

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 protireformáčním 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 PŮSOBENÍ 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 (filopietisté 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 Sterneček; 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 církve nelze redukovat pouze na vlastní církevní instituci s její organizací, klérem a konkrétním konfesijním zaměřením, jak bývá nezřídka pojmán 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 žívobytí nepohnutelný základ*, Praha 1707, s. 401.

Kapitola II.

CÍRKVE A STÁT

1. Panovník, stavovský stát a rozdělená církev

Čechy vstoupily do raného novověku jako „království dvojího lidu“. Soužití utrakvistů a katolíků bylo založeno na basilejských kompaktátech (1436) a kutnohorském náboženském míru (1485). Kompaktáta shrnovala to, co bylo důležité pro umírněné utrakvisty z řad šlechty i městského stavu. Legalizovala přijímání pod obojí a opírala se o ně i autonomní církevní správa v čele s dolní konzistoří, jež byla odpovědná zemskému sněmu.¹ Vymezení víry formulované mistry pražské univerzity nedávalo prostor radikálnějším věroučným představám či méně ortodoxním formám liturgie a uspořádání církve. Tomu se musel přizpůsobit i Tábor, když se podřídil zemskému správci Jiřímu z Poděbrad.² Skutečnost, že kompaktáta nedosáhla papežského potvrzení, utrakvismus existenčně neohrožovala.

Kutnohorský náboženský mír znamenal uznání soužití dvou konfesí i ze strany domácích stavů strany pod jednou.³ Pro utrakvisty byl současně garancí, že ani Vladislav Jagellonský se jako katolický panovník nepokusí zvrátit konfesijní a mocenskou rovnováhu v zemi. Také strana pod jednou se mohla přestat obávat násilného řešení ze strany utrakvistické většiny. Nade všechno však stavěl tento mír osobní víru jednotlivce. Nikdo nesměl být nucen ani k přijímání pod jednou, ani pod obojí. Kněží i vrchnost měli tolerovat příslušníky druhé konfese ve svých farnostech či na panstvích.⁴

Konfesijní mapa Čech byla až do příchodu reformace ustálená v podobě, jakou získala již v prvních letech husitské revoluce. Utrakvismus oslovil většinu populace českého jazyka, zatímco německé obyvatelstvo zůstalo katolické, na české straně jazykové hranice zbyla věrná Římu města Plzeň a České Budějovice

¹ Zdeněk MĚŘÍNSKÝ (ed.), *Sborník příspěvků k 555. výročí vyhlášení basilejských kompaktát v Jihlavě*, Brno – Jihlava 1991; Blanka ZILYNSKÁ, *Utrakvistická církevní správa a možnosti jejího studia*, AUC Phil et Hist 2, 1999, Z pomocných věd historických XV, s. 39–54.

² František ŠMAHEL a kol., *Dějiny Tábora I/2: 1421–1452*, České Budějovice 1990, s. 521–542.

³ Winfried EBERHARD, *Zu den politischen und ideologischen Bedingungen öffentlicher Toleranz. Der Kuttener Religionsfrieden (1485)*, Zeszyty naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego, Prace Historyczne 1992, č. 100, s. 101–118.

⁴ František PALACKÝ (ed.), *AC V*, Praha 1862, s. 418–427; Josef MACEK, *Víra a zbožnost jagellonského věku*, Praha 2001, s. 395–398.

a dále jihočeské oblasti v majetku Rožmberků a jejich spojenců či klientů. Podobně zůstaly na Moravě katolické rozsáhlé oblasti v mocenské sféře olomouckých biskupů a území s německou většinou včetně měst jako Brno či Jihlava.

Jednota bratrská jako uskupení nezapojené do oficiálních církevních struktur nemohla počítat s žádnou zákonnou oporou své existence; již za vlády Jiřího z Poděbrad byla vystavena pronásledování, byť nominálně byli Bratři považováni za utrakvisty a souzeni byli pouze za výroky odporující utrakvistickému pravověří. Svatojakubský mandát z roku 1508 zakázal veškerou činnost Jednoty v Čechách, nařizoval zatýkání bratrských duchovních a pálení jejich knih. Tento mandát měl v následujících více než sto letech platnost zákona. Na něm se zakládala všechna opatření proti Bratřím.⁵ Na panstvích spřízněných vrchností však Jednota mohla existovat stranou pozornosti. Stát neměl žádnou možnost, jak v takovém případě proti ní zasáhnout. Panství představovalo v 15. i v 16. století sféru, kde měl rozhodující slovo její držitel, takže uplatňování náboženské politiky prosazované na celozemské úrovni zde mohlo být omezené.⁶

Vratkou rovnováhu v Čechách narušilo Lutherovo vystoupení (1517). Ještě v období vlády Ludvíka Jagellonského dochází k prvním konfesijním konfliktům v oblasti Krušných hor, která byla nejvíce vystavena saským luteránským vlivům.⁷ V delším časovém horizontu je možné zaznamenat ohlasy reformačních myšlenek u většiny německy hovořícího obyvatelstva zemí České koruny, včetně Slezska a obojí Lužice, které nebyly zasaženy českou husitskou reformací. Pro další vývoj bylo však důležitější, že počátek německé reformace se odrazil i ve štěpení utrakvistického tábora a v prohloubení rozporů, které se v něm projevovaly již v předchozím období.⁸

Radikální požadavky zněly na sjezdech duchovenstva, k přímo revolučnímu dění došlo v Praze. Nižší vrstvy měšťanstva si vynutily sjednocení Starého a Nového Města do jednoho celku (1518). Sloučené město aspirující na pozici

⁵ Rudolf ŘÍČAN, *Dějiny Jednoty bratrské*, Praha 1957, s. 106–107; Petr VOREL, *Velké dějiny země Koruny české VII: 1526–1618*, Praha 2005, s. 128.

⁶ K této problematice nejnověji Josef HRDLIČKA, *Konfesijní politika šlechtických vrchností a šlechtická konfesionalizace v Čechách a na Moravě v 16. a 17. století*, ČČH 108, 2010, s. 406–442.

⁷ Jiří JUST, *Luteráni v našich zemích do Bílé hory*, in: Jiří Just – Zdeněk R. Nešpor – Ondřej Matějka a kol., *Luteráni v českých zemích v proměnách staletí*, Praha 2009, zvláště s. 60; Lubomír KOCOUREK, *Vrchnost, města a luterská reformace v severních Čechách*, in: Marie Macková (ed.), *Poddanská města v systému patrimoniální správy*, Ústí nad Orlicí 1996, s. 63–69.

⁸ Česká historiografie si zvykla na termíny staroutraktivismus a novoutraktivismus, jak je zavedl Ferdinand HREJSA, *Česká konfese, její vznik, podstata a dějiny*, Praha 1912, s. 4–12; TÝŽ, *Dějiny křesťanství v Československu IV. Za krále Vladislava a Ludvíka. Před světovou reformací a za reformace*, Praha 1948, s. 256–257.



Martin Luther (1483–1546). Památník v Aši, jediný svého druhu na území Čech, vznikl u příležitosti 400. výročí Lutherova narození podle projektu Johanna Rössnera.

nejsilnějšího hráče na českém politickém kolbišti ovládly apokalyptické nálady. V dalším, velmi krvavém převratu (1524) se sice chopili moci přívrženci konzervativního pojetí utrakvismu z řad městských elit v čele s Janem Paškem z Vratu, ale ve městě stále panovala výbušná atmosféra.⁹

Řešení těchto problémů bylo jedním z prvních úkolů pro nového krále Ferdinanda I. Ten využil léta neuplatňované právo panovníka dosazovat městské rady a jmenováním radních odděleně pro Staré i Nové Město opět rozdělil jejich správu. Sesazením Jana Paška z Vratu sice umožnil volnější život luteránům v pražských městech, oslabil tím však politickou sílu městského stavu jako celku.¹⁰

Příznivci luteránství se v následujících letech stali nejrychleji rostoucí konfesí. Problémem bylo jejich právní zakotvení. Luteráni se v prvních letech deklarovali jako vyznavači pod obojí, kteří mají zaručené legální působení v zemi. Město Kadaň, jedna z prvních lokalit, kde byla provedena reformace, se demonstrativně přihlásilo do poslušnosti dolní utrakvistické konzistoře.¹¹ Jiní ji však ignorovali, vrchnosti z vlastní vůle dosazovaly luteránské kazatele, aniž by státní moc měla nějaké prostředky, kterými by proti tomu mohla zasáhnout. Někde byla situace normována i církevními zřízeními, zpravidla s platností pro určité město, panství či rodový majetek.¹²

Připomeňme, že konfesijní otázka nehrála téměř žádnou roli při královské volbě, z níž vzešel vítězně habsburský uchazeč. Ferdinand I. neměl vážnějšího protikandidáta ani v zahraničí, ani v řadách domácí šlechty. Jeho volební kapitulace zahrnuje také slib dodržovat zemské zákony včetně kompaktát, jednat o jejich schválení s papežem a také dosadit arcibiskupa, který by je respektoval.¹³ V rámci svých pravomocí však měl král volnou ruku k podpoře katolíků a také umírněných utrakvistů, v nichž viděl hráz proti ostatním proudům reformace. V prvních letech jeho vlády však můžeme hovořit spíše o katolické defenzívě. Král zaneprázdněný na uherském bojišti se v Čechách mohl

⁹ Jan VLK a kol., *Dějiny Prahy I. Od nejstarších dob do sloučení pražských měst (1784)*, Praha – Litomyšl 1997, s. 348; Jiří PEŠEK, *Některé problémy bádání o spojené Praze*, DP 4, 1984, s. 186–199.

¹⁰ P. VOREL, *Velké dějiny země Koruny české VII*, s. 73–74.

¹¹ Petr RAK, *K počátkům reformace v Kadani*, Památky – příroda – život. Vlastivědný čtvrtletník Chomutovska 22, 1990, č. 4, s. 97–103.

¹² J. HRDLIČKA, *Konfesijní politika šlechtických vrchností*, s. 428–430; J. JUST, *Luteráni*, s. 89–91; Alfred ECKERT, *Fünf evangelische (vor allem lutherische) Kirchenordnungen in Böhmen zwischen 1522 und 1609*, Bohemia 18, 1977, s. 35–50.

¹³ Josef JANÁČEK, *České dějiny. Doba předbělohorská, 1526–1547, I/1*, Praha 1984, s. 18–19; volební kapitulace Zdeněk VESELÝ (ed.), *Dějiny českého státu v dokumentech*, Praha 1994, s. 142–143.

soustředit pouze na upevnění své bezprostřední moci, zatímco šlechta i města měly v konfesijních otázkách volnou ruku.

Královské pravomoci ve vztahu k církvi byly velmi omezené. Města, podřízená panovníkovi prostřednictvím královské komory, byla držena v rámci povoleného dvojvěří, ale před rokem 1547 neměl panovník žádný jiný nástroj kontroly než dosazování členů městských rad z řad měšťanů. Král mohl vzhledem k mizivému zastoupení katolíků v měšťanstvu sotva pomýšlet na to, aby do městských rad dosazoval jenom je. Přitom mnohá města ani nedovolovala katolíkům získat městská práva.¹⁴ České komoře dále podléhaly kláštery, které zůstaly na utrakvistickém území jedinými ostrůvky římské víry, skrze něž byla duchovně spravována katolická diaspora. Většina přetrvávších klášterů se nacházela ve velmi zuboženém stavu, jak majetkově a stavebně, tak i personálně. Ani královské finance nebyly ve stavu, který by umožňoval systematickou podporu katolických institucí.

Vedle panovníka měl největší vliv na konfesijní situaci zemský sněm. Ten (respektive na něm zastoupené utrakvistické stavy) byl již od husitství vlastně nejvyšším orgánem utrakvistické církve. Fungoval jako garant starších zákonů – kompaktát, kutnohorského míru i svatojakubského mandátu, vedle toho byl však i místem, kde se koordinovaly iniciativy směřující k reformě konfesijního uspořádání království. Jejím cílem přitom bylo rozšířit právní rámec umožňující existenci utrakvismu i na luterány a Bratří. To platí pro návrhy prezentované na sněmu roku 1543, v období České konfese i pro změny dosažené po Rudolfově Majestátu (1609).¹⁵

Další konfesijní záležitosti ležely však mimo dosah panovníka i sněmu. Každá jednotlivá vrchnost a stejně i svobodná zeměpanská města určovaly vlastní věroučné směřování a z titulu držitelů patronátu rozhodovaly o personálním obsazení far. Vzhledem k tomu, že autorita katolické i utrakvistické konzistoře byla velmi omezená, nic vrchnostem nebránilo povolat luteránského pastora, a tím vlastně provést reformaci. Poddaní se tomuto kroku podřídili, záleželo jim hlavně na udělování svátostí.

Dosud jsme se zabývali tím, jakým způsobem mohl panovník a státní úřady ovlivňovat církevní poměry. Je však zapotřebí zmínit i interakce opačného směru, totiž církevní posvěcování státní moci. Výkon panovnické moci byl chápán jako církevní úkol, osoba krále „z Boží milosti“ byla podle dobových představ obdařena nadpřirozenými vlastnostmi. Královská korunovace pak znamenala posvěcení nového krále k jeho úkonům, udělení příslušných schopností. Přestože v raně novověkých Čechách byl již oslaben právní vý-

¹⁴ J. MACEK, *Víra a zbožnost jagellonského věku*, s. 100–101.

