¹⁴⁰ Mezi tyto spisy patří: *O doplnění našeho národního programu* (1872), *K otázce školní* (1873), *Politické strany u nás a jinde* (1873).

2.5.2.1 *O doplnění našeho národního programu.*

V září roku 1872 vychází Šťastnému v Grégrově knihtiskárně spisek *O doplnění našeho národního programu*. Protože byla brožura čtivá a srozumitelná, dočkala se celkem úspěchu. Tento spisek už je napadán v deníku *Čech* – a to právě Lenzem.¹⁴¹

V úvodu spisku vzpomíná Šťastný na husitství jako období slávy a lituje ztrátu svobody a blahobytu.¹⁴² Dále konstatuje potřebu politického uvědomění a potřebu vytvoření federace, aby český národ získal autonomii.¹⁴³ Kriticky poukazuje na vnitřní vztah politiky a náboženství. Jakékoli učení náboženské představuje jako nauku vystavěnou na nerozumových základech – tedy na nerozumových výročích, které nejsou přezkoumány, zda odpovídají skutečnosti – a mocenské autoritě je pouze nevědeckou domněnkou. Jako princip pravdivosti poznání postuluje to, co je poznávané smysly; to je pak poznávané rozumem. Dle jeho názoru se náboženství neopírá ani o zkušenost smyslů a ani o rozum. Náboženství je založeno jen na autoritě. Dále vidí rozdíl mezi autoritou světskou a náboženskou v tom, že světská je zdůvodnitelná rozumem a náboženská rozumu odporuje. Náboženství je nejhůře založené, protože jeho podstatou je pozitivní víra, které je podřízen lidský rozum. Věřící obhajuje Boha, protože vše ví a může člověku cokoliv odhalit. Víra podle Šťastného skrývá nespokojenost sama v sobě, poněvadž člověk neví a nemá jistotu, že není klamán, a „touží po důkazech o skutečnosti, by z jeho věření se stalo vědění“.¹⁴⁴ Vševědoucností Boží se stává lidský

¹³⁹ Srov. KOŤA: op. cit., 40–42.

¹⁴⁰ Srov.: Josef: Papežská neomylnost a její ohlasy v zemích slovanských, zvláště českých, Praha: Universum, 1947, 140., SKALICKÝ Karel: Katolická filosofie a teologie zvláště tomistická v české společnosti XIX. a XX. století, in: [...] ed.: Slovo a naděje, Řím: 1978, 50.

¹⁴¹ Ibidem, 67.

¹⁴² Srov. ŠŤASTNÝ Alfons: O doplnění našeho národního programu, Praha: Edv. Grégr, 1872, 3.

¹⁴³ Srov. Ibidem, 4–11.

¹⁴⁴ Ibidem, 13.

rozum nadbytečným, protože v náboženství stačí, když přemýšlí Bůh. „Vševědoucí nemá ale nic více, o čem by přemítal, rozum jeho je tedy mrtev, tedy i tento pouhý rozum, bůh, je úplně mrtev.“¹⁴⁵ Lidské blaho spatřuje v ukojení vezdejších tužeb, to je pro něj pravá osvěta. A oné osvěty lze dosáhnout pouze na zemi, protože po smrti nelze mluvit o ukojení nějakých potřeb citů, neboť nic takového není. Blaho člověka dle Šťastného směřuje k zachování člověka a jeho druhů.

Poté autor obrací svou pozornost do doby Husovy. Hus byl pro Šťastného tím, kdo započal zavrnutí autority, avšak – díky stavu tehdejší vědy – nedůsledně. Úkol své doby Šťastný spatřuje v dokončení odvržení autority. Být spojenci katolické církve je podle něj proti přirozenosti českého národa.¹⁴⁶

Tento spisek sám Šťastný shrnul do tří bodů, v nichž se ukazuje, co je třeba změnit, aby národ dosáhl lepšího postavení:

„1. Vymanění se z autority každé, která čelí proti rozumu lidskému, necht' je to náboženská nebo politická nebo společenská, a užití práva svobodného zkoumání a posuzování, čímž národ pak snadno vyšine 'osvíceností rozumu' nad národy ostatní, když veškerá síla rozumová bude působit na vzdělání jeho.

2. Pěstování poctivosti občanské nejen ve směru politickém, nýbrž ve směru každém, zvláště náboženském, vzdání se dosavadního moderního pokrytectví, kde občan pravé smýšlení své jednáním svým ve směru jednom plodí licoměrnost ve směru každém, což jest jen na zásluhu národa. Jen co národu poctivců lze nám získati si úcty u národůch jiných.

3. Konečně jest národu našemu postavit se na stanovisko společenství lidskosti, by vycházel od skutečnosti té, že člověčenstvo tvoří velkou společnost, které se povede nejlépe tehdy, až zavede v žití svém zásady rozumového žití společenského, uznávajíc, že člověčenstvo je společným uživatelem světa co jediného zdroje života a blaha jeho, a že tenkrát společníci dosáhnou blaha nejtrvalejšího a největšího, domáhá-li se každý z nich blaha svého s neustálým zřetelem k blahu ostatních.“¹⁴⁷

Ve spisku *O doplnění našeho národního programu* ukazuje Šťastný potřebu dosažení pozemského blaha, které je založené na pocitu ukojené potřeby. Tento požadavek je prostoupen celou knihou. Jelikož potřeby pojímá jen jako fyzické, zastává názory materialistů a jeho kritika náboženství, politiky a veřejného života byla rozvíjena

¹⁴⁵ Ibidem, 13.

¹⁴⁶ Srov. Ibidem, 17–18.

¹⁴⁷ Ibidem, 32.

právě z tohoto nezvratného bodu. A ruku v ruce s tím jde i nutnost kritiky náboženství jako předpokladu kritiky další.¹⁴⁸

2.5.2.2 *K otázce školní*

Šťastný působil na Tábořsku ve školách a školních radách a své první články v novinách věnoval otázce školní. Dílo *K otázce školní*, vydané v roce 1873 nakladatelstvím Eduarda Grégra, je třetí brožurou v sérii „padařovského pantátý“.¹⁴⁹ Lze je zcela přiřadit k Šťastného ateistickým spisům, protože se vedle školních osnov zabýval poměrem církve a státu ke školství.¹⁵⁰ Spisek je pokračováním nezveřejněného rukopisu *Zákon a revoluce*.¹⁵¹

Šťastný už v úvodu vyřkne základní tezi svého uvažování: vymanění se z područí každé autority.¹⁵² Škola se podle Šťastného stane dobrou přípravou na život, když bude připravovat na praxi, proto musí být založena na rozumové osvícenosti. Účelem školy je v posledku dosažení blaha, protože vzdělání je prostředkem k dosažení blaha, které nespočívá na neskutečnosti, nepravdě, jíž se zabývají nauky náboženské, ale na pravdě, na skutečnosti, na rozumu lidském. Hlavní nedostatek školy spatřuje v tom, že se zakládá na dvou neslučitelných základech. První je nerozumový – náboženský, který je založen na bludu, a druhý je rozumový – vědecký, založený na skutečnosti. A jelikož blaho člověka spočívá pouze na pravdě, která vychází ze skutečnosti, je legitimní pouze vyučování rozumové – vědecké.¹⁵³ Cílem výuky náboženství na školách je přivést člověka k nemravnosti.¹⁵⁴ Šťastný poukazuje na to, že je třeba vytvořit bezkonfesní školu. Kritizuje učebnice, zvláště školní čítanky, že svým obsahem jsou spíše katechismem. Pak rozebírá konkrétní případy, v nichž církve zasahuje do školy. A opět dochází k závěru, že je nutné provést odhnutí.¹⁵⁵

¹⁴⁸ Srov. KOŤA Jaroslav: op. cit., 78.

¹⁴⁹ Srov. ŠŤASTNÝ Alfons: *K otázce školní*, Praha: Edv. Grégr, 1873, 5–6.

¹⁵⁰ Srov. KOŤA Jaroslav: op. cit., 81.

¹⁵¹ Srov. *Ibidem*, 99.

¹⁵² „Svazek s klerikály a veškeré ohledy k nim musí přestat, to mám za první nutný krok k nastoupení cesty pravé.“ ŠŤASTNÝ Alfons: *K otázce školní*, op. cit., 5.

¹⁵³ Srov. *Ibidem*, 8–10.

¹⁵⁴ „Mravnost tedy, jakou učí náboženství, která totiž směřuje k obětování vezdejšího blaha to skutečného nějakému blahu to vymyšlenému, blahu to po smrti, takového mravnost rozumu se přičící je nemravností, poněvadž vede člověčenstvo přímo ke zkáze, svádějíc je od snahy po dobytí si blaha skutečného k bažení po blahu, jehož není, býti nemůže, ničíc tak veškeré síly jeho a uvádějíc ho v stav, v němž klamný a bludný slib vymyšleného blaha obětuje blahu, kterého dosáhnouti lze.“ *Ibidem*, 16–17.

¹⁵⁵ Srov. *Ibidem*, 79–80.

2.5.2.3 *Politické strany u nás a jinde*

Rok po vydání spisku *O doplnění našeho národního programu* vychází v říjnu 1873 z Grégrovy knihtiskárny další Šťastného dílo pod názvem *Politické strany u nás a jinde*, v němž je vysloven postoj proti politice odporu a potřebě vytvoření liberální strany. Základem pro vznik tohoto spisu je *Zákon a revoluce*.¹⁵⁶ Šťastný vystupoval proti politice trpného odporu a říká: „Trpný odpor je sice zbraní velice ostrou, ale i nebezpečnou. Trpný odpor musí zvítěziti buď rázem, nebo nezvítězí vůbec. Zůstane-li trpný odpor po prvním útoku bez výsledku, nesmíme v něm setrvati, neb pak není ničím jiným, než bezúčelnou a záhubnou činností.“¹⁵⁷ Klid politických stran mezi sebou znamená jejich smrt, jejich interakcí jde vše ve státě dopředu. I z toho důvodu vidí Šťastný potřebu plurality politických stran.

Ani v tomto spise se nevyhýbá kritice katolické církve, i když tady jde o okrajovou záležitost.¹⁵⁸ Klerikální živel podle Šťastného nikdy neměl zájem o český národ, vždy jen hájil zájmy své, dbal jen na to, aby měl dobré postavení. Jako příklad je uváděn vliv církve ve školství. Problém spatřuje Šťastný v politických stranách náboženských, které v politice nemají co dělat a jsou jen příčinou sporů ve státě, protože „každá náboženská strana hledá těžiště své mimo svět, tam na nebesích. Strana náboženská tedy nikdy nemůže dojíti ustálení, bažic po těžišti, jehož vskutku není, které je jen vymyšlené, avšak naprosto nedosažitelné“.¹⁵⁹ V dodatku ke spisu se Šťastný ostře vymezuje vůči oslavě výročí 900 let od založení pražského biskupství, slavené v Praze na svátek svatého Václava, a říká, že se jednalo o manifestaci sounáležitosti českého národa a strany klerikální, která je zpátečnická a jezuitská, „a kdo by se zúčastnil dne 28. září v procesí pražském, nemůže se příště nikdy více vydávati za člověka svobodomyšlného, za liberála, poněvadž žádný liberál nemůže podporovati snahy a účely strany zpátečnické“.¹⁶⁰

Ve spisku *Politické strany u nás a jinde* Šťastný klade do centra potřebu aktivní politiky a náboženských témat se dotýká okrajově, ale se stejnou radikalitou jako ve svých předchozích dílech.¹⁶¹

¹⁵⁶ Srov. Ibidem., 74.

¹⁵⁷ ŠŤASTNÝ Alfons: *Politické strany u nás a jinde*, Praha: Edv. Grégr, 1873, 49.

¹⁵⁸ Srov. Ibidem, 18–19, 30–33, 39, 64–67.

¹⁵⁹ Ibidem, 31.

¹⁶⁰ Ibidem, 65.

¹⁶¹ Srov. KOŤA Jaroslav: op. cit., 79.

2.5.3 Spisy antiklerikální

Hlavní antiklerikální díla Alfonse Šťastného, která vyprovokovala Antonína Lenze k reakci, nesly tyto názvy: *Dekret o neomylnosti papeže a jeho praktický význam* (1873), *Ježíš a jeho poměr ku křesťanství* (1873), *O spasení po smrti* (1873), *O mravnosti rozumové* (1874), *Encyklika a Syllabus „Otce svatého“ Pia IX. a Encyklika a Syllabus syna nové doby* (1874).

Některé z nich byly vyhotoveny již roku 1870. Musely však projít revizí vydavatele Eduarda Grégra, který jejich vydání kvůli nutným opravám pozdržel o tři roky. Důvodem zpoždění ve vydání byl především jejich radikalismus a těžkopádný jazyk. Šťastný na Grégra kvůli vydání prací často naléhal, přesto se z knihtiskárny dostaly až mezi léty 1873–1874. Poté již z pera Alfonse Šťastného spis podobného rázu nevzešel, přestože proti církvi a náboženství brojit nepřestal.¹⁶²

2.5.3.1 *Dekret o neomylnosti papeže a jeho význam praktický*

Rukopis tohoto spisu byl vyhotoven již v květnu 1870, tehdy byl také zaslán Eduardu Grégrovi k nahlédnutí. Grégr tuto Šťastného prvotinu přivítal, avšak varoval jej před publikováním, výhrady měl zejména vůči autorovu slohu. Brožura byla určena k přepracování a na své vydání si musela tři roky počkat.¹⁶³ Tento pamflet je – jak vyplývá z názvu – zaměřen proti učení I. vatikánského koncilu, konkrétně proti učení o neomylnosti papeže, které bylo vyhlášeno 18. července 1870 v konstituci *Pastor aeternus*. Papež je nejvyšší hlava církve, má pravomoc nad celou církví i nad jednotlivými biskupstvími ve věci víry, mravů, disciplíny a řízení církve. Pravomoc biskupů není ničím omezena, každý biskup je však ve zmíněných záležitostech vázán poslušností papeži. V případě, že papež jako úřední osoba (ex cathedra) definitivně rozhodne ve věci víry a mravů, je toto rozhodnutí neomylné a neodvolatelné, a k tomuto rozhodnutí není třeba souhlas církve.¹⁶⁴

Šťastnému byla trnem v oku zejména 4. kapitola této konstituce, již doslovně cituje.¹⁶⁵

Hned v úvodu prohlašuje, že kněz se stal díky koncilu slepým nástrojem církve, a nemůže proto již být občanem státu, ve kterém žije, a že celý národ se ocitá pod

¹⁶² Srov. TRAUB Hugo: op. cit., 12–18.

¹⁶³ Srov. KOŤA: op. cit., 33.

¹⁶⁴ Srov. SVOBODA Rudolf: První vatikánský koncil (1869–1870), in: SKALICKÝ Karel: Dokumenty Prvního vatikánského koncilu, Praha: Krystal, 2006, 13–14.

¹⁶⁵ Viz ŠŤASTNÝ Alfons: Dekret o neomylnosti papeže římského a význam praktický, Praha: Edv.Grégr, 1873, 9–10.

dvojím centralismem. Centralismem politickým, řízeným z Vídně, a centralismem katolickým, řízeným z Říma. Katolicismus podle Šťastného výrazně zasahuje do školství i politiky a omezuje tak svobodu všech občanů, i když zákony mluví o svobodě svědomí.

Dále dle Šťastného katolicismus I. vatikánským koncilem „proklel lidský rozum a lidskou svobodu“, zvláště náboženskou. Koncil proklel i svobodu svědomí, a tím i lidskost.¹⁶⁶ Prohlášení o neomylnosti vidí autor jako prohlášení diktatury. Neomylnost vnímá dále jako uschopnění papeže k vykonání všeho, čím by mohl být potlačen lidský rozum. Jelikož má Šťastný za hlavního utlačovatele lidské svobody jezuitský řád a učení o neomylnosti považuje za výplod jezuitů, nazývá je „jezuitismem“.¹⁶⁷

Aby Šťastný zpochybnil učení o neomylnosti papeže, pokusil se nejprve vyvrátit legitimitu koncilu. Argumentuje tím, že koncil porušil formální práva koncilu, neboť nauka o nemylnosti nebyla předem včleněna do programu jednání, tudíž i koncilní otcové byli sami touto naukou překvapeni. Další porušení je podle Šťastného v tom, že koncil má řešit všeobecné záležitosti, avšak v tomto případě se zaměřil na nauku, která není křesťanskému lidu všeobecně známa. Nauku o neomylnosti podle něj nelze odvodit z tradice, protože v krajích českých je neznámá. Jako podpůrný argument uvádí stanoviska kardinálů, vídeňského Raushera a pražského Schwarzenberga, a českobudějovického biskupa Jirsika, kteří se ještě před vyhlášením dogmatu proti této nauce stavěli.¹⁶⁸

Další důvod neoprávněnosti koncilu spatřoval Šťastný v tom, že nebyl žádný vážný důvod, aby se koncil konal. Terčem kritiky koncilu je i papežův výběr koncilních otců. Papež podle Šťastného pozval ty, kteří mu byli nějakým způsobem zavázáni, a proto nebyli oprávněni k účasti na koncilu. Aby zdůraznil tento argument, vyčíslil počet oprávněných a neoprávněných účastníků koncilu. Dle Šťastného bylo z celkového počtu 764 účastníků 662 neoprávněných.¹⁶⁹ Dále byl porušen i jednací řád koncilu, zejména v obsazování jednacích komisí, kterými se vždy řídila většina koncilu. Protože jednací komise byly sestaveny většinou z neoprávněných k účasti na koncilu a nebyl přizván ani jeden z oprávněných, nemohly ani výsledky jednání být regulérní.

Na koncilu dle Šťastného nebylo dosaženo ani jednohlasnosti při schvalování nauky dogmat. Protože nauka dogmat je závazná pro všechny věřící, je nutné, aby byla odhlasována jednohlasně, ale k tomu nedošlo. Protože jednohlasnost byla jen zdánlivá,

¹⁶⁶ Srov. Ibidem, 6.

¹⁶⁷ Srov. Ibidem, 7.

¹⁶⁸ Srov. Ibidem, 8–14.

¹⁶⁹ Srov. Ibidem, 17.

jednalo se o porušení práv koncilu. Jako vzor jednohlasnosti bral Šťastný tridentský koncil, kde bylo minimum účastníků v rozporu s naukou, a proto I. vatikánský koncil považuje za znevážení tradice. Jednohlasnost, které bylo docíleno při posledních červencových jednáních I. vatikánského koncilu, byla jen pomyslná, poněvadž jí stvrzují i církevní autority – tímto tvrzením Šťastný dobarvuje údajnou neoprávněnost koncilu.¹⁷⁰

Jako jednu z mnoha příčin, proč z koncilu vzešlo učení o neomylnost, uvádí Šťastný dorozumivací jazyk. Poněvadž jazyk, kterým se jednalo, byla latina, které jde stěží rozumět a klérus tímto jazykem prý nevládne, mohly koncilní komise předkládat k jednání cokoliiv.

Další problém na koncilu prý nastal, když se náhle začal řešit problém neomylnosti, vůči kterému bylo mnoho výhrad: dle Šťastného byla většina proti učení o neomylnosti, protože bylo jednání neoprávněně přerušeno menšinou, která usilovala o prosazení oné nauky.

Na základě zmíněné argumentace dospívá Šťastný k závěru, že došlo k porušením církevních práv a obyčejů, a zároveň podotýká, že koncil byl ovládnut stranou, která nesouhlasila s učením církve. A tato strana si hleděla jen vlastního prospěchu a vše podřídila snahám o naplnění své libovůle, čímž došlo k tomu, že této libovůli bylo podřízeno i blaho věřících. Proto tento článek víry není dle Šťastného katolickým, jedná se o učení nové, které Šťastný definuje jako moderní blud.¹⁷¹

Šťastný se poté začne věnovat obecnému pojetí náboženských spolků. Jejich vlastnosti definuje takto: 1. Každý spolek náboženský má za účel prospěch svých členů. 2. Všichni členové takového spolku mohou doufat v dosažení účelu spolku jedině zachováním učení spolku. Spolky pak člení na dva druhy: 1. Spolky, které své učení staví na zkušenostech vycházejících ze smyslových dojmů zpracovaných rozumem (na jejich základech je postavena věda). 2. Spolky stavějící na zkušenosti odporující rozumu (jejich základem je autorita, která nenalézá žádné opodstatnění v rozumu, zejména náboženské spolky)

Spolky náboženské nejsou založeny na rozumu a zakládají svou pravdu na předstíraném neomylném Bohu. Spolek katolický se pak zakládá na výpovědích odvozených od autority neomylného papeže, které jsou mu zjeveny a sděleny samotným Bohem.¹⁷²

¹⁷⁰ Srov. Ibidem, 23–25.

¹⁷¹ Srov. Ibidem, 26–27.

¹⁷² Srov. Ibidem, 28–29.

Aby náboženský spolek podpořil svou autoritu, musí jeho člen zakládat svou víru na všem, co je mu spolkem předkládáno k věření. Pokud by nevěřil jedné z věcí, které jsou mu spolkem předkládány, nemůže již doufat ve spásu; hlavním důvodem tohoto pravidla je snaha, aby náboženské spolky nepřišly o své členy.

Šťastný dále tvrdí, že učení těchto spolků je neopravitelné, jelikož je zjevené neomylným Bohem. Dojde-li k nějaké opravě v učení náboženského spolku, pak v tomto učení muselo být něco špatného, čímž se ukazuje rozpor v neopravitelnosti náboženského spolku, který by tím popřel sám sebe. Jestliže tedy katolíci změní (opraví) své učení, např. ve věci papežské neomylnosti, přestávají být katolíky.

A jelikož každý spolek náboženský (tedy i katolická církev) trvá na své samospasitelnosti, musí mu každý člen tuto vlastnost přiznávat, jinak by ztratil naději na spásu; pakliže by tak nečinil, neměl by důvod být členem spolku.¹⁷³ Ze samospasitelnosti každé církve pak odvozuje Šťastný nesnášenlivost mezi církvemi.

Jako příklad neslučitelnosti víry a rozumu uvádí stvoření. Že by byl svět stvořen Bohem, je podle „pantáty padařovského“ naprosto nemyslitelné a stvoření odporuje lidskému rozumu. Dle něj je svět věčný a nikdy stvořený.

Podstata učení náboženského je postavena na Bohu neomezeném, věčném, který stojí mimo svět a tvoří z ničeho, a zároveň na osobě Boha naprosto osobního. Tento paradox je podle Šťastného neslučitelný s vědou. V panteismu vidí snahu o smíření víry s rozumem – ovšem nereálnou kvůli polaritě obou mohutností.¹⁷⁴ K tomu říká: „Církev potřebuje nevyhnutelně osobního boha, to je boha s vlastnostmi osobními, jenž připouští ctění – náboženství – boha, jenž má rozum, jímž by dovedl řídit svět jím stvořený, boha, jenž by ale dovedl i odměňovat a trestat, dovedl věřící spasit, jiného boha nežli osobního potřebovatí náboženství nemůže. Co také počít si s bohem neosobním? Kdo má za boha svět, ten jej přec nemůže zevně, ale ani uvnitř ctít, nemůže mu připsat rozum žádný, nemůže ale od něho také očekávat žádného spasení, co tedy má neosobní bůh pro náboženství za význam? Není tu spasení, není tu účelu náboženství? Je tedy panteismus platný prostředek k usmíření víry s vědou? Není. A jak se to má s ním, tak se to má s každým jiným pokusem k usmíření obou, jeť naprosto nemožné.“¹⁷⁵

Šťastný dále tvrdí, že člověk může sloužit jen jedné straně: víře nebo rozumu. Cestu jediného uspokojení nalézá ve vědě, která jediná člověku poskytuje jistoty prostřednictvím rozumových důkazů. A podotýká, že žádná pozitivní víra není schopna

¹⁷³ Srov. Ibidem, 30–33.

