

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
KATOLICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA
Katedra pastorálních oborů a právních věd

Markéta Krejčová

Apologie josefínských náboženských reforem po nástupu Leopolda II.

Diplomová práce

Vedoucí práce: doc. Ing. Mgr. Aleš Opatrný, Th.D.

Praha 2013

Prohlášení

1. Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval(a) samostatně a použil(a) jen uvedené prameny a literaturu.
2. Prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného titulu.
3. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna pro studijní a výzkumné účely.

V Praze 27.11.2012

Bibliografická citace

Apologie josefinských náboženských reforem o nástupu Leopolda II. [rukopis]: diplomová práce / Markéta Krejčová ; vedoucí práce: Aleš Opatrný. -- Praha, 2012. -- 78 s.

Anotace

Diplomová práce vychází ze spisu Kontrast zwischen den Grundsätzen des Prälatenstandes in Böhmen und jenen der auf Veranlassung Kaisers Leopold II. als Großherzog von Toskana im Jahre 1786 gehaltenen Diözesansynode zu Pistoja, který byl vydán v roce 1791 jako odpověď českému prelátskému stavu na jeho požadavky, které po smrti Josefa II. přednesl na zemském sněmu. Představuje význam a okolnosti prelátského vystoupení a jeho výsledky a detailněji se zaměřuje na několik kontroverzních témat, v nichž se střetli představitelé církve s nároky osvícenského státu na proměnu náboženského života. Pokouší zachytit nejen podobu náboženských reforem Josefa II. a jeho bratra Leopolda, ale i postihnout stěžejní myšlenkové proudy, které formují utváření vztahu mezi státem a církví v raném novověku.

Klíčová slova

josefinismus, reformy náboženské, Pistojská synoda

Abstract

Apologia of religious reforms of Josephinism after the accession of Leopold II.

This thesis is based upon an apologetical work „Kontrast zwischen den Grundsätzen des Prälatenstandes in Böhmen und jenen der auf Veranlassung Kaisers Leopold II. als Großherzog von Toskana im Jahre 1786 gehaltenen Diözesansynode zu Pistoja“. This file was issued in 1791 and was addressed to the Bohemian clergymen as a reply to their demands that were presented by the clergy at the Bohemian Diet after Emperor Joseph II. had died. It resumes both the significance and circumstances of the mentioned clergymen's presentation and its results. It also focuses on several controversial topics, such as conflicts of demands on change of religious life held by representants of the Church

against enlightened State representatives. Not only it tries to document the reforms that had been executed by Emperor Joseph II and his brother Leopold, it also considers the most important ideological movements that form that creation of the relationship between the State and the Church within the Early Modern Period.

Keywords

Josephinism, Religious Reforms, Synod of Pistoia

Počet znaků (včetně mezer): 176923

Poděkování

Děkuji doc. Ing. Mgr. Aleši Opatrnému, Th.D. za to, že se ujal vedení mé práce i za jeho podněty k uchopení tématu. Svým kolegům z Archivu hlavního města Prahy Mgr. Veronice Knotkové, PhDr. Ondřeji Bastlovi a Mgr. Petře Vokáčové, PhD. děkuji za pomoc s překlady a zapůjčení literatury. Své rodině jsem vděčna za trpělivost.

Obsah

Úvod.....	7
1. Josefinismus.....	9
1.1. Ideové zdroje josefinismu	10
1.1.1. Galikanismus a febronianismus.....	10
1.1.2. Jansenismus	12
1.1.3. Katolické osvícenství a reformní katolicismus.....	14
1.2. Rakouské osvícenství a jeho reformy	16
1.3. Toskánské reformy Leopolda II. a Pistojská synoda	21
2. Stížnosti prelátů	26
2.1. Jednání na zemském sněmu	26
2.2. Biskupské relace	30
3. Kontrast mezi zásadami prelátského stavu v Čechách a principy diecézní synody v Pistoji	35
3.1. Návrhy na obnovení zrušených pobožností	35
3.1.1. Pobožnost k Božskému srdci.....	38
3.1.2. Nařízení ohledně procesí a poutí	39
3.1.3. Zbožná bratrstva	41
3.1.4. Eucharistická úcta, omezení počtu mší, kněží, kostelů a kaplí.....	42
3.1.4. Výzdoba kostela	45
3.1.5. Úcta k obrazům a relikviím	46
3.1.6. Svátky	49
3.1.7. Odpustky.....	51
3.2. Návrhy na obnovení zrušených klášterů	53
3.2.1. Reformní návrh pistojské synody	54
3.2.2. Josefinská reforma.....	61
3.3. Návrhy, týkající se zásnub a manželského práva.....	65
3.3.1. Zásnuby	66
3.3.2. Manželství	68
Závěr	73
Seznam literatury	75
Prameny	75
Literatura.....	75

Úvod

Ve své knize *Josefinismus a jeho dějiny* upozornil německý historik Eduard Winter na „zajímavou brožuru“ s obsažným názvem „Kontrast zwischen den Grundsätzen des Prälatenstandes in Böhmen und jenen der auf Veranlassung Kaisers Leopold II. als Großherzog von Toskana im Jahre 1786 gehaltenen Diözesansynode zu Pistoja“. Vyšla v roce 1791 ve Frankfurtu a Lipsku a anonymní autor ji věnoval prelátskému stavu v Čechách, který se po smrti císaře Josefa II. obrátil na jeho následovníka Leopolda II. s protesty proti josefínské církevní reformě.

Autor si klade za cíl přesvědčit prelátský stav o oprávněnosti reformních opatření a zároveň jej upozornit, že také Leopold II. usiloval o reformu církve v Toskánském velkovévodství, kde panoval. Jako odpověď na prelátské stížnosti předkládá kontrastní zásady přijaté diecézní synodou v Pistoji, která se konala na přímý Leopoldův podnět a vyjadřovala jeho představy. Autor sám vyjadřuje k náboženské reformě sympatie a byl by rád, kdyby se jeho názoroví protivníci nechali poučit a podpořili svého panovníka v jeho úsilí zprostředkovat českému národu osvícenství.

Publikaci jsem vybrala proto, že kromě zachycení řečeného kontrastu mezi zásadami prelátského stavu v Čechách a návrhy pistojské synody, nabízí srovnání reforem Josefa II. a jeho bratra Leopolda a je dobovým svědectvím o sporu, který se týkal nejenom proměny forem náboženského života na předělu epoch, ale i společenského postavení církve, vztahu církve a státu a kompetencí státu v náboženské oblasti.

Pro lepší porozumění proměnám vztahů mezi církví a státem josefínského období proto vedle obecné charakteristiky josefinismu a náboženských reforem obou habsburských panovníků v Rakousku i v Toskáně zaměřím pozornost také na myšlenkový vývoj, v němž našlo státní církevnictví inspiraci a z něhož vyrůstá. Byla to zejména hnutí vyjadřující odpor vůči centralismu potridentského papežství, vedený jednak ze strany státu v tradici galikanismu, jednak z pozic emancipujícího se episkopátu. Překonávání barokní náboženské mentality se projevilo v rostoucím příklonu k jansenismu, který představoval jistou alternativu k baroknímu katolicismu. Umírněný jansenismus spolu s osvícenskými podněty přispěl k utváření reformního proudu uvnitř katolické církve.

Reakci ze strany představitelů církve na opatření Josefa II. věnuji další část své práce. Zastavím se u jednání prelátů na velkém zemském sněmu roku 1790-1791 i u podnětů, které k nápravě náboženské situace svých diecézí předložili biskupové z českých zemí. Pokusím se jejich postoj konfrontovat s pohledem projosefínských představitelů duchovní dvorské komise a zrekapitulovat výsledky protestů.

Poslední část práce je věnovaná vlastnímu obsahu zmiňované brožury. Ten nám přibližuje několik oblastí, ve kterých došlo ke střetu osvícenských představ o vhodné podobě náboženských projevů a jejich společenském významu s jejich barokním pojetím. Rozdílné představy o formě zbožnosti, významu řeholního života a konečně o kompetencích v oblasti manželského práva odrážejí napětí mezi dobově podmíněným nárokem na společenské působení náboženství, s kulturou spjatými náboženskými projevy a autentickým učením katolické církve.

Pramenem, ze kterého diplomová práce obsahově vychází, je především zmíněný spis. Protože samotný spis pouze stroze dokládá oprávněnost josefínských nařízení závěry pistojské synody, je třeba reformní představy a opatření uvést do kontextu zbožnosti barokní doby a učení církve a přihlídnout k dalším dobovým pramenům, zejména církevním a úředním dokumentům, jako jsou akta a dekrety pistojské synody, závěry tridentského koncilu i papežská konstituce *Auctorem fidei* a zákoníky Josefa II.. K doplnění některých personálií mi posloužil *Schematismus Českého království*.

K základní literatuře, o níž se opírám, patří práce Eduarda Wintra, Petera Hersche, Rudolfa Zuberu, Justina V. Práška, Ignatze Beidtela, Sebastiana Brunnera, i přehledy církevních dějin, liturgiky, dogmatiky a církevního práva. Vedle starší literatury jsem čerpala ze současných sborníků a monografií, které mapují podobu každodennosti i náboženského života v době baroka a jeho osvícenské proměny, zejména práce Ondřeje Bastla, Jiřího Mikulce, Tomáše Malého a dalších.

1. Josefinismus

O tom, co je vlastně josefinismus, co tvoří obsah tohoto pojmu a jaké časové rozpětí zahrnuje, se dlouhou dobu vede diskuse. Z počátku se vztahoval k celému období vlády a všem státně politickým reformám Josefa II. Po roce 1832 se jeho chápání zúžilo na označení církevních reforem a zákonů, ale zároveň se jej analogicky začalo používat i pro dobu zahrnující panování Marie Terezie až po Leopolda II., aby se vyjádřila ideová kontinuita jejich vlády. Pokusy charakterizovat jeho podstatu a význam však odrážejí různá názorová stanoviska badatelů, z nichž každý akcentoval jeho jiný konstitutivní prvek. Zatímco Eduard Winter¹ chápal josefinismus jako rakouský reformní katolicismus ve smyslu zásadní reformy církve a jejího přiblížení své prapůvodní podobě, jezuita Ferdinand Maass² jej hodnotil negativně jako snahu státního despotismu o podřízení církve. Pro Fritze Valjavce³ znamenal josefinismus široký pojem označující kulturní a duchovní hnutí v rozmezí let 1750-1855, zvláštní formu německého osvícenství.

Další bádání v oblasti obecných i církevních dějin pohled na josefinismus prohloubila a upřesnila. Dnes se o vlastním josefinismu hovoří především ve vztahu k letům 1780-1790, kdy byla prosazena řada zásadních reforem, které sice nazrávaly v předcházející epoše a jejichž vliv působil ještě v první polovině následujícího století, nicméně rozšiřovat a prodlužovat tento termín zejména do následujícího období se považuje za problematické. Zároveň se při hodnocení církevní politiky osvícenského státu přihlíží jak k širšímu kontextu dalších administrativních a hospodářských opatření, kterými absolutistický stát reagoval na potřebu společenských proměn, tak i reformnímu hnutí uvnitř církve, které odráželo nové pojetí víry.⁴ Tento názor zohledňuje i definice českého historika Pavla Bělina, který představuje josefinismus jako „teoretický základ zvláště vyhraněné verze osvícenského absolutismu, jež se prakticky uplatnila v rámci habsburské monarchie v poslední třetině 18. století,“⁵ vycházející ze spojení státního absolutismu s etikou nezbytného, ideou náboženské tolerance a reformním katolicismem,⁶ a bude také východiskem předkládané diplomové práce.

¹ Winter 1943 ; dále Winter 1962.

² Maass 1969.

³ Valjavec 1944.

⁴ Srov. Mauer 1999: 82-84.

⁵ Bělina – Kaše – Kučera 2001: 220.

⁶ Srov. Bělina – Kaše – Kučera 2001: 220.

1.1. Ideové zdroje josefinismu

Josefinismus jako vrcholný projev státního církevnictví vychází z myšlenkových směrů, které se vyvinuly v reakci na poměr mezi státem a církví, jak vyplynul ze zápasů o náboženské rozdělení Evropy. Přijetím zásady „*cuius regio, eius religio*“ v poreformačním období bylo dáno, že konfesijní příslušnost obyvatel země bude záviset na rozhodnutí panovníka. Církev se tak svazuje se státní mocí a konfese se stávají politickou ideologií, na jejímž základě je utvářen život celé společnosti. Jednotný konfesijní ráz se pojí s politickým centralismem a sociální disciplinací a odpovídá absolutistickým tendencím formujícího se moderního státu.

Církev mohla profitovat z podpory, kterou stát poskytoval svému náboženství, zároveň však panovník, jenž se stává garantem víry ve své zemi, získává větší vliv a kontrolu nad životem církve a zasahuje do její autonomie. Státní dozor nad záležitostmi církve byl ospravedlňován jurisdikcionalistickými principy, které po vzoru protestantských vrchností přijímají i panovníci katolických zemí.

„*Iura maiestica circa sacra*“ umožňovala panovníkovi uplatnit práva zejména v těchto oblastech: tak zvané právo na ochranu a péči, *ius advocatiae* seu *ius protectionis*, se týkalo oblasti dozoru nad církevním majetkem; *ius supremi dominii* panovníkovi připisovalo vrchní vlastnictví církevního majetku a umožňovalo jeho zdaňování, dozor nad správou i jeho sekularizaci; *ius inspectionis* mu dávalo právo dohlížet nad všemi vnějšími projevy náboženského života; *ius appellationis* neboli *recursus ab abusu* nabízel možnost odvolat se proti rozhodnutí církevních institucí ke státním orgánům; *ius cavendi* opravňovalo předběžnou státní kontrolu církevních právních aktů a uplatňovalo se například v tak zvaném *placet regium*, kdy mohla být papežská nařízení publikována až po jejich schválení panovníkem; *ius nominationis* vyjadřovalo nárok rozhodovat o obsazování biskupských úřadů.⁷

1.1.1. Galikanismus a febronianismus

Od 17. století dochází ke střetu mezi státním absolutismem a církevním centralismem představovaným papežskou mocí, k jejímuž upevnění přispěla, a zároveň si jej i vyžádala, potridentská reforma církve. Tyto tendence se projeví zejména ve Francii, odkud se dále šířila hnutí jako galikanismus a jansenismus.

Galikanismus vyjadřoval nárok nacionální francouzské církve omezující papežský primát. Podle něj francouzskému králi mělo náležet právo svolávat koncily, omezovat jurisdikci papežských nunciů, odvolávat se k všeobecnému

⁷ Srov. Tretera 2002: 19.

koncilu i proti papeži a podmiňovat papežské výnosy svým souhlasem. Protiřímské nálady vyvrcholily v době vlády Ludvíka XIV. Roku 1663 nutil francouzský parlament teologickou fakultu, aby schválila galikánskou nauku, že koncil stojí nad papežem, a popírající papežskou neomylnost v autoritativních výrociích. Roku 1682 byly slavnostně vyhlášeny čtyři galikánské články francouzského kléru, které byly sice na nátlak papeže roku 1693 odvolány, nicméně jejich vliv prakticky trval až do 19. století.

V Německu a středoevropské oblasti 18. století byly konciliaristické názory a státně církevní principy vyjádřeny v hnutí zvaném febronianismus. Ve své knize *De statu ecclesie et legitima potestate Romani Pontifici*, vydané roku 1763, je shrnul trevírský světicí biskup Nikolaus von Hontheim (1701-1790), pod pseudonymem Justinus Febronius.

Upevnění diecézní správy v rámci potridentské církevní obnovy přispělo k posílení významu episkopátu. Koncil však nepokládal biskupskou jurisdikci za bezprostřední z božského práva, ale za odvozenou, delegovanou papežskou mocí.⁸ Febronius ve svém díle vyjádřil názory, které proti řídicí pravomoci papeže prosazují autonomii místních církví, sdružených v generálním koncilu. Opíral se přitom o mínění, že plnost církevní moci nebyla Kristem dána jen Petrovi nebo sboru apoštolů, nýbrž celé církvi. Tuto moc vykonává církev pomocí svých služebníků, biskupů. Papež je prvním z nich, ovšem pouze jako *primus inter pares*, a podléhá všeobecnému sněmu. Závaznost zákonů, které vydává pro celou církev, závisí na jejich přijetí věřícími. Papežský primát nemusí být svázán s církví římskou, může být přenesen i na jiného biskupa. Protože jeho účelem je zachovávat jednotu církve, jsou nutná jenom ta práva, která tomuto smyslu slouží, ostatní jsou nepodstatná, případečná, a odvozená zejména od pseudoisidorských dekretálií. Taková práva je třeba papeži odebrat a navrátit církev k původnímu stavu. Toho je možné dosáhnout ve spolupráci se světskou mocí, k níž by se biskupové mohli odvolat od abusu, předběžným zkoumáním papežských listin, pasivní resistencí vůči papežským přehmatům, častějším svoláváním obecných a národních synod a nezávislým vykonáváním biskupské pravomoci. Pokud by se papež stavěl proti nálezům obecného sněmu, měl by být sesazen, podobně jako tomu bylo v době velkého západního schizmatu. Panovníci křesťanských států by se měli spojit proti římské moci a využívat *placet regium*. Ačkoliv bylo toto dílo papežem Klementem XIII. roku 1764 zavrženo,⁹ febroniastické hnutí se záhy rozšířilo.

Pamětní spis prosazující jeho myšlenky dali už roku 1769 vypracovat porýnští arcibiskupové v Koblenci. Odpor proti zřízení papežské nunciatury v Mnichově, v níž spatřovali ohrožení vlastní jurisdikce, spojil přední

⁸ Srov. Zuber 1984: 13.

⁹ Srov. Cinek 1934: 17.

porýnské kurfiřty,¹⁰ kteří pak roku 1785 uspořádali kongres svých zplnomocněnců v Emži. Jeho výsledkem byla tak zvaná emžská punktace, která se v 23 člancích odvolávala na febronistické zásady a vyjadřovala program německé národní církve.

S odvoláním na neomezenou moc svazovat a rozvazovat, kterou disponují biskupové jako nástupci apoštolů, zakazovala veškerá odvolání do Říma s pomínutím bezprostředního představeného a požadovala zrušení exempcí a spojení klášterů se zevními představenými. Protože biskupové mohou dávat zákony, tvrdila, mohou od nich i dispensovat, aniž by potřebovali zvláštní fakulty, propůjčované papežem po pěti letech. Papežské buly a zákony nepovažovala závazné bez biskupského schválení. Protože moc biskupů je univerzální, požadovala odstranění jurisdikce nunciů. Žádala změny v systému obsazování prebend, v procesním řízení, duchovní správě, bohoslužbě a řeholním životě. Punktace se setkaly s podporou Josefa II., narazily však na odpor sufragánů, kteří se obávali neomezené moci svých metropolitů.

Febronianismus se prosadil v církevní politice téměř všech katolických států. Spojení biskupů s knížecím absolutismem vedlo k narušení univerzalistického rámce církve a k jejímu oslabení, protože vznikající zemské církve se snadno dostávaly do područí státu a do vleku jeho zájmů.

1.1.2. Jansenismus

Bezpochyby nejvýznamnějším a nejvlivnějším katolickým opozičním směrem 17. a 18. století byl jansenismus. Toto původně teologické hnutí, vyvolané sporem o platnost učení o milostiv knize Cornelia Jansena (1585–1638) Augustinus, vyjadřovalo protireformační obrodné snahy, které se však rozcházely s duchovní, morální i pragmatickou linií potridentského katolicismu představovanou jezuitou, a pozvolna nabývalo širokého politického, společenského i kulturního významu. Vycházelo z učení, že lidská přirozenost s prvotním hříchem ztratila nadpřirozenou schopnost milovat Boha i svobodně volit mezi dobrem a zlem. Potřebnou milost čelit zlé žádostivosti poskytuje Bůh pouze těm, které předem vyvolil ke spáse. Člověk i jeho morálka je determinován zvenčí, Božím předurčením, o němž však sám nemůže mít jistotu. Své reformní představy stavělo na bázi osobní proměny jednotlivce, na jeho příklonu k pokoře, chudobě a odříkání, na nesmlouvavé přísnosti vůči hříchu.¹¹ Význam samotných teologických názorů však v polovině 18. století

¹⁰ Byli to arcibiskupové mohučský Karl von Ehrthal, kolínský arcivévoda Maximilian (bratr Josefa II.), trevírský Klemens Wenzel a salzburský kníže-arcibiskup Hieronymus von Colloredo.

¹¹ Srov. Preiss 1981: 85.

ustoupil a do popředí se dostala jansenistická kritika náboženského života katolické církve.¹²

Augustinus vyšel v roce 1640 v Lovani, dva roky po Jansenově smrti, a vzbudil velkou pozornost i nesouhlas zejména u teologů jezuitského řádu. Četbu knihy, od roku 1641 odsouzené římskou inkvizicí, i všech polemických spisů, které byly tomuto dílu věnovány, zakázal papež Urban VIII. již roku 1642, spory však neumlkly a jansenismus se šířil po Francii, Belgii a Holandsku.¹³ Jansenův přítel Jean Duvergier de Hauranne, pozdější abbé de Saint-Cyran, ovlivnil celou řadu „žáků sv. Augustina“.¹⁴

Roku 1708 zakázal papež Klement XI. rozšiřování a čtení spisu předního představitele francouzského jansenismu Pasquiera Quesnela *Réflexion morales*. 8. září 1713 odsoudil 101 článků jeho díla v konstituci *Unigenitus*. Francouzští preláti v čele s pařížským arcibiskupem Noaillesem i univerzity v Paříži, Remeši a Nantes ji odmítli přijmout a odvolali se k příštím koncilu. Bulou *Pastoralis officii* roku 1718 exkomunikoval Klement XI. všechny, kdo *Unigenitus* odmítali. Ve Francii bylo středisko jansenismu, klášter Port Royal, královským zásahem zničeno. Udrželo se však jeho centrum v Holandsku, kam se mnozí „appelanti“ uchýlili. Roku 1723 pak došlo k odštěpení samostatné Utrechtské církve s platně svěcenou hierarchií. Roztržka s Římem vedla k podpoře galikanismu a episkopalismu.

Jansenismus představoval extrémní podobu augustiniánské tradice, která v protireformním období vytvářela alternativu k pozdní scholastice, pěstované jezuitů. Odmítal nejen tomismus a scholastiku, ale i její filozofický základ, aristotelismus. Svou teologii opíral především o studium Písma svatého, patristiky a církevních dějin. Ve středověku nespatořoval vrchol zbožnosti křesťanského Západu, naopak viděl v této „barbarské době“ počátek všech zmatků, a proto usiloval o návrat ke stavu prvotní církve.¹⁵

Názor na lidskou povahu ovlivnil i jeho pojetí svátostí, zejména svátosti smíření a svátosti oltářní. Rozhřešení ve svátosti smíření se udílelo až po vykonaném pokání, také k přijímání se přistupovalo zřídka a jen po důkladné přípravě, což často vedlo i k extrémnímu skrupulantství. Učení o odpustcích jansenisté odmítali. Při mši svaté zdůrazňovali její obětí charakter, vystupovali proti soukromým mším a také proti mešním stipendiím. K plnější účasti věřících na posvátném dění mělo přispět hlasité čtení kánonu a čtení epištol a evangelia v mateřštině. Novými překlady, úvody a komentáři podporovali přístup laiků k četbě Písma. Jansenistický kostel byl strohý, bez zbytečných ozdob, obrazů a soch, s prostým oltářem bez svící, kříže

¹² Srov. Kušniráková 2009: 53.

¹³ Srov. Hergenröther 1909: 389–389.

¹⁴ Srov. Horák 1985: 43.

¹⁵ Srov. Hersche 1977: 28–29.

a relikvií. Instrumentální hudbu nahrazoval zpěv žalmů. Okázalé manifestace barokní zbožnosti se jansenistům protivily a rezervovaný postoj zaujímali i k přehnané úctě ke svatým, včetně Panny Marie. Zvláštní odpor projevovali k úctě k Božskému Srdci Páně, která se rozmáhala od 17. století.

Obraz Boha jako přísného soudce odpovídal strohé, rigoristické morálce. Jansenisté se vyznačovali skromným, střízlivým životem, bez zbytečných zábav a nároků, pocit hříšnosti a orientace k posmrtnému životu vedly k asketickým postojům. Náboženská literatura jimi vydávaná byla všeobecně srozumitelná a přitom na vysoké úrovni a umělci jako Pascal nebo Racine ji otvírali dveře i do společnosti, která neměla s jansenismem nic společného.¹⁶ Přes pesimistický pohled na lidskou přirozenost, kterou jansenismus odporoval osvícenské představě, se jeho mravní přísnost, důraz na niterné prožívání zbožnosti, snaha o návrat k životu prvotní církve a zjednodušení rituálů stávaly stále přitažlivějšími. K popularitě jansenismu přispělo postupné překonávání barokního pojetí zbožnosti.

1.1.3. Katolické osvícenství a reformní katolicismus

S rozvojem státního absolutismu a osvícenského myšlení dochází v průběhu 17. a 18. století k překonávání konfesionalizace a naopak se prosazují naprosto odlišné tendence: sekularizace a pluralita.¹⁷ Osvícenská kritika otřásla postavením náboženství jako jediného výkladového systému světa i jako legitimační základny společenského řádu a přinášela nový pohled na funkci náboženství a církve. Požadavky rozumu se obracely proti světu k nadpřirozenu obrácené spekulativní teologie, magicko-pověrečným praktikám barokní zbožnosti i proti duchovní a intelektuální nesvobodě. Nárok křesťanství na zvěstování absolutní pravdy byl zpochybněn. Nové představy o racionální povaze člověka, nedokonalého, ale schopného stále se zdokonalovat, a o jeho právu na seberealizaci směřovaly k aktivnímu uplatnění lidských schopností k rozvoji a blahu celé společnosti.

Z Anglie se šířící deistické názory odvozovaly náboženské zásady z lidské přirozenosti a poznatků rozumu. Tradice církve, její učení i zbožná praxe se jevila jako zpátečnická a tmářská. Historické křesťanství se stalo terčem kritiky jako lidský výtvar, který zatemnil původní smysl křesťanství a církve. Celé křesťanské učení se mělo zakládat pouze na Písmu svatém. I na něj však osvícenci pohlíželi jako na historicky podmíněné lidské dílo, které musí být podrobena kritice, a jeho význam spatřovali především v etickém poselství. Nová zbožnost byla postavena na slově a niternosti, zbožné rituály, svátosti, úcta ke svatým či poutě byly zatlačovány do pozadí

¹⁶ Srov. Hersche 1977: 29–31.

¹⁷ Srov. Mauer 1999: 58.

jako formální a vnějškové či pověrečné. Křesťanská zbožnost i morálka měly směřovat nikoli k posmrtnému, ale k plnému pozemskému životu, pracujícimu na lepším uspořádání světa. Církev v tomto pojetí měla sloužit státu k mravnímu povznesení lidu, osvětě a sociální pomoci.¹⁸

Poměr osvícenců k náboženství nebyl ve všech částech Evropy stejný. Zatímco v Anglii se jejich zájem obracel k přirozenému náboženství a francouzští filozofové kritizovali náboženství jako takové, německé osvícenství v něm spatřovalo vysokou hodnotu a usilovalo o jeho očistění, racionální projasnění¹⁹ a spojení víry s lidským poznáním. Práce evangelických filozofů Gottfrieda Wilhelma Leibnize a Christiana Johanna Wolffa byly přijímány se zájmem i mezi katolíky a staly se i jedním ze zdrojů katolického osvícenství. Obecně se předpokládá, že protestantské prostředí vytvářelo lepší podmínky k přijetí osvícenství, přičemž se přihlíží k reformačním a humanistickým kořenům hnutí, jež se odvolávalo na svobodu myšlení, toleranci i kritický přístup k autoritám. Situaci na katolické straně ovlivnilo upevnění ortodoxie a kontroly náboženského života po tridentském koncilu, ale i zde docházelo k názorovým posunům, odrážejícím dobovou mentalitu.²⁰

Katolické osvícenství se šířilo v podobě vnitrocírkevní reformy, vymezující se vůči baroknímu katolicismu. K její potřebě se hlásila zejména intelektuální elita, duchovní a úředníci, kláštery a univerzity a státní zájmy k ní přiváděly i zemské suverény. Jeho středisky se tak stávala univerzitní a rezidenční města jako Würzburg, Mohuč, Bonn, Mnichov, Salzburg či Vídeň.²¹ Jeho myšlenkám byli přístupni i papež Benedikt XIV. (1740–1758) a Klement XIV. (1769–1774).²²

Eduard Winter razil v souvislosti se svou definicí josefinismu pro katolické osvícenství pojem reformní katolicismus.²³ Jeho počátky spatřuje v Itálii, kde se od třicátých let 18. století začíná prosazovat umírněný jansenismus spolu s novým přístupem k dějinám církve, založeným na kritice historických pramenů, jehož průkopníky byli benediktini maurinské kongregace.

Představitelem těchto trendů byl katolický kněz a osvícenský učenec, „otec italského dějepisectví“, Ludovico Antonio Muratori (1672-1750). Jako

¹⁸ Srov. Dülmen 2006: 136-140.

¹⁹ Srov. Kříšťan 2004: 29.

²⁰ Srov. Mauer 1999: 38.

²¹ Srov. Dülmen 2006: 144.

²² Srov. Lorman –Tinková 2009: 1

²³ Pod tímto pojmem se původně rozuměl jistý typ modernismu. Vzhledem k tomu, že rakouský reformní katolicismus, vycházející z jansenismu, zasahuje svými kořeny do 17. století a dále na něj navazují téměř všechny katolické opoziční proudy, které se vymezovaly vůči duchu tridentina až do současnosti, má význam tohoto pojmu obecnější charakter. Srov. Schneider 1999: 4.

knihovník a archivář se věnoval nejenom vnější, ale také vnitřní pramenné kritice, na jejímž základě odhaloval tendenčnost církevních pramenů.²⁴ Vlivné kuriální kruhy si zneprátelil svou historickou prací, v níž zpochybňoval územní nároky papežského státu, stejně jako svými reformně katolickými spisy. Setkal se však s podporou papeže Benedikta XIV. i některých kardinálů, kteří jej ochraňovali, a velmi si jej vážil i konzultor u kongregace inkvizice Ganganelli, pozdější papež Klement XIV. Kongregace indexu, která roku 1735 zkoumala jeho knihu, věnovanou pravé křesťanské zbožnosti, rozhodla jednohlasně o její pravověrnosti.²⁵

V knize *De ingeniorum moderatione in religionis negotio*, která vyšla v Paříži roku 1714, vyjádřil své přesvědčení o nutnosti a povaze náboženské svobody. V práci *Della regolata divozione de christiani* (1723) poukazuje na zlořády barokní zbožnosti, které vedou k pověře a formálnímu prožívání víry. Muratori pocítuje nutnost očistit církve ode všech zbytečných nánosů, které zatemňují smysl bohocpoty, vyvolávají nedorozumění a předsudky vůči církvi, a vést křesťany k pochopení a rozumnému přístupu k náboženství. Zdůrazňuje stěžejní místo mše svaté v katolické zbožnosti. Zásadní úkol křesťanského života spatřuje v prakticky uplatňované lásce k bližnímu. Té věnoval svůj spis *Della carita christiana in quanto essa e amore del prossimo* (1723).

Muratoriho vliv v zemích rakouské monarchie byl do té míry mimořádný, že jej Winter považuje za jednoho z nejdůležitějších zakladatelů josefinismu.²⁶ Jeho reformními myšlenkami byla ovlivněna celá generace rakouských kněží, kteří se s nimi seznámili za svých římských studií a dále je podporovali a propagovali ve svých kroužcích a společnostech. Muratori byl také jedním z členů rakouské Společnosti neznámých učenců. Jeho dílo si velmi oblíbil i Josef II. a ve svých náboženských představách i v praktické církevní politice se nechal inspirovat jeho zásadami.

1.2. Rakouské osvícenství a jeho reformy

K přijetí osvícenských názorů v zemích habsburské monarchie přispěl jednak vzor konkurenčního Pruska, jednak zde působily vlivy pronikající z území připojených k Rakousku v důsledku válek o španělské dědictví, jižního Nizozemí a Itálie.

Z jižního Nizozemí se spolu s jansenistickými názory šířily i episkopalistické a konciliaristické představy, které vídeňskému dvoru

²⁴ Srov. Kudrna 1972: 72.

²⁵ Winter 1945: 16-17.

²⁶ Srov. Winter 1945: 17.

představil profesor Lovanské university, kanonista a odpůrce papežské moci Zeger Bernard van Espen (1646-1728). Pocházel odtud také osobní lékař a rádce Marie Terezie Gerhard van Swieten (1700-1772), spiritus agens kruhu tak zvaných vídeňských velikánů, kteří se zasloužili o prosazení jansenistického reformního směru v Rakousku.²⁷

Počátek katolického osvícenství v Rakousku se spojuje s nástupem vlády Marie Terezie roku 1740. Významnou roli v této fázi hrálo založení první učené společnosti na území habsburské monarchie, nazvané Societas eruditorum incognitorum in terris Austriacis, v roce 1745, která přispěla k rozšíření Leibnizovy a Wolffovy filozofie. Druhá fáze, probíhající zhruba od roku 1773, je spjata se zrušením jezuitského řádu a reformami katolického školství. Desetiletí 1780-1790 pak představuje jeho třetí fázi v podobě radikálních opatření Josefa II.²⁸ Za jeho vlády vrcholí absolutistický vládní systém v takzvaném osvícenském absolutismu, pro nějž je charakteristické osvícenské východisko, sekularizace státní teorie na bázi přirozeného práva a prosazování státního církevnictví.²⁹

Reformní působení Josefa II. navazovalo na činnost Marie Terezie. Zkušenost ze slezských válek přivedla panovnici k poznání předností pruské centralizované státní moci a přiměla ji k postupné reorganizaci státní správy, armády, soudnictví a policie, k hospodářským, právním, sociálním a školským reformám. Josef II. pak ve snaze vytvořit z konglomerátu historických zemí jednotný moderní, centrálně řízený stát pokračoval.³⁰

Také počátky církevní reformy jsou spjaty s vládou Marie Terezie. Vzhledem k významu a úloze, kterou církev zastávala v životě společnosti, je pochopitelné, že se zásadní společenské změny dotýkaly i jejího postavení. Některé oblasti, jako vzdělávání nebo charitativní činnost, které tradičně patřily do působnosti církve, si začal nárokovat do své působnosti osvícenský stát, jenž se na druhé straně snažil převzít kontrolu nad životem církve a využít jejího vlivu k působení na občany podle svých vlastních záměrů.

Marie Terezie díky osobní zbožnosti i tradiční věrnosti „*pietati Austriacae*“ zachovávala vůči církvi, v jejíž podpoře spatřovala státní a dynastický zájem, respekt a snažila se pro své reformy získat papežský souhlas i tam, kde její politické kroky, směřující k modernizaci státu a společnosti, zasahovaly do církevní pravomoci. Jednalo se zejména o státní

²⁷ Vedle van Swietena sem patřil císařovnin zpovědník Ignaz Müller, vídeňský světicí biskup Ambrosius Simon Stock a právník Karl Anton Martini. Po van Swietenově a Stockově smrti k tomuto kruhu přibyl baron Franz Karl Kresl a benediktinský opat Franz Stephan Rautenstrauch.

²⁸ Srov. Mauer 1999: 39.

²⁹ Srov. Mauer 1999: 57.

³⁰ Srov. Dějiny Rakouska 2002: 355.

kontrolu církevního majetku, soudnictví i vlivu církve na manželské záležitosti, laický dohled nad náboženskou literaturou, intervence do života klášterů a redukce církevních svátků. Usilovala však odpoutat domácí církve od papežské kurie a přistoupila k zákazu zveřejňovat papežské listy bez souhlasu panovníka. Svými dekrety z let 1748, 1754 a 1765 sice bránila vykonávání nekatolického ritu a šíření sekt, nakonec z politických důvodů jistou dávku tolerance připustila, když tajným patentem z roku 1777 umožnila nekatolíkům, aby se nemuseli účastnit katolických mší. K rozhodnutí zrušit právo církevního azylu ji po dovedlo jeho zneužívání dezertéry.

Josef II. připisoval církevní reformě velký význam. Pod vlivem reformního katolicismu chtěl očistit náboženství ode všech pověrečných prvků a barokní exaltovanosti a usiloval začlenit církve do státních struktur tak, aby přinášela společnosti co největší užitek. Ale i když byl od roku 1765 spoluvládcem své matky, příležitost prosadit své představy dostal až v relativně krátkém období samostatné vlády v letech 1780-1790.

Církevní oddělení, které sloužilo pro náboženské záležitosti Marii Terezii, nahradil císař dvorskou duchovní komisí, která měla své „filiálky“ v jednotlivých provinciích. Komise se skládala z přívrženců osvícenských reforem, z nichž mnozí zastávali významné posty už za Marie Terezie a za Josefa II. byli členy i jiných dvorských komisí. Jejím prezidentem byl jeden z předních státníků josefínské éry, dvorní rada Franz Karl Kresl von Qualtenberg (1728-1801). Komise měla za úkol provádět detailní přípravu předpisů podle císařových představ, ale mohla uplatnit i své vlastní návrhy. Vydala asi 600 nařízení,³¹ které jsou v podobě dvorských dekretů přístupné v sbírkách zákonů, i řadu nezveřejněných příkazů a instrukcí určených vládním úřadům.³²

Církevně správní reformy Josefa II. měly za cíl vytvořit nový organizační rámec, který by lépe odpovídal požadavkům i správním strukturám státu. Byly upraveny hranice diecézí a zřízeno nové biskupství v Českých Budějovicích. Na Moravě proběhly zásadní změny již v roce 1777, kdy bylo olomoucké biskupství povýšeno na arcibiskupství a zřízeno nové biskupství v Brně. Podle císařské instrukce z roku 1782 vznikla nová organizace farností.³³

K finančnímu zajištění reorganizace měly sloužit prostředky získané rušením „neužitečných“ klášterů, náboženských bratrstev a nadbytečných kostelů. 29. listopadu 1781 nařídil císař sepsat všechny kláštery meditačních a žebrevých řádů a 12. ledna 1782 vydal patent o zrušení všech klášterů, které se nezabývají charitativní nebo vzdělávací činností.

³¹ Srov. Janák – Hledíková – Dobeš 2005: 192.

³² Srov. Beidtel 1896: 217-218.

³³ Srov. Janák – Hledíková – Dobeš 2005: 193.

Nové úkoly, které kladl stát na bedra duchovních správců, přinášely také zvláštní požadavky na přípravu a výchovu kněžského dorostu, proto stát převzal i kontrolu nad teologickou i morální formací duchovních. Přes protesty biskupů a nesouhlas dvorské kanceláře i dvorské duchovní komise byla dvorským dekretem z 10. září 1782 k 1. listopadu 1783 ukončena činnost všech řádových a biskupských seminářů a nařízením z 30. března 1783 pak byly v universitních městech Vídni, Pešti, Pavii, Lovani, Praze, Lucemburku, Freiburgu, Olomouci, Grazu, Innsbrucku a Lvově zřízeny generální semináře.³⁴ Z pravomoci biskupů byly zcela vyňaty, vedli je pod dohledem zemských duchovenských komisí státem jmenovaní rektori. Reorganizace teologického studia podnítila také vznik a rozvoj pastorální teologie jako samostatné teologické disciplíny.

Jedním z nejdůležitějších patentů Josefa II. byl tak zvaný toleranční patent, upravující postavení nekatolíků v monarchii. Byl vydán 13. října 1781 a přiznávala se jím náboženská svoboda a občanská rovnoprávnost třem nekatolickým vyznáním, augsburskému, helvetskému a řecko-pravoslavnému. Úplnou náboženskou rovnoprávnost však umožnil až tak zvaný protestantský patent z roku 1861. Po roce 1781 poskytla řada dvorských dekretů občanskou i církevní emancipaci také židovskému obyvatelstvu.

Osvícenský odpor vůči pověře, nepřiměřeným a vnějškovým výrazům zbožnosti a jiným nešvarům se odrazil i v legislativních opatřeních, která měla regulovat a formovat projevy církevního života i náboženské chování věřících. V roce 1783, pro Čechy a pro Moravu v roce následujícím, byl vydán jednotný bohoslužebný řád. Následovala další nařízení, mezi něž patří zákazy různých pobožností a zvyků, poutí, žehnání předmětů a vykuřování příbytků, vyzvánění, omezení procesí, odstraňování relikvií, votivních darů, kultických obrazů a vedlejších oltářů, rušení přebytečných kostelů a kaplí, náboženských bratrstev nebo pohřební předpisy.³⁵

Církevní reformy je třeba posuzovat v širším kontextu osvícenských nařízeních Marie Terezie a Josefa II. Vycházely především ze státního zájmu o kulturní, politickou i ekonomickou proměnu celé společnosti a měly mu sloužit. Přirozenoprávní teorie, které politická i právní praxe osvícenského státu přejala, se stávají základem právních norem, kterými stát usiloval regulovat všechny oblasti společenského života. Charakteristickým znakem nově koncipovaného státu, jehož zájem je povýšen na zájem celospolečenský, se stala všeobecná byrokratizace a centralizace.

Všeobecný soudní řád, který Josef II. zavedl, nahradil všechny zvláštní zemské a šlechtické soudy. Nově koncipoval právo trestní i civilní. Všeobecný

³⁴ Srov. Bastl 2009a: 109-118.

³⁵ Srov. Mikulec 2009: 189-197.

občanský zákoník, jehož první díl byl vydán roku 1786, uzákonil nové pojetí rodiny a manželství. Podřízení jednotnému právnímu řádu směřovalo k odstranění právního partikularismu, osobních i místních privilegií.³⁶ Takové pojetí státního práva už nepočítalo s dimenzí univerzální církve a uvažovalo pouze o státu a jeho občanech, vyznávajících určitou konfesi. Vedlo k utváření místních církví, zasazených do státního rámce. Svůj nárok na podřízení církve ospravedlňoval stát péčí o blaho i zájmem o morální profil občanů.³⁷

Ačkoliv se Josef II. hlásil k zásadám reformního katolicismu a usiloval o jejich praktické prosazení, v jeho vztahu k církvi se bezděčně odrážel posun ve vnímání náboženství. Zjevené náboženství bylo nahrazováno koncepcí náboženství přirozeného, jež jeho funkci redukovala na morálku. Církev, jejíž svátostná podstata se ztrácí ze zřetele, měla pak plnit funkci jakéhosi morálně výchovného ústavu, uspořádaného podle přirozeně právních teorií.³⁸

Snaha přizpůsobit život církve změněným společenským podmínkám směřovala k přetvoření barokního smýšlení, které se utvářelo předcházejících dvě stě let. Barokní mentalita, vnímaná jako mentalita specificky katolická, byla mentalitou tradiční, religiózně agrární kultury, uznávající hodnoty volného času a rozjímání, milující okázalost a rozmanitost slavností, osvědčující odevzdanost vyšší moci a smysl pro zázraky. Moderní, spíše městská a industriálně kapitalistická společnost však preferovala člověka racionálního, pracovitého a spořivého, poslušně se podřizujícího státním zájmům.³⁹

Zásahy státního církevnictví směřující k prosazení nové podoby náboženského života se nedotýkaly jenom duchovní roviny, ale sledovaly i sociální a hospodářské cíle. Když stát prosazoval své kompetence ve školství a charitativní péči, zároveň usiloval i o kontrolu prostředků, které tuto činnost dosud zajišťovaly: fundací a majetku náboženských bratrstev a klášterů.⁴⁰ Podobně i reorganizace církevní správy si vyžádala přerozdělení jmění, které církevní instituce vlastnily nebo spravovaly. Znamenalo to ovšem hrubý zásah do jejich autonomie.

Reformy byly zpravidla prováděny na základě teoretického zdůvodnění nepatřičnosti a škodlivosti zastaralých forem zbožnosti. Ačkoli vyhlášení a uvedení nových předpisů do praxe předcházela osvětová kampaň, odstranit zažitá stereotypy bylo velmi obtížné a státní opatření setkávala s nepochopením a odporem.⁴¹

³⁶ Srov. Petráň – kol. 1990: 103–105.

³⁷ Srov. Kříšťan 2004: 24–25.

³⁸ Srov. Müller 2010: 620.

³⁹ Srov. Hersche 2006: 1011.

⁴⁰ Srov. Kušniráková 2009: 198.

⁴¹ Srov. Mikulec 2009: 194.

O dobré vůli a snaze Josefa II. pochybuje málokdo. Avšak radikalita, s níž prosazoval svůj pragmatický pohled na poslání církve, byla svévolná a bezohledná. Svědectví o rozpornosti Josefova díla přinášejí nejenom odsudky z konzervativní strany nebo pobouření prostých věřících, ale i pochybnosti a nesouhlas z řad osvícenců a lidí, kteří se na reformách přímo podíleli. Mnozí z reformních katolíků či jansenistů, kteří reformní počiny Josefa II. nejprve s nadšením vítali, si později stále více uvědomovali, že se náboženství stává pouhým nástrojem vládní politiky a zaujali kritičtější stanovisko. Bývalí spolupracovníci císařovy matky při pohledu na výsledky Josefových opravných snah s nostalgií vzpomínali na její panování.⁴² Uvědomovali si také, že změny potřebují svůj čas, aby se ujaly a prosadily, a že každá krajnost se ráda zvrhává v extrémní protiklad.

Ve svém listě opatu Rautenstrauchovi se k atmosféře, která církevní reformu doprovázela,⁴³ vyjádřil jeden z nejvlivnějších představitelů rakouského katolického osvícenství, Karl Heinrich Seibt (1735-1806):

Já na svém místě bych raději dal smrtelnou ránu, než bych psal něco podobného, co neslouží k ničemu jinému než k tomu, aby pohoršovalo horlivé katolíky, pobloudilo věřící, aniž by je osvítilo, svádělo křesťany k volnomyšlenkářství a dávalo našim nepřítelům víry látku k výsměchu. Nevíme, máme-li plakat, či se smát, když vidíme, že každá zvětralá slaměná hlava se vnučuje za reformátora náboženství a to i ono odstraňuje, to i ono chce a beztrestně smí pozměňovati a k osvícenství ve věcech církevních vnučovati. Já věřím pevně, že ti, kteří si nejvíce otvírají hubu nad zlořády v náboženství, mají právě nejméně nábožnosti. Že zlořády se mají odstraňovat, je správné, prospěšné a nutné; ale že se dříve staví na odív a zároveň na pranýř svévolně kousavým vtípům, nežli se vymrskají, to je pohoršlivé, nebezpečné a docela nepříznivé. Velmi malá část lidí dovede nalézt správné rozhraní mezi extrémy, největší část učiní skok a propadá se tak snadno z příliš velkých požadavků do příliš malých. Nejblíže nejmenším krůčkem k nevěře je pověra, třebaže se zdá, že obojí je tak protichůdné...⁴⁴

1.3 Toskánské reformy Leopolda II. a Pistojská synoda

Ačkoliv Leopold II. (1747-1792) v mnohém se svým bratrem nesouhlasil a povahově se od něj lišil, byli oba vychováni ve stejném duchu a oba sdíleli názor o nutnosti osvícenských reforem. Sám Leopold II. získal pověst jednoho z nejosvícenějších panovníků Evropy. Po smrti svého otce, císaře Františka Lotrinského, roku 1765 vládl jako arcivévoda Petr Leopold I. V habsburské sekundogenituře v Toskánsku. Pomocí řady správních, hospodářských,

⁴² Srov. Hersche 1977: 389.

⁴³ Jednalo se o komentář ke knize publicisty Josepha Eybela Co je papež. Srov. Winter 1945: 146-147.

⁴⁴ Winter 1945: 146-147.

právních a sociálních reforem během čtvrt století přebudoval zaostalou zemi v moderní stát, který byl dáván ostatním za vzor.

Absolutistický způsob vlády svého bratra sledoval Petr Leopold s nesouhlasem, odmítal státní centralismus a vše prostupující byrokratizaci. Sám postupně dospíval v zastávce osvícenského konstitucionalismu a v despotické moci absolutistického státu viděl uzurpaci přirozených lidských práv. K uvedení připravené ústavy do praxe však zabránilo rozhodnutí Josefa II., diktované především dynastickými zájmy, toskánskou sekundogenituru po smrti jednoho z bratrů zrušit.⁴⁵

Reformní plány toskánského panovníka zahrnovaly i kontrolu církve. Již některá liberalizační hospodářská opatření se dotkla jejího majetku, ale od roku 1769 začala církev v Toskánsku postihovat řada nařízení, která přímo směřovala k jejímu podřízení státem. Vláda předepisovala exequatur pro všechny výnosy zahraniční autority, zapovídala žádosti o dispenze v Římě bez svého dovolení a zakázala čtení exkomunikační bully *In coena Domini*. Roku 1782 zrušila inkviziční tribunál, následovaly edikty o výchově a postavení duchovenstva, o snížení počtu klášterů a jejich reformě. Byla zrušena náboženská bratrstva a na jejich místo postavena jediná „*Compagnia di Carità*“. Objevila se celá řada drobných předpisů, které zraňovaly náboženské city např. nový řád pohřbívání. Bylo zrušeno také církevní právo azylu a klášterní vězení byla postavena pod dozor světských soudů.⁴⁶

Pomocníka pro své záměry našel Petr Leopold v Scipionu de Ricci (1710–1810), biskupovi z Pistoje a Prata, schopném a ctižádostivém prelátu, který byl znám svým širokým rozhledem stejně jako jansenistickými postoji. Z Pavie, která se stala centrem jansenismu v osvícenské Lombardii,⁴⁷ si pozval věhlasné teology Martina Nataliho, Pietra Tamburiniho a Guiseppa Zolu. S jejich pomocí zřídil duchovní akademii v Pratu a zreorganizoval biskupský seminář. Zavedl katechismus jansenisty Jean-Pierra Gourlina, který byl roku 1783 apoštolským stolcem zakázán. Své tažení proti pověře však vedl s větší horlivostí než s pastýřskou rozvahou. Jeho zásahy proti tradičním formám zbožnosti podněcovaly lidové nepokoje a stálé napětí a neshody se Svatým stolcem. Když mu však Pius VI. připomněl jeho povinnosti, dotkl se rozčilený tón napomenutí velkovévody: „Časy nějakého Řehoře VII. nebo Bonifáce VIII. jsou pryč,“ prohlásil. „Vládcové už nebudou trpět, aby papež zapomínal na náležitou úctu a opovažoval se rozkazovat jejich poddaným.“⁴⁸

Petr Leopold směřoval k vytvoření episkopálního systému a jeho pokus o reformu církve se nesl zcela v jansenistickém duchu. K prosazení svých

⁴⁵ Srov. Hattenhauer 1998: 439-442.

⁴⁶ Srov. Wetzer und Welte's Kirchenlexikon 1897: sl. 32–33.

⁴⁷ Srov. Hersche 1977:

⁴⁸ Bourgoing 1800. (Překl. vlastní).

reformních představ však potřeboval získat a zapojit toskánský klérus. Oběžníkem z 2. srpna 1785 vyzval velkovévoda preláty, aby ve dvouletých intervalech konali diecézní synody.

26. ledna 1786 nechal předložit biskupům svůj reformní plán o 57 člancích, které se týkaly církevní doktríny, disciplíny i liturgie. Mezi jinými usiloval o změny breviáře a misálu a navrhoval úpravu officia tak, aby bylo během roku přečteno celé Písmo svaté, a prosazoval, aby svátosti byly slouženy v mateřském jazyce. Církev měla být zbavena všeho přepychu, klášterní i farní kostely měli mít pouze jeden oltář, byl stanoven i počet svící při bohoslužbách. Reforma předepisovala nejen podobu bohoslužby, vymezovala i látku vhodnou ke kázání. Doporučovala se zejména morální témata namísto „mystických sekvencí“ či dogmatických otázek. K nejdůležitějším povinnostem kněze měla patřit katecheze. Také bylo požadováno omezení pověřených pobožností a procesí, kultu relikvií a obrazů a snížení počtu svátků.

Biskupové byli vybízeni, aby se chopili svých původních práv, které si uzurpoval Svatý stolec. Padl také návrh zrušit některé manželské překážky a umožnit biskupům, aby udělovali manželské dispenze. Nadace kolegiálních kapitul měly být zkráceny ve prospěch farářů, omezeny soukromé modlitebny, navrženo odstranění štolových poplatků a reorganizace beneficí. Některé návrhy se týkaly světicích titulů a udílení svěcení, snížení počtu řeholníků, zrušení jejich vazby na zahraniční představené a jejich podřízení biskupské pravomoci a převedení řeholníků do duchovní správy. Vydavatel se zabýval také výchovou a vzděláním kandidátů kněžství. Protože soudil, že duchovní i řeholní kněží by měli být vedeni stejnými morálními zásadami, měly všechny teologické studijní ústavy používat stejné metody výuky a v její koncepci vycházet z učení svatého Augustina. Velkovévoda navrhl i literaturu, vhodnou k dalšímu vzdělávání, sepsanou v jansenistickém duchu, kterou by vydával vlastním nákladem a zdarma distribuoval mezi faráře.⁴⁹

Tyto „puncti ecclesiastici“ vyvolaly živý zahraniční ohlas, jansenisté k nim uspořádali konferenci v Paříži a jejich žurnál *Nouvelle ecclésiastique* oslavil Petra Leopolda jako nového Karla Velikého či Alfréda Anglického.⁵⁰ Většina místního episkopátu je však odmítla. Na jejich podporu pak byla svolána církevní synoda do Pistoje. Předsedal jí Scipione de Ricci, promotorem se stal profesor Tamburini. Jako vládní komisař byl přítomen profesor církevního práva Guiseppe Paribeni z Pisy.⁵¹

Prvnímu sezení 18. září 1786 byli přítomni 234 účastníci. Přijeli i externí sympatizanti, zatímco kněží z Pistoje a Prata, kteří byli odlišného smýšlení,

⁴⁹ Srov. Wetzer und Welte's Kirchenlexikon 1897: sl. 33–34.

⁵⁰ Srov. Beránek 1989: 75.

⁵¹ Srov. Hergenrother 1909: 628.

pozvání nebyli. Synoda se odvolávala na názory, že se v poslední době v církvi rozšířilo obecné zatemnění poznání nejdůležitějších pravd víry a že moc, která byla církvi dána od Boha, byla delegována na pastýře celkem věřících. Protože biskup obdržel od Krista všechna potřebná práva pro dobrou správu své diecéze, má právo na vlastní úsudek a může podle něj rozhodovat o přijetí nařízení církve ve své diecézi bez zásahu vyšší hierarchické moci. Proto také synoda považovala kněze shromážděné v synodě spolu s biskupem za soudce víry, způsobilé o záležitostech víry rozhodovat. Zatímco papeže pokládala pouze za služebnou hlavu, přiznala mnohá práva v církvi velkovévodovi. Již vstupní řeč jasně předznamenala závěry synody. Ostře protipapežský tón zazněl i v proslovu Guglielma Bartoliho, probošta u Kostela sv. Ducha.⁵²

Druhé sezení bylo věnováno 57 reformním článkům. V průběhu třetího sezení, 20. září, byly čteny dva dekrety, první o víře a o církvi, druhý o milosti, predestinaci a základech morálky a byly přijaty galikánské články francouzského kléru z roku 1682. Při čtvrtém sezení se synoda zabývala svátostmi, nejprve obecně, pak zvlášť křtem, biřmováním a eucharistií. Dekrety o pokání včetně odpustků, rezervátech, exkomunikaci a suspensi, pomazání nemocných, kněžském svěcení a manželství byly vyhlášeny při pátém sezení. Šesté sezení bylo zaměřeno na liturgické otázky, zejména pobožnosti a procesí, úpravu misálu a breviáře, jednalo se také o literatuře vhodné pro jednotné náboženské vzdělávání a například také o záležitostech týkajících se zasnub a manželství, o přísaze a reformě řeholního života.

Synoda byla slavnostně uzavřena 28. září. Scipione de Ricci poděkoval svým farářům a oznámil, že aby byl uchráněn vládychtivosti, chce napříště spravovat svou diecézi společně s radou osmi farářů. Ihned také přistoupil k praktickému provádění reformy a obrátil svou pozornost ke kostelům, oltářům a svatým obrazům.⁵³

Na jaře 1787 svolal Scipione de Ricci kněžstvo své diecéze, aby potvrdilo souhlas se synodou. Dvacet z dvaceti sedmi přítomných odmítlo podepsat. Na 22. dubna sezval Petr Leopold do Florencie také všechny arcibiskupy a biskupy Toskánska, aby schválili závěry z Pistoji a připravili národní koncil, jenž shromáždění se jeho plánu rozhodně vzepřelo. Devatenáct bouřlivých sezení přimělo velkovévodu od této myšlenky upustit.⁵⁴

Současně se zvedla vlna lidového odporu v Pratu, dav napadl biskupského vikáře z Pistoji, donutil ho vydat relikvie, které biskup přikázal odstranit z místního kostela, a triumfálně je nesl zpátky, nechal je uctívat a sloužit mši svatou podle římského rituálu. Potom vyplenil biskupský palác, zapálil archiv,

⁵² Srov. Wetzer und Welte's Kirchenlexikon 1897: sl. 33–34.

⁵³ Srov. Wetzer und Welte's Kirchenlexikon 1897: sl. 33–34.

⁵⁴ Srov. Hergenröther 1909: 628.

ničil zařízení paláce a knihy, které pokládal za kacírské, házel za zpěvu mariánských hymnů do ohně. Petr Leopold zasáhl silou, podněcovatele nepokojů dal zatknout a následně zrušil kapucínský a františkánský klášter v Pratu, které obvinil, že mají na fanatismu lidu podíl.⁵⁵ Biskup De Ricci se sice sám přihlásil k odpovědnosti za nepřátelství „dobrého lidu“, které vyvolal svým obrazoborectvím, ale když jej velkovévoda ujistil svou přízní, ve svém reformním plánu pokračoval. Zaměřil se zejména na kláštery a řeholníky, jimž zakázal provádět katechezi a uložil jim návštěvu své konference. Postavil se také proti kultu Nejsvětějšího Srdce Páně, který jansenisté pokládali za neslučitelný se „zdravou teologií“.

Jakmile roku Leopold po smrti Josefa II. 1790 opustil Toskánsko, propukly rolnické nepokoje po celé zemi. I obyvatelé Pistoje se vzbouřili proti svému biskupovi. Scipione de Ricci uprchl do Florencie a v následujícím roce abdikoval.

Po důkladném přešetření vydal Pius VI. 28. srpna 1794 bulu *Auctorem fidei*, která obsahovala odsouzení omylů Pistojské synody.

⁵⁵ Srov. Beránek 1989: 75.

2. Stížnosti prelátů

Josef II. zemřel 20. února roku 1790. Situace, za níž Leopold II. nastupoval na uprázdněný trůn svého bratra, byla skutečně napjatá. V Belgii již za podpory Anglie, Pruska a Holandska propukl otevřený stavovský odpor, nespokojenost s politikou Josefa II. dávali najevo v Uhrách i jiných dědičných zemích. Státní finance byly vyčerpány trvající a neúspěšnou válkou s Turky, hrozila další válka s Pruskem a Polskem. České stavy stály v opozici kvůli narušování stavovských práv i zemských svobod a protestovaly proti chystané úpravě berní a urbaniální soustavy, omezující feudální výsady. Kroky nového panovníka od počátku vedly k urovnání všech vnějších konfliktů a uklidnění vnitřních poměrů. I jeho jednání s opozičním stavovským hnutím českých i rakouských zemí bylo diplomatické. 5. března 1790, ještě než stačil dorazit z Toskány do Vídně, prohlásil v Bolzanu stavy za hlavní sloupy své vlády a přislíbil obnovit jejich činnost i práva. Brzy na to byly jako reprezentanti svých zemí vyzvány, aby vládě předložily své stížnosti a připomínky.

2.1. Jednání na zemském sněmu

Již 9. března 1790 zvolil zemský sněm prozatímní zemský výbor, aby připravil podklady k následujícímu vyjednávání o stavovských požadavcích. Leopold II. vyšel zpočátku stavům vstříc a příprava nové berní a urbaniální soustavy byla zastavena. K projednání návrhů zemského výboru se sešel již 22. března 1790 tzv. velký zemský sněm, jehož jednání se s přestávkami protáhla až do 29. ledna 1791, kdy byl na králův rozkaz ukončen.

Ve svém odporu proti vládnímu zřízení byla obě hlavní opoziční křídla, šlechtické i církevní, zajedno, i když jim chyběl společný program. Josefínské zásahy se nedotýkaly církve jenom v duchovní oblasti, postihovaly také její materiální základnu a tím i její politický vliv ve feudálním státě.⁵⁶

Podle Obnoveného zřízení zemského, které platilo až do roku 1848 jako zemská ústava, byli členy duchovního stavu arcibiskupové, biskupové a ti infulovaní preláti, kteří užívali zemské statky. Rušením klášterů a zabíráním jejich majetku byl tedy zredukován i počet členů prvního zemského stavu. V Čechách k němu nyní měl patřit arcibiskup, tři diecézní biskupové, velkopřevor maltézského řádu, probošt svatovítský a zástupci pražské metropolitní kapituly, generál velmistr rytířského řádu křížovníků s červenou hvězdou, opati břevnovský, strahovský, osecký, proboštové vyšehradský a staroboleslavský, kapitulní děkan vyšehradský, opatové

⁵⁶ Srov. Hroch 1999: 22.

emauzský, tepelský, osecký, vyšebrodský a želivský.⁵⁷ Ve skutečnosti byl i tento počet omezen v důsledku císařského nařízení o komendatárních opatech, které postihlo kláštery ve Vyšším Brodě, Teplé a klášter v Emauzech, kde po smrti dosavadního opata Víta nový opat jmenován nebyl.⁵⁸

Mluvčími duchovního stavu na zemském sněmu se stali zástupci metropolitní kapituly světící biskup a probošt Erazim Dionýsius Krieger, děkan Václav Adalbert Herites a kanovník Jan Michael Varlejš z Bubna spolu se strahovským opatem Václavem Mayerem a generálním velmistrem křížovníků Jakubem Suchánkem. Po svém vysvěcení v červnu 1790 vstoupil do sněmu i nový litoměřický biskup Ferdinand Kindermann (1740–1801). Ačkoliv patřil k předním představitelům josefinismu, v některých otázkách podporoval opoziční mínění, zejména pokud šlo o náboženskou toleranci a ochranu katolického náboženství, zatímco rozhodný odpůrce reform arcibiskup Příchovský (1707–1793) se držel provládní linie, kterou představoval nejvyšší purkrabí hrabě Cavriani. Sněmovní protokoly také zaznamenaly účast vyšehradského děkana Antonína Františka Veselého, oseckého opata Mořice Elbla a břevnovského opata Jakuba Chmele. Téměř každé schůze se účastnil doksanský probošt Josef Winkelburg, někdy byl přítomen i opat Celestin Verner z Plas či chotěšovský probošt Pavel Novák, i když jejich duchovenstva byla zrušena. Stavovské protesty se ozývaly proti účasti budějovického biskupa, protože nedržel zemské statky.⁵⁹ S rozhodným odporem sněmu se pak setkal vládní návrh, aby místo mezi preláty zaujal rektor univerzity. Očekávalo se, že řady tohoto stavu posílí reaktivování klášterní preláti. Po zrušení komendatárních opatů skutečně přibýly prelátskému stavu hlasy opatů z Vyššího Brodu, Emauz a Teplé.

Stížnosti v oblasti náboženství patřily do třetího stížného spisu stavovských desiderii.⁶⁰ Prelátské stanovisko bylo vyhraněné a jednoznačné. Největší odpor se obracel proti generálním seminářům, komendatárním opatům a proti omezení biskupských práv ve věcech bohoslužby, byla také žádána restituce alespoň u těch zrušených klášterů, v jejichž čele stáli zemští preláti a jejichž statky nebyly zatím rozprodány, obnova mnoha chrámů či navrácení práv ústavů a hodnostářů jako probošta i kapituly metropolitní⁶¹ a vyšehradské.

⁵⁷ Srov. Prášek 1903: 406.

⁵⁸ Srov. Prášek 1903: 422–423.

⁵⁹ Biskupství v Českých Budějovicích, které v roce 1784 zřídil Josef II., bylo dotováno piaristickým klášterem a z náboženského fondu.

⁶⁰ Srov. Cerman 2011: 536.

⁶¹ Pražská metropolitní kapitula byla zvlášť postižená josefinskými opatřeními. Její proboštské statky připadly pod správu náboženského fondu a proboštský důchod byl omezen. Byl zrušen kanonikát, založený hrabětem Šporkem, a jeho nadace byla odevzdána také náboženskému fondu. Scholasterie pak byla obsazena vrchním ředitelem normálních škol.

Sporným bodem jednání se stala otázka omezení náboženské tolerance. Přestože bylo zřejmé, že tak zásadní nařízení Josefa II, jakým byl toleranční patent, již nebude možné odstranit, vystoupil 20. listopadu 1790 litoměřický biskup s projevem, kterým tuto otázku otevřel. Jednalo zejména o možnosti zabránit dalším přestupům k evangelické církvi. Evangelíkům měla být také upřena některá veřejná práva, například inkolát, stavovství a přístup k úřadům, přinejmenším v míře, v jaké byla omezena práva katolíků v sousedních evangelických státech, Sasku a Prusku. Přes podporu konzervativní části panského stavu vyvolal tento návrh nesouhlas a bouřlivou diskusi. Ukázalo se, že náboženská netolerance již není celospolečensky akceptovatelná, a pokus připomenout „neblahé panování“⁶² Ferdinanda II. jako dobu vzorné ochrany katolické církve jenom přilil oleje do ohně.

Vzhledem ke kontroverzím, které tato otázka vyvolala, byla diskuse odročena do závěrečné fáze velkého sněmu. Důvěryhodnost prelátského stavu utrpěla, když vyšlo najevo, že článek A/23 Obnoveného zřízení zemského proklamující katolictví jako jediné státem uznané náboženství, na nějž se preláti ve svém spise odvolávali, je špatně citován. Opozice, vedená hrabětem Buquoyem protestovala proti přijetí prelátského spisu. Nakonec byly přijaty návrhy, aby byly zakázány knihy urážející katolické náboženství a omezena přístupnost evangelických tisků, ale požadavek, aby evangelíci nebyli křtěni a oddáváni podle svého ritu, zemský výbor zavrhl, protože se neslučoval se svobodou výkonu náboženství, kterou toleranční patent garantoval. Sněm však přistoupil na omezení tolerance v případě nekatolíků, kteří by chtěli zastávat stavovské nebo státní úřady a učit na gymnáziích.⁶³

Zvláštní žádost králi podali představení dosud zachovaných klášterů. Protože některá zrušovací nařízení Josefa II. nebyla dosud provedena, zasazovali se představení klášterů o jejich další trvání a obnovu. Podobně žádali i zbylí preláti moravští: rajhradský, svatodomský z Brna, z Nové Říše a ze Svaté Polity. Leopold II. je odkázal k uvážení duchovní dvorské komisi.⁶⁴

Stavovská desideria byla odevzdána 28. února 1791. Poté byla předložena královskému guberniu, které mělo vypracovat posudky, zda a nakolik by se jim mělo vyhovět. Mínění gubernia však bylo ve všech podstatných částech stavovským žádostem krajně nepříznivé. Dobrozdání byla spolu s opisem desiderii zaslána úřední cestou do Vídně a předložena dvorské kanceláři, nejvyššímu soudu, dvorské komoře a některým dvorským komisím, aby se každý z těchto úřadů vyjádřil k příslušné oblasti. Tato vyjádření pak byla předložena konferenci, jíž předsedal následník trůnu arcikníže

⁶² Prášek 1904: 162.

⁶³ Srov. Cerman 2011: 536–537.

⁶⁴ Srov. Prášek 1904: 156.

František a skládala se z několika členů dvorské kanceláře, nejvyššího soudu a čtyř deputovaných zástupců z řad stavů.⁶⁵ Stížnosti, které se týkaly náboženství, řešila duchovní dvorská komise, ve které pod předsednictvím barona Kresla zasedali přední exponenti josefinismu: dvorní radové Franz Joseph von Heinke, Franz Joseph Fritz von Rustenfeld, Leopold von Haan, Augustin Zippe, Franz Anton Sonnenfels a dvorní sekretář Friedrich Bischeldorfer.

Leopold II. zvolil obratnou taktiku. Počátečními ústupky uvolnil napětí a vyvolal příznivá očekávání, byrokratický postup pak umožnil zmírnit naléhavost stížností. Ukázalo se však, že se jednalo právě jen o ústupky a že zacházet v restituci církevních poměrů dál nezamýšlel.

Dvorním reskriptem ze 4. července 1790, prohlášeným ve všech Dědičných zemích s výjimkou Uher, byly zrušeny generální semináře, na jejichž místě směly být zřízeny biskupské semináře pro každou diecézi. Biskupům, kteří si je přáli obnovit, byly vráceny jejich někdejší fondy. Výuka na biskupských ústavech, stejně jako na teologických učilištích při kláštorech, měla odpovídat univerzitní úrovni, profesori museli být přezkoušeni na univerzitě a používat stejné učebnice jako na univerzitách a také jejich alumni byli podrobeni universitním zkouškám. Biskupové však měli možnost vzdělání svých chovanců univerzitám zcela přenechat. 1. února 1791 byl v pražském Klementinu jako první otevřen arcibiskupský seminář se šedesáti alumny.⁶⁶

Komendatární opati byli odstraněni. Opětovně byl dosazen a 28. října 1790 slavnostně reinstalován vyšebrodský opat Herman Kurz. Premonstráti v Teplé si 19. února 1790 zvolili jako nového opata Raimunda Hubla.⁶⁷

Zpočátku dvůr také vyhověl žádosti bývalých prelátů z Plas, Doksan a Chotěšova, a zastavil pronájem klášterních statků. Povzbudil tím stavy k dalším požadavkům na obnovení některých významných duchovenství a opatství, především klášterů v Plasech, Zlaté Koruně, Zbraslavi, Kladrubech, u sv. Mikuláše na Starém Městě pražském, u sv. Jana pod Skalou a v Sázavě.

Stavy dále upozorňovaly na neoprávněné omezení důchodů u mnoha prebend, což ohrožovalo zejména kolegiální kapituly, a požadovaly obnovu zrušených špitálů. Tomu již vyhověno nebylo, byl pouze zastaven prodej těchto statků s tím, že mohou být pronajaty.⁶⁸ Naděje na obnovu zrušených klášterů však císař definitivně zmařil, když 17. ledna 1792, krátce před svou smrtí, potvrdil zamítavé stanovisko duchovní dvorské komise a prohlásil, že žádná taková žádost nebude už ani přijata.⁶⁹

⁶⁵ Srov. Kalousek 1871: 512-513.

⁶⁶ Srov. Prášek 1904: 176.

⁶⁷ Srov. Prášek 1904: 176.

⁶⁸ Srov. Prášek 1904: 161-162.

⁶⁹ Srov. Prášek 1904: 173-174.

2.2. Biskupské relace

Na počátku své vlády vyzval Leopold II. také všechny biskupy k vypracování zprávy o poměrech ve svých diecézích. Měli však posoudit situaci samostatně, bez porady s ostatními. Při tak širokém okruhu problémů se náhledy biskupů na závažnost jednotlivých otázek lišily a tedy i jejich požadavky byly různé. Nejčastější stížnosti se týkaly bohoslužebných řádů, omezování práva pastýřského a duchovenských práv vůbec. Také tyto zprávy posuzovala duchovní dvorská komise.

V zemích české koruny působili dva arcibiskupové: Antonín Petr Příchovský v Praze a Antonín Theodor Colloredo-Waldsee-Mels v Olomouci. Biskupy pražské arcidiecéze byli litoměřický Ferdinand Kindermann ze Schulsteinu, královéhradecký Jan Leopold Hay a Jan Prokop Schaffgotsche, biskup z Českých Budějovic. V Brně byl biskupem Jan Křtitel Lachenbauer.⁷⁰ Přestože kromě arcibiskupa Příchovského mezi biskupy převládali přívrženci osvícenských reforem, jediný, kdo se zdržel stížností, byl brněnský biskup Lachenbauer. Zdrženlivě reagoval i biskup Hay, naopak nejvíc připomínek měli oba arcibiskupové. Ti si také, mimo jiné, stěžovali na zřízení nových biskupství, budějovického a brněnského. Pražský arcibiskup navíc nesouhlasil s úpravami hranic diecézí a s tím, že některé statky arcibiskupství byly předány jeho sufragánům.

Biskupové těžce nesli zásahy státní správy do biskupských pravomocí a chování světských úřadů vůči duchovenstvu. Biskup Kindermann si například stěžoval, že jsou duchovní předvoláváni k soudním jednáním i v neděli a ve svátek, což je na úkor jejich úřadu, olomoucký arcibiskup nacházel v úředních nařízeních narážky proti duchovním i biskupům, se všeobecným odporem se setkalo nařízení oznamovat vyhlášky zemského úřadu. Arcibiskup pražský reklamoval, že biskupům bylo odepřeno právo potvrzovat mešní listiny, z Olomouce se volalo po zrušení porta v úředních záležitostech. Litoměřický biskup, podobně jako biskupové některých cizích diecézí,⁷¹ žádal o dovození nahlížet do správy a účtů náboženského fondu. Komise požadavek odbyla námitkou, že do toho biskupům nic není. Pouze litoměřický, hradecký a brněnský biskup souhlasili se zřízením generálních seminářů. Téměř všichni biskupové si stěžovali na patent o manželství.

Žádný z biskupů českých zemí neprotestoval proti omezení styků s papežskou kurií⁷² a proti zákazu oznamovat papežské buly, ostatně

⁷⁰ Srov. Buben 2000: 400-407.

⁷¹ Lince, Vratislavi, Gradiška, Brixenu, Lavantu a Leobenu. Srov. Brunner 1869: 557.

⁷² Na základě oběžníku z 31. prosince 1781

ani v souhrnu všech biskupských stížností tyto otázky nepatřily k prioritám.⁷³ Biskup budějovický byl zato jedním ze dvou biskupů celé monarchie,⁷⁴ který žádal o dovolení svolávat diecézní synodu, případně i provinciální či národní koncil, aby mohla být snáze zachována jednota ve věcech věrouky a mravů. Duchovní dvorská komise tento požadavek odmítla jako zbytečný a politickém ohledu nežádoucí.⁷⁵ O provinciálním nebo národním concilu se nezmínila vůbec. Biskup Schaffgotsche také navrhoval, aby byly zřízeny domy pro řeholníky zrušených klášterů.

Závažné připomínky se týkaly liturgického řádu. Biskup Kindermann si stěžoval zejména na zákazy procesí a požadoval, aby jejich nařizování a povolování návštěv věřících v jiných chrámech spadalo pod pravomoc biskupů. Pražský arcibiskup nesouhlasil se zákazem ostatkové slavnosti ve svatovítském chrámě a uctívání Svátosti oltářní v Praze, biskupové litoměřický a budějovický se zákazem pobožnosti v pašijovém týdnu. Budějovický biskup pokládal bohoslužebný řád a jeho mešní zpěvy a modlitby za příliš jednoduché a navrhoval je přizpůsobit církevnímu roku a jednotlivým slavnostem. Žádal také, aby bylo povoleno uctívání ostatků svatých, a zasazoval se o obnovu náboženských bratrstev. Litoměřický biskup požadoval, aby byla obnovena kázání a pobožnosti obvyklé poslední den v roce a stejně jako arcibiskup Příchovský se pozastavoval nad povinností ohlašovat z kazatelny zeměpanská nařízení, protože se tak často zkracuje svatý obřad a věřící se nevhodně rozptylují. Soudil proto, že by se z kazatelny měly oznamovat pouze vyhlášky, které se týkají bezprostředně církevních záležitostí nebo morálky.

Návrhy, které biskupové v tomto směru předložili, byly komisí odsouzeny jako z větší části směřující k opětovnému nastolení zlořádů, „které byly shledány jako obecně škodlivé a s pravou bohoslužbou neslučitelné, totiž k zmnožení libovolných, dílem směšných, pobožností, procesí, žehnání, bratrstev, bez nichž by křesťanské náboženství už dávno nabylo svou zář.“⁷⁶

Podle autora našeho spisu byli stěžovatelé ochránci církevních zlořádů a pověr, kteří jen čekali na příležitost dát průchod své nespokojenosti. Takový pohled je zjednodušující. Zejména o biskupech nemůžeme říci, že by tvořili názorově vymezenou protijosefínskou opozici, jejich postoje byly naopak velmi diferencované. Protože církevní reforma probíhala v zájmu a od kontrolou státu, který ji usměrňoval svými zásahy, a biskup tak vedle poslání duchovního pastýře přejímal do značné míry i funkci státního úředníka,

⁷³ Stěžovali si pouze biskupové z Haliče, Gradiška, Vratislavi či Seckau. Srov. Beidtel 1896: 435.

⁷⁴ Druhým byl biskup v Gurku. Srov. Brunner 1869: 557.

⁷⁵ Srov. Brunner 1869: 557.

⁷⁶ Beidtel 1896: 433. (Překlad vlastní)

dbala duchovní dvorská komise na vhodné smýšlení kandidátů už při jejich jmenování. Vedle nově jmenovaných biskupů, kteří odpovídali představám Josefa II., však stále ještě působili biskupové aktivní za vlády Marie Terezie či příslušníci pozdně barokní generace, jak ji v Čechách reprezentoval arcibiskup Příchofský.

Ale jak je ze stížností patrné, ani osobnosti projosefinsky angažované zdaleka nepřijímaly všechny aspekty reformy. Jejich stanoviska mohla být ovlivněna jednak jejich přesvědčením o potřebě náboženské obnovy a jejich poměrem k Římu, jednak i tím, nakolik souhlasily či dokázaly být loajální ke konkrétním církevně politickým opatřením, kterými stát vstupoval do jejich kompetencí.⁷⁷

Za možnou příčinu nesouhlasu kléru a nepochopení císařových záměrů se někdy pokládá jeho despotické chování a způsob, jakým své představy prosazoval, jako by se problém týkal pouze provedení reformy.⁷⁸ Příčina však zřejmě spočívala už v samotné představě o postavení náboženství a jeho významu pro stát, ze které pak vyplýval rozdílný náhled na příslušné kompetence mezi představiteli církve a státem.

Ze zprávy, kterou podala duchovní dvorská komise o biskupských stížnostech 29. prosince 1790, vyplývají její dvě hlavní zásady: 1) že totiž církev spolu s duchovními, jejich služebníky a všemi náboženskými ústavami ve státě stojí spolu s pastýřským úřadem pod vrchním dohledem státu a 2) že podle náboženských zásad je celý duchovní a církevní úřad omezen na úřad pastýřský, který spočívá výhradně v učitelství, bohoslužbě, udělování svátostí a v prvním dozoru nad duchovenstvem. Z této perspektivy pak dospěla komise snadno k závěru, že „biskupové ve svých požadavcích překračují hranice svých práv a svého stavu a zamýšlejí pastýřský úřad rozšířit nad nejdůležitější oblasti státní správy, naproti tomu na práva státu a potřeby občanů neberou vůbec žádný ohled.“⁷⁹ Tento názor se týkal nejenom biskupských nároků na kontrolu vyučování, cenzury, omezení náboženské tolerance, navrácení manželského práva do církevní jurisdikce, ale i snahy podílet se na správě náboženského fondu a zbožných nadací či převzít odpovědnost za řád bohoslužby.

Komise tvrdila, že zatímco na jedné straně arcibiskupové a biskupové požadují obnovit svůj dřívější vztah k Římu, svobodně vykonávat svá biskupská práva a ve všech věcech, které mají nějaký vztah k pastýřskému úřadu, církevní disciplíně a duchovenstvu jejich diecéze, chtějí vyloučit dohled a spolupůsobení státní správy, sami se vměšují a zasahují do práv světské

⁷⁷ Srov. Svoboda 2009: 301-313.

⁷⁸ Srov. např. Winter 1940: 215 ; Bastl 2009b: 271-277.

⁷⁹ Beidtel 1896: 432. (Překlad vlastní).

vrchnosti. Přitom však podle členů komise nepředložili jediný návrh, který by vedl k podstatnému zlepšení církevní kázně nebo duchovní správy. Kdyby se nařízení zemské vrchnosti nějak dotýkala dogmatu nebo křesťanské zbožnosti a morálky, museli by si toho všimnout a protestovat všichni biskupové. Jelikož se většina v žádném z případů neshodla, nýbrž vždy jen někteří chtěli jednotlivě to či ono zrušit, svědčí to buď o jejich nevědomosti, nebo o postranních úmyslech, shrnula komise ve své zprávě.⁸⁰

V principu se však nejednalo o dogmatické otázky. Podstaty problému se zato dotkl baron Kresl, když ve svém dobrozdání předložil Leopoldovi II. jako věc zásadní volby buď přijmout „zásady duchovní hierarchie, jež se zvrhly v osobování náboženské spoluvlády“, či v josefinském duchu pohlížet na katolickou církev jako na „prostředek, jímž se působí na rozum a vůli občanů“.⁸¹ Na Leopoldovo stanovisko v této věci ukazovala jeho vlastní církevní politika v Toskáně a preláty na to upozornila zmiňovaná anonymní brožura.

Biskupské stížnosti byly vyřízeny dvorním dekretem ze 17. března 1791, platným pro všechny dědičné země. Přinesl sice dílčí zmírnění josefinských nařízení, jejich podstatu však zachoval. Bohoslužebný řád zůstal v platnosti tak, jak byl za Josefa II. upraven. Podobně tomu bylo i v případě procesí. Pouze ze zvláštních a obecně prospěšných důvodů směli biskupové povolit prosebné průvody, vždy však poblíž farního chrámu.⁸² Domácí kaple mohly být zřizovány pouze výjimečně, aby se ti, kteří si je mohli dovolit, nevzdalovali veřejné bohoslužby. Biskupové však mohli zavádět vhodné modlitby a písně, nařizovat duchovní cvičení a litanie o nedělním odpolední. Bylo dovoleno provozovat instrumentální hudbu při slavných bohoslužbách a litaních, konat sobotní večerní pobožnosti s příslušnými modlitbami a zpěvy, ale bez požehnání, stejně jako kázání a díkůvzdání v poslední den roku. Právo nařizovat bohoslužbu i veřejnou úctu posvátným obrazům a ostatkům připadlo biskupům. Biskupové také mohli povolovat soukromé pobožnosti, pokud nebyly na překážku pobožnostem veřejným. Bratrstva však zůstala zrušena, kromě bratrstva účinné lásky k bližnímu, které mohlo být zřízeno při každé fáře. Přednášení zeměpanských nařízení z kazatelny byli duchovní zproštěni.

⁸⁰ Srov. Beidtel 1896: 432–435.

⁸¹ Srov. Winter 1945: 211.

⁸² Dodatkem k těmto nařízením byl guberniální oběžník z 9. července 1791, který byl zaslán všem farářům českého království. Týkal se zejména všech míst, odkud se vypravovala velká procesí na poutní místa, Svatou Horu, do Říмова, Bechyně nebo Mariazellu. Faráři měli za úkol ze všech možných, i politických, důvodů svým svěřencům poutě důrazně rozmlouvat. Zároveň byl oznámen zákaz konat všechna procesí, kromě slavného průvodu o Božím těle a v prosebných dnech. Srov. Prášek 1904: 179.

Místo toho měla světská vrchnost zajistit jejich předčítání po bohoslužbě před chrámem.

Tzv. placet regium ve věci papežských bul bylo nadále potvrzeno. Duchovní zůstali podřízeni biskupům pouze v duchovenské kázni, v trestních i sporných řízeních spadali pod pravomoc světských soudů. Jedině světské soudy byly také oprávněny zbavit někoho úřadu nebo nařídít nucenou správu duchovenského obročí. Biskup mohl překládat ve prospěch duchovní správy pouze výpomocné kněží, ne investované faráře, a to jen v případě souhlasu patřičného patronátu. Pastýřské listy určené pro celou diecézi museli biskupové předkládat zemskému politickému úřadu ke schválení. Směli však nahlížet do správy zbožných nadací a náboženských fondů a pokud jim byly odňaty důchody, které jim právem náležely, měli zažádat o přešetření.

Ustanovovat řeholníky v duchovní správě bylo povoleno jen v případě nedostatku světských kněží. Duchovním byl uložen dohled nad výchovou nemanželských dětí. Bylo zakázáno, aby byli předvoláváni ke krajským úřadům a soudům v neděli či ve svátek. Vrchnostenské úřady dostaly nařizeno, aby všechny stížnosti na duchovní správu oznamovaly nejprve duchovním úřadům, a teprve pokud by zůstaly bez účinku, byly hlášeny úřadům světským.⁸³

Platnost ostatních nařízení a zákonů, které se týkaly veřejných vzdělávacích ústavů, knižní cenzury, náboženské tolerance, bohoslužeb nebo duchovní správy a disciplíny, pokud nebyly tímto dekretem zrušeny nebo změněny, byla potvrzena.⁸⁴

Ve výsledku tedy zůstala všechna důležitá císařská nařízení z let 1745-1790 zachována. Osvícenské reformy nově vymezily postavení církve i společenskou funkci náboženství. Církvi náleželo rozhodovat o dogmatických záležitostech, ve věcech disciplíny však podléhala vládním zákonům. Biskupové byli podřízeni politickým úřadům, duchovní působili jako státní úředníci.

Vazba rakouské církve na Řím se omezovala na uznání papeže jako hlavy církve, které přísluší konfirmace biskupů a některá práva dispense,⁸⁵ čímž byla fakticky nastoupena cesta k vytvoření zemské církve. Rozhodující vliv na veřejné působení převzal sekularizovaný stát.

⁸³ Srov. Prášek 1904: 177-179.

⁸⁴ Srov. Winter 1945: 211; Srov. Beidtel 1896: 437.

⁸⁵ Srov. Beidtel 1896: 348.

3. Kontrast mezi zásadami prelátského stavu v Čechách a principy diecézní synody v Pistoji

Na protijosefínské vystoupení prelátského stavu reagovala anonymní brožura,⁸⁶ jejíž autor ve snaze vyzdvihnout neoprávněnost prelátských požadavků staví jejich zásady do kontrastu se závěry pistojské synody. Zároveň upozorňuje prelátský stav, jaké přijetí svých stížností může očekávat, když v pozadí toskánské církevní reformy stál sám budoucí císař Leopold.

V předmluvě se připomíná úsilí Josefa II. očistit náboženství ode všech nešvarů, „pomníků pověry a fanatismu“, a obnovit je v původní prostotě a síle. Po smrti tohoto osvíceného monarchy se však prý otevřeně projevila nevole těch, kteří vzali „pověry a zlořády pod svou ochranu“ a kteří dosud ze strachu před postihem mlčeli, a jeho nástupce Leopold byl zahrnut žádostmi o revizi jeho životního díla.

Ze stížností, které preláti předložili na zemském sněmu, vybírá autor požadavky, které jsou v přímém rozporu se závěry synody v Pistoji. Jsou to zejména žádosti, které se týkají obnovení zrušených pobožností, klášterů, zásnub a navrácení manželského práva do církevní jurisdikce. V každém ze čtyř oddílů knihy nejprve představuje prelátské stížnosti na nařízení a zákony Josefa II. v konkrétní oblasti, poté zdůvodňuje oprávněnost těchto nařízení příslušnými zásadami, schválenými pistojskou synodou.

Svůj postoj vyjadřuje v předmluvě a v závěrečném shrnutí, dává jej najevo i způsobem, jakým jednotlivé otázky předkládá, jinak však bez dalších komentářů staví proti sobě požadavky prelátů a stanoviska pistojské synody k problémům, které opatření Josefa II. řeší.

3.1 Návrhy na obnovení zrušených pobožností

Již v nadpisu první části stojí konstatování, že prelátský stav navrhuje předložit Jeho Majestátu žádost, aby byly k poctě Boží znovu obnoveny kdysi ustanovené pobožnosti, které byly toho času zrušeny. Na otázku, o které „kdysi ustanovené“ pobožnosti se vlastně jedná, si autor vzápětí sám odpovídá: zřejmě by mělo jít o ty, které zrušil Josef II. Jmenuje jednotlivé pobožnosti i nařízení, kterými byly zrušeny: pobožnost k Božskému Srdci, nadbytečná procesí, novény, poutě, zbožná bratrstva a mariánské kongregace, nadbytečné mše svaté, častý výstav Svátosti oltářní, nadbytečná kostelní výzdoba, přehnaná úcta k relikviím, nadpočetné svátky, odpustkové nešvary a naposled úhrnem „všechny pobožnosti, které vycházejí vstříc

⁸⁶ Kontrast zwischen den Grundsätzen des Prälatenstandes in Böhmen und jenen der auf Veranlassung Kaisers Leopold II. als Großherzog von Toskana im Jahre 1786 gehaltenen Diözesansynode zu Pistoja 1791.

lidové pověřivosti a svým zlořádem snižují vážnost svatého náboženství a jeho jinak zbožných úkonů.⁸⁷ „Měly by snad být podle zásad prelátského stavu v Čechách tyto pobožnosti znovu zavedeny?“⁸⁸ ptá se autor a namísto odpovědi předkládá ustanovení pistojské synody, která se těmito formami zbožnosti zabývá.

Katolická církev v poreformačním období svým učením i ritem vymezila své pozice vůči protestantismu. Tridentský koncil prohlásil za základ víry Písmo svaté i apoštolskou tradici, ospravedlnění z víry i skutků a potvrdil počet a objektivní působnost svátostí. Církev se také postavila za tradiční formu své liturgie, obnovenou a očištěnou od rozšířených zlořádů. K jejímu sjednocení mělo sloužit nové vydání všech liturgických knih, obecně závazných pro všechny diecéze a řádové komunity, které se nemohly prokázat vlastním ritem starším než dvě stě let. Vedle římského breviáře a misálu byl vydán i římský pontifikál, biskupský ceremoniál a římský rituál.⁸⁹ Zatímco protestantská bohoslužba se soustřeďovala na slovo, v katolické zbožnosti dominovaly smyslové a ceremoniální prvky. Liturgický výraz souzněl s mentalitou baroka, které vtisklo jednotný styl všem oblastem života.

Kromě mší svatých, při nichž byl vyzdvižen zejména jejich obětní charakter, provázely církevní obřady nejrůznější příležitosti náboženského i profánního života. O nedělích a početných svátcích se lidé shromažďovali k bohoslužbám a slavnostem, na nichž se podílela nejen církev a náboženská bratrstva, ale také cechy, městská správa a světská vrchnost.⁹⁰ V popředí stál kult Panny Marie a uctívání Svátosti oltářní. Zvláštní moc se přisuzovala ostatkům svatých a každý kostel usiloval o jejich vlastnictví. Ke zbožnému životu patřila myšlenka na šťastnou smrt, zkrácení očištcových muk a dosažení věčné spásy. Tomu sloužila řada rituálů a prostředků, o jejichž zajištění pečovala především náboženská bratrstva. Oživení víry v očištec přispělo k rozvoji zakládání votivních fundací, které zajišťovaly sloužení mší svatých za spásu duší v očištcí.

Lidová zbožnost měla sklon přeceňovat formální stránku a dospívala až k pověřivosti a magickému chápání, a to i přes úsilí církve víru od pověry oddělit. Týkalo se to zejména svátostí, jejichž působení bylo v chápání lidu zvláštní měrou svázáno s magickými představami a pohanskými praktikami.⁹¹ Římský rituál z roku 1614 proto odstranil značný počet dříve obvyklých žehnání, ale navzdory záměrům potridentské reformy nevedly tyto snahy k žádoucímu účinku. Jejich široká obliba vyvrcholila právě v osvíceném

⁸⁷ Kontrast 1791: 15.

⁸⁸ Kontrast 1791: 15,

⁸⁹ Srov. Adam 2001: 49.

⁹⁰ Srov. Válka 2006: 67.

⁹¹ Srov. Zuber 1984: 243.

18. století.⁹² K posvěcujícím prostředkům patřilo žehnání a svěcení, vyzvánění, vykuřování nebo zařikávání, spojené s liturgickými událostmi. Počet žehnaných předmětů byl téměř nepřeborný: voda, víno, olej, popel, rozličné potraviny, sůl, byliny, svíce, devocionálie a amulety různého druhu: růžence, křížky, medailky, škapulíře, opasky a řetězy, agnusky, svaté obrázky a drobná plastika. Tyto předměty šířili především řeholníci z žebravých řádů, zvláště kapucíni. Nadužívání a špatné pochopení významu takových prostředků vedlo ke kritice ze strany církve a k jejich paušálnímu odmítnutí ze strany osvícenství.⁹³ Rozmanitost náboženských praktik a přemíra vnějškových nástrojů zbožného života překrývaly centrální a podstatný význam velikonočního tajemství.

Náboženskou kulturu celé společnosti zvláštní měrou ovlivnily také podoby zbožnosti panovnické dynastie. Role obránců křesťanské víry, kterou Habsburkové hráli vůči osmanské expanzi a v období konfesijních zápasů, ovlivnila charakter habsburské pietas, která přes své ukotvení v rodové tradici našla svůj specifický výraz až pod vlivem potridentské církve, již na vídeňském dvoře reprezentovali zejména jezuité. Jejimi tradičními pilíři se stala úcta ke sv. Kříži, eucharistický kult a uctívání Panny Marie a jejího Neposkvrněného početí, významnou roli hrála také úcta k patronům jednotlivých zemí habsburského soustátí.⁹⁴

Barokní katolicismus tak nebyl jen náboženským projevem, plnil funkci ideologie absolutistického státu a k jeho podpoře sloužila řada kulturních a společenských prostředků. Církev se stala účinným nástrojem panovnické moci. Působivost a přitažlivost katolické kultury přispívaly stejnou měrou k rekatolizaci obyvatelstva jako k jeho identifikaci se společenským řádem. Tento pokus o vytvoření státní jednoty na náboženském základě se střetl s protichůdným trendem historického vývoje. Hluboká společenská i politická krize odhalila barokní obraz řádu a společenské harmonie jako pouhou iluzi.⁹⁵

Jako povrchní a vyprázdňené se začaly jevit i tehdejší formy náboženského života. A osvícenci, pokud náboženství zcela nezavrhl jako škodlivou pověru, začali nově přemýšlet o jeho smyslu, podobě a roli v reformované společnosti.

Na jedné straně se objevily snahy překonat barokní projevy katolické zbožnosti návratem k původní prostotě a uměřenosti, obratem k niterné osobní nábožnosti, zdůrazněním péče o bližního a odstraněním výstřelků a pověr, na druhé straně dochází k proměně pojetí náboženství na základě přirozeně právních teorií a vede k jeho podřízení vnitrosvětským cílům. Odmítání vnějškové podoby náboženství však souviselo i s proměnou jeho chápání jako

⁹² Srov. Hersche 2006: 884.

⁹³ Srov. Hersche 2006: 880-881.

⁹⁴ Srov. Vocelka 1997: 227 ; Srov. Kušniráková 2009: 46.

⁹⁵ Srov. Válka 2006: 68–69.

individuálního kultu. Důraz na osobní, soukromou zbožnost vedl k procesu, jež německá historiografie nazývá pojmem Entkirchlichung, odcírkevnění, a který se vyznačuje ztrátou smyslu pro církev a distancí od jejího života.⁹⁶ Kritika, která se zdvihá proti všem formám magicko-pověrečné zbožnosti a iracionalitě náboženství, mnohdy pramení i z neporozumění, které nedokáže vzít v potaz nadpřirozený rozměr náboženství a usiluje jím disponovat ve prospěch společenské užitečnosti.

3.1.1. Pobožnost k Božskému srdci

Ne náhodou je na prvním místě výčtu Josefem II. zrušených pobožností jmenována pobožnost k Božskému Srdci, zakázaná dvorským dekretem ze 27. listopadu 1781, neboť jansenisté a osvícenci tento kult důrazně zavrhovali a pokládali jej vysloveně za škodlivý. Synoda v Pistoji v 3. dekretu o víře a církvi § 3 vyjádřila nutnost uctívat celou božskou osobu Ježíše Krista a neoddělovat jeho božskou a lidskou přirozenost. Odmítala kult Kristova lidství i jeho části, protože v něm spatřovala prokazování božské pocty stvoření, stejně jako uctívání pouze jeho božské přirozenosti, a dělení Kristovy osoby. 4. dekret o modlitbě § 10, prohlásil pobožnost k Božskému Srdci za novou, mylnou a nebezpečnou a uložil duchovním správcům, aby nabádali lid k uctívání a vzývání Ježíše Krista v celé hloubce jeho tajemství bez nějakého oddělování.⁹⁷ Konstituce Auctorem fidei však zamítla tento výklad jako nesprávný, matoucí, škodlivý a odvádějící od zbožného a náležitého uctívání Ježíše Krista.⁹⁸

Tradice uctívání Nejsvětějšího Srdce Ježíšova byla zachovávána od středověku s odvoláním na církevní Otce. Oceňovala je mystika 13. a 14. století i Devotio moderna. K propagátorům kultu patřili i jezuité a francouzští oratoriáni, kteří se zasloužili o jeho rozšíření a oblibu v 17. století. Svátek ke cti Ježíšova Srdce, který se slavil poprvé 20. října 1672, inicioval sv. Jan Eudes. Podnětem k zavedení tohoto svátku v pátek po oktávu Božího Těla a pěstování pátečních pobožností Srdce Ježíšova a Svaté hodiny pak byla vidění Markéty Marie Alacoque v letech 1673-1675. Oficiálně byl tento svátek povolen Klementem XIII. roku 1765.⁹⁹

Pochybnosti o smyslu a významu uctívání Božského Srdce však nebyly zcela odstraněny. Když Pius XII. roku 1956 ke stému výročí všeobecného zavedení svátku Piem IX. uveřejnil encykliku Haurietis aquas, pokládal za důležité objasnit, že zdrojem nedůvěry a odmítání úcty k Nejsvětějšímu Srdci Páně je mylné chápání v duchu naturalismu a sentimentalismu, ale také

⁹⁶ Srov. Malý 2009: 43.

⁹⁷ Srov. Kontrast 1791: 16–17.

⁹⁸ Srov. Dz 1561-1563.

⁹⁹ Srov. Adam 1998: 167–168.

materialistické a laicistické¹⁰⁰ zásady, které pronikají do náboženského života v podobě aktivismu zaměřeného na vnějškově efektivnější činnost a odmítajícího „trpný“ charakter ctností, jež jsou s úctou k Ježíšovu Srdci spojeny a jež nevydávají zjevné plody.¹⁰¹

Úcta k Nejsvětějšímu Srdci Páně však neznamená oddělování lidské přirozenosti Ježíše Krista, ale předpokládá, že jeho Srdce stejně jako ostatní části je s osobou věčného Slova hypostaticky spojeno. Proto mu může být poskytována táž úcta klanění, jakou je uctívána celá osoba vtěleného Syna Božího. Pod pojmem srdce se však míní spíše archetypální význam slova, který je vnímá jako nejvnitřnější střed lidské osoby. Srdci jako nejvznešenější součásti Kristovy lidské přirozenosti proto náleží zvláštní úcta. Je totiž symbolem, přirozeným znamením jeho nekonečné lásky k lidskému pokolení a tento obraz Boží lásky sám vybízí k jejímu opětování.¹⁰²

3.1.2. Nařízení ohledně procesí a poutí

Další nařízení, vydané 7. října 1782, se týkalo procesí. Veřejná procesí, často velmi okázalá, se pořádala vedle pobožností konaných v kostelech při zvláštních liturgických příležitostech, například o Božím Těle, při prosebných pobožnostech za dobrou úrodu nebo jako křížové cesty. Nyní směl ordinář povolit v každém kostele pouze dvě procesí ročně, s výjimkou všeobecného prosebného týdne. Pokud by byla na újmu nedělní bohoslužbě, měla se konat o nejbližším příštím svátku. Vysloveně výjimečně a za zvláštních okolností, například při prosbách za déšť nebo požehnanou úrodu, mohl ordinář nařídít průvod. Později však následovalo všeobecné nařízení, že s výjimkou procesí o Božím Těle a obecných prosebných průvodů mají být jak ve městech, tak i na vesnici všechna ostatní procesí zastavena.¹⁰³

Také na poutě se pohlíželo jako na pobožnosti podporující lidovou pověřivost a znevažující náboženství a byly zcela zakázány.¹⁰⁴ Poutě zažívaly nový rozkvět od konce 16. století, převážně již nikoliv jako vyjádření individuální zbožnosti, ale stávají se záležitostí organizovanou a kolektivní a přispívají k budování konfesijní sounáležitosti. Po roce 1627 sloužily společně s ožíváním kultu zázračných soch a obrazů jako významný prostředek rekatolizace. O jejich rozvoj se zasloužily zvláštní měrou řeholní řády.¹⁰⁵

¹⁰⁰ Srov. Pius XII. 1956: 4.

¹⁰¹ Srov. Pius XII. 1956: 3.

¹⁰² Srov. Pius XII. 1956: 6-7.

¹⁰³ Podle dvorských rozhodnutí z 6. července 1785 a 21. března 1784.

¹⁰⁴ Dvorskými dekrety z 20. února 1782, 9. února 1784, 2. května 1785, 1. srpna 1785, 24. května 1786. Srov. Kontrast 1791: 8.

¹⁰⁵ Srov. Bůžek – Král 2007: 255 ; Srov. Dülmen 2006: 75.

Emocionální působení poutí, které dokázaly zprostředkovat mimořádné zážitky a milosti i pocit jistoty z víry uprostřed světa plného nejistot, korespondovalo s mentalitou baroka. Během 17. století byla oživena řada poutních míst, která zanikla v době reformace. Oblíbené byly zejména poutě na mariánská poutní místa, známá svými zázraky, ale směřovaly i k obrazům a sochám svatých spjatých se zázračným působením, studánkám a kaplím doma i v zahraničí.¹⁰⁶ Působivé slavnosti s honosnou výzdobou, liturgickými oděvy a předměty, hudbou a zpěvem, vůní kadidla i květin, vyvolávaly emotivní atmosféru, která posilovala prožitek společenství ve víře.¹⁰⁷

Bylo zvykem přinášet si z poutí devocionálie všeho druhu. Kупovaly se nejenom jako upomínka, ale i kvůli zachování spojení s posvátností daného místa, které v nich působilo. Růžence, medailky, svaté obrázky, kopie milostných vyobrazení s potvrzením o svém původu,¹⁰⁸ všechny tyto v baroku oblíbené předměty se pak staly terčem osvícenské kritiky společně s některými nepřístojnostmi, které zbožná putování provázely.

V pozadí zákazu několikadenních poutí stály morální i ekonomické argumenty. Úřady hleděly na poutě, které se konaly zejména v době polních prací, spíše jako na „tulácké cesty za potěšením“ a podezření vzbuzovalo i společné nocování poutníků. Cesty za hranice navíc vedly k státu nežádoucímu odlivu peněz. Zemské úřady měly proto odmítnout každou žádost o vystavení pasu, bylo-li důvodem cesty vykonání pouti.¹⁰⁹ Dohled nad dodržováním zákazu měly zachovávat kněží.

Také synoda v Pistoji byla názoru, že různá procesí, novény a poutě rozptylují lid a zbožným cvičením spíše překážejí a mohou se stát i příležitostí k pohoršení a hříchu, a požadovala pro ně předchozí souhlas biskupa. Procesí se směla konat v kostele pouze o květné neděli, Božím hrobu a očišťování Panny Marie, mimo kostel pouze o Božím Těle a o tak zvaných prosebných dnech. Všechna ostatní procesí, zejména ta, při nichž se nosily obrazy nebo relikvie, i poutě k mariánským či jiným svatým obrazům, jež se podle otců synody stávaly zámkou k hostinám a neslušným schůzkám, měly být úplně zakázány.¹¹⁰

¹⁰⁶ Srov. Bůžek – Král 2007: 256 ; Srov. Dülmen 2006: 75.

¹⁰⁷ Srov. Bůžek – Král 2007: 260-262.

¹⁰⁸ Srov. Bůžek – Král 2007: 265-266.

¹⁰⁹ Srov. Stoklásková 2009: 69.

¹¹⁰ Decretum de oratione § 25. Srov. Kontrast 1791: 19-20.

3.1.3. Zbožná bratrstva

Nařízení Josefa II. dále zrušila všechna zbožná bratrstva, mariánské kongregace nevyjímaje. Místo nich bylo zřízeno jediné, s chudinským ústavem sjednocené Sdružení lásky k bližnímu.¹¹¹

Právě bratrstva v době baroka přispěla velkou měrou k obnově katolické zbožnosti. Byla to náboženská sdružení laiků, zpravidla kanonicky založená a zasvěcená nejčastěji Panně Marii, Ježíši Kristu, Nejsvětější Trojici, Svaté rodině, konkrétním svatým či eucharistickému kultu. Někdy také sdružovala příslušníky určité profese. Působila při farních i řeholních kostelech. Jejich prvořadým úkolem bylo pečovat o spásu duší žijících i zesnulých členů.

Jako prostředky spásy stále platily skutky milosrdenství, které zahrnovaly almužny, zbožné odkazy, modlitby a zádušní mše svaté. Vedle účasti na bohoslužbách a pohřbech patřily k povinnostem členů i pravidelné modlitby, získávání odpustků, uctívání různých posvěcených předmětů a nošení svátostin jako škapulířů, růženců a pásků. Členství v bratrstvech bylo přitažlivé i vzhledem k duchovním výhodám, které přinášelo, jako byly odpustky či podíl na výsadách privilegovaného oltáře. Osvícenství, které pokládalo tyto instituce za neužitečné, ne-li dokonce škodlivé, jim proto vytýkalo elitářství a pěstování pověřených praktik.

Pozornost osvícenských kritiků vzbuzoval také značný majetek, jímž náboženská bratrstva disponovala a který by podle nich bylo možné využít efektivněji.¹¹² Pochybnosti vzbuzoval i způsob, jakým byl majetek spravován a jeho využití, které ne vždy splňovalo smysl nadací.¹¹³ Starost o bližního v osvícenském pojetí již nespočívala primárně v péči o spásu jeho duše a individuálních skutečích milosrdenství, namísto toho prosazoval stát institucionálně řízenou praktickou charitativní činnost.¹¹⁴

Vzorem pro organizování chudinské péče se staly Společnosti lásky k bližnímu, které na svých panstvích v jižních Čechách zřídil hrabě Buquoy (1741–1803). Společnost byla vystavěna na bázi církevního bratrstva,¹¹⁵ které vedli faráři jednotlivých farních obcí jako otcové chudých. Centrálně shromažďovala dobrovolné dary a almužny, z nichž udělovala pravidelnou podporu chudým, které registrovala podle místa bydliště a kvalifikovala podle stupně potřeby. Mělo se tak zamezit živelné žebrotě, na kterou byli odkázáni nemajetní lidé neschopní pracovat, ale podílely

¹¹¹ Dvorské dekrety z 27. listopadu 1783 a 9. prosince 1785.

¹¹² Srov. Mikulec 2009: 195.

¹¹³ Srov. Winter 1945: 187.

¹¹⁴ Srov. Mikulec 2008: 158–160.

¹¹⁵ Církevní schválení získalo do papeže Pia VI. roku 1781 a jeho členové obdrželi četné milosti. Srov. Winter 1945: 185–186.

se na ní i osoby práce schopné, kterým žebrání přinášelo snadnější živobytí, než špatně placená práce.¹¹⁶

Právě rozlišování potřebných na osoby hodné, nebo nehodné podpory, přičemž lidé fyzicky schopní zaopatřit se vlastní prací měli být ze systému sociální péče vyloučeni, bylo pro osvícenství typické.¹¹⁷ Změna přístupu byla zapříčiněna nejen osvícenskými teoriemi, ale i proměnou ekonomické a společenské situace, mimo jiné i v souvislosti se zrušením nevolnictví, které umožnilo širší uplatnění chudiny v rozvíjející se manufakturní výrobě.¹¹⁸

První chudinský ústav vznikl v roce 1780 a brzy se k této myšlence přihlásily i jiné vrchnosti. Od roku 1783 byl Jan Nepomuk Buquoy pověřen panovníkem, aby pomohl tyto spolky zavádět v celé monarchii, nejen na venkově, ale i ve městech. V Praze činnost spolku řídil Ferdinand Kindermann, který v polovině 80. let po hraběti Buquoyovi řízení chudinské péče převzal.¹¹⁹

Členové rozpuštěných náboženských bratrstev mohli vstoupit do nového Sdružení lásky k bližnímu. Majetek bratrstev, vyjma školských nadací, se měl rozdělit mezi chudinský ústav a fond pro obecné školy. Likvidací tohoto jmění byl pověřen hrabě Buquoy.¹²⁰

Dekretem z roku 1785 byly mezi zrušená bratrstva zahrnuty i literátské kúry, tedy bratrstva kostelních zpěváků, která mezi klasické barokní konfraternity nepatřila.¹²¹

Podobně tomu bylo i v Toskánsku, kde byla na velkovévodův rozkaz zrušena všechna bratrstva, až na jediné, které pod jménem Bratrstva lásky k bližnímu zřídil pistojský biskup. Toto uspořádání pistojská synoda potvrdila.

3.1.4. Eucharistická úcta, omezení počtu mší, kněží, kostelů a kaplí

K nejcharakterističtějším prvkům barokní zbožnosti patřily projevy eucharistické úcty. Proti reformačnímu symbolismu a subjektivismu potvrdil tridentský koncil reálnou přítomnost Těla a Krve Páně v každé z obou způsobů a zpřítomnění Kristovy oběti v eucharistii.¹²² Tridentický koncil vyjádřil přání, aby věřící při mši svaté pokud možno přistupovali i k svátostnému přijímání,¹²³ protože ale jako povinné bylo předepsáno přijmout svátost alespoň jednou ročně, mnozí se s tím spokojili. Jistou zdrženlivost doporučovali

¹¹⁶ Srov. Petráň – kol. 1990: 124–125.

¹¹⁷ Srov. Kušniráková 2009: 197.

¹¹⁸ Srov. Petráň – kol. 1990: 124–125.

¹¹⁹ Srov. Petráň – kol. 1990: 125.

¹²⁰ Srov. Winter 1945: 189.

¹²¹ Srov. Mikulec 2009: 195.

¹²² Srov. Zuber 1984: 226.

¹²³ Srov. Dz 882; Dz 944.

jezuité, zvláště pak u laiků, a proto se v oblastech jejich vlivu prosadilo měsíční, mimořádně týdenní přijímání.¹²⁴ Eucharistický kult, který patřil k pilířům „rakouské zbožnosti“ habsburské dynastie a který šířila i mnohá bratrstva Těla Kristova, tak měl spíše podobu adorace vystavené svátosti.¹²⁵ Stala-li se ve sporu s protestanty eucharistická úcta znamením katolické víry, patřila okázalá procesí o Božím Těle k její nejcharakterističtější demonstraci. Za účasti členů panovnického rodu se pak stávala státně náboženským aktem.¹²⁶

Účastnit se slavení mše svaté byli podle tridentského koncilu povinni všichni věřící každou neděli a o svátcích. Od 17. století, kdy se účast na mši stala výrazem konfesijní konformity, převzal kontrolu nad touto povinností stát.¹²⁷ V kostelech se sloužilo během dne několik mší, běžně zároveň u hlavního i postranních oltářů. Tiché, nebo také malé, mše, které byly čteny u postranních oltářů, byly omezeny pouze na základní úkony. Slavné mše se sloužily zpravidla u hlavního oltáře.¹²⁸ K jejich působivosti přispívala nádhera výzdoby i hudebního doprovodu. Liturgie zůstávala záležitostí kléru, účast věřících se omezovala na tichou modlitbu růžence nebo modliteb mešních pobožností a také zpěv.

Liturgický jazykem byla latina. Tridentský koncil uznával, že mše svatá má sloužit k poučení věřících, přesto nepokládal za prospěšné sloužit jí v lidovém jazyce, aby všude zůstával zachován schválený ritus svaté římské církve. O to větší důraz byl kladen na to, aby pastýři a duchovní správci lidu často během sloužení mší vysvětlovali a objasňovali tajemství svaté oběti, především v neděli a o svátcích.¹²⁹

Ohled na věřící, kteří při mši většinou nepřijímali, vedl k nešvaru podávat eucharistii až po skončení mše, což bránilo patřičnému vnímání podstaty eucharistické zbožnosti.¹³⁰ Přispíval k tomu také rozmach forem adorace oltářní Svátosti mimo mši svatou v průvodech, výstavech, svátostných požehnáních i v lidových pobožnostech.¹³¹ Podobně se posouvalo kázání před samotnou mši, takže účast na něm mohla být snadno dispensovatelná a jeho význam a vnitřní souvislost se mši svatou se také ztrácely.¹³²

¹²⁴ Srov. Zuber 1984: 227.

¹²⁵ Srov. Zuber 1984: 226.

¹²⁶ Srov. Vocelka 1997: 229.

¹²⁷ Srov. Zuber 1984: 229.

¹²⁸ Srov. Kabelková 2006: 129.

¹²⁹ Srov. Dz 946.

¹³⁰ Srov. Adam 2001: 50.

¹³¹ Srov. Adam 2001: 221.

¹³² Srov. Adam 2001: 50.

Reformní hnutí, které vycházelo především z Muratoriho myšlenek,¹³³ poukazovalo na povrchní účast a neuctivé chování lidu během mše. Snažilo se bránit jejímu úpadku a vyzdvihnout její význam jako středu a vrcholu křesťanské zbožnosti. Proto usilovalo, aby chápání jejího smyslu bylo prohloubeno a mše svatá slavena důstojně. Pro lepší srozumitelnost a zapojení lidu prosazovalo čtení epištol a evangelia v národním jazyce.

Nový bohoslužebný řád pro Čechy vyšel ve dvorském dekretu z 6. dubna 1784 s platností od 1. května 1784. Uspořádal počet a dobu konání bohoslužeb, jejich formu, včetně hudební stránky, kázání a katecheze i jejich jazyk. Denně se v každém farním kostele měla konat jen jedna mše s požehnáním. Podle § 10 měly být mše svaté čteny pouze na hlavním oltáři a to vždy po půl hodinách,¹³⁴ s výjimkou sv. Víta, kde se směly sloužit mše u hlavního a dvou postranních oltářů společně. Jen v neděli a ve svátek se při zpívané mši zároveň četla malá mše u postranního oltáře.¹³⁵

Vystavení monstrance bylo povoleno jenom o nedělích a svátcích při konání mše, ve všedních dnech se vystavovalo pouze ciborium. Podobně soudila pistojská synoda, že zbožnosti a povinné účtě prospěje, aby eucharistie nikdy nebyla vystavována jinak než v monstranci, a také ne ve veřejném procesí, s výjimkou Božího Těla. Nepovažovala za vhodný výstav častější než jednou měsíčně. O běžných nedělích či svátcích měl farář na konci bohoslužby udělit lidu ciboriem požehnání.¹³⁶

Pistojská synoda, ačkoliv nezavrhl soukromé mše, odmítané jansenisty, uložila kněžím, aby přijímání, pokud k němu někteří přítomní přistupují, bylo uděleno během mše, ne až po jejím skončení, a pokládala za žádoucí proměnit mši soukromou v společnou.¹³⁷ Konstituce *Auctorem fidei* však odsoudila jako nesprávné a chybné její vyjádření, které vede k názoru, jako by soukromá mše, při níž komunikuje pouze kněz, bez svátostné či duchovní účasti přítomných nebyla plnohodnotná.¹³⁸

Omezení počtu mší svatých se dotklo zejména těch kněží, kteří žili pouze z mešních stipendií. Všichni cizí duchovní, jejichž přítomnost nebyla nezbytně nutná, nebo nevykonávali zvláštní službu ani se nezdržovali v zemi v mimořádných záležitostech, ale žili z pouhého čtení mší, byli vyhoštěni.¹³⁹ Povolání kněží, kteří se nepodíleli na státem oceňované duchovní správě,

¹³³ Srov. Zuber 1984: 231.

¹³⁴ Srov. Kontrast 1791: 10–11.

¹³⁵ Srov. Kabelková 2006: 133.

¹³⁶ Srov. *Decretum de Eucharistia* § 3. Kontrast 1791: 31.

¹³⁷ Srov. Kontrast 1791: 29–30.

¹³⁸ Srov. Dz 1528.

¹³⁹ Dvorský dekret z 14. září 1782 a 22. července 1784.

ztrácelo v očích josefínského státu morální i společenské oprávnění.¹⁴⁰ Zároveň však stát dbal na potřebnou kvalifikaci těch, kteří přijali nové úkoly v pastoraci nebo v oblasti vzdělávání, které před ně stavěla jeho církevní politika.¹⁴¹ Biskupové proto nesměli udílet kněžská svěcení před dokončením všech teologických disciplin a žadatelé o svěcení se potřebovali vykázat vysvědčením nejméně druhé třídy.¹⁴²

Zredukován měl být počet oltářů, kostelů a kaplí. Podle nařízení z 27. srpna 1786 měly být ve farním kostele nejvýše tři oltáře, jeden hlavní a dva postranní. Dvorský dekret z 24. září 1785 pak vedl k uzavření a rušení nadbytečných kostelů a kaplí ve městech i na vesnici.

Podobná opatření schválila také Pistojská synoda. Předně zrušila mešní stipendia a místo nich rozhodla zřídit všeobecný fond, který by přispíval na potřeby duchovních. Dále také potvrdila staré církevní nařízení, aby se věřící účastnili nedělních a svátečních bohoslužeb ve svých farních kostelech. Přebytné kostely a kaple v zemi měly být zavřeny. Jak naložit s kaplemi domácimi bylo ponecháno na uvážení biskupům.¹⁴³ Synoda se také vrátila ke starému církevnímu obyčeji, aby v kostele nebyl více než jeden oltář.¹⁴⁴ Toto nařízení bylo podle Auctorem fidei na újmu starým zbožným zvykům latinské církve, stejně jako zákaz umísťovat na oltář schránky s ostatky svatých a květiny.¹⁴⁵

3.1.4. Výzdoba kostela

Na základě nařízení Josefa II. z 27. srpna 1786 se měly z oltářů odstranit všechny ozdoby, světla a tabulky. Světla směla být ponechána jenom na hlavním oltáři. Také podle všeobecného nařízení z 14. května 1782 už měla být osvětlení oltáře a vůbec všechna nadbytečná dekorace kostela odstraněna.

Podle dvorského dekretu z 9. února 1784 měly být sejmuty také všechny votivní dary a tabulky, různé dřevěné nohy, berle, šavle, krunýře, řetězy a „podobná svědectví povětšinou neprokázaných zázraků, která spíše hyzdí než zdobí vnitřní stěny kostelů“.¹⁴⁶ Tyto dary obětovali věřící jako dík za vyslyšení svých proseb, mohly však být i prostým vyjádřením úcty k patronu kostela nebo poutního místa. Tvořily je různorodé předměty, které se k vyslyšení určitým způsobem vztahovaly, a stávaly se tak svědectvím zázračného Božího působení ve světě. Mezi takové dary patřila zpodobení částí

¹⁴⁰ Srov. Schneider 1999: 124.

¹⁴¹ Schneider 1999: 131.

¹⁴² Všeobecné nařízení z 6. dubna 1782 a 3. března 1783.

¹⁴³ Srov. Kontrast 1791: 28.

¹⁴⁴ Srov. Kontrast 1791: 29.

¹⁴⁵ Srov. Dz 1531–1532.

¹⁴⁶ Kontrast 1791: 12.

těl, tabulky, malované tabule, devocionálie, svíce, šperky, textilie či bohoslužebné náčiní.¹⁴⁷

Způsobem, jak vyjádřit lásku a úctu svatým, bylo i oblékání a zdobení jejich soch, přičemž dobový vkus přicházel ke slovu v mnohdy nákladných ozdobách a úborech. K tomuto zvyku se vyjádřily dvorské dekrety z 9. února a 29. dubna 1784. Pokládaly za vhodné, aby sochy nebo jiná portrétní vyobrazení byly jen z jednoho materiálu a všechny šaty z hedvábí i jiných látek, košile, paruky, punčochy, stěvíce stejně jako stříbrná srdce, nohy, ruce, prsteny nebo jiné přívěšky a ozdoby byly úplně odstraněny.¹⁴⁸

Pokud se týká ozdob kostela, odvolávala se synoda v Pistoji na pravidlo svatého Augustina, aby při bohoslužbě bylo vše zařízeno tak, aby nic časného nebylo na překážku, nýbrž abychom nacházeli zálibu v nadpřirozeném. Proto ve výzdobě kostela neměly být věci neřádné, nečisté, hrubé ani směšné, rozptylující ducha zbožnosti, ale ani různé vzácné a neobvyklé předměty, které na sebe strhávají pozornost.¹⁴⁹

3.1.5. Úcta k obrazům a relikviím

A podobně synoda soudila i o projevech úcty k obrazům svatých. Jejich užitečnost shledávala především v názorném poučení negramotných lidí a v dojmech, které povzbuzují k následování Krista i svatých, ale odmítala, aby se v nich samých hledalo působení skryté Boží síly a byla do nich vkládána zvláštní důvěra, protože úcta by se měla obracet k jejich pravzoru Ježíši Kristu a jeho svatým. Otcové synody proto navrhovali odstranit všechno, co odporuje správnému chápání obrazů: obrazy, které představují falešnou věrouku, za což považovali například vyobrazení tělesného Srdce Páně nebo jsou zavádějící, jako zobrazení nevyjádřitelného tajemství svaté Trojice, nebo budí pohoršení, protože jsou nestoudné, směšné, marnivé nebo okázalé, i obrazy, ke kterým se lid upínal s mimořádnou důvěrou či v nich shledával zvláštní sílu.¹⁵⁰

Mezi devočními obrazy a sochami byla některá vyobrazení veřejně uctívána jako zázračná a milostná. Boloňský arcibiskup, kardinál Gabriele Paleotti (1522-1597), autor jednoho z prvních barokních pojednání o tomto tématu,¹⁵¹ počítá k zázračným obrazům ty, které byly seslány od Boha, dotýkaly se těla Krista nebo světců, byly namalovány svatým Lukášem nebo byly vytvořeny zázrakem jako *acheiropoetos*, dále obrazy, které samy působí zázraky, dostalo

¹⁴⁷ Srov. Bůžek – Král 2007: 264–265.

¹⁴⁸ Srov. Kontrast 1791: 12.

¹⁴⁹ Srov. Kontrast 1791: 32.

¹⁵⁰ Srov. Kontrast 1791: 33–40.

¹⁵¹ *Discorso intorno alle imagini sacre e profane* vyšlo poprvé v roce 1582. Srov. Royt 1999: 15.

se jim církevního posvěcení či se staly posvátnými zobrazovaným tématem nebo skrze posvátná místa. Tato díla se stávala prostředníky a nástroji působení Boží milosti a zázraků. Věřilo se, že dotýkáním kopií soch a obrazů s originálem, případně s autentickou relikvií, se na ně přenáší jejich posvátnost. K dotýkání kopie a originálu docházelo buď přímým kontaktem nebo prostřednictvím roušky, která se pak připevňovala na vyobrazení suchými pečetěmi. Úctu k některým vyobrazením vyjadřovalo i to, že k nim byly vydávány odpustky.¹⁵² Úcta k obrazům byla spojena s velkolepými barokními slavnostmi a průvody.

Pistojská synoda pokládala za škodlivé, aby se zejména obrazům Panny Marie dávala lichotná a dětinská jména, neměla být dovolena jiná pojmenování, než jaká odpovídají tajemstvím vyjádřeným v Písmu. Vymýtí se měl i zvyk některé obrazy zakrývat, což mohlo vést k tomu, že jim lid mylně přisuzoval zvláštní působení. Proto synoda nařídila, aby byly v kostelech jenom takové obrazy, které představovaly tajemství Spasitele nebo byl kostel vyzdoben výjevy z Písma, povzbuzujícími k ctnostem.¹⁵³

Konstituce Auctorem fidei považovala pohled synody za příliš obecný a nedostatečně rozlišující, protože církev zná i osvědčené a schválené způsoby takových vyobrazení, a její nařízení odmítla jako odporující zbožným zvyklostem církve.¹⁵⁴

K uctívání relikvií a svatých obrazů se v souladu se západní tradicí této úcty vyslovil také tridentský koncil.¹⁵⁵ Podle dekretu, který přijal při svém 25. zasedání z 3. až 5. prosince 1563,¹⁵⁶ měla být obrazům Krista, Bohorodičky a jiných svatých prokazována povinná pocta a úcta a biskupové dostali nařízeno poučovat věřící o její správné podobě a významu. Na výslovnou žádost koncilu měla být odstraněna všechna zneužívání této posvátné praxe a obrazy představující mylné učení nebo takové, které prosté lidi uvádějí v nebezpečné omyly, neměly být vystavovány. Zároveň byla v tomto dekretu potvrzena náležitost úcty k tělům svatých, skrze nichž Bůh věřícím prokazuje mnohá dobrodíní.¹⁵⁷

Jako relikvie byly uctívány ostatky svatých nebo předměty spojené s jejich životem nebo Kristovou památkou. Kult se vyvinul v prvotní církvi z úcty, která byla prokazována tělům mučedníků, nad jejichž hroby se zřizovaly oltáře a jim zasvěcené svatyně. Šířil se i do jiných obcí, kde se namísto hrobu

¹⁵² Srov. Royt 1999: 9–10.

¹⁵³ Srov. Kontrast 1791: 36–37.

¹⁵⁴ Srov. Dz 1569-1572.

¹⁵⁵ Srov. Royt 1999: 12.

¹⁵⁶ De invocatione, veneratione et reliquiis sanctorum et sacris imaginibus. Srov. COD: 774.

¹⁵⁷ Srov. COD: 775.

uctívaly relikvie, dotýkané předměty, zejména látky, tak zvaná brandea, a obrazy. Od poloviny 4. století se i na Západě rozšířil východní zvyk spojovat svěcení kostela s vkládáním ostatků svatých pod oltář.¹⁵⁸ Tato praxe se později stala pravidlem a vedla ke zvýšené poptávce po relikviích. Od 8. stol. se ostatky uchovávaly ve zvláštních zdobených skřínkách a monstrancích poblíž oltářů a byly vystavovány veřejné účtě. Poté, co se reformace obrátila proti tomuto ve středověku rozšířenému kultu, potvrdil jeho vhodnost a užitečnost tridentský koncil. Upozornil však na nutnost odstranit pověřivost a ziskuchtivost a uložil, že nové zázraky a relikvie nemohou být uznávány bez biskupského prozkoumání a potvrzení.¹⁵⁹ Zevrubné pojednání o účtě k relikviím předložil kardinál Prosper Lambertini, pozdější papež Benedikt XIV., ve svém díle *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, vydávaném v letech 1734-1738.¹⁶⁰

I pistojská synoda připomněla duchovním pastýřům, aby vychovávali lid k pravé a správné účtě k relikviím a obrazům svatých. Uznává, že podle dávného zvyku si církve váží ostatků těch, které Bůh stvořil jako nástroj své slávy a které spojil s duší, aby se stala živoucím chrámem Ducha svatého. Připomíná, že pohled na tento popel, který znovu ožije a bude věčně oslaven, nás má povzbudit ve víře v budoucí vzkříšení a připomenout, co dělat, abychom je mohli očekávat s radostnou nadějí. Neměli bychom však od nich samých očekávat nějakou moc, nýbrž máme naši celou důvěru obrátit k moci a dobrotě Boží.¹⁶¹

Josef II. zakázal přehnanou úctu k relikviím, jako je jejich líbání a zvláštní osvětlování, dvorským dekretem z 24. dubna 1784, aby to lid, zvyklý na vnějškovost, nepokládal za povinnost přináležející k bohoslužbě a nebyl tím přiváděn k uctívání stvoření. Také dotýkání relikvií, obrazů, růženců, a křížů bylo zakázáno, aby nesvádělo k pověře. Z téhož důvodu nebylo dovoleno klášterům ani světskému duchovenstvu zhotovovat nebo rozdávat amulety, škapulíře a opasky a nikdo nesměl obchodovat s posvěcenými svíčkami, růženci, kadidlem a jinými podobnými věcmi.¹⁶²

Dvorský dekret z 1. října 1788 nařizoval, aby relikvie v kostele nebyly umístěny jinde, než na dvou stranách oltáře, mezi 6 světly, která na hlavním oltáři obvykle jsou.¹⁶³

¹⁵⁸ Srov. Wetzler und Welte's Kirchenlexikon 1882: 592.

¹⁵⁹ Srov. COD: 775-776.

¹⁶⁰ Srov. Ottův slovník naučný 1999: 924-925.

¹⁶¹ Srov. Kontrast 1791: 34.

¹⁶² Srov. Kontrast 1791: 13.

¹⁶³ Srov. Kontrast 1791: 12-13.

3.1.6. Svátky

Dalším předmětem kritiky pistojské synody i omezujících nařízení Josefa II. se staly nadbytečné svátky. Svátky patřily a patří k zásadním projevům společenského života. Lidé v nich oslavují významné události, ke kterým se vztahují a které si přejí uchovat ve vděčné vzpomínce. Těžištěm křesťanského slavení bylo od počátku velikonoční tajemství, slavené nejprve jako týdení, později i jako výroční Pascha. Liturgie slavení, vrcholící v eucharistii, je povyšuje nad pouhou památku, zpřítomňuje a zprostředkovává účast na spásných činech Ježíše Krista.

Základní téma vykoupení bylo postupně rozváděno v svátcích zaměřených na jednotlivé události Kristova života a působení, v připomínce života Panny Marie a památce mučedníků a svatých. Rozšířením ideových neboli devočních svátků, které tematizují jednotlivé pravdy víry a vyzdvihují některé aspekty křesťanského učení a zbožnosti, a svátků, jež byly symbolicky připojeny k zásadním událostem církevních dějin, počet svátků neúměrně narůstal a jejich specifická zaměření zastíňovala základní stavbu liturgického roku. Snaha klasifikovat je podle významu a důležitosti vedla k vytváření poměrně komplikovaného řádu.¹⁶⁴ Proto byl papežem Urbanem VIII. konstitucí *Universa per orbem* z 13. září 1642 vymezen počet obecně platných svátků a biskupům bylo zakázáno zavádět svátky nové.¹⁶⁵ Také Benedikt XIV. považoval za vhodné řád svátků zjednodušit.

Slavení svátků bylo významnou součástí života společnosti a podléhalo dozoru církve i světské moci. Účast na mši svaté byla o svátečních dnech povinná a všechny hrubé práce, soudní jednání, honitba či rybolov byly zakázány. Byly připuštěny pouze práce svobodných lidí. Od 13. století docházelo k postupnému uvolnění, především již nebylo nutné účastnit se bohoslužby ve farním kostele, ale bylo možné navštěvovat i chrámy klášterní.¹⁶⁶ Tridentický koncil však nabádal lid k časté návštěvě farních kostelů, alespoň o nedělích a o svátcích, a o totéž žádala i pistojská synoda.

Nepravosti jako zahálka, tanec, pití či ztráta výdělku, které byly způsobeny přemírou svátečních dnů, se stávaly předmětem kritiky již od středověku.¹⁶⁷ Zabýval se jimi i Muratori ve svém díle o pravé křesťanské zbožnosti. Proměna způsobu života v 17. století si vyžádala zmírnění církevních předpisů a zohlednění okolností připouštějících práci i o svátcích. Přesto se ukázalo, že počet svátků je neúnosný a od počátku 18. století se panovníci některých zemí začínají obracet na papeže s žádostí o jejich omezení. Dispens zavádějící tzv. polosvátky, spojené pouze s povinností účasti na mši svaté, si roku 1754

¹⁶⁴ Srov. Adam 2001: 350–352.

¹⁶⁵ Srov. Zuber 1984: 247.

¹⁶⁶ Srov. Zuber 1984: 247.

¹⁶⁷ Srov. Zuber 1984: 231.

vyžádala také Marie Terezie. Toto opatření nemělo žádoucí efekt, neboť lidé svátky dále světili jako obyčejně. Proto byl s papežským schválením 14. října 1771 vydán patent, jímž byly s platností od 1. ledna 1772 polosvátky zrušeny i s účastí na mši.¹⁶⁸ Josef II. pak v redukcích svátků pokračoval.

Dvorská nařízení z 26. srpna, 17. října a 10. prosince 1771 a dvorský dekret z 5. listopadu 1786 omezily počet svátků s vysvětlením, že o zrušených svátcích odpadá povinnost účastnit se mše svaté. Všichni duchovní dále měli poučit lid o správném významu rušení svátků a své vlastní služebnictvo v tyto dny vést k práci.¹⁶⁹

Dvorským dekretem pro Čechy z 1. října 1787 bylo jako všechny vedlejší pobožnosti úplně zakázáno slavení relikvií nebo svatyní a bohoslužby bylo předepsáno konat pouze jako ve všední pracovní dny. Tyto svátky v žádném případě neměly být propříště ohlašovány z kazatelny.¹⁷⁰

Pistojská synoda uložila duchovním správcům objasnit lidu smysl a způsob slavení svátků. Vysvětluje, že účelem svátků bylo napomáhat nedokonalosti některých křesťanů, kteří nedokáží vnímat svůj křesťanský život jako nepřetržitý duchovní svátek. Církev proto vedle nedělí stanovila ještě jiné sváteční dny, aby mohli nechat stranou své časné záležitosti a zaobírat se tajemstvím Ježíše Krista a podivuhodnými činy svatých. Měli tak být povzbuzeni k modlitbě, poslechnout si poučení, navštívit mešní oběť, zazpívat chvály a věnovat se horlivěji ostatním zbožným cvičením.

Bohužel, konstatovali otcové synody, prostředky, které měly napomáhat lidské slabosti, skrze různé nešvary příležitostí k pohoršení. Svátky se tak rozmnožily, že již nebyl patrný jejich význam a důležitost. Na jedné straně přispívaly k zahálce, marnivosti a nestřídmosti bohatých, na druhé straně škodily lidem bez prostředků, kteří, protože nesměli v tyto dny pracovat, upadali v nedostatek a bídu. Přeměna některých svátků v „polosvátky“ však k odstranění všech zlořádů nestačila, proto si synoda přála tyto poloviční svátky úplně zrušit a ostatní omezit na přiměřenější počet. Na závěr tedy synoda, která se s takovou prosbou obrátila na velkovévodu, vybídla duchovní správce, aby připravili lid na tento pořádek, a povzbudili jej, aby neděle a schválené svátky slavil s opravdovým duchem křesťanské zbožnosti.¹⁷¹

Pius VI. v Konstituci *Auctorem fidei* přistupuje zamítavě k výroku synody, že zavádění nových svátků má příčinu v zanedbávání starých a ve falešných představách o povaze a účelu těchto slavností. Ohrazuje se také proti převádění svátků na neděli a zejména proti tvrzení, že převádět dny církví ustanovené

¹⁶⁸ Srov. Zuber 1984: 247.

¹⁶⁹ Podle dvorského dekretu z 1. ledna 1782 a 21 června 1787.

¹⁷⁰ Srov. Kontrast 1791: 14.

¹⁷¹ Srov. Kontrast 1791: 40–42.

za svátek nebo půst nebo rušit zavedený příkaz k slyšení mše je v kompetenci biskupa.¹⁷²

3.1.7. Odpustky

Poslední oddíl první kapitoly je věnován „odpustkovým nešvarům“. Podle Apoštolské konstituce Pavla VI. *Indulgentiarum doctrina* z roku 1967 znamená odpustek odpuštění časného trestu před Bohem „za hříchy, jejichž vina byla zahlazena; je to odpuštění, které náležitě připravený věřící získává za určitých podmínek zásahem církve, jež jako služebnice vykoupení autoritativně rozděluje a používá pokladu zadostiučinění Krista a svatých.“¹⁷³

Nauka o odpustcích nemá přímou biblickou oporu, vyvinula se v oblastech latinské tradice v návaznosti na vývoj svátosti pokání. Dřívější veřejná forma rekonciliačního pokání byla v průběhu 6.-10. století nahrazena svátostnou soukromou zpovědí, v níž na základě lítosti a soukromého vyznání hříchů dochází k bezprostřednímu rozhřešení. Přestože vlastní vina a věčné tresty za hřích jsou smyty, stále trvají její časné následky, které je třeba odčinit. Kanonické skutky pokání je proto třeba vykonat dodatečně. Odpustková praxe pak vychází s přesvědčením, že vedle kajících skutků může k odpuštění časných trestů přispět příměluva církve. Předepsané pokání bylo možné zkrátit nebo nahradit jinými skutky: almužnami, peněžními dary na církevní účely apod.¹⁷⁴

Po počátečních rozpacích bylo toto učení, které se objevuje od 11. století ve Francii a severním Španělsku, církví akceptováno a dále teologicky rozvíjeno. Jeho návaznost na svátost pokání se však ztrácela. Vedle původních částečných odpustků, které pokání zmírňují, se rozvíjí praxe udílení odpustků plnomocných, nabízejících prominutí všech časných trestů, nejdříve spojená s účastí na křížových výpravách. Od 13. století je udílení odpustků vyhrazeno papežům a je možné je získávat pro zemřelé v očistci.¹⁷⁵ V pozdním středověku získaly odpustky velký význam, ale zároveň vyvolávalo „kupčení“ s nimi pohoršení, které nakonec vedlo k církevnímu rozkolu. Protestantská teologie nenapadla pouze jejich zneužívání jako zdroje peněz, ale samotné pojetí milosti, na němž víra v odpustky staví.¹⁷⁶

Za dosavadní praxi církve se postavil tridentský koncil, který učí, že plná moc církve k udílení odpustků pochází od Krista a jejich užívání, které přináší věřícím největší prospěch a je schváleno autoritou svatých koncilů, má být zachováno. Zlořády, které podněcují kacíře k rouhačným řečem, je třeba vymýtit a opravit. Měly být odstraněny především neoprávněné zisky. Jiné

¹⁷² Dz 1573-1574.

¹⁷³ KKC 1471.

¹⁷⁴ Srov. Müller 2010: 743–745. ; Srov. Beinert 1994: 236.

¹⁷⁵ Srov. Müller 2010: 745-746.

¹⁷⁶ Srov. Müller 2010: 743.

nešvary, které spočívaly v pověrách, nevědomosti a neuctivosti se ale nedaly zvláště vyjmenovat a zakázat. Biskupové proto dostali nařízeno všechny zlořády tohoto druhu podchytit a předložit provinciální synodě a po jejich přešetření hlásit do Říma. O dalším vhodném postupu pak měl rozhodnout papež.¹⁷⁷

K popularitě odpustků v době baroka přispěl tridentský koncil i tím, že potvrdil existenci očistce a zdůraznil význam zádušních mší a přímělných modliteb za zemřelé.¹⁷⁸ Možnost získávat plnomocné i částečné odpustky a jiné duchovní výhody byla mocným podnětem ke vstupu do náboženských bratrstev nebo alespoň k účasti na jejich pobožnostech. Členové bratrstva mohli zapisovat do alb také své zemřelé a umožnit jim tak podíl na všech duchovních výsadách, k nimž patřily i tak zvané privilegované oltáře. Oltářní privilegia udílená jménem papeže měla působit, aby mše v předepsaném termínu na těchto oltářích odsloužené vysvobožovala duši určitého člověka z očistce.¹⁷⁹ K získání odpustků sloužilo také zbožné užívání posvěcených předmětů jako růženců, škapulířů nebo medailek i svící. Osvícenci v této souvislosti upozorňovali na pověrečné představy a praktiky a zejména na masový nárůst zádušních mší spojených s ohromnými finanční náklady. Pochybovali o odpustcích za zemřelé a smyslu privilegovaných oltářů.¹⁸⁰

Synoda v Pistoji vysvětluje, že vlastním smyslem odpustků nemá být nic jiného než odpuštění těch trestů, které církevní taxy hříšnickovy předepisují, protože církev nechce pokáním hříšníka přetěžovat, ale má na zřeteli jeho polepšení. Pravý řád pokání prý však byl zničen a původní význam odpustků setřen po vpádu barbarů, po němž následovaly časy nevědomosti. Přispěla k tomu i ziskuchtivost kléru a konečně také zběsilost křížových výprav. Co ještě zbylo, tvrdí synoda, zfalšovali později scholastici nafoukaní na svůj důvtip, kteří špatně pochopili, co znamená poklad zásluh Krista a svatých, a skutečný smysl prominutí kanonických trestů zaměnili za zmatené a mylné věnování zásluh.¹⁸¹

Představa nekonečných zásluh a nekonečného pokladu církve vede, podle názoru synody, k plýtvání odpustky. Za politováníhodné a nepodložené pokládala, že se toto pochybné věnování zásluh rozšiřuje také na zemřelé. Synoda by ráda odpustkové nešvary odstranila, ale vzhledem k jejich svázanosti s řádem pokání čekala se svými ustanoveními, až bude připraven nový rituál pro diecézi, který by obsahoval přiměřený penitenciál. Předpokládalo se, že by jej mohl připravit příští církevní sněm. Potom by mělo

¹⁷⁷ Srov. Decretum de indulgentiis. Dz 989.

¹⁷⁸ Srov. Malý 2009: 144.

¹⁷⁹ Srov. Mikulec 2007: 176.

¹⁸⁰ Srov. Malý 2009: 146.

¹⁸¹ Srov. Kontrast 1791: 51.

být snazší opět zavést starodávný systém odpustků, které faráři a zpovědníci každý podle své moudrosti s povolením svého biskupa budou moci udělovat.

Prozatím synoda nařídila všechny odpustkové tabulky, které visely na dveřích kostela, úplně odstranit. Zvláště ty, které vyhlášovaly odpustky pro zemřelé nebo privilegium oltáře. Rozhodla, že odpustek má být udílen na způsob rozhřešení, a proto měli zpovědníci, kteří kajícím udílejí pokání, hned vysvětlit, že jsou osvobozeni mocí platně uděleného odpustku od závazku podřídit se celému kanonickému pokání. A že dosáhli tak dalece milosti, nakolik to současný úpadkový řád pokání dovoluje.¹⁸²

Učení pistojské synody o odpustcích bylo v konstituci *Auctorem fidei* odmítnuto, protože omezuje odpustky pouze na odpuštění kanonických trestů, jako by nesloužily také k odpuštění časných trestů za hříchy, které si žádá božská spravedlnost, zpochybňuje poklad církve jako zásluh Krista a svatých a jeho věnování zemřelým. Konstituce upozorňuje, že tyto názory byly zavrženy už v protilutherské bulle *Lva X. Exsurge Domine* z roku 1520. Útoky proti odpustkovým tabulkám, privilegovaným oltářům apod. byly shledány skandální a urážlivé jak vůči papeži, tak i k běžné praxi církve.¹⁸³

V Rakousku byly „odpustkové nešvary“ odstraněny dvorským dekretem z 29. listopadu 1781. Uvádět odpustky, jejichž účinek se vztahuje na duše v očistci, mělo být nadále ve všech kalendářích, direktoriích, breviářích, modlitebních knížkách a oznámeních zakázáno a jako „nepodložené učení“ mělo být odstraněno i z katechismu pro normální školy.¹⁸⁴

3.2. Návrhy na obnovení zrušených klášterů

Druhá kapitola se zabývá návrhy prelátského stavu na revizi zásahů Josefa II. do oblasti řeholního života. Pozornost státní moci přitahovaly řeholní řády z důvodů státně politických, ideových i ekonomických. V barokní době získaly značný význam i politický vliv, nepodléhaly místní církevní správě a úzké vazby na zahraničí znesnadňovaly kontrolu ze strany státu, který se cítil hospodářsky poškozován odlivem finančních prostředků do ciziny. Proto byl již za vlády Marie Terezie majetek klášterů a později všechno církevní vlastnictví podrobena státnímu dohledu. Zároveň bylo omezeno zřizování klášterů a přijímání nových členů do klášterů stávajících. Omezení zahraničních styků a podřízení klášterů biskupům také patřilo k prvním opatřením Josefa II., která předcházela jejich rušení.

Dobové mentalitě, která veškerý smysl a hodnotu odvozovala od praktické a měřitelné užitečnosti pro společnost, byl řeholní život cizí. Josef II. proto

¹⁸² Srov. Kontrast 1791: 52–53.

¹⁸³ Srov. Dz 1540-1543.

¹⁸⁴ Též podle Dvorského dekretu z 26. května 1787. Srov. Kontrast 1791: 15.

pokládal kláštery všech řádů, které se nezabývaly péčí o nemocné, vzděláváním mládeže nebo vědeckým bádáním, za zbytečné a patentem z 29. listopadu 1781 rozhodl o jejich zrušení.

Autor brožury vysvětluje opatření Josefa II. vůči klášterům snahou vést své poddané k vědomí odpovědnosti vůči lidské společnosti, k činnosti a užitečnosti pro stát. Proto prý císař zrušil několik klášterů, některé se rozhodl zredukovat a všechny schopné řádové kněze povolal do duchovní správy.¹⁸⁵

Dvorským dekretem z 12. ledna 1782 byly zrušeny všechny řádové domy, kláštery a hospice kartuziánů, kamadulských a ženských řádových větví: karmelitánek, klarisek, kapucínek a františkánek. Později byly podobnými dekrety ve všech dědičných zemích zrušeny některé další kláštery benediktinské, cisterciácké, premonstrátské, řeholní kanovníci a všechny ženské kláštery s výjimkou alžbětinek a voršilek.

Redukce klášterů znamenala snížení počtu jejich členů. Počet míst v klášterech se uvolnil i umístěním řádových kněží do duchovní správy. Kláštery určené k redukci nadále neměly a nesměly odvádět klérus. Podle dvorského dekretu z 24. září 1785 musely i konventy, které měly zůstat zachovány, přijmout tzv. numerum fixum, omezující jejich personální stav. Do tohoto stavu se nezapočítávali staří a nemocní, na jejichž místo, pokud by zemřeli, klášter nepřijímal nového kandidáta. Směl jej přijmout, pouze kdyby zemřel někdo z fixního počtu nebo z duchovní správy. Ostatní kláštery také neměly dovoleno nikoho přijímat, dokud nebudou postupně rozmístěni obyvatelé redukovaných klášterů stejného řádu.

Dvorské dekrety z 3. listopadu 1787 a 26. prosince 1788 uložily klášterům povinnost, aby na žádost děkanů poskytovaly pomoc při zajištění duchovní péče farářům a místním kaplanům a tyto duchovní podporovaly z prostředků kláštera.

Autor se pozastavuje na tím, že nyní by podle prelátského návrhu měla být všechna tato nařízení Josefa II. zrušena a nejenže by se měly udržet kláštery dosud zachované, ale měly by zůstat i k redukci určené kláštery a ty již zrušené by měly být obnoveny. Prelátský stav, poznamenává autor, zdá se, předpokládá, že tyto kláštery budou prospěšné státu a náboženství, což by mělo být podmínkou jejich obnovení.¹⁸⁶

3.2.1. Reformní návrh pistojské synody

O možnosti reformy řeholního života jednala také pistojská synoda.¹⁸⁷ Diskusi k tomuto tématu podnítil dopis velkovévody Leopolda biskupům

¹⁸⁵ Srov. Kontrast 1791: 57–60.

¹⁸⁶ Srov. Kontrast 1791: 57–60.

¹⁸⁷ Pro regularium reformatione Srov. Kontrast 1791: 61–86.

Toskánska, který se v člancích 56 a 57 zabýval stavem klášterů a nutností jeho nápravy.

Synoda přiznala řeholnímu životu, že si jej církve již od prvních staletí velmi vážila, protože podněcoval křesťanské nadšení. Připomněla, že to byla tři staletí pronásledování ze strany pohanů, která přiměla křesťany stáhnout se do pouště a tam v klidu a bezpečí sloužit Bohu. Svobodně se zřekli všech příjmností, čestných titulů a úřadů a tento úctyhodný příklad přitáhl i mnoho dalších, kteří se starali o zachování své víry. Avšak když se tento způsob života přesunul na Západ a počet mnichů vzrostl, dostavil se prý úpadek a zmatek. Pokusy učinit tomuto zlu přítrž se míjely účinkem, protože místo aby byl počet mnichů omezen, méně vhodné jedinci propuštěni a počet klášterů zmenšen, byly vedle dosavadních upadlých klášterů zřizovány jiné, kde měla být zavedena lepší disciplína. Jenomže i v nich kázeň brzy upadla, a tak tyto pokusy byly stejně neplodné. Kláštery žebravých mnichů prý dokázaly hromaděním řádových domů a častými reformami zdroj těchto špatností jen ještě více rozšířit.

Otcové synody proto vytýkají klášterům hromaděni pokladů, lásku k lenivosti a změkčilosti, zahálčivé a neplodné duchovní zaměstnání, spojení více klášterů pod jednou hlavou, exempce a privilegia, která jsou udělována kvůli vlastnímu prospěchu nebo z jiných, zejména politických, důvodů. Nepřátelství vůči celému řeholnímu způsobu života vzbuzuje podle nich i žádostivost vetřít se mezi hierarchii, která odporuje smyslu mnišského života, a pýcha řeholního stavu, jehož členové se jen málo snaží být užiteční státu.

Synoda by v řeholním životě ráda viděla školu křesťanské dokonalosti. Soudí však, že poměry v řádech jsou čtnosti spíš na překážku, neboť „není možné opustit svět a nadále v něm žít, volit samotu v úsilí o dokonalost a přitom všemi způsoby usilovat o duchovní úřady, odumřít světu pro své povolání a přece z ješitnosti prahnout po postavení v církvi.“¹⁸⁸

Zásadní námitku vznesla synoda proti věčným slibům, protože se domnívala, že se skládají bez toho, aby bylo možné dříve vyzkoušet své síly, a ve věku, který je pro takovou zkoušku naprosto nezralý.

K možnosti trvalé reformy klášterů se z těchto všech důvodů stavěla skepticky. Přihlásila se však k rozhodnutí tridentského koncilu, který se také o reformu pokoušel, ale tehdejší okolnosti prý nedovolily zlořády vykořenit. Na základě povzbuzení svého panovníka se tedy synoda rozhodla tento problém důkladně prozkoumat a vypracovat systém obnovy duchovních řádů. Její představy o solidní reformě, která by sloužila dobru státu i prospěchu samotných řeholníků, vycházejí z těchto předpokladů:

¹⁸⁸ Srov. Kontrast 1791: 64.

Řeholní život by neměl být slučitelný s duchovní správou a její činností. Mnich by měl být ten, který opustil svět a osamělý žije sám pro sebe v duchu pokání. K stejnému závěru by měli být svými kláštery vedeni zejména žebraví mniši, jejichž řády prý už od svých počátků živily jen hádky a rozbroje. Otcové synody nepřikládali existenci žebravých řádů žádné oprávnění.

Z rozmnožení a rozmanitosti řádů, tvrdí dále synoda, nutně vyplývá nepořádek a zmatek, neboť z různých a navzájem si odporujících sklonů a konečných cílů nemůže povstat shoda a jednota. V minulosti se potvrdilo, že různost řádů byla příčinou rozbrojů, hašteření, nepřejícnosti a pronásledování. Vliv a moc řádů a jejich široké rozšíření působily, že boje se z klášterů přenášely do státu i církve a vyvolávaly neklid, rozkol a kacířství.

Navíc působení na státu nezávislých menších celků, které tvoří jakýsi stát ve státě a usilují se odpoutat od jeho svazku, je nebezpečné, protože jsou více svázány s vlastním společenstvím a péče o vlastní blaho zabraňuje často dobrou obecnému, soudili synodní otcové. Proto tedy panovník měl svou silou a mocí oddělit tyto malé části od jejich středisek, aby potlačil zlo, které by nemohl úplně zničit, dokud by navzájem spojené kláštery vytvářely soukromé společnosti. Z těchto postřehů vyvodila synoda následující pravidla:

- 1) V církvi má být ponechán pouze jediný řád, a sice benediktini, jednak vzhledem ke svým zásluhám o církev a jednak pro svou dobrou organizaci. Institut port royalistů by mohl být na památku také zachován a za určitých okolností vylepšen. S odstraněním rozdílností řádů by zároveň navždy zaniklo opičení, závist, zmatky a rozmanité doktríny a všechny politické i dogmatické chiméry, které církev tak zneklidňovaly.
- 2) Žádný z řeholníků by se nesměl vměšovat mezi hierarchii. Nesměli by mít veřejné kostely ani být svěcení na kněze, nanejvýš jeden nebo dva z nich, kteří by působili v klášteře jako duchovní správci, ostatní by měli zůstat v laickém stavu. Pistojské diecézi přineslo očividný užitek opatření, když biskup zakázal všem klášterním duchovním o svátcích otevírat kostely, aby se všichni mohli dostavit do svých kostelů farních. Takto by vynikl jistý znak starých časů, kdy se absence ve farním kostele o svátcích počítala za hřích.
- 3) U každého města by směl být pouze jeden klášter. Měl by stát mimo hradby, aby mniši neměli příležitost se rozptylovat a ničemně se potloukat. Bylo by třeba zajistit každému dostatečnou obživu a zřídit zahrady, kde by bylo možné odpočívat a věnovat se ruční práci.
- 4) Tato práce rukou, která je kláštery často doporučována, by musela mít pevně stanovený čas, aby umožňovala dostatečně se věnovat modlitbám v chóru nebo vědám. Chórové modlitby by měly být přiměřené, protože příliš dlouhé modlitby vedou ke spěchu, mrzutosti a rozptylování.

Zkušenost potvrzuje, že zbožnost a pobožnost řeholníků spíše klesá, když se chórové modlitby znásobují.

- 5) Mezi mnichy by se nesměly dělat rozdíly, v chóru ani klášterní službě, neboť nerovnost probouzí neklid a rozepře a potlačuje ducha lásky z těchto společenství.
- 6) Věčné sliby měly být zakázány. Ani první mniši, kteří byli církvi chloubou a radostí, nic takového neznali. Slib čistoty, chudoby a poslušnosti by nesměl být předepsán všeobecně, ale pokud by někdo chtěl složit buď všechny nebo jenom jeden slib, požádal by biskupa o radu a dovolení. Nikdy by se neměly tyto sliby skládat navždy, pouze na jeden rok.
- 7) Na způsob života řeholníků, jejich studia a pokrok v křesťanské dokonalosti by měl dohlížet biskup, který by také rozhodoval o přijetí nebo propuštění z kláštera, při tom by měl však přihlížet k mínění klášterního společenství.
- 8) Dosavadní řádoví duchovní by jako kněží mohli být přijati do kláštera, jenom pokud by v mlčení a samotě chtěli dosáhnout vlastní dokonalosti a nechtěli vést jiný způsob života než ostatní. Sloužit mši svatou měli mít dovoleno pouze podle výše stanovených pravidel, jednu nebo nejvýše dvě denně, a ostatním kněžím by mělo stačit slavit společně s klášterním společenstvím.

Ženské kláštery se měly řídit stejnými pravidly. Řeholnice by nesměly skládat věčné sliby před 40. nebo 45. rokem. Za důležité synoda pokládá přidržovat je u užitečného zaměstnání, zvláště ručních prací, a dbát na to, aby byly chráněny od oné tělesné zbožnosti, s níž se nejvíce zaměstnávaly. Zvažovala také, zda je vhodné, aby jejich klášter byl umístěn ve městě.¹⁸⁹

Konstituce *Auctorem fidei* podrobila tyto zásady kritice a vesměs je odsoudila jako lživé a zavádějící, v rozporu s církevnímu obyčejí a papežskými sankcemi. Do jisté míry byly reakcí na skutečné poměry v řeholních společenstvích, ale také vyjadřují postoj osvícenců k řeholnímu životu, v jehož formě shledávali popření rozumu, přirozenosti i lidských práv.¹⁹⁰ Projevil se v nich i radikální odpor osvícenství vůči některým typickým rysům katolického baroka, které kláštery ztělesňovaly. Domnělá neefektivnost životního stylu, který se nyní zdál být neužitečnou a sebestřednou zahálkou, barokní okázalost, „iracionální“ formy zbožnosti, které působily na pověrčivost lidu, společenský vliv i bohatství, které bylo možné lépe využít ku obecnému prospěchu, patřily k důvodům, proč tyto

¹⁸⁹ Srov. Kontrast 1791: 61–86.

¹⁹⁰ Srov. Frank 2003: 134.

instituce považovali za překonané a chtěli jejich počet omezit. Ale zatímco se Josef II. snažil dosáhnout společenské užitečnosti řeholníků a zapojit je podle potřeb státu, synoda v Pistoji s odvoláním na původní ideály mnišství usilovala o jejich odloučení od světa a zamezení jejich společenského vlivu. Tato představa však nebrala zřetel k dosavadnímu vývoji řeholního života.

Kláštéry byly nejenom v duchovním, ale i v sociálním, kulturním a ekonomickém ohledu zrcadlem své doby. Formy řeholního života se od počátku vyvíjely jako odpověď na aktuální potřeby křesťanské společnosti a vznik nových řeholí často doprovázel církevně reformní snahy.

Charakter řeholních komunit vyplýval z dané řehole, jejich život určovala statuta a vnitřní pravidla jednotlivých konventů.

Tradiční mnišství bylo citelně postiženo reformací, která pro ně znamenala období destabilizace a úpadku. Návrhy na reformu klášterního života, z nichž některé připomínaly zásady pistojské synody, byly předloženy již tridentskému koncilu. Objevila se mezi nimi i myšlenka, jejíž původ sahá až do 15. století, sjednotit všechny řády ve tři základní typy: benediktiny, augustiniány a františkány. Jiné plány chtěly vyřešit otázku nerovnoměrného hospodářského zajištění řeholních komunit soustředěním a centrální správou jejich majetku. Byl požadován biskupský dohled nad životem klášterů i zrušení exempcí, redukce klášterů a náročnější výběr kandidátů. V průběhu 25. zasedání Tridentského koncilu byly podobné podněty zváženy a v schváleném dekretu o řeholnicích a mniškách byl formulován koncilní program řeholní obnovy.¹⁹¹

Koncil vyjádřil své uznání řeholnímu životu, který církvi přináší velký užitek, pokud jsou kláštéry zřízeny se zbožným záměrem a řádně spravovány. Proto nařídil několik opatření, která by pomohla rychleji obnovit řádovou disciplínu tam, kde byla rozvrácena, případně ji udržet, kde zůstala zachována. Především stanovil povinnost pro všechny řeholníky zachovávat ve svém životě pravidla řehole, ke které se ve svých slibech zavázali, věrnost závazku poslušnosti, chudoby a čistoty i jiným předpisům ohledně společného života, stravy a ošacení, které vyplývají ze zásad vlastního řádu. Představení při řádových nebo provinciálních kapitulách i při vizitacích měli důsledně dbát na zachovávání těchto povinností, aby nedocházelo k rozvolňování řeholní disciplíny.¹⁹²

Reformní opatření respektovala rozmanitost forem řeholního života, směřovala pouze k odstranění zlořádů. Řeholníkům zakázala vlastnit osobní majetek, zabývala se otázkou vlastnictví klášterů a jeho správy, stanovovala podmínky, za nichž je řeholníkům dovoleno vzdálit se z kláštera, a potvrzovala klausuru řádových sester. Ženské kláštéry společností

¹⁹¹ Srov. Frank 2003:123–124.

¹⁹² Srov. Decretum de regularibus et monialibus. COD: 776.

papežského práva byly postaveny pod vedení biskupů. Biskupové a představení ženských řádů měli také dohlížet na to, aby sestry byly ve svých předpisech vybízeny k přijetí svátosti smíření a eucharistie alespoň jednou za měsíc. Zvláštní pravidla upravovala podmínky vstupu do kláštera, noviciátu a profese nebo vystoupení z kláštera. Další předpisy platily pro volby řádových představených, nařizovaly utvoření řádových kongregací pro všechny kláštery, které nepodléhaly generálním kapitulám, biskupům nebo příslušným vizitátorům svého řádu. Exempce sice zrušeny nebyly, ale biskupům byl vymezen rámec jejich jurisdikce a direktivní kompetence nad kláštery a řeholními domy. Pozornost byla věnována vizitacím a zajištění reformního programu.¹⁹³

K obnově řeholního života a jeho dalšímu rozmachu přispěly nově založené řády, jako byli jezuité, kapucíni, theatini, barnabité, voršilky či reformované karmelitánky. Vedle jeho tradičních forem, které se zaměřovaly na modlitbu a rozjímání, charitativní péči, duševní či fyzickou práci v ústraní kláštera, a jejichž život byl z velké části určován pravidelným rytmem liturgických povinností, se stále více uplatňovala společenství, která se záměrně orientovala na aktivní charitativní nebo duchovenskou činnost uprostřed světa, do něhož vnášela svou spiritualitu.¹⁹⁴ Jako nový typ řeholníka se prosazují řeholní klerici jako theatini, jezuité nebo piaristé.

Tradičně zavedené řády pak chápaly reformu jako návrat ke svým kořenům, jako oživení starých řádových pravidel a původní spirituality, na kterých lpěly tím více, čím vzrůstal vliv nových řádů, zvláště jezuitů. Konkurence mezi řády však vedla i k efektům zcela nežádoucím. Nové řády se často setkávaly s despektem ze strany tradičně zavedených řeholí a i mezi nově vznikajícími společenstvími vládla rivalita a až skandální nevraživost.

Po reformním vzrůstu a úsilí 17. století přineslo století následující zřetelný úpadek, který je patrný ve zesvětštění a zmírňování řehole. Dochází k němu v celé Evropě, nejvíce však zasáhl německý prostor a Itálii. Tristních poměrů v některých kláštorech si všímají nejen osvícenci, nepřátelští ke klášternímu životu vůbec, dostatečně o ní hovoří i prameny klášterní provenience, biskupské vizitace a pozorování dozírajících orgánů.¹⁹⁵

Požadavek na obnovu klášterů pouze v jejich duchovním poslání byl obtížně proveditelný vzhledem k jejich zapojení do života společnosti. Kláštery se široce podílely na její charitativní, školské, kulturní i hospodářské činnosti. Některá řeholní společenství působila v roli pozemkové vrchnosti

¹⁹³ Srov. COD: 776–784.

¹⁹⁴ Srov. Bůžek – Král 2007: 133.

¹⁹⁵ Srov. Hersche 2006: 330.

a představitelé několika řádových domů náleželi k zemskému prelátskému stavu. Nezastupitelnou rolí hrály kláštery v sociální oblasti. Poskytovaly totiž stavovsky přiměřené zaopatření lidí, kteří, převážně z ekonomických příčin, nemohli uzavřít manželství.¹⁹⁶

Vstoupit do kláštera bylo možné již ve 12 či 13 letech, k slavnostním slibům se přistupovalo až za několik let po dosažení předepsaných stupňů noviciátu. Tridentský koncil stanovil jako nejnižší hranici pro složení slibu 16 let a zejména mnoho dívek se zavazovalo k řeholnímu životu již před 18. rokem. Osvícenská kritika však upozorňovala na nedostatečnou zralost k tak závaznému rozhodnutí a jednotlivé státy proto přistupovaly k zvyšování této hranice, zpravidla na 21 let. V Rakousku určila Marie Terezie jako nejnižší limit 24 let. Do řádů samozřejmě vstupovali i lidé staršího věku. K podmínkám přijetí do řeholní komunity, jako byl například legitimní původ, předepsaný věk a dobrý zdravotní stav, patřilo také jisté věno. Přes kritiku církevních reformátorů se společenský původ řeholníků odrážel i v jejich postavení v klášteře resp. limitoval i šance na přijetí do konkrétního řádu.

Obrat umožnila až celková proměna společnosti, demografické změny a otevření dalších možností životního uplatnění. V době, kdy osvícenské státy prováděly sčítání klášterů jako podklad pro svá regulační opatření, byl už růst těchto institucí na ústupu.

V habsburské monarchii bylo v letech 1781/1787 zjištěno okolo 24 000 řeholníků, převážně mužů, což vzhledem k počtu obyvatel znamenalo sotva několik promile. V Itálii však byla situace odlišná. 126 000 zasvěcených osob představovalo evropský rekord. V Toskánsku volilo řeholní život až 10% obyvatelstva. Zvláštností, která se vymykala evropským poměrům, byla převaha žen. V Pistoji a Pratu jich žilo v kláštěrech dokonce čtyřikrát více než mužů.¹⁹⁷

V celé Evropě působilo v letech 1770–1780 asi 400 000 lidí v řeholních řádech. V průměru připadalo dvacet řeholníků na konvent. Mužské kláštery však bývaly menší. V Rakousku, východní Evropě a v Itálii zpravidla žilo v jednom konventu okolo jedenácti řeholníků, byly i kláštery se třemi, čtyřmi mnichy, odsouzené k zrušení, neboť takový stav nepřispíval k zachování spořádaného mnišského života. Naproti tomu v ženských kláštěrech většinou pobývalo třicet až padesát řeholnic, v některých oblastech však mnohem víc.¹⁹⁸

¹⁹⁶ Srov. Hersche 2006: 334–335.

¹⁹⁷ Srov. Hersche 2006: 319–320.

¹⁹⁸ Srov. Hersche 2006: 320–321.

3.2.2. Josefínská reforma

V českých zemích souvisel nárůst klášterů v barokní době s rekatolizací a podílel se na něm zvláště příchod nových řádů a kongregací. V 17. a 18. století bylo jen v Čechách založeno na dvě stě řeholních domů, zpravidla pro některý z nově přichozích řádů. Po roce 1600 to byli kapucíni, milosrdní bratři, bosí augustiniáni, bosí karmelitáni, barnabité, hyberni, piaristé, theatini, voršilky a bosé karmelitánky. V 18. století přibyli bartolomité, oratoriáni, trinitáři, ivanité poustevníci, alžbětinky, celestínky a anglické panny. Právě tyto nové řády se staly hlavními šířiteli barokní zbožnosti a jejich vliv silně zasahoval i do politického a kulturního vývoje.

Řeholní řády získaly na rozsáhlé restituci církevního majetku v pobělohorských Čechách. Přesto však byl majetek církve mnohem skromnější než majetek šlechty¹⁹⁹ a statkům nejzámožnějších aristokratů církevní panství svou rozlohou nemohla konkurovat. Největším klášterním majetkem byly statky břevnovsko-broumovského opatství, za nimi následovaly majetky klášterů ve Vyšším Brodě, spravované krumlovskou vrchností, v Teplé, malostranských a strakonických johanitů, klementinských jezuitů, premonstrátek v Chotěšově a kladrubských benediktinů. Jako ostatní církevní instituce navíc získávaly značné příjmy z fundací a nadačních platů, darů a odkazů věřících, z příspěvků patronů a podobně.²⁰⁰

Majetkové rozdíly mezi řády i mezi jednotlivými církevními institucemi byly velké. Největšími vlastníky pozemkového majetku byli cisterciáci, benediktini, jezuité, premonstráti, premonstrátky a maltézští rytíři. Zatímco sedm cisterciáckých konventů se dělilo o majetek čítající 1400 osedlých, většina řádů nevladnula ani 170 osedlých, řada z nich podle svých řádových předpisů směla mít jen několik málo poddaných.²⁰¹

Vyhlídky na dobré hmotné zaopatření často přiváděly do řeholních řad adepty kněžství.²⁰²

Kláštéry měly nezanedbatelný vliv na své okolí. Na venkově působily na své poddané jako pozemkové vrchnosti a zpravidla se pak podílely i na farní správě svého panství. I do městského prostředí přinášely oživení náboženského života. Jejich členové se zasloužili o organizaci náboženských kongregací a bratrstev, pěstování mariánského kultu a propagaci úcty k řádovým světcům,

¹⁹⁹ V roce 1615 patřilo církvi jen 4,2% poddaných (berních osedlých). V polovině 17. stol. na ni připadalo 12%, zatímco šlechtické stavy vlastnily 69% poddaných. Srov. Maur 2003: 135.

²⁰⁰ Srov. Maur 2003: 135–136.

²⁰¹ Srov. Maur 2003: 136.

²⁰² V letech 1695–1709 tvořili mezi nově vysvěcenými knězi pražské diecéze řeholníci 60%. Na Moravě byla situace podobná. Například v roce 1754 převyšoval mezi nově vysvěcenými řeholní klérus diecézní v poměru 73:49 a 72:45 roku 1762. Srov. Maur 2003: 136–137.

probouzeli zájem jako zdatní kazatelé, přinášeli nové kultury a pobožnosti, zasloužili se o obnovení a udržování poutních míst. Jimi zbudované kláštery, koleje, konventy, kostely, kaple, kalvárie a lorety významně ovlivnily tvářnost české krajiny. Nemenší význam měla jejich charitativní činnost. Řeholní řády, zejména jezuité a piaristé, se etablovali ve školství a přičinili se o rozvoj vzdělanosti.²⁰³

Jezuitům, kteří přímo ztělesňují nový typ řeholního společenství, náleželo mimořádné postavení. Převzali nejen kontrolu nad středním a vysokým školstvím, prosadili se i jako zpovědníci, kazatelé a misionáři, vědci a umělci.²⁰⁴ Nesmírný vliv jezuitského řádu, svázaného s obranou papežských zájmů, podněcoval nepřátelství protipapežsky orientovaných osvícenských států. Kampaň proti jezuitům provázela zákaz jejich činnosti v řadě evropských zemí: Portugalsku, Francii, Neapolsku, Španělsku a Parmě. Politický nátlak i napětí uvnitř církve pak vedly roku 1773 k zrušení řádu papežem Klementem XIV.²⁰⁵

V Čechách tak bylo zrušeno 22 jezuitských klášterů a rezidencí se 600 osobami. Zrušení řádu poskytlo Marii Terezií příležitost provést zásadní reformy školství, vyvstaly však problémy ohledně jejich finančního a personálního zajištění. Řádový majetek byl proto převeden do studijního fondu, z něhož byl hrazen provoz středních škol. Přesto zůstalo z 57 gymnázií v Čechách a na Moravě zachováno pouze 20.²⁰⁶ Jejich správu převzali z větší části piaristé, někde byli dosazeni učitelé světští. Na teologických fakultách nahradili jezuitské profesory členové jiných řádů, spíše jansenistického a febroniastického smýšlení.

Zrušení jezuitského řádu stálo na počátku dalšího antimonastického tažení. Na přelomu 18. a 19. století zasáhla vlna rušení a sekularizace klášterů a řádů takřka celou Evropu. Josefínská nařízení v tomto ohledu sledovala obecný trend své doby.²⁰⁷ Opatření proti klášterům sloužila ve prospěch církevně správních reforem Josefa II., které měly vést k lepší organizaci duchovní správy a jejímu začlenění do služeb státu.

Církevní správa se až do konce 18. století potýkala s nedostatečnou sítí farností. Dřívější nekatolická církevní organizace byla rozbita, ale scházely prostředky na zbudování nového systému, který by odpovídal požadavkům potridentské obnovy. Neuspokojivá situace byla zejména v severních a severovýchodních Čechách, kde jednak docházelo k rychlému populačnímu růstu v důsledku prvotní industrializace a zároveň se jednalo o oblasti se silnou

²⁰³ Srov. Mikulec 2008:281-300 ; Srov. Bůžek – Král 2007: 134.

²⁰⁴ Srov. Bůžek – Král 2007: 133–134.

²⁰⁵ Srov. Frank 2003: 133

²⁰⁶ Srov. Bastl 1995: 157.

²⁰⁷ Srov. Frank 2003: 134.

husitskou tradicí, kde prakticky scházelo širší zastoupení klášterních panství, na jejichž statcích, například v jižních a západních Čechách, byla farní síť zpravidla organizována dobře. Za takových poměrů bylo obtížné dosáhnout pravidelné účasti farníků na bohoslužbách.²⁰⁸ Nedostatek obročí a fabričních fondů pro založení a vydržování nových farností byl nahrazen právě majetkem zrušených klášterů, jenž byl vložen do nově utvořených náboženských fondů.²⁰⁹

Novou organizaci farností nařizovala císařská instrukce z roku 1782. K farnostem dosavadním přibyly nové farnosti nebo lokálie v každé obci, která měla více než 700 obyvatel a byla vzdálená nejméně hodinu cesty od nejbližšího farního kostela. V Čechách tak bylo založeno na 250, na Moravě 300 nových farností.²¹⁰

Do řádné duchovní správy vkládal císař velká očekávání. Počítal proto i se zapojením klášterů do její organizace a zachované kláštery, které se nevěnovaly charitě nebo vzdělávání, nutil na svých panstvích zřizovat nové farnosti, kostely a školy.²¹¹ Aby zajistil dostatek farářů, usiloval převést do farní správy co nejvíce kněží z řeholního kléru. K rozdílu mezi posláním řádového a světského kněze nepřihlížel. Od 30. března 1783 byla proto zrušena i soukromá klášterní teologická studia a všichni adepti kněžství byli nuceni vstoupit do generálních seminářů. I svůj řádový oděv museli po tu dobu nahradit stejným oblečením jako kandidáti světští.²¹²

Faráře ustanovoval biskup na základě zvláštních zkoušek. Podléhali jako dosud vikářům, ale protože byli nově zapojeni do státní služby, stali se také podřízenými krajským úřadům a na místo desátků dostávali plat ze státní pokladny. K jejich povinnostem nyní patřilo publikovat úřední nařízení a vyhlášky, vést matriky, dohlížet na zdravotní stav obyvatel farnosti a oznamovat násilí na poddaných krajským úřadům.²¹³

Konkrétní postup při rušení klášterů nařizoval dekret z 16. ledna 1782.²¹⁴ Zemské úřady měly nejprve vyslat do každého kláštera komisaře s instrukcí a plnou mocí a úředníka z komorní účtárny, kteří měli vyhlásit zákaz skládání dalších slibů, převzít a zaevidovat veškerý majetek, který nebyl nutný pro denní potřebu. Soupis majetku byl vyhotoven ve dvou kopiích, jedna zůstala guberniu, druhá předána dvorské komoře, která měla zajistit řeholníkům oděv i stravu až do vyměření penze.

²⁰⁸ Srov. Maur 2003: 138.

²⁰⁹ Srov. Tretera 2002: 24

²¹⁰ Srov. Janák – Hledíková – Dobeš 2005: 193.

²¹¹ Srov. Kušniráková 2009: 187.

²¹² Srov. Winter 1945: 120–121.

²¹³ Srov. Janák – Hledíková – Dobeš 2005: 193.

²¹⁴ Srov. Beránek – Beránková 1994: 211–212.

Ti, kdo ještě nesložili sliby, měli do čtyř týdnů opustit klášter, mělo jim být vyplaceno 150 zlatých. Kněží a duchovní vyšších hodností dostali možnost vystěhovat se do klášterů svých řádů v zahraničí, byl jim k tomu přislíben pas a cestovné, ostatní mohli přestoupit do jiného řádu a obdržet roční příspěvek 150 zlatých. V případě, že by zvolili přestup k milosrdným bratřím nebo piaristům získali 300 zlatých. Sestrám, které přestoupily k alžbětinkám, se nabízelo 200 zlatých ročně. Řeholní kněží, kteří se rozhodli přijmout místa v diecézní správě, měli od státu dostávat roční penzi 300 zlatých, dokud neobdrží beneficium. Kromě starých a nemocných nesměl v zrušeném klášteře zůstat nikdo. Kdo byli schopni transportu, byli svezeni do jednoho kláštera a tam mohli žít ze své penze. Také řeholnice zrušených klášterů, které nechtěly přestoupit do jiného řádu, měly žít v vyhrazeném klášteře podle řádu, které jim určí gubernium a ordinář. Jejich představený měl získat roční plat 600 zlatých.

Poustevníci měli do 14 dní odložit své roucho a poradit se s duchovním ohledně svých slibů. Mohli se uplatnit jako kostelníci nebo učitelé normální škol, potom měli doživotní nárok na příjmy z nadací.

Dvorský dekret ze 4. února 1782 stanovil denní plat 1 zlatý pro představené ženských klášterů, které měly dostávat po dobu pěti měsíců, kdy směly ještě setrvat v klášteře. Po tuto dobu zde mohlo zůstat i služebnictvo.

Dekret z 8. března 1782 se týkal pouze českého gubernia.²¹⁵ Přinášel rozhodnutí o osudu ženských klášterů v Čechách. Zrušeny měly být kláštery premonstrátek v Doksanech a v Chotěšově, benediktinek u sv. Jiří na Hradčanech, dominikánek na Starém Městě pražském, celestinek na Novém Městě a magdalenitek v Mostě, kláštery alžbětinek, voršilek a anglických panen měl být zachovány.

Plzeňské dominikánky měly s povolením svého ordináře přijmout do svého kláštera ústav voršilek se školami a dětmi na stravu. Do zrušeného kláštera magdalenitek v Mostě měli přijít řeholnice, které přestoupily k voršilkám, staré a nemocné byly umístěny v Doksanech a Pohledu. Právo korunovat českou královnu, které náleželo abatyši kláštera sv. Jiří mělo přejít na kněžnu abatyši tereziánského ústavu šlechtičen.²¹⁶

Od rozhodnutí kláštery zrušit Josefa II. neodradila ani osobní návštěva Pia VI. ve Vídni na jaře 1782. První fáze, při níž bylo zrušeno 5 a 12 ženských klášterů v Čechách a 34 mužské a 4 ženské kláštery na Moravě, započala již v květnu roku 1782.²¹⁷

²¹⁵ Srov. Beránek – Beránková 1994: 213.

²¹⁶ Srov. Beránek – Beránková 1994: 213.

²¹⁷ Srov. Bastl 1995: 157.

Jednotlivé kláštery byly rušeny postupně, na základě individuálních nařízeních. Záměry zákona v praxi důsledně dodržovány nebyly. Někdy zůstaly kontemplativní kláštery zachovány, zatímco některé činné byly zrušeny. Rozhodnutí záviselo na libovůli panovníka a ostatních představitelů státní moci. Mnoho klášterů bylo zrušeno jenom kvůli svému bohatství. Historické, náboženské ani kulturní hodnoty se v potaz nebraly a sekularizovány byly i kláštery významně spjaté s českými a moravskými dějinami jako například svatojiřský klášter na Hradčanech, v Sázavě, Kladrubech, na Zbraslavi, v Plasech, Zlaté Koruně, Sedlci či v Milevsku, velehradský, hradišťský, loucký.²¹⁸ Zrušena byla až polovina klášterů v Rakousku a českých zemích.

Archivy klášterů byly dány do úschovy guberniu, knihy a rukopisy podle nařízení z roku 1782 převzala podle svého výběru pražská univerzitní knihovna. Ostatní knihy z klášterních knihoven, cennosti, sochy a obrazy, budovy klášterů a kostelů byly pod cenou rozprodány v dražbě. 27 klášterních kostelů bylo využito jako farní chrámy, 3 jako filiální kostely.²¹⁹ Jiné budovy sloužily pro obchodní, průmyslové i vojenské účely. Pozemkový fond církve poklesl na méně než polovinu předchozího stavu, což mělo i politický dopad, neboť se snížil počet členů prelátského stavu na zemských sněmech.²²⁰

Statky klášterů byly po ocenění odevzdány správě královských statků. Hotovost a ostatní cennosti byly poslány bernímu úřadu do Prahy.²²¹ Zabavený klášterní majetek pak byl vložen do zemských náboženských fondů, vytvořených roku 1782 pro potřeby církve a její správy. Do českého náboženského fondu přišlo celkem 11 740 000 zlatých, moravský získal 10 140 000 zlatých.²²²

Císařův zájem o poměry v kláštorech se projevoval i v nařízeních, která se týkala řádové disciplíny a hospodaření konventů. Velkou nevoli vyvolalo dosazování komendatárních opatů, nezávislých zástupců nejlépe z jiného řádu, kteří v případě špatného hospodaření kláštera měli dohlížet na nápravu, přičemž duchovní vedení zůstávalo převorovi volenému konventem. Po smrti Josefa II. bylo toto opatření zrušeno.²²³

3.3. Návrhy, týkající se zasnub a manželského práva

Třetí a čtvrtá kapitola jsou věnovány námitkám prelátů ohledně zásahů státu do církevní jurisdikce při uzavírání manželství.

²¹⁸ Srov. Kadlec 1987: 164.

²¹⁹ Srov. Bastl 1995: 158-159.

²²⁰ Srov. Tretera 2002: 24-25.

²²¹ Srov. Bastl 1995: 158

²²² Srov. Kadlec 1987: 164.

²²³ Srov. Winter 1945: 122.

3.3.1. Zásnuby

Třetí kapitola²²⁴ reaguje na prelátský návrh, aby opět nabyly platnosti zásnuby a z nich povstávající závazky, které císař Josef II. zrušil. O rozumných pohnutkách takového požadavku autor pochybuje, protože i když se to týkalo i případů těhotenství, bylo takovou situaci možné řešit žalobou a požadovat náhradu nákladů i zaopatření dítěte, či soudně žádat satisfakci. V čem by tedy mohlo opětné zavedení závaznosti zásnub přispět k dobru jednotlivých rodin, státu a náboženství? Autor se odvolává na zcela odlišný pohled diecézní synody v Pistoji, která se naproti tomu obracela na svého panovníka s prosbou, aby zásnuby byly zcela zrušeny.²²⁵

Synodní otcové svůj požadavek zdůvodňují tím, že se pod záminkou zásnub, které neměly být víc, než vyrovnání a příprava ke svatební smlouvě, snoubencům dopřávalo svobody opomíjející zákony božské stejně jako církevní. Kdyby proto panovník zásnubám odňal všechnu platnost před světskými soudy, byly by dívky opatrnější a ubylo by tak častých manželství uzavíraných z důvodu těhotenství, která bývají často nešťastná a nespořádaná. Potom by nikdo nemohl považovat zásnuby za víc než občansko právní ujednání a přípravu k uzavření manželství, které podléhají světskému zákonodárství. Zatím se však často zdá, že snoubenci pod záminkou uzavřených zásnub spolu žijí nebo pěstují neslušně důvěrné styky. Odpadly by i spory o vzájemný příslib manželství. Je známo, že se taková manželství uzavírají více z ukvapenosti, ze slepé lásky a ze strachu, než na základě uvědomělého souhlasu a potom ruší pokoj rodiny, jsou na překážku výchově dětí a pohoršením pro společnost.²²⁶

Zasnoubení jako přípravná smlouva patřilo k zvyklostem předcházejícím manželství od starověku, i když jeho závaznost se v různých kulturách lišila. V raném středověku byly zásnuby v oblastech křesťanské Evropy, v nichž se uplatňovaly germánské tradice, rozhodujícím a závazným aktem. Touto smlouvou a přísěžným slibem vznikala oboustranná povinnost manželství uzavřít.²²⁷ Manželství se uzavíralo postupnými kroky, od počáteční žádosti o ruku ženy prostřednictvím otců snoubenců, následovalo zasnoubení jako smlouva mezi rodinami, předání věna a odevzdání nevěsty ženichovi. Tento proces, který trval i řadu let, byl dovršen zahájením společného manželského života.²²⁸

Kanonické pojetí manželství se však vyvíjelo směrem, který se dostával s touto tradicí do rozporu, neboť vznik manželství zakládalo na projevení

²²⁴ Srov. Kontrast 1791: 87–91

²²⁵ Libellus supplex Regiae celsitudini offerendus. Srov. Kontrast 1791: 88.

²²⁶ Srov. Kontrast 1791. 90.

²²⁷ Srov. Hattenhauer 1998: 23.

²²⁸ Srov. Kašný 2006: 16.

vzájemného souhlasu snoubenců.²²⁹ Východisko se hledalo v rozlišení dvou typů prohlášení mezi snoubenci o svém záměru přijmout se za manžele. Byla to jednak tak zvaná sponsalia per verba de praesenti, která veřejně oznamovala stav, ke kterému v dané chvíli současně dochází, a vytvářela posvátný manželský svazek; a sponsalia per verba de futuro, která vyjadřovala akt, ke kterému má dojít teprve v budoucnu. Později se vžilo označovat jako zasnuby právě tento druhý případ.²³⁰

Přestože zasnoubením manželství nevznikalo ani nebylo právně vynutitelné, význam zasnub jako tradičního přechodového rituálu se udržel. Jako *actus ad sacramentum disponens* podléhaly církevní jurisdikci. Vyplývaly z nich soudně vymahatelné povinnosti, pokud šlo o lhůtu k uzavření manželství nebo závazek věrnosti, a vylučovaly jiné zasnuby nebo dokonce jiný sňatek pod trestem infámie a církevního pokání. Zakládaly také církevní překážku veřejné počestnosti v případě, že by se jednalo o sňatek zasnoubeného s osobou příbuznou s druhým snoubencem. Již od středověku se uplatňovalo mínění, že *copula carnalis* mezi řádnými snoubenci předpokládá manželský souhlas, ačkoliv ještě nebyl projeven sňatkovým obřadem. Toto tak zvané předpokládané manželství neposkytovalo žádoucí jistotu o skutečné existenci manželství,²³¹ ale i po tridentském koncilu přicházelo v úvahu v oblastech, kde jeho kanonická forma nebyla platně vyhlášena.²³² Místní zvyklosti, které umožňovaly různé formy soužití snoubenců, svědčí o vážnosti, jaká se zasnoubení přikládala. Zasnoubení, zejména bylo-li stvrzeno pohlavním stykem nebo dokonce těhotenstvím, se zpravidla pokládalo nezrušitelné. Že se tím snižovala závažnost manželského slibu vyjádřeného církevním obřadem, je nasnadě.

Protože zasnoubení nebylo podmínkou platného sňatku a spíše mohlo vytvářet nemístný nátlak na uzavření manželství, vyhlásil Josef II. patentem z 30. srpna roku 1782 zasnuby a všechny smlouvy a závazky z nich vyplývající za neplatné. Aby se omezila praxe, že se povinnost uzavřít manželství zdůvodňovala zasnubami a následným otěhotněním, neměl se ani v případě těhotenství brát na předcházející zasnuby ohled. Manželské smlouvy se měly týkat pouze podmínek, které nabudou platnosti až po uzavření manželství.²³³

Příčinou sporu mezi představiteli církve a státní mocí nebylo jen obnovení závažnosti zasnub jako takových, ale tvrzení, že zasnuby stejně jako uzavírání

²²⁹ Srov. Kašný 2006: 18–19.

²³⁰ Srov. Kašný 2006: 18.

²³¹ „*Matrimonium praesumptum*“ bylo zrušeno až konstitucí „*Consensus*“ Lva XIII. 15.2.1892.

²³² Srov. Němec 2006: 21. ;

²³³ Srov. Patent vom 30ten August 1782. Gesetze und Verfassungen im Justizfache 1786: 167.

manželství patří pouze do působnosti občanského práva a zcela podléhají nařízení občanského zákona. Pomíjel se tak zájem církve, která si nárokovala dohled nad jednáním disponujícím k slavení svátosti. Bulla *Auctorem fidei*²³⁴ proto názor synody odmítá jako mylný a poškozující právo církve. A protože následky zásnub vyplývají z působení kanonických sankcí, viděla v něm podryvání církevní disciplíny.

3.3.2. Manželství

Kompetenčním střetem mezi církví a světskou mocí ohledně manželského práva se zabývá také čtvrtá kapitola. Na počátku se autor pozastavuje nad formulací návrhu prelátského stavu, který žádá Jeho Majestát, aby bylo foro ecclesiastico udělené právo nad manželskými záležitostmi „nově potvrzeno“. Patentem o manželství, vydaným 16. ledna 1783, prý vyjádřil císař Josef II., že si je vědom rozsahu své svrchované moci, která mu dává právo vydávat zákony pro manželskou smlouvu stejně jako pro jinou smlouvu kteréhokoliv druhu. Odstranil proto několik dřívějších manželských překážek, nařídil jiné a s odvoláním na zásadu obecného státního práva, podle níž přísluší právo dispenzovat od zákona tomu, kdo má moc je dát, a poručil, aby se manželské záležitosti posuzovaly pouze na základě jeho nařízení.

Z § 16 patentu o manželství, který odkazuje případ manželské překážky z důvodu příbuzenství a švagrovství k postoupení vyšším místům, autor vyvozuje, že císař považoval právo v manželských věcech za své vlastnictví a chtěl také, aby to uznali i jeho poddaní. Zdá se mu však, že prelátský stav vlastní právo suveréna neuznává, protože ve své prosbě Jeho Majestátu neuvádí žádost o propůjčení, nýbrž o potvrzení foro ecclesiastico uděleného manželského práva, jako by manželské právo původně patřilo církvi a nikoli zemskému suverénu.²³⁵

Synoda v Pistoji, upozorňuje autor, však zastávala jiný názor než preláti českých zemí. Popřela sice, že by záleželo na libovůli věřících, oddělit manželskou smlouvu od svátosti, ačkoliv prý manželství jako smlouva zároveň sama o sobě svátost neobsahuje a svátost byla ustanovena proto, aby milost, která při ní působí, ulehčila tíži manželského stavu a učinila je snesitelným. Ovšem zdůraznila, že ani Ježíš Kristus, který přišel nastolit Boží vládu nad nebem i zemí, časné právo nezrušil, ale přenechal jeho výkon světské vrchnosti a dokonce všem bez rozdílu stavů přikázal být jí ve věcech světské disciplíny podřízen. Proto synoda nepochybuje, že právo přísluší jedině nejvyšší politické moci, která předepisuje zákony pro smlouvy všeho druhu a tím spíš

²³⁴ Srov. Dz 1559.

²³⁵ Srov. Kontrast 1791: 93.

pro manželství, které uznává za prospěšné pro spokojenost jednotlivých rodin, pro užitek a prosperitu svého státu.²³⁶

Synoda tedy učinila závěr, že je původním právem této moci ukládat jak odstranitelné manželské překážky, tak i ty, které činí manželskou smlouvu neplatnou. Manželskou smlouvu, pokud by byla neplatná podle nejvyššího zákona, ani s kněžským požehnáním neuznává za svátost, ale spíše za přečin a svatokrádež.

Autor si je vědom, že tridentský koncil²³⁷ vyloučil tvrzení, že církev nemůže stanovit překážky, které ruší manželství, nebo že může v jejich ustanovení chybovat, stejně jako popřel pochybnosti, že manželské záležitosti patří posuzovat církevním soudcům. Nabízí proto prelátskému stavu argumenty, jež synoda předložila kanovníku Fabrizioovi Cellesi, který s jejími zásadami také nesouhlasil, ale nakonec se nechal přesvědčit těmito důvody:

1) Smlouvy každého druhu, tedy také manželské smlouvy, podléhají světské moci, od níž obdržují svou podstatu, původ a oprávněnost. Tak tomu bylo původně u všech národů. Křesťanské vrchnosti už od prvních staletí přiznávaly právo stanovovat a případně dispenzovat manželské překážky církvi. Zákonodárnou moc však přiznává svatý Augustin a Ambrož i ostatní církevní otcové zemským suverénům. Církev a koncily samy žádaly světskou moc o nařízení některých manželských překážek. Okolo 8. a 9. století, kdy se prosadily falešné dekretálie, došlo v tomto právu ke změně. V době úpadku a rozpadu římské říše na mnoho malých provincií si panovníci nemohli dovolit užívat své právo v manželských věcech, aniž by způsobili ještě větší zmatek. Propůjčili tedy toto právo církvi, která měla možnost dané zákony všeobecně a jednotně rozšířit. Jak dokázal Peter Soto a Van Espen, církev obdržela právo stanovit manželské překážky, které je rozlučují, za mlčenlivého souhlasu suverénů. Právo církve rozhodovat v manželských záležitostech jí bylo uděleno vrchností.

2) Tridentský koncil v předmluvě k protilutherským kánonům sice přiznal toto právo církvi, když tvrdil, že lidská moc nemá právo nařizovat manželské překážky nebo od nich dispenzovat, ale toto rozhodnutí, objasňují otcové synody, se vztahuje k tehdejším omylům, vychází z tehdy platného stavu věcí a nemělo za cíl vypovídat o původu tohoto práva. Synoda se tedy přiklání k názoru, že svrchovanost v manželských záležitostech náleží státu a na tomto základě mu přiznala i jurisdikci nad manželstvím.²³⁸ Také toto její mínění Pius VI. s odvoláním na učení tridentského koncilu odsoudil jako heretické.²³⁹

²³⁶ Srov. Kontrast 1791: 94–95.

²³⁷ Canones de sacramento matrimonii, které schválilo 24. sezení tridentského koncilu 11. listopadu 1563. Srov. Dz 319.

²³⁸ Srov. Kontrast 1791: 100–102.

²³⁹ Srov. Dz 1559–1560.

Manželství se v církvi od prvních staletí uzavíralo podle občanských zákonů a společenských zvyklostí. Zasnoubení a sňatek byly provázeny požehnáním a modlitbami církve, ale ani liturgické obřady, které uzavírání manželství již od raných dob doprovázely, neměly vliv na jeho platnost. Občanská forma sňatku byla přijata do církevního práva a manželská jurisdikce přenesena na církve až na základě pseudoisidorských dekretálií.

Podobně jako římské právo pohlíželi křesťané zpočátku na manželství jako na životní stav. Až středověcí kanonisté vypracovali nauku odvozující manželství od institutu slovní smlouvy římského práva, podle níž se manželství zakládá na vzájemně projevené vůli snoubenců.²⁴⁰ Tuto tak zvanou teorii souhlasu, uzákoněnou už Justiniánovou právní reformou, potvrdil papež Mikuláš I. v listě Bulharům roku 866. Spor mezi zastánci této teorie a stoupenci teorie kopulační, která se vyvinula v raném středověku, byl rozhodnut papežem Alexandrem III. (1159-1181) a Inocencem III. (1160–1216) spojením obou pohledů tak, že manželství vzniká souhlasem, ale nerozlučným se stává teprve po dokonaném manželském spojení.²⁴¹

Manželská smlouva vycházela ze vzájemného souhlasu obou stran. Záleželo v ní především na obsahu, římské ani středověké kanonické právo nevyžadovalo žádné právní formality. Sňatek tak bylo možné uzavřít veřejně v kostele i soukromou rodinnou slavností. Nezávaznost formy uzavírání manželství však vedla k právní nejistotě o jeho o platnosti. Proto nejpozději od 6. století prosazovala církev veřejný sňatek za účasti kněze. O prosazení veřejného uzavírání manželství usiloval i provinciální synod v Rouenu roku 1021. Zásadní normativní úpravu přinesl roku 1215 4. lateránský koncil, který vydal rozhodnutí o zákazu tajných, tzv. klandestinských, sňatků a požadoval sňatky veřejné a církevní. Roku 1563 završil tento vývoj tridentský koncil dekretem Tametsi.²⁴²

Učení katolické církve počítalo od počátku manželství mezi sedm svátostí. S kritikou tohoto pojetí však vystoupila reformace. Podle Martina Luthera bylo manželství, ačkoliv je zřídil Bůh a sám mu požehnal, ustanoveno na rovině přirozeného řádu, nepatří k řádu milosti a spásy,²⁴³ a nespadá tedy pod církevní jurisdikci, ale podléhá státnímu právu. Proti protestantům, kteří pokládali manželství za „světskou věc“,²⁴⁴ se postavil tridentský koncil, který v dekretu o svátosti manželství obhajuje katolickou nauku i právní praxi. Mimo jiné potvrdil svátostný charakter manželství i církevní jurisdikci v manželských záležitostech a předepsal její veřejnou a závaznou formu.

²⁴⁰ Srov. Kašný 2006: 22–23.

²⁴¹ Srov. Ernst 1991: 44–45.

²⁴² Srov. Kašný 2006: 22–23.

²⁴³ Srov. Müller 2010: 784.

²⁴⁴ Srov. Zuber 1984: 237.

Tridentský koncil prohlásil manželství za trvalý a nerozlučitelný svazek. Jeho svátostný charakter zdůvodnil tvrzením, že sám Kristus uvedl přirozený svazek do řádu vykoupení, když svým utrpením zasloužil milost, která přivádí přirozenou lásku k dokonalosti, upevňuje nerozlučitelnou jednotu a manžele posvěcuje. Své pojetí lásky manželů koncil odvodil po vzoru svatého Pavla z příkladu Kristovy lásky a obětavosti pro Církev a jeho poslušnosti vůči Otci. Potvrdil, že celá křesťanská tradice „bez ustání a po právu“ počítala manželství mezi svátosti Nové smlouvy.²⁴⁵

Podle prvního kánonu tridentského koncilu o svátosti manželství má být exkomunikován každý, kdo by svátostný charakter manželství, ustanovený Kristem Pánem, a milost, kterou zprostředkovává, popíral. Jurisdikci církve nad manželstvím potvrzuje kánon třetí, čtvrtý a dvanáctý.

Raně novověký absolutistický stát však nárokoval převedení manželského práva do světské pravomoci s odvoláním na jeho přirozený původ.

Do popředí se dostal spor o povahu manželské smlouvy. Vzniká-li manželství na základě vzájemného souhlasu dvou jedinců, mělo by se jednat o přirozenou „občanskou“ smlouvu, nad níž má právo nejvyšší politická moc. V osvícenství se proto stala svátost manželství tématem bouřlivých diskusí. Svátost, jejíž forma se řídila kanonickým právem, byla oddělována od samotné smlouvy podléhající státním předpisům. Za svátost se pak nepovažovala samotná smlouva, ale požehnání sňatku, které bylo možné od svátosti oddělit.²⁴⁶ Tento názor spolu s učením, které zastával Van Espen i Justin Febronius, že i manželské překážky a soudnictví v manželských záležitostech náleží státu, přijala také pistojská synoda.

Sekulární charakter získávalo manželství nejprve v protestantských zemích. I v konfesijně katolických státech však nabývala na významu otázka, nakolik je církev oprávněna určovat podmínky při uzavírání smíšených manželství.²⁴⁷ Proto, ačkoliv náboženský rozměr manželství zůstal zachován, přecházely jednotlivé právní aspekty manželství do jurisdikce světského práva.²⁴⁸

Josef II. svými reformami zasáhl do manželského práva již tolerančním patentem z roku 1781, který umožňoval uzavírání smíšených manželství. Manželským patentem z roku 1783 pak prohlásil svrchovanost státu nad manželskými záležitostmi a manželství převedl pod státní jurisdikci. Zachována zůstala pouze náboženská forma uzavření sňatku pro katolíky latinského, řeckého a arménského obřadu, tři tolerovaná nekatolická vyznání

²⁴⁵Srov. Dz 969.

²⁴⁶Srov. Zuber 1984: 240.

²⁴⁷Srov. Kašný 2006: 71.

²⁴⁸Srov. Kašný 2006: 25.

a židovské náboženství. Platnost manželství i její překážky však nadále určoval stát. Také řešení manželských sporů přešlo do kompetence světských soudů.²⁴⁹

Duchovní měli povinnost oddat snoubence, kteří splnili státní mocí předepsané předpoklady, nebo získali ze strany státu dispens. V případě odepření církevního sňatku mohlo být manželství uzavřeno před guberniem. Oddávat smíšená manželství bylo vyhrazeno katolickým farářům. Výrazem respektu ke katolickému manželskému právu byly zásady, že manželství je občansky platné, pokud je uzavřeno formou vyjádření vzájemného souhlasu snoubenců za přítomnosti faráře, nebo jeho zástupce, a dvou svědků, že se uzavíralo na doživotí a že manželství osob zavázaných vyšším svěcením nebo slavnými sliby je nepřipustné. V jiných ustanoveních se však josefínské manželské právo s právem kanonickým podstatně rozcházelo, takže duchovní byli nuceni odpírat manželství tam, kde by z pohledu církve nebyly překážky a naopak. Docházelo tak k profanaci svátosti.²⁵⁰

Při přípravě tohoto patentu se zákonodárná komise na císařovu žádost zabývala i návrhem na zavedení obligatorního civilního sňatku, ten ale nakonec nebyl přijat.²⁵¹

Zbavení zásnub právních důsledků i patent o věcech manželských patřily k reformním opatřením, která vyjadřovala zásadní změny v pojetí občanského práva a která pak byla zahrnuta do Všeobecného občanského zákoníku, jehož první díl nabyl platnosti k 1. listopadu 1786.²⁵²

Na josefínské předpisy navázala manželskoprávní ustanovení Obecného občanského zákoníku, který vyhlásil císař František I. roku 1812.²⁵³ Do jurisdikce kanonického práva se manželství katolíků vrátila až na základě konkordátu, které Rakouské císařství uzavřelo s katolickou církví roku 1855. Nouzový civilní sňatek pro ty, kdo nemohli uzavřít manželství podle kanonického práva, ale občanský zákoník jim sňatek nezakazoval, byl zaveden roku 1868 a o dva roky později byla uzákoněna povinná občanská forma pro bezkonfesijní osoby.²⁵⁴

²⁴⁹ Srov. Kašný 2006: 25.

²⁵⁰ Srov. Beidtel 1896: 259–260.

²⁵¹ Srov. Kašný 2006: 25–26.

²⁵² Srov. Petráň – kol. 1990: 105.

²⁵³ Srov. Tretera 2002: 26.

²⁵⁴ Srov. Kašný 2006: 26.

Závěr

Spis „Kontrast zwischen den Grundsätzen des Prälatenstandes in Böhmen und jenen der auf Veranlassung Kaisers Leopold II. als Großherzog von Toskana im Jahre 1786 gehaltenen Diözesansynode zu Pistoja“ vyšel v roce 1791 jako obhajoba josefínských náboženských reforem.

Po smrti Josefa II. vyvrcholila všeobecná nespokojenost s důsledky jeho reformní činnosti. Zemský sněm svolaný roku 1790 byl příležitostí, aby na něm reprezentanti české stavovské obce zformulovali své námitky a předložili je novému panovníkovi. Stížnosti na reformy v náboženské oblasti podali i preláti českých zemí, na sněmu zastoupení. O dopadu josefínských nařízení na stav svých diecézí informovali Leopolda II. také biskupové ve svých osobních zprávách.

Autor jmenovaného spisu zdůrazňuje protiklad mezi přístupem prelátů českých zemí a stanovisky pistojské synody, která se postavila za reformní požadavky svého panovníka, a upozorňuje na podobnost závěrů pistojské synody a zákonných opatření Josefa II. Obrací pozornost k některým oblastem, které se staly předmětem prelátských stížností: rušení pobožností, zásahy do řeholního života, zrušení zásnub a převzetí pravomoci státu nad manželstvím.

Ve své diplomové práci jsem využila možnost srovnat popisovaná kontrastní stanoviska k osvícenským reformám a pokusila jsem se je zhodnotit na základě jejich zasazení do historického kontextu. Pohled zahrnující celkový rámeček společenských proměn umožňuje nahlédnout širší souvislosti názorového konfliktu, který se zdaleka netýkal jen podob zbožnosti, nýbrž vyplýval i ze sejetí barokního katolicismu se společenským řádem.

S dozníváním barokní epochy dochází k úpadku a vyprázdňení její manifestativní religiozity. Kritika pokleslé podoby kultu vystupovala proti jeho okázalému triumfalismu, důrazu na vnějškové rituály, který vedl k pověrčivosti, a sentimentalitě ovládající náboženské city. Naproti tomu se obracela k prvotní církvi, původní prostotě náboženského života a niterně pojaté osobní zbožnosti. Josefinismus však nelze s reformním katolicismem prostě ztotožnit. Celkový charakter reforem, směřujících k modernizaci a racionalizaci společnosti, svědčí o tom, že ačkoliv osvícenská kritika náboženské praxe čerpala podnět z reformních i opozičních proudů v katolické církvi, představovala především utilitaristické zájmy absolutistického státu, který ve jménu všeobecné prosperity a bez ohledu na partikulární práva usiloval o regulaci všech oblastí veřejného i soukromého života.

Zatímco Josef II. přistupoval k náboženským reformám podle praktických potřeb a zdůvodňoval je na základě dobrozdání svých poradců, pistojská synoda, kterou inicioval svými podněty Leopold II.,

se je pokoušela podložit teologickou koncepcí. Jejich pohled však vycházel ze stejných ideových zdrojů, a proto dospívali k podobným závěrům.

Josefinská zákonná nařízení i zásady pistojské synody vyjadřují osvícenský pohled na podobu náboženského života, jakou mu vtisklo baroko a která se v mnoha ohledech zdála překonaná, protože neodpovídala dobové mentalitě ani potřebě společenských proměn. Postihly slabosti a nedostatky barokní zbožnosti a přinesly důležité podněty k jejich překonání. Ve svých řešeních se však opíraly o východiska, která nejenom nerespektovala tradici učení církve a její náboženskou praxi, naopak se vůči nim negativně vymezovala a prosazovala je bez ohledu na kompetence církve. Setkala se proto s její odmítavou reakcí. Papežská konstituce *Auctorem fidei* Pia VI., která se zabývá jednotlivými omyly synody v Pistoji, upozornila na heretická stanoviska, nedostatečné rozlišování, nerespektování kanonické disciplíny a papežské autority, které církev poškozují. Řešení problémů nemohly přinést mocensky protěžované pragmatické zásahy, bylo je třeba postavit na hlubší teologické bázi.

Zásadní úkol novověké církve spočíval nejenom v přizpůsobení náboženského života nově se utvářejícímu modernímu světu, ale v požadavku vyřešit postavení náboženství ve společnosti a uspořádat vzájemný vztah vůči státu. V obecné rovině se tedy toto téma týká inkulturace křesťanství a vypovídá jak o její potřebě, tak i o rizicích a limitech jejího prosazování, které představuje popření náboženské transcendence a splývání s vnitrosvětskými cíli.

Seznam literatury

Prameny

Acta et decreta synodi dioecesisanae pistoriensis, anno MDCCLXXXVI (1789), Ticino, Balthassar Comini zdroj: 15. 10. 2012

http://books.google.cz/books?id=b9WSIG0CfGIC&printsec=frontcover&hl=cs&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

Bourgoing, J.-F.de (1800): *Pius der Sechste und sein Pontifikat. Eine historische und philosophische Schilderung*, Hamburg: Karl Ernst Bohn

Dekrete der ökumenischen Konzilien = Conciliorum oecumenicorum decreta, Band 3 (2002). Paderborn, München, Wien, Zürich: Ferdinand Schöningh (COD)

Denzinger, H. – Bannwart, C. (1928): *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Friburgi Brisgoviae: Herder & Co. (Dz)

Josephs des Zweyten Römischen Kaisers Gesetze und Verfassungen im Justizfache. Für Böhmen, Mähren, Schlesien, Oesterreich ob unter der Enns, Steyermark, Kärnten, Krain, Görz, Gradiska, Triest, Tyrol und die Vorlande in den ersten vier Jahren seiner Regierung (1786). Prag und Wien, Johann Ferdinand Edlen von Schönfeld

Kaiserlich Königlicher Schematismus für das Königreich Böhmeim auf das Schalt-Jahr 1792 (1792). Prag: Schönfeld

Katechismus katolické církve (1995). Praha: Zvon (KKC)

Kontrast zwischen den Grundsätzen des Prälatenstandes in Böhmen und jenen der auf Veranlassung Kaisers Leopold II. als Großherzog von Toskana im Jahre 1786 gehaltenen Diözesansynode zu Pistoja (1791). Frankfurt, Leipzig

Pius XII. (1956): *Haurietis aquas. Encyklika Pia XII. o úcte k Božskému Srdci Ježíšovu* „Budete čerpati vody“ z 15. května 1956. zdroj: 15.10.2012

http://www.sestry-nppm.cz/images/haurietis_aquas.pdf

Literatura

Adam, Adolf (2001): *Liturgika. Křesťanská bohoslužba a její vývoj*. Praha: Vyšehrad

Bastl, O. (1995): Rušení klášterů v Čechách a na Moravě za Josefa II. *Historická geografie* č. 28, 155–161

- Bastl, O. (2009a): Formování „josefínských“ kněží a otázka generálních seminářů. *Historie-Otázky-Problémy* 2, č. 1, 109–118
- Bastl, O. (2009b): Josef II. – osvícený katolík nebo nepřítel církve, in: J. Lorman, D. Tinková (ed.): *Post tenebras spero lucem. Duchovní tvář českého a moravského osvícenství*. Praha: Casablanca, 271–277
- Beidtel, I. (1896): *Geschichte der österreichischen Staatsverwaltung 1740-1848*. Innsbruck: Verlag der Wagner'schen Universitäts-Buchhandlung
- Beinert, W. (1994): *Slovník katolické dogmatiky*. Olomouc: MCM
- Bělina, P. – Kaše, J. – Kučera, J. P. (2001): *Velké dějiny zemí Koruny české*, sv. X. Praha, Litomyšl: Paseka
- Beránek, J. (1989): *Absolutismus a konstitucionalismus v Čechách doby Velké francouzské revoluce*. Praha: Academia
- Brunner S. (1869): *Die Mysterien der Aufklärung in Oesterreich 1770-1800*. Mainz: Kirchheim
- Buben, M. (2000): *Encyklopedie českých a moravských sídelních biskupů*. Praha: Logik
- Bůžek, V. – Král, P. (2007) : *Člověk českého raného novověku*. Praha: Argo
- Cerman, I. (2011): *Šlechtická kultura v 18. století. Filozofové, mystici, politici*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny
- Cinek, F. (1934): *K národnímu probuzení moravského dorostu kněžského 1778-1870*. Olomouc: Družina literární a umělecká v Olomouci
- Dějiny Rakouska* (2002). Praha: Nakladatelství Lidové noviny
- Dülmen, R. van (2006): *Kultura a každodenní život v raném novověku (16.-18. století). Náboženství, magie, osvícenství*, svazek III. Praha: Argo
- Frank, K. S. (2003): *Dějiny křesťanského mnišství*. Praha: Benediktinské arcidiocésní sv. Vojtěcha a sv. Markéty, Praha-Břevnov
- Hamannová, B. (1996): *Habsburkové. Životopisná encyklopedie*. Praha: Brána, Knižní klub
- Hattenhauer, H. (1998): *Evropské dějiny práva*. Praha: C. H. Beck
- Hergenröther, J. (1909): *Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte*, sv. III/2. Freiburg im Breisgau: Herdersche Verlagshandlung
- Hersche, P. (1977): *Der Spätjansenismus in Österreich*, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften
- Hersche, P. (2006): *Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter*. Freiburg, Basel, Wien: Herder
- Horák, P. (1985): *Svět Blaise Pascala*. Praha: Vyšehrad
- Hroch, M. (1999): *Na prahu národní existence. Touha a skutečnost*. Praha: Mladá fronta
- Janák, J. – Hledíková, Z. – Dobeš, J. (2005): *Dějiny správy v českých zemích od počátků státu po současnost*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny

Kabelková, M. (2006): Duchovní hudba v Praze koncem 18. století – nový bohoslužebný pořádek pro Prahu z roku 1784, in: *Praha Mozartova. Kulturní a společenský život v Praze 1780-1800*. Praha: Scriptorium, 127-137

Kadlec, J. (1987): *Přehled českých církevních dějin*, sv. 2. Řím: Křesťanská akademie

Kadlec, J. (1993): *Dějiny katolické církve*, sv. III. Olomouc: Vydavatelství Univerzity Palackého v Olomouci

Kalousek, J. (1871): *České státní právo*. Praha: Skřejšovský

Kašný, J. (2006): *Manželství v západní tradici. Soubor kanonických studií*. České Budějovice, Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích

Křišťan, A. (2004): *Počátky pastorální teologie v českých zemích*. Praha: Triton

Kudrna, J. (1972): *Kapitoly z dějin historiografie a filosofie dějin*. Brno: Universita J. E. Purkyně

Kušniráková, I. (2009): *Piae foundationes. Zbožné fundácie a ich význam pre rozvoj uhorskej spoločnosti v ranom novoveku*. Bratislava: Pro Historia

Lorman, J. – Tinková, D. (2009): Úvod. Osvícenský katolicismus, katolické osvícenství, Reformkatolizismus. *Historie-Otázky-Problémy 2*, č. 1, 9–13

Maas, F. (1969): *Der Frühjosephinismus*. Wien, München: Herold

Mauer, M. (1999): *Kirche, Staat und Gesellschaft im 17. und 18. Jahrhundert*. München: R. Oldenbourg Verlag

Maur, E. (2003): Hospodářské a sociální souvislosti barokní kultury v Čechách, in: V. Herold, J. Pánek (ed.): *Baroko v Itálii – baroko v Čechách. Setkávání osobností, idejí a uměleckých forem*. Praha: Filosofía

Mikulec, J. (2007): Náboženská bratrstva – institucionalizovaná zbožnost i smrt. in: M. Holý, J. Mikulec (ed.): *Církev a smrt. Institucionalizace smrti v raném novověku*. Praha: Historický ústav

Mikulec, J. (2008): Klášter a barokní společnost. K vlivu řeholního prostředí na spiritualitu laiků, in: I. Čornejová, H. Kuchařová, K. Valentová (ed.): *Locus pietatis et vitae*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Scriptorium

Mikulec, J. (2009): Osvícenská „náprava“ náboženského života a její limity. *Historie-Otázky-Problémy 2*, č. 1, 189–197

Müller, G. L. (2010): *Dogmatika pro studium a pastorači*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství

Němec, D. (2006): Manželské právo katolické církve s ohledem na platné české právo. Praha, Kostelní Vydří: Krystal OP, Karmelitánské nakladatelství v Kostelním Vydří

Ottův slovník naučný. Illustrovaná encyklopaedie obecných vědomostí. sv. 18. (1999): Praha, Litomyšl: Paseka, Argo

Petráň, J. – kol. (1995): *Počátky českého národního obrození. Společnost a kultura v 70. až 90. letech 18. století*. Praha: Academia

- Prášek, J. V. (1903): *Panování císaře Josefa II.* Praha: Kober
- Prášek, J. V. (1904): *Panování císaře a krále Leopolda II.* Praha: Kober
- Preiss, P. (1981): *Boje s dvouhlavou saní. František Antonín Špork a barokní kultura v Čechách.* Praha: Vyšehrad
- Royt, J. (1999): *Obraz a kult v Čechách 17. a 18. století.* Praha : Univerzita Karlova – Nakladatelství Karolinum
- Schneider, Ch. (1999): *Der niedere Klerus im josephinischen Wien. Zwischen staatlicher Funktion und seelsorgerischer Aufgabe.* Wien, Franz Deuticke
- Sousedík, S. (1997): *Filosofie v českých zemích mezi středověkem a osvícenstvím.* Praha: Vyšehrad
- Stoklásková, Z. (2009): Osvícenská církevní politika a její vliv na svobodu pohybu duchovenstva. *Historie-Otázky-Problémy* 2, č. 1, 69–82
- Svoboda, R. (2009): Typologie biskupů doby josefinismu pod žezlem habsbursko-lotrinské dynastie, in: J. Lorman, D. Tinková (ed.): *Post tenebras spero lucem. Duchovní tvář českého a moravského osvícenství.* Praha: Casablanca, 301-313
- Tretera, J. R. (2002): *Stát a církev v České republice.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství
- Valjavec, F. (1944): *Der Josephinismus. Zur geistigen Entwicklung Österreichs im 18. und 19. Jahrhundert.* Brün:
- Válka, J. (2006): Barokní absolutismus, in: K. Malý, L. Soukup (ed.): *Vývoj české ústavnosti v letech 1618–1918.* Praha: Univerzita Karlova v Praze, Nakladatelství Karolinum
- Vocelka, Karl (1997): Habsburská zbožnost a lidová zbožnost. K mnohovrstevnatosti vztahů mezi elitní a lidovou kulturou, in: *Folia historica Bohemica* 18. Praha: Historický ústav, 225–240
- Wetzer und Welte's Kirchenlexicon oder Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften*, sv. 10. (1897). Freiburg im Breisgau: Heider'sche Verlagshandlung
- Wetzer und Welte's Kirchenlexicon oder Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften*, sv. 1. (1882). Freiburg im Breisgau: Heider'sche Verlagshandlung
- Winter, E. (1940): *Tisíc let duchovního zápasu*, Praha: Kuncíř
- Winter, E. (1943): *Der Josefinismus und seine Geschichte. Beiträge zur Geistesgeschichte Österreichs 1740-1848*, Brünn
- Winter, E. (1945): *Josefinismus a jeho dějiny. Příspěvky k duchovním dějinám Čech a Moravy 1740-1848.* Praha: Jelínek
- Winter, E. (1962): *Der Josephinismus. Die Geschichte des österreichischen Reformkatholizismus.* Berlin, Ritter und Loening

Zuber, R. (1984): *Osudy moravské církve v 18. století. 1695-1777*. Praha:
Česká katolická charita v Ústředním církevním nakladatelství