¹⁵ Jiří RAK, *Vývoj utrakvistické správní organizace v době předbělohorské*, SAP 31, 1981, s. 179–200.

znam korunovace jako konstitutivního aktu, byla stále důležitá pro vytvoření panovnické legitimacy.¹⁶

Průběh korunovace určoval korunovační řád Karla IV., místo bylo také dané: nedokončená svatovítská katedrála, která zůstávala v držení strany pod jednou. Posledním příspěvkem k její výzdobě před nástupem habsburského rodu na český trůn byl cyklus výjevů ze života svatého Václava provedený na stěnách svatováclavské kaple na objednávku Vladislava Jagellonského u příležitosti korunovace jeho syna Ludvíka. Ikonografický program tohoto díla v reakci na soudobou izolaci Čech zdůrazňoval prestiž svatého Václava (a tím i jeho nástupců) mezi říšskými knížaty.¹⁷ Habsburkové 16. století pak kromě dostavby kruchty a věže v renesančním duchu obohatili katedrálu o hrobku Ferdinanda I., jeho ženy Anny a syna Maxmiliána II., která zhmotnila dědičné zakotvení rakouské dynastie v českých zemích.

Při organizování královských korunovací předbělohorského století nebylo možné pominout konfesijní aspekt. Státní akt dvoukonfesijní země je současně katolickým obřadem, zároveň však nekatoličtí šlechtici při něm zastávají role vyplývající z jejich zemských úřadů. U korunovace Fridricha Falckého je nutné zmínit, že i její průběh se co nejvíce držel tradice. Protestantská konfese se projevila pouze při navazujících obřadech. Administrátor Jiří Dikast a bratrský senior Jan Cyril Třebíčský, kteří Zimnímu králi korunu na hlavu vložili, tak jednali „v roli biskupa“.¹⁸

Teprve od roku 1547 se konfesijní otázka stala hlavním politickým problémem země. V předchozích letech se Ferdinandovi I. podařilo zvrátit rovnováhu panovnické a stavovské moci na svou stranu. Od okamžiku, kdy v rámci prvního stavovského povstání došlo k otevřené konfrontaci mezi panovníkem a nekatolickými stavy, měl král jistotu, že katoličtí páni a města stojí na jeho straně nebo alespoň zůstanou neutrální.

Ani při protihabsburském povstání roku 1547 nevystupovaly české nekatolické stavy jednotně. Mnohá města váhala s otevřeným vystoupením proti panovníkovi. Také někteří významní magnáti zůstali stranou dění. Neúspěch povstání a zejména kapitulace měst na dlouho rozbily stavovskou jednotu. V udílení trestů postupoval král Ferdinand I. selektivně. Dal přednost likvi-

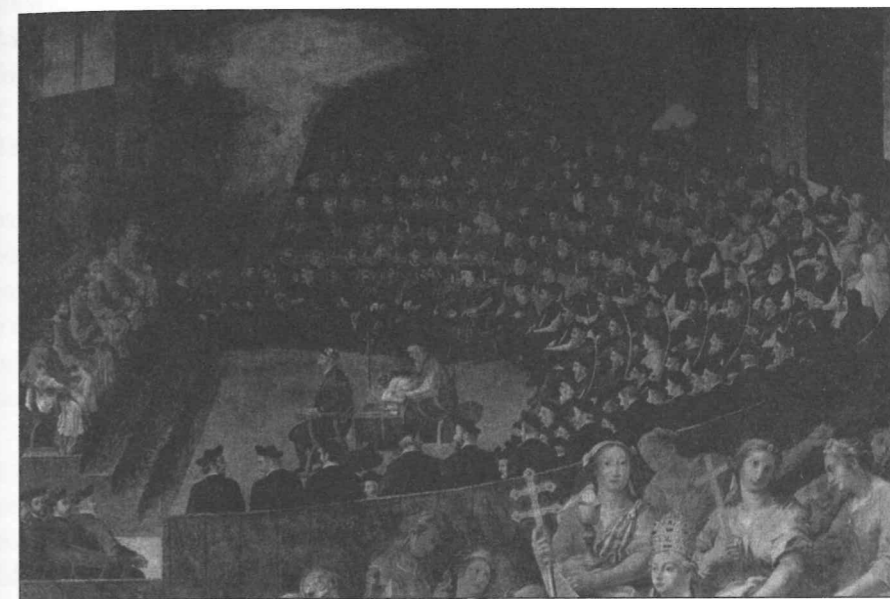
¹⁶ Benita BERNING, „Nach altem löblichen Gebrauch“: die böhmischen Königskrönungen der Frühen Neuzeit (1526–1743), Köln – Weimar 2008.

¹⁷ Josef KRÁSA, *Renesanční nástěnná výzdoba kaple svatováclavské v chrámu sv. Víta v Praze*, Umění 6, 1958, s. 31–72; Jarmila VÁCKOVÁ, *K ideové koncepci renesančních nástěnných maleb ve svatováclavské kapli*, Umění 16, 1968, s. 163–173.

¹⁸ Josef JANÁČEK (ed.), *Pavel Skála ze Zboř. Historie Česká*, Praha 1984, s. 207–211.

daci politické moci měst, zatímco vůči šlechtě se zachoval shovívavě.¹⁹ Výjimkou byli páni otevřeně se hlásící k Jednotě bratrské, kterým byla jejich panství konfiskována, popřípadě dočasně přeměněna v léno, a z některých byla Jednota vypovězena. Pro utrakvistickou většinu šlechty však tyto události neznamenal ztrátu vlivu, krátkodobě dokonce došlo k jejímu posílení, ale do budoucna ztratila města jako silné spojence.

Zatímco v Říši se po augšpurském náboženském míru (1555) zpravidla uplatňovala zásada „*cuius regio, eius religio*“, české země zůstaly mnohokonfesijním útvarem, do značné míry i proto, že ani ono „*cuius regio*“ nebylo jednoznačné. Navzdory rostoucí moci panovníka se stavovská obec stále mohla považovat za nositele státní identity.



Zasedání tridentského koncilu. Vyzobrazení jednání Tridentina pod předsednictvím papeže Pia IV., za jehož pontifikátu byl koncil uzavřen, je velmi idealizované a nese jasné propagandistické rysy.

Druhá polovina vlády Ferdinanda I. v českém království je však obdobím, kdy bylo započato úsilí směřující k obnově katolické církve. Tridentický koncil zahájený roku 1545 také zásluhou Ferdinanda I. se doopravdy stal místem, kde se rozhodovalo o jejím dalším směřování. Z pohledu krále a jeho vyslanců není možné hovořit o úspěchu. Koncilní jednání se vlekla a italští i španělští preláti měli málo pochopení pro situaci v Říši volající po reformě. Ferdinandova

¹⁹ P. VOREL, *Velké dějiny země Koruny české VII*, s. 192–204.

ochota ustoupit v zájmu jednoty církve téměř jakýmkoli požadavkům (v jeho okolí se například objevily návrhy volající po zrušení kněžského celibátu) narazila na nesmiřitelnost papežské kurie. Vyhlášení dogmat odsuzujících klíčové reformační myšlenky zmařilo poslední zbytky naděje, že by mohlo dojít ke smíření mezi církví a protestanty. Teprve s nástupem Pia IV. na papežský trůn v roce 1559 došlo k průlomu. Tento pontifik byl nakloněn císaři a v závěrečných jednáních koncilu vyslyšel Ferdinandovy reformní požadavky, které sice nezvrátily rozpad církevní jednoty, ale položily základ obrody katolické církve.²⁰



Ferdinand I. Habsburský (1503–1564), římský císař, uherský a český král.

Mezi projednávanými tématy nechyběla ani česká otázka. Koncilní otcové přijali návrh Ferdinanda I. na povolení laického kalicha v Čechách, aby mohli být staroutrakvisté znovu získáni pro církev. Koncil trval na dvou dalších podmínkách, které znemožňovaly spojení s církví i těm nejmírnějším utrakvistům – jednalo se o zákaz podávání svatého přijímání dětem a zrušení uctívání Jana Husa jako svatého. Praktický dopad nařízení, že katoličtí kněží v Čechách

²⁰ František KAVKA – Anna SKÝBOVÁ, *Husitský epilog na koncilu tridentském a původní koncepce habsburské rekatolizace Čech*, Praha 1968, s. 35–36; Josef GELMI, *Papežové*, Praha 1994, s. 174–177.

mají podávat laikům podle jejich požadavku buď pod obojí, nebo pod jednou, byl nepatrný, navíc kněží se tomuto požadavku nepodřizovali s ochotou.²¹

Váhavé povolení kalicha papežem a koncilem bylo poslední podmínkou nezbytnou ke znovuobsazení úřadu pražského arcibiskupa, k němuž došlo jmenováním Antonína Bruse z Mohelnice v roce 1561. Dne 26. září 1562 vydal císař Ferdinand I. zlatou bulu, jež nově definovala právní postavení a majetkové zabezpečení obnoveného arcibiskupství, a to s nadějí, že stolec svatého Vojtěcha bude mít stejnou autoritu, jako měl kdysi, a že pod svůj vliv zahrne i utrakvisty.²² Veřejně však tento úmysl příliš deklarován nebyl, vůči papežské kurii císař předstíral postoj, že utrakvistům nebude v ničem ustupovat, vůči utrakvistům zase popíral, že by měl jakékoli požadavky. Zachování takové pozice bylo neudržitelné. Nenaplnil se ani předpoklad, že dolní konzistoř zanikne a utrakvisté se arcibiskupovi podřídí. Nově obsazené arcibiskupství se však pro následující léta stalo těžištěm rekatolizačního úsilí. K svěcení utrakvistických kandidátů kněžství přistoupil arcibiskup Antonín Brus z Mohelnice teprve po delším vyjednávání, a to s výhradami.²³

Úkolem nového arcibiskupa bylo realizovat tridentské reformy, ačkoli osobně měl blíže k linii Ferdinanda I. V budování církevní správy a vzdělávání budoucích kněží byl přitom pražský arcibiskup značně limitován poměry. Zákaz hromadění obročí nebyl ochoten respektovat ani osobně, když usiloval o získání olomouckého biskupství, což viděl jako jediný prostředek, jak hmotně zabezpečit pražskou arcidiecézi. Výrazným nástrojem reformy se však stala cenzura, kterou mělo vykonávat arcibiskupství a dolní konzistoř.²⁴

Stejně důležitou roli pro katolickou přítomnost v zemi měly řehole. Ani husitství neznamenalo ukončení existence řady klášterů na utrakvistickém území, které se staly duchovním útočištěm katolické menšiny. Ferdinand I. podporoval, přinejmenším morálně, úsilí řeholí o obnovu, případně o nové zakládání klášterů na českém území, o stabilizaci jejich personální situace a o vyřešení jejich nepříznivých hmotných poměrů. Zaměření starých řádů (s výjimkou kazatelských) se však nejevilo příliš ve shodě se zájmem o zachování či dokonce šíření katolické víry mezi obyvatelstvem.

Pro tento účel se naopak zdál velmi vhodný nový řád řeholních kleriků – Tovaryšstvo Ježísovo. Jeho příchod do Prahy roku 1556 sliboval nové pojetí

²¹ F. KAVKA – A. SKÝBOVÁ, *Husitský epilog*, s. 109–158.

²² Tamtéž, s. 53, 139–140.

²³ Zdeněk V. DAVID, *Nalezení střední cesty. Liberální výzva utrakvistů Římu a Lutherovi*, Praha 2012, s. 281–289.

²⁴ Petr VOIT, *K dějinám cenzury v předbělohorské době (Některé problémy období 1547–1567)*, FHB 11, 1987, s. 305–320.

katolicismu. Jezuité byli na jednu stranu nekompromisní ve vztahu k ostatním konfesím, prosti domácí zkušenosti s dlouhodobým soužitím odlišných názorů. To však kompenzovalo jejich zakotvení v románské renesanční kultuře a vzdělanosti. Svou cílenou prací se společenskými elitami získali na atraktivitu. Nezanedbatelnou roli hrála i jezuitská spiritualita nabízející alternativu k neustálým věroučným sporům přítomným v důsledku reformace ve všech společenských vrstvách. Přínos jezuitů se sice nedal měřit počtem konvertitů, katolické menšině však vrátili sebevědomí.

Na regionální úrovni mohl panovník plně provádět svou náboženskou politiku pouze na královských a komorních panstvích. Ferdinand I. však k tomuto majetku přistupoval spekulativně. Panství směňoval příliš rychle, než aby je mohl co do jejich konfesijního směřování nějak ovlivnit. Pevná soustava komorních panství vznikla teprve za vlády Maxmiliána II. a za Rudolfa II. byla navíc posílena o lobbkovickou konfiskaci (1594).²⁵ Už samo dosažení katolického faráře mohlo však narazit na odpor, právě komorní panství patřila mezi místa, kde byla v předbělohorském období situace nejvýbušnější.