¹⁷⁴ Srov. Ibidem, 35.

¹⁷⁵ Srov. Ibidem, 36.

dát jistoty na základě rozumového důkazu. Mezi vírou a rozumem je boj: rozum se snaží stále hledat pravdu, kterou náboženství ubíjí autoritou. Šťastný vyslovuje názor, že jednoho dne se lidé zbaví všech nerozumných učení a dají průchod čistému rozumu, v kterém u lidí není rozdíl, a pak vznikne světové náboženství, ve kterém bude vládnout mír.

Nato se Šťastný vyslovuje k tomu, jak vzniká náboženství. Učení každého náboženství je založeno na libovolných výrociích, které jsou hodnověrné díky autoritě. Počet těchto výroků je libovolný. Ke vzniku náboženství stačí, aby došlo ke spojení výroků s autoritou, nejlépe vyšší bytosti. Každý člověk může mít své vlastní učení, svou zvláštní pozitivní víru, a může tedy tvořit své vlastní náboženství, potažmo svou církev.¹⁷⁶

Člověk v náboženství nalézá především naději ve spasení, která neleží v ničem jiném než ve vnitřním přesvědčení jedince o pravdivosti učení, které pochází od Boha, a proto člověku, jenž v boha nevěří, naději poskytnout nemůže. Poté se vrací k myšlence, že je lépe vzdát se pozitivní víry a nahradit ji vědou, skrze niž člověk nalezne vezdejší blaho, které nedává falešné naděje, jako je spasení po smrti.¹⁷⁷

Šťastný se pozastavuje zvláště nad výrokiem, že náboženství vede člověka k mravnosti. Zastává názor, že mravnost vychází z rozumové zkušenosti. Příkázání Desatera, vyjma prvních třech, která jsou zcela náboženská, jsou založena na rozumu, tudíž jsou schopna samostatně vést k mravnosti občanské. Podpůrný argument pro tvrzení, že mravnost není z náboženství, nalézá ve statistikách kriminálů, z nichž vyvodil, že k dosažení mravnosti je třeba vzdělání, nikoli náboženství. Další důkaz spařuje i v odpadech od náboženství, protože člověk, který odpadne náboženství, nejprve zavrhne věrouku a pak odvrhne i mravouku, tudíž náboženství vede k nemravnosti. A Šťastný nato vyvozuje dekret rozumu: „Každý příslušník církve, jenž chťe učením církve nabýti naděje své ve spasení, v ten neb onen článek víry církve té nevěří aneb její mravoukou se neřídí, nemůže, bera takto celé učení církve té v pochybnost, naděje na spasení nabýti, a je, pokud se církve nezřekne, nešťastným,“¹⁷⁸

Ve zbylé části spisu Šťastný znovu otevírá problematiku papežské neomylnosti a opět rozebírá učení 4. kapitoly *Pastor aeternus*. Z ní vyvozuje, že papež je postaven na roveň Bohu a je mu tudíž vlastní božství: tak „neomylnost činí z papeže čtvrtou

¹⁷⁶ Srov. Ibidem, 37–41.

¹⁷⁷ Srov. Ibidem, 42–44.

¹⁷⁸ Ibidem, 51.

božskou osobu, o čemž taktéž katolíci nikdy nevěděli¹⁷⁹. Dále tvrdí: Jelikož katolíci jsou odvozeni od neomylného papeže, jsou „neomylní“.¹⁸⁰ Díky své podřízenosti nejvyšší hlavě církve už biskup není biskupem, ale „slouhou papeže“,¹⁸¹ a „neomylný kněz“ je „úplný otrok, protože si s ním papež může naložit dle libovůle, proti němuž není žádné odvolání“.¹⁸²

Na zbylých dvaceti stranách svého spisku Šťastný vybočuje stylem i obsahem. Brožura dostává podobu pamfletu.¹⁸³

Spisek shrnuje sám autor do těchto bodů:

„1. Jen úplná víra ve veškerá učení církve může poskytnouti členu jejímu naději, arcit' povždy jen klamnou, ve spasení, nikdy ale skutečné spasení po smrti.

2. Nevěřiti ve veškerá učení církve příslušné, nic však méně zůstati členem jejím, je veřejným pokrytectvím, které nejen dotyčnému členu není nic platné, nýbrž ho jen znemravňuje, zároveň mu ale překáží užiti veškerých svých sil rozumových k získání si blaha skutečného, vezdejšího, jehož dosáhnouti lze.

3. Náboženský spolek neomylný je spolek státu na nejvyšší nebezpečný, ruší učením svým veškeré zákony občanské a státní.

4. Poctivost občanská, ale i snaha po vnitřním pokoji a dosažení blaha nevyhnutelně toho žádají, aby každý, jemuž nelze věřiti ve veškerá učení církve své, postavil se mimo církve tu, ale i mimo každou jinou, s jejímžto učením mu úplně souhlasiti nelze, přidružuje se učením vědeckého, rozumového, jímž jedině mu lze dojíti vnitřního uspokojení a blaha.“¹⁸⁴

Spis tvrdě útočí na katolickou církev a zpochybňuje dogma o neomylnosti papeže. Nesetkal se se souhlasem veřejnosti, ale byl o něj projeven velký zájem. Náklad brožury byl poměrně brzy po svém vydání rozprodán.¹⁸⁵ Lenz se k tomuto spisu často vyjadřuje ve všech svých „protipadařovských“ dílech.

2.5.3.2 Ježíš a jeho poměr ku křesťanství

Toto pojednání padařovského kandidáta filosofie bylo připraveno k vydání již na jaře roku 1872 a z Grégrovy knihtiskárny vyšlo začátkem roku 1873 zároveň se spiskem *K otázce školní*.¹⁸⁶ Šťastný zde značně prohloubil svůj ateistický postoj. Vystoupil proti

¹⁷⁹ Ibidem, 55.

¹⁸⁰ Ibidem, 57.

¹⁸¹ Ibidem, 58.

¹⁸² Ibidem, 59.

¹⁸³ Srov. Ibidem, 60–75.

¹⁸⁴ Ibidem, 72.

¹⁸⁵ Srov. TRAUB Hugo: op. cit., 12.

¹⁸⁶ Srov. Národní listy, ze dne 5. 2. 1873, 3.

nadpřirozenému, zjevení a proti Ježíši jako Synu Boha (nikoli proti Ježíši historickému: Ježíš byl dle Šťastného jen člověk). I dílo se mělo jmenovat „*Ježíš, takzvaný Kristus, a jeho poměr ku křesťanství*“, avšak vydavatel Grégr na tento návrh nepřistoupil.¹⁸⁷

Pojednání není svými myšlenkami nijak výjimečné, protože Šťastný vycházel zejména z díla D. F. Strausse,¹⁸⁸ jehož i citoval,¹⁸⁹ a podle něho koncipoval své dílo. Dále vycházel z děl Renata,¹⁹⁰ Zittela a Langeho. Při konečném sestavování díla mu byl nápomocen i Eduard Grégr, který nejen poopravil rukopis, ale s největší pravděpodobností napsal úvahu o zjevení Ježíšově, která je do spisku vložena od strany 172 do strany 180.¹⁹¹

Šťastný ve svém díle představuje pouze historického Ježíše. O Ježíšově existenci nepochybuje, ale staví se proti zázrakům a jako pravý materialista se snaží vysvětlit všechny zázraky přirozenou cestou. Vše, co v evangeliích odporuje řádu přirozenosti, je neslučitelné s Ježíšovým životem.¹⁹² Život Ježíše Krista je pro něj jako život jakékoli světské osoby – s tím rozdílem, že je zasazen do mýtů evangelií, které obsahují „nesmysly a nepřesnosti“.¹⁹³ Chápal evangelia jako lidová vyprávění, která nemají nárok ani na uctívání. Věrohodnost evangelií zpochybňuje kvůli tomu, že jejich překlady nejsou věrné originálu a jejich interpretace je ponechána libovůli.¹⁹⁴ Nejvěrohodnější se mu zdálo Matoušovo evangelium, které si bere jako předlohu a tvoří k němu svůj „vědecký“ komentář, jenž zachycuje Ježíšův „skutečný“ život.¹⁹⁵

Jelikož vše musí nutně zapadat do řádu přirozenosti, nebyl v Šťastného myšlení prostor pro nadpřirozené zjevení. Tímto způsobem zpochybňuje Ježíšův božský původ. Ježíš nebyl syn Josefův, ale chrámového kněze. Byl Mariin jediný nemanželský syn a

¹⁸⁷ Srov. TRAUB Hugo: op. cit., 13.

¹⁸⁸ David Fridrich Strauss, (1808–v1874), Jedná se o německého systematického teologa v Tübingen, který byl přívržencem Hegela, také na něho měl vliv exegeta Ferdinand Christian Baur. Jeho nejvýznamnějším dílem bylo *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* (I. díl), které napsal v roce 1835, o rok později pak vydal druhý díl. Strauss dává v tomto díle biblickým výpovědím mýtickou hodnotu. Srov. MUSSNER Franz :Strauss, David Fridrich, in: LThK, Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage, sv. 5, Freiburg im Breisgau: Herder, 1964, sl. 1108–1109.

¹⁸⁹ Srov. ŠŤASTNÝ Alfons: *Ježíš a jeho poměr ku křesťanství*, Praha: Edv. Grégr, 1873, 6, 178.

¹⁹⁰ Ernest Renan, (1823–1892), francouzský filosof, historik a spisovatel, ovlivněn Hegelem, liberál, dílo: *Origenes du christianisme: La vie Jesus* (1863) – toto dílo způsobilo pozdvižení v celé Evropě. Renanův *Ježíš* je revolucionář a víra v Ježísovo božství je založená na klamu. Ježíše připodobňuje Lutherovi, druhý díl zmíněného díla: *Les Apotres* – vykládá víru ve vzkříšení Kristovo jako iluzi lásky, a třetí díl: *Saint-Paul* (1869) – Pavel je ukazován jako zakladatel křesťanství atd. Srov. V[...] S[...]: Renan Ernest, in: OSN, sv. 21, Praha: Jan Otto, 1904, 547–549., ŠTULC Václav: *Renan a pravda čili úvahy o knize Renanově: „Život Ježíšův“*, Praha: Tiskem a nákladem Rohlíčka a Sieverse, 1895.

¹⁹¹ Srov. KOŤA Jaroslav: op. cit., 82.

¹⁹² Srov. ŠŤASTNÝ Alfons: *Ježíš a jeho poměr ku křesťanství*, op. cit. 8 ŠŤASTNÝ Alfons: *Ježíš a jeho poměr ku křesťanství*, op. cit. 6–28.

¹⁹³ Srov. *Ibidem*, 6.

¹⁹⁴ Srov. *Ibidem*, 24.

¹⁹⁵ Viz *Ibidem*, 29–74.

měl sourozence.¹⁹⁶ Zázraky, které Ježíš konal (uzdravení, oživení, proměna vody ve víno), byly opakováním starozákonních příběhů, ale šlo je zasadit do řádu přirozenosti a nebyly svým charakterem neobvyklé.

Přínos Ježíšova učení spatřuje Šťastný pouze v oblasti mravouky, ne v oblasti věroučné. Obsah Ježíšova učení nalézá „padařovský pantáta“ v talmudech. Ježíš přednášel pouze morální učení, kterému se naučil od Hillela. Byl politicky neschopný člověk, protože se nevyznal v národních poměrech, ale tím, že požadoval zřeknutí se majetku, hlásal komunismus. Původ těchto idejí spatřoval Šťastný u esénů, kteří žili v komunismu. Ježíš byl pro Šťastného jen náboženským blouznivcem. Kritizoval farizeje, které Šťastný často ztotožňuje s katolickým kněžstvem a záměrně mezi nimi nerozlišuje. Ježíše srovnává s Husem, jenž svou kritiku údajně zaměřil stejným směrem.

Šťastný si přizpůsobí i Ježíšovu smrt: Ježíš neměl žádné vědomí mesianismu a svým vystupováním proti mravnímu pořádku si přivodil smrt. K ukřižování došlo proto, že Ježíš nebyl schopen sám sebe obhájit. Ježíš nebyl ke kříži přibit, nýbrž pouze přivázán. Kolem Ježíšovy smrti se neděly žádné zvláštní události, které evangelia popisují, neboť u jeho smrti nikdo nebyl. Ježíš „zemřel co náboženský blouznílek“.¹⁹⁷ Kdyby prý Ježíš zemřel v křesťanské době, byl by upálen. Ve smrti Husa a Ježíše nalézá Šťastný styčné body: zemřeli jako hrdinové, pro své přesvědčení, jako oběť kněžstva.

Zmrtvýchvstání se dle Šťastného neudálo a nenaplněná touha Ježíšových přívrženců po očekávaném mesiáši, který měl osvobodit židovský národ a kterého spatřovali v Ježíši, dala základ této „pověsti“.¹⁹⁸ Svědectví Máří Magdaleny nelze brát jako hodnověrné, protože měla vidiny a byla pomatená. Její svědectví upoutalo Ježíšovy přívržence, kteří se postarali o rozšíření této „halucinace“.¹⁹⁹ Ježíš nebyl ani reformátor židovství, ani zakladatel nového náboženství. Náboženství vzniklo po Ježíšově smrti a je dílem apoštolů. O další přetvoření Ježíše a jeho života a učení se postaral apoštol Pavel, jenž z Ježíše udělal Boha, Spasitele.

Z výše uvedeného Šťastný vyvozuje: „Křesťanství není dílem Ježíše, nýbrž mužů jiných“ a „vše, co se s Ježíšem stalo, zcela přirozeně se událo, udáti se nutně

¹⁹⁶ „Kdo byl otcem, zploditelem Ježíše, neví se... Opona před oltářem v chrámě jeruzalémském musela býti tkána dle sedmi barev v ní obsažených sedmi neporušenými pannami, které vyhledány kněžími mezi nejkrásnějšími z národa, neboť i tenkrát si uměli kněží vybrat. Mezi těmito vybranými pannami nacházela se tenkrát také Marie, matka Ježíše. K pannám těm, jež konaly práci svou při chrámu, měli přístup snadný i kněží, práci řídící. A tu překvapena Marie pro krásu a zbožnost svou vynikající kněžem. S těhotenstvím svým se ale nesvěřila...“ Ibidem, 76–77.

¹⁹⁷ Ibidem, 148.

¹⁹⁸ Ibidem, 178.

¹⁹⁹ Ibidem, 189.

muselo dle okolností tehdy právě panujících, takže netřeba hledati žádných zvláštností, ani divů.²⁰⁰

Je evidentní, že se Šťastný snažil rozpoutat boj proti katolické církvi. Cílem díla *Ježíš a jeho poměr ku křesťanství* bylo narušit křesťanskou věrouku a vyvolat pochybnosti nad autoritou katolické církve, a právě proto k tomu Šťastný zneužil, co je katolické církvi nejvlastnější – osobu Ježíše Krista, z kterého dělal „náboženského poblouzněnce“.

Spisek byl veřejností poměrně pozitivně hodnocen a nabýval velké váhy, zvláště v tisku.²⁰¹ Vyvolal senzaci, což Šťastného velmi těšilo. Proti spisku se brojilo z kazatelen a v denním tisku.²⁰² Proto brzy následovala protireakce katolických autorů. Knižně reagoval Vincenc Brandl, kněz a zemský archivář v Brně. Jeho obranný spis vyšel velmi záhy: již začátkem září se z denního tisku – z *Moravské orlice* – dozvídáme o možnosti jeho dostání na pultech knihkupectví.²⁰³ Druhým obranným spisem je dílo Jana Brázdy ze Zlámané Lhoty, které vyšlo v prosinci roku 1873 pod názvem *Jan Brázda, sedlák ze Zlámané Lhoty, v půtce se sedlákem Alfonsem Šťastným z Padařova čili Kratochvílné dopisy o přeučrtné učenosti kandidáta filosofie Alf. Šťastného, uložené v jeho knize „Ježíš a jeho poměr ku křesťanství“*.²⁰⁴ Poslední knižní reakcí na Šťastného spis je dílo Jana Václava Podlahy, jihočeského faráře ve Stálci, který až v roce 1876 nechal vydat svůj spis *Ježíš ve světle zdravého rozumu – Obranný spis zvláště oproti rouhavému pojednání Alf. Šťastného: „Ježíš a jeho poměr ku křesťanství“*.²⁰⁵ Šťastného spis vyvolal na české scéně rozruch, který hned neutichl, ba býval dokonce zprvu připodobňován k Renanově spisu.²⁰⁶

²⁰⁰ Ibidem, 194–195.

²⁰¹ „Obširnější tento spis známého spisovatele líčí Ježíše a jeho působení tak, jak se objevuje ve světle přísně historického zkoumání a nepředpojatého všech náboženských předsudků prostého rozumu. Spis Alf. Šť. jest jediný původní spis tohoto druhu v literatuře české a poslouží zajisté velice k osvícení rozumu a zapuzení bludů a předsudků všeobecně rozšířených. Kterak přesně historické bádání p. Alf. Šť. vypadá, viděli jsme, a co se týče původnosti, která se p. Alf. Šť. zde připisuje, na tu sám nečiním nároky, jelikož na str. 8 praví, že jen z jiných spisů snůšku učinil.“ BRANDL Vincenc: *Kritická úvaha o pojednání Alfonsa Šťastného „Ježíš a jeho poměr ku křesťanství“*, Brno: Akciová moravská knihtiskárna, 1873, 3.

²⁰² Srov. TRAUB Hugo: op. cit., 13–14.

²⁰³ *Moravská orlice*, ze dne 2. 9. 1873, 3.

²⁰⁴ *Budivoj*, ze dne 14. 12. 1873, 2.

²⁰⁵ PODLAHA Jan Václav: *Ježíš ve světle pravdy a zdravého rozumu*, Praha: Cyrillo-Methodějské knihtiskárny, 1876.

²⁰⁶ Srov. REDAKCE ČKD: *Kritická úvaha o pojednání Alfonsa Šťastného „Ježíš a jeho poměr ku křesťanství“*... V. Brandl, in: ČKD 6(1873) 469–470.

2.5.3.3 O spasení po smrti

Spisek vznikl již v roce 1872, ale jeho vydání se zdrželo skoro o celý rok, protože Šťastný chtěl nejprve vydat svůj spisek politický. Tento spis je považován za nejlepší dílo „padařovského neznaboha“, které vzniklo v sedmdesátých letech.²⁰⁷

Brožuru *O spasení po smrti* lze rozdělit na dvě nezávislé části: dopis pod názvem „P. T. pánu Janu Brázdovi ze Zlámané Lhoty!“²⁰⁸ a nauku „padařovského neznaboha“.²⁰⁹

Dopis adresovaný Brázdovi odráží dění, které iniciovaly Šťastného antiklerikální spisy, především spisek *Ježíš a jeho poměr ku křesťanství*. Ten vyvolal obranné výpady Jana Brázdy formou dopisů v deníku *Čech*. Na tyto dopisy reaguje Šťastný napadením Brázdy samého. I přesto, že Lenzův pseudonym není rozpoznán, Šťastný ví, že Brázda není sedlákem, a ví, že styl, kterým Brázda píše, je „jezovitko-fanatickým“,²¹⁰ a proto ho nazývá „velebný panáček“.²¹¹ Protože Šťastný chce předejít dalším útokům na svoji osobu a útokům na svůj drsný sloh, kvůli kterému je Brázdou považován za Němce, sám odhaluje svůj život. Díky svému rodišti, které leží nedaleko Husince, může sám sebe provolat za českého kacíře a jeho tvrdá čeština je prý způsobena německými školami v Praze a ve Vídni. Jazyk, kterým píše, si zvolil proto, že český jazyk je kacířským jazykem.²¹² Lenz se totiž domníval, že za jménem Šťastného, který se podepisoval jako „sedlák z Padařova“, se skrývá známá vzdělaná osobnost veřejného života, rozhodně ne sedlák od pluhu. V té době panovala myšlenka, že pod pseudonymem Šťastný se skrývá fejetonista *Národních listů* Jan Neruda.²¹³ Ve zbylé části psaní se Šťastný již věnuje reakci na Brázdovy dopisy X.²¹⁴ a XIII.²¹⁵, ve kterých Brázda Šťastného napadl nejvíce. A tak reaguje na urážku urážkou: „Pomyslete si jen: Křesťanská církev prohlásila žida s červenými vlasy za Pána Boha! Aha, pálí Vás to?“²¹⁶ Ve zbytku dopisu pak Šťastný uvádí do díla *O spasení po smrti*.²¹⁷

²⁰⁷ Srov. KOŤA Jaroslav: op. cit. 86.

²⁰⁸ ŠŤASTNÝ Alfons: *O spasení po smrti*, op. cit. ,3–12.

²⁰⁹ *Ibidem*, 13–119.

²¹⁰ Srov. *Ibidem*, 4.

²¹¹ Srov. *Ibidem*, 6.

²¹² Srov. *Ibidem*, 3–9.

²¹³ Srov. KOŤA Jaroslav: op. cit. 86.

²¹⁴ „Jedna věc mne tam zajímala. A co myslíte která? Inu, Vaše něžná péče o Jidáše Išariotského. Ó šťastný Jidáši! Žes konečně po tak dráhných dobách našel dobrého přítele, a jak se snad naděješ, stálého spolupracovníka a spojence, Alfonsa Šťastného, sedláka z Padařova“ LENZ Antonín: *Jan Brázda*, op. cit., 51.

²¹⁵ *Ibidem*, 80.

²¹⁶ ŠŤASTNÝ Alfons: *O spasení po smrti*, op. cit. 10.

²¹⁷ Srov. *Ibidem*., 10–12.

Druhou část, jejímž hlavním tématem je péče o obecné pozemské blaho lidstva, lze myšlenkově rozdělit na pět podčástí: 1. Úvod, 2. Duše jako předmět spasení, 3. O bohu, 4. O nebi jako místu spasení, 5. O účelu člověka vzhledem ke spasení.

Šťastný začíná citací z divadelní hry *Hus* od Josefa Kajetána Tyla.²¹⁸ Po citátu následuje jakýsi úvod, v němž pojednává o otázkách: *Co je blahobyt a jak ho lze dosáhnout?, Je spása a lze ji dosáhnout?* Šťastný po nastolení otázek ukazuje, že spása a blahobyt mají stejný cíl: blaho člověka. Rozdíl mezi nimi je následující: Spásy dosáhnout nelze, protože její cíl je až po smrti člověka. A tohoto cíle zkušeností dosáhnout nelze. Tudíž spása není. Ale blahobyt nalézá svůj cíl v ukojení potřeb, kterých člověk ze zkušeností dosahuje každodenně. Nutno říci, že pro Šťastného je potřeba východiskem všech dalších úvah – a i jejich prostřednictvím pak může zpochybnit zjevené náboženství. Potřeby vidí Šťastný jako nutnou podmínku života vlastního i svého rodu, protože bez nich život není. A kde nejsou potřeby, tam není blahobyt, a blahobyt trvá pouze dotud, dokud existují potřeby. Ve stejném světle vnímá i věčnou blaženost – jako bytí bez potřeb, tudíž jako stav, ve kterém není ani blahobyt. A tak věčnou blaženost shledává nemožnou a nesmyslnou.

Jelikož k dosažení blahobytu jsou nutné potřeby, nalézá potřeby u každého jedince ve světě, kde jsou všechny rostliny a živočichové nasměrováni k tomu, aby co nejdéle zachovali nejen sami sebe, ale i svůj rod, proto mají rozmnožovací schopnost. Sebezachování jedince přispívá k zachování rodu. Již při porodu jedince dochází k narušování jeho existence vnějšími vlivy. Podmínkou sebezachování jedince je uspokojování potřeb. Jak snadno tyto potřeby jedinec uspokojí, tak snadno se také jedinec zachová. Podmínkou zachování jedince je také společnost, která slouží uspokojení potřeb, protože každý má jiné potřeby. Trvalé blaho spatřuje v uspokojení potřeb nebo v pocitu uspokojení potřeb.²¹⁹

Jelikož úkolem této brožury bylo provést kritiku náboženství, musí potřeby podle Šťastného vycházet z čistého empirismu, který nedává žádný prostor duši. Šťastný nechává stranou všechny myšlenkové tradice, které se zakládají na metafyzice, a zcela se zaměřuje na omezenou přírodovědeckou linii, na kterou se zcela redukuje vše ostatní. A proto náboženství spatřuje jako výraz materiálních potřeb. Tvrdí o něm, že samo vychází z touhy po věčném blahobytu. Tato touha se formovala: nejprve z ní

²¹⁸ „A kdybys hlasu zdvihnul, že by ... sama nebes opona se zatřásla, bych mlčel, rozum držel v tiché vazbě, kde se jeví blud a vede lidstvo k temnosti, tu já bych raděj..., zvolal: Zbav mne zdravých smyslů, učiň ze mne lesní šelmu, v tmavé noci, v krvi rozkoš nalézající! Neb býtí člověkem a nesmít cítit, mluvit, jednat jako člověk, nesmět práva člověckého užívat: tj. za živa být zakletým... být stížen kletbou nejtěžší.“ Ibidem, 13.

²¹⁹ Srov. Ibidem, 13–22.

vznikla představa, později domněnka, pak učení o nesmrtelné duši a v posledku dala za vznik náboženství.

Šťastný viděl potřebu sebezáchovy a touhu jejího uspokojování jako vrozené. Když člověk ztratí všechnu naději, má stále potřebu sebezachování, proto zaměří svůj pohled na nesmrtelnou duši, která je výrazem přirozeného přání a touhy po věčném blahobytu. Nesmrtelná duše je projekcí potřeby zachování, ale zároveň je neznalostí svého skutečného blahobytu.

Šťastného nejsilnějším projevem materialismu je kapitola *O duši, co o předmětu, který má být spasen*, v níž zbavuje člověka lidské duše a staví ho na roveň živočichů.²²⁰ Toto tvrzení se snaží doložit argumenty materialistů jako jsou Lenau, Hobza, Fišer, Büchner. Duše není a práce rozumu tedy není odvislá od duše, ale od velikosti mozku, a velikost mozku závisí na stravě. To Šťastný Šťastný dokládá soudobou anatomií. Jako další důkaz neexistence lidské duše předkládá tvrzení, že člověk je z opice, protože u opice a u člověka je mnoho společného.²²¹ Člověk i zvíře dle „padařovského neznaboha“ jednají s rozvahou, ale i dle pouhého pudu, což Šťastný dokládá na příkladech. Zvířata mají stejné city jako člověk (radost, žalost, bázeň, srdnatost, lásku) i společně vášně. Zvířata jsou podobná člověku i v řeči, která je u zvířat nerozvinutá a v pouhých náznacích. Po tomto exkursu se obrací k Darwinově teorii a chce ji doložit na příkladech. A když ukázal, že není rozdíl mezi člověkem zvířetem, snaží se stejným způsobem smazat rozdíly mezi živočichy a rostlinstvem a toto uvažování prohlubuje.²²² Šťastný se pokoušel dokázat jednotu přírody a jednotu člověka s ní.

V kapitole *Učení o bohu co spasiteli světa* dokončuje svůj materialistický pohled na svět. Jeho přímým důkazem pro neexistenci Boha měl být poukaz na nekonečnost hmotného prostoru, ve kterém kromě hmoty nic není, tudíž by v něm Bůh neměl co spasit.²²³

Svět byl pro Šťastného vši hybnou silou a nikdy nebyl stvořen a ani nikdy nebude zničen, je nekonečný, nikde není prázdný prostor a přírodní zákony platí vždy a

²²⁰ „Hranice mezi člověkem a ostatními živočichy padla, padlo i učení o stvoření jednotlivých druhů zvířat a rostlin nějakým osobním stvořitelem, a vyvinování se rozličných těl druhů zvířat a rostlin samo ze sebe beze všeho stvoření je nepochybným. Nezvratný je přechod zvířectva v člověčenstvo, nezvratný je původ člověka ze zvířectva, nezvratné je i to, že není rozdílů přírodopisného, ale také ne jiného mezi zvířectvem. Pak ale není člověku připisováno s zvláštního, přírodopisného, co by nesdílel s ostatními zvířaty, zvláště není příčiny té nejmenší připisovat mu jakousi zvláštní bytost co příčinu jeho bytí, pakli snad nechceme tutéž bytost připsat i ostatnímu zvířectvu.“ Ibidem, 40.

²²¹ Srov. 42–46.

²²² „Sledování tedy člověčenstva k zvířectvu, rostlinstva co jeho původu, zvířectva rostlinstvu, rostlinstva zvířectva k nerostům co původu obou činí učení o duši nemožným. Dostačilo by rozumnému člověku to, co dosavadním výsledkům vědy.“ Srov. Ibidem, 64–65.

²²³ Srov. Ibidem, 67–77.

všude. Mnozí lidé dle Šťastného vidí v přírodních zákonech jakýsi přírodní rozum, který nazývají Boží prozřetelnost, Boží moudrost, v níž spatřují rozum jako vyšší princip, přičemž tento princip je podobný jejich vlastnímu rozumu. Ve skutečnosti se jedná jen o lidský rozum, který je v souhlasu s přírodním děním. Šťastný pokládá Boží moudrost a prozřetelnost za vkládání vlastního souhlasu rozumu s přírodou do nějaké jiné moudrosti. Poté zpochybňuje možnost Boží prozřetelnosti a moudrosti. Jelikož ve světě existují války a katastrofy, nelze mluvit o Boží prozřetelnosti, ale o bezohlednosti přírody, která dodržuje zcela své zákonitosti, je řízena sama sebou.

Dle Šťastného je nemožné myslet Boha jako osobu. Protože kdyby byl osobou, připodobňoval by se člověku ve všech lidských vlastnostech, které jsou omezené, tedy i v omezenosti. Tato omezenost by se musela vztáhnout i na jeho další vlastnosti. Jako je všudypřítomnost, všemohoucnost a vševědoucnost. Dle Šťastného je nemožné, aby se v Bohu nalézal spor. Je-li Bůh osobní, pak je nutně omezený, a pak není Bůh Bohem, protože by přišel o svou transcendenci.

Tuto omezenost dle Šťastného podporují i Boží vlastnosti, které náleží pouze pojetí osobního Boha, jako je spravedlnost, milosrdenství, dobrotivost a moudrost, protože se nutně vztahují k nějakému předmětu. A Boží atributy, nejvyšší spravedlnost (viníky by musel trestat) a nejvyšší milosrdenství (každému odpustit), si dle Šťastného nutně odporují.

Poté se věnuje Šťastný panteismu, který hodnotí takto: „Panteismus je útlkem pro ty, jenž boha co bytost více hájiti nemohou, nicméně ale „boha“ alespoň „dle jména“ míti chtějí.“²²⁴ Panteismus nazývá vesmír bohem. Tuto tezi dokazuje Šťastný pomocí toho, že rozebírá panteistického filosofa Fechnera, a dochází k závěru, že díky panteismu vymizí náboženství.

Šťastný víru v Boha spatřuje jako nevrozenou, ale naučenou, protože mnoho národů v žádného Boha nevěří. I východní náboženství mu poslouží jako argument, že víra v Boha je nepřirozená. Zrod náboženství nalézá v tehdy nevysvětlitelných úkazech, jejichž původ byl viděn v jiné příčině než v přírodní, která byla skutečná. Nejprve za každou nevysvětlitelnou příčinou nalézal člověk nějakého boha (bůh vod, bůh nebe, atd.), později prostřednictvím vzdělání tyto příčiny spojoval, až dospěl k jednomu Bohu. Současný stav náboženství se nachází ve fázi, že Bůh nemůže být vnímán jako osobní, a v budoucnosti Šťastný předpokládá úplnou ztrátu Boha, protože nemá opodstatnění.²²⁵

²²⁴ Srov. Ibidem, 92.

²²⁵ Srov. Ibidem, 95–100.

Vrcholnou fází náboženství je dle Šťastného židovství, protože pro ně byl „bůh tolik vše pronikající moc světová, jemná, co dech, duch, o němž píše bible, že se vznášel nad vodami“.²²⁶ Křesťanství je vnímáno „padařovským neznabohem“ jako smíchání náboženství Řeků a Římanů a Židů. Křesťanství se snaží zosobnit židovského Boha a zároveň se snaží o „zřízení více bohů“ v určitých podobách. Křesťanství je ve Šťastného pojetí náboženství krok nazpět, vidí v něm zpátečnictví, zvláště v poslední době.²²⁷

S kapitolou *Učení o nebi, co místu spasení* se Šťastný velmi rychle vypořádá již samým citátem Lalandeho: „Prohledal jsem nebe všude, aniž bych nebe našel.“²²⁸ Jelikož dle Šťastného „předně není duše člověka co předmětu spasení a za druhé, že není boha co spasitele jejího. Tím arcit' odpadá vše další učení spasení se týkající, odpadá tedy i učení o nebi, co domnělém a nebo předstíraném místu spasení a zajisté zbytečné o věci této šířiti ještě dalších slov“.²²⁹

Ve čtvrté kapitole pojednávající o účelu člověka s ohledem na spásu musí Šťastný najít nějaký účel, který bude mít lidský život, když zcela odstranil náboženství a vše k němu náležící. Avšak v posledku účel lidského bytí nenachází. Jedinou útechou je, že člověk musí být. Účel člověka spatřuje v nutnosti.²³⁰ V pozemském životě podle Šťastného člověk usilovat o dosažení co největšího blaha a jedinou možnou cestou k usnadnění je humanita, která je vynucena přírodou.

Spiskem *O spasení po smrti* se Šťastný snažil o rozšíření materialistických pohledů na člověka, a tak i odezva na toto dílo na sebe nenechala dlouho čekat. Již v roce 1873, krátce po vydání této brožury, reaguje Vincenc Brandl. Autor, který již napsal obraný spis na dílo *Ježíš a jeho poměr ku křesťanství*, sepsal opět apologii.²³¹ I Lenz, reagující pod pseudonymem Jan Brázda ze Zlámané Lhoty, napsal obranný spis, který publikoval v roce 1874 pod názvem *Filosofie Jana Brázdy ze Zlámané Lhoty o*

²²⁶ Ibidem, 101.

²²⁷ „U židů dosáhla představa o bohu nejvyšší vznešenosti za doby tehdejší, jsa prosta vší honosnosti a podoby, ostávajíc pouhou představou. Křesťanství ze vznešené představy židů učinilo k vůli získání pohanů podoby jakékoli. Mimo to vedle boha zřízení ještě tři: v podobě člověka již zemřelého, zvíře a člověka žijícího, a k tomu ještě tisíce tisíců bohů nižšího druhu. Prohlášením neomylnosti papeže římského učiněn krok ku zbožšťování i osoby skutečné, jak to za prvních dob povstání božství u divochů bylo a je.“ Ibidem, 102.

²²⁸ Srov. Ibidem, 105.

²²⁹ Ibidem, 105.

²³⁰ „Musím říci: Člověk nemá účelu světě, protože tu býti musí, žije, protože žiti musí, zemře, protože zemřít musí. Účel jeho splývá s účelem ostatního světa, s nímž nepřetržitě souvisí, který jest si sám účelem, který jest si sám příčinou. Tato pravidla jest arcit' pro ty, jenž jinak žiti nedovedou, nežli mají-li před sebou onen vznešený účel člověka „spasení,“ velmi smutná, a zdá se, že je pro člověka každého velmi trapná“ Ibidem, 111.

²³¹ Viz BRANDL Vincenc: *Kritická úvaha o pojednání Alfonsa Šťastného „O spasení po smrti“*, Brno: Akciové moravské knihtiskárny, 1873.

nesmrtelnosti lidské duše čili: První výstřel Brázdův naproti nábožnému spisu Alfonse Šťastného o spasení po smrti. Lenz však nezůstal s tímto dílem „padařovského neznaboha“ smířen a v roce 1875 reaguje ještě spisem *Učená rozprava Jana Brázdy, sedláka ze Zlámané Lhoty, o Jsoucnosti Boží čili: Druhý výstřel proti nábožnému spisu Alfonsa Šťastného o spasení po smrti.*

2.5.3.4 O mravnosti rozumové

Tento spis je poslední ze série, ve které „padařovský neznaboh“ podává své materialistické učení. Po vydání této brožury vychází ještě ateistický spis *Encyklika a Syllabus, „Otce svatého“ Pia IX. a Encyklika a Syllabus syna nové doby*, v něm však svou nauku již jen shrnuje.

Brožura vychází počátkem roku 1874, přičemž Šťastný ji měl připravenou od léta předchozího roku.²³² Lze ji rozdělit do tří částí: 1. Úvod,²³³ 2. Zpochybnění náboženské mravnosti a potřeba rozumové mravnosti, tedy humanismu,²³⁴ 3. Zásady humanismu,²³⁵ 4. Závěr, v němž rekapituluje svou nauku.²³⁶

Úvod úvahy *O mravnosti rozumové* začíná Šťastný citátem z Micheleta,²³⁷ jímž naznačuje, jakým směrem se bude jeho myšlení ubírat.

Jelikož Šťastný ve všech svých předchozích spiscích směřoval k mravnosti rozumové, je toto pojednání logickým zakončením jeho díla. Otázku mravnosti považuje za jednu z nejdůležitějších, protože od ní se odvíjí lidské chování a v ní se projevuje i teorie. Šťastný uvádí i definici mravnosti: „Mravnost je praktickou stránkou, vyplývající z teoretického učení vědy.“²³⁸ Šťastný navazuje na svůj předchozí spis *O spasení po smrti*, ve kterém dokazoval, že není spasení po smrti ani předmětu spásy ani duše nesmrtelné a ani spasitele, osobního Boha, proto není spásy a není pak ani třeba mravnosti náboženské, protože tato mravouka nemá svůj cíl, kterým je spása. Jelikož si je vědom, že zastánci náboženské mravouky by mu oponovali tím, že jedině morálka náboženská zajišťuje pořádek na zemi, zvláště v oblasti veřejné, přemýšlí o tom, zda je to pravda.

²³² Srov. TRAUB Hugo: op. cit., 17.

²³³ ŠŤASTNÝ Alfons: O spasení po smrti, op. cit., 3–5.

²³⁴ Ibidem, 3–27.

²³⁵ Ibidem, 27–62.

²³⁶ Ibidem, 62–64.

²³⁷ „Lid bývá nepřítelem toho, kdo jej nutí, aby prohlédl. Zlobí se naň, že mluvil, a přece by zase rád, aby mluvil ještě více. Jestli se takový člověk určitě a jasně nevyjádří, mají ho za podvodníka a volají naň smrt, vyjádří-li se, je rušitelem veřejného pokoje a nepřítelem státu.“ Ibidem, 3.

²³⁸ Ibidem, 4.

V první části Šťastný hned přejde k učení o náboženské mravnosti, která se zakládá na svobodné vůli a která svou podstatu vidí v konání dobra a varování se zla. Avšak odpadne-li svobodná vůle, pak se tento morální systém zcela zhroutí. Proto dalším krokem Šťastného je vytyčit, co je vůle a jak je vůbec svobodná. Vůli člověka definuje jako „uvědomělé chtění jeho, jde a může jít jen za tím, co člověk za prospěch, za blaho své uznává, a člověk může chtít jen blaho své a co k němu vede“.²³⁹ Dle Šťastného má-li člověk volit mezi více věcmi směřujícími k blahu, vůle vybere vždy ty, které tendují k nejvyššímu blahu, a proto omezenost vůle spatřuje v tom, že se přiklání k největšímu blahu. Z toho důvodu definuje blaho člověka tak, že spočívá v ukojení potřeb směřujících k zachování sebe sama a zachování svého plemene. A tak říká, že člověk může rozumem chtít jen to, co je nejlepší k ukojení potřeb vlastních a potřeb celého člověčenstva. Motivací veškerého mravního jednání je vždy nejlepší volba, i když domnělá.

Náboženská mravnost vybízí k tomu, aby člověk jednal kvůli své spáse, jde v ní tedy jen o blaho jedince, jde jen o prospěch vlastní na úkor ostatních, tudíž Šťastný shledává náboženskou mravnost jako nejsobečtější.

Dále si klade otázku: Jak si člověk má hledět vlastního blaha, aby sám sebe zachoval? Odpověď nalézá v lidském životě samém. Dle Šťastného člověk, který žije, nutně hledí na své sebezachování, a proto každý skutek člověka je řízen sebezachováním. Aby podpořil tuto svou teorii, cituje Schopenhauera a darwinistu Carneriho.²⁴⁰ Poté předkládá, že vůle bez snahy po vlastním blahu anebo vůle, která by se stavěla proti blahu vlastním, by znemožňovala zachování člověka vůbec. Aby podpořil toto tvrzení, obrací svou pozornost k přírodě, která vychází ze samých nutností. Ani v ní nenalézá nutnost sebezničení, ale jen nutnost sebezachování, z čehož vyvozuje, že vůle bez snahy po blahu vlastním musí být též motivována nutností sebezachování a že ve vůli bez snahy po blahu vlastním se musí nalézat primárně láska k sobě samému, která vždy dává základ veškerému dalšímu jednání.

Aby Šťastný vyvážil své materialistické mravní pojetí, postuluje, že člověk a zvíře jsou stejně motivováni k jednání.²⁴¹ Proto co člověk chce, k tomu se jeho vůle musí naklonit.

²³⁹ Ibidem, 6.

²⁴⁰ Srov. Ibidem, 10–12.

²⁴¹ „Vždyť činí tak každé zvíře, musí tak činit nutně, má-li býti vůbec zachováno, a přec mu nikdo nepřičítá vůle svobodné, nýbrž říká se jednoduše, že jedná prý jen dle svého pudu sebezachování. Člověk i zvíře nemají jiné snahy nežli sebezachování a zachování plemene, a dle pudu jen nejedná ani zvíře vždy, aniž jedná člověk vždy jen s rozvahou, dle obojího se jedná tu a tam, neníť tu podstatného rozdílu, an tu konečný účel jednání jeden a týž“ Ibidem, 13.

Šťastný tedy vidí úsudek i vůli člověka upoutané na pud sebezáchovy. Protože co člověk chce, to zároveň musí, tvrdí, že není žádné svobodné vůle co do předmětu.

Člověk je determinován i co do své osoby: protože každá věc ve světě je výsledkem společného dění, každý jedinec musí být takový, jaký je – jeho tělo i myšlenky, a proto je lidská vůle nutným výsledkem světa. Člověku je již při početí převážná část jeho myšlení, nadání vrozena, zděděna po rodičích, čímž je již determinován, a jen malá část je odvislá od výchovy. Vliv na člověka má i okolí, což též znemožňuje existenci svobodné vůle.²⁴² Přirozenost ve Šťastného pojetí je souhrn vlastností, podmiňující myšlení, city a vůli, které jsou vrozené nebo nabyté, ale jsou stále ve vývinu. Člověka definuje jako souhrnný výsledek přírody, kterou je obklopen, výsledek stravy, podnebí, vychování, tedy výsledek sil a poměrů, které člověk sám není schopen určovat.²⁴³ Tento determinismus Šťastný zdůrazňuje citacemi autorů, kteří zastávají stejné pojetí jako on sám, a to Fischera, Häckela a Kolba. A proto v posledku může „padařovský neznaboh“ říci, že lidská vůle není i co do osoby svobodná.²⁴⁴

A tak se táže, když lidská vůle není svobodná co do předmětu i co do osoby, co je pak vlastně mravné. Mravnost Šťastný pojímá jako jistý způsob žití, jako chování k jiným, přitom tento způsob je závislý na společnosti, národu a státu. Jinými slovy říká: Jaký kraj, takový mrav.²⁴⁵

Jelikož účel mravnosti, který je viděn v něčem prospěchu, je založený na mravnosti sobeckosti a sebezachování, pak o mravnosti ve vztahu k Bohu nelze mluvit, protože by musela směřovat k prospěchu Boha samého, což se vylučuje již ze samotného pojmu.²⁴⁶ Dle Šťastného se každý čin člověka vztahuje vždy jen k němu samému anebo k okruhu lidí. Poté je ukázáno na kritérium mravnosti. Jestliže lidské jednání směřuje nejen k sobě samému, ale i k okruhu lidí, je mravnější, než když je nasměřováno k sobě samému. A čím je okruh činu větší, tím je i čin mravnější. Toto kritérium nesmí být omezeno jen na lidstvo, ale i na zvířectvo, a pak je takovýto čin ve prospěchu všech. A taková mravnost, která je ku prospěchu všech, je nejvyšší mravností a tato mravnost je lidskostí, humanismem,²⁴⁷ a i slova společenství, vzájemnost, socialismus mají pro Šťastného stejný význam.²⁴⁸

²⁴² Srov. Ibidem, 14–16.

²⁴³ Srov. Ibidem, 17–18.

²⁴⁴ Srov. Ibidem, 19–23.

²⁴⁵ Srov. Ibidem, 23.

²⁴⁶ „Mimo to by náboženská mravnost co bohem nařízená a k němu vztahující musela míti tak jako mravnost vůbec za základ svůj sebezachování tedy sobeckost boha, což ale vůči představě o bohu co bytosti věčné a nejvznešenější jest nesmyslné.“ Ibidem, 26.

²⁴⁷ Srov. Ibidem, 27.

²⁴⁸ Srov. Ibidem, 37.

V druhé části zaměří Šťastný svou pozornost na vztahy, které panují mezi živočichy, u nichž nalézá stejné zákonitost chování jako mezi lidmi, ale sleduje i poměr chování člověka a živočichů. Ze všech těchto vztahů vyvozuje, že působení všech jednotlivců napomáhá společnému prospěchu a zároveň každý usiluje primárně o vlastní prospěch: každý má svou specifickou roli, ale snaží se usilovat o prospěch celku s vidinou vlastního prospěchu, a to je i důvod vzniku společnosti.²⁴⁹

Šťastný vidí svět jako styčný bod, který je všem společný. Z toho vyvozuje, že na zemi tvoří lidé i živočichové nucený spolek a z tohoto spolku se lze vyvázat pouze smrtí. A proto je nutné usilovat o společné blaho všech účastníků života na zemi, což je nejvyšší blaho. Příčinu mravnosti tak Šťastný nalézá ve zřízení světa.

Prospěch je jediný cíl mravnosti, a tak když náboženství hlásá lásku k bližnímu, již od základu dle Šťastného hlásá náboženství nemravnost. Pravidlo „Milovat svého bližního jako sebe samého“ samo náboženství nedodržuje, vylučuje z tohoto příkazu zvířectvo. A za další je přikázání lásky nenaplnitelné, protože člověk potlačováním své sobeckosti ničí sám sebe. Šťastný však přijímá zlaté pravidlo. Jeho původ nespátřuje v náboženství, ale v rozumu, náboženství zlaté pravidlo jen přejalo. Toto pravidlo – „Co nechceš, aby jiní činili tobě, nečiň jim, a co chceš, aby jiní činili tobě, to čiň jim“ – je tedy založeno jen na pudu a z pravidla je zřetelné, že člověku jde jen o své blaho, proto je Šťastným shledáno za mravné.²⁵⁰

Nemravnost pojímá Šťastný jako neznalost vlastního blaha. Nemravnost je omylem a není vinou. Největší nemravnost nalézá v trestání nemravnosti, protože trestání za neznalost vlastního blaha se nedá rozumově odůvodnit a trestání hlavně předpokládá svobodnou vůli. Jelikož každý jedná nutně, nenalézá Šťastný opodstatnění trestů. Trest je dle něho jen činit někomu zle, protože nesouhlasí s mým přesvědčením. Cíl trestu spatřuje v zastrašení, k polepšení podle něj nevede.²⁵¹

Jediný prostředek k nápravě člověka je osvěta, vzdělání člověka. To je jediný účinný prostředek k polepšení. Šťastný přímo tvrdí: „Poznání tedy skutečného prospěchu, blaha člověka a cesty k němu vedoucí vzdělanost, osvěta, toť absolutní prostý prostředek proti veškeré nemravnosti, a prostředek ten činí veškerý trest

²⁴⁹ Srov. Ibidem, 27–32.

²⁵⁰ Srov. Ibidem, 39–44.

²⁵¹ Srov. Ibidem, 45–50.

zbytečným.²⁵² Poté se vrací ke kritice náboženské mravnosti a opakuje, co již bylo řečeno. V závěru vyslovuje svou touhu po osvětě všeho.²⁵³

V tomto spisku je patrný vliv sociálního darwinismu.²⁵⁴ Je vyústěním přírodovědeckého determinismu v etiku. Šťastného etika v tomto spise by se dala pojmut jako etika „humanistického egoismu“.²⁵⁵

I dílo *O mravnosti rozumové* se setkalo s kritikou Antonína Lenze, který reaguje v roce 1875 spisem *Pohroma principu mravnosti padařovské, kterouž s velkým žalem popisuje Jan Brázda ze Zlámané Lhoty*.

2.5.3.5 *Encyklika a Syllabus „Otce svatého“ Pia IX. a Encyklika a Syllabus syna nové doby*

Posledním dílem Šťastného v sérii antiklerikálních spisů je brožura *Encyklika a Syllabus „Otce svatého“ Pia IX. a Encyklika a Syllabus syna nové doby*, která je nejznámější ze Šťastného proticírkevních pamfletů.²⁵⁶ Vychází z Grégrovy knihtiskárny roku 1874. Spisek je nezávislý na předchozích antiklerikálních brožurách, je spíše souhrnem než rozvíjením nové nauky „padařovského neznaboha“, protože Šťastný sám ve spisku *O spasení po smrti* zamýšlel doplnit svou nauku již jen pojednáním o mravnosti.²⁵⁷

Tento spisek je, jak z názvu vyplývá, mnohvrstevný. Obsahem spisu není jen Šťastného práce, jak činil ve všech svých předešlých spisech, ale do spisku je vložena encyklika *Quanta cura a Syllabus*²⁵⁸ Pia IX., jež jsou ponechány v plném znění beze změn a ke kterým je přidán List kardinála-státního sekretáře Jakuba Antonelliho veškerým biskupům. Šťastného cílem není rozšíření papežských dokumentů mezi věřící, ale ke každému dokumentu dodává svůj komentář a pak za papežskou encykliku s komentářem vkládá svou protienkykliku, stejným způsobem zasazuje i svůj syllabus. Svými komentáři a protispisy degraduje papežské dokumenty, Šťastného spisy jsou

²⁵² Ibidem, 51.

²⁵³ „Ano, až nadejde doba úplné vlády rozumu lidského, až se pochopí, že není zločinů, nýbrž jen zbloudilců, bláznů, potom také přestane veškerý trest, msta, a na místě jejich bude poučení, prominutí, odpuštění.“ Ibidem, 62.

²⁵⁴ Srov. KRÍŽEK Jiří: op. cit., 107.

²⁵⁵ Srov. KOŤA Jaroslav: op. cit., 95.

²⁵⁶ Srov. KUBALÍK Josef: op. cit., 140.

²⁵⁷ Srov. ŠŤASTNÝ Alfons: *O spasení po smrti*, op. cit., 11.

²⁵⁸ Encyklika a *Syllabus* jsou vydány 8. prosince 1864. Brání křesťanský lid proti bludům, které byly aktuální pro 19. století. Tyto bludy vyčítá v *Syllabu* a zavrhuje. Jedná se o panteismus, racionalismus, indiferentismus, lautitudinarismus, socialismus, komunismus, tajné spolky, biblické společnosti, duchovensko-liberální spolky, dále o bludy církve, bludy občanské společnosti samy o sobě a jejím poměru k církvi, bludy o přirozené morálce, bludy o manželství, bludy o světském panování papeže a bludy vztahující se k liberalismu. Srov. SCHATZ Klaus: *Quanta cura*, in: LThK, Dreite, völlig neu bearbeitete Auflage, sv. 8, Freiburg im Breisgau: Herder, 2006, sl. 758.

totální negací učení dokumentů. Aby své učení ještě více podtrhl, používá ve svých spisech stejné formy, jakou mají papežské dokumenty, i podobných formulací. Toto parafrázování je nelépe vidět v *Syllabu syna nové doby*.

Šťastný ve své protienyklice pouze propaguje učení zdravého rozumu. Svými myšlenkami opakuje, co již vyřkl v předchozích spisech antiklerikálního ladění. Tato encyklika je úvodem do *Syllabu syna nové doby*. Novost tohoto díla je ve formě, která je na tehdejší poměry netradiční. Jelikož encykliku Pia IX. ve svém komentáři shrnul do devíti bodů,²⁵⁹ nalézáme ve vzdoroencyklice devět zásad: 1. Lidská společnost má být spravována blahodárnou mocí rozumu lidského, který má vždy vést k prospěchu a k blahu; 2. Lidská společnost vyžaduje, aby byla spravována a ustanovena bez náboženství; 3. Volnost svědomí a svoboda náboženská je přirozeným právem každého člověka; 4. Každý občan má nezadatelné právo svobodně své myšlenky vyjadřovat a šířit; 5. Vůle národa je veřejným míněním a vyjadřuje svrchovaný zákon, který je neomezený; 6. Kvůli národnímu hospodářství je potřebné zrušit nepracovní dny, které jsou kvůli bohoslužbě; 7. Kněžstvo je protivníkem pravého pokroku, vědy a vzdělanosti, a proto je ho třeba odstranit z úřadu a péče výuky a výchovy mládeže; 8. Je třeba církev zbavit majetkového práva; 9. Moc státu je nezávislá. Stát je svrchovaný.²⁶⁰

Syllabus syna nové doby věrně kopíruje strukturu papežského syllabu, a tak se skládá z deseti paragrafů se záhlavími a z osmdesáti článků, které mají následující strukturu: každý článek začíná slovy „Míti za to, že...“ a končí slovy „...je blud“.

V těchto osmdesáti člancích je vystižena Šťastného nauka materialismu. V první hlavě Šťastný zavrhuje osobního Boha a zjevení, v druhé hlavě existenci lidské duše a spásu člověka, a proto následkem prvních dvou hlav zavrhuje v hlavě třetí i náboženství.²⁶¹ Ve čtvrté hlavě, nadepsané *Socialismus*, vykládá, že cílem člověka je zabezpečení společného vezdejšího blaha a muži, kterým se dostává největší cti, byli největšími socialisty; svou pozornost zaměřuje i Ježíše.²⁶² V páté hlavě obrací svou pozornost na sekty, tedy církve, a jejich kompetence, v šesté hlavě řeší poměr sekt a státu a v sedmé pravomoci státu. V těchto třech zmíněných pasážích vystupuje zcela proti katolické církvi.²⁶³ V osmém oddílu svého syllabu zavrhuje každou mravnost, která není vystavěna rozumně. V deváté hlavě se zavrhuje světská moc papeže a

²⁵⁹ Srov. ŠTĀSTNÝ Alfons: Encyklika a Syllabus „Otce svatého“ Pia IX. a Encyklika a Syllabus syna nové doby, Praha: Edv. Grégr, 1874, 17–30.

²⁶⁰ Srov. Ibidem, 30–38.

²⁶¹ Srov. Ibidem, 63–66.

²⁶² „26. Míti za to, že Ježíš, jenž platí sektě neomyšlákce za jejího zakladatele, a učedníci jeho nebyli pravými komunisty, a to náhledy, lidské společnosti velmi nebezpečnými – je blud.“ Ibidem, 66.

²⁶³ Srov. Ibidem, 66–71.

zbytečnost přísahy. A poslední hlava pojednává o manželství, jehož uzavírání a rozloučení spadá do kompetencí státu. Šťastný nezapomíná v této hlavě na celibát, který považuje za záhubu státu a občanské mravnosti.²⁶⁴ Šťastný v posledních třech článcích svého syllabu vystihl svůj liberalistický postoj.²⁶⁵

Tento poslední pamfletický spisek „padařovského neznaboha“ myšlenkově zcela zapadá do jeho dílny. Šťastný je tvrdý a nekompromisní. Vystupuje jako „syn nové doby“, který ve svém programu zrcadlí předlohu svých odpůrců, avšak s opačným znaménkem.²⁶⁶ Lenz na tento spis reaguje svým syllabem až v roce 1878.

²⁶⁴ Srov. Ibidem, 71–73.

²⁶⁵ „78. Míti za to, že volnost u věcech víry a svědomí a volnost vědy toho nutně nežádají, aby se ve státu směly veřejně tiskem a slovem pronášet náhledy a mínění čelící k zničení bludů sektářských, nýbrž že třeba bráti učení sektářská ve zvláštní ochranu zákona – je blud.

79. Míti za to, že některá sekta vůbec a neomylácká zvláště mohla by se s učením pokroku světového smířit, aniž by tím byla v podstatě své zničena – je blud.

80. Míti za to, že k smíření se s pokrokem časovým sekta neomylácká z dobré vůle přistoupí – je blud.“ Ibidem, 73.

²⁶⁶ Srov. KRÍŽEK Jiří: op. cit., 81.

3 Polemiky Lenze se Šťastným

V této kapitole je pozornost věnována převážně tomu, jakým způsobem Antonín Lenz alias Jan Brázda obhajoval křesťanské učení proti Šťastného spisům. V zásadě se nevěnuji příliš narážkám na „padařovského pantátu“. Snažím se postihnout spíše postupy, kterými Lenz argumentuje, případně momenty, v kterých rozvíjí svou nauku. Též zohledňuji autority, o které opírá svou apologii. Díla se snažím vyhodnotit z hlediska dobových kritik v tisku a odborných časopisech.

3.1 Jan Brázda, sedlák ze Zlámané Lhoty, v pútce se sedlákem Alfonsem Šťastným čili: Kratochvílné a velmi poučlivé dopisy o přeukrutné učenosti kandidáta

Tento obranný spis je první reakcí Antonína Lenze, skrývajícího se pod pseudonymem Jan Brázda, na Šťastného brožuru *Ježíš a jeho poměr ku křesťanství*, na niž už reagoval několika dopisy v časopisu *Čech*.²⁶⁷ Spis je vydán poměrně záhy po vydání Šťastného *Ježíše*. Brožura vychází v roce 1873.²⁶⁸

V prvním dopise je Brázda zcela sarkastický a ironický a navází se přímo do osoby Alfonse Šťastného; v tomto dopise se nenachází žádná apologie, je pouhým Brázdovým výstřelem. Většina tohoto spisu vyznívá velmi ostře, Brázdův úderný jazyk je často plný urážek.

Již samotnou zmínkou, že první dopis je psán na svátek svatého Alfonse, se terčem Brázdových výstřelů stává Šťastný. Brázda zostuzuje Padařovského za užívání titulace, usuzuje, že je „kandidátem bláznovství“²⁶⁹. V dopise pak hodnotí přínos spisů,²⁷⁰ označuje je za plagiát a domnívá se, že Šťastný je „Prušák“.

V druhém dopise Brázda zpochybňuje Šťastného tezi, že pravdu poznáváme pouze prostřednictvím rozumu. Důkaz nalézá v tom, že některé pojmy jako Bůh, dobro a zlo, právo a neprávno se nedostaly do mysli prostřednictvím smyslů. Dle Brázdy tyto

²⁶⁷ Srov. LENZ Antonín: *Filosofie Jana Brázdy ze Zlámané Lhoty o nesmrtnosti lidské duše čili: První výstřel Brázdův naproti náboženskému spisu Alfonse Šťastného o spasení po smrti*, Praha: A. G. Steinhauser, 1874, 1.

²⁶⁸ *Budivoj*, ze dne 16. 12. 1873, 2.

²⁶⁹ LENZ Antonín: *Jan Brázda, sedlák ze Zlámané Lhoty, v pútce se sedlákem Alfonsem Šťastným, čili: kratochvílné a velmi poučlivé dopisy o přeukrutné učenosti kandidáta filosofie Alfonse Šťastného, sedláka v Padařově, uložené v jeho nejnovějším spisu „Ježíš a jeho poměr ku křesťanství“*, Praha: A. G. Steinhauser, 1873, 2.

²⁷⁰ „I Váš spisek „o dekretu Vatikánském“ dává skvělé svědectví o tom, že jste pouhým učedníkem mudrctví, a to velmi neschopným. ... doufám, že s mým úsudkem budete souhlasiti, když pravím, že snad rozumíte senu, ne ale věcem náboženským, a že když již mermomocí chcete býti spisovatelem, abyste raději něco kloudného o mrvě napsal.“ *Ibidem*, 2–3.

pojmy přesahují lidský rozum. A tak dokazuje Boha. Brázda se staví proti věčnému nekonečnému světu a Darwinově teorii, protože nejsou žádné důkazy, které by tyto teorie, Brázdovými slovy „báchorky“,²⁷¹ činily věrohodnými. A Šťastného první dva spisky nazývá „šílenou teologií“.²⁷²

Ve třetím dopise se pouští do kritiky ateismu. Argument proti tomuto učení nalézám v tom, že nelze dokázat Boží neexistenci a že ateismus odporuje zkušenosti. Zbytek dopisu je jen pamfletický.

Čtvrtý dopis hájí Krista jako zakladatele náboženství a dokazuje, že náboženství si neuzpůsobilo Krista podle sebe. Dále Brázda vytýká Šťastnému, že aniž by zpochybnil božství Krista, bere ho za pouhého člověka. Pak Brázda shrnuje Šťastného základní bludy, které hlásá ve spisku *Ježíš a jeho poměr ku křesťanství*.

V pátém dopise srovnává Brázda Šťastného spis o Ježíši s Renanovým dílem, z kterého „padařovský neznaboh“ čerpal. Dále Brázda potvrzuje autenticitu Lukášova evangelia; interpretuje správně verš Ef 4,11,²⁷³ který Šťastný vykládá: „Bylo tedy evangelistů mnoho, a byly to původně zvěsti o Ježíši ústně podávající osoby, kazatelé, k nimž se přidružili evangelisté spisující ty zvěsti.“²⁷⁴ A tak Brázda definuje pojem evangelisty, aby se neujímalo pojetí, že evangelista je obyčejný pisatel Ježíšova života a evangelia nejsou žádnými povídkami a báchorkami, ale první zvěstí o Kristu Pánu.²⁷⁵

V dopise šestém popisuje Brázda strany 14–28 Šťastného díla, kde je zpochybněno božství Krista a panenství jeho Matky. Brázda jako obranu pro víru v Krista uvádí, že křesťanství nebyli věrní jen prostí lidé, ale i vzdělanci jako sv. Justýn či Tertullián, kteří již tehdy obhajovali, že v evangeliu nejsou lži. Dále dokládá jednotu víry prvotního křesťanství, tudíž nelze považovat evangelia za báchorky. Předkládá a dokazuje, že sepsání evangelií předcházela víra v Ježíše Krista a že evangelia jsou přesná, beze změn, a jako důkaz Šťastnému cituje paradoxně Strausse,²⁷⁶ ze kterého Šťastný sám vycházel.

V dopise sedmém se dokazuje, že evangelia jsou sepsána evangelisty, při čemž se Brázda zaměřuje na Janovo evangelium a věnuje se autorovi evangelia, jeho adresátům, místu sepsání, době vzniku. Brázda ukazuje, že Janovo evangelium je ve shodě se synoptiky. Poté se věnuje verši Jan 1,14 a zvláště slovu LOGOS a jeho interpretaci.

²⁷¹ Srov. Ibidem, 6.

²⁷² Ibidem, 8.

²⁷³ „A to jsou jeho dary: jedny povolal za apoštoly, jiné za proroky, jiné za zvěstovatele evangelia, jiné za pastýře a učitele.“

²⁷⁴ ŠŤASTNÝ Alfons: *Ježíš a jeho poměr ku křesťanství*, op. cit., 15.

²⁷⁵ Srov. LENZ Antonín: *Jan Brázda*, op. cit., 21–22.

²⁷⁶ STRAUSS David Fridrich: *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, sv. 2, Tübingen: C. F. Osiander, 1836, 136.

V osmém dopise se věnuje Lukášovu evangeliu a Skutkům apoštolským. Nejprve dokazuje, že Lukáš nečerpá z hlásání apoštola Pavla. A řeší synoptickou otázku pomocí Papiáše, Eusébia a Klementa Alexandrijského.²⁷⁷ Potom zpochybňuje výklad Šťastného o domýšlivosti evangelistů, když poukazuje na odchylky v Mt 3,16, Mk 1,10, Lk 3,22 a Jan 1,32.²⁷⁸ Lenz zde opět ukazuje svou bystrost a vtip.²⁷⁹

V devátém dopise se Brázda vrací k otázce hodnověrnosti evangelií. Dále dokazuje, že Kristus nebyl bezvýznamný Žid, ale že i židovský dějepisec Josef Flavius, z něhož cituje a o něm se zmiňuje.

Desátý dopis se vztahuje ke Šťastného výkladu Matoušova evangelia.²⁸⁰ V tomto úseku zdůrazňuje Brázda hodnověrnost Matoušova evangelia, poněvadž „padařovský neznaboh“ zneužívá text evangelií pro svůj výklad. Brázdovi neuniká, že Šťastný věnuje příliš velkou pozornost ve svém komentáři Jidášovi Iškariotskému.²⁸¹

Jedenáctý dopis je psán o slavnosti Nanebevzetí Panny Marie. Brázda začíná svůj dopis neobvyklým způsobem. Po udání adresáta se neobrací k Padařovskému, ale začíná modlitbou směřovanou k Matce Boží a žádá ji o odpuštění toho, čeho se jeden z národa českého provinil, a prosí, aby nebyl vržen trest na český národ.²⁸² Dále se Brázda staví proti zpochybnění panenství Panny Marie a především proti označení Ježíše za „parchanta“²⁸³ a proti Šťastného tvrzení, že Ježíš nebyl jednorozený. Povaha tohoto dopisu uvozeného dlouhou modlitbou je útočná, dopis není vůbec apologetický.

Ve dvanáctém dopise Brázda zpochybňuje používání pramene (Hillel²⁸⁴), na jehož základě Šťastný popisuje Ježíšovu dobu.

V dopise třináctém napravuje Brázda Šťastného učení o farizejích, saducejích a esénech. Dále vyvrací, že Ježíšovo učení se zakládalo pouze na určité mravouce. To Brázda zpochybňuje výrokem Písma (Mt 28,19), také tím, že Ježíš naučil učedníky modlit se „Otče náš“. Brázda ukazuje na skutečnost, že Ježíš nebyl žádným učitelem

²⁷⁷ Srov. LENZ Antonín: Jan Brázda, op. cit., 38–43.

²⁷⁸ Srov. ŠŤASTNÝ Alfons: Ježíš a jeho poměr ku křesťanství, op. cit., 24–25.

²⁷⁹ „Dovolte, pantáto, abych Vám směl říci, že lžete, právě: ...Vy tedy falšujete. A však nejen toho se dopouštíte, ale i právě padařovské nemotornosti, když dáváte těmto věcem ráz odporů. Jaký jste to kousek vyvedl poznáte z následujícího příkladu: „Frantik z Padařova by řekl: Viděl jsem ho na poli orati. Vašek by řekl: Viděl jsem ho orati pluhem.“ Řku, pantáto: Jest ve slovích těch chlapců odpor, čili nic? Není-li, pak jste jednal hloupě, uvoďte takový příklad! A to měl býti zároveň i pádný důkaz naproti evangeliím?“ LENZ Antonín: Jan Brázda, op. cit., 44.

²⁸⁰ ŠŤASTNÝ Alfons: Ježíš a jeho poměr ku křesťanství, op. cit., 29–74.

²⁸¹ Srov. LENZ Antonín: Jan Brázda, op. cit., 53–54.

²⁸² Srov. Ibidem, 54–56.

²⁸³ ŠŤASTNÝ Alfons: Ježíš a jeho poměr ku křesťanství, op. cit., 40.

²⁸⁴ Hillel žil za doby Heroda Velikého v Babylóně, až později v Jeruzalémě, rabín a talmudista, zakladatel rabínské školy. Srov. STERNBERGER Günter: Hillel, Hillelschule, in: LThK, Dreite, völlig neu bearbeitete Auflage, sv. 5, Freiburg im Breisgau: Herder, 2006, sl. 112–113.

talmudu a že Ježíšovo učení přináší novost.²⁸⁵ Brázda ještě vyvrací tezi, že Ježíš se vyhýbal práci, že se jí až štítil a nepracování a bezstarostnost nabízel ostatním. Proto správně interpretuje verše Mt 6,24-24. Dále se vypořádává s pojetím Ježíše jako zakladatele komunismu, veřejného buřiče a neschopného snílka.²⁸⁶

Ve čtrnáctém dopise vyvrací názor, že by se Ježíš stavěl proti rodinnému životu a vyvracel autoritu rodiny ve společnosti. Toto své učení Brázda zesiluje Ježíšovým učení o nerozlučitelnosti manželství. Rozvíjí zde katolickou nauku o svátosti manželství a rodinu nazývá „církví svatou v malém“.²⁸⁷

V patnáctém dopise Brázda vyvrací tvrzení, že Ježíš byl prost'áček, který neměl vůbec zdání o politickém postavení národa, proto oproti Šťastnému správně interpretuje perikopu Mt 22,15–22. Dále zpochybňuje interpretaci veršů o posledním soudu a příchodu Syna člověka, jimiž dle Šťastného Ježíš ohlásil brzký konec světa.²⁸⁸ Brázda zde odkazuje na Sušilův komentář.²⁸⁹

V dopise šestnáctém píše Brázda o zázracích. Nejprve dokazuje, že Kristus Pán skutečně konal zázraky. Jako argument mu slouží svědectví Josefa Flavia. Poté dokazuje, že Bůh zázraky může činit. Tímto důkazem se vysmívá Šťastného materialistickému pojetí.²⁹⁰ Zázrak chápe Brázda jako neobvyklé Boží působení, které je výjimkou z řádu přirozeného.²⁹¹ Dále Brázda ukazuje, že Ježíš měl moc uzdravovat. Nejprůkaznější čin této moci vidí v 9. kapitole Janova evangelia, kde se píše o uzdravení slepého od narození.

V sedmnáctém dopise se Brázda staví proti Šťastného pojetí Ježíše jako nebezpečného fanatika. Poté Brázda usměrňuje „padařovského neznaboha“, že Poslední večeri Ježíš slavil ve čtvrtek a že Kristova smrt nastala v den páteční. Dále argumentuje, že důvodem smrti nebylo Ježíšovo buřičství proti náboženství, a zdůrazňuje skutečnost Kristova ukřižování,²⁹² protože dle Šťastného byl Ježíš ke kříži pouze přivázán.²⁹³

²⁸⁵ Srov. LENZ Antonín: Jan Brázda, op. cit., 65–72.

²⁸⁶ Srov. Ibidem, 73–80.

²⁸⁷ Srov. Ibidem, 83.

²⁸⁸ Srov. ŠŤASTNÝ Alfons: Ježíš a jeho poměr ku křesťanství, op. cit., 194.

²⁸⁹ SUŠIL František: Evangelium svatého Matouše, Praha: Dědictví sv. Prokopa, 1871.

²⁹⁰ „Dejte si pokoj! Vy sám, ač nejste bohem, v přírodu zasaháte, chtěje role a louky své zlepšiti, a užívaje rozličných mašin hospodářských, ano i svou vlastní tělesnost, i své náklonnosti, na jednu držíváte na uzdě, a to, pantáto, jest dojísta zasahání v přírodu vaši vlastní. Vyučování a vychování dětí, což jest to jiného nežli zasahování v lidskou přírodu, aby se zušlechtila a zvelebila. Jestliže ale Vy, pantáto, a spolu s Vámi jiní lidé mohou působiti na přírodu, tož snad rád připustíte, že i Bůh může na přírodu bezprostředně působiti, čili zázraky činiti.“ LENZ Antonín: Jan Brázda, op. cit., 93.

²⁹¹ Srov. Ibidem, 94.

²⁹² Srov. Ibidem, 102–105.

²⁹³ Srov. ŠŤASTNÝ Alfons: Ježíš a jeho poměr ku křesťanství, op. cit., 146.

Osmnáctým dopisem vyvrací Brázda tvrzení, že Ježíš byl reformátorem židovské církve, že jeho důvodem pro uzdravování pohanů bylo potírání židovství, že rušil židovský zákon a že nedal základy žádné církvi.²⁹⁴ Dále se věnuje tomu, jak se vztahují svátosti ke Kristu; odůvodnění svátostného kněžství; proč přísaha, když je Kristem zavržena; a že Petrovo a Pavlovo učení se nevyklučovalo.²⁹⁵

Devatenáctý dopis je věnován Kristovu zmrtvýchvstání. V tomto listu Brázda poukazuje na novozákonní zmínky o zmrtvýchvstání, aby dokázal, že se nejedná o žádnou legendu.²⁹⁶

Dvacátý dopis již není obranný, ale jedná se o shrnutí základních bludů a lží obsažených ve Šťastného díle *Ježíš a jeho poměr ku křesťanství*. Zároveň jde o jakýsi výčet obsahu Brázdových reakcí. Jedná se o čtyřicet lží.²⁹⁷

Dílo sklidilo v recenzích úspěch pro svůj sloh a jednoduchou formu.²⁹⁸ Jelikož Lenzova reakce na Šťastného spis *Ježíš a jeho poměr ku křesťanství* nebyla jedinou, bývá spolu s Brandlovým a Podlahovým spisem, co do účelu, hodnocena jako „nadbytečná obhajoba katolického stanoviska“.²⁹⁹

3.2 Filosofie Jana Brázdy ze Zlámané Lhoty o nesmrtelnosti lidské duše čili: První výstřel Brázdův naproti náboženskému spisu Alfonse Šťastného o spasení po smrti

Brázdův první „výstřel“ vznikl již během roku 1874 a k jeho vydání dochází koncem téhož roku.³⁰⁰ Na tento spis navazuje ještě druhý „výstřel“, o kterém je pojednáno níže.

²⁹⁴ Srov. LENZ Antonín: Jan Brázda, op. cit., 105–112.

²⁹⁵ Srov. Ibidem, 113–120.

²⁹⁶ Srov. Ibidem, 120–125.

²⁹⁷ Srov. Ibidem, 128–129.

²⁹⁸ „Kdežto Brandl vážně a s učeným aparátem proti Alfonsovi šťastnou půtku svedl, jest patrně účelem této knihy Brázdovy, aby populárním slohem přesvědčila čtenářstvo o podvodnictví..., nezřídka ostrým sarkasmem doráží spisovatel (dle doslechu prof. L. v Budějovicích) na protivníka svého, ...“ REDAKCE ČKD: Jan Brázda, sedlák ze Zlámané Lhoty, in: ČKD, 2 (1874), 157., „Ale tento učený Brázda bičuje Alfonsa Šťastného vzdělaným způsobem. Píše tak, jak by poctivý, zdravým rozumem a hojným vtipem nadaný český rolník psal a těmito prostými slovy mluví milému Alfonsovi do duše tak trefně, že čtenář leckdy do hlasitého smíchu dáti se musí...“ Budivoj, ze dne 28. Prosince 1873, 1.

²⁹⁹ Srov. REDAKCE ČKD: Ježíš ve světle pravdy a ve světle zdravého rozumu... Jan V. Podlaha, in: ČKD, 5 (1876), 395.

³⁰⁰ Viz LENZ Antonín: Filosofie Jana Brázdy ze Zlámané Lhoty o nesmrtelnosti lidské duše čili: První výstřel Brázdův naproti náboženskému spisu Alfonse Šťastného o spasení po smrti, Praha: A. G. Steinhauser, 1874.

První dopis je reakcí na Šťastného antiklerikální výpady ve spisku *O spasení po smrti*. Brázda se vysmívá „padařovskému pantátovi“ za to, jak bylo přijato jeho dílo *Ježíš a jeho poměr ku křesťanství*, a že archivář Brandl ho dostatečně poučil po stránce historické. Na přetřes přijdou opět Šťastného ryšavé vlasy a jeho vzory, které byly též obdařeny „červenými“ vlasy. Třebaže je autor Šťastným rozpoznán a jmenován jako velebný pán, čímž je Lenz potěšen, stále vystupuje pod pseudonymem Jan Brázda.³⁰¹

Druhý dopis se staví proti empiristickému pojetí pravdy. Nejprve Brázda dokazuje, že v lidské mysli existují pojmy, které nepocházejí ze zkušenosti, do lidské mysli se nedostaly přirozeně, ale jsou do ní vlité Bohem. Jelikož Šťastný používá pojmů, které nevychází z čiré zkušenosti, kterou postuluje pro svou vědu a pojetí pravdy, pak dle Brázdy taková věda je postavena na mělkých základech. Brázda však pojímá pravdu tradiční naukou. Člověk má v mysli všeobecné pojmy o věcech a nakolik se tyto pojmy shodují se skutečnou povahou věcí samých, natolik jsou pravdivé.³⁰²

V dopise třetím Brázda vyvrací Šťastného tvrzení, že staré národy nevěřily v lidskou duši. Představuje zde zvláště východní národy – Indy, Nomády, Číňany, ale i staré evropské národy – Gally, Slovany, Řeky, Římany, Kelty. U těchto národů nalézá víru existenci nesmrtelné lidské duši a též víru v Boha. A jelikož víra v lidskou duši existovala u všech národů a Brázda nenalézá národ, kde by nebyla, dokazuje tím i to, že je lidská duše nesmrtelná.³⁰³

Dopis čtvrtý se zaměřuje na vysvětlení toho, jaký je původ učení o nesmrtelnosti lidské duše. Brázda částečně souhlasí se Šťastným, že lidská touha po věčné blaženosti hraje určitou roli pro pojetí nesmrtelné duše, ale nespátřuje ji jako hlavní příčinu pro vznik nesmrtelné lidské duše. Touha po blaženosti je dle Brázdy dána od přirozenosti a člověk ze své zkušenosti poznává onu nesmrtelnost duše.³⁰⁴ Dále Brázda předkládá základy učení o člověku. Člověk je postaven do přírody Stvořitelem, ale je v ní postaven tak, že je mu v ní vše podrobno. Toto učení podepírá odkazy na Bibli.³⁰⁵ Rovněž ukazuje, že u všech národů nacházíme podobné učení o prvotním hříchu a o ráji, čímž zdůrazňuje, že nesmrtelnost lidské duše je od přirozenosti.³⁰⁶

V pátém dopise Brázda odmítá tvrzení, že není rozdíl a mezi živým a neživým. Konstatuje, že Šťastný své učení převzal od Vichrova, jehož nauku Brázda dále

³⁰¹ Srov. *Ibidem*, 1874, 1–5.

³⁰² Srov. *Ibidem*, 5–8.

³⁰³ Srov. *Ibidem*, 8–15.

³⁰⁴ „Ze zkušeností víme, že umíráme, a přece věříme, a sice vši zkušenosti na vzdor, musí jistá býti, a pochází popředí z víry od předků dochované, svědectvím samé přírody stvrzené.“ *Ibidem*, 18.

³⁰⁵ Gen 3,17–19.

³⁰⁶ Srov. LENZ Antonín: *Filosofie Jana Brázdy ze Zlámané Lhoty*, op.cit., 19–24.

rozebírá, přičemž poukazuje na to, že základy Vichrovovy vědy nejsou ze zkušenosti, ale jsou založeny na pouhé hypotéze, a zároveň zdůrazňuje, že Vichrovovo učení požaduje nějakou oživující sílu, kterou učenec neuvádí. Dále zpochybňuje učení fyziologů Liebiga, Lotze a Burmeistera, kteří zastávají stanoviska, že příčina oživení anorganické hmoty se nalézá ve fyzikálních a v chemických silách. Jako protiargument používá mínění soudobých fyziologů,³⁰⁷ kteří hájí opačné stanovisko, že anorganická hmota se nemohla vyvinout v organickou. Brázda nepopírá, že v organismech působí síly elektrické, ty však nejsou životodárné. Brázda sám zdůrazňuje, že stanoviska fyziků a fyziologů jsou rozdílná. Dopis šestý dokazuje, že mezi rostlinstvem a živočištvem je podstatný rozdíl. Brázda zde vypočítává, že zvířectvo a rostlinstvo se liší svou stravou, pohybem, samotnou hmotou organismu, že u rostlinstva nelze myslet psychický život. Při výčtu rozdílů se Brázda opírá o autoritu významných fyziologů a anatomů Burmeistera, Kodyma, Ticka či Griesingera – zaštitěn jejich jmény dokazuje, že u živočišstva se nachází psychické jevy, jejichž původ je imateriální, což je největší rozdíl oproti rostlinstvu. A jelikož u živočichů mají psychické jevy nehmotný původ, je třeba přijmout, že zvířata již mají duši.³⁰⁸

V dopise sedmém se Brázda vysmívá teorii, že velikost mozku je přímo úměrná lidskému myšlení a je závislá na masité potravě. Tuto teorii vyvrací na prostých příkladech.³⁰⁹

Dopis osmý je zaměřen proti darwinismu. Brázda zde dokazuje, že „člověk není hovadem ani podle těla“.³¹⁰ Brázda se zcela vysmívá „gorilovskému učení“ a uvádí původní výklad Darwinova učení, že by se původ rostlin a živočichů dal odvodit z pěti praforem; poukazuje na to, že Darwin v žádném případě netvrdil, že rostlinstvo, zvířectvo i člověk jsou výronem samotné přírody. Posléze představuje rozvinutí darwinismu a ukazuje jeho nesmyslnost a nevědeckost. Zároveň poukazuje na problematiku darwinistické teorie o přechodu z opice na člověka, kterou mnozí darwinisté zcela opomíjejí, přičemž hlavní důvod problematičnosti přechodu je spatřován ve fyziologických a anatomických záležitostech. Poněvadž Brázda zpochybnil darwinismus, zcela legitimně zpochybňuje i Šťastného materialismus, který z něj vychází.³¹¹

³⁰⁷ Wagner Rudolf, Theodor Bischoff.

³⁰⁸ Srov. Ibidem, 42–53.

³⁰⁹ „Jako pravý padařovský gentleman i ženskému pohlaví vyčítáte, že má lehčí mozek, a tudíž že jest méně schopno k rozumové práci. ... Že jsou mouřenínové schopni osvěty, jest dokázáno, a totéž bude as platí o Australanech. ...“ Ibidem, 67–69.

³¹⁰ Srov. Ibidem, 69.

³¹¹ Srov. Ibidem, 69–85.

Aby Brázda mohl nastolit zcela křesťanské pojetí člověka, musí v devátém dopise dokázat, že je podstatný rozdíl mezi duší lidskou a zvířecí. A tak prokazuje, že lidská duše je bytostí vůbec, že je nedělitelná, imateriální a že se liší zejména rozumovostí, kterou zvířecí duše postrádá. Zvířata jsou řízena pudem a nemají svobodnou vůli.³¹² Dalším tématem je původ řeči, který nepochází od zvířat – těžko by totiž šla vysvětlit syntaktická rozmanitost, kterou u zvířat nelze spatřovat. A že původ řeči není od zvířat, stvrzuje Brázda odkazem na Ernesta Renana, který zaujímá stanovisko, že řeč je výsledkem spontaneity, a dále Brázda ukazuje starověké národy, jejichž řeč byla na vysoké úrovni, tudíž vývoj není nikterak možný, řeč je darem Božím.³¹³ Brázda poté vypočítává rozdíly lidské a zvířecí duše – jmenuje zejména víru v Boha a lidský pokrok – a konstatuje, že mezi zvířaty a lidmi je rozdíl co do podstaty, ne co do stupně.³¹⁴

Dopis desátý se zabývá důkazy neexistence nesmrtelné lidské duše, které předkládal Šťastný. Nejprve však Brázda vysvětluje, že Šťastný, jelikož neuznává existenci Boha, si našel materialistický koncept svého učení, který pro neuznávání existence Boha nemůže uznávat ani nesmrtelnost duše. Když někdo nenachází nesmrtelnou duši u člověka, nemůže ji pak hledat ani u rostlin.

Až v dopise jedenáctém podává Brázda důkaz o nesmrtelnosti lidské duše. Předkládá Linderův důkaz, který na základě zpochybnění lidské osobní nesmrtelnosti musí zpochybnit své „já“, což nejde, protože pomyšlení na „já“ působí víru v „já“, která je nasměrována od své přirozenosti k neomezenosti, tudíž by bylo bludem nevěřit v nesmrtelnost.

V dopise dvanáctém, tedy posledním z této brožury, Brázda rekapituluje a říká, že je-li Bůh, pak je nesmrtelná duše, a naopak. Poznámává, že poněvadž existenci Boha předpokládá, musí ho v dalším svém spisku dokázat.³¹⁵ Nesmrtelnost duše je dána od Boha, má osobní ráz a spočívá ve věčném patření na Boha. Dále již Brázda rekapituluje své učení a shrnuje bludnost Šťastného spisu O spasení po smrti.³¹⁶

Na tento Brázdův obranný spis nenalzáme v dobovém tisku žádnou recenzi.

³¹² Srov. Ibidem, 85–95.

³¹³ Srov. Ibidem, 95–106.

³¹⁴ Srov. Ibidem, 107–113.

³¹⁵ Srov. Ibidem, 135–137.

³¹⁶ Srov. Ibidem, 138–144.

3.3 Učená rozprava Jana Brázdy, sedláka ze zlámané Lhoty, o Jsoucnosti Boží čili: Druhý výstřel proti nábožnému spisu Alfonse Šťastného o spasení po smrti

Druhý „výstřel“ navazuje na první a k jeho vydání dochází až v roce 1875. Tato brožura je poměrně fundovaná.

První dopis je zaměřen proti osobě Alfonse Šťastného. V něm se dozvídáme o jeho židovském původu, pro který je Šťastný urážen.³¹⁷ Exkurz do Šťastného životopisu s největší pravděpodobností vycházel z fejetonu *Příspěvek k dějepравě vůbec a ku životopisu slavného Alfonse Šťastného zvlášt' od Vítězslava Přírudy* z deního tisku Budivoj.³¹⁸ Dále Brázda své narážky směřuje na Eduarda Grégra a na frakci Mladočechů kvůli jejímu liberálnímu smýšlení.³¹⁹

Dopis druhý nejprve shrnuje Šťastného učení o nekonečném věčném světě a neexistenci Boží³²⁰. Brázda pak toto učení postupně vyvrací. Zprvu svou pozornost zaměřuje na to, že svět nemůže být od počátku, přičemž se zaštiťuje geology Bischoffem a Thomsonem, kteří zastávají názor, že svět musel vzniknout v čase. Aby Brázda zpochybnil věčnost světa, dokazuje, že nebude trvat do věčnosti, když má svůj počátek. Tento důkaz opět podpírá poznatky soudobé přírodní vědy o chladnutí vesmíru a cituje fyzika Helmholze, Joule, Clausiia a Coldinga. Tak Brázda dospívá i v pohledu do budoucna k tomu, že svět nemůže být nekonečný.³²¹ Dále zpochybňuje věčný svět, protože věčnost implikuje nezměnitelnost – nic by se nemohlo měnit, ale na světě je tomu jinak. Zpochybňuje také teorii, že na začátku se atomy samovolně shlukly – i zde ona změna postuluje nějakou vnější příčinu. Brázda v tomto dopise poukazuje na potřebu prvního hybatele. A jestliže takovýto hybatel je, pak se Brázda zamýšlí, zda je hmotný nebo nehmotný (duchový). Kdyby byl hmotný, pak by byl podmíněný, proto musí být duchový, tedy čirý duch. Dále tento Bůh musí být věčný, protože je první příčina a z věčnosti plyne i poslední příčina.³²²

Ve třetím dopise Brázda vyvrací tvrzení, že existuje neměnný přírodní řád. Zde mu jako důkaz stálé změny přírodního řádu poslouží dějiny lidstva. Dále se Brázda vyrovnává i s racionalistickým pojetím Boha, že by Bůh svět pouze stvořil a pak o něj

³¹⁷ Srov. Ibidem, 10–11.

³¹⁸ Srov. Budivoj, ze dne 5. 4. 1874, 2.

³¹⁹ Srov. LENZ Antonín: Učená rozprava Jana Brázdy, op. cit., 3–10.

³²⁰ Srov. Ibidem, 12–15.

³²¹ Srov. Ibidem, 16–20.

³²² Srov. Ibidem, 21–32.

již neměl péči. V takovém případě by svět byl nezávislý na Bohu a Bůh by byl nepotřebný, a proto takového Boha Brázda odmítá.³²³ Staví se také proti Šťastného pojetí Boha jako hodináře, který má nárok svět pouze stvořit. Ale Bůh má dle Brázdy povahu řiditele a zachovatele. Poté ukazuje přírodní řád stvořený, který nemohl povstat bez Boha, a též ukazuje, že Bůh je tvůrcem mravního řádu, proto ho nazývá též svatý a spravedlivý soudce činů našich.³²⁴

Dopis čtvrtý nejprve zmiňuje francouzské revolucionáře z roku 1789, kteří se vysmívali Božímu působení a poté je stihla Boží spravedlnost. Aby Brázda vyvrátil Šťastného tvrzení, že jakýkoli Boží zásah do přírodního dění by znamenal zničení přírodních zákonů, věnuje se nejprve Boží prozřetelnosti, která ovlivňuje veškeré dění v přírodě. Fakt, že Boží prozřetelnost zasahuje do běžného koloběhu světa, činí Šťastného přírodní věčný zákon, který je neměnný, neplatným. Brázda Šťastného věčný přírodní zákon nahrazuje Bohem, který ví, co je dobré. Šťastný ve spisku ukázal rozpor v křesťanském Bohu, a proto Brázda přisuzuje Bohu, že je duchem, že je nezměnitelným a osobou. Osoba dle Brázdy musí mít tyto náležitosti: a) podstatu, b) podstatu duchovou, c) podstatu duchovou svébytnou. Bůh je osoba, která je neomezená co do času, co do prostoru i co do vnitřní povahy, tedy neomezená co do rozumu a co do vůle, proto Boží osoba není jako osoba lidská, a tak Boha nelze připodobňovat zcela člověku. A jelikož Bůh je mírou všeho, je regulérní mu připisovat vlastnosti nejvyšší svatý, nejvyšší milosrdný, nejvyšší spravedlivý a nejvyšší dobrý, přičemž mezi těmito vlastnostmi není žádný rozpor, protože Bůh je těmito vlastnostmi cele a tyto vlastnosti je třeba vnímat bez antropomorfismů.³²⁵ Nejvyšší blaženost spočívá v Bohu, protože on je pramen vší blaženosti a protože jeho blaženost je nekonečná, pak je schopen ukojit všechny potřeby lidské. Dále Brázda dokazuje Boží všudypřítomnost, vševědounost a to, že je ve svých činech svobodný.³²⁶

Pátý dopis podává nauku panteismu, se kterou následně vyrovnává.³²⁷ Dále rozebírá soudobé bludné učení Hartmana, jehož Bůh povstal z nicoty a je absolutní duchovou bytostí. Tento Bůh se zcela vložil do světa. A cílem světa je vrátit se opět v nicotu. Tuto dobovou formu panteismu Brázda též zpochybňuje. Ve zbytku dopisu se autor staví proti zneužití citátu Palackého ve Šťastného díle, na které Brázda reaguje, a

³²³ Srov. Ibidem, 32–40.

³²⁴ Srov. Ibidem, 41–56.

³²⁵ Srov. Ibidem, 57–66.

³²⁶ Srov. Ibidem, 67–75.

³²⁷ „Je-li tedy ta nekonečná substance Spinozova skutečně myšlenkou nadána, pak nemůže být hmota, a je-li zároveň rozsáhlá, pak nemůže zároveň i myšlenkou být obdařena. Židák Spinoza pověděl tedy nesmysl již v principu panteistické soustavy své. To ale nohsledům jeho pranic nevadilo, aby následovali židáka tohoto v důmyslech jeho...“ Ibidem, 76.

citát zasazuje do svého původního kontextu. A dále Brázda podporuje autoritu učitelského úřadu, který je nápomocný lidskému rozumu ve věcech víry a mravů.³²⁸

Šestý dopis zpochybňuje Šťastného výklad o původu náboženství, který je založen na Feuerbachovi. Poté zpochybňuje i nauku Fridricha Kreuzra, který vidí za zrodem náboženství jen pouhý strach z nevysvětlených úkazů.³²⁹

Sedmý dopis navazuje na zrod náboženství. Brázda v něm dokazuje, že lidskému rozumu je přirozenější zastávat koncept Boha než domněnky materialismu. Poté se věnuje úctě židovského národa k Bohu a jeho pojetí, aby ukázal, že křesťanství dalo pravý obraz Boha. Avšak Brázda musí narovnat Jungmannův citát v brožuře *O spasení po smrti*: „Jestliže Bůh je duch, proč neustávají jej představovati vždy ještě v podobách nehodných: starce, holuba, žida s křížem! – Jaká to zmatenost v podobě?“³³⁰ Brázda ukazuje, že se jedná o vytržení z kontextu, a pro větší hodnověrnost zdůrazňuje, že Jungmann v Boha věřil.³³¹ Pak prokazuje, že křesťanství není polyteistické, a pamfleticky vyzdvihuje neomylnost papeže.³³²

Dopis osmý pojednává o místě spasení. Jelikož Brázda v předchozích dopisech dokazoval, že Bůh existuje a není omezený prostorem, nebe dokazuje takto: „Slyšel jste ode mne, že duch jest bytostí skutečnou, na místo, ačkoliv ne tím způsobem jako tělo, vázanou. A tudíž proto nebe není nesmyslem, poněvadž v něm bytují anjelové, duše svatých a světic Božích. Bůh sám arci není místem obmezen, avšak přece všady všecek jest.“³³³

V dopise devátém ukazuje Brázda účel každého člověka na slovech sv. Augustina: „Qui te creavit sine te, non te salvabit sine te.“³³⁴ Ve zbytku dopisu dokládá útrpnost materialistického účelu člověka a spisek ukončuje modlitbou k Bohu – i v ní nalézáme Brázdovo učení, které ve svých dopisech předkládal.³³⁵

Jak první, tak druhý „výstřel“ Brázdův proti spisu *O spasení po smrti* nenašel recenzenty v dobovém tisku a v dobových denících není ani zmiňován.

³²⁸ Srov. Ibidem, 80–85.

³²⁹ Srov. Ibidem 85–92.

³³⁰ ŠŤASTNÝ Alfons: *O spasení po smrti*, op. cit., 101.

³³¹ Srov. LENZ Antonín: *Učená rozprava*, op. cit., 99–103.

³³² Srov. Ibidem, 103–105.

³³³ Ibidem, 108.

³³⁴ Ibidem, 111.

³³⁵ Srov. Ibidem, 111–115.

3.4 Pohroma principu mravnosti padařovské, čili materialistické, kterou s velkým žalem popisuje Jan Brázda ze Zlámané Lhoty

Tato Lenzova apologetická brožura je poměrně rychlou reakcí na Šťastného spisek *O mravnosti rozumové*. O zmíněném díle, které je čtvrté v „protipadařovské“ sérii, se lze dozvědět z denního tisku již v květnu 1875,³³⁶ přičemž vypracováno bylo začátkem února, což znamená, že na jeho sepsání potřeboval Lenz přes půl roku.³³⁷

Dopis první je – stejně jako v předchozích spisech – zaměřen na Šťastného osobu: i zde se autor vysmívá jeho názorům a poukazuje na posměšnou karikaturu v *Humoristických listech*,³³⁸ kde je nazván „Strašidlem věřících“. Poté přistoupí k stručnému nastínění Šťastného učení v jeho dílech a k vylíčení omylů.³³⁹ A jelikož ve zkratce popsal Šťastného liberální učení, pouští se do kritiky liberalismu obecně. Liberalismus a jeho vztah k náboženství hodnotí takto: „...liberalismus učinil stát bohem a sebe štátem a podřídil a podříditi chce sobě statek i čest, tělo i duši, i víru občanů všech. ... Odtud nenávisť liberalismu naproti církvi...“³⁴⁰ V liberalismu Brázda shledává hubitele náboženství, lidské společnosti, ale i blaha národů. Tento názor podpírá autoritou německých a rakouských teologů, kteří se k problematice liberalismu vyslovují stejně.³⁴¹ I politická strana Mladočechů, hájící svobodné myšlení, neuniká jeho pozornosti; ostrou kritikou ji napadá a poté kritizuje zvláště čelní osobu mladočeské strany, Eduarda Grégra, který vynikal svými antiklerikálními a liberálními politickými názory, avšak Šťastného radikalismu zdaleka v těchto oblastech nedosahoval.³⁴²

V druhém dopise Brázda ke Šťastného dílu o mravnosti sarkasticky poznamenává, že po vystavění dogmatických základů toto dílo muselo přijít, že inspiraci k této výstavbě jistě našel u velikanů, jako je Cicero se svými *De officiis*, nebo snad u sv. Ambrože v jeho *De officiis*, a že stejného kalibru musí být i „padařovská mravnost rozumová“.³⁴³ Dále se Brázda vysmívá Šťastného materialistické morálce, která není

³³⁶ Budivoj, ze dne 16. 5. 1875, 3.

³³⁷ LENZ Antonín: *Pohroma principu mravnosti padařovské čili materialistické, kterou s velkým žalem popisuje Jan Brázda ze Zlámané Lhoty*, České Budějovice: L. A. Stropek, 1875, 157.

³³⁸ *Humoristické listy*, ze dne 19. 12. 1874, 1.

³³⁹ LENZ Antonín: *Pohroma principu mravnosti padařovské*, op. cit., 8–16.

³⁴⁰ *Ibidem*, 16.

³⁴¹ Srov. *Ibidem*, 16–19.

³⁴² Srov. *Ibidem*, 20–29.

³⁴³ Srov. *Ibidem*, 31–32.

ničím novým, a podotýká, že Šťastného učení se zakládá na autorech stejného ražení, jako jsou Büchner, Strauss, Reman, Häckel, Vogl, Moleschot, Carneri, Spira a Reihl.³⁴⁴ Poté Brázda rekapituluje, co prokázal ve svých předchozích obranných spisech, aby nemusel znovu dokazovat již dokázané.

Dopis třetí předkládá definici svobodné vůle,³⁴⁵ kterou Brázda stvrzuje citací ze *Summy* Tomáše Akvinského. To, že svobodnou vůlí uznávaly a uznávají všechny národy, poté dokazuje pomocí toho, že tyto národy uznávají pojmy jako zákon, právo, povinnost a že mají ponětí o rozdílu mezi dobrem a zlem a že člověk je zodpovědný za své jednání.³⁴⁶

Čtvrtý dopis představuje učení deterministů, kteří zastávají stejný názor jako Šťastný. Dle Brázdy nauka, kterou hájí „padařovský pantáta“, vzešla od Barucha Spinozy, jehož i cituje: „Voluntas non potest vocari causa libera sed necessaria.“³⁴⁷ Dále ukazuje Büchnerovo učení, které též říká, že vše je nutností, a uvádí jiné zastánce materialistického determinismu.³⁴⁸ Poté začne zpochybňovat nauku determinismu – nejprve argumentuje příklady z vesmíru, z nichž vyvozuje, že přírodní zákony, jelikož zcela nedodrží svou zákonitost a vše se v nich neděje absolutně, vykazují určitou změnu, za níž Brázda vidí Boha. Stejným způsobem pak Brázda postupuje u fyzikálních a fyziologických zákonů. Nevynechává ani Darwinovu teorii, na které chce ukázat absurditu učení, z něž Šťastný vyvozuje nutnost, kde po pravidelném vývoji nacházíme skok ze zvířete na člověka, i zde nalézá Brázda výjimku ze zákona.³⁴⁹

V dopise pátém ukazuje základy svobodné vůle, které jsou uznávány nejen církví, ale i všemi národy, a to, že vůle nepřejde bez podmíněnosti do aktu. Ony podmíněnosti vypočítává: 1. Člověk nekoná nic, pokud nepoznal, co je žádáno; 2. Vůle volní je svobodnou vůlí rozumové duše, nejedná bez účelu, bez příčiny, bez pohnutek, protože tenduje k tomu, co je jí užitečné a příjemné. Tyto dvě podmínky jsou principem, nikoli příčinou. Poté poukazuje na rozum, který dává podklad pro rozhodnutí vůle, jak se má ubírat jednání. Chybu odhaluje v tom, že se často ztotožňuje rozum s vůlí anebo se naopak od sebe příliš oddalují; jejich spolupráce je však těsná. Na základě

³⁴⁴ Srov. *Ibidem*, 33–34.

³⁴⁵ „Vůle svobodná jest vloha duše naší, kterou volí člověk to, co volí, prost jsa zevného donucení a vnitřné nezbytnosti.“ *Ibidem*, 36.

³⁴⁶ Srov. *Ibidem*, 37–45.

³⁴⁷ *Ibidem*, 46–47.

³⁴⁸ Srov. *Ibidem*, 48–52.

³⁴⁹ Srov. *Ibidem*, 52–60.

předchozího je Brázda schopen říct, že úkon volní vůle je svobodný a zároveň rozumový.³⁵⁰

V šestém dopise Brázda dokazuje, že člověk má svobodnou vůli co do osoby. Proto zpochybňuje Fišerovu tezi, že vůle člověka je pouhým nutným výsledkem světa.³⁵¹ Poté přistupuje k důkazu svatého Tomáše Akvinského ze *Summy* o svobodné vůli.³⁵² Následně vyvrací Šťastného dílčí výroky, že člověk všechny vlastnosti nabývá dědičností a jen částečně jdou ovlivnit výchovou atd. Pak se Brázda vrací k Tomášovu učení a jeho prostřednictvím deklaruje, že nejvyšší cíl tvorů rozumových je blaženost. Dosažení blaženosti je nutné, z čehož plyne, že vůle není svobodná co do předmětu, protože přirozeně tenduje k blaženosti a pramen blaženosti je Bůh, ke kterému vše směřuje.³⁵³

Jelikož v předchozích dopisech podal Brázda důkazy o svobodné vůli člověka a o tom, že Bůh je zdroj a cíl veškeré blaženosti lidské a dobra, může v sedmém dopise předložit nauku o hlavních přikázáních své morálky: Miluj Pána Boha nade všechno a bližního jako sebe samého. Dobré nalézá Brázda v tom, co se shoduje se zákonem Božím. Mravně dobré se skládá ze dvou momentů, musí souhlasit s Božím zákonem a musí být vykonáno s dobrým úmyslem ve svobodné vůli.³⁵⁴ Dále dokazuje, že je mravnost jedna, že mezi dobrým a prospěšným je rozdíl, aby mohl vyvodit, že morálka není řízena sobeckostí, kterou postuluje Šťastný.³⁵⁵

Dopis osmý popisuje Šťastného humanismus, který tvrdí, že čím je mravní pravidlo všeobecnější, tím je také mravnější. Brázda oponuje, že pravidlo takovéhoho rázu nelze uznat, protože už v základním principu Šťastného mravnosti stojí, že vše je řízeno svou sobeckostí, a tím humanismus pokulhává; vše je dokladováno na příkladech.³⁵⁶

Dopis desátý dokazuje, že z bohapustého materialismu nevzešlo nic dobrého. Brázda uvádí příklady z filosofie, protože na ní je postavena věda. Šťastného materialistická filosofie nemá žádné pevné základy, a proto se celý její systém snadno

³⁵⁰ Srov. *Ibidem*, 61–73.

³⁵¹ Srov. *Ibidem*, 74–78.

³⁵² Srov. *Ibidem*, 78–80.

³⁵³ Srov. LENZ Antonín: *Pohroma principu mravnosti padařovské*, op. cit., 84–92.

³⁵⁴ Srov. *Ibidem*, 93–95.

³⁵⁵ Srov. *Ibidem*, 96–105.

³⁵⁶ „Hleďte a dovolte, abychom začali s vrcholem té mravnosti, která se zakládá na domáhání se blaha zvířat a lidí ku vespolečnému blahu svému. Začátek a základ toho blaha jest, jak víte, blaho Vaše a jednoho každého. ... Rcete: Nebylo by to daleko prospěšnější ku časnému blahu telete, z kterého pečeni jídáte, aby je řezník nechal na pokoji? Není-li to ale teleti prospěšné, aby je zastavil řezník na dráze osvěty nožem zákeřnictvím, pak to podle důmyslné Vaší mravouky nemůže býti také mravné, tele zabijeti, a jísti. Či jest to mravné, že sobě titulovaný bližní telete, Alfons Šťastný, na něm pochutnává?“ *Ibidem*, 110–111.

hroutí. Materialistickou filosofii vidí Brázda jako redukci filosofie na pouhou fyziku, fyziologii a chemii.³⁵⁷ Poté ukazuje velikány vědy, kteří vyznávali víru v Boha a jejichž vědecké objevy nedávaly důkazy pro neexistenci Boha. Nejen pro vědu nemůže materialismus být přínosem, ale i pro umění, protože to požaduje ideu, které materialismus není schopen.³⁵⁸

Dopis desátý sleduje myšlenkový zrod „gorillismu“, který učí, že není Boha ani nesmrtelnosti ani svobodné vůle, že všechny lidské činy jsou nezbytné a jsou řízeny prospěchářstvím.³⁵⁹ Jako prvního, kdo dal v historii této nauce podklady, vidí reformátora Martina Luthera, který popíral svobodnou vůli. Druhým bodem v historii, který se zasadil o „gorillismus“, byla doba Velké francouzské revoluce, jejíž hrdinové „odklidili Boha, člověka za nejdokonalejší zvíře vyhlásili a podle vzoru fyzikálně nabyté nezbytnosti všeliké právo odloučili, postavivše na jeho místo surové násilí“.³⁶⁰ A tak Francie dala hlavní příčinu vzniku tohoto směru. Brázda to ukazuje na filosofickém vývoji Francie, protože ona je kolébkou pozitivismu, panteismu a materialismu.³⁶¹ A tyto směry, jež jsou základem ateismu, se z Francie šíří zvláště do Německa a Anglie a, jak Brázda podotýká, kdekoli se uchytily, tam se i rozšířila nemravnost.

Dopis jedenáctý odkazuje na nauku apoštolských otců, která ukazuje, že křesťanství mělo velký přínos pro morálku. Brázda vychází zvláště z *Listu Diogenetovi* a z Tertullianova *Apologetica*. Prostřednictvím svědectví apoštolských otců Brázda dokazuje, že mravouka náboženská vede k mravnosti.³⁶²

Dopis dvanáctý a třináctý již nerozšiřují Brázdovu nauku, ale oba jsou „výstřelem“ proti „padařovské mravnosti“ a nalézáme v nich argumenty proti materialismu vyčtené z dobových statistik, přičemž třináctý dopis je jakýmsi souhrnem Brázdovy nauky o mravnosti.³⁶³

Lenz v tomto obranném spise převážně pojednává o důkazu svobodné vůle. Oproti předchozím apologetickým spisům se opírá výrazněji o autoritu Tomáše Akvinského. Lenz také prokazuje znalost dobových filosofů a teologů. Tomuto spisu se dostalo dobrého ohodnocení na poli apologetiky v *Časopise katolického duchovenstva*.³⁶⁴

³⁵⁷ Srov. Ibidem, 116–120.

³⁵⁸ Srov. Ibidem, 121–124.

³⁵⁹ Srov. Ibidem, 125.

³⁶⁰ Ibidem, 130.

³⁶¹ Srov. Ibidem, 132–136.

³⁶² Srov. Ibidem, 137–147.

³⁶³ Srov. Ibidem, 147–157.

³⁶⁴ Srov. REDAKCE ČKD: Pohroma principu mravnosti padařovské... Jan Brázda, in: ČKD 3 (1875) 232–233.

3.5 Syllabus Jeho Svatosti IX., jež vykládá s povinným zřetelem ku Syllabu náčelníka svobodných myslitelů

Alfonse Padařovského Jan Brázda sedlák ze Zlámané Lhoty

Poslední spis sedláka Jana Brázdy ze Zlámané Lhoty je reakcí na Šťastného brožuru s názvem *Encyklika a Syllabus „Otce svatého“ Pia IX. a Encyklika a Syllabus syna nové doby*. To, že Brázda bude reagovat a pojedná též o Šťastného syllabu, je známo už v roce 1875,³⁶⁵ první zmínky o postupném vydávání jeho spisu nalézáme až v roce 1877,³⁶⁶ avšak dílo v celé své podobě je k dostání až v roce 1878.

Dříve než se zaměřím na obsah Brázdových dopisů, je třeba toto dílo rozčlenit. Brázda po předmluvě a po svých dvaceti třech dopisech adresovaných Alfonsi Šťastnému přidává encykliku *Quanta cura* a k ní přiložený *Syllabus* Pia IX., nejprve v originálním znění a poté v českém jazyce. Kniha je, oproti ostatním Brázdovým spiskům, opatřena jmenným rejstříkem.

V samotné předmluvě vytyčuje Brázda účel sepsání svého Syllabu: I když o Syllabu Pia IX. již bylo pojednáno dostatečně, jeho učení není ještě přijato, a proto Brázda cítí potřebu pojednat o tomto učení, zvláště s ohledem k učení Alfonse Šťastného, který „z liberálů českých až dosud nejlépe, nejvíce soustavně o principiích dogmaticko-liberalistických pojednal“³⁶⁷. Kniha sama je encyklopedií odůvodnění principů katolických v dogmatickém, morálním, církevně-právním a sociálním oboru.

K obsahu třiatvaceti dopisů adresovaných Šťastnému je nutno říci, že Brázda nemusel tento spis směřovat pouze na adresu padařovského učence, protože v něm rozebírá soustavy učení nejen liberalistických materialistů.³⁶⁸ V tomto spise je velká pozornost věnována hegelianismu. Lenz rozebírá také nauky socialismu: Marxe, Lassela, Bakunina a Babela. Dopisy na sebe jakoby navazují, jelikož kopírují obsah učení Syllabu Pia XI. Mohlo by se říct, že se jedná o Lenzův komentář, ve kterém je dokazována bludnost zapovězených učení.

Tato Brázdova kniha, i když je řazena do série „protipadařovských“ spisů, se svým obsahem vymyká předchozím dílům, a to tím, že sumarizuje předchozí nauku, ale

³⁶⁵ Srov. LENZ Antonín: Pohroma principu mravnosti padařovské, op. cit., 147.

³⁶⁶ Srov. Budivoj, ze dne 6. 9. 1877, 2.

³⁶⁷ LENZ Antonín: Syllabus Jeho Svatosti IX., jež vykládá s povinným zřetelem ku syllabu náčelníka svobodných myslitelů Alfonse Padařovského Jan Brázda, sedlák ze Zlámané Lhoty, Praha: Cyrilo-Metodějské knihtiskárny, 1878.

³⁶⁸ Rozebírá učení: Roedera, Spinozy, Fichteho, Schellinga, Hegela, Schoppenhauera, Hartmana, Pythagora, Platona, Aristotela, Cartesia, Froshhamera, Günthera, Döllingera, Hobbese, Huma, Kanta, Leibnitze, Čupra, Durdíka atd.

i ji rozvíjí. Do popředí vystupuje obrana proti liberalismu, ale i všem protikatolickým, liberálním, bludným učením, která se vyskytla nejen v 19. století. V tomto díle autor používá jazyka už ne tak břitkého, pouští se do systematictějších pojednání a i po stránce argumentace je vyzrálější. Dopisy Syllabu tedy již nevyčníkají svým ostrovtipem jako dopisy rané, ale spíše jasnou strukturalizací a systematizací.

Tento spis našel již během svého postupného vydávání v roce 1877 u čtenářského publika kladný ohlas, a proto můžeme v *Časopise katolického duchovenstva* nalézt recenzi na první části. Recenzent vyjadřuje pochvalu a především zdůrazňuje, že Lenzova obšírná práce bude vynikající pomůckou k obhajobě katolické církve vůči soudobým bludům.³⁶⁹ Po vydání celého díla recenze poněkud kritičtěji hodnotí spis kvůli jeho ostrosti a drsnosti, ne však kvůli vědeckosti: „Apologetický spis český jest vzácným příspěvkem k obohacení církevní literatury apologetické vůbec a zvláště naší církevní literatury.“³⁷⁰ Tento poslední Brázdův spis byl hodnocen pozitivně i v denním tisku.³⁷¹ Pro velký úspěch dochází v roce 1891 k druhému vydání.³⁷² Lenz se osvědčil jako dobrý teolog, filosof, ale především jako znalec liberalismu obecně.³⁷³

³⁶⁹ Srov. REDAKCE ČKD: Syllabus Jeho Svatosti Pia IX. ... Dr. Lenz, in: ČKD 7 (1877) 544.

³⁷⁰ DROZD Jan: Syllabus Jeho Svatosti Pia IX. ... Dr. Lenz, in: ČKD 5 (1878) 386.

³⁷¹ Srov. Budivoj, ze dne 11. 3. 1880, 1., Ibidem, ze dne 14. 3. 1880, 1., Ibidem, 18. 3. 1880, 1.

³⁷² Srov. Národní listy, ze dne 1. 8. 1891, 7.

³⁷³ Srov. VONDRUŠKA Karel: Syllabus Jeho Svatosti IX., in: ČKD 9 (1891) 571.

4 Christologie Jana Brázdy

V této kapitole se nejprve zmíním o christologii 19. století, poté se pozornost obrátí na christologii Brázdovu a zbytek kapitoly bude věnován Lenzově christologii v jeho díle *Anthropologie katolická*. Kapitola vychází z metodického schématu christologické analýzy C. V. Pospíšila.³⁷⁴

4.1 Lze mluvit o Brázdově christologii?

Přestože jsou Lenzova díla proti Alfonsi Šťastnému ryze apologetická, je v této kapitole věnována pozornost Lenzově christologii, protože mezi dogmatickou teologií a fundamentální teologií, tedy i apologetikou a christologií, je poměr vzájemného prolínání,³⁷⁵ tudíž regulérně můžeme mluvit o Brázdově christologii.

4.2 Christologie 19. století

Na základě kritických rekonstrukcí Ježíšova života vystavěných už koncem 18. století upadá christologie do hluboké krize.³⁷⁶ Následky rekonstrukce Ježíšova života byly dalekosáhlé a na christologii působily destruktivně. Přinesly potřebu ukázat Ježíšovo lidství, ale zároveň tento důraz uvalil pochybnost na Kristovo božství. Tento stav vedl k narušení víry v Ježíšovu hypostatickou unii. Na jedné straně byl historický Ježíš a na druhé straně Kristus víry a tradice. A tak kritici historického Ježíše inklinovali k tomu, že kázaný Kristus je skutečný Kristus a současná církev je zcela stejná jako církev prvotní, a proto jakékoliv historické bádání nemá smysl.³⁷⁷ Vlivem tohoto pojetí začíná katolická teologie inklinovat k apologetice. V tomto období apologetika musí ospravedlnit Ježíše víry, proto i christologie musela zdůrazňovat božství. Veškeré Ježíšovo lidské chování a jednání se tak jevilo v božských vlastnostech. Východiskem pro ospravedlnění Ježíše víry byla argumentace „christologie shora“. Důraz je

³⁷⁴ Viz *Ibidem*, 228–229.

³⁷⁵ „Na velmi podobné úrovni jako vnitřní prolínání jednotlivých pojednání dogmatické teologie však nesporně bude poměr mezi dogmatickou teologií a fundamentální teologií, protože věrohodnost tajemství víry, o něž ve fundamentální teologii jde, musí vycházet z toho, jak je tajemství prezentováno v teologii dogmatické. Ve vztahu k mystériu bude fundamentální teologie upřednostňovat pohyb od světa vědy a kultury směrem do mystéria, zatímco dogmatická teologie bude klást nikoli výhradně, ale přece jen přednostně důraz na pohyb od tajemství směrem ke světu. Oba přístupy jsou tedy zcela evidentně komplementárními součástmi jediné meditace mezi vírou a světem vědy, potažmo kultury.“ POSPÍŠIL Ctirad Václav: *Hermeneutika mystéria. Struktury myšlení v dogmatické teologii*, Praha – Kostelní Vydří: Krystal OP – Karmelitánské nakladatelství, 2005, 129.

³⁷⁶ Srov. HÜNERMANN P.: *Christologie II.*, *Zu der Geschichte der Christologie*, in: *LThK*, Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage, sv. 2, Freiburg im Breisgau: Herder, 2006, sl. 1169–1170.

³⁷⁷ Srov. KASPER Walter: *Jesus der Christus*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1975, 35–37.

v dobových apologetikách kladen na Ježíšovu vykupitelskou činnost, Ježíš je pojmán jako Vykupitel člověka, aby se deklarovala dějinnost zjevení. Soteriologický akcent převládá, vykoupení je stavěno na lidství.³⁷⁸

4.3 Kde hledat Brázdu christologii?

Nyní je třeba rozhodnout, z jakých „protipadařovských“ spisů vyčíst Brázdovo pojetí Ježíše. První Brázdův spis reaguje na brožuru *Ježíš a jeho poměr ku křesťanství*, jedná se o demonstratio christiana,³⁷⁹ a proto je dobré se mu v této kapitole věnovat. Když zkoumáme z tohoto hlediska další Brázdovy spisy, je třeba vyjmout z okruhu našich zájmů publikace reagující na Šťastného spis *O spasení po smrti*, v nichž Brázda dokazuje existenci lidské duše, její nesmrtnost a existenci Boha.³⁸⁰ V tomto případě je tedy bezpředmětné mluvit o christologii.³⁸¹ Jelikož Lenz ve svých obranných spisech nedokazuje jen dogmatické zásady, ale svou pozornost musí věnovat morální principům a obhajobě křesťanské morálky vůbec, lze eliminovat z okruhu dalšího zkoumání spis Pohroma principu mravnosti padařovské, protože zde nenacházíme ani náznaky christologie. Poslední spis rekapituluje nauku, proto v něm (v Dopise XI.) nalzáme apologetické pojednání o Kristu.³⁸²

4.4 Šťastného Ježíš

Klíčovou roli pro uchopení Brázdovy christologie hraje Šťastného pojetí Ježíše, které nalzáme jeho spise *Ježíš a jeho poměr ku křesťanství*, ve kterém představuje svého Ježíše ve stejném světle jako Renan³⁸³ a Strauss.³⁸⁴ Tito racionalisticky založení autoři se zaměřovali zejména na historickou rekonstrukci Ježíšova života a snažili se znovuodhalit to, jak se Ježíš jevil svým současníkům, a také to, jaké vědomí mohl mít

³⁷⁸ Srov. NIEMANN Franz Josef: *Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit. Zur Genealogie eines Traktats*, Innsbruck-Wien: Tirolia Verlag, 1983, 354–361

³⁷⁹ Tématem je dokazování konkrétního zjevení realizovaného v pravém Božím vyslanci Ježíši Kristu. Srov. WALDENFELS Hans: *Kontextová fundamentální teologie*, Praha: Vyšehrad, 2000, 104.

³⁸⁰ *Filosofie Jana Brázdy ze Zlamané Lhoty o nesmrtnosti lidské duše čili: První výstřel Brázdův naproti náboženskému spisu Alfonse Šťastného o spasení po smrti.*

³⁸¹ *Učená rozprava Jana Brázdy, sedláka ze Zlamané Lhoty o Jsoucnosti Boží, čili Druhý výstřel Brázdův proti náboženskému spisu Alfonse Šťastného o spasení po smrti.*

³⁸² LENZ Antonín: *Syllabus Jeho Svatosti IX.*, op. cit., 190–206.

³⁸³ Viz RENAN Ernest: *Život Ježíšův*, Praha: „Grafie“, 1913. (Dílo přeloženo do češtiny Františkem Soukupem.)

³⁸⁴ Viz STRAUS David Fridrich: *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, I. díl, Tübingen: C. F. Osiander, 1835., STRAUS David Fridrich: *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, 2. díl, Tübingen: C. F. Osiander, 1836.

Ježíš o sobě samém. Projevovali razantní nedůvěru vůči christologickým dogmatům a tradici.³⁸⁵

Šťastný, jenž neuznává nadpřirozené zjevení, své pojetí Ježíše oproti zmíněným autorům radikalizuje, společně však zůstává pojetí historického Ježíše jako světské osoby, která byla až později zahalena do posvátnosti a mýtů evangelií. Šťastný uzpůsobuje pojetí historického Ježíše svému přírodovědeckému deterministickému egoismu.

Podle Šťastného si Ježíš sám nebyl vědom své výjimečnosti, byl řízen pouze nutností.³⁸⁶ Ježíš byl pouhý člověk, nemanželský syn Marie;³⁸⁷ zázraky byly výsledky přírodních zákonitostí;³⁸⁸ vlastní učení neměl žádné, protože vycházel z Talmudu³⁸⁹ a jeho učitelem byl Hillel, od něž se naučil výkladu Písma;³⁹⁰ dále paradoxně učil komunismu;³⁹¹ zároveň se nedokázal vyznat v běžných každodenních starostech, natož aby se vyznal v politické situaci svého národa;³⁹² nebyl reformátor židovství ani zakladatel náboženství,³⁹³ ale pouhý náboženský snílek;³⁹⁴ ukřižování bylo výsledkem jeho neschopnosti³⁹⁵ a o zmrtvýchvstání se nedá mluvit vůbec, protože se jednalo o halucinace svědků.³⁹⁶

4.5 Christologická analýza díla *Jana Brázdy*

Dříve než vznikl spis Jana Brázdy, byla již napsána Brandlova reakce na Šťastného spis. Brandlova obrana je precizní ukázkou dobové apologetiky. Brázda se na Brandlův spis odvolává, proto některým tématům Šťastného publikace *Ježíš a jeho poměr ku křesťanství* nevěnuje příliš pozornosti, není tak důsledný v důkazech a málo se opírá o autoritu Písma. Jeho styl se po většinu díla vymezuje vůči Šťastnému. Ve svých

³⁸⁵ Srov. PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE: Bible a christologie, Praha: Krystal OP, 1999, 27.

³⁸⁶ „Ostatně seznáváme, že vše, co se s Ježíšem stalo, zcela přirozeně se událo, udání se nutně muselo dle okolností tehdejších právě panujících, a že tu netřeba hledati žádných zvláštností, ani divů. – Tak učí dějiny.“ ŠŤASTNÝ Alfons: Ježíš a jeho poměr ku křesťanství, op. cit., 195.

³⁸⁷ Srov. Ibidem, 78–79.

³⁸⁸ Srov. Ibidem, 103–122.

³⁸⁹ Srov. Ibidem, 124.

³⁹⁰ Srov. Ibidem, 103.

³⁹¹ Srov. Ibidem, 128–138.

³⁹² Srov. Ibidem, 127.

³⁹³ Srov. Ibidem, 149.

³⁹⁴ Srov. Ibidem, 150.

³⁹⁵ Srov. Ibidem, 139–148.

³⁹⁶ Srov. Ibidem, 171–191.

myšlenkách je ironický až sarkastický. Jeho christologii lze těžko vystopovat – dle mého mínění není příliš rozvinutá. Proto se zaměřím na Brázdovu obhajobu Ježíše.³⁹⁷

Brázda na mnoha místech svého spisu zdůrazňuje, že Ježíš sám poukazoval na své božství,³⁹⁸ že Ježíšův původ je od Otce. Dále obhajuje, že Ježíš je Mesiáš. Z verše Mt 28,19 vyvozuje, že „Kristus Pán jest podstatně nikoliv přijetím, jako lidé spravedliví, Synem Božím“.³⁹⁹ Ukazuje, že Ježíš je potomek Davidův.⁴⁰⁰ Používá Ježíšových titulů „nejvyšší kněz“ a „kněz podle řádu Melchizedechova“ a odvolává se na list Židům.⁴⁰¹ Hojně používá titulů Syn Boží, Spasitel, Pán, Mesiáš (Kristus), Bůh. V dokazování božství vychází převážně z Janova evangelia. V Ježíšově dětství klade důraz na jeho obdařenost moudrostí a věděním: „Kristus se neučil Písma, a přece je znal, a sice ne povrchně, alebrž důkladně, takže se velice divili zástupové učení Jeho.“⁴⁰² Ježíšovu veřejnou činnost redukuje na konání zázraků. Obhajobu založení církve Ježíšem spatřuje v Mt 16,18.⁴⁰³ Univerzalitu Ježíšovy spásy vyvozuje z veršů Mt 24,14.19. Verš Jan 1,14 vykládá Brázda spíše z hlediska preexistence: „Logos Kristus sice stvořil v čase svět, ale byl od věčnosti u Boha, a jest sám Bůh (aniž by tím jednota božské bytost trpěla. Jan10,30. Jan 14,9).“⁴⁰⁴ Účelu inkarnace nevěnuje pozornost. Ježíšovu smrt a zmrtvýchvstání sice dokazuje Písmem, ale nepojednává řádně o jejich účelu.

Jak vidno, Brázda v tomto díle prezentuje apologii proti Šťastného čistě historickému Ježíši. Brázdova christologie je pouhou reakcí na Šťastného Ježíše. Akcent je kladen na božství Ježíše Krista.

4.6 Christologická analýza Brázdova *Syllabu*

V Brázdově *Syllabu* jsem jako předmět našeho dalšího bádání vytyčil Dopis XI., jehož tématem je: „ Kristus Pán jest ten mesiáš, ku kterému směřovala naděje všech národů a náboženství jím hláсанé to pravé z Boha bezprostředně vzešlé náboženství.“

Poněvadž Lenz se již věnoval obhajobě Ježíšova božství, tuto nauku zde systematizuje a přidává obhajobu Ježíše proti liberalistickým autorům: Šťastnému,

³⁹⁷ Srov. LENZ Antonín: Jan Brázda ze Zlamané Lhoty, op. cit., 32, 34, 61, 62, 64, 68–69, 78, 80, 81, 85, 87, 101, 102, 108, 109, 110, 112, 113, 116, 126.

³⁹⁸ Srov. Jan 4,26; Jan 17,3; Jan 7,28; Jan 1; Jan 5; Jan 10; Mt 16.

³⁹⁹ Srov. *Ibidem*

⁴⁰⁰ Lk 1,32; Lk 1,26; Lk 27,51.

⁴⁰¹ Srov. LENZ Antonín: Jan Brázda ze Zlamané Lhoty, op. cit., 116–117.

⁴⁰² *Ibidem*, 64.

⁴⁰³ Srov. *Ibidem* 110.

⁴⁰⁴ *Ibidem*, 34.

Renanovi či Františku Čuprovi, který Ježíše vykládá podobně jako Šťastný. Čupr zpochybňuje božství Ježíše Krista, jeho moc ke konání zázraků i Ježíše jako původce křesťanství, rozdíl je pouze v tom, že Čupr nalézá původ Kristovy nauky v náboženstvích Indie.⁴⁰⁵

Oproti předchozímu rozebíranému dílu je Brázda ve svém stylu odbornější, v citování Písma důslednější a především systematictější. Brázdův sloh je čtivý, popularity jako u prvního dílu však nedosahuje. I v tomto případě je třeba podotknout, že se jedná o apologetiku, tudíž christologie zde není příliš rozvinuta.

Brázda Ježíšův božský původ a to, že on je zaslíbený Spasitel, akcentuje výroky z Písma, ve kterých Ježíš sám o sobě prohlašuje, že je zaslíbený Mesiáš.⁴⁰⁶ Zdůrazňuje, že Mesiáše očekávali a jeho příchod předpovídali proroci: Ageus, Malachiáš a Daniel.⁴⁰⁷ Často používá titulů zaslíbený Spasitel (4x), zaslíbený Mesiáš, případně Kristus (11x), žid, případně ukřižovaný žid (4x).⁴⁰⁸ Dále sedlák ze Zlámané Lhoty klade důraz na to, že je Bůh-člověk⁴⁰⁹ a že je jeho učení z Boha.⁴¹⁰ Z toho vyvozuje, že Kristus byl charakteru božského, ideál dokonalosti, s nímž se nemůže nikdo srovnávat,⁴¹¹ neobyčejnými vlohami obdařený, nikdo ho ničím oklamat nemohl, nebyl žádný ztřeštěnec.⁴¹² Jeho „učení je bezprostředně božské“.⁴¹³ Svě vědomosti, moudrost nenabyl sám, ale byly mu vlitý a dány, protože je samým Bohem.⁴¹⁴ Ježíš konal zázraky, aby se odvolal na svůj božský původ, na své božské poslání, „zvláště že syn Boží jest ve smyslu podstatném, čili že Bůh jest, a s Otcem je jedno“.⁴¹⁵ Toto tvrzení Brázda opírá o verše Jan 10,37.38; Jan 10,25; Jan 5,36; Jan 6,27; Mt 12,28. Tím redukuje mesiášské tajemství. Dále pouze parafrázuje Flp 2,6-8 a vidí Krista Pána jako Žida z chudé rodiny, který byl pohaněn, na smrt pronásledován, nakonec ukřižován,

⁴⁰⁵ Srov. ČUPR František: Učení staroindické, jeho význam u vznikání a vyvinování názorů zvláště křesťanských a vůbec náboženských, sv. 1, Praha: F.A. Urbánek, 1874.

⁴⁰⁶ Jan 3,16; Jan 4,25.26; Mt 11,4.5; Mt 16,17.

⁴⁰⁷ Srov. LENZ Antonín: Syllabus Jeho Svatosti IX., op. cit. 204–205.

⁴⁰⁸ Tento titul nezapadá do Brázdova pojetí Ježíše, protože ve svých předchozích dílech vždy mluví o židech v negativním slova smyslu. V jeho díle je silně cítit antijudaismus, který byl ve své době obvyklý. Označení Ježíše titulem „žid“ se vyhýbá. Slovo „žid“ používá Brázda jako urážku. Tento titul v drobné obměně „žid s křížem“ používá jako první Šťastný v hanlivém slova smyslu, a to na straně 101 v díle *O spasení po smrti*. Brázda toto pojetí napadá v díle *Učená rozprava* na straně 101. V kontextu jednotlivých použití tohoto titulu nabírá výraz rys ponížení, neznamená jen příslušníka náboženství. Zároveň kdykoli použije titul „žid“ nebo „ukřižovaný žid“, záhy poukazuje na Ježíšovo božství. Viz *Ibidem*, 192, 193, 201.

⁴⁰⁹ Jan 5,17nn; Jan 10,27nn; Jan 3,6; Mt 26,63; Lk 24,39.

⁴¹⁰ Jan 7,15–17; Jan 7,25; Jan 7,28; Jan 12,44–45; Jan 17,3; Mt 10,4; Lk 10,16.

⁴¹¹ Srov. LENZ Antonín: Syllabus Jeho Svatosti IX., op. cit. 193, 194.

⁴¹² Srov. *Ibidem*, 195.

⁴¹³ *Ibidem*, 193.

⁴¹⁴ Srov. *Ibidem*, 196.

⁴¹⁵ Srov. *Ibidem*, 199.

zemřel tou nejohavnější smrtí. Verš Jan 1,14 interpretuje Brázda následovně: „Bůh se stává člověkem, tedy naším bratrem podle člověčenství, přijímá nás milostí svou do rodiny Boží, poroučí, ale koná s námi, dává kříž na ramena naše, ale nese jej s námi.“⁴¹⁶ Účel Kristova vykupitelského činu je viděn v tom, že Bůh je ve třech osobách a svého Syna tak miloval, že ho vydal na smrt, aby byl člověk povýšen až k „příčasti v Božské přirozenosti“⁴¹⁷, aby se lidé stali „syny Božími podle přijetí, dědici Boží a spoludědici Páně“⁴¹⁸, a tato láska Boží je univerzální.⁴¹⁹

Brázda ve svém apologetickém Syllabu klade v celém Dopise XI. důraz na Ježíšovo božství; zohledňuje Ježíšovu vykupitelskou úlohu. Christologie je zde rozvinutější než v prvním spise.

4.7 Brázdova christologie v kontextu s Lenzovou „christologií“ v *Anthropologii katolické*

Lenzova *Anthropologie katolická* má silný apologetický akcent.⁴²⁰ V tomto teologickém spisu je podána „antropologie bez Ježíše“.⁴²¹ Lenz se věnuje Ježíši pouze v jediném článku celého díla, a to v paragrafu 119,⁴²² který je nadepsán „Kristus Pán člověk jest ‘absolutně’ vyjmut z hříchu dědičného“.⁴²³ V článku je akcentována Ježíšova vykupitelská úloha. Ježíš je dle Lenze jen poslušný vykonavatel výkupné sebeoběti.⁴²⁴ I zde můžeme mluvit o tom, že Lenz klade důraz na Ježíšovo božství.

⁴¹⁶ Ibidem, 194.

⁴¹⁷ Ibidem, 194.

⁴¹⁸ Ibidem, 194.

⁴¹⁹ Srov. Ibidem, 195.

⁴²⁰ Srov. VEBER Tomáš: Teolog – polemik Antonín Lenz, (1829–1901), op. cit., 40.

⁴²¹ VEBER Tomáš: Teologická antropologie mezi Antonínem Lenzem a Vladimírem Boublíkem, op. cit., 77.

⁴²² Viz LENZ Antonín: *Anthropologie katolická. Skromný příspěvek ku dogmatické theologii*, Praha: Dědictví sv. Prokopa, 1882, 478–480.

⁴²³ Ibidem, 478.

⁴²⁴ Srov. VEBER Tomáš: Teologická antropologie mezi Antonínem Lenzem a Vladimírem Boublíkem, op. cit., 85.

5 Závěr

Spisy Antonína Lenze zaměřené proti dílům Alfonse Šťastného z Padařova jsou příznačnou apologetikou druhé poloviny 19. století. Spisy obou autorů, které vznikaly v 70. letech 19. století, nám dávají hlouběji okusit vliv nastupujícího liberalismu, sekularismu, antiklerikalismu a též postoj proti církvi, která je vytlačována ze svých pozic.

Šťastného útočný antiklerikalismus se výrazně projevuje bezprostředně po I. vatikánském koncilu, kdy sepisuje antiklerikální spis *Dekret o neomylnosti papeže a jeho význam praktický*. Tento spis z roku 1873 zpochybňuje autoritu papeže a katolické církve. Šťastný v něm dává základy pro vystavění své vědy, která se zakládá na rozumu a zpochybňuje náboženství, protože není založeno na rozumových základech. Na tento spis se Antonín Lenz, píšící pod pseudonymem Jan Brázda, odvolává ve všech svých dílech. Tentýž rok vychází další Šťastného spis, *Ježíš a jeho poměr ku křesťanství*, v němž Šťastný, aby zcela rozmělnil autoritu církve, dokazuje, že Ježíš byl pouhým člověkem, který, jako každý jiný člověk, byl řízen svou nutností, Ježíš je Šťastným spatřován jako „náboženský snílek,“ který do náboženství nic nového nepřinesl; dále zde tvrdí, že křesťanství je dílem svatého Pavla. Šťastný při psaní spisu *Ježíš a jeho poměr ku křesťanství* vycházel z děl Renana a Strausse. Radikalizuje v něm postoje autorů, kteří kladli důraz na historického Ježíše, a Ježíše zasazuje do svého pojetí egoistického materialismu.

Na toto dílo reaguje Antonín Lenz nejprve formou výpadů na Šťastného spis *Ježíš a jeho poměr ku křesťanství* v deníku *Čech* pod pseudonymem sedláka Jana Brázdy ze Zlámané Lhoty. Lenz jako reakci na Šťastného zvolil netradiční formu dopisů, kterou používal ve všech spisech, které proti „padařovskému pantátovi“ napsal. Lenz znal Brandlův spis a předpokládal jeho všeobecnou znalost, proto jeho spis *Jan Brázda, sedlák ze Zlámané Lhoty, v půtce se sedlákem Alfonsem Šťastným čili: Kratochvílné a velmi poučlivé dopisy o přeukrutné učenosti kandidáta není ryzí apologií*. Lenz se snaží populární formou ukázat na nedostatky Šťastného práce, vtipně a ostře vystupuje proti „padařovsky“ pojatému Ježíši a samozřejmě utočí na osobu Šťastného. Brázdův humor a příklady z českého venkova Šťastného nedostatky trefně vystihují.

Šťastnému v roce 1873 vychází spis *O spasení po smrti*, ve kterém je prezentován materialistický pohled na člověka, opřený o darwinismus. Šťastný zde zpochybňuje existenci lidské duše, aby mohl zpochybnit existenci Boží a potřebu náboženství vůbec. Tento spisek je z hlediska systematického propracování nejlepším

dílem Šťastného, zároveň však nejméně srozumitelným. Brožura *O spasení po smrti* prohlubuje Šťastného materialistický koncept. Člověk je zde postaven na roveň zvířeti. I reakce na spis *O spasení po smrti* na sebe nenechaly dlouho čekat. Lenz reaguje až v roce 1874, nejprve dílem *Filosofie Jana Brázdy ze Zlámané Lhoty o nesmrtnosti lidské duše čili: První výstřel Brázdův naproti náboženskému spisu Alfonse Šťastného o spasení po smrti*. V této rozpravě Brázda dokazuje pravost toho, co Šťastný zpochybnil. Lenz v tomto díle uvádí základní pravdy o lidské duši a ukazuje, že mezi člověkem a zvířetem rozdíl je. V tomto svém spise využívá nejvíce poznatků ze soudobé přírodní vědy.

Jelikož Brázda ve svém prvním „výstřelu“ proti spisu *O spasení po smrti* dokázal existenci lidské duše, zbývá mu prokázat existenci Boží. Tomuto tématu se věnuje ve spise *Učená rozprava Jana Brázdy, sedláka ze zlámané Lhoty, o Jsoucnosti Boží čili Druhý výstřel proti nábožnému spisu Alfonse Šťastného o spasení po smrti*. Zde nejprve Brázda zpochybní existenci věčného světa a pak dokazuje existenci Boha; odkazuje se přitom na učení Tomáše Akvinského. Díla jsou systematičtější, ale stále mají pamfletický charakter.

V roce 1874 vychází z dílny „padařovského pantátý“ dílo *O mravnosti rozumové* a v témže roce dílo ukončující sérii antiklerikálních spisů, *Encyklika a Syllabus „Otce svatého“ Pia IX. a Encyklika a Syllabus syna nové doby*. Na tato díla reaguje svými spisy již jen Jan Brázda.

V díle *O mravnosti rozumové* je představena praktická stránka Šťastného nauky. Šťastný představuje etiku „humanistického egoismu“, klíčový pro uchopení této morálky je darwinismus. Člověk je ve svém jednání řízen jen svým sebezachováním a vše, co člověk koná, činí nutně, tedy lidská vůle není svobodná. Proti této morálce píše Lenz roku 1875 svůj obranný spis *Pohroma principu mravnosti padařovské, kterouž s velkým žalem popisuje Jan Brázda ze Zlámané Lhoty*. V tomto díle ohajuje křesťanskou morálku a opět klade důraz na učení Tomáše Akvinského.

Poslední Šťastného dílo je souhrnné a je parafrází papežského *Syllabu* z roku 1864. Šťastný nepředkládá žádnou novou nauku, ale shrnuje předchozí. Aby Šťastného *Syllabus* nezůstal osamocen, reaguje Lenz, ale až v roce 1878. Ve svém posledním díle, *Syllabus jeho Svatosti Pia IX., jež vykládá s povinným zřetelem k Syllabu náčelníka svobodných myslitelů, Alfonse Padařovského, Jan Brázda, sedlák ze Zlámané Lhoty*, představuje souhrn své předchozí nauky. Toto dílo je nejsystematičtější. Poslední Brázdův spis rozvíjí nauku papežského *Syllabu* z roku 1864. Brázdův *Syllabus* bývá řazen mezi nejlepší apologie z Lenzových děl.

Pro Šťastného antiklerikální díla je charakteristický darwinismus, který se stal základním kamenem Šťastného materialismu a v posledku ateismu. Šťastný se ovšem ve svých myšlenkách postupně radikalizoval.

Souhrnně lze Lenzovy „protipadařovské“ spisy lze podle mého mínění hodnotit jako dobovou populární apologetiku, která má silný pamfletický akcent. V mnoha případech urážka Šťastného názoru, popřípadě osoby Šťastného, má Brázdovo dokazování větší hodnotu než logický argument. Co do argumentace se Brázda alias Lenz opírá zejména o autoritu Písma, dobových přírodovědeckých poznatků a autoritu Tomáše z Akvinského.

A však nutno podotknout Lenzovo dílo prochází vývojem, který dokladují Brázdovské spisy. Dílo raného Brázdy má charakter spíše pamfletu. Lenz je však ve svých „protipadařovských“ spisech dílo od díla propracovanější. Tento posun lze spatřovat na christologii, kterou prezentuje v prvním a posledním díle. V Lenzových polemikách proti Šťastnému dochází k pronikání tomismem, se kterým se seznámil již v 60. letech v Kleutgenových dílech, která postupně studoval. Tento vliv vyvrcholí až v díle *Anthropologie katolická*, kde odvolávky na Tomáše Akvinského převládají.

Christologie Jana Brázdy vyskytující se v „protipadařovských“ spisech se svými tématy, argumenty ani obsáhlostí od dobové světové apologetiky nijak neliší, podobně je tomu v díle *Anthropologie katolická*. Tato christologie je založena zejména na Kristově Božství a má silný soteriologický akcent. Podle mého mínění stojí za zmínku Brázdův titul „ukřižovaný žid“, který je i v kontextu Brázdových polemik originální. Jelikož Brázdovské dílo je protkáno antijudaismem Lenz se označení Ježíše za žida často vyhýbá. Tento titul používá pouze ve svém *Syllabu* výlučně ve smyslu Kristova ponížení.

Z děl autorů Šťastného i Lenze je zřejmé, že české myšlení nestálo nikterak v pozadí světového myšlenkového dění. Lenzův boj proti liberalismu, který byl v Čechách zosobněn Šťastného antiklerikálními spisy, je toho zářným dokladem. Lenzova snaha odvrátit zmáhající se liberalismus byla urputná a motta děl v sérii „protipadařovských spisů“ vystihují mnohé, oč se sedlák Jan Brázda ze Zlámané Lhoty ve svých dílech snažil:

„Mistr z Nazaretu dí: ‘Nebojte se těch, kterýž zabíjejí tělo, ale duše zabítí nemohou; než bojte se raději toho, kterýž může i duši i tělo zatratiti do pekelného ohně.’ Mat 10,28

Bakalář z Padařova praví: „Lež jest, že má člověk duši, a tím větší lež jest, že ta domnělá duše jest nesmrtelná.“
Kdo má pravdu, Mistr z Nazaretu, anebo bakalář z Padařova?⁴²⁵

Písmo svaté praví: „Dixit insipiens in corde suo: non est Deus,“ t. j. „Řekl nesmyslný v srdci svém: Není Boha.“
Filosof z Padařova dí: „Nejvzdělanějšímu (to jest takovému, který jest tak učený, jako sedlák z Padařova) není Bůh žádnou skutečností...“
Komu budeš věřiti, roztomilý národe český, Písmu Božimu, anebo potomku Abrahámovu, Alfonsu Šťastnému?⁴²⁶

„Kristus Pán nás učí: ‘že každý člověk jest bližní náš, že bližního jako sebe a Boha nade všechno milovati máme, a Jeho přikázání šetřiti, a to že jest mravně dobré, co se s vůlí Jeho srovnává.’

Pantáta z Padařova ale dí: ‘Boha není, proto mu nejsme ničím zavázáni, nejenom člověk, ale i vůl a osel atd. jest bratr náš člověk nemá svobodné vůle, není ani hříchu ani ctnosti a následovně není mezi ctnostným člověkem a tím nejhorším holomkem ani rozdílu.’

Co tomu říkáte, křesťanští rolníkové, křesťanští měšťané, a zvláště Vy obyvatelé měst pražských? Ke komu se přidáte, k Alfonsovi a k jeho svobodným myslitelům, anebo setrváte na dále v nauce ukřižovaného Spasitele svého?⁴²⁷

⁴²⁵ LENZ Antonín: Filosofie Jana Brázdy, op. cit., [nestr.].

⁴²⁶ LENZ Antonín: Učená rozprava Jana Brázdy, op. cit., [nestr.].

⁴²⁷ LENZ Antonín: Pohroma principu mravnosti padařovské, op. cit., [nestr.].

6 Seznam použitých zkratk

CDK	Centrum pro studium demokracie a kultury
ČKD	Časopis pro katolické duchovenstvo
ed.	Editor
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
OSN	Ottův slovník naučný
sl.	sloupec
Srov.	Srovnej
sv.	svazek

7 Ediční poznámka

V doslovných citacích literatury z 19. století nejsou provedeny žádné změny. Všechny pravopisné a jazykové zvyklosti jsou ponechány v původní podobě.

Zkratky biblických knih jsou podle seznamu v knize: Pentateuch. Český katolický překlad, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2006, 7.

8 Seznam literatury

8.1 Prameny

8.1.1 Knižní publikace

- BRANDL Vincenc: Kritická úvaha o pojednání Alfonsa Šťastného „Ježíš a jeho poměr ku křesťanství, Brno: Akciová moravská knihtiskárna, 1873.
- BRANDL Vincenc: Kritická úvaha o pojednání Alfonsa Šťastného „o spasení po smrti“, Brno: Akciové moravské knihtiskárny, 1873.
- BRÁZDA Jakub: Msgr. Antonín Lenz, Praha: [V. Kotrba], 1904.
- CABALKA Josef Václav: Vyšehrad, svědek české minulosti, Praha: Družstvo Vlast, 1949.
- DVOŘÁK Ladislav: Biskupský kněžský seminář v Č. Budějovicích, České Budějovice: Biskupská knihtiskárna, 1905.
- KOŤA Jaroslav: Alfons Šťastný z Padařova – myslitel, radikál a iniciátor rolnického hnutí (diplomová práce obhájená na FF UK) Praha 1976.
- KOŤA Jaroslav: Alfons Šťastný z Padařova – myslitel, radikál a iniciátor rolnického hnutí (rigorózní práce obhájená na FF UK, rozšířený a upravený text) Praha 1980.
- KŘÍŽEK Jiří: Alfons Šťastný z Padařova (1831–1913). Zemědělský a náboženský reformátor z jižních Čech (diplomová práce obhájená v Historickém ústavu Jihočeské univerzity) České Budějovice 2003.
- LENZ Antonín: Anthropologie katolická. Skromný příspěvek ku dogmatické theologii, Praha: Dědictví sv. Prokopa, 1882.
- LENZ Antonín: Filosofie Jana Brázdy ze Zlámané Lhoty o nesmrtelnosti lidské duše čili: První výstřel Brázdův naproti náboženskému spisu Alfonse Šťastného o spasení po smrti, Praha: A. G. Steinhauser, 1874.
- LENZ Antonín: Jan Brázda, sedlák ze Zlámané Lhoty, v pútce se sedlákem Alfonsem Šťastným, čili, Kratochvilné a velmi poučlivé dopisy o přeukrutné učenosti kandidáta filosofie Alfonse Šťastného, sedláka v Padařově, uložené v jeho nejnovějším spisu „Ježíš a jeho poměr ku křesťanství“, Praha: A. G. Steinhauser, 1873.
- LENZ Antonín: Kázání mariánská, sv. 1–2., Praha: V. Kotrba, 1905.
- LENZ Antonín: Mariologie čili nástin učení církve katolické a v katolické církvi chované o Matce Boží, Kněhkupectví Cyrillo-Methodějské, Praha, 1879.
- LENZ Antonín: Rozjímání a výklady o litanii Loretánské, Cyrillo-Methodějské knihtiskárny, 1889.
- LENZ Antonín: Syllabus Jeho Svatosti IX., jež vykládá s povinným zřetelem ku sylabu náčelníka svobodných myslitelů Alfonse Padařovského Jan Brázda, sedlák ze Zlámané Lhoty, Praha: Cyrillo-Methodějské knihtiskárny, 1878.
- LENZ Antonín: Učená rozprava Jana Brázdy, sedláka ze Zlámané Lhoty, o Jsoucnosti Boží, čili Druhý výstřel Brázdův proti nábožnému spisu Alfonse Šťastného o spasení po smrti, Praha: A. G. Steinhauser, 1875.
- PODLAHA Jan Václav: Ježíš ve světle pravdy a zdravého rozumu, Praha: Cyrillo-Methodějské knihtiskárny, 1876.
- RENAN Ernst: Život Ježíšův, Praha: „Grafie“, 1913.
- STRAUSS David Fridrich: Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet, sv. 1, Tübingen: C. F. Osiander, 1835.
- STRAUSS David Fridrich: Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet, sv. 2, Tübingen: C. F. Osiander, 1836.
- SUŠIL František: Evangelium svatého Matouše, Praha: Dědictví sv. Prokopa, 1871.

ŠŤASTNÝ Alfons: Encyklika a Syllabus „Otce svatého“ Pia IX. a Encyklika a Syllabus syna nové doby, Praha: Edv. Grégra, 1874.
 ŠŤASTNÝ Alfons: Ježíš a jeho poměr ku křesťanství, Praha: Edv. Grégra, 1873.
 ŠŤASTNÝ Alfons: O doplnění našeho národního programu, Praha: Edv. Grégra, 1872.
 ŠŤASTNÝ Alfons: O spasení po smrti, Praha: Edv. Grégra, 1873.
 ŠŤASTNÝ Alfons: Politické strany u nás a jinde, Praha: Edv. Grégra, 1873.
 ŠŤASTNÝ Alfons: K otázce školní, Praha: Edv. Grégra, 1873.
 ŠŤASTNÝ Alfons: Politické strany u nás a jinde, Praha: Edv. Grégra, 1873.
 TRAUB Hugo: Ze života Alf. Šťastného, Praha: Nákladem českomoravských podniků tiskárenských a vydavatelských, 1928.
 TROJAN Jaroslav: Alfons Šťastný z Padařova, Tábor: Petr Frank, 1923.
 VEBER Tomáš: Teolog – polemik Antonín Lenz, (1829-1901), České Budějovice: Scientia, 2009.

8.1.2 Statě v časopisech a v tisku

[...]: Jan Brázda ze Zlámané Lhoty, in: Tumpach Josef, Podlaha Josef: Český slovník bohovědný, sv. 2, Praha: Cyrillo-Methodějská kněhtiskárna, 1916, 470.
 [...]: Lenz Antonín, in: B. Kočího Malý slovník naučný II., Praha: B. Kočí, 1925, 1227.
 [...]: Úmrtí, in: ČKD, 9(1901) 583–584.
 B[RÁZDA] J[akub], K[OVÁŘ] J[osef]: Th. Dr. Antonín Lenz, in: Alétheia, [...] (1898-1899) 209–215, 237–246, 287–294, 329–336, 367–373, 412–416.
 Budivoj, ze dní 5. 8. 1866, 14. 12. 1873, 28. 12. 1873, 5. 4. 1874, 16. 5. 1875, 6. 9. 1877, 11. 3. 1880, 14. 3. 1880, 18. 3. 1880.
 DROZD Jan: Syllabus Jeho Svatosti Pia IX.... Dr. Lenz, in: ČKD, 5(1878) 385–386.
 Humoristické listy, ze dne 19. 12. 1874.
 K[AMARÝS] Bedřich: Dr. Antonín Lenz, in: POHOUNEK František: Meč – Obranný kalendář katolický, Praha: V. Kotrba, 1897, 105–108.
 Moravská orlice, ze dne 2. 9. 1873.
 Národní noviny, ze dne 24. 9. 1887.
 REDAKCE ČKD: Jan Brázda, sedlák ze Zlámané Lhoty, in: ČKD, 2(1874) 157.
 REDAKCE ČKD: Ježíš ve světle pravdy a ve světle zdravého rozumu... Jan V. Podlaha, in: ČKD 5(1876), 395–397.
 REDAKCE ČKD: Kritická úvaha o pojednání Alfonsa Šťastného „Ježíš a jeho poměr ku křesťanství“... V. Brandl, in: ČKD, 6(1873), 469–470.
 REDAKCE ČKD: Mariologie Arnošta z Pardubic... Ant. Lenz, in: ČKD 4 (1887) 252.
 REDAKCE ČKD: Pohroma principu mravnosti Padařovské... Jan Brázda, in: ČKD, 3(1875) 232–233.
 REDAKCE ČKD: Syllabus Jeho Svatosti Pia IX.... Dr. Lenz, in: ČKD, 7(1877) 544.
 VAČKÁŘ Josef: Dr. Antonín Lenz, in: [...] (ed.): Pravý domácí přítel, sv. 1, Vimperk: J. Steinbrener, 1889, 60–64.

8.2 Sekundární literatura

BARTH Karl: Protestantská teologie v XIX. století, sv. 2, Praha, Kalich, 1988.
 ČUPR František: Učení staroindické jeho význam u vznikání a vyvinování názorů zvláště křesťanských a vůbec náboženských, sv. 1, Praha: F. A. Urbánek, 1874.
 FRANZEN August: Malé dějiny církve, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006.

- FROESE Andreas: Katolischer Antisemitismus? Judenfeindliche Problematik christlicher Parteien in der Ersten Tschechoslowakischen Republik (1918–1938), in: MAREK Pavel (ed.): *Teorie a praxe politického katolicismu 1870–2007*, Brno: CDK, 2008, 106–132.
- FRÖHLICH Roland: *Dva tisíce let dějin církve*, Praha: Vyšehrad, 1999.
- GEORGE Michael: Sociální darwinismus, in: HANUŠ Jiří (ed.): *Dějiny kultury a civilizace západu v 19. století*, Brno: CDK, 2002, 187–193.
- HAMBERGER Jan: *Teologické dílo Jana Valeriána Jirsíka (diplomová práce obhájená na KTF UK)* Praha 2008.
- STÖRIG Hans Joachim: *Malé dějiny filosofie*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000.
- HANUŠ Jiří: Devatenácté století jako století druhé konfesionalizme?, in: *Teologický sborník*, 4(2001), 3–7.
- HÜNERMANN P.: Christologie II., Zu der Geschichte der Christologie, in: *LThK, Dreite, völlig neu bearbeitete Auflage*, sv. 2, Freiburg im Breisgau: Herder, 2006, sl. 1166–1170.
- JANŮ Martin: Kázání Mariánská... Dr. Antonín Lenz., in: *ČKD*, 2(1905) 178–179.
- KADLEC Jaroslav: *Českobudějovická diecéze, České Budějovice: Sdružení svatého Jana Neumanna (Setkání)*, 1995.
- KADLEC Jaroslav: *Dějiny katolické církve*, sv. 3, Olomouc: Vydavatelství Univerzity Palackého, 1993.
- KADLEC Jaroslav: *Jan Valerián Jirsík. Biskup českobudějovický, České Budějovice: Sdružení svatého Jana Neumanna*, 1993.
- KARLACH Mikuláš: *Paměti proboštů vyšehradských z poslední doby*, Praha: JUDr. Eduard Jan Baštýř, 1905.
- KASPER Walter: *Jesus der Christus*, Mainz: Matthias–Grünwald–Verlag, 1975.
- KOLÁČEK Karel: *Vznik a vývoj starokatolického hnutí na území severních Čech do roku 1946*, Brno: L. Marek, 2006, 35–36.
- KRYŠTŮFEK František Xaver: *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských s obzvláštním zřetelem k zemím koruny české*, sv. 4., díl II., Praha: V. Kotrba, 1899.
- KRYŠTŮFEK František Xaver: *Všeobecný církevní dějepis III.*, Praha: Dědictví svatého Prokopa, 1892.
- KUBALÍK Josef: *Papežská neomylnost a její ohlasy v zemích slovanských, zvláště českých*, Praha: Universum, 1947.
- KÜNG Hans: *Existiert Gott?*, München: Piper, 1978.
- KÜNG Hans: *Malé dějiny katolické církve*, Praha: Vyšehrad, 2005.
- MALÍŘ Jiří: *Sekularizace a politika v „dlouhém“ 19. století*, in: FASORA L., HANUŠ J., MALÍŘ J. (ed.): *Sekularizace českých zemích v letech 1848–1914*, Brno: CDK, 2007, 11–24.
- MALÝ Radomír: *Katolická církev v souboji s liberalismem a A. C. Stojan*, in: SVOBODA Rudolf, WEIS Martin, ZUBKO Peter (ed.): *Duchovní a myšlenkové proměny druhé poloviny 19. století. Sborník příspěvků z vědecké konference konané na Teologické fakultě Jihočeské univerzity 23. února 2006*, České Budějovice: Teologická fakulta Jihočeské univerzity, 2006, 144–157.
- MAREK Pavel: *Náboženství v období politické diferenciaci české společnosti v druhé polovině 19. století*, in: HOJDA Zdeněk, PRAHL Roman (ed.): *Bůh a bohové. Církev, náboženství a spiritualita v českém 19. století*, Praha: KLP, 2003, 192–202.
- MUSSNER Franz :Strauss, David Fridrich, in: *LThK, Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage*, sv. 5, Freiburg im Breisgau: Herder, 1964, sl. 1108–1109.
- NOVOTNÝ Miroslav: *Proměny českobudějovického školství na prahu nové éry* in: NOVOTNÝ Miroslav (a kol.): *Dějiny vyššího školství a vzdělanosti na jihu Čech od*

- středověkých počátků do současnosti, Jihočeská univerzita, České Budějovice, 2006, 111–163.
- PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE: Bible a christologie, Praha: Krystal OP, 1999.
- PAVELKOVÁ Martina: Dogma o papežském primátu a neomylnosti na I. vatikánském koncilu, in: Dokumenty prvního vatikánského koncilu. Pracovní překlad, [bez editora], Praha: Krystal OP, 2006, 48–52.
- POLC Jaroslav V.: Stručný přehled dějin českých a moravských diecézí po třicetileté válce, Praha: KTF UK (pro vnitřní potřebu), 1995.
- POSPÍŠIL Ctirad Václav: Hermeneutika mystéria. Struktury myšlení v dogmatické teologii, Praha – Kostelní Vydří: Krystal OP – Karmelitánské nakladatelství, 2005.
- SCHATZ Klaus: Dějiny papežského primátu, Brno: CDK, 2002.
- SCHATZ Klaus: První koncil celosvětové církve, in: Teologický sborník, 1(2000) 3–9.
- SCHATZ Klaus: Quanta cura, in: LThK, Dreite, völlig neu bearbeitete Auflage, sv. 8, Freiburg im Breisgau: Herder, 2006, sl. 758.
- SCHWANZENBERG Bedřich: Řeč kardinála Schwanzenberberga k otázce o osobní neomylnosti nejvyššího Velekněze z 18. V. 1970, in: Teologický sborník, 1(2000) 43–48.
- SKALICKÝ Karel: Katolická filosofie a teologie zvláště tomistická v české společnosti XIX. a XX. století, in: [...]ed.: Slovo a naděje, Řím: 1978, 45–78.
- SKALICKÝ Karel: Katolická filosofie a teologie zvláště tomistická v české společnosti XIX. a XX. století, in: Studie 40 (1974) 258–274.
- SKALICKÝ Karel: Katolické filosoficko-teologické myšlení 19. a 20. století, in: Teologické texty 6 (1998) 189–191.
- SKALICKÝ Karel: Revoluční dynamika evropské civilizace, in: Teologické texty, 5 (1999) 149–153.
- SKALICKÝ Karel: Teologie zjevení Prvního vatikánského koncilu a její dějinné přede hry a do hry, Dogma o papežském primátu a neomylnosti na I. vatikánském koncilu, in: Dokumenty Prvního vatikánského koncilu. Pracovní překlad, [bez editora], Praha: Krystal OP, 2006, 18–31.
- SKALICKÝ Karel: Tradice teologického studia v Českých Budějovicích, in: MACHULA Tomáš (ed.): Deset let Teologické fakulty Jihočeské univerzity, České Budějovice: Teologická fakulta Jihočeské univerzity, 83–96.
- Sousedík Stanislav: Předmluva, in: GREDT Joseph: Základy aristotelsko-tomistické filosofie, Praha: Krystal OP, 2009, 15–27.
- STERNBERGER Günter: Hillel, Hillelschule, in: LThK, Dreite, völlig neu bearbeitete Auflage, sv. 5, Freiburg im Breisgau: Herder, 2006, sl. 112–113.
- STRAUSS David Fridrich: Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet, sv. 1, Tübingen: C. F. Osiander, 1835.
- STRAUSS David Fridrich: Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet, sv. 2, Tübingen: C. F. Osiander, 1836.
- SUŠIL František: Evangelium svatého Matouše, Praha: Dědictví sv. Prokopa, 1871.
- SVOBODA Rudolf: První vatikánský koncil (1869-1870), in: Dokumenty Prvního vatikánského koncilu. Pracovní překlad, [bez editora] Praha: Krystal OP, 2006, 5-16.
- ŠEBEK Jaroslav: Malé zamyšlení nad textem K. Schatze, in: HANUŠ Jiří (ed.): První sněm celosvětové církve, Brno: CDK, 2001, 46–50.
- ŠEBEK Jaroslav: Sekularizační tendence a jejich vliv na vývoj německých katolických aktivit v českých zemích na přelomu 19. a 20. století, in: FASORA L., HANUŠ J., MALÍŘ J. (ed.): Sekularizace českých zemích v letech 1848–1914, Brno: CDK, 2007, 77–88.

- ŠIMÁNKO Václav: O Bohu jednom v bytnosti a bytnosti trojím, Praha: V. Kotrba, 1891.
- ŠŤASTNÝ Alfons: Dekret o neomylnosti papeže římského a význam praktický, Praha: Edv. Grégr, 1873.
- ŠTULC Václav: Renan a pravda čili úvahy o knize Renanově: „Život Ježíšův“, Praha: Tiskem a nákladem Rohlíčka a Sieverse, 1895.
- ULRICH Horst: Dogma o Mariině Neposkvrněném početí, in: Teologický sborník, 4 (2001), 25–35.
- V[...]S[...]:Renan Ernest, in: OSN, sv. 21, Praha: Jan Otto, 1904, 547–549.
- VEBER Tomáš: Českobudějovický biskupský kněžský seminář a diecézní teologický institut v letech 1850–1885 (diplomová práce obhájená na Teologické fakultě Jihočeské univerzity) České Budějovice 2004.
- VEBER Tomáš: Jirsík a jeho kruh. Církevně společenské aktivity biskupa Jana Valeriána Jirsíka a jeho spolupracovníků, in: SVOBODA Rudolf, WEIS Martin, ZUBKO Peter (ed.): Duchovní a myšlenkové proměny druhé poloviny 19. století. Sborník příspěvků z vědecké konference konané na Teologické fakultě Jihočeské univerzity 23. února 2006, České Budějovice: Teologická fakulta Jihočeské univerzity, 2006, 98–108.
- VEBER Tomáš: Teologická antropologie mezi Antonínem Lenzem a Vladimírem Boublíkem, in: BRICHČÍNOVÁ Kateřina, SKALICKÝ Karel, ŠTĚCH František, VEBER Tomáš (ed.): Teologie v utkání s pluralitou náboženství, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009, 77–84.
- VEVERKOVÁ Kamila: Dílo Antona Krumbholze a jeho význam pro reformní teologické myšlení v Čechách, in: Brno, CDK, 2004.
- VOKOUN Jaroslav: Výklady katolického teologa Antonína Lenze o české reformaci v pohledu dnešní ekumenické teologie, in: Teologické studie, 1-2 (2007) 39–54.
- VOLAVKA Antonín: Alfons Šťastný z Padařova, Praha: Brázda, 1946.
- VONDRUŠKA Karel: Syllabus Jeho Svatosti IX., in: ČKD, 9(1891) 570–572.
- WALDENFELS Hans: Kontextová fundamentální teologie, Praha: Vyšehrad, 2000.
- WALTER Peter: Kleutgen Joseph, in: LThK, Dreite, völlig neu bearbeitete Auflage, sv. 6, Freiburg im Breisgau: Herder, 2006, sl. 135.
- ZITA Stanislav: Alfons Šťastný, sedlák, filozof, Jistebnice: [b.v.] 2003.
- ZLÁMAL Bohumil: Příručka českých církevních dějin, sv. 4, Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2009.

Anglická anotace

ABSTRACT

Polemics between Antonín Lenz and Alfons Šťastný from Padařov

Jan Mikeš

This thesis describes the theological debate between Antonín Lenz and Alfons Šťastný from Padařov, which took place in the second half of the 19th century. This debate was the Czech contribution to the European catholic discussion on liberalism. None of the works were analysed in detail before. This thesis focuses on those parts of the work of Lenz and Šťastný that entail questions addressed by contemporary theology of that age. Both were prime representatives of free thinking in their time. The first chapter is an introduction into the contemporary context in which the polemics started, furthermore the life and work of both authors. The second chapter presents the anticlerical work of Šťastný and the reaction of Lenz to them. The third chapter concerns Lenz's christology described in his apologetic work against Šťastný.

Key words:

Theology

Apologetic theology

Theological literature

Catholic Church

Liberalism

Klíčová slova:

Teologie

Apologetika

Teologická literatura

Katolická církev

Liberalismus