

PRÁCE HISTORICKÉHO ÚSTAVU AV ČR
OPERA INSTITUTI HISTORICI PRAGAE
Řada / Series A – Monographia
Svazek / Volumen 42

Vědecký redaktor:
prof. PhDr. Eva Semotanová, DrSc.

CÍRKEV A SPOLEČNOST

RANÉHO NOVOVĚKU

V ČECHÁCH A NA MORAVĚ

Jiří Mikulec a kolektiv

Historický ústav
Praha 2013

Lektorovali:

doc. PhDr. Josef Hrdlička, Ph.D.

Mgr. Hedvika Kuchařová, Ph.D.

Tato kniha byla vypracována s podporou na dlouhodobý koncepční rozvoj
výzkumné organizace RVO: 67985963.

ISBN 978-80-7286-206-1

© Historický ústav AV ČR, v. v. i., Praha 2013

© Zdeněk Beneš, Kateřina Bobková-Valentová, Martin Holý, Dalibor Janiš,
Pavel Kůrka, Jiří Mikulec, Martina Ondo Grečenková, Svatava Raková,
Tomáš Sterneck, 2013



Obsah

ÚVODEM	9
Kapitola I. – RANĚ NOVOVĚKÉ POJETÍ CÍRKVE A JEHO KOŘENY	
1. Středověká Boží obec	17
2. Reformace: státní církve a shromáždění svatých	24
3. Institucionální církve v protireformáckém katolicismu a v osvícenství	35
4. Zemská a národní církve; místní církve	44
Kapitola II. – CÍRKVE A STÁT	
1. Panovník, stavovský stát a rozdělená církve	53
2. Mezi spoluprací a konfliktem – katolická církve a stát v období pobělohorské rekatolizace	72
3. Osvícenství a cesta k „zestátnění“ církve	89
Kapitola III. – CÍRKEVNÍ SPRÁVA A NÁBOŽENSKÁ PRAXE	
1. Organizace náboženského života	109
2. Náboženská praxe a podoby zbožnosti	121
3. Intenzivnější formy náboženského života – bratrstva laiků a zasvěcený život	137
Kapitola IV. – CÍRKVE A SOCIÁLNÍ PROBLEMATIKA	
1. Myšlenková a materiální východiska	163
2. Charitativní působení církve a náboženských společenství	179
3. Církve jako svébytné sociální prostředí	195
Kapitola V. – CÍRKVE, VZDĚLÁVÁNÍ A VĚDA	
1. Církevní školství	211
2. Náboženské vzdělávání obyvatelstva	238
3. Výchova a vzdělávání duchovních	243
4. Církve a věda	261
Kapitola VI. – KULTURNÍ PŮSOBNÍ CÍRKVÍ	
1. Umění v církevním prostředí – mecenát, sběratelství a tvorba	269
2. Umění jako součást kultury	286
3. Odraz konfesijních střetů v kultuře	301
Kapitola VII. – KONFESIJNÍ POMĚRY NA MORAVĚ A ÚLOHA OLOMOUCKÉHO BISKUPSTVÍ	
1. Východiska náboženských poměrů na předbělohorské Moravě: kompaktáta – zemské právo – náboženská tolerance	309
2. Postavení nekatolických konfesí a usilování o náboženskou svobodu v závěru předbělohorské doby	321
3. Katolická strana a úloha olomouckých biskupů	329
4. Církevní správa a organizace náboženského života	338
5. Role olomouckých biskupů v mocenských strukturách Moravského markrabství v 16. až 18. století	351

HISTORIOGRAFICKÝ EXKURS

Kapitola VIII. – ZAMYŠLENÍ NAD ČESKÝM VZTAHEM K NÁBOŽENSTVÍ, CÍRKVÍM A ČESKÝM DĚJINÁM	363
1. <i>Náboženství</i>	364
2. <i>Církevní dějiny</i>	366
3. <i>Národ</i>	368
4. <i>Palackého dějinně filozofický koncept a jeho kontinua</i>	369
5. <i>Opium lidu</i>	376
6. <i>Mezi konfesí a vědou</i>	382
7. <i>Výsledky a výhledy</i>	386
Kapitola IX. – KOLONIÁLNÍ NOVÁ ANGLIE PRIZMATEM CÍRKEVNÍCH DĚJIN: HISTORIOGRAFICKÝ PROFIL	
1. <i>Americká specifika: dějiny církve, náboženství či společnosti?</i>	391
2. <i>První puritánské dilema: stavitelé, nebo svatoušci (filiopietisté a pokrokaři)</i>	396
3. <i>Druhé puritánské dilema: vzestup, nebo úpadek (intelektuální dějiny)</i>	398
4. <i>Nové sociální dějiny: obce, sbory a rodiny</i>	407
5. <i>Kulturní obrat: „ti druzí“ a lidové náboženství</i>	414
6. <i>Postmoderní rozpad příběhu a perspektivy</i>	423
SUMMARY	429
SEZNAM ZKRATEK	443
EDICE PRAMENŮ A LITERATURA	
I. <i>Staré tisky</i>	445
II. <i>Prameny vydané po roce 1800</i>	447
III. <i>Literatura vydaná po roce 1800</i>	450
SEZNAM VYOBRAZENÍ	493
REJSTŘÍKY	
<i>Rejstřík osobních jmen</i>	501
<i>Rejstřík místních jmen</i>	512

Autorství kapitol:

Úvod: Jiří Mikulec; kap. I.: Pavel Kůrka; kap. II.: Pavel Kůrka – Jiří Mikulec – Martina Ondo Grečenková; kap. III.: Kateřina Bobková-Valentová – Jiří Mikulec; kap. IV.: Jiří Mikulec – Martina Ondo Grečenková – Tomáš Sterneck; kap. V.: Kateřina Bobková-Valentová – Martin Holý – Martina Ondo Grečenková; kap. VI.: Pavel Kůrka – Jiří Mikulec; kap. VII.: Dalibor Janiš; kap. VIII.: Zdeněk Beneš; kap. IX.: Svatava Raková

Úvodem

V období raného novověku zaujímal náboženství velmi důležité postavení, pro příslušníky všech společenských vrstev bylo naprosto samozřejmou součástí jejich každodennosti. Křesťanství v konkrétní formě některého vyznání pronikalo intelektuálním životem každé země, odráželo se v umění a materiální kultuře, konfesijní rozpory rozdělovaly společnost na více či méně nesmiřitelné tábory a spoluurčovaly směry politického vývoje jednotlivých územních celků. Náboženský život byl přitom prakticky nemyslitelný bez církvi, které v tehdejší společnosti zastávaly řadu významných funkcí (kromě vlastní náboženské činnosti zasahovaly do politického života, do sociální sféry, hrály roli ve vzdělávání i v dalších oblastech).

Základní poslání církvi spočívalo v organizování náboženského života společnosti; kultovní funkce křesťanských církvi byla vnímána tak silně, že v řadě evropských jazyků existuje stejný termín pro označení společenství věřících i místa určeného pro náboženské obřady. Latinské slovo *ecclesia* znamená církev i kostel, stejně tak německé *Kirche*, anglické *church*, francouzské *église*, italské *chiesa*, španělské *iglesia*, polské *kościół*, ruské *церковь*. Čeština se ubírala poněkud jiným směrem, v raném novověku již její slovní zásoba neměla společný výraz pro náboženskou instituci a chrám, to však nic neubírá na významu oné kultovní funkce církvi na území, kde se čeština užívala. Ostatně vědomí o tom, že i v českém jazyce kdysi existovalo propojení obou reálií v jednom slově, zachytil ještě na počátku 18. století v naučném náboženském pojednání křížovnický historik Jan František Beckovský. Ve výkladu o tom, co je církev, napsal: „*Naší předkové Čechové starší dům modlitby nebo dům Páně jmenovali církev, my pak nyní takovému domu říkáme kostel*“¹.

Termín církev nelze redukovat pouze na vlastní církevní instituci s její organizací, klérem a konkrétním konfesijním zaměřením, jak bývá nezřídka pojímán v naší současnosti. Církev byly vytvářeny všemi svými věřícími, jednalo se tedy současně o celá křesťanská společenství. Zmíněný Beckovský k tomu podotkl, že církev „*znamená shromáždění všech řádně pokřtěných lidí, jenž*

¹ Jan BECKOVSKÝ, *Katolického živobytí nepohnutelný základ*, Praha 1707, s. 401.

*Kristovou víru a učení [...] přijímají, v celosti zachovávají a pro ně také umíříti jsou hotovi.*² Při pohledu na vztah církví a raně novověké stavovské společnosti, jemuž je věnována tato kniha, je tudíž třeba mít na paměti, že církve v tomto širokém pojetí byly neoddělitelnou součástí oné společnosti, že ji vlastně spoluutvářely. V našem výkladu se však zaměříme především na církve jako instituce, budeme tedy sledovat, jak se církevní organizace dostávaly s okolní společností do četných interakcí.

Z časového hlediska je tento pohled zaměřen na 16. až 18. století, na období, které se v našem prostoru celkem přirozeně (také z hlediska církevních a náboženských dějin, stejně jako dějin společnosti) člení na tři základní etapy. Pro předbělohorskou dobu (v 16. a na počátku 17. století) je charakteristické pluralitní konfesijní prostředí, a tedy koexistence více církví, které se dostávaly do vzájemných konfliktů a byly součástí společnosti, v níž se náboženská otázka neoddělitelně propojovala s politickým zápasem stavovské opozice a panovníka. Pobělohorské období (od porážky stavovského povstání do nástupu osvícenského myšlení v habsburské monarchii po polovině 18. století) je v Čechách i na Moravě poznamenáno plošnou rekatolizací a monopolem katolické církve. Vedle neustálého boje vůči tajným nekatolíkům a vlivům z protestantského zahraničí se katolická církev v této době dostávala pod silící tlak státu, který se snažil ovládnout řadu oblastí původně spadajících pod církevní vliv. Osvícenství (ve druhé polovině tereziánské vlády a poté za Josefa II. a Leopolda II.) pak mimo jiné uvedený proces podřizování katolické církve státu dokončilo, ale přineslo také řadu dalších proměn církevního prostředí i náboženského života (náboženskou toleranci a povolení nekatolických církví, hluboké proměny ve formách zbožnosti apod.).

Při výběru témat pro tuto knihu jsme vycházeli z jejich významu pro život společnosti, současně však bylo nezbytné vzít v úvahu míru zpracování jednotlivých problémových okruhů v domácí historiografii. Vývoj českého historického myšlení o náboženských a církevních dějinách, jemuž je věnována samostatná kapitola zařazená zde do historiografického exkursu, ukazuje, s jakou samozřejmostí docházelo k politické instrumentalizaci těchto dějin a k jejich účelové ideologizaci. Z náboženských a církevních dějin raného novověku se v některých etapách vývoje české historiografie stávalo výrazné politikum, současně bývaly často interpretovány z protikladných konfesijních stanovisek. Důsledkem tohoto přístupu, který poznamenal dlouhé období od druhé poloviny 19. století a který vyvrcholil tuhým ideologickým dozorem nad výzkumem uvedené tematiky v době monopolu marxistické ideologie o sto let později, byla celkově značná zanedbanost výzkumu těchto témat, stejně jako určitá útržkovitost a nesystematičnost zpracování vybraných otázek, které se

² Tamtéž, s. 401.

dočkaly badatelské pozornosti. Z dějin předbělohorských církví bylo alespoň dílčím způsobem probádáno především nekatolické prostředí v širších politických a společenských souvislostech, vznikly i biografie významných osobností. Těžiště výzkumu církevního života v pobělohorské době spočívalo – s výjimkou bádání o náboženském exilu a zejména o J. A. Komenském – hlavně v pracích katolických historiků z přelomu 19. a 20. století a v prvních syntézách věnovaných pobělohorské rekatolizaci.³ Pro osvícenskou etapu církevních dějin zde bylo k dispozici dílo Eduarda Wintra věnované josefinismu v dlouhém časovém rámci.⁴

Po roce 1989 se mohl rozvinout svobodný a ideologicky nezatížený výzkum náboženských a církevních dějin. Začaly vycházet synteticky pojaté práce, jejichž autoři si udrželi přehled po západní historiografii a jejích metodách. Například moravský historik Rudolf Zuber dokončil v první polovině devadesátých let podrobné zpracování dějin olomoucké diecéze v 18. století (první díl byl vydán na sklonku totality, druhý vyšel až po autorově smrti).⁵ Zpřístupnil zde široké množství témat souvisejících s náboženským životem a jeho monografie se dotýká mnoha otázek k působení církevních struktur ve společnosti na Moravě v 18. století. Dalším příkladem moderního přístupu mohou být pasáže věnované církevní a náboženské problematice v Dějinách hmotné kultury od Josefa Petráňe.⁶

Celkově se výzkum náboženských a církevních dějin po roce 1989 rozvíjel pozvolna, i když zde byla celá řada témat po desetiletí prakticky netknutých (například laická zbožnost a její proměny, řeholní společenství, otázky spojené s náboženským myšlením a mentalitou apod.). Relativně pomalý rozvoj tohoto výzkumu byl dán zejména malým počtem historiků, kteří se mu zpočátku věnovali, což se vyrovnávalo až časem díky nástupu mladých badatelských generací. Postupem doby se například začalo rozvíjet studium

³ Antonín REZEK, *Dějiny prstonárodního hnutí náboženského v Čechách od vydání tolerančního patentu až po naše časy I*, Praha 1887; Tomáš V. BÍLEK, *Reformace katolická neboli obnovení náboženství katolického v Království českém po bitvě bělohorské*, Praha 1892; Anton GINDELY, *Geschichte der Gegenreformation in Böhmen*, Leipzig 1894; Hanuš OPOČENSKÝ, *Protireformace v Čechách po bitvě na Bílé hoře*, Praha 1914 (2. vydání; 1. vydání 1912); Josef HANUŠ, *O pobělohorské protireformaci. Úvodem k českému obrození*, Sborník FF Univerzity Komenského v Bratislavě 4, 1926, s. 1–105; Václav LÍVA, *Studie o Praze pobělohorské II. Rekatolisace*, Sborník příspěvků k dějinám hlavního města Prahy 7, 1933, s. 1–120.

⁴ Eduard WINTER, *Josefinismus a jeho dějiny. Příspěvky k duchovním dějinám Čech a Moravy 1740–1848*, Praha 1945.

⁵ Rudolf ZUBER, *Osudy moravské církve v 18. století (1695–1777) I–II*, Praha 1987 – Olomouc 2003.

⁶ Josef PETRÁŇ, *Dějiny hmotné kultury II/1–2. Kultura každodenního života od 16. do 18. století*, Praha 1995–1997, zvláště II/2, s. 615–714.

řeholních institucí a řádového života, konstituoval se zde aktivní okruh badatelů zabývajících se touto problematikou.⁷ Také se začal rozvíjet výzkum poutí a poutních míst,⁸ problematiky zázraků z historickoantropologického i z medicínského hlediska,⁹ lidové zbožnosti a širokého spektra otázek souvisejících se smrtí,¹⁰ náboženských bratrstev,¹¹ mimo sféry zájmu nezůstala ani

⁷ Srov. například sborníky Ivana ČORNEJOVÁ (ed.), *Úloha církevních řádů při pobělohorské rekatolizaci*, Praha 2003; Ivana ČORNEJOVÁ – Hedvika KUCHAROVÁ – Kateřina VALENTOVÁ (edd.), *Locus pietatis et vitae. Sborník příspěvků z konference konané v Hejnicích ve dnech 13.–15. září 2007*, Praha 2008. Řadu příspěvků těchto badatelů obsahuje časopis FHB 26, 2011, č. 1–2. Ze samostatných monografií lze uvést například Ivana ČORNEJOVÁ, *Tovaryšstvo Ježíšovo. Jezuité v Čechách*, Praha 2002 (2. vydání); Martin ELBEL, *Bohemia Franciscana. Františkánský řád a jeho působení v českých zemích 17. a 18. století*, Olomouc 2001; Kateřina BOBKOVÁ-VALENTOVÁ, *Každodenní život učitele a žáka jezuitského gymnázia*, Praha 2006; Veronika ČAPSKÁ, *Představy společenství a strategie sebereprezentace. Řád servitů v habsburské monarchii (1613–1780)*, Praha 2011.

⁸ Čtené studie byly publikovány ve sbornících Lenka BOBKOVÁ – Michaela NEUDERTOVÁ (edd.), *Cesty a cestování v životě společnosti. Sborník příspěvků z konference konané 6.–8. září 1994 v Ústí nad Labem* (= AUPurk – Philosophica et historica – Studia historica 2), Ústí nad Labem 1997; Daniel DOLEŽAL – Hartmut KÜHNE (Hg.), *Wallfahrten in der europäischen Kultur. Tagungsband Příbram, 26.–29. Mai 2004*, Frankfurt am Main 2006; Jan HRDINA – Hartmut KÜHNE – Thomas T. MÜLLER (Hg.), *Wallfahrt und die Reformation – Pout' a reformace. Zur Veränderung religiöser Praxis in Deutschland und Böhmen in den Umbrüchen der Frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main 2007; Jiří MIHOLA (ed.), *Na cestě do nebeského Jeruzaléma. Poutnictví v českých zemích ve středoevropském kontextu*, Brno 2010. Tematické poutních míst věnoval systematickou pozornost Jan Royt, například Jan ROYT, *K charakteru poutních komplexů v Čechách*, in: Pavla Stuchlá (ed.), *300 let poutního kostela Jména Panny Marie na Lomci*. Sborník příspěvků z odborného semináře, konaného dne 14. září 2004 v Městské galerii ve Vodňanech u příležitosti kulatého výročí vysvěcení chrámu, Vodňany 2005, s. 83–92; TÝŽ, *Poutní místa na střední Šumavě a v Pošumaví*, in: Radek Lunga (ed.), *Ondřej František Jakub de Waldt (1683–1752) a jeho doba*. Symposium věnované osobě, dílu a době píseckého rodáka, faráře, kazatele a literáta, Dobruška 2005, s. 59–65. Dále viz Zdeněk BOHÁČ, *Poutní místa v Čechách*, Praha 1995; Jiří ČERNÝ, *Poutní místa Českobudějovicka a Novohradska*, České Budějovice 2004; TÝŽ, *Poutní místa jihozápadní Moravy – milostné obrazy, sochy a místa zvláštní zbožnosti*, Pelhřimov 2005.

⁹ Například Karel ČERNÝ, *Svět za hranicí přirozenosti*, in: I. Čornejová – H. Kuchařová – K. Valentová (edd.), *Locus pietatis et vitae*, s. 507–523; TÝŽ, *Zázraky, historie a biomedicína*, FHB 24, 2009, č. 1, s. 7–19; Zdeňka PROKOPOVÁ, *Wunderbücher in der Barockzeit und Wundererhörungen an Marienwallfahrtsorten in Südböhmen*, in: Daniel Doležal – Hartmut Kühne (Hg.), *Wallfahrten in der europäischen Kultur. Tagungsband Příbram, 26.–29. Mai 2004*, Frankfurt am Main 2006, s. 381–393.

¹⁰ Například Marie-Élizabeth DUCREUX, *Symbolický rozměr poutě do Staré Boleslavi*, ČČH 95, 1997, s. 585–620; TÁŽ, *Několik úvah o barokní zbožnosti a o rekatolizaci Čech*, FHB 22, 2006, s. 143–177. K problematice smrti srov. sborník Martin HOLÝ – Jiří MIKULEC (edd.), *Církev a smrt. Institucionalizace smrti v raném novověku* (= FHB, Supplementum 1), Praha 2007. Dále viz Radmila PAVLÍČKOVÁ, *Trumphus in mortem. Pohřební kázání nad biskupy*

tematika záduší a církevní správy.¹² Na starší tradice mohl navázat výzkum tajných nekatolíků a nekatolického exilu, a to s největším důrazem na 18. století, dobu karolínského rekatolizace, období předtoleranční a toleranční.¹³ Postupně se začínalo rozvíjet studium náboženské tematiky v době osvícenství.¹⁴ Nepřehlédnutelného prohloubení po roce 1989 doznalo i poznání pobělohorské rekatolizace, která patřila v minulosti k nejpracovanějším oblastem náboženských a církevních dějin.¹⁵ Pro historický výzkum náboženských a církevních dějin po roce 1989 je charakteristický stoupající podíl meziobo-

v raném novověku, České Budějovice 2008; Tomáš MALÝ, *Smrt a spása mezi Tridentinem a sekularizací (Brněnští měšťané a proměny laické zbožnosti v 17. a 18. století)*, Brno 2009.

¹¹ Jiří MIKULEC, *Barokní náboženská bratrstva v Čechách*, Praha 2000; Tomáš JIRÁNEK – Jiří KUBEŠ (edd.), *Bratrstva. Světská a církevní sdružení a jejich role v kulturních a společenských strukturách od středověku do moderní doby* (= III. Pardubické bienále, 29.–30. 4. 2004), Pardubice 2005; Vladimír MAŇAS – Zdeněk ORLITA – Martina POTUČKOVÁ (edd.), *Zbožných duší úl. Náboženská bratrstva v kultuře raně novověké Moravy*, Olomouc 2010; Tomáš MALÝ – Vladimír MAŇAS – Zdeněk ORLITA, *Vnitřní krajina zmizelého města. Náboženská bratrstva barokního Brna*, Brno 2010.

¹² Kateřina VÁLOVÁ, *Curia episcopalis Olomucensis v raném novověku*, Olomouc 2002; Pavel B. KŮRKA, *Kostelníci, úředníci, měšťané. Samospráva farnosti v utrakvistu*, Praha 2010; Pavla STUHLÁ, *Prachatický vikariát 1676–1750. Vybrané otázky církevní správy*, Praha 2004; Pavel PUMPR, *Beneficia, záduší a patronát v barokních Čechách. Na příkladu třeboňského panství na přelomu 17. a 18. století*, Brno 2010.

¹³ V řadě monografií se tematikou náboženského exilu v 18. století zabývala Edita Štěpíková. Viz například Edita ŠTĚPÍKOVÁ, *Z nouze o spasení. Česká emigrace v 18. století do Pruského Slezska*, Praha 1992; TÁŽ, *Běh života českých emigrantů v Berlíně v 18. století*, Praha 1999; TÁŽ, *Stručně o pobělohorských exulantech*, Praha 2005. Dále srov. Zdeněk R. NEŠPOR, *Čeští nekatolíci v 18. století. Mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí*, Ústí nad Labem 2007; TÝŽ, *Náboženství na prahu nové doby. Česká lidová zbožnost 18. a 19. století*, Ústí nad Labem 2006; Ondřej MACEK, *Praxis pietatis haereticorum*, in: Ondřej Macek (ed.), *Po vzoru Berojských. Život a víra českých a moravských evangelíků v předtoleranční a toleranční době*, Praha 2008, s. 160–284.

¹⁴ Například řada příspěvků ve sbornících Martina ONDO GREČENKOVÁ – Jiří MIKULEC (edd.), *Církev a zrod moderní racionality. Víra – pověra – vzdělanost – věda v raném novověku* (= FHB, Supplementum 2), Praha 2008; Jaroslav LORMAN – Daniela TINKOVÁ (edd.), *Post tenebras spero lucem. Duchovní tvář českého a moravského osvícenství*, Praha 2009; Daniela TINKOVÁ – Jaroslav LORMAN (edd.), *Od barokní piety k interiorizační víře? Problémy katolického osvícenství* (= HOP 1, 2009, č. 2), Praha 2009.

¹⁵ Kupříkladu Josef HANZAL, *Rekatolizace v Čechách – její historický smysl a význam*, Sborník historický 37, 1990, s. 37–91; Marie-Élizabeth DUCREUX, *Čtení a vztah ke knihám u podezřelých z kacířství v Čechách 18. století*, AUC – HUCP 32, 1992, č. 1–2, s. 51–80; Jindřich FRANCEK (ed.), *Rekatolizace v českých zemích. Sborník příspěvků z konference v Jičíně dne 10. září 1993*, Pardubice 1995; Jiří MIKULEC, *31. 7. 1627 – Rekatolizace šlecht v Čechách. Či je země, toho je i náboženství*, Praha 2005.

rových přístupů, a to především ze strany dějin výtvarného umění, hudby, literatury, teologie apod.¹⁶

Z problematiky zasazení církví do raně novověké stavovské společnosti, kterým se zabývá tato kniha, bylo nejvíce poznatků vyhledáno v oblasti vztahu státu a církví. Ten úzce souvisí s tématy, která měla ve výzkumu církevních a náboženských dějin nejsilnější tradici a dosáhla i největší zpracovanosti: s předbělohorským politickým a náboženským zápasem, s pobělohorskou rekatolizací a s nastolením osvěcenské tolerance. Některých aspektů ve vztahu církevních institucí a společnosti se také dotýkají příslušné pasáže kolektivní syntézy, jež mapuje struktury, identity a konflikty v raně novověké společnosti.¹⁷ Celkově ovšem má dosavadní výzkum náboženských a církevních dějin (přes své nesporné úspěchy a řadu výsledků z posledních dvou desetiletí) stále značné mezery, které jsou vyplňovány jen pozvolna. Proto nemohlo být cílem předkládané syntetizující monografie úplné vyčerpání problematiky mnoho-
vrstevného vztahu církví a raně novověké společnosti. Naše práce je tedy věnována několika základním tematickým okruhům, k nimž již bylo možné přistoupit synteticky.

Prvním sledovaným okruhem je otázka obsahového vymezení termínu *církev* v prostředí různých konfesí, stejně jako sledování proměn tohoto chápání církví v čase. Následuje problematika vztahu raně novověkých církví se státem, dále jsou zde zpracovány otázky související s vnitřní správou církví a jejich náboženskou činností. Další části předkládané monografie hodnotí sociální roli církví ve společnosti, jejich podíl na výchově, vzdělávání a na rozvoji vědy a konečně i vliv, který měly církve v raném novověku na utváření kulturního prostředí. Územním rámcem syntézy jsou Čechy a Morava ve svých dobových hranicích; většina zkoumaných fenoménů je sledována na obou těchto územních celcích, nicméně vzhledem k odlišnému náboženskému vývoji na Moravě v pohusitské době, který se projevil ve specifických rysech tamního církevního prostředí v 16.–18. století, se jevílo jako účelné poukázat na odlišnosti moravských církevních dějin v samostatné kapitole.

Závěrečnou část knihy tvoří historiografický exkurs, který se skládá ze dvou kapitol – z pohledu na církevní problematiku v českém dějepisectví a z výkladu o americké historiografii. První z těchto kapitol, věnovaná českému prostředí, nepřináší výčtový přehled bádání, nýbrž rozbor proměn myšlení o náboženských a církevních dějinách v české historické tradici. Jde o pohled

¹⁶ Tyto výzkumy jsou spjaty se jmény Jana Royta, Ondřeje Jakubce, Jiřího Sehnala, Tomáše Slavického, Vladimíra Maňase, Martina Svatoše, Miloše Sládka, Jana Malury, Jaroslava Lormana, ale i s mnoha dalšími odborníky v uvedených oborech.

¹⁷ Václav BŮŽEK a kol., *Společnost českých zemí v raném novověku. Struktury, identity, konflikty*, Praha 2010, zvláště s. 101–119, 298–356; 521–534, 614–643.

na prezentaci a interpretaci náboženských a církevních dějin v českém historickém myšlení ve starší i nedávné minulosti. Kapitola mapující etapy ve vývoji historiografie novoanglického puritánství byla do knihy zařazena s cílem ukázat na jedné případové studii, jak k řadě koncepčních i dílčích otázek, které řešili autoři této syntézy, přistupovali akademičtí specialisté ve zcela odlišném sociálním i profesním prostředí. Z pestré náboženské mozaiky, jíž se vyznačovala severoamerická společnost raného novověku, nabízí právě Nová Anglie pro svou výraznou autonomii, specifčnost a jistou sociokulturní homogenitu komparativní potenciál, který je možno metodologicky i interpretačně využít v našem prostředí. Inspirací může být zejména soustavná provázanost církevních a náboženských struktur a idejí s politickým, sociálním, kulturním a intelektuálním milieu, v němž působily, a rezonance výzkumných metod, objektů badatelského zájmu a výkladu jejich historické role s aktuálními výzvami americké společnosti, jak se vynořovaly v procesu modernizace, sekularizace a kosmopolitizace až po poválečná demokratizační a emancipační hnutí.

Kapitola I.

RANĚ NOVOVĚKÉ POJETÍ CÍRKVE A JEHO KOŘENY

Pojem církve, jak ho chápe současná doba, založený na jejím organizačním vymezení reprezentovaném hierarchií i členstvem, není možné mechanicky přenést do období raného novověku a aplikovat na tehdejší církve, ke které ipso facto příslušeli všichni, s výjimkou nepatrné a přísně oddělené židovské minority. Chceme-li sledovat interakci mezi církevní institucí a společností, musíme vycházet ze současného chápání církve vymezující ji vůči zbytku společnosti. Přitom je ale třeba mít na paměti, že raný novověk chápal toto vymezení jinak. Ptáme-li se, čím byla raně novověká církev, popřípadě církve, musíme se zaměřit i na to, jaké významy byly v té době slovu církev přisuzovány, za co se považovaly samotné církve. V období, které zažilo rozpad institucionální jednoty církevního společenství, se otázky, co je vlastně církev, stávaly aktuálními. V základech konkrétních roztržek reformačního a protireformačního období byl hluboký, byť třeba nevyslovený rozpor v eklesiologickém myšlení.

Tato kapitola se proto pokusí odpovědět na otázku, jak raně novověká církev (popřípadě církve) vnímala (vnímaly) sebe a jak byla chápána (byly chápány) ve společnosti. Dosavadní zpracování, jak v podobě dílčích studií k jednotlivým otázkám, tak i zobecňující, jako například encyklopedická hesla,¹ preferují akademickou eklesiologii, a to často ze současného pohledu s malým zřetelem k tomu, čím se odlišovalo raně novověké chápání církve od současného. Současný stav poznání nám ovšem neumožňuje činit obecnější závěry, jak se toto učení šířilo a jaký byl jeho dopad na jednotlivé společenské vrstvy. Ani na otázku dobové české recepce světového teologického myšlení v oblasti eklesiologie nenalezneme vždy uspokojivou odpověď.

1. Středověká Boží obec

Období raného novověku stále uznávalo středověké pojetí univerzální církve a vycházelo z myšlení svých středověkých předchůdců. Proto se nyní vrátíme ke středověkým eklesiologickým modelům. Ještě na sklonku antiky se křesťanství stalo dominantním náboženstvím evropského kulturního okruhu, církve

¹ *LTbK V*, sl. 1453–1480; *TRE 18*, s. 198–344; *Religion in Geschichte und Gegenwart IV*, Tübingen 2001, s. 998–1033.

se proměnila v rozhodující složku společnosti. Vlastně ještě předtím, než se křesťanská komunita stala dominantní skupinou ve společnosti, se stala sama o sobě společností, vzhledem k tomu, že v pozdně antickém období jednotlivé náboženské skupiny žily od sebe víceméně odděleně.

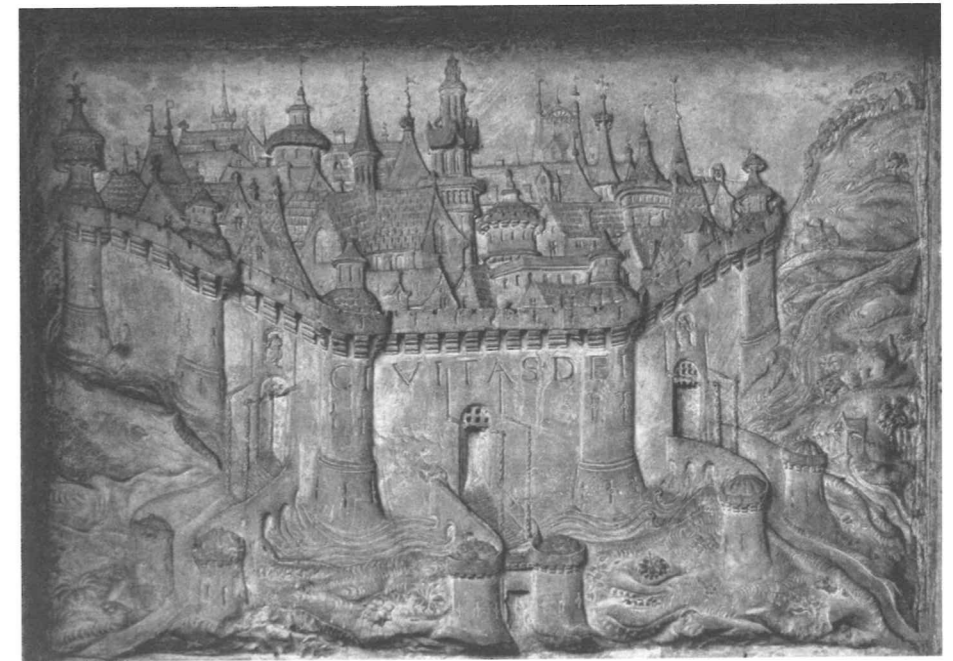
Konstantinský obrat (roku 313) znamenal nejen legalizaci křesťanství, ale i jeho povýšení do role státního náboženství. Kněžstvo všech úrovní bylo v tomto modelu postaveno na roveň státnímu úřednictvu. Církev byla plně podřízena císaři. Ten měl rozhodující slovo při koncilech definujících pravověří, jeho postavení začalo být chápáno jako církevní úřad. Takzvaný caesaropapismus se stal trvalým uspořádáním východní církve. Na Západě se nikdy neprojevoval tak silně vzhledem k rozkladu státní moci. Definitivně překonán byl však teprve v období bojů o investituru.

Pozemské uspořádání se promítalo i na nebesa. Církev byla vnímána jako *Sacrum Imperium* – jednotná hierarchie, na jejímž vrcholu sedí Kristus – Pantokrator. Ikonografické znázornění této hierarchie dominuje apsidám byzantských bazilik. Ustálil se pevný kánon, kde mají být zobrazováni evangelisté, apoštolové, proroci a další světci. Na Západě se s výzdobou řízenou tímto principem setkáváme hlavně v karolinské době, pak se zdejší ikonografický program rozpadá, podobně jako se rozpadl caesaropapistický systém.

Dílo církevního otce Augustina z Hippa se stalo základem západní eklesiologie nejen pro celý středověk, ale i pro raný novověk, proto i v našem pojednání budeme jednotlivé teorie církve poměřovat s augustinovským vzorem. Jeho pojetí Boží obce, jak je popisuje ve svém díle *De civitate Dei*, můžeme považovat za kritickou reflexi nového uspořádání. Augustin staví svou představu církve na mystickém obrazu neposkvrněné nevěsty Kristovy z Janova Zjevení. Upozorňuje, že neviditelná církev těch, kteří uskutečňují Boží záměry, je odlišná od toho, co patří do viditelné pozemské církve. Boží církev je Augustinem viděna v historické perspektivě jako společenství lidí, kteří se podřídili Boží vůli, ať již to byli křesťané, židé či pohané.²

Sám Augustin neměl v úmyslu zpochybnit stávající uspořádání církve. Stal se ale inspirací všech, kteří to činili v následujících staletích. Vedle nich se na něj odvolávali také ti, jež stáli na trvajícím statu quo. Augustinovo učení o církvi bylo vzorem po celý středověk a obracela se k němu i reformace. Bylo základem nejenom eklesiologie jako teoretické teologické disciplíny, ale i ideální představy o tom, jak uspořádat viditelnou církev, aby lépe plnila svůj účel. V Augustinově představě církve také prosvítají i ty jeho názory, se kterými se katolická církev nikdy neztotožnila, jako například učení o predestinaci.

² Aurelius AUGUSTINUS, *O Boží obci* I–II, přel. Julie Nováková, Praha 1950, zvláště knihy II–III, V–VI, XI–XVIII.



Civitas dei. Boží obec byla často zpodobňována jako obrazné město – nebeský Jeruzalém, jak je popisován v novozákonním Zjevení svatého Jana. Také pozemská města byla chápána jako předobraz nebeského Jeruzaléma. Z Augustinova díla došel oblasu spíše jen jeho název než jeho obsah. Vyobrazený reliéf pochází z druhé poloviny 16. století.

Papež Řehoř Veliký nepatří ke kontroverzním postavám. Jeho teologii můžeme označit spíše za pastorální, obrácenou k tomu, jak má církev uspokojovat potřeby věřících. Zároveň však je možné ji interpretovat jako počátek přesvědčení, že církev je reprezentována hierarchií nejen fakticky, ale že toto uspořádání je dáno od samotného Boha. Tradiční dělení na církev bojující a vítěznou rozvedl se scholastickou důkladností na řadu dalších kategorií, čímž ji rozčlenil na mnoho „stavů“. Na to navazuje i podobně členité třídění služeb, které jednotlivé stavy v církvi zastávají, hlavními jsou kázání (světští duchovní), almužny (laici) a modlitby (mniši).³

Vedle toho však pojetí církve ovlivňovaly i právní teorie, které v průběhu středověku vedly k emancipaci západní církve od světského vlivu a posléze k její dominanci. V bojích o investituru se církev stala rovnoprávnou protiváhou státní moci. Papežský stát se stal regionální mocností se značným vlivem na

³ Michael FIEDROWICZ, *Das Kirchenverständnis Gregors des Großen. Eine Untersuchung seiner exegetischen und homiletischen Werke* (= Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, Supplementum 50), Freiburg im Breisgau 1995.

dění na Apeninském poloostrově, ale s malým vlivem mimo něj. Čtvrtý lateránský koncil (1213–1215) upevnil institucionální pojetí církve zavedením povinné každoroční zpovědi a účasti na přijímání. Tyto úkony tím dostaly funkci zjevné deklarace příslušnosti k církvi. Ta tak získává i pevné postavení v životě jednotlivce, jakkoliv můžeme pochybovat o praktickém prosazení zmíněného lateránského nařízení. Nejvýznamnější učenec této doby, Tomáš Akvinský, však smýšlel jinak. V jeho představě společnosti byl garantem obecného dobrého spíše světský panovník než papež. Současně Tomáš postuloval výhradu svědomí, které má mít přednost před poslušností vůči představenému.⁴

Mocenský vzestup církve vyvrcholil bulou papeže Bonifáce VIII. *Unam sanctam* (1302), která se vyslovuje k aktuálnímu střetu s francouzským králem Filipem IV. Tato konstituce nebyla a ani nemohla být plně uplatněna v realitě, její argumentace má však hlubší dosah. Zazněla zde maxima, že světská moc může být souzena duchovní mocí, duchovní moc však jenom samotným Bohem.

Papežský triumfalismus vzbudil reakci v podobě snah o vyvolání zásahu státní moci. Ty přicházely ve spojení s různými dobovými myšlenkovými proudy. Z hlediska pozdějšího vývoje se jako nejvlivnější jeví wyclifismus, který podstatně ovlivnil anglickou i evropskou reformaci. John Wyclif se odvolává na spory mezi korunou a biskupy vedené v uplynulých více než dvou stoletích. Vychází z anglické politické tradice, výrazně odlišné od kontinentální, s vyšším stupněm omezení, regulace a veřejné kontroly panovnické moci, než bylo vůbec představitelné jinde v Evropě. Jeho představa se proto po přenesení mimo Anglii omezila na nadřazení světské moci vůči církevní.⁵

Husitské myšlení spojuje vlivy Augustinova i Wyclifova pojetí. Augustin vystupuje ve spisech Matěje z Janova a Jana Husa jako zcela přirozená autorita, zatímco od Wyclifa přebírali jeho argumentaci bez uvedení zdroje. Nápadné je to především u výkladu dvě staletí staré kauzy lincolnského biskupa Roberta Grossetesteho.⁶

Z eklesiologického pohledu tedy převažuje církev chápaná jako společenství všech vykoupených podřízené přímo Kristu, což na praktické rovině

⁴ Jürgen MIETKE, *De potestate papae. Die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham*, Tübingen 2000, s. 25–45.

⁵ Vilém HEROLD, *Hus a Wyclif. Srovnání dvou traktátů De ecclesia*, in: Miloš Drda – František J. Holeček – Zdeněk Vybíral (edd.), *Jan Hus na přelomu tisíciletí* (= HT, Supplementum 1), Tábor 2001, s. 129–154.

⁶ Mistr Jan HUS, *Sermo de pace – Řeč o míru*, přel. František M. Dobiáš – Amedeo Molnár, Praha 1995 (2. vydání), ř. 703–710, s. 76–77; TÝŽ, *O církvi*, přel. František M. Dobiáš – Amedeo Molnár, Praha 1965, s. 158–161.

implikuje osten proti papežské i biskupské autoritě.⁷ Oproti Wyclifovu důrazu na roli „světské“ moci v řádném vedení církve hleděl zejména Matěj z Janova s nadějí na řadové světské kněze.⁸ Pod vlivem aktuálních sporů ustupuje u Matěje teologické chápání církve pohledu právnímu a „sociologickému“.⁹

V Husově procesu na kostnickém koncilu se střetly dvě reformní tendence: Husova a konciliaristická. Vedle propastného rozdílu ve filozofických východiscích se ukazuje i rozpor v pojetí církve. Koncil stál jednoznačně na jejím právnickém vymezení, hodlal nahradit papežství v jeho svrchovanosti nad církví a tak sobě podřídit i místní církve. Husovo upálení bylo tudíž i demonstrací moci koncilu rozhodovat o tom, co je a co není v souladu s vírou, což dosud náleželo do sféry papežských kompetencí.

Podobným směrem šly i snahy francouzského státu formulované v průběhu 15. století jako takzvaný galikanismus. Jeho cílem je o něco měkčí řešení, zachování stávající struktury církve a její plné podřízení státu, což je pokračování politiky, jakou toto království praktikovalo vůči církvi již od konce 13. století. Galikanismus však nevytvořil vlastní eklesiologii, své teoretické vyjádření měl hlavně v oblasti právní nauky a na úrovni požadavků vyjádřených Pragmatickou sankcí z Bourges z roku 1438. V ní francouzský král Karel VII. v návaznosti na konciliaristické tendence kostnického a basilejského koncilu uzurpoval papežskou moc nad francouzskou církví, což bylo v podstatě potvrzeno i Boloňským konkordátem z roku 1516.¹⁰

Vraťme se však do Čech. Klíčovou otázkou utrakvistické eklesiologie v celém pokompaktátním období se stal vztah k papežství. Utrakvisté nezavrhlí ideu jednotné církve reprezentované svatopetrským stolcem. Papeže nadále pokládali za hlavu pozemské církve, byli ochotni se mu podřídit při zachování kompromisů dohodnutých v basilejských kompaktátech. Ta však nebyla papežem nikdy akceptována. Na tuto podmínku navazovala i organizace utrakvistické církevní správy, která byla při důsledném zachování konti-

⁷ Srov. Mistr Jan HUS, *Výklad na viernu*, in: Magistri Iohannis Hus Opera Omnia I, Praha 1975, s. 85–87.

⁸ Vlastimil KYBAL, *M. Matěj z Janova, jeho život, spisy a učení*, Praha 1905 (reprint Brno 2000), s. 155–206.

⁹ Karel SKALICKÝ, *Církev Kristova a církev Antikristova v teologii Matěje z Janova*, in: Jan B. Lášek – Karel Skalický (edd.), *Mistr Matěj z Janova ve své a v naší době*. Sborník z vědeckého symposia konaného na Teologické fakultě Jihočeské univerzity 29.–30. listopadu 2000, Brno 2000, s. 51.

¹⁰ *LTbK IV*, sl. 275; *VIII*, sl. 498–499.

nulty s předhusitským stavem pojmána jako správa neobsazené pražské arcidiecéze.¹¹

S trváním na církevní jednotě souvisí i utrakvistické zachování požadavku kněžského svěcení v apoštolské posloupnosti, což při absenci vlastních biskupů vedlo k mnoha komplikacím. Nejčastějším východiskem byla nákladná cesta svěcenců do Itálie k biskupovi ochotnému učinit nedovolený akt, v několika případech též za biskupem arménské církve ve Lvově. Kromě toho proběhlo několik epizod, kdy utrakvisté získali biskupa ochotného se usadit v Čechách, světit zde kněze a jinak do chodu církve nezasahovat. Vedle toho se utrakvisté také pokoušeli navázat trvalý kontakt s pravoslavným patriarchou v Konstantinopoli, v tomto případě nikoli kvůli svěcení, ale ve snaze o širší uznání utrakvistické církve.

Zcela jiné pojetí církve můžeme vidět u Táborů a u později vzniklé Jednoty bratrské. Tábořská obec a obecně i hnutí poutí na hory v prvních letech husitství zcela opustily představu organizované církve. Všechno, co souviselo s její dosavadní podobou, bylo pokládáno za špatné. V praktické rovině se to projevilo například odporem vůči drahocenným mešním rouchům a oltářním pokrývkám, proti liturgii, misálům a užívání latiny vůbec a v nejextrémnější podobě i obrazoborectvím. Tyto, ze současného pohledu možná nevýznamné okolnosti se v následujících staletích staly nejen průvodním jevem, ale i hlavní formou viditelného projevu všech radikálních reformních směrů i takto smýšlejících neorganizovaných jedinců.

Při poutích na hory na počátku husitské revoluce mohli i laici sloužit Božím slovem a Kristovým Tělem a Krví. V Táboře sice měli své kněžstvo, ovšem zavrhnuli zásadu apoštolské posloupnosti. Při vzájemných jednáních mezi oběma husitskými seskupeními vytýkali Táboři Pražanům nejvíce právě lpění na tradici. Naopak na tábořské straně se předmětem kritiky stala přílišná angažovanost kněží ve světských věcech, která se Pražanům a husitské šlechtě zdála v rozporu s požadavky na zákaz světského panování kněžstva.¹²

Petr Chelčický věnoval tématu církve drobný traktát, který jistě navazuje na Wyclifovo a Husovo eklesiologické učení, současně ale reaguje na aktuální události s vypuknutím husitské revoluce a válečných střetů. Tak postuluje, že církev spojená s bojem a se světskou mocí vůbec, at' již na katolické, či utrakvistické a tábořské straně, není pravou církví. Ta je skrytá. Církev nemá podle něj přebírat světské dělení společnosti na stavy, „úřady“ v ní mají být zalo-

¹¹ Blanka ZILYNSKÁ, *Utrakvistická církevní správa a možnosti jejího studia*, AUC Phil et Hist 2, 1999, Z pomocných věd historických XV, s. 39–54.

¹² František ŠMAHEL, *Husitská revoluce III*, Praha 1996, s. 65.

ženy na službách apoštolů, proroků, vykladačů, těch co uzdravují nemocné apod., jak jsou popsány v prvním listě Korintským.¹³

Vznikající Jednota bratrská formulovala důvody své separace od Říma také eklesiologicky. Jednotu utvářejí křesťané „z nouze o spasení“, nikoli jako samostatnou církev, ale jako součást augustinovsky chápané neviditelné církve. Jednota se nepovažuje za církev, „mimo níž není spásy“, přitom záměrně opouští apoštolskou posloupnost, v níž vidí spíše provázanost s hříšnou církví než s Kristem a apoštolů.

Je sice možné, že bratřští biskupové při svém ustanovení převzali valdenské svěcení, čímž by navázali na svéráznou apoštolskou či přinejmenším presbyteriální posloupnost (předávanou ne na úrovni biskupů, ale pouze kněží) sahající prostřednictvím katarů také až ke starověké církvi.¹⁴ V chodu Jednoty to však nebyl rozhodující faktor. Duchovenské úřady zde byly chápány jako praktické opatření, založené lidmi, ne Bohem, jako „věc služebná“, u které neexistuje jednotná biblicky závazná podoba. Úřad biskupa znamenal členství v kolektivním vedení, neboť žádný jednotlivec nemůže disponovat všemi charismaty potřebnými k vedení církve.

Bratřští kněží byli striktně vzato postaveni na roveň laikům (i když až do konce 16. století byl od nich vyžadován celibát a život v chudobě), oprávnění k úřadu jim neposkytovalo svěcení, ale pověření církvi. Jako projev změn v pochopení, co je to církev, můžeme pozorovat posun v užívání pojmů. Bratři preferovali označení „starší“ namísto slova „kněz“, jež jim implikovalo obětní chápání mše. Jednota byla i při velmi silném vlivu biskupů budována odspoda, od místní komunity, ve které se realizoval dar církve.

V prvotním období byla důležitým faktorem i separace Jednoty od většiny společnosti. Bratři vzali vážně biblický zákaz přísahy, což jim do roku 1490 bránilo v přijímání světských úřadů.¹⁵ Do devadesátých let 15. století Jednota také zcela znemožňovala členství šlechticům a až do třicátých let 16. století je omezovala. I ze sociologického hlediska tak Jednota představovala alternativní, výlučnou komunitu, přičemž Bratři takový způsob života brali jako osobní volbu, neupírali nárok na spásu těm, kdo žijí mimo Jednotu.

I přes větší otevřenost Jednoty bratrské v průběhu 16. století zůstala v jejím základě původní eklesiologická odlišnost, což ztěžovalo komunikaci i s názorově blízkými zahraničními reformovanými církvemi, které v místech svého působení přejímaly roli státních církví. Z bratrských individuálních po-

¹³ Eduard PETRŮ (ed.), *Petr Chelčický: Drobné spisy*, Praha 1966 s. 99–104; Jaroslav BOUBÍN, *Petr Chelčický. Myslitel a reformátor*, Praha 2005, s. 90–91.

¹⁴ Amedeo MOLNÁR, *Valdenští. Evropský rozměr jejich vzdoru*, Praha 1991 (2. vydání), s. 247.

¹⁵ Jindřich HALAMA, *Sociální učení českých bratří 1464–1618*, Brno 2003, s. 111.

stojů zůstalo nejsilnější právě vědomí odlišnosti, které se později v období rekatolizace i v toleranční době projevovale nemožností identifikovat se nejen s katolicstvím, ale ani s luteránskými či kalvinistickými církvemi, ať již v případě emigrace, či setrvání ve vlasti.

2. Reformace: státní církev a shromáždění svatých

Neřešitelné problémy s eklesiologickým zakotvením utrakvismu trvající po celé období jeho existence vedly ve svém důsledku k mnoha problémům. Morálně obtížně přijatelná byla nutnost uplácení italských světících biskupů a v některých případech i vyžadovaná přísaha, že svěcenec bude podávat pod jednou způsobou, skládaná s vědomím, že nebude respektována. Proto i v rámci utrakvismu se objevovaly požadavky opustit apoštolskou posloupnost a zajistit budoucnost církve nezávisle na Římu.

Nové uspořádání církve, opuštění apoštolské posloupnosti a případná volba vlastního biskupa byly nejžhavější agendou bouřlivých sporů o další směřování utrakvismu spojených zejména s obdobím let 1518–1524. Tehdejší situaci radikalizovala série převratů v městské správě dočasně sjednoceného Starého a Nového Města pražského, řada církevně reformních požadavků, zostřená konfrontace mezi radikálnějšími a konzervativnějšími utrakvisty i zesílená perzekuce takzvaných „pikartů“, jak byli označováni čeští bratři i všichni zastánci radikálnější reformy.

Vítězství konzervativního směru, zachování stejné podoby církve, jakou měla v předcházejícím století, včetně problematické vazby na Řím, přineslo nakonec rozštěpení utrakvismu na takzvané staroutrakvisty a na ty, kteří se více nebo méně nechali ovlivnit luterskými myšlenkami. Popsané události probíhaly totiž souběžně s vystoupením Martina Luthera, které bylo z českých zemí pozorně sledováno utrakvisty i Bratry, v naději na ukončení izolace Čech jako „kacířské“ země.

Poprvé se Luther přihlásil k Husovu odkazu v disputaci s Johannem Eckem konané v červenci 1519 v Lipsku, zatímco předtím se jakémukoli srovnání s Janem Husem bránil. Reformně naladěni utrakvističtí kněží, mezi nimi Jan Poduška, farář nejdůležitější utrakvistické svatyně – staroměstského Týnského chrámu, vstoupili do kontaktu s Lutherem, předali mu opis Husova pojednání *De ecclesia*, jehož přečtení prý utvrdilo Luthera v jeho přesvědčení.¹⁶

¹⁶ Josef MACEK, *Víra a zbožnost Jagellonského věku*, Praha 2001, s. 336–340; Zdeněk V. DAVID, *Nalezení střední cesty. Liberální výzva utrakvistů Římu a Lutherovi*, Praha 2012, s. 106–109.

Eklesiologické otázky se Martin Luther poprvé dotkl v traktátu *An den christlichen Adel deutscher Nation* z roku 1520, ve kterém přichází s návrhem na zřízení německé národní církve a kde se ostatně také věnuje české situaci.¹⁷ Rané Lutherovy eklesiologické názory jsou velmi radikální. Odmítá dělení lidí na světský a duchovní stav, neboť všichni mají žít duchovně.¹⁸ V souvislosti s učením o ospravedlnění opouští představu, že by církev zprostředkovala spásu, ta se stává cílem individuálního úsilí. Hierarchické zemské církve jsou mu nástrojem, pomocí něhož křesťanská knížata vychovávají a vedou jim svěřený lid k řádnému životu, k pravé víře a tím i ke spáse.

Znovu se Luther v podobném smyslu vyjádřil k české církevní situaci ve svém listě z roku 1523 *De instituendis ministris ecclesiae* adresovaném Pražanům,¹⁹ který se vzápětí dočkal českého překladu.²⁰ V tomto pojednání vychází wittenberský učenec z pozice, že všechny církevní služby jsou ustanoveny účelově, lidmi, ne Bohem. Opět i zde velmi silně zdůrazňuje všeobecné kněžství všech pokřtěných. Ač měl německý reformátor v roce 1523, kdy do Prahy psal, již jasně vyhraněný názor, odlišný od českých představ, je znát jeho respekt vůči postojům ověřeným za sto let trvání české reformace. Zároveň však neváhá ostře kritizovat skutečné i domnělé nešvary české církve, o nichž se dozvěděl. Jako přehnané nařčení můžeme posuzovat například údaj, že utrakvističtí kněží si kupují fary.

Z hlediska eklesiologie je v Lutherově *De instituendis ministris ecclesiae* důležité jeho odmítání italského svěcení s poukazem na výše zmíněné morální překážky. Reformátor zde také navrhuje volbu arcibiskupa a několika biskupů bez apoštolské posloupnosti. Užití slova „volba“ však v této době nemuselo nutně znamenat výběr na základě širokého konsenzu.

Martin Luther odmítá nejen papežskou, ale i konciliaristickou centralizaci církve. Proti ní argumentuje Husovým procesem – jestliže se i všeobecný koncil mohl dopustit takového činu, jakým bylo Husovo odsouzení, zaniká tím jakákoliv jeho autorita k uskutečnění možné reformy církve, ať už by byl koncil složen jakkoli. Takto německý reformátor argumentuje už v pojednání *An den christlichen Adel deutscher Nation*, znovu to opakuje i ve svém posledním velkém eklesiologickém díle, *Von den Konziliis und Kirchen* z roku 1539.²¹ Luther

¹⁷ *WA 6*, s. 454–456.

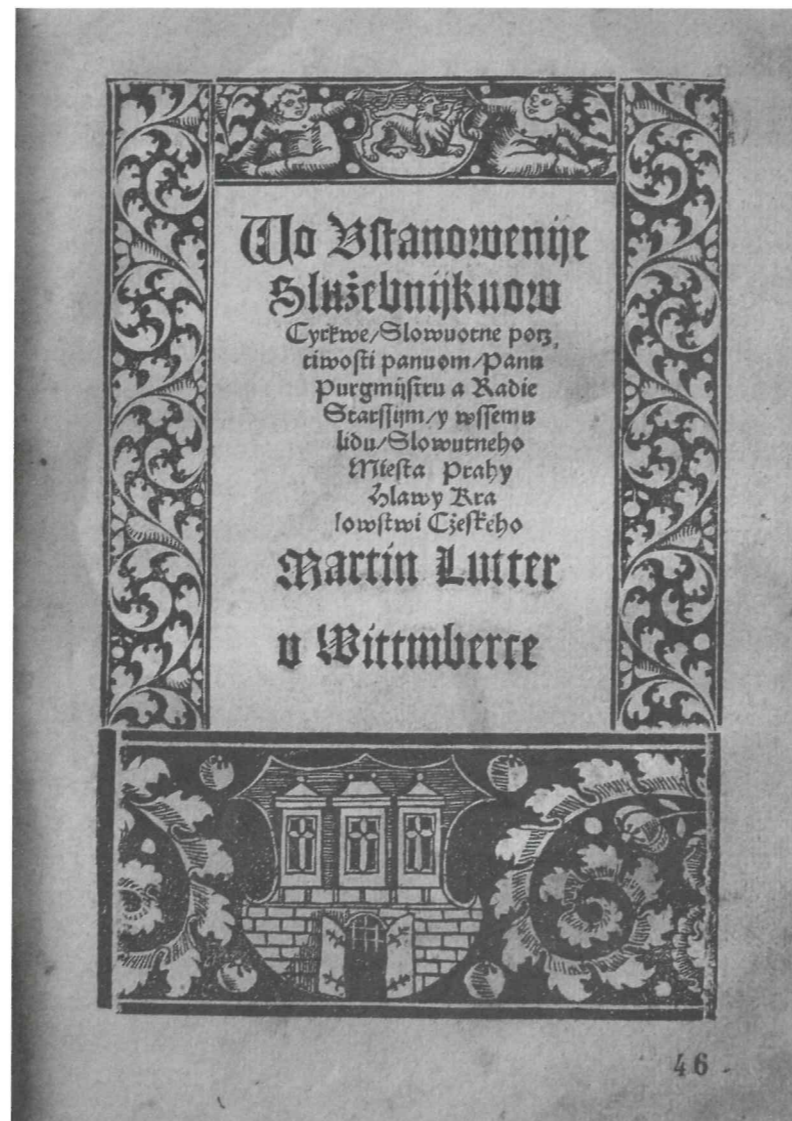
¹⁸ *WA 6*, s. 407.

¹⁹ *WA 12*, s. 169–196.

²⁰ Martin LUTHER, *Vo ustanovenie služebníkuov cirkve [...]*, Praha [1523]; Moravský zemský archiv v Brně, G 21 – Sběrka starých tisků, sign. III-369, fol. 46–69.

²¹ *WA 50*, s. 509–653.

rezignuje na církevní jednotu ve světě – jednotnou církev vidí mimo něj jako společenství s eschatologickou dimenzí.²²



Titulní strana překladu Lutherova spisu O ustanovení. Martin Luther se ve spise De instituendis ministris ecclesiae adresovaném pražské městské radě vyjádřil k problémům spojených se stávajícím uspořádáním utrakvistické církevní organizace a navrhuje jejich reformu opouštěním principu apoštolské posloupnosti. Tento spis byl záhy přeložen do češtiny a vydán tiskem.

²² Erwin ISERLOH, *Luther a rozdělení církve*, Teologické texty 18, 2007, č. 1, s. 36–40.

Nejvýraznější renesanční intelektuál Erasmus Rotterdamský měl hodně blízko k Lutherovi, přesto však nikdy neopustil římskou církev. Jeho představa církve byla založená na jiných biblických místech i na jiných pasážích církevních otců, než bylo obvyklé u dobových reformačních i protireformačních teologů. Jeho snad nejoblíbenější definicí církve bylo přirovnání ke Kristovu Tělu. Z toho důvodu viděl důsledky reformace jako porušení míru, což zraňovalo jeho přesvědčení. Reformátoři podle něj nebyli schopni založit církev, protože jim chyběl mír i mezi sebou. Uznával, že v Římě je hodně zla, ale mělo se mu pomoci.²³

Další fázi reformačního pochopení církve můžeme vysledovat v augšpurské konfesi (*Confessio Augustana*). Vyznání víry předkládaná reformačními uskupeními nejsou koncipována v první řadě jako pouze teologické vyjádření (což platí nejen pro Augustanu, ale i pro všechna ostatní písemně vyjádřená vyznání). Jako deklarace vydávané zpravidla v situaci, kdy dotyčné věroučné proudy usilovaly o své právní uznání na území určitého státního celku, o svou legitimizaci jako právoplatné vyjádření víry, představovaly ve všech případech vyjádření nejen věroučných náhledů, ale i politických postojů církve.

V konfesích jsou zaznamenány názory jejich autorů o ideální podobě a funkci církve; vzhledem k váze, kterou měly tyto texty pro mnoho dalších generací, byly v nich obsažené představy také postupně přenášeny do reality. Konfese se staly autoritativními texty definujícími pravověří nově ustanovených reformačních směrů. Jejich sestavení znamená pro nově vzniklé církve ukončení období zakladatelského kvasu a také definitivní oddělení luteránského a reformovaného vyznání. Ne náhodou se slovo konfese začalo vzápětí používat ve smyslu denominační příslušnosti.

Augšpurská konfese z roku 1530, stejně jako většina pozdějších vyznání, zahajuje svou pasáž o církvi připomenutím jejího eschatologického a soteriologického rozměru (vykoupení skrze církev), poté však přechází k definici pozemské církve, což bude pro náš výklad důležitější. Pozemská církev je zde prezentována jako jednota ve vysluhování svátostí a v učení evangelia: „Církev pak jest shromáždění svatých, v němž se evangelium čistě učí a svátosti se náležitě vysluhují.“²⁴

V této definici je tak kromě požadavku jednoty zároveň založeno i rozdělení – jestliže není slučitelné katolické a evangelické pojetí svátostí, jestliže

²³ Hilmar M. PABEL, *The Peaceful People of Christ. The Irenic Ecclesiology of Erasmus of Rotterdam*, in: Hilmar M. Pabel (ed.), *Erasmus' Vision of the Church*, Ann Arbor 1995, s. 57–93; Bengt HÄGGLUND, *Erasmus und die Reformation*, in: August Buck (ed.), *Erasmus und Europa*, Wiesbaden 1988, s. 139–147.

²⁴ *Confessio Augustana VII, 2*: citováno podle Rudolf ŘÍČAN, *Čtyři vyznání. Vyznání augšpurské, bratrské, helvetské a české se čtyřmi vyznáními staré církve a se čtyřmi články pražskými*, Praha 1951, s. 69.

vzápětí dochází k rozporu i mezi luterským a reformovaným pochopením eucharistie, není možné plné společenství a není tak možné mluvit o jednotné církvi. Současně je však třeba citovat jiné místo Augustany, které se brání takovému omezování významu svátosti: „[...] svátosti jsou zřízeny nejen, aby byly známkami církevní příslušnosti, ale spíše [...] aby byly znamenými s svědeckými vůle Boží vůči nám [...]“²⁵

Rozdíly v učení o eucharistii či o předurčení se projeví i v pochopení církve, jak ji předkládá Druhé helvétské vyznání (*Confessio Helvetica posterior*) sestavené pod redakcí Heinricha Bullingera v roce 1566 v Curychu. K němu se vedle iniciátorů konfese – protestantů ze Švýcarska a z přilehlých území Říše – záhy přihlásili i reformovaní z Polska, Uher či Skotska. V Helvetice je velmi důrazně vyjádřena nutnost existence církve – hned na začátku oddílu věnovaného církvi – a později se ještě znovu opakuje, že mimo církev není spásy.²⁶ Citované tvrzení není, jak by se snad na první pohled zdálo, pouze pozůstatkem středověku, ale autentickým důrazem na to, že spasení není závislé na člověku.²⁷ Konfese zachovává požadavek jednoty církve všech dob, přičemž nastiňuje její dvojitý dělení: na církev vítěznou a církev bojující i dělení církve na Izrael a církev nové smlouvy.

Na pasážích věnovaných praktickému spravování církve a roli služeb v církvi je obzvláště patrný důraz na všeobecné kněžství a na synodální řízení církve.²⁸ Helvetica také výslovně zdůrazňuje volbu služebníků obcí, kterou její autoři chápou ne jako demokratické opatření, ale jako vyjádření Boží vůle.²⁹ Demokratičnost reformované eklesiologie rozhodně stojí za pozornost, i když někdy bývá příliš přeceňována. Švýcarští teologové byli daleko od přesvědčení, že členství v církvi automaticky zakládá právo ovlivňovat její vývoj. Praktická demokratizace církevního života nacházela spíše oporu ve světské sféře – působila zde švýcarská republikánská tradice a v případě Jana Kalvína (a podobně také u Martina Bucera) i setkání s politickou realitou italských městských států.³⁰ Bullingerova konfese se drží kontinuity s dosavadním stavem

²⁵ Confessio Augustana XIII, 1: R. ŘÍČAN, *Čtyři vyznání*, s. 71.

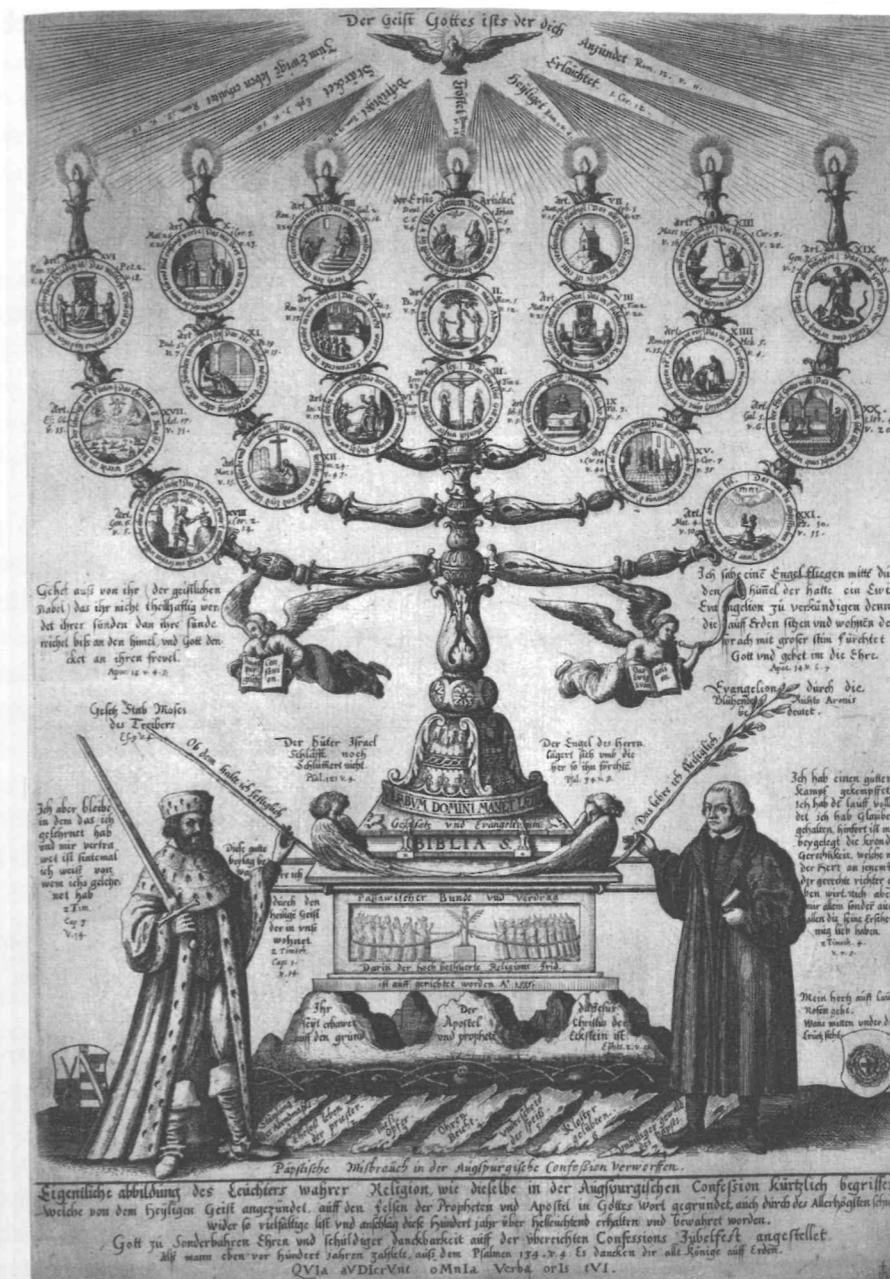
²⁶ Confessio Helvetica, XVII: *Čtyři vyznání*, s. 225–230.

²⁷ Pavel FILIPI, *Co zbylo z reformačního pojetí církve*, in: Miroslav Pfann (ed.), *Téma: Církev*, Heršpice 1999, s. 23–37, zvláště s. 26–27.

²⁸ Confessio Helvetica, XVIII: *Čtyři vyznání*, s. 230–238.

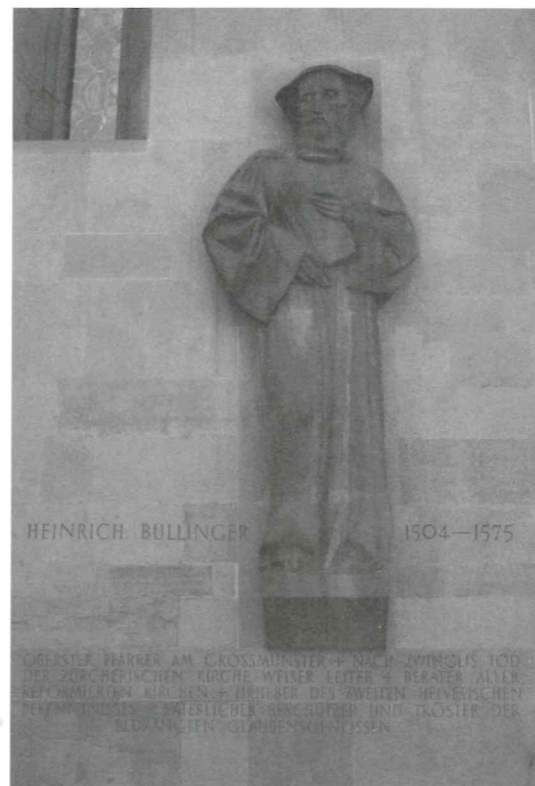
²⁹ K tomu P. FILIPI, *Co zbylo z reformačního pojetí církve*, s. 30–31.

³⁰ Bernd MOELLER, *Reichsstadt und Reformation*, Gütersloh 1962, s. 34–55.



Vyobrazení 28 článků Augšpurského vyznání. K příležitosti stého výročí vydání Augustany v roce 1630 bylo tištěno velké množství grafických listů. Tisk *Eigentliche Abbildung des Leuchters wahrer Religion* je nejpodrobnějším grafickým znázorněním obsahu konfese. Jeho tvůrcem je štrasburský rodák Jacob van der Heyden, někdy však bývá autorství připisováno Václavu Hollarovi.

také samostatným článkem o církevním majetku – majetek věnovaný vrchností či jinými donátory má být řádně spravován a hájen proti zcizení.³¹



Heinrich Bullinger (1504–1575). Život hlavního autora helvétské konfese z roku 1566 Heinricha Bullingera byl spjat s Curychem. Na snímku jeho socha vně curyšského Grossmünsteru.

Pokud tyto konfese srovnáme s českými věroučnými deklaracemi, bratrským vyznáním z roku 1535 a Českou konfesí z roku 1575, můžeme si povšimnout řady odlišností vycházejících, jak již bylo zmíněno, z disidentských kořenů Jednoty bratrské, která ani v průběhu 16. století neměla ambice stát se vládnoucí konfesí. Za prvé zdůrazňuje bratrské vyznání víry, že otázka nalezení správné životní cesty a její realizace v církvi je výsostně individuální: „Protož každému křesťanu za nevyhnutelně potřebné byti soudíme, aby se pravé církve upřítati a doptaje se, v svatě s ní obecnství a tovaryšství vjíti hleděl, jakž článek víry devátý (obcování svatých) káže.“³²

³¹ Confessio Helvetica XXVIII: *Čtyři vyznání*, s. 258–259.

³² Bratrské vyznání VIII, 6: *Čtyři vyznání*, s. 145.

Za druhé stojí církev v pojetí bratrského vyznání na malých společenstvích, Jednota se považuje pouze za jedno z nich: „O svém pak sbromáždění aneb jednotě to my smýšlíme a držíme, což i o jiné kterékoli křesťanské jednotě malé neb velké smysliti sluší. Že totiž sama ona církev svatou obecnou není, ale částkou toliko její, podobně jako byli Korintští, o nichž Apoštol napsal: Vy jste tělo Kristovo a oudové z částky (1 Kor. 12, 27).“³³

Podobně můžeme pozorovat i rozdíly v pasážích reflektujících přítomnost nehodných a pokrytců v církvi. Zatímco Augustana se jí dotýká pouze tehdy, když se zabývá platností svátostí, a Helvetica se spíše drží naděje, že církev přetrvává i při slabosti jednotlivců, Česká konfese dokonce konstatuje, že nehodných „obyčejně mnohem větší počet bývá“.³⁴ Bratrské vyznání zato věnuje velkou pozornost přítomnosti Antikrista v církvi, který se povyšuje nade všechno a šíří falešné učení.³⁵

Specifickým důrazem České konfese je její dvanáctý článek vztahující se k moci Petrových klíčů. Průlomová pasáž „Moc všelikeá, kterouž Pán Bůh v Písmě svém svatém Církvi své, prorokům a apoštolům a jich náměstkům dáti a připsati jest ráčil, vztahuje se vlastně ne na jich osoby, ale na slovo Boží, jehož služebníci sou a ouřad jim také svěřeny, aby podle slova Božího a vůle Boží v něm oznámené vykonávali.“ kontrastuje třeba s Augustanou, která svěčuje Petrovo privilegium svazovat a rozvazovat biskupům.

Otázka Petrova zaslíbení byla úhelným kamenem eklesiologie. Na větu „A já ti pravím, že ty jsi Petr; a na té skále zbuduji svou církev a brány pekla ji nepřemohou [...]“ (Mt 16,18) se odvolávala katolická církev v odůvodnění existence papežství a jeho moci nad celou církví stejně tak ve středověku, jako i v období reformace a protireformace. Chtěli-li nekatolíci vzít vážně princip *sola scriptura*, museli podat přijatelný výklad této pasáže Matoušova evangelia, takový, aby dokázal nejenom odůvodnit absolutní odklon od papežství (zatímco utrakvisté, ač v praxi papeže nerespektovali, stále ho teoreticky uznávali za světskou hlavu církve), ale také podložit nově formovanou vlastní eklesiologii.

Exegeze biblických pasáží týkajících se Petrových klíčů se také stala předmětem sporu nejenom s katolickou stranou, ale i uvnitř nekatolického tábora. Čeští bratři si na podporu svého stanoviska pořídili i překlad Lutherova díla *O klíčích Kristových*.³⁶ Důvody, proč Česká konfese zvolila takto širokou inter-

³³ Bratrské vyznání VIII, 7: *Čtyři vyznání*, s. 145–146.

³⁴ Česká konfese XI, 5.

³⁵ Bratrské vyznání VIII, 11–15: *Čtyři vyznání*, s. 146–147.

³⁶ Ota HALAMA (ed.), *Martin Luther O klíčích Kristových – O církvi svaté. V překladu Jednoty bratrské ze 16. století*, Praha 2005. Editorova předmluva se věnuje také dobové diskusi, viz zvláště s. 16–18.

pretaci Petrova zaslíbení, spočívají v okolnostech jejího vzniku, kdy jednotlivé skupiny usilovaly nejenom o společnou věroučnou platformu, ale i jednotnou organizační strukturu, která by zároveň měla umožnit jednotu v odlišnosti.

Proto byl ke konfesi přiložen i návrh řádu, podle kterého se měla řídit zreformovaná církev pod obojí.³⁷ Tento řád navrhuje přizpůsobit církevní správu podobě, jakou měly německé zemské luterské církve. Dosud provizorní konzistoř se měla stát trvalým ústředím církve, jí měly být podřízeny děkanáty a farnosti (byť poměrně volně). Zavedením kněžského svěcení ve formě vkládání rukou od členů konzistoře měla být opuštěna apoštolská posloupnost, čímž by v případě schválení České konfese byla eliminována staroutrakvistická církev a její církevní struktura s vlivem na většinu obyvatelstva by byla převzata novoutrakvisty.

Zdá-li se nám spor o Českou konfesi především politickým zápasem, je tento dojem způsoben právě tím, že hlavní zúčastněné konfesijní proudy usilovaly nejen o svou legalizaci, ale i o dominanci. Ani novoutrakvisté, ani staroutrakvisté a vlastně ani katolíci neuměli žít jako menšinová církev, nedokázali si vytvořit eklesiologii založenou na existenci více církví vedle sebe, nedokázali v takovém případě vytvořit funkční církevní organizaci, neuměli na menšinovosti založit svoji konfesijní identitu. Tento obraz narušuje úvod luterské *Agendy české* z roku 1581, kde se píše: „[...] pro zachování svornosti v té příčině s jinými církvemi se srovnati.“³⁸ To je velmi vzácný doklad takového vzájemného pochopení mezi církvemi, které se již blíží modernímu. Sousedství „jiné církve“ se vymyká převažujícímu dobovému sebepochopení jednotlivých konfesijních komunit, považujících sebe samy buď za jedinou pravou církev, nebo za součást univerzální církve.

Bratří si v textu České konfese také prosadili, aby se vyhnula zásadnímu odsouzení odštěpeneckých proudů a výčtu jejich „herezí“ tak, aby konfese vytvořila základ určité tolerance vůči odštěpeneckým proudům Jednoty, či třeba vůči novokřtěncům. Tím nechceme říct, že by Bratří zcela neznali pojem kacířství. Tak bratrský katechismus vytištěný pravděpodobně v roce 1564 tvrdí: „A k této církvi [...] nepřináležejí mrtví a poboršitelní audové, bludaři, rotníci, tajní a zjevní hříšníci, nedověrci a pokrytci samému toliko Bohu známí.“³⁹ Bratrští teologové však odmítali jakékoli nástroje vrchnostenského donucení ve věcech víry. Ani v období po Rudolfově Majestátu nevyužili možnosti lépe zajistit

³⁷ Návrh nového církevního řádu předložený s Českou konfesi – *SC IV*, Praha 1886, s. 334–338 (součást diaria Sixta z Ottensdorfu).

³⁸ *Agenda Česká to jest spis o ceremoních a pořádcích církevních*, [Lipsko] 1581, fol. A4v.

³⁹ *Katechismus*, [Ivančice 1564?], s. 146.

svou církev a stát se dominantní konfesi v těch lokalitách, kde měli zavedené sbory a příznivě nakloněnou vrchnost.⁴⁰

Výrazně minoritní směr představovalo anabaptistické hnutí. Jedna z anabaptistických skupin – takzvaní huterští bratří – zasáhla i do českých dějin. Novokřtěnci tvořící specifické komunity zejména na jižní Moravě měli pojetí církve dost podobné bratrskému, přesto však v něčem odlišné. Představovali největší náboženskou imigraci do českých zemí šestnáctého století. Také Čeští bratří se – sice ne tak často – stěhovali do míst, kde se mohli dočkat větší tolerance, ať již šlo jen o přesun v rámci českých zemí, nebo směrem do Polska či do Uher. Přestěhování vyžadující značnou osobní oběť tak posilovala vazbu na komunitu, spolu s izolací od původního místního obyvatelstva, často zesílenou i v důsledku jazykové odlišnosti a jiného způsobu obživy, zvyšovala vědomí výjimečnosti dané komunity a kladla nároky na solidaritu mezi jejími členy.⁴¹

U novokřtěnců k těmto faktorům přistupoval společný život v komunitách podle vzoru tradovaného ve Skutcích apoštolů. Decentralizace církve byla ještě silnější než u Bratří. Církevní obec měla plné rozhodovací pravomoci ve věcech víry i disciplíny. Tento princip platil i v baptistickém hnutí vznikajícím od počátku 17. století v Anglii. Později vzniklé orgány vyšší úrovně měly pouze koordinační úlohu.⁴²

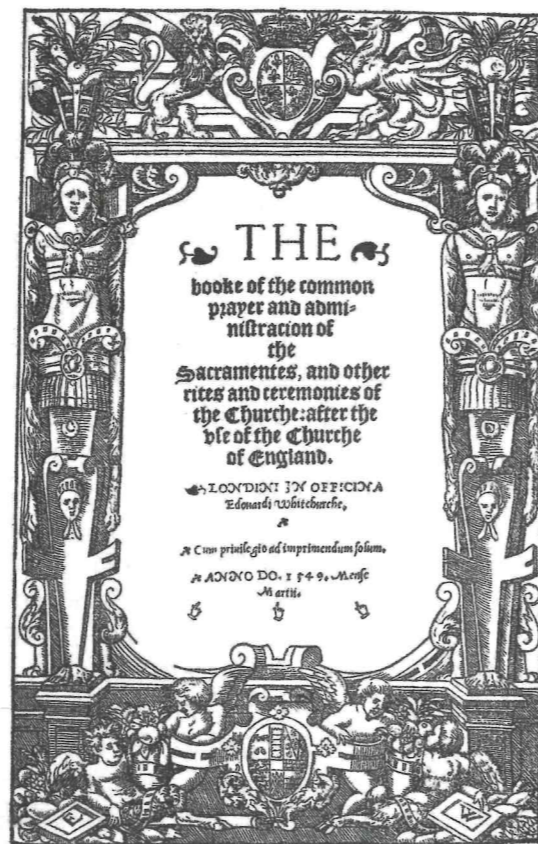
Anglické království na Lutherovo vystoupení reagovalo nejprve přidržetím se Říma. Rozkol, který následoval, spočíval, podobně jako v případě galikanismu, v církevněprávních otázkách. Hlavou církve se prohlásil panovník, ovšem anglický král byl kontrolován parlamentem, v 16. století sice méně než předtím nebo kdykoli potom, avšak zdaleka víc, než bylo tehdy obvyklé jinde v Evropě. Parlament se stal rozhodující instancí řešící nejen udělování biskupských hodností, ale i věroučné směřování anglikánské církve. Protestantké myšlenky se do Anglie dostávaly nejprve individuálně, teprve po vyhlášení zákonů o supremaci se k nim začíná pozvolně přiklánět anglikánská církev jako celek.

Základním dokumentem anglikanismu není žádné vyznání víry, ale *The Book of Common Prayer* – misál, breviář, sakramentář a benedikcionál v jednom. Odráží se zde starobylý princip *lex orandi – lex credendi*. Víra církve je vyjadřována slovy liturgie pravidelně opakovanými celou církví, nikoli psanými dogmaty srozumitelnými jen teologům.

⁴⁰ J. HALAMA, *Sociální učení*, s. 205–210.

⁴¹ Jaroslav PÁNEK, *Moravští novokřtěnci. Společenské a politické postavení předbělohorských heretiků, sociálních reformátorů a pacifistů*, ČCH 92, 1994, s. 242–256.

⁴² Pavel FILIPI, *Křesťanstvo*, Brno 2001 (3. vydání), s. 137–138.



The Book of Common Prayer. Kniha společných modliteb se užívá při mši, modlitbě hodinek a dalších církevních obřadech. Už od svého (zde vyobrazeného) prvního vydání z roku 1549 se stala nejdůležitějším dokumentem anglikanismu, vlastní liturgická tradice je nejvlastnějším symbolem anglikánské identity.

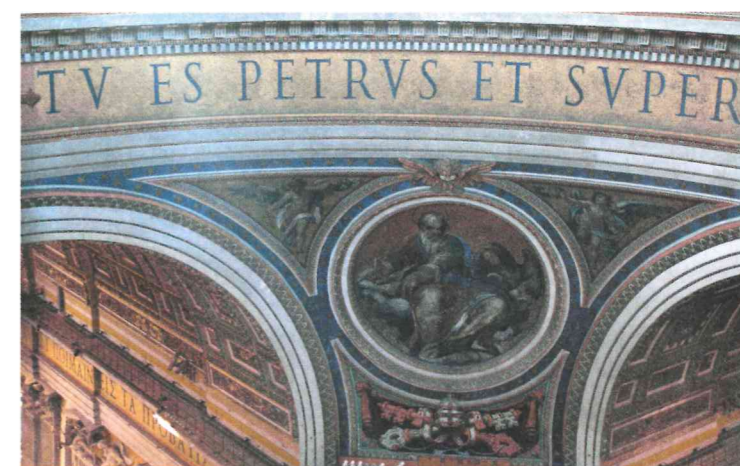
Příslušnost k anglikánské církvi je deklarací bezvýhradné loajality k centralizující se říši pod anglickou nadvládou – církev se tak stává podobně nepřijatelnou v protestantském Skotsku i v katolickém Irsku. Anglikánská církev se diverzifikuje, šíří se také nové názory za hranicí jí uznávaného pravověří. Disidentské skupiny jako metodisté či kvakeři opouštějí model jedné církve a stahují se do vlastních komunit. Jednotlivé sociální a politické skupiny, které se vzájemně střetly v anglické revoluci, se vždy profilyovaly také konfesijně. Zatímco katolíci a konzervativní anglikáni zůstali věrní králi, protestantské kongregace byly hnací silou revoluce. Diferenciace mezi nimi byla nutně provázená konflikty narušujícími jednotu revolučního šiku.⁴³

⁴³ Martin KOVÁŘ, *Stuartovská Anglie*, Praha 2001, s. 149–151.

V období restaurace a na ni navazující Slavné revoluce se však pod politickým tlakem formuje protestantská ekumena. Široké spektrum od High Church až po nonkonformisty deklaruje nejen společný zájem nepřipustit vládu prokatolického krále, ale na bázi společného protestantského minima zakládá i shodné pojetí naddenominačního společenství – či chceme-li politického národa stále ještě vnímaného s mnohými náboženskými konotacemi.

3. *Institucionální církev v potridentském katolicismu a v osvícenství*

Jak již bylo řečeno, nástup reformace donutil i katolickou církev zabývat se eklesiologickými otázkami. Zmínili jsme otázku moci Petrových klíčů. Z nepřehlédnutelného nápisového pásu „*Tu es Petrus [...]*“ pod kupolí novostavby vatikánské svatopetrské baziliky vyznačuje sebevědomí renesančního papežství a obnovené církve. Církev, která reaguje na učení reformace, vymezuje se proti němu, ale současně předstírá, že jej zcela ignoruje. Tento nápis ve zkratce symbolizuje vztah církve k Písmu a Tradici. Církev se podle nich řídí, současně však stojí nad nimi jako autorka biblického kánonu a jako jediná nositelka a vykladaatelka tradice. Takovým způsobem definoval autoritu Tradice i tridentský koncil.



„Tu es Petrus“ z vatikánské baziliky. Nápisový pás s citací Petrova zaslíbení symbolizuje sebevědomí potridentského papežství, jež takto dává najevo, že právě Petrovo zaslíbení je zdrojem postavení papeže v církvi a ve světě. Bazilika svatého Petra ve Vatikánu byla vystavěna v 16. a 17. století jako největší chrám křesťanstva.

V dekretch tridentského koncilu (1545–1563) se nejvýraznější eklesiologický ohled nachází v pasážích, které se zabývají úkoly biskupů. Lze například zmínit jejich povinnost každoročně vizitovat všechny farnosti své diecéze,

osobně nebo prostřednictvím svých vikářů,⁴⁴ což bylo při rozsáhlých teritoriích zaalpských diecézí zcela nerealizovatelné. Koncil tímto ale vyjadřuje postoj, že držitelé vyšších církevních úřadů jsou před Bohem osobně zodpovědní za spásu sobě svěřených ovcí. To je druhá strana mince jejich moci nad církví a dopad přesvědčení, že církev je zprostředkovatelkou spásy.

Co se týče výslovných eklesiologických formulací, v těch byl koncil velmi zdrženlivý především s ohledem na vnitrocírkevní názorové rozdíly. Tridentinum sice deklaruje apoštolský původ biskupské a kněžské hodnosti a jejich posvěcení Duchem Svatým,⁴⁵ na koncilu však nedošlo k žádnému prohlášení, které by se autoritativně vyjadřovalo k otázce papežského primátu.⁴⁶ Ze strany reformního papežství šlo o přijatelný ústupek konzervativním prelátům, za který získalo větší vliv v praktických záležitostech. Ač pozdně středověký konciliarismus již patřil minulosti, součinnost koncilu byla nutná k provedení reform, jimž nebyli všichni jeho členové nakloněni.

Jako vyjádření katolického vyznání schválil koncil takzvanou *Professio fidei Tridentina*, kterou měli skládat všichni držitelé vyšších církevních úřadů a učitelé na katolických univerzitách, kde se stala i součástí promočního slibu. Zde je mimo jiné zakotven slib poslušnosti římské církvi a nástupci svatého Petra jako zástupci Krista. *Professio fidei* se stala katolickou obdobou protestantských vyznání víry. Oproti starocírkevním krédům nemá charakter liturgický (ač nicejsko-konstantinopolské vyznání je v *Professio* obsaženo), ale spíše disciplinační. Přihlášení k *Professio fidei* vyjadřovalo příslušnost k římskokatolické *konfesi* – k nové, zúžené definici toho, co je slučitelné s vírou církve.

Přímým vyjádřením tridentského učení se stal také *Catechismus Romanus*. Tento katechismus, poprvé publikovaný roku 1566, byl vypracován na základě koncilního dekretu bezprostředně po skončení koncilu komisí, v níž působil například milánský arcibiskup Karel Boromejský, a stal se až do 19. století základním kompendiem katolické nauky.

Římský katechismus postuluje autoritu církve hned v předmluvě odkazem na Ježíšův výrok „*Kdo vás slyší, mne slyší*“ (Lk 10, 16). Výklad na „*Věřím v svatou církev obecnou [...]*“ se pak drží zavedeného schématu, ve kterém jsou vytýčeny čtyři známky pravé církve podle čtyř přívlasků z nicejského kréda: církev tak musí být jedna, svatá, obecná, apoštolská. Ty však římský katechismus vykládá obecně, s odkazy na biblické časy, ne na současnost. Stejně tak u výkladu Petrova primátu katechismus odkazuje hlavně na okolnosti z Petrova života, aniž by cítil potřebu detailněji rozebírat jeho pokračování v papež-

⁴⁴ Sessio VII: *Canones et decreta sacrosancti oecumenici concilii Tridentini*, Lipsiae 1857, s. 48.

⁴⁵ Sessio XXIII: *Canones et decreta*, s. 130–133.

⁴⁶ *LThK X*, sl. 232.

ském úřadu. Neomylnost církve je zde interpretována spíše jako maximalistický požadavek než jako fakt.⁴⁷

Velkého rozšíření dosáhl také o něco starší katechismus Petra Canisia *Summa doctrinae Christianae*, který vyšel za značné podpory Ferdinanda I. v roce 1555. Canisiův výklad devátého článku apoštolského vyznání víry začíná umírněně konstatováním, že církev je svatá, protože její hlavou je Kristus a je vedena Duchem Svatým. Potom sice následuje tvrzení, že židé, heretici, schizmatiči, exkomunikovaní apod. nemohou být spaseni. Pozoruhodné však je, že celá tato kapitola ani slovem nezmiňuje papeže a jeho roli v církvi. Místo toho je poněkud nelogicky zbežná zmínka o autoritě papeže a biskupů položena až do oddílu pojednávajícího církevní příkázání a význam tradice, jako by papežství bylo založeno pouze na tradici a podřizování se jeho autoritě bylo teprve druhořadou součástí katolické identity.⁴⁸

Mezi potridentské teology formující nauku o církvi, která byla směrodatná pro katolicismus následujících století, patřil kupříkladu jezuita Robert Bellarmin. Příslušnosti k církvi podle něj vyžaduje vyznání pravé víry, přijímání svátostí a uznání papeže za hlavu církve. Tak upírá právo být součástí církve či být církvi nejen protestantům, ale i pravoslavným, jediná cesta pro ně zpět do církve je v podřizení se Římu. Bellarminova teorie nezná rozporu mezi viditelnou a neviditelnou církvi, jak jej popsal už Augustin a jak jej zdůraznila reformace – namísto toho je viditelnost církve definována jako jedna z jejích podstatných vlastností, pozemská církev je propojena s nebeskou církvi. Robert Bellarmin je kromě toho přesvědčen o nadřazenosti papeže nad koncilem, dále hlásá jeho přímou biskupskou moc nad celou církvi a také neomylnost, která tehdy nebyla ještě závazně dogmaticky vyhlášena.⁴⁹

Co se týče mystické roviny církve, Bellarmin se nezřká augustinského pojetí, ale ani ho nějak nezesiluje. Z hlediska víry tkví význam církve v tom, že na ní se ukazuje pravdivost Písma.⁵⁰ Ve svém katechismu, v němž podal svou nauku ve zjednodušené podobě, se Robert Bellarmin ani nezdržuje definicí církve v jejím soteriologickém či eschatologickém rozměru, ale přechází rovnou k papežství. Jeho odpověď na otázku, co je to církev, začíná větou:

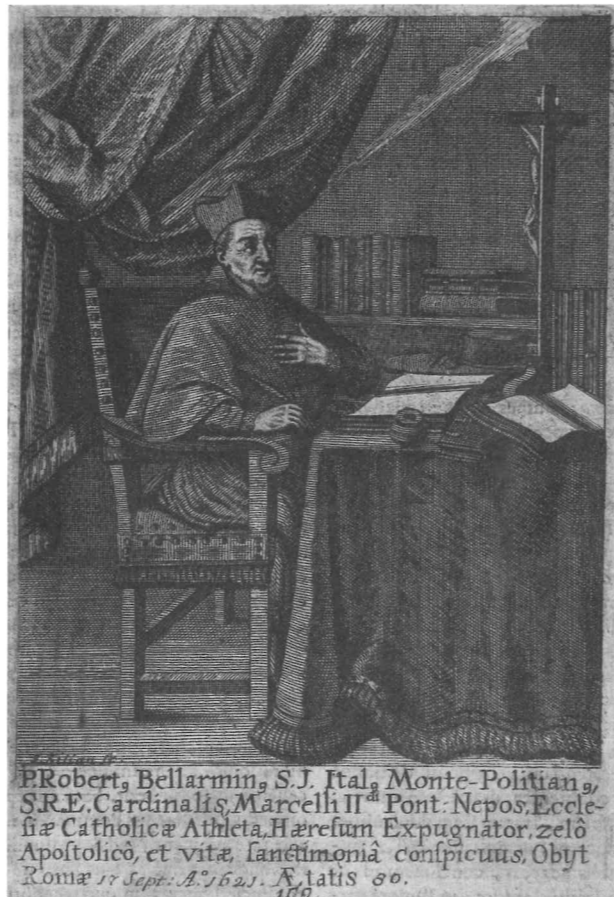
⁴⁷ *Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos Pii Quinti Pont. max. [...]*, Lipsiae 1856, s. 81–85.

⁴⁸ Podle nejnovějšího kritického vydání Hubert FILSER – Stephan LEIMGRUBER (Hg.), *Petrus Canisius, Der Große Katechismus. Summa doctrinae christianae (1555)* (= Jesuitica. Quellen und Studien zu Geschichte, Kunst und Literatur der Gesellschaft Jesu im deutschsprachigen Raum 6), Regensburg 2003, s. 89, 117–124.

⁴⁹ *TRE 5*, s. 528.

⁵⁰ Thomas DIETRICH, *Die Theologie der Kirche bei Robert Bellarmin (1542–1621): systematische Voraussetzungen des Kontroverstheologen*, Paderborn 1999, s. 159.

„Církev je takové shromáždění pokřtěných lidí, kteří vyznávají tutéž víru a zákon Kristův v poslušnosti římského velekněze.“⁵¹



Robert Bellarmin, S.J. Ital. Monte-Politian, S.R.E. Cardinalis, Marcellii II. Pont. Nepos. Ecclesiae Catholicae Athleta, Haereticum Expugnator, zelō Apostolicō, et vitā sanctimoniam conspicuus, Obijt Romae 17 Sept. A. 1621. Aetatis 80.

Robert Bellarmin (1542–1621). Jezuitský teolog, kardinál Robert Bellarmin, představuje jednu z nevlivnějších osobností katolické církve přelomu 16. a 17. století. Ve svých názorech na postavení papeže v církvi a na poslušnost vůči němu šel mnohem dál, než kam zašel tridentský koncil a než bylo v dobové katolické teologii obvyklé.

Odezvu takového pojetí najdeme v katechismu arcibiskupství pražského vydaném za Ferdinanda z Khünburgu ve dvacátých letech 18. století. Na otázku „Protiž komu pak bojovat musí církev tato na zemi bydlící?“ odpovídá „Proti Dáblům a lidem zhlým.“ Pak následuje dotaz „Kterí jsou ti lidé zlí, proti kterým církev zde na

⁵¹ „Ecclesia est quedam convocatio ac congregatio hominum baptizatorum, qui eadem fidem, & legem Christi sub Romani Pontificis obedientia profitentur.“ – Roberto BELLARMINO Politiano, *Catechismus seu explicatio doctrinae Christianae*, Praga 1747, s. 46.

zemi bojuje?“ – „Jsou všichni nevěřící, židé, kacíři, roztržitelové církve, odpadlíci od víry pravé, též všichni odloučení od jednoty církevní nýbrž i všichni nedobří křesťané.“⁵²

Tridentská podoba katolictví však nebyla bez výhrad přijímána ani v celém katolickém světě. Francie pokračovala v tradici svého galikanismu. Tamní preláti a teologové se nezřekli konciliarismu a nepřijali jednoznačně papežskou nadvládu nad církví. Dekrety tridentského koncilu mohly být v „nejkřesťanštějším království“ vyhlášeny až roku 1615, což značně otupilo jejich účinnost.⁵³

Nejradikálnější pojetí katolické církve měl v této době Edmond Richer, který už bývá zařazován k jansenismu. Richer ve svém díle *De ecclesiastica et politica potestate libellus* (1611) zpochybňoval to, že by papež měl mít nad církví jinou moc než pouze čestný primát; dále žádal snížení vlivu biskupů na farnosti a dokonce byl přesvědčen, že neexistuje zásadní rozdíl mezi knězi a laiky, co se týče jejich práv v církvi, stavěl se také proti světskému elitářství církevních hodnostářů. Richer se mohl odvolávat na Jacquese Almaina, který se vzhledl ve starořímské republice a jejímu uspořádání chtěl připodobnit církev, a na Jeana Bodina, jenž poprvé formuloval novověkou teorii státní suverenity, v níž i náboženství má být vymezeno zákonem, nikoliv přirozeně.

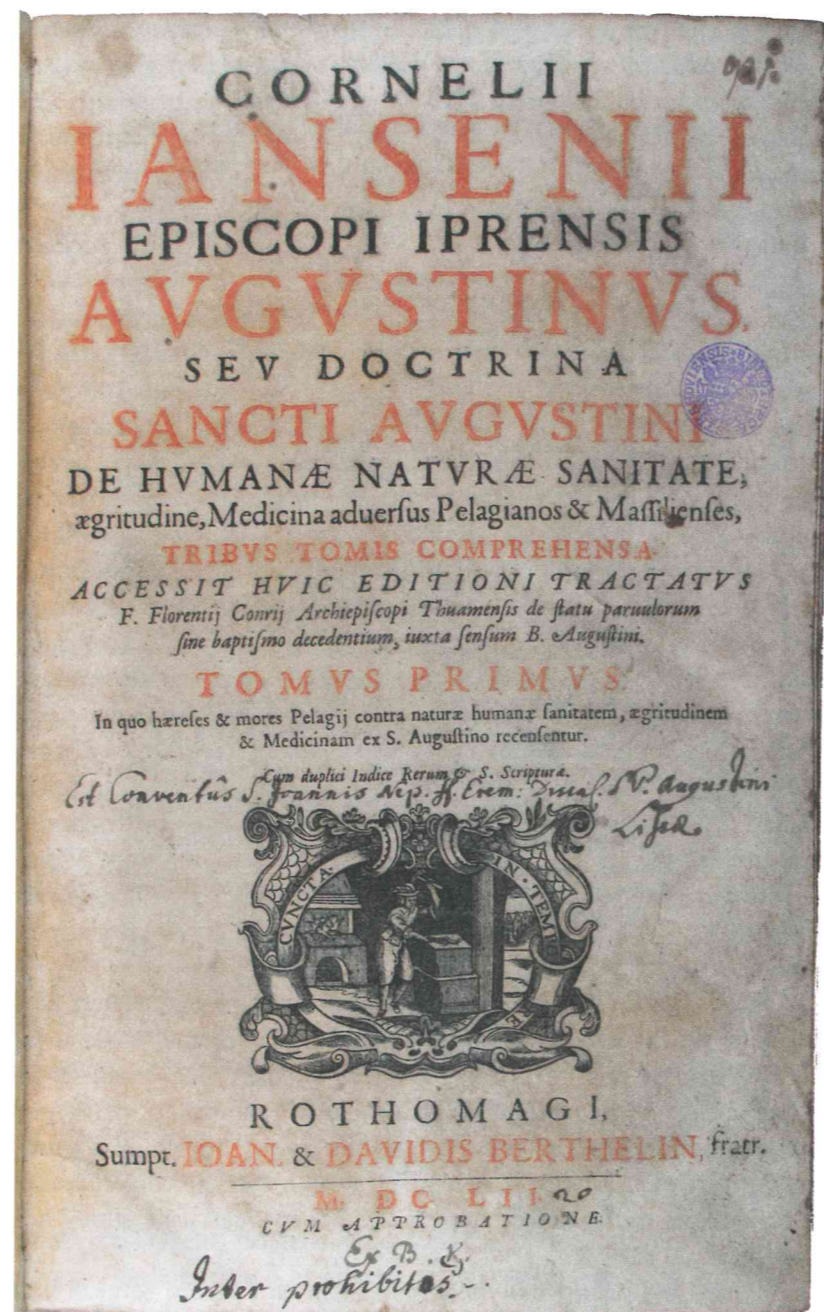
Samotný Cornelius Jansen, biskup v Ypres, se příliš nedotýkal eklesio-logie, jeho dílo znovu otevřelo reformační spory o ospravedlnění a o predestinaci. Jansenismus výrazně ovlivnil francouzské duchovní klima 17. a počátku 18. století, jeho vliv byl značný i ve Španělském Nizozemí a ve Spojených provinciích a v některých italských oblastech. Tento směr nebyl rozhodně bezrozporný; situace, ve které se nacházel, mu to ani nedovolovala. V politické oblasti se stavěl stejně proti papežské moci jako proti církevní moci francouzského krále. Odmítal Richelieuovu politiku podporující ve třicetileté válce protestantskou koalici.

Současně se stavěl proti barokní spiritualitě a jezuitské morálce, již vyčítal povrchnost až pokrytectví. Jansenistická kritika „jesuitismu“ stála u kolébky podobně laděné osvícenské kritiky o století později. Jansenistický mravní rigorismus byl založen na silně negativistické antropologii. To vedlo k určitým paralelám jansenismu s kalvinismem – částečně pouze v očích jeho protivníků, zčásti ale skutečným. Zároveň jansenisté striktně trvali na své věrnosti papeži, přičemž tvrdili, že mimo církev není spásy, akcentovali ještě silněji než zbytek církve.

Blaise Pascal byl přímo ovlivněn jansenismem, přesto se však na několika místech od něj distancoval. Pokud se podíváme na jeho *Myšlenky*, chápe církev jako smířovatelku rozporných názorů: „*Dějiny církve mají být vlastně nazý-*

⁵² *Katechismus arcibiskupství pražského* [...], Praha 1723, s. 74–75.

⁵³ Petr HORÁK, *Svět Blaise Pascala*, Praha 1985, s. 17.



Titulní list Janseniova díla Augustinus. Titulní list Janseniova díla Augustinus. Nej-
slavnější dílo teologa nizozemského původu Cornelia Jansenia přejímá Augustinovu nauku o pre-
destinaci do té míry, že bylo magisteriem odsouzeno jako nepravověrné. Mezi libri prohibiti bylo dílo
zařazeno i v augustiniánském klášteře v Lysé nad Labem.

vány dějinami pravdy.“ Pravda zde spočívá především v nevyklučování druhé pravdy. Tak adresuje kritiku jak jezuitům, tak jansenistům, že trvají jen na svém názoru. Toto negativum ostatně spatřuje i v církvi jako takové: „Nadarmo církev vynalezla slova anathema, kacířství atd.; užívá se jich proti ní“. Také podíl církve na vykoupení není pro Pascala jednoznačně definovatelný. Církev je pro vykoupení jednak nezbytností: „Bůh nechtěl osvobodovati bez církve; jako ona má účast na vině, chce on, aby měla účast i na odpuštění“, ale zároveň i překážkou: „Bůh odpouští hned, když vidí lítost v srdci; církev když ji vidí ve skutečích. Bůh vystaví Církev čistou v nitru [...]. Jsou v ní [církvi] pokrytci, ale tak dobře přestrojení.“⁵⁴

Podobně složitá byla situace v osmdesátých letech 17. století, kdy se rozhořel spor mezi králem Ludvíkem XIV. a papežem Inocencem XI. Jansenisté tehdy podpořili mravně přísného papeže v jeho sporu s králem usilujícím ve jménu galikanismu o moc nad uprázdněnými biskupskými stolci a jejich příjmy. Rovněž poslední velká jansenistická kauza, týkající se morální nauky Pasquiera Quesnela, měla eklesiologický aspekt, když proti papežské bule *Unigenitus* z roku 1713 odsuzující Quesnelovy názory povstalo v následujících letech hnutí, v němž řada francouzských biskupů a kněží (avšak pouze malý zlomek z celkového počtu) podpořila požadavek, aby tuto bulu přezkoumal všeobecný koncil. To bylo zároveň poslední velké vystoupení galikanismu.

Duchovním nástupcem jansenistického hnutí v Nizozemsku se stala takzvaná Ultrajektinská církev (též nazývaná Malá církev, pozdější starokatolická církev). Její specifika se datují již před rokem 1723, kdy došlo ke schizmatu mezi ní a Římem. Vítězství nizozemské revoluce znamenalo na určitou dobu omezení činnosti katolické církve. Zbylí katolíci na území Spojených provincií vytvářeli tajné komunity zřizující skryté kostely v soukromých domech (takzvané *schuilkerken*). V průběhu 17. století se holandská církev sblížila s francouzskými jansenisty, řada jich našla útočiště v Utrechtu. Papežská kurie se proto zdráhala potvrzovat nově zvolené arcibiskupy. Po delší sedisvakanci zvolili utrechtští kanovníci roku 1723 Cornelia Steenovena, avšak Řím ho odmítl potvrdit. Steenoven získal biskupské svěcení v dubnu 1724 od francouzského misijního biskupa Dominique Maria Varleta, který sám byl v nemilosti. Kapitula navíc vydala proti papežskému přístupu odvolání ke všeobecnému koncilu, což byl také nezvratný krok. Papež reagoval exkomunikací obou biskupů i celé kapituly.

Vzhledem k tomu, že Steenoven záhy zemřel, proběhla brzy stejná posloupnost událostí i při ustanovení jeho nástupce. Do budoucna byla zajištěna kontinuita apoštolské posloupnosti obnovou sufragánního biskupství

⁵⁴ Všechny citáty podle Blaise PASCAL, *Myslenky*, přel. Antonín Uhlíř, Praha 1909, s. 467–483.

v Haarlemu a titulárního v Deventeru.⁵⁵ Ač měl rozkol z roku 1723 také věroučné pozadí, hlavní rozdíl spočíval spíše v církevněprávních otázkách. Utrechtská církev se ani po roce 1723 necítila být ve schizmatu s Římem (analogicky k českým utrakvistům 15. a 16. století), volba arcibiskupa či sufragánů biskupů probíhala v souladu se středověkým kanonickým právem, její výsledek byl papežské kurii písemně oznamován, zvolení biskupové také podepisovali tridentské vyznání víry, ovšem nepřipojovali se k protijansenistickým papežským prohlášením.

Pouze menšina nizozemských katolíků následovala arcibiskupa. Ultrajek-tinská církev čítala v této době pouze několik tisíc duší, její nepatrnost dále zesilovala její eklesiologická specifika. Církev však měla v průběhu celého 18. století zajištěnou podporu kanonistů lovaňské univerzity, kteří sice zůstali římskými katolíky, ale současně hájili právo utrechtské kapituly postupovat samostatně. Z hlediska českých dějin je zajímavé, že při vyjednávání o znovusjednocení utrechtské církve s Římem za pontifikátu Klementa XIV. v letech 1769–1774, které po jeho smrti ztroskotalo, se role prostředníka ujali rakouští josefinisté.⁵⁶

Josefinským reformám a s nimi analogickým změnám probíhající v jiných zemích je možné přičíst dvojí myšlenkový základ. Hlavním východiskem je osvícenská představa o racionálně spravovaném státě a církvi, druhým liberální katolicismus, který bude pojednán níže. Josefinisté byli přesvědčeni, že odstraněním barokních forem zbožnosti a likvidací klášterů a bratrstev přivedou lid k lepší zbožnosti. Současně však zavládla představa hledající smysl existence církve nejen v její náboženské činnosti, ale byla jí přisouzena řada praktických úkolů.

Zesílila se sociálnědisciplinační role církve. Církevní organizace se měla stát nástrojem státní správy, prostřednictvím kazatelů měli být lidé seznamováni s novými nařízeními, nebo třeba vedeni k opatřením zvyšujícím produktivitu zemědělské výroby. Obětí osvícenské modernizace se stala řada tradičních svobod a privilegií církevních i světských institucí. Naopak beze zbytku byly využity stávající patronátní poměry, včetně práva panovníka jmenovat biskupy. V důsledku osvícenských reforem se katolická církev stala monolitní a vnitřně méně svobodnou institucí.

⁵⁵ John Mason NEALE, *A History of the so-called Jansenist Church of Holland*, Oxford 1858; Friedrich NIPPOLD, *Die altkatholische Kirche des Erzbistums Utrecht – geschichtliche Parallele zur altkatholischen Gemeindebildung*, Heidelberg 1872; Urs KÜRY, *Starokatolická církev. Její dějiny, její učení, její cíle*, Praha 1998.

⁵⁶ Eduard WINTER, *Josefinismus a jeho dějiny. Příspěvky k duchovním dějinám Čech a Moravy 1740–1848*, Praha 1945, s. 86–89.

Josefův toleranční patent byl motivován snahou zapojit do systému rovněž i nekatolíky. Monarchie právem spatřovala ohrožení v tajných kontaktech nekatolíků s nepřátelským Pruskem. Namísto toho jim nabídla loajální kazatele z Uher, byť to přineslo značné jazykové, kulturní i konfesijní problémy. Do Vídně byla přenesena těšínská konzistoř a jí podřízeni všichni evangelíci v monarchii. Podobně jako v protestantských zemích byla konzistoř vlastně státním úřadem, zde však v jejím čele stáli katolíci.

Již před vydáním tolerančního patentu otupilo přicházející osvícenství invectivy z katolické strany vůči ostatním konfesím, což se projevilo i ve výuce. Zatímco školní katechismus z roku 1778 pouze konstatoval: „*Pravou Církev jmenujeme také římskou, poněvadž církev římská hlava všech ostatních církví a prostředek jednoty jest,*“⁵⁷ katechismus arcibiskupa Antonína Petra Příchovskeho z roku 1766 nepojímá církev tak jednoznačně: Ve výkladu na prosbu Otčenáše *„přijď království tvé sice píše „Aby Bůh všechny lidi do církve své, kterážto zde na zemi jest Království Kristovo, přivedsti ráčil (Mat 20,1n) a ti, kteří v Církvi skutečně jsou, milostivě zachovati. (Jan 17,11)“*, ve výkladu na přikázání *cti otce svého i matku svou* nabádá také k úctě k duchovním pastýřům a k světské vrchnosti. Avšak v rozsáhlé pasáži věnované církvi tento katechismus jako kacířství jmenuje dávné ariánství a manichejství – která přestala být katolickými a nikdy nebyla rozšířena po celém světě – o protestantských směrech raději mlčí. Podrobně se věnuje úřadu papeže, odůvodňuje ho biblickými místy i ne úplně obvyklými v této souvislosti (Například *víra vaše rozhláší se po všem světě* – Řím 1,8). Má dokonce i oddíl věnovaný papežské neomylnosti, odůvodňované však tím, že papež svolává koncily vyhlášující dogmata.⁵⁸

S osvícenstvím se však spojily i vnitrocírkevní liberální proudy, které tradičně požadovaly větší samostatnost biskupů na papežské stolici. Mezi radikálnější požadavky patřilo zavedení bohoslužeb v mateřském jazyce a další liturgické reformy či třeba zrušení povinného celibátu kněží. Jediným jejich úspěchem bylo zrušení jezuitského řádu a oslabení dalších řeholí. Naopak se v pozdějším vývoji na počátku 19. století ukázalo, že ani v novém systému církve podřízené modernímu státu nebude liberalismu přáno a v restauračním období se skrze instituce vzniklé v josefinské době mohly velmi snadno šířit opačné, ultramontánní tendence.

⁵⁷ *Veliký katechismus s otázkami a odpověďmi k veřejnému a zvláštnímu vyučování mládeže v císařských královských zemích*, Praha 1778, s. 24.

⁵⁸ *Katechismus arcibiskupství pražského aneb cvičení víry křesťansko-katolické [...]*, Praha 1766; Praha 1784 (4. vydání), s. 43, 82–88, 216–281.

4. Zemská a národní církev; místní církev

Hovoříme-li o různých podobách vnímání církve, nesmíme zapomenout na náboženské zpodobnění vlasti a národa, ať již chápaných politicky, teritoriálně či jazykově. Církev v určité zemi je místní církví – v případě katolické církve je zde reprezentovaná místní církevní hierarchií. Přísně vzato, je to jistý ústupek z katolického universalismu. Byl však nezbytný k tomu, aby křesťanství mohlo vůbec zaujmout roli ústředního kultu jednotlivých zemí a národů, aby se stalo jednotícím prvkem i na státní a regionální úrovni.

Zemská církev v Čechách je vnímána nejen v perspektivě pozemské církve, ale je zároveň spatřován i její přesah do církve vítězné v podobě kultu svatého Václava a dalších zemských patronů, kteří se mají přimlouvat především za svou zemi. Pro přemyslovskou a lucemburskou monarchii představoval svatováclavský kult hlavní zdroj legitimacy. Svatý Václav je chápán jako věčný kníže české země, který svou korunu pouze propůjčuje aktuálnímu panovníkovi. Český politický národ – zejména šlechta – je pak „čleď“ svatého Václava“. Zemský patron vedl přemyslovská vojska do boje proti německým, uherským či polským souvěrcům, stejně jako později provázal husity proti křižákům.

Husitská a pohusitská doba musela však tento obraz značně aktualizovat. Jednak se stát proměnil ve stavovskou monarchii, v níž jsou zdrojem moci tři zemské stavy, které si volí krále a samy mu určují pravomoci. Po roce 1490 král většinu času sídlí mimo zemi a vytrácí se tak ze své symbolické role. Druhou změnou bylo konfesijní rozštěpení do podoby „království dvojího lidu“, kdy jak katolíci, tak utrakvisté potřebovali dovést, že oni jsou těmi správnými Čechy, pravými dědici svatého Václava.

Z katolické strany to nevyžadovalo žádnou novou myšlenkovou konstrukci. Jak je ale patrné na díle Pavla Židka, dostávala se katolická apologie do defenzívy. Židkovy vize mají však spíše politický než církevní aspekt, kromě návratu mezi katolické státy má být cílem obnova takového postavení Čech v Říši, jaké měly za Karla IV.⁵⁹

Na rozdíl od Táborů a Bratří převzala utrakvistická většina předhusitský kult svatých téměř v nezměněné podobě. Panteon zemských ochránců byl ihned rozšířen o oba kostnické mučedníky, Jana Husa a Jeronýma Pražského, kteří byli za svaté označováni již bezprostředně po smrti.⁶⁰

⁵⁹ Petr HLAVÁČEK, *Praha jako centrum Evropy a křesťanstva? M. Pavel Židek (†1471) a jeho představy o obnově rezidenční funkce hlavního města Českého království*, in: Lenka Bobková – Jana Konvičná (edd.), *Korunní země v dějinách českého státu III. Rezidence a správní sídla v zemích České koruny ve 14.–17. století*, Praha 2007, s. 113–125.

⁶⁰ Ota HALAMA, *Otázka svatých v české reformaci*, Praha 2002; k liturgické účtě k M. Janu Husovi například David R. HOLETON, „*O felix Bobemia – O felix Constantia*“: *Liturgická*

Na počátku 16. století sepsal utrakvistický kněz Jan Bechyňka krátký traktát *Praga mystica*, kde srovnává urbanistickou podobu pražského souměstí s církevně politickou situací v Čechách. Staré a Nové Město představují kališnickou většinu, Malá Strana a Hrad menšinu pod jednou. Odděluje je dravý proud Vltavy, který je obrazem papežských intrik. Mostem, který obě části spojuje, jsou kompaktní.⁶¹

Reprezentativním utrakvistickým výkladem dějin z 16. století je *Česká kronika* Bohuslava Bilejovského. Osou jeho výkladu českých dějin je teze o nepřerušené praxi laického přijímání pod obojí od cyrilometodějských dob až po počátek husitského hnutí. Utrakvisté se tak hlásí k nároku nejen na legitimitu své praxe, ale i na to, že oni jsou původní českou církví. Dovolávání se k cyrilometodějské tradici v tomto případě není spojeno s příklonem k pravoslavnému východu, ale spíše jako apel na uznání větší kulturní rozmanitosti v rámci západního křesťanství. Spolu se staršími apologety kalicha Bilejovský cituje ta místa z církevní tradice, která zavrhuje přijímání pod jednou. Není přehnané dovozovat, že utrakvisté nahlíželi na římskou stranu jako na schizmatiky, kteří se odštěpili od církve, jež přetrvává v jejich komunitě.⁶²

Podobně jako Bilejovský podává o sto let později *Historie o těžkých protivěnstvích* vzniklá v okruhu Jana Amose Komenského takový výklad českých dějin, ve kterém je nositelkou pravé víry jediná „česká církev“, neustále pronásledovaná od Říma a zpočátku též od pohanů. Církev je zde definována nikoli podle viditelných konfesijních hranic, ale jako jednota těch, kteří žili pro víru a trpěli pro ni bez ohledu na jejich konfesijní příslušnost. Souvislost mezi mučedníky má jinou podstatu než kontinuita předávání víry – je založena na představě církve, která dějinami prochází skrytě. Má to souvislost i s dříve zmíněným bratrským odmítáním apoštolské posloupnosti, ovšem u Komenského je tento postoj výrazně zesílen tragickou zkušeností likvidace českého a moravského nekatolictví.

V *Historii o těžkých protivěnstvích* je konstruována kontinuita od slovanské misie na počátku českých dějin přes kněžnu Ludmilu, knížete Václava, biskupa Vojtěcha (nepoužívá se zde označení „svatý“), Jana Husa, Tábority, „mučedníky od falešných husitů“, tedy různé radikály pronásledované husitskou většinou.

úcta Mistra Jana Husa, in: Jan B. Lášek (ed.), *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi*, Praha 1995; TÝŽ, *Oslava Jana Husa v životě církve*, in: M. Drda – F. J. Holeček – Z. Vybíral (edd.), *Jan Hus na přelomu tisíciletí*, s. 83–111.

⁶¹ Jan BECHYŇKA, *Praga mystica*, in: *Acta Reformationem Bohemicam illustrantia III. Praga Mystica*, Praha 1984, s. 35–44; Noemi REJCHRTOVÁ, *Jan Bechyňka – kněz a literát*, in: *Acta Reformationem Bohemicam illustrantia III*, s. 5–34.

⁶² Josef SKALICKÝ (ed.), *Bohuslav Bilejovský, Kronika církevní [...]*, Praha 1816; Zdeněk V. DAVID, *Nalezení střední cesty*, s. 155–203.

nou, až k Jednotě bratrské. Do tohoto výkladu jsou zapojeni i „lepší kališní“ z doby, kdy už Jednota existovala, současně jsou zde uvedeny oběti pronásledované Pražany a utrakvistickou konzistoií. Rovněž mučedníky pobělohorské doby počítají Komenský a jeho spoluautoři do „své“ české církve, ať již se hlásili k jakémukoli proudu reformace.⁶³

Analogicky postupovali i katoličtí barokní učenci, kteří se snažili o rehabilitaci Čech, jež z pohledu katolického světa představovaly kacírskou zemi. Za všechny ostatní zmiňme Bohuslava Balbína. Jeho historismus je veden úmyslem navázat kontinuitu s předhusitským obdobím, proto vedle příběhu o pokřesťanštění českých zemí a o nejstarších zemských patroních staví tak vysoko i zakladatelské úsilí Karla IV. a také postavu svatého Jana Nepomuckého. Namísto zatracování protestantů hledá v historii pozitivní katolické případy. Balbínovu současnost pak reprezentují především novostavby mnohých kostelů a klášterů vyjadřující zbožnost celé země. Jeho adorace vlasti jde tak daleko, že jí přiznává nikoliv rovnocenné postavení vůči okolním zemím, ale dokonce přednější pozici.⁶⁴

V oblasti architektury můžeme ohlas takových představ nejlépe ilustrovat dílem Jana Blažeje Santiniho-Aichela, případně dalších stavitelů, kteří spojují prvky barokního a gotického tvarosloví, čímž vyjadřují návaznost své doby na dobu předhusitskou.⁶⁵ Druhým projevem je barokní utváření krajiny: celá země je posvěcená velkými i drobnými stavbami, jež jsou vhodně navázány na další krajinné prvky, ať již přirozené nebo uměle vytvářené.

Nejvlastnějším místem realizace ideálu církve je však místní církevní obec. Středověk vytvořil strukturu farností, kterou po něm zdědily ty církve, které se na daném území staly dominantními. Církevní právo přiřklo farnosti řadu funkcí, ve vztahu k obyvatelstvu byl nejvýraznější takzvaný farní přímus omezující udělování svátostí na příslušný farní kostel a také právo vybírat desátky. V některých zemích (například ve Francii či v Anglii) byly na farnost navázány i určité úkoly civilní správy.

Církev byla farnostmi viditelně reprezentovaná. Farnost však nemůžeme jednoznačně ztotožnit s církevní obcí. Vedle rozsáhlých farností na venkově shledáváme i města rozdělená na desítky farností. V obou těchto případech je zřejmé, že vymezená teritoriální farnost nemohla být chápána jako přirozené společenství.

⁶³ Amedeo MOLNÁR – Věra PETRÁČKOVÁ – Zuzana POSPÍŠILOVÁ – Noemi REJCHRTOVÁ (edd.), *Jan Amos Komenský: Historia o těžkých protivenstvích církve české*, in: DJAK IX/1, Praha 1989, s. 49–198

⁶⁴ Zdeňka TICHÁ (ed.), *Bohuslav Balbín, Krásy a bohatství české země*, Praha 1986, s. 49n.

⁶⁵ K propojení gotiky a baroka v české kultuře viz Zdeněk KALISTA, *Česká barokní gotika a její žďárské ohnisko*, Brno 1970.

Farní systém se stává předmětem kritiky radikálních reformních hnutí, která žádají církevní obec vystavěnou na principu dobrovolnosti, kde teritoriální hledisko hraje podružnou roli.⁶⁶ V českých dějinách se to poprvé projevilo u Jednoty bratrské, která nejen že nemohla, ale ani nechtěla budovat vlastní farní strukturu. Čeští bratři se distancovali od farního přímusu, desátek, obecně od jakékoli formy donucení. Pro své obce zavedli slovo „sbor“, jež i v současné češtině označuje protestantské církevní komunity.⁶⁷

S výjimkou Jednoty bratrské nebyly hlavní české konfesijní směry v předbělohorském období od sebe organizačně zřetelně oddělené – novoutrakvisté luterské i kalvinistické orientace, staroutrakvisté a vlastně i římskí katolíci sdíleli jednotnou organizační strukturu založenou na předhusitském uspořádání české církevní správy. Konfesijní příslušnost každé jednotlivé farnosti závisela na postojích faráře, patrona i samotné obce, často nebyla zřetelně vymezená a proměňovala se v čase.

Jeden z hlavních směrů rekatolizace českých zemí byl veden na úrovni farností. Cílem bylo vytvořit funkční farní síť, obnovit dříve zaniklé farnosti, restituovat jejich majetkové zázemí tak, aby v nich byla zřetelně manifestována přítomnost církve. Další zahuštění farní sítě přineslo období Josefa II., kdy byla ustanovena norma, že v obcích přes 700 obyvatel má být založena fara.⁶⁸

I na úrovni farnosti byla komunita dále rozčleněná. Ve městském prostředí zmiňme cechy, které vedle své hospodářské a společenské role měly řadu náboženských funkcí: jejich členové společně vycházeli do procesí, museli se účastnit bohoslužeb k počtě cechovních patronů a zádušních mší za své členy. Literátské kůry představovaly vždy elitu farnosti, jejich podíl na bohoslužbě ovlivňoval i prestiž farnosti při pohledu zvenčí. Náboženská bratrstva mohla poskytnout prožitek aktivnější zbožnosti a intimněji prožívaného podílu na životě církve. Zánik literátských kůrů a bratrstev v důsledku josefinských reforem tak farnosti ochudil o jejich členitost a podřídil jejich společenský rozměr abstraktní představě řádně řízené církve.⁶⁹

V důsledku tolerančního patentu se začaly utvářet první nekatolické sbory. Podobně, jako u nově vzniklých farností, i zde státní správě záleželo na jejich racionálním uspořádání. Pokud se nejednalo o sbory založené soukromou osobou, která vstupovala do role patrona, byly nově vzniklé sbory řízené star-

⁶⁶ Amedeo MOLNÁR, *Kříže farností*, Theologická revue 1969, s. 152–161.

⁶⁷ Josef MACEK, *Ze slovníku české reformace: sbor*, in: Noemi Rejchrtová (ed.) *Směrování. Pohled do badatelské a literární dílny Amedea Molnára*, Praha 1983, s. 117–123.

⁶⁸ E. WINTER, *Josefinismus a jeho dějiny*, s. 134.

⁶⁹ Jiří MIKULEC, *Barokní náboženská bratrstva v Čechách*, Praha 2000.



Interiér dómu v Brémách. Uspořádání lavic uvnitř dómu ukazuje přizpůsobení původní středověké katedrály svatého Petra liturgickým požadavkům luteránské bohoslužby.

šovstvem, jež reprezentovalo členstvo zajišťující materiální zázemí sboru. Přesto se ale dosud skrytí nekatolíci jen obtížně sžívali s institucionalizovanou podobou své konfese. Většina tolerančních sborů proto v prvních letech i desetiletích své existence nejevila velkou stabilitu, především co se týče neustálých změn na místech pastorů a učitelů.

Sebepochopení církve se zrcadlí v uspořádání liturgického prostoru. Ostatně většina evropských jazyků používá na rozdíl od češtiny stejné slovo pro církev a kostel. V průběhu raného novověku je možné pozorovat, že kostely ztrácejí své mimoliturgické funkce, které měly ve středověku. Jako největší zastřešený prostor ve městě mohl chrám sloužit různým sněmovním zasedáním, univerzitním přednáškám, v každodenním životě sloužil jako korzo či agora. Kolem postranních oltářů se shromažďovala malá společenství k votivním mším. V raném novověku se užívání kostela až na výjimky zužuje na shromáždění obce při bohoslužbách, kázáních a dalších náboženských úkonech.

V tomto období se objevují a prosazují kostelní lavice. Nejprve přicházejí jako soukromé lavice individuálních donátorů odpovídající spíše středověkým formám zbožnosti a osobní reprezentace; reformace a protireformace však pokrývá lavicemi celou volnou plochu kostelních lodí. V evangelických kostelech bývají lavice obráceny směrem k vyvýšené kazatelně (také výdobytek této doby), často do tvaru písmene U, kdy kazatelna a oltář stojí při delší, původně boční stěně chrámu, a ze tří stran jsou obklopeny lavicemi. V českých zemích známe toto řešení z tolerančních sborů.

Takové uspořádání budí zdání uzavřenější komunity, znemožňuje pasivním účastníkům skrýt se, ale je stále orientováno na střed, nikoliv na komunitu. Tím spíše tehdy, když je v prostoru vestavěna galerie, která zvyšuje kapacitu kostela při zachování dobré viditelnosti a slyšitelnosti toho, co se děje u oltáře, společenství však rozděluje. Protestantský kostel není (s výjimkou luterské ortodoxie) chápán jako sídlo Boha sám o sobě. Svatý je pouze skrze přítomnost shromáždění, ve kterém je přítomen Bůh. Mimo čas bohoslužeb je kostel pouze prázdnou schránkou, není ani místem soukromé modlitby.

Některá německá říšská města, kde se obyvatelstvo rozdělilo mezi katolíky a evangelíky, aniž by se jedna z konfesí stala dominantní, znají model simultánního kostela, kdy se ve stejném dómu střídají obě víry. Jinde dochází k rozdělení kostela na katolickou a evangelickou část. I rozštěpení křesťanstva tak našlo své stavební vyjádření. Takové chrámy je možné spatřit v Augšpurku (kostel sv. Ulricha) a dalších švábských městech, ale také v lužickém Budyšíně.

V katolických kostelech se ustálilo podélné uspořádání, kde všichni seděli (a ještě častěji klečeli) obráceni dopředu, k oltáři, na němž adorovali Nejsvětější svátost, ať již při pozdvihování, nebo při výstavu v monstranci. Celebrující kněz mši četl sám, bez aktivní účasti věřících, rozsáhlé pasáže obřadu měl podle římského misálu odříkávat potichu. Nevyžadoval-li obřad jeho přítomnost u oltáře, usedal na sedadlo ukryté na boku presbytáře.

Pouze v katedrálách se uchovalo uspořádání mající svůj původ v době konstantinovského obratu, kde biskup celé bohoslužbě předsedá na čestném místě. Svatostánek zde musel být umístěn v některé z bočních káplí. V římských



Interiér kostela sv. Petra v Budyšíně. Tento chrám slouží od roku 1535 jak katolíkům, tak luteránům, je jedním z mála dodnes dochovaných simultánních kostelů. V popředí evangelická část kostela, vzadu katolická.

bazilikách se po celou dobu drželo umístění oltářního stolu tváří k lidu. Tam, kde liturgie požadovala modlitbu směrem k východu, se mělo otáčet celé shromáždění, neboť hlavní papežské baziliky – vatikánská a lateránská – jsou orientovány západním směrem.⁷⁰

V katedrálních a v klášterních chrámech byl již od středověku vydělen separátní prostor pro kanovníky nebo řeholníky. Lavice zde bývají uspořádány do dvou chórů proti sobě, v čele pak může být oltář, častěji však sedes pro předsedajícího. Zmíněné uspořádání našlo i své světské užití – bývaly tak zařízeny zasedací síně radnic, soudů či sněmoven. Toto rozvržení prostoru nejvíce podporovalo mezi zúčastněnými vědomí kolegiality.

⁷⁰ Klemens RICHTER, *Význam liturgického prostoru pro živé společenství víry*, in: Jan Klípa (ed.), *Liturgický prostor v současné architektuře*, Praha 2009, s. 13–40 (také další publikace téhož autora); John BOSSY, *Křesťanství na Západě, 1400–1700*, Praha 2008, s. 175–176.

S tím se ovšem většina věřících nesetkávala. Lidová zbožnost se nechávala formovat podélně uspořádaným liturgickým prostorem, naopak také z ní vycházela výstavba takových kostelů, které byly málo přizpůsobené komunitě, zato hodně zacíleny k individuálnímu vzývání Boha, jenž je vysoko a daleko. Je tu vidět jistá ošidnost ve srovnání lidové zbožnosti s akademickou eklesiologií, odkud se horizontální dimenze nikdy úplně nevytratila.