Analogicky měly nekatolické vrchnosti možnost obsadit farnosti na svých panstvích faráři svého smýšlení a také ji využívaly. Také svobodná královská města rozhodovala o svých farářích sama. Kněze povolávala podle svého přesvědčení. Ani města, ani pozemkové vrchnosti nemohly mocensky ovlivnit náboženské směřování obyvatel, natož jejich vnitřní přesvědčení. Zde spíše působil tlak samotných venkovských či maloměstských komunit, stejně jako i ta skutečnost, že v daném místě byla veřejně provozována pouze jediná konfese.

Pohostinnost některých panství vůči zřetelně vymezeným minoritám, zejména Jednotě bratrské či novokřtěncům, byla dána v první řadě ekonomickými zájmy. Tyto komunity měly v rámci venkovské společnosti autonomní postavení, především si samy udržovaly kázeň. Jiné to bylo na panstvích, jejichž držitelé byli sami členy Jednoty bratrské. Ti považovali za svou povinnost přijmout Bratry vypovězené odjinud a samozřejmě podporovali činnost bratrských institucí. V souladu s bratrským přesvědčením o svobodě v individuálním hledání pravdy však neexistoval žádný tlak, aby se zbylé obyvatelstvo začlenilo do Jednoty.

Především ve vrchnostenských městech, z nichž některá v 16. století zažívala prudký rozkvět, takže zastínila i stará zeměpanská města, žili vedle sebe příslušníci různých konfesí a i zástupci menšinových vyznání se mohli propracovat mezi městskou elitou. Také populace královských měst se v průběhu 16. století heterogenizovala, hlavně v důsledku hospodářských změn a s nimi souvisejících migrací.

²⁵ Eduard MAUR, *Český komorní velkostatek v 17. století. Příspěvek k otázce „druhého nevolnictví“ v českých zemích*, Praha 1976.

Ve vedlejších zemích České koruny o konfesijním směřování rozhodovaly zcela jiné faktory. Lužice byla nejvíce otevřená saským vlivům, nebyl zde žádný královský majetek a pouze nepočetné kláštery. Hornolužické Šestiměstí, stejně jako venkovská šlechta Dolní Lužice, přijaly reformaci za podobných okolností, za jakých k tomu docházelo i jinde. Vlivem slabosti katolických institucí získala Lužice záhy zřetelný luterský charakter.

Nejsložitější situace panovala ve Slezsku, což bylo dáno především jeho komplikovanou teritoriální strukturou. Pouze část slezských knížectví se nacházela pod přímou kontrolou českého panovníka a i v nich našly myšlenky reformace ohlas. Oporou katolického vyznání ve Slezsku se stalo Niské knížectví, které se nacházelo v držení vratislavských biskupů. Naproti tomu nic nestálo v cestě reformaci v městě Vratislavi a v jejím knížectví, stejně jako v územích, jež byla v lénu knížat spřízněných se saskými Wettiny či braniborskými Hohenzollerny.²⁶

Pro náboženský vývoj zejména druhé poloviny 16. století se v historiografii ujal pojem konfesionalizace.²⁷ Evangelická vyznání víry a na katolické straně dekrety tridentského koncilu závazně definovaly obsah víry. Na obou stranách uzavřely období hledání a definitivně jimi zanikla možnost, že rozdělení bude ještě překonáno. Postup reformace se zastavil a obě strany začaly opevňovat své pozice.²⁸ Augšpurská konfese – a podobně i helvetská – byla sice formulována jako požadavek říšských knížat, ale když nebyl naplněn celoříšsky a ani nebyl v celé Říši potlačen, stala se zákonem v jednotlivých říšských územích. Konfese byly právně závaznými normami formujícími v každé zemi vztah státu a víry. Každý jednotlivec nyní měl příslušet k určité konfesi, stalo se to součástí jeho identity, to samé platilo i pro města a vesnice stejně jako pro celé země.

V Čechách byla situace jiná: vztah utrakvistů a katolíků řešila basilejská kompaktata, kutnohorský náboženský mír a další zemské zákony. Přijetí konfese však žádaly luteránské a bratrské stavy jako podklad pro legalizaci svých církví. Čeští luteráni požadovali přímo přijetí augšpurské konfese, chtěli, aby na jejím základě byla zreformována celá utrakvistická konfese. Jednota bratrská

²⁶ J. JUST, *Luteráni*, s. 85–87.

²⁷ Heinz SCHILLING, *Konfessionelles Europa. Die Konfessionalisierung der europäischen Länder seit Mitte des 16. Jahrhunderts und ihre Folgen für Kirche, Staat, Gesellschaft und Kultur*, in: Joachim Bahlcke – Arno Strohmeier (Hg.), *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur*, Stuttgart 1999, s. 13–62. Přehledy literatury Jiří PEŠEK, *Reformační konfesionalizace v Německu 16.–17. století*, ČČH 96, 1998, s. 602–610; Anton SCHINDLING, *Utváření konfesí, konfesionalizace a multikonfesionalita jako základní problém evropských dějin v 16. a 17. století. Nová německá literatura k problematice*, ČČH 106, 2008, s. 80–108.

²⁸ J. JUST, *Luteráni*, s. 89.

formulovala v úsilí o dosažení legalizace několik vlastních vyznání, nejvýznamnější z nich se datuje rokem 1535,²⁹ současně se však připojila k úsilí luteránských stavů.

Jednání o uznání augšpurské konfese byla vedena od počátku vlády Maxmiliána II. Do nového panovníka byly vkládány naděje, že zásadním způsobem zabezpečí soužití konfesí v českém království. Maxmilián však kromě osobních sympatií k nekatolíkům musel brát ohledy na své španělské příbuzné a na papežskou kurií. Jeho politika tak pokračovala ve snahách jeho otce posilovat mocenské postavení rodu opírajícího se o katolickou církev a současně



Maxmilián II. Habsburský (1527–1576), římský císař, uherský a český král.

se vyhnout přímé konfrontaci. V praxi tak v jeho období měla nekatolická šlechta dostatek prostoru k seberealizaci. Když se v roce 1567 císař nechal přimět, aby zrušil kompaktáta, znamenalo to sice zásadní znejistění postavení utrakvismu v královských městech a na komorních panstvích a ohrožení staroutraktvistické církevní organizace řízené dolní konzistoří jako takové (pro arcibiskupa Brusa to bylo záminkou k ukončení svěcení utrakvistických kněží),

²⁹ *Bratrské vyznání (počet z víry)*, in: Rudolf ŘÍČAN (ed.), *Čtyři vyznání*, Praha 1951, s. 113–262.

protestantské nobilitě to však přineslo volnost uspořádat konfesijní poměry na svých panstvích podle vlastních představ.³⁰

Tento stav chtěla zachovat nekatolická šlechta i do budoucna. Vhodnou příležitostí pro získání takové garance byl sněm roku 1575, který měl projednat nástupnictví Maxmiliánova syna Rudolfa. Od nekatolických stavů (kromě již slabé reprezentace staroutraktvismu) to však žádalo jednotný postup. Výsledný dokument, Česká konfese, měl vyjadřovat nejen vzájemně sdílené politické postoje luteránů a Bratří, ale obě tyto skupiny se musely dohodnout i na společném vyjádření víry a na návrhu reformy dolní konzistoře.

Jejich výchozí pozice byly výrazně rozdílné a v krátkém čase bylo nutno vyvinout značné úsilí k nalezení souladu. Zejména německojazyční luteráni trvali na přijetí augšpurské konfese a jakákoli její modifikace či nový konfesijní text pro ně byly nepřijatelné. Na druhé straně stála vlivná část Jednoty trvající na uchování bratrských specifik jak na poli věroučném, tak i organizačním. Jako menšinová skupina se cítili být ohroženi možností vzniku společné církevní správy, přijetí společné konfese by pro ně bylo odstoupením od Boží pravdy.

Text České konfese, plným titulem *Vyznání víry svatě křesťanské všech tří stavů království českého Tělo a Krev Krista Pána pod obojí přijímajících*, byl sestaven na začátku května 1575 a předložen císaři. Za novoutraktvistickou stranu se na jejím vzniku podíleli zejména Pavel Pressius a Matěj Dvorský z Hájku, na bratrské straně například Jiří Strejc. Česká konfese sice přebírá členění Augustany, věroučně však spíše vychází z domácí teologické tradice.³¹

Hlavním výsledkem konfese bylo sladění postojů novoutraktvistické a bratrské části stavovské obce vyjádřené i v teologické rovině. Spory zůstávaly pouze u patnáctého článku týkajícího se Večeře Páně, jehož znění bývalo v pozdějších bratrských vydáních pozměňováno. Jako text vzešlý z kompromisu se však do budoucna tato konfese stala normou, na které byla založena politická spolupráce obou hlavních českých nekatolických směrů a byly eliminovány otevřené věroučné spory. V průběhu dalších let se žádná z nich od konfese neodchýlila, byť luteráni nepřestávali zdůrazňovat, že Česká konfese je vlastně konfesí augšpurskou, a Bratří zase za prvořadá pokládali svá vyznání.

Spolu s Českou konfesí byl předložen i návrh nového církevního zřízení. Ten předpokládal převzetí dolní konzistoře a na ní závislé církevní struktury, a tím, že výslovně požadoval, aby konzistoř ordinovala kněze,³² i její protestanti-

³⁰ P. VOREL, *Velké dějiny země Koruny české VII*, s. 287–288. F. KAVKA – A. SKÝBOVÁ, *Husitský epilog*, s. 187–188.

³¹ F. HREJSA, *Česká konfese*, zvláště s. 308–310; Rudolf ŘÍČAN, *Česká konfese z r. 1575*, *Křesťanská revue* 42, 1975, s. 127–132; Jaroslav PÁNEK, *Stavovská opozice a její zápas s Habsburky 1547–1577*, Praha 1982, s. 101–119.

³² *ŠC IV*, Praha 1886, s. 334; J. RAK, *Vývoj utrakvistické správní organizace*, s. 192–193.

zaci a faktickou likvidaci původního utrakvismu. Pro panovníka byl vliv na dolní konzistoř po celé předbělohorské století klíčem k zadržení reformace. To platilo stejně před Českou konfesí, jako v následujících letech za vlády Rudolfa II.³³ Stejně tak i pro novoutrakvistickou většinu zemských stavů bylo přirozeným cílem ovládnutí konzistoře. Staroutrakvismus již měl v této době malé zastoupení mezi šlechtou, byl konfesí měst, takže jeho vliv na zemskou politiku byl slabý.³⁴

Co se týče politického prosazení konfese, císař Maxmilián II. zástupcům panského stavu ústně slíbil respektovat ji, s poukazem na postoje svých španělských příbuzných však tomuto slibu nedal písemnou podobu. Tato skutečnost bývá hodnocena jako celkový neúspěch politiky českých protestantských stavů. Konfesijní spory tím vyřešeny nebyly, pro nejbližší léta však protestanti mohli očekávat, že se jejich postavení nezhorší. Absence písemného zápisu hrozila přerůst ve vážný problém pouze v případě rozsáhlejší změny poměrů.

Období vlády Rudolfa II. však přineslo zesílení konfesijních rozporů. To mělo několik příčin. První z nich byla Rudolfova výchova na španělském dvoře, odkud si budoucí panovník odnesl představu, že katolicismus se může prosadit mocensky a že je v jeho moci učinit ho jediným nebo alespoň dominantním náboženstvím i v zemích silně ovlivněných reformací. Tyto představy však záhy narazily na realitu, jako například v případě zcela neúspěšného postupu proti uherské evangelické šlechtě.

Druhým faktorem zostření konfliktu bylo přenesení císařského dvora do Prahy v roce 1583. Praha se stala jedním z ohnísek evropského dění, byl zde přítomen španělský vyslanec, papežský nuncius, také některá říšská knížata zde měla svá zastoupení. Ti všichni mohli zblízka pozorovat nejen zde se odehrávající říšskou politiku, ale i české vnitropolitické události. Ve srovnání s územím Říše, které bylo od augšpurského míru konfesijně polarizované, zůstávala budoucnost českých zemí otevřená, oba tábory věděly, že případný příklon českých zemí k jedné konfesi by zvrátil i poměry v Říši.

Právě španělský vyslanec a papežský nuncius se stali osobami, které činily nátlak na císaře, aby rozhodněji hájil katolické zájmy. Nuncius Giovanni Francesco Bonhomini předložil císaři plán, co je potřeba udělat nejdříve k posílení katolických pozic. Jeho body zahrnovaly získání předních českých magnátů pro tuto myšlenku, posílení katolického školství nebo alespoň oslabení utrakvistické univerzity, aby se zlepšilo katolické zastoupení v další generaci české stavovské elity, a další budování církevní správy. Cíl – dosažení mono-

³³ Kamil KROFTA, *Boj o konzistoř pod obojí v letech 1562–1575 a jeho historický základ*, ČČH 17, 1911, s. 28–57, 178–189, 283–303, 393–420; Josef MATOUŠEK, *Kurie a boj o konzistoř pod obojí za administrátora Režka*, ČČH 37, 1931, s. 16–41, 252–292.

³⁴ Z. V. DAVID, *Nalezení střední cesty*, s. 291–335.

konfesijního státu – byl v tuto chvíli hodně vzdálený, nicméně již byl uvažován.³⁵

Podívejme se na první bod tohoto programu. Jistý zvrat v zastoupení katolíků mezi nejvýše postavenými úředníky byl patrný již za Rudolfova předchůdce. Vratislav z Pernštejna, nejpřednější člen stavovské obce v době Maxmiliánovy vlády, jeho vrstevník a přítel, konvertoval v mládí ke katolicismu. Ve svých politických postojích však zůstal na straně stavovské obce.³⁶ Jinak tomu bylo u následující generace katolických šlechticů, která vstupovala do politického života na začátku Rudolfova panování. Ti viděli svou kariérní perspektivu spíše u dvora a v úřadech podléhajících přímo panovníkovi než ve stavovských institucích. Sjednující se protestantská většina zemské obce je také vytlačovala na okraj.

Prosazování katolických pozic probíhalo pomalu. Když v roce 1594 nejvyšší hofmistr Jiří Popel z Lobkovic a jeho bratr Ladislav upadli pro své opoziční postoje v císařovu nemilost a jejich pravomoci přešly na nekatolické úředníky, zdálo se, že vydobyté pozice jsou ztraceny.³⁷ Ve druhé polovině devadesátých let však ke katolické víře přestoupilo několik významných osobností z řad vysoké šlechty. Tento trend pak pokračoval i v prvních letech 17. století. V této době již mohla konverze přinést viditelné kariérní výhody, mnohé z nich však byly založeny i na vnitřních pohnutkách.³⁸

Ke konci století se císaři konečně podařilo prosadit katolíky na místa nejvyšších českých zemských úředníků. Dne 24. srpna 1599 dosedl do úřadu nejvyššího kancléře království Zdeněk Vojtěch Popel z Lobkovic a následovalo několik dalších personálních změn. Obsazení vládních pozic, které zůstávaly delší dobu uprázdněné, znamenalo zásadní obrat v politickém směřování zemské správy. De iure byl tento úkon výsostným právem panovníka, císař porušil pouze nepsaný zvyk řídit se dobrozdáním zemského sněmu a opomněl starší a významnější zástupce nekatolických stavů. Lobkovic do své funkce vnesl nový byrokratický přístup; na rozdíl od svých předchůdců měl svůj úřad lépe pod kontrolou, čímž získala katolická strana nový nástroj vlivu.³⁹

³⁵ Karel STLOUKAL, *Počátky nunciatury v Praze. Bonhomini v Čechách v l. 1581–1584*, ČČH 34, 1928, s. 1–24, 237–279.

³⁶ P. VOREL, *Velké dějiny země Koruny české VII*, s. 285

³⁷ Max DVORÁK, *Process Jiřího st. z Lobkovic*, ČČH 2, 1896, s. 271–292.

³⁸ Thomas WINKELBAUER, *Konfese a konverze. Šlechtické proměny vyznání v českých a rakouských zemích od sklonku 16. do poloviny 17. století*, ČČH 98, 2000, s. 476–540.

³⁹ P. VOREL, *Velké dějiny země Koruny české VII*, s. 406–410; Karel STLOUKAL, *Česká kancelář dvorská, 1599–1608: Pokus z moderní diplomatiky*, Praha 1931; Josef BOROVIČKA, *Počátky kancléřování Zdeňka z Lobkovic*, in: *Sborník prací věnovaný dr. G. Frídřichovi k 60. narozeninám*, Praha 1931, s. 435–455; Štěpánka KUTIŠOVÁ, *Zdeněk Vojtěch Popel z Lob-*

Převrat v české zemské správě roku 1599 spolu s podobnými změnami na Moravě byl nepochybně největším politickým úspěchem Rudolfa II. za celé období jeho vlády, vrcholem jeho moci. Po roce 1599 se u císaře začala ve větší míře projevat ztráta rozhodnosti zapříčiněná narůstajícími projevy duševní choroby a představitelé protireformačního tábora s ním přestávali spojovat naděje na prosazování své věci.

Panovník rezignoval na další řešení vnitropolitické situace a soustředil se na uherské bojiště, kde byla bezvýsledná válka s osmanskými Turky posléze ještě zkomplikována Bočkajovým povstáním. K tomu potřeboval císař podporu stavů ve svých zemích. Na Moravě se tak mohla vyprofilovat osobnost bratrského předáka Karla staršího ze Žerotína, v Čechách se začal v době vydání císařova protibratrského mandátu (1602) v podobné pozici uplatňovat Václav Budovec z Budova.⁴⁰ Právě v bratrských řadách se formovalo jádro opozice, která podobně jako katolický tábor opustila defenzivní taktiku a vytýčila si ambicióznější cíle.

Rudolfovy neúspěchy v Uhrách pomohly k vzestupu jeho bratru Matyášovi, který v pozici Rudolfova zmocněnce dokázal uzavřít příměří jak s Turky, tak s uherskými povstalci. Mezi uherskými, rakouskými a moravskými stavy si získal takovou pozici, že mohl uvažovat o Rudolfově sesazení. Takzvaný bratrský spor v habsburském domě v roce 1608 dal příležitost stavům jednotlivých zemí vymoci si příslib konfesijních svobod.⁴¹ Ještě více než získali Uhři, Rakušané a Moravané na Matyášovi za podporu proti jeho bratrovi, vynutili si Češi, Slezané a Lužičané u Rudolfa za to, že zůstali věrni jemu. Ovšem druhým důsledkem tohoto uspořádání byla i vzájemná nedůvěra mezi stavy jmenovaných zemí, která v následujících letech komplikovala jejich společný postup.

Za zachování svého postavení v Čechách musel císař Rudolf přijmout rozsáhlý seznam stavovských požadavků, v němž na čelném místě stála žádost o uznání České konfese a provedení reformy utrakvistické církve v jejím duchu. Na rozdíl od uspořádání v Říši byla mezi požadavky zařazena také možnost volby vyznání pro všechny obyvatele království. To se stalo hlavním bodem jednání zemského sněmu zahájeného v lednu 1609. Stavovská opozice na něm na rozdíl od předchozích i následujících sněmů vystupovala jednotně, nedala příležitost k svému rozbití poukazem na její konfesijní různost. V dubnu

lovic (Pokus o profil osobnosti), OH 4, 1995, s. 91–105; Pavel MAREK (ed.), *Svědectví o ztrátě starého světa. Manželská korespondence Zdeňka Vojtěcha Popela z Lobkovic a Pohyceny Lobkovicé z Pernštejna*, České Budějovice 2005, zvláště s. 107–108.

⁴⁰ Tomáš KNOZ, *Karel starší ze Žerotína. Don Quijote v labyrintu světa*, Praha 2008; Noemi REJCHRTOVÁ, *Václav Budovec z Budova*, Praha 1984.

⁴¹ Josef JANÁČEK, *Pád Rudolfa II.*, Praha 1973, s. 152–170; Václav BŮŽEK (ed.), *Ein Bruderszwist im Hause Habsburg (1608–1611)* (= OH 14), České Budějovice 2010.

přispěl k další radikalizaci veřejného mínění císařův pokus o rozpuštění sněmu, situace hrozila přerůst v násilný převrat. Účastníci sněmu znovu vyhrožovali přechodem na Matyášovu stranu, zatímco řada utrakvistických kněží se veřejně přiznávala k České konfesi a reformovala bohoslužby.⁴²

Po obnově sněmovního jednání v květnu se již začalo pracovat na přípravě textu, který měl do dějin vstoupit jako Majestát na náboženskou svobodu. Opozice byla natolik silná, že odmítla jako nepřijatelný poslední Rudolfův pokus o kompromis spočívající v tom, že by konfese byla legalizována, ale utrakvistická církevní správa by zůstala v nezměněné podobě pod panovnickým, potažmo arcibiskupským vlivem. Císaři nezbývalo než potvrdit Majestát podle stavovského návrhu, k čemuž došlo 9. července 1609.

Majestát umožňoval vykonávání náboženství podle České konfese obyvatelům království všech stavů. Zároveň předal evangelickým stavům do rukou dolní konzistoř a pražskou univerzitu. Analogicky k českým stavům dosáhli i Slezané svého Majestátu. Dokument vydaný 20. srpna 1609 povoloval augšpurskou konfesi a na rozdíl od své české obdoby jasněji upravoval možnost výstavby nekatolických kostelů na panstvích katolické vrchnosti.⁴³

Ještě před vydáním Majestátu bylo mezi umírněnými stavy pod jednou a evangelickou většinou dojednáno takzvané Porovnání, jež však nepřijala ani katolická hierarchie, ani představitelé španělské strany. Přesto se stalo příkladem kompromisního řešení, analogií kutnohorského náboženského míru. V Porovnání si obě strany vzájemně potvrdily farnosti, které již předtím byly de facto v jejich držení. Nekatolická většina také uznala možnost, aby se staroutrakvisté přidrželi apoštolské posloupnosti a zůstali pod vlivem arcibiskupa, což byla jediná možnost, jak uchovat jejich svěbytnost.⁴⁴

Pro nové uspořádání nekatolické církevní správy bylo dojednáno takzvané Snesení, v němž se luteráni a Bratři dohodli na paritním zastoupení v konzistoři, kde měly obě konfese po šesti zástupcích a bratrský senior byl prvním po administrátorovi.⁴⁵ Jednota si zachovala všechny vlastní struktury. Ke sjednocení obou církví tak došlo jen formálně. Neshody panovaly i ohledně obřadů.

⁴² Jiří JUST, *9. 7. 1609. Rudolfův Majestát. Světla a stíny náboženské svobody*, Praha 2009, s. 53–62; Jaroslav ČECHURA, *5. 5. 1609. Zlom v nejdelším sněmu českých dějin. Generální zkouška stavovského povstání*, Praha 2009. Řadu studií k tematice Majestátu shrnuje připravovaný sborník: Jaroslava HAUSENBLASOVÁ – Jiří MIKULEC – Matina THOMSEN (Hg.), *Der Majestätsbrief Rudolfs II. von 1609*, v tisku.

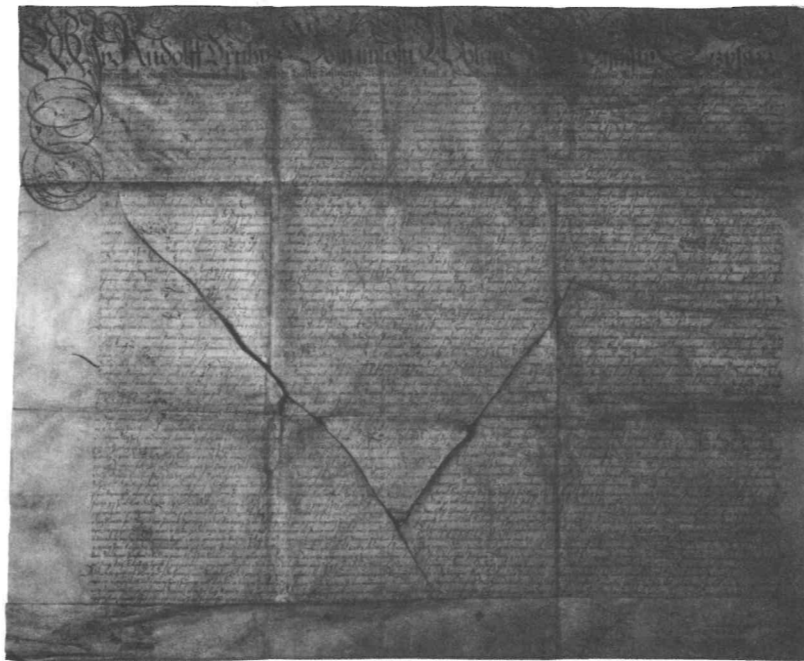
⁴³ Paul KONRAD, *Der schlesische Majestätsbrief Kaiser Rudolfs II. vom Jahre 1609 in seiner Bedeutung für das städtische Konsistorium und d. evang. Kirchengemeinden Breslaus*, Breslau 1909.

⁴⁴ Julius GLÜCKLICH, *Koncept Majestátu a vznik Porovnání*, ČČH 23, 1917, s. 110–128; Z. V. DAVID, *Nalezení střední cesty*, s. 530–538.

⁴⁵ J. JUST, *9. 7. 1609. Rudolfův Majestát*, s. 74–78, 90–92.

Z řad zástupců stavů vzešel sbor defenzorů, navazující na stavovské defenzory působící v podobné roli od 15. století. Jejich úkolem bylo jednak jmenovat členy konzistoře, jednak dohlížet na dodržování Majestátu a také vykonávat dohled nad pražskou univerzitou.⁴⁶

Vydání Majestátu bylo největším úspěchem stavovské opozice. Byl to však úspěch omezený. České stavy sice získaly náboženskou svobodu, ale nezískaly záruky proti dalšímu přesouvání moci na habsburský dvůr. Radikální katolická strana nebyla oslabena a z jejího pocitu, že Majestát byl císaři vnučen, rostlo přesvědčení o jeho dočasnosti.



Majestát Rudolfa II. Originál listiny z 9. července 1609, jíž Rudolf II. Habsburský zaručil českým stavům náboženskou svobodu, odevzdal do jejich rukou pražskou univerzitu a povolil zvolení třiceti defenzorů, byl po Bílé hoře zneplatněn odebráním pečeti a rozstřížením.

Rozpadla se i jednota opozice, která nedokázala využít definitivního Rudolfova pádu po vpádu Pasovských (1611). Na zemském sněmu roku 1615 stavové prosadili jazykový zákon, kterým však panovník získal možnost perzekvovat německojazyčné představitele opozice.⁴⁷ Schválení daní na pět let

⁴⁶ Julius GLÜCKLICH, *O pravomoci dané defensorům na sněmu roku 1609*, Praha 1913.

⁴⁷ P. VOREL, *Velké dějiny země Koruny české VII*, s. 520–522.

dopředu omezilo vyjednávací pozici sněmu, avšak vzhledem k tomu, že výběr berní zůstal rukou stavů, vytvořilo rezervy, z nichž posléze mohlo být financováno stavovské povstání.⁴⁸ Rozhodujícím neúspěchem však bylo přijetí Ferdinanda Štýrského za Matyášova nástupce, při kterém byl popřen samotný princip královské volby.⁴⁹ Širokou publicitu zaznamenaly různé konfrontace založené na nejasném výkladu Majestátu, mezi nejznámější patří kauzy kostelů v Hrobě a v Broumově.⁵⁰

Stejně tak se v období mezi Majestátem a defenestrací prohlubovaly i náboženské rozpory mezi nekatolíky. Jednota, hlavní vítěz roku 1609, prožívala určitou krizi z legality.⁵¹ Němečtí luteráni se nedokázali smířit s tím, že se musejí řídit Českou konfesí, zatímco za jediné pravověrné považovali augšpurské vyznání. Slábnoucí staroutraktvistická menšina raději volila poslušnost arcibiskupovi než nové konzistoři.

Smíření různorodých konfesijních zájmů se nezdařilo ani vůdcům stavovského povstání. Direktorská vláda ustavená po defenestraci královských místodržících byla rozhodnuta neprovádět kromě vypovězení jezuitů žádné okamžité změny. Nový charakter státu vyjadřovala Česká konfederace, ústava celé České koruny přijatá generálním sněmem korunních zemí 31. července 1619. „Evangelické náboženství“ činí státním vyznáním, držitelé nejvyšších úřadů mohli být pouze evangelíci. Text konfederace užívá výrazu „evangelický“, přičemž nijak nerozlišuje, ba ani nezmiňuje různost nekatolických konfesí, všechny jsou pod tento termín zahrnuty. Restrikce vůči katolické církvi byly celkem mírné, kromě zákazu působení jezuitů a nových řeholí se pouze vyžadovalo, aby místa biskupů a opatů nezastávali cizinci. V městských radách směli být katolíci pouze v případě, že nebyla jiná možnost. Kromě konfiskace jezuitského majetku Konfederace také respektovala rozložení sil dané Porovnáním, nárokovala si však opuštěné kostely.⁵² O konzervativním utrakvistu se také nemluvalo, implicitně se však předpokládalo, že půjde s povstálci a přizpůsobí se.

⁴⁸ Tamtéž, s. 508–512.

⁴⁹ Jan P. KUČERA, *Stavovská opozice v Čechách a volba Ferdinanda Štýrského českým králem*, Stud Com et Hist 14, 1984, s. 5–42.

⁵⁰ Jan KILJÁN, *11. 12. 1617. Zboření kostela v Hrobě. Na cestě ke defenestraci*, Praha 2007.

⁵¹ Jindřich HALAMA, *Sociální učení českých bratří 1464–1618*, Brno 2003, s. 111.

⁵² Text konfederace Z. VESELÝ (ed.), *Dějiny českého státu v dokumentech*, s. 163–173. K interpretaci Josef VÁLKA, *Konfederace z roku 1619 ve vývoji teritoriální a náboženské struktury České koruny*, in: Karel Malý – Jaroslav Pánek (edd.), *Vladislavské zřízení zemské a počátky ústavního zřízení v českých zemích (1500–1619)*, Praha 2001, s. 193–201.

Určující událostí druhého roku stavovského povstání byla volba Fridricha Falckého českým králem. Díky jeho vyhraněnému kalvinismu měla závažné zahraničněpolitické důsledky – přinesla sympatie k české věci v kalvinistických oblastech Říše, v Nizozemí a v Anglii, byla však také jednou z příčin příklonu Jana Jiřího Saského na stranu Habsburků. Neméně významné byly i vnitropolitické souvislosti. Volba souvisela s radikalizací bratrských politiků, postoje ostatních byly chladnější.

Zatímco Fridrichova korunovace 4. listopadu 1619 zanechala dojem slavnosti jednoty obou evangelických konfesí, obrazoborecká očista svatovítské katedrály z 21. prosince toho roku se setkala s negativním ohlasem. Impuls k tomuto činu bývá tradičně připisován dvornímu kazateli Abrahamu Scultetovi, vyskytuje se však i názor, že vzešel přímo z řad českobratrské šlechty.⁵³ Patrně i král si uvědomoval, že musí brát ohledy na konfesijní rozrůzněnost, jak se to projevilo při holdovací návštěvě ve Vratislavi.⁵⁴ Jisté však je, že Zimní král, jeho okolí i domácí příznivci byli přesvědčeni, že mají šanci uskutečnit v Čechách ideální křesťanské království. Nakrátko se Praha vrátila do postavení dvorského, kulturního i intelektuálního centra, byť již ne tak výrazného, jaké zastávala v rudolfinské době. Přirozeně byla atraktivní zvláště pro kalvinisty.⁵⁵ Tito příchozí však tvořili značně izolovanou skupinu.

Mezinárodní přízeň se však neproměnila v potřebnou pomoc ve válce proti Ferdinandovi II. a jeho spojencům. Zhroucení stavovského povstání v bělohorské porážce mělo sice i jiné příčiny, odcizení části nekatolických stavů vůči falcké vládě kvůli rozdílným náboženským postojům bylo nicméně jednou z nich.

2. Mezi spoluprací a konfliktem – katolická církev a stát v období pobělohorské rekatolizace

Porážka stavovského povstání a následné posilování habsburské panovnické moci v českých zemích radikálně proměnily zdejší politickou i náboženskou situaci, tedy výrazně ovlivnily i postavení zdejších církví a jejich poměr vůči státu. Ferdinand II. především zrušil Rudolfův Majestát na náboženskou svo-

⁵³ Michal ŠRONĚK (ed.), *Vincenc Kramář: Zpustošení Chrámu sv. Víta v roce 1619*, Praha 1998.

⁵⁴ Jaroslav ČECHURA, *Zimní král aneb české dobrodružství Fridricha Falckého*, Praha 2004, s. 113–114; Jana HUBKOVÁ: *Fridrich Falcký v zrcadle letákové publicistiky. Letáky jako pramen ke vývoji a vnímání české otázky v letech 1619–1632*, Praha 2010.

⁵⁵ František HRUBÝ, *Švýcarský svědek Bílé bory*, ČČH 37, 1931, s. 71–120, 358–388; Nicolette MOUT, *The International Calvinist Church of Prague, the Unity of Brethren and Comenius 1609–1635*, AC 4 (1), 1979, s. 65–77.

bodou z roku 1609⁵⁶ a dal tak najevo, že v oblasti náboženství a víry počítá se zásadními změnami. Byla zakázána a postupně odstraňována široká škála nekatolických konfesí, a to samozřejmě i s příslušnými církevními organizacemi. Tradiční utrakvistické církvi (v novodobém označení staroutrakvisté), která uznávala katolickou církevní hierarchii a měla tedy dlouhou tradici soužití s římskou církví, uštědřil těžkou ránu papež Řehoř XV., když na sklonku roku 1621 zrušil výsadu kalicha.⁵⁷ Počátkem likvidace podstatně významnější části utrakvistické církve s reformačním charakterem (novoutrakvisté) bylo vypovězení jejího kléru z pražských i ostatních královských měst v Čechách, vyhlášené v patentu knížete Lichtenštejna ze 13. prosince 1621.⁵⁸

Zákaz kalicha a vyhoštění nekatolických kněží vedly k zániku dolní konzistoře, která od husitských dob spravovala utrakvistickou církev a jež po vydání Rudolfova Majestátu pevně spočívala v rukou církví hlásících se k České konfesi. O rok později byli vypovězeni i luteránští duchovní, došlo k uzavírání sborů Jednoty bratrské a z Moravy museli roku 1622 odejít novokřtěnci.⁵⁹ Rekatolizační tlak státu během dvou let po Bílé hoře tak odstranil nekatolické církevní organizace a v dalších letech postavil nekatolická vyznání mimo zákon (série patentů určených měšťanům královských měst z jara 1624, patent o rekatolizaci šlechty ze 31. července 1627 pro Čechy a z 9. března 1628 pro Moravu a samozřejmě Obnovené zřízení zemské z let 1627 a 1628).⁶⁰

⁵⁶ Kamil KROFTA, *K osudům Rudolfova Majestátu a stavovského Porovnání po bitvě bělohorské*, ČČH 17, 1911, s. 76–77; Eliška ČÁŇOVÁ, *Vývoj správy pražské arcidiecéze v době násilné rekatolizace Čech (1620–1671)*, SAP 35, 1985, s. 486–557, zde na s. 507.

⁵⁷ Nařízení papeže Řehoře XV. z 22. XII. 1621 bylo v pražské arcidiecézi vyhlášeno před Velikonocemi 1622. V Praze následovaly nepokoje související s kázáním utrakvistického faráře Lociky, jenž byl pro to arcibiskupem uvězněn. Viz F. HREJSA, *Česká konfesse*, s. 580.

⁵⁸ Německý tisk patentu je uložen v Národním archivu v Praze, Stará manipulace, sign. R 109/1; jeho český překlad zařadil do své Historie české Pavel Skála ze Zhoře. Viz Karel TIEFTRUNK (ed.), *Pavla Skály ze Zhoře Historie česká od r. 1602 do r. 1623, V. Od r. 1621 až do r. 1623*, Praha 1870, s. 184–187.

⁵⁹ Jiří PAJER, *Studie o novokřtěncích*, Strážnice 2006; Martin ROTHKEGEL, *Kollektive Zucht und individuelle Heilsgewissheit. Zur Emigrationswerbung der Hutterischen Brüder*, in: Joachim Bahlcke – Rainer Bendel (Hg.), *Migration und kirchliche Praxis. Das religiöse Leben frühneuzeitlicher Glaubensflüchtlinge in alltagsgeschichtlicher Perspektive*, Köln 2008, s. 133–144; Thomas WINKELBAUER, *Die Vertreibung der Hutterer aus Mähren 1622: Massenexodus oder Abzug der letzten Standhaften?*, in: Joachim Bahlcke (Hg.), *Glaubensflüchtlinge. Ursachen, Formen und Auswirkungen frühneuzeitlicher Konfessionsmigration in Europa*, Berlin 2008, s. 207–233.

⁶⁰ Rekatolizační opatření z prvního pobělohorského desetiletí především v Čechách shrnuje Jiří MIKULEC, *31. 7. 1627. Rekatolizace šlechty v Čechách. Čí je země, toho je i náboženství*, Praha 2005, s. 27–72.

Pobělohorský český stát, v němž se upevnila panovnická moc Habsburků a kde byla v rámci trestů za předešlé povstání de facto likvidována stavovská opozice, nastoupil cestu k monokonfesijní společnosti, ve které katolická církev obdržela monopolní postavení. Ferdinand II. také v Čechách rehabilitoval duchovenstvo jako stav. Na Moravě to nebylo zapotřebí, neboť tam duchovenstvo v pohusitské a předbělohorské době stavem zůstalo (ovšem i tam – stejně jako v Čechách – jej panovník povýšil na první stav). Těmito ustanoveními Obnoveného zřízení zemského⁶¹ umožnil vysokému kléru aktivní účast na politickém životě království. Ten byl ovšem ve skutečnosti omezený a do značné míry zůstával pod panovníkovou kontrolou.

Pobělohorské období přineslo katolické církvi v českých zemích obrovský majetkový i mocenský vzestup, ale současně i mnoho potíží a také problematický vztah se státem. Obě instituce musely úzce spolupracovat a vzájemně se podporovat, ale pod povrchem spolupráce se současně rozhořel trvalý, v některých dobách více, jindy méně skrytý zápas o dominanci v tomto vztahu. Přesněji řečeno, o dominantní postavení v uvedeném vztahu usiloval stát, jenž se v rámci habsburského panovnického absolutismu snažil dostat pod kontrolu co nejvíce oblastí společenského života. Katolická církev, univerzalistická instituce s řadou zahraničních center (kromě papeže a římské kurie se jednalo o řádová střediska) představovala velkou překážku v tomto úsilí panovníka a státu.

Nejvýznamnější oblastí spolupráce mezi církví a státem se stala pobělohorská rekatolizace. Uvedení převážné většiny obyvatelstva pod katolické vyznání představovalo složitý a velmi náročný úkol, který vyžadoval úzkou součinnost státu a církve. V rozhodnutí o plošné rekatolizaci obyvatelstva v Čechách a na Moravě, k němuž po několikaměsíční době úvah a hledání došel dvůr ve shodě s katolickou církví,⁶² splývaly náboženské důvody s politickou motivací. Vzhledem k tomu, že politická opozice stavů se v českých zemích tradičně propojovala s nekatolickými konfesemi a se snahami o jejich legitimizaci a zrovnoprávnění s katolictvím, vycházel bělohorský vítěz z předpokladu, že pokud se v zemi nekatolické vyznání zlikviduje, zmizí s náboženskými rozpory do budoucna jedno silné a v minulosti nebezpečné pole rozporů mezi panovníkem a jeho poddanými.⁶³

⁶¹ Čl. A XXIV Obnoveného zřízení zemského pro Čechy. Viz Hermenegild JIREČEK (ed.), *Obnovené právo a zřízení zemské dědičného království Českého*, Praha 1888, s. 34–37.

⁶² Tento proces přehledně podchytila E. ČÁŇOVÁ, *Vývoj správy*, s. 508–517. Srov. též J. MIKULEC, *31. 7. 1627. Rekatolizace šlechty*, s. 30–39; Alessandro CATALANO, *Zápas o svědomí. Kardinál Arnošt Vojtěch z Harrachu (1598–1667) a protireformace v Čechách*, Praha 2008, s. 75–80.

⁶³ J. MIKULEC, *31. 7. 1627. Rekatolizace šlechty*, s. 78–79.



Titulní list Obnoveného zřízení zemského pro České království z roku 1627. Zákoník vydaný z moci a vůle Ferdinanda II. Habsburského mimo jiné kodifikoval katolické vyznání jako jedinou povolenou křesťanskou konfesi v zemi.

Ostatně oficiální pohled na dějiny Českého království a na vznik stavovského povstání zdůrazňoval právě náboženský prvek: „[...] rozdílnost v náboženství, hned od začátku svého, v tomto dědičném království Našem válkám a nesnáze přičinu jest dala a ti, kteří jsou se stavové pod obojí jmenovali [...], původcové a začátkové

té proti Nám povstale vysoce obavné rebellii jsou byli [...].⁶⁴ Přijetí katolického vyznání poddanými se tak stalo mimo jiné i důkazem jejich loajality vůči panovníkovi, odmítání katolictví pak bylo logicky považováno za politický přečin. To samozřejmě neznamená, že by v uvedeném panovníkově rozhodnutí o plošné rekatolizaci neměly místo náboženské důvody. Naopak, pro Ferdinanda II. byla velmi důležitá otázka spásy poddaných, kterou v katolickém pojetí mohla zaručit pouze jejich konverze k římskému katolicismu.⁶⁵

Jak stát, tak i církve nahlížely na rekatolizační proces jako na záležitost svého vlastního zájmu a sledovaly při tom vlastní cíle. Navíc při zkoumání vztahu katolické církve a habsburského státu v 17. století je třeba počítat s tím, že ani jedna z těchto institucí nepředstavovala jednolitý a konzistentní útvar. Stát byl sice zřetelně reprezentován panovníkem a jeho názory i požadavky určovaly státní pohled a zájem, ve skutečnosti však mohlo dojít k nejrozličnějším zkreslením a pozměnění panovníkovy vůle. U vídeňského dvora stejně jako v českých zemích existovaly nejrůznější mocenské skupiny, vysoké státní hodnostáře spojovaly či rozdělovaly různé parciální zájmy. A to vše se promítalo do státní politiky i vůči takovému partnerovi, jakým byla katolická církev. Příkladem může být aféra, která poznamenala počátek rekatolizačního náporu po uzavření vestfálského míru. K nově vydanému rekatolizačnímu patentu Ferdinanda III. z prosince 1649 vyšlo v únoru následujícího roku místodržitelské prováděcí nařízení, které svými drakonickými hrdelními a majetkovými tresty vyvolalo masové útoky poddaného obyvatelstva (především ze severozápadních Čech) do Saska.⁶⁶ Na uvedeném nařízení se měl podílet Harrachův oblíbenec a nastávající generální vikář pražské arcidiecéze, Jan Caramuel z Lobkovic. U panovníka vyvolal tento krok nelibost a císař nařídil jeho zru-

⁶⁴ Obnovené zřízení zemské pro Čechy, pasáž z úvodu čl. A XXIII „O religii neboližto náboženství“. Viz H. JIREČEK (ed.), *Obnovené právo a zřízení zemské*, s. 32.

⁶⁵ K osobním Ferdinandovým názorům na spasitelnost katolického náboženství se velmi obšírně vyjádřil jeho zpovědník Vilém Lamormain, viz *Ferdinandi II. Romanorum imperatoris virtutes a R. P. Gulielmo Lamormaini Societatis Jesu sacerdote conscriptae*, Coloniae 1638. Jedná se sice o značně idealizovaný popis Ferdinandovy zbožnosti, který má rysy jezuitského elogia, jenž však současně vystihuje zásady Ferdinandova náboženského chování. Za autentický lze kupříkladu považovat Ferdinandův výrok z roku 1636, kdy při procesii Božího Těla v Linci vyjádřil radost a dojetí nad tím, že v místě, které bylo v minulosti sídlem hereze, se ještě za jeho života koná taková katolická slavnost s účastí zástupů lidu všech stavů – viz tamtéž, s. 33–35.

⁶⁶ Tomáš V. BÍLEK, *Reformace katolická neboli obnovení náboženství katolického v Království českém po bitvě bělohorské*, Praha 1892, s. 229–231; Antonín REZEK, *Dějiny Čech a Moravy nové doby I. Od míru Westfálského až do smrti císaře Ferdinanda III. (1648–1657)*, Praha 1892, s. 151–153. K útokům poddaných do Saska viz Wulf WÄNTIG, *Grenzerfabrungen. Böhmische Exulanten im 17. Jahrhundert*, Konstanz 2007.

šení. Kardinál Harrach se od celé záležitosti distancoval. Na základě nových výzkumů se ukazuje, že šlo o snahu části politických elit v Čechách zdiskreditovat Bernarda Ignáce z Martinic, který se v této době ucházel o úřad nejvyššího purkrabí.⁶⁷

Nesoulad a vnitřní rozpolcenost poznamenaly i katolickou církev v českých zemích a její chování vůči státní moci. Jednak zde také, stejně jako ve světském prostředí, hrály nezanedbatelnou roli osobní vlastnosti, ambice a kariéry jedinců, jednak církev jako organizace nebyla zcela jednotná. Především docházelo k občasným rozporům mezi její diecézní správou reprezentovanou arcibiskupem a dalšími sídelními biskupy a řeholním prostředím. Nejznámějším příkladem, který ve své době vyvolal velký rozruch, je spor pražského arcibiskupa Harracha s jezuitským řádem o pražskou univerzitu. Jezuité se však pražskému metropolitovi vměšovali i do jednání s dvorem o rekatolizační koncepci a majetkových otázkách.

Ještě více komplikovala v 17. století vztah církve se státem nejen v českých zemích skutečnost, že církev jednala se světskou mocí obvykle současně na dvou úrovních. Obecnou snahou papežské kurie od druhé poloviny 16. století totiž bylo úsilí podřídit autoritu biskupů dohledu papežských nunciů, aby se omezila přílišná nezávislost ordinářů. Pro římskou kurii byl vlastní vyslanec přece jen důvěryhodnějším zástupcem jejích zájmů, protože ho sama vybrala a závisel pouze na papeži, zatímco biskupové byli ve většině případů vybráni panovníkem, byť s papežovým schválením.⁶⁸ I v Čechách tedy jednání státu s církví probíhala zdvojeně, kupříkladu v prvním pobělohorském desetiletí vyjednával s dvorem arcibiskup Arnošt Vojtěch z Harrachu a paralelně s ním i papežský nuncius Carlo Caraffa, který stál arcibiskupovi za zády, svým způsobem ho kontroloval a zájmy katolické církve někdy prosazoval i poněkud jinak než arcibiskup. Do vztahu mezi pražským arcibiskupem jako zástupcem české katolické církve na jedné straně a císařem Ferdinandem II. jako představitelem státní a královské moci na straně druhé se také promítaly některé konflikty mezi Vídní a Římem.⁶⁹

Vlastním hybatelem a garantem rekatolizace musel být stát, a to z několika důvodů. Především pouze stát reprezentovaný panovníkem mohl obyvatelstvu tak dalekosáhlou změnu vyznání nařídít. Výše zmíněné zrušení kalicha roku 1621 bylo ze strany katolické církve pouze pomocným rekatolizačním aktem, který nemohl výrazněji omezit existenci nekatolických vyznání v českých zemích. Skutečnou rekatolizaci musel v legislativní rovině provést pa-

⁶⁷ A. CATALANO, *Zápas o svědomí*, s. 297–299.

⁶⁸ Tamtéž, s. 93.

⁶⁹ Robert J. W. EVANS, *Vznik habsburské monarchie 1550–1700*, Praha 2003, s. 158–159.

novník. K tomu došlo v několika krocích. Po výše zmíněných patentech proti nekatolickému kléru z let 1621 a 1622 následovala série zákonů z jara roku 1624, které se soustředily především na nekatolíky v královských městech.⁷⁰ Klíčovými legislativními opatřeními pak byl jednak článek A 23 Obnoveného zřízení zemského, který zrušil veškerá privilegia a další zákonná opatření směřující proti katolickému náboženství a zakázal přijímat do země nekatolíky, jednak patent z 31. července 1627, jímž panovník nařídil nekatolické šlechtě konvertovat nebo opustit zemi. Až do padesátých let 17. století pak byly vydávány i další patenty, které dosavadní rekatolizační legislativu opakovaly, zpřesňovaly či doplňovaly.

Vedle zákonného zabezpečení pobělohorské rekatolizace stát disponoval mocenskými prostředky, které pomohly uvést legislativní opatření do praxe. Jednalo se v první řadě o byrokratický aparát, který se podílel na práci takzvaných reformačních komisí. Jejich činnost pak podporovaly všechny články státní správy – od nejvyšších zemských úřadů přes úřady krajské až po městské rady královských měst a vrchnostenský úřední aparát jednotlivých panství. Dále stát rekatolizaci poskytl vojsko, které bylo využíváno na ochranu světských i duchovních komisařů, stejně jako nátlakový prostředek využitelný pro obracení celých měst (dragonády) i pro trestání vzdorujících protestantů ve městech i na vesnicích (ubytováním žoldnéřů v jejich obydlích).

Katolické církvi v procesu rekatolizace připadla náboženská stránka celé záležitosti. Její příslušníci měli obyvatele seznamovat se základy katolické víry, přijímat jejich konverze, vyhledávat podezřelé nekatolíky, kteří se přijetí katolické víry bránili. Nesmírně významným úkolem kléru bylo také následné upevňování nové víry u konvertitů, což v prvních desetiletích po Bílé hoře představovalo vůbec jeden z největších problémů rekatolizace, protože lidé přinucení k přestupu měli přirozenou tendenci od katolictví odpadat v okamžiku, kdy bezprostřední tlak pominul.

Z logiky rekatolizačního procesu tedy vyplývá, že stát a církve byly nuceny k úzké spolupráci. Obě strany na sobě byly závislé, jedna bez druhé si s rekatolizací poradit nemohla, navíc plošný obrat obyvatelstva českých zemí ke katolické víře byl pro obě instituce záležitostí prvořadého zájmu. Prostor pro spolupráci církevních a světských hodnostářů nabízely ve dvacátých až padesátých letech již výše zmíněné reformační komise. První byla ustanovena v roce 1624 pro zmapování situace katolické církevní správy v Čechách, další vznikla již za účelem obracení obyvatelstva v roce 1627. Roku 1637 byla pak vytvořena komise pro zkonfiskované statky Albrechta z Valdštejna, které za svého života dokázal z ekonomických důvodů uchránit před systematickým rekatolizačním tlakem. A konečně po uzavření vestfálského míru byla jmeno-

⁷⁰ J. MIKULEC, 31. 7. 1627. *Rekatolizace šlechty*, s. 48–49.

vána poslední reformační komise v roce 1651, která měla znovu obracet obyvatelstvo po oslabení rekatolizace v důsledku nepřátelských vpádů do Čech ve druhé polovině třicetileté války.⁷¹

Ve všech uvedených komisích spolupracovali církevní hodnostáři a státní úředníci. Úloha státu zde však převažovala. Zastoupení církevních a světských hodnostářů nebylo paritní. Kupříkladu čtyřčlenná „vrchní“ reformační komise ustanovená roku 1627 měla sice v čele pražského arcibiskupa kardinála Harracha, ale dále v ní zasedali jen státní úředníci – nejvyšší komoří Jaroslav Bořita z Martinic, nejvyšší sudí a prezident apelačního soudu Fridrich z Talmberka a nejvyšší písař Kryštof Vratislav z Mitrovic. Podobně v podkomisích, které pracovaly v terénu, převažovali světské členové.⁷² Hlavní komise vedená arcibiskupem byla odpovědná panovníkovi, což dobře vyjadřuje výše zmíněnou závislost církve v rekatolizačním procesu na státu.



Arnošt Vojtěch z Harrachu (1598–1667), pražský arcibiskup v letech 1623–1667.

Konečný zájem panovníka, jeho vídeňských centrálních úřadů i zástupců v zemských úřadech v českých zemích na jedné straně a katolické církve na straně druhé byl shodný – přivést nekatolické obyvatelstvo ke katolické víře, učinit z katolictví jediné a naprosto samozřejmé vyznání. Při detailním po-

⁷¹ Přehled reformačních komisí spolu se základními informacemi k jejich činnosti podává E. ČÁŇOVÁ, *Vývoj správy*, s. 518–526, 529–533, 543, 546–548.

⁷² Antonín PODLAHA (ed.), *Dopisy reformační komise v Čechách z let 1627–1629*, Praha 1908, předmluva k edici, s. II–III; E. ČÁŇOVÁ, *Vývoj správy*, s. 528–529.

hledu je ovšem zřejmé, že i zde byly rozpory. Především v prvních pobělohorských letech představovala pro stát nejdůležitější krok sama konverze jinověrců. Jejich další osud již ale zůstával v rukou církve – ta se měla postarat, aby přestup byl trvalý a nové vyznání přijato opravdově. Církevní hodnostáři sice museli přijmout státní zájem na rychlých a masových konverzích, ale dobře si uvědomovali, jak dočasný může být takový rychlý obrat vynucený nátlakem a nepodložený náboženskou výukou. V jejich zájmu bylo získávat věřící od počátku natrvalo, k čemuž pouhé násilí vést nemohlo. Ostatně i římská Kongregace pro šíření víry považovala rekatolizaci ve dvacátých letech 17. století za nadměrně násilnou, k čemuž pražský arcibiskup Harrach podal vysvětlení, že až do vzniku zmíněné reformační komise v roce 1627 byla rekatolizace řízena výhradně státním aparátem, ale i pak za Harrachovy účasti se občas jednalo proti jeho příkazům.⁷³ Toto svědectví samozřejmě není nezaujaté, kardinál především obhajoval sebe a českou církev před výtkou z Říma, ale současně ilustruje zmíněný rozdíl náhledu na rekatolizační cíle.

Dvoukolejnost státního a církevního zájmu na rekatolizaci symbolizují i dvě velmi podobné soupisové akce, evidující stav vyznání u obyvatelstva Čech, které byly realizovány v roce 1651. Státní úřady nechaly zpracovat jmenný seznam většiny obyvatelstva Čech (*Soupis poddaných podle víry*), který podchycoval vyznání jednotlivců. Seznam byl vytvořen po linii státní správy, pražské místodržitelství prostřednictvím krajských úřadů přikázalo vyhotovit soupisy v jednotlivých panstvích. Paralelně s tímto evidenčním projektem vznikl samostatný církevní soupis věřících, který zachycoval prakticky totéž. Jeho vypracování nařídil arcibiskup Harrach a seznamy sestavili jednotliví faráři. Tento „*Stav duš*“ (*Status animarum*) se na rozdíl od *Soupisu poddaných* dochoval jen v tabelárních souhrnech.⁷⁴

Habsburský stát považoval vyznání obyvatelstva Čech, Moravy i většiny Slezska za prvořadé politikum a za věc svého nejvyššího zájmu po celé pobělohorské období. Ve druhém desetiletí 18. století, kdy již byla naprostá většina obyvatel bezpečně katolická, začalo ve větší míře pronikat především do severních oblastí Čech a Moravy pietistické luteránství. Prostřednictvím skrytě dovážené literatury stejně jako kazatelů a duchovních, kteří se tajně pohybovali po venkově, začalo výrazně ovlivňovat venkovské poddané obyvatelstvo. Narůstal počet tajných odpadlíků od katolické víry, množily se odchody poddaných do sousedních nekatolických zemí – do luteránských oblastí Slezska, do Lužice a do Pruska. Císař Karel VI. vnímal tento proces jako ohrožení vnitřních poměrů monarchie a od roku 1717 vydal několik přísných rekatolizačních patentů. Do vyhledávání tajných nekatolíků se aktivně zapojila i církev,

⁷³ A. CATALANO, *Zápas o svědomí*, s. 133.

⁷⁴ Eliška ČÁŇOVÁ, *Status animarum pražské arcidiecéze z roku 1651*, SAP 29, 1979, s. 20–55.

nicméně došlo zde k velkému kompetenčnímu sporu v otázce souzení nekatolíků. Jak uvidíme níže, tuto oblast proti vůli církve z velké části ovládl stát.

Rekatolizace představovala jen jednu z oblastí, kde sice stát a církve spolupracovaly, ale kde se současně objevovaly třecí plochy. Ještě problematičtější byla majetková otázka. Situace, kdy většinu statků katolické církve v Čechách rozchvátily v důsledku husitských bouří příslušníci obou stran, byla nastolena již v 16. století při opětovném obsazení pražského arcibiskupství. Tehdejší náboženská a politická situace ovšem nedovolovala pomyslet na jakoukoliv restituci sekularizovaného církevního majetku. Ferdinand I. sice vystupoval vůči stavům se slibem financovat arcibiskupství z královského jmění, ovšem papežská kurie nepovažovala věc za uzavřenou.⁷⁵ Reálně bylo – kromě panovnické podpory – předbělohorské pražské arcibiskupství financováno především z výnosu statků řádu křižovníků s červenou hvězdou, za jehož velmistry byli pražští arcibiskupové nuceně přijímáni.

V prvních pobělohorských letech se otázka financování katolické církve v Čechách stala velmi aktuální. Po Bílé hoře církve získala náhle a nečekaně odpovědnost za duchovní správu celé země, na kterou naprosto nebyla připravena. Mezi naléhavé úkoly pro nejbližší budoucnost patřilo založení semináře pro vzdělávání nového katolického kléru, rekonstrukce farní sítě a v neposlední řadě i reorganizace duchovní správy, zvláště reforma středního článku církevní správy, který v prvních pobělohorských letech prakticky nefungoval. Bylo také zřejmé, že na území nadměrně velké pražské arcidiecéze vzniknou nová biskupství. To vše samozřejmě vyžadovalo obrovské finanční náklady, ale šlo o záležitosti naprosto nezbytné pro úspěšnou rekatolizaci země. Stát tedy musel s církví tento majetkový dluh minulosti vyřešit ve vlastním zájmu.

Pro složitá jednání o církevním majetku, jež probíhala především ve druhé polovině dvacátých let 17. století, jsou důležité postoje stran, kterých se tato záležitost týkala. Panovník z pozice českého krále nemohl souhlasit s obsáhlými restitucemi původního předhusitského církevního majetku, protože ten za dvě století prošel mnoha rukama, mimo jiné i královskými. Takový názor sdíleli i příslušníci politické reprezentace Českého království. Panovník však na druhé straně nemohl církevní požadavky ani ignorovat. Jednak potřeboval církve schopnou udržet a rozvíjet nově zaváděný katolicismus, jednak nebyl v jeho zájmu další konflikt s římskou kurií, s níž především ve druhé polovině dvacátých let neměl nijak idylické vztahy. Další zainteresovaný, pražský arcibiskup kardinál Harrach, si problémy restituce původních církevních statků dobře uvědomoval a navrhoval proto spíše finanční kompenzaci.⁷⁶ Papežská kurie, která měla mít z církevní strany rozhodující slovo, zdůrazňovala sice nárok na

⁷⁵ F. KAVKA – A. SKÝBOVÁ, *Husitský epilog*, s. 37–49.

⁷⁶ A. CATALANO, *Zápas o svědomí*, s. 91.

rozchvácený majetek, ale také byla nakloněna náhradě. Otázkou ovšem zůstávalo, jakou konkrétní podobu by toto odškodnění mělo mít.

Klíčová jednání, která na přelomu let 1626 a 1627 vedl ve Vídni arcibiskup Harrach doprovázený svým důvěrníkem a diplomatem, kapucínským řeholníkem Valerianem Magni, o rekatolizační koncepci a o majetkových záležitostech, skončila v důsledku zásahu císařova jezuitského zpovědníka Viléma Lamormaina velmi problematicky a spíše neúspěšně.⁷⁷ Přesto se již zde jednalo o možnosti řešit majetkové závazky státu vůči církvi stálým platem, pocházejícím ze solní daně. Dovoz a prodej soli byly královským monopolem a pro panovníka představovaly stálý a jistý příjem. Tato myšlenka se skutečně stala řešením majetkových závazků státu vůči katolické církvi v Čechách. Po řadě složitých a obtížných jednání, do nichž vstupovali za papežskou stranu nuncijs a římská Kongregace pro šíření víry, vznikla smlouva mezi císařem Ferdinandem II. a papežem Urbanem VIII. Ferdinand II. se zde jako český král zavázal vyplácet katolické církvi v Čechách 15 krejcarů z každé prostice⁷⁸ soli dovezené do Čech. Církev se za to vzdala svých majetkových nároků z minulosti. Tato smlouva o „solní pokladně“ (*cassa salis*) byla časově neomezená, zaručovala tedy církvi příjem „na věčné časy“ (byl jí vyplácen až do josefínských reforem v osmdesátých letech 18. století). Ferdinand II. ji podepsal 22. března 1630, k papežské ratifikaci došlo 5. března 1633.⁷⁹

Smlouva mezi státem a církvi o stálém platu ze solní daně byla oboustranným kompromisem, který po dvou stoletích v Čechách uzavřel otázku zcizeného majetku katolické církve. Její počáteční výnosy ale přinesly církvi jisté zklamání, za neklidných dob třicetileté války dovoz a spotřeba soli klesaly. Přesto se solní pokladna stala pro budoucnost významným zdrojem příjmů, který pomáhal církvi v jejím poválečném rozvoji. Hlavní problém, jenž *cassa salis* do vztahu církve a státu vnesla, byl moment závislosti církevní organizace na státní moci. Pro katolický klérus představovala smlouva náhradu za zcizené statky, které stát nedokázal v 15. století pro církve ochránit a na jejichž roz-

⁷⁷ Hynek KOLLMANN, *Jednání kardinála Harracha s dvorem císařským roku 1626–27 v příčině náboženství*, ČČH 4, 1898, s. 389–409; A. CATALANO, *Zápas o svědomí*, s. 124–129; J. MIKULEC, 31. 7. 1627. *Rekatolizace šlechty*, s. 68–69.

⁷⁸ Objemová jednotka pro obchodování se solí, v první polovině 17. století představovala zhruba 73 litrů. Viz Miloš CHVOJKA – Jiří SKÁLA, *Malý slovník jednotek měření*, Praha 1982, s. 193.

⁷⁹ Antonín GINDELY, *O vzniku tak zvané „Cassa Salis“*; in: Výroční zpráva Královské české společnosti nauk 1883, č. 3, s. 18–34; František KRÁSL, *Arnošt hrabě Harrach, kardinál sv. církve římské a kníže arcibiskup pražský. Historicko-kritické vyprávění náboženských poměrů v Čechách od roku 1623–1667*, Praha 1886, s. 499–513; Hynek KOLLMANN, *O vlivu Propagandy na vznik tak řečené pokladny solní (cassa salis)*, ČMKČ 72, 1898, s. 139–157; A. CATALANO, *Zápas o svědomí*, s. 159–164.

chváčení se podíleli sami panovníci. To však nic nemohlo změnit na skutečnosti, že stát nyní ze svých prostředků poskytoval církvi část jejích příjmů.⁸⁰

Státní politika vůči katolické církvi se v pobělohorské době vyznačovala tendencemi používat církve mimo jiné i jako nástroj pro upevnění mocenských pozic panovníka. Je zde patrná snaha omezovat církevní pravomoci, především dostat pod kontrolu vztah domácí církve se zahraničními centry. Tento trend se netýkal pouze českých zemí, Ferdinand III. kupříkladu zakázal rakouským biskupům odvádět poplatky za udílení církevních hodností (takzvané annaty) do Říma. V roce 1641 bylo pak vyhlášeno *placetum regium*, zákaz publikovat papežská nařízení bez souhlasu panovníka.⁸¹ O dvacet let později zakázal Leopold I. vizitace domácích klášterů představenými z ciziny. Toto nařízení bylo opakováno v roce 1711.⁸²

Jako narušení své nezávislosti vnímala církev v pobělohorské době zásahy panovníka do obsazování vysokých prebend v diecézích českých i rakouských zemí. Vzhledem k tomu, že panovníci považovali mnohé úřady za politicky významné (především samozřejmě místa pražského arcibiskupa a sídelních biskupů), udržovali si kontrolu nad jejich obsazováním a církve se musela spokojit s vedlejší úlohou. Papežská kurie, která kandidáty schvalovala, o nich mohla přece jen s panovníkem jednat, ovšem od metropolitních kapitul, které biskupy formálně volily, se očekávalo, že vyjdou vstříc vladařovu přání. Pokud tak neučinily, došlo snadno k roztržce. Zřejmě nejvýznamnější konflikt tohoto druhu přineslo zvolení kanovníka Jana Arnošta Platejse z Platenštejna olomouckým biskupem v roce 1636. Tím kapitula nevyslyšela přání Ferdinanda II., aby se biskupem stal jeho mladší syn arcivévoda Leopold Vilém. Olomoucká církev volila nebezpečí roztržky s panovníkem především proto, že císařův syn hromadil během své církevní kariéry různé prebendy, ale úřady osobně nevykonával a diecéze přitom potřebovala odpovědného biskupa. Spor o olomouckého biskupa se přenesl ke kurii do Říma, ale nakonec byl ukončen Platejsovou smrtí v létě následujícího roku.⁸³ O síle panovníkova přání při obsazování biskupských míst svědčí i případ Jana Caramuela z Lobkovic, který měl

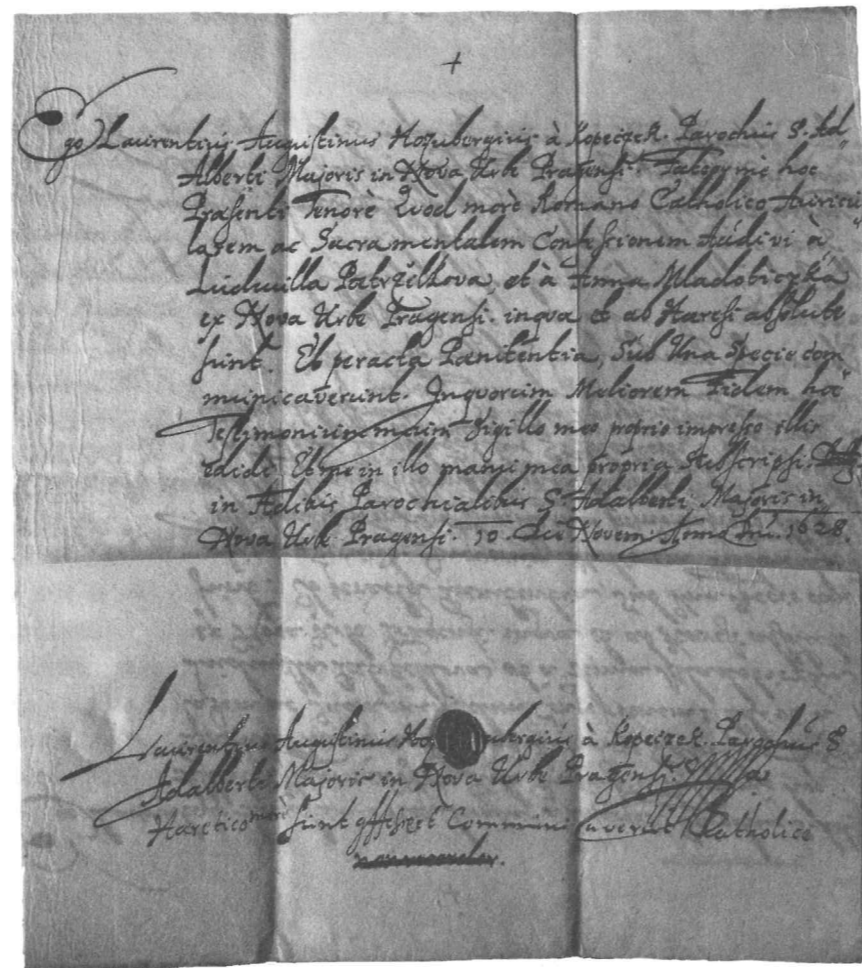
⁸⁰ Anton GINDELY, *Geschichte der Gegenreformation in Böhmen*, Leipzig 1894, s. 322–326; Josef VÁLKA, *Česká společnost v 15.–18. století II. Bělohorská doba. Společnost a kultura „manýrismu“*, Praha 1983, s. 91.

⁸¹ A. REZEK, *Dějiny Čech a Moravy I*, s. 140; Rudolf HOKE – Ilse REITER (Hg.), *Quellen-sammlung zur österreichischen und deutschen Rechtsgeschichte*, Wien – Köln – Weimar 1993, s. 287–288.

⁸² Otto PLACHT, *Lidnatost a společenská skladba českého státu v 16.–18. století*, Praha 1957, s. 245–246.

⁸³ Václav LÍVA, *Jan Arnošt Platejs z Platenštejna. Příspěvek ke dějinám pobělohorské protireformace*, ČMM 54, 1930, s. 15–78, 293–336; A. CATALANO, *Zápas o svědomí*, s. 226.

Ferdinandem III. přislíbený biskupský stolec v nově zakládané královéhradecké diecézi. Kvůli nesouhlasu vlivných dvorských kruhů a také Ferdinandova nástupce Leopolda I., jenž chtěl mít biskupem svého oblíbence a chráněnce Matouše Ferdinanda Sobka z Bílenberka, musel Caramuel na tento úřad rezignovat.⁸⁴



Zpovědní cedulka. Potvrzení o vykonané zpovědi, vydané v roce 1628 farářem od sv. Vojtěcha na Novém Městě pražském Vavřincem Augustinem Hanžburským z Kopečka. Tento kněz prodával zpovědní cedulky za úplatu evangelikům, kteří nekonvertovali ke katolicismu. Byl proto vyšetřován, odsouzen ke smrti a na jaře 1631 popraven na Staroměstském rynku.

⁸⁴ F. KRÁSL, *Arnošt hrabě Harrach*, s. 206–208; A. CATALANO, *Zápas o svědomí*, s. 353–354.

Další oblastí, do které pobělohorský stát postupně pronikal, bylo soudnictví. Příkladem sporu, který ovlivnilo soupeření mezi světskou a církevní justicí, byl případ pražského faráře novoměstského kostela sv. Vojtěcha, Vavřince Augustina Hanžburského z Kopečka, usvědčeného ve druhé polovině dvacátých let 17. století z prodávání zpovědních cedulek nekatolíkům. V kompetenčním sporu o souzení tohoto provinilce Ferdinand II. upřednostnil světské fórum, což pražský arcibiskup považoval za újmu duchovního soudnictví.⁸⁵ Snaha o omezení církevní justice se projevovala v řadě panovnických nařízeních – kupříkladu Ferdinand II. vyňal z církevní jurisdikce pře o duchovenské statky v Čechách, Ferdinand III. umístil do sféry světského soudnictví spory o kolatury a desátky. V roce 1669 přesunul Leopold I. spory vedené kolatury far o patronátní práva církvi k většímu zemskému soudu, proti čemuž marně protestovali pražští arcibiskupové až do konce 17. století.⁸⁶ Na počátku 18. století zasáhl stát do církevních trestů, bez jeho svolení nebylo možné je vykonávat.⁸⁷

Snaha panovníka o převahu světské moci v soudních záležitostech, které považovala za předmět svého zájmu církev, vyvrcholila ve dvacátých a třicátých letech 18. století a výrazně poznamenala jak vztah mezi církví a státem, tak i tehdy probíhající rekatolizační vlnu. Císař Karel VI. rozhodl kompetenční spory týkající se vyšetřování lidí podezřelých z kacířství, které vznikaly mezi pražským apelačním soudem a pražským arcibiskupstvím, ve prospěch světských úřadů. Patent z 24. října 1721 předal vyšetřování kacířů do rukou světských úřadů a soudů na základě hrdelního řádu Josefa I. z roku 1707.⁸⁸ Toto nařízení bylo několikrát opakováno (1723, 1725) a v roce 1725 vztaženo i na Moravu.⁸⁹ Silný nesouhlas a opakované protesty pražského arcibiskupa a olomouckého biskupa na tom nic nezměnily. Ve druhé polovině dvacátých let se při praktickém vyšetřování nekatolictví ustálila praxe, kdy státní úřady zadržovaly podezřelé, světské soudy prováděly jejich sumární výsledky a církevní instituce posuzovaly vnitřní povahu hereze.

⁸⁵ A. CATALANO, *Zápas o svědomí*, s. 175–176.

⁸⁶ Antonín PODLAHA, *Dějiny arcidiecése pražské od konce století XVII. do počátku století XIX., I. Doba arcibiskupa Jana Josefa hraběte Breunera (1694–1710)*, Praha 1917, s. 432–433.

⁸⁷ O. PLACHT, *Lidnatost a společenská skladba*, s. 246.

⁸⁸ Anton GINDELY, *Die Processierung der Häretiker in Böhmen unter Kaiser Karl VI.*, Abhandlungen der königlichen böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften VII/2 – Philosophisch-historisch-philologische Classe Nro. 2, Prag 1887, s. 1–33; Antonín REZEK, *Dějiny proubožensko v Čechách od vydání tolerančního patentu až po naše časy I*, Praha 1887, s. 64–66.

⁸⁹ Rudolf ZUBER, *Osudy moravské církve v 18. století (1695–1777) II*, Olomouc 2003, s. 390–392.

Citlivých míst, kde se střetaly církevní a státní zájmy a kde většinou stát získával nad katolickou církví převahu, bychom v pobělohorské době našli více. Jedno z polí střetů se otevřelo v roce 1627, kdy Ferdinand II. pozvedl duchovenstvo v Čechách mezi stavy a tím umožnil významným prelátům účast na zemských sněmech. Duchovenstvo bylo panovníkem uznáno za první stav a někteří jeho příslušníci projevovali na sněmech tendence tento svůj význam dávat patřičně najevo. Za pražského arcibiskupa Harracha docházelo k prvním sněmovním konfliktům.⁹⁰ Velké střety mezi duchovním stavem a panovníkem se odehrály za arcibiskupa Jana Bedřicha z Valdštejna v sedmdesátých až devadesátých letech 17. století. Důvodem byly většinou daňové nároky panovníka. Opozice pražského arcibiskupa Valdštejna vůči nápojové dani v roce 1679 vedla ke známé poznámce Leopolda I.: „*To je přespříliš! To je přespříliš! Nedám si sabati svými vazaly v práva svá!*“⁹¹ Tento výrok vyjadřuje Leopoldův názor na podřízenost hlavy katolické církve v Čechách a názorně charakterizuje jeho pojetí vztahu státu a církve.

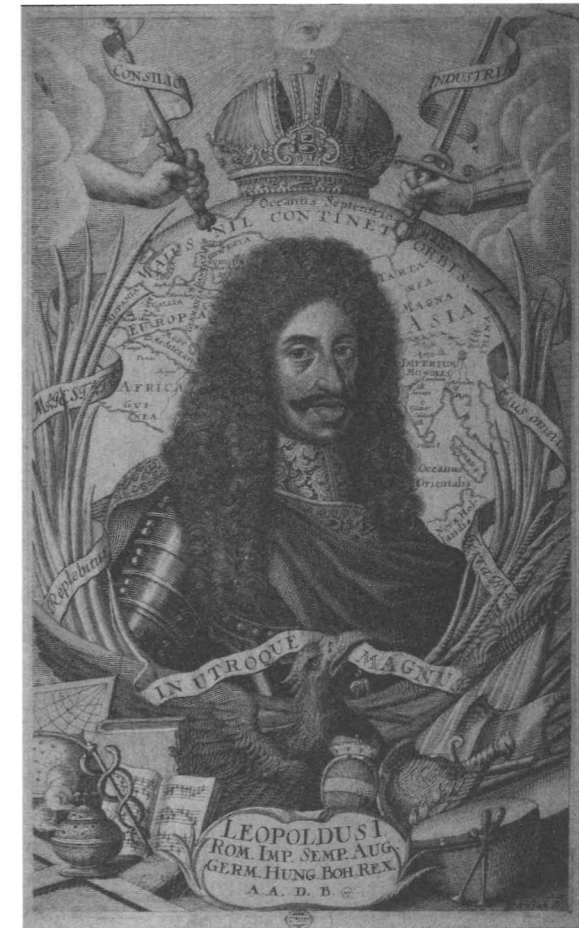
V roce 1682 došlo na zemském sněmu k vážné roztržce, když se duchovní stav pod Valdštejnovým vedením postavil požadavkům Leopolda I., který prostřednictvím všeobecné daně, z níž nebylo vyjmuto ani duchovenstvo, sbíral finance na válku s Turky. Takový nárok považovalo duchovenstvo za nepřiměřený zásah do svých práv. V roce 1684 se v rámci tohoto sporu otevřeně střetl arcibiskup s nejvyšším kancléřem Františkem Oldřichem Kinským, který zpochybňoval nedotknutelnost církevního majetku v Čechách. Jeho argumentaci spočívající v tezi o nadřazenosti panovnické moci na církevní půdě muselo duchovenstvo samozřejmě odmítnout. Došlo k výhrůžkám církevními tresty (především exkomunikací tohoto politika), ze strany státu byla vyhlášena exekuce církevního majetku. Smírní role se ujala prostřednictvím vídeňského nuncia papežská kurie, která sice ve věci panovnických práv na církevní majetek v podstatě souhlasila s arcibiskupem, ale současně nemohla riskovat konflikt mezi císařem a papežem.⁹²

⁹⁰ Alessandro CATALANO, „Das temporale wird schon so weith extendiret, dass der Spiritualität nichts als die arme Seel überbleibet“. *Kirche und Staat in Böhmen (1620–1740)*, in: Petr Maťa – Thomas Winkelbauer (Hg.), *Die Habsburgermonarchie 1620 bis 1740. Leistungen und Grenzen des Absolutismusparadigmas*, Stuttgart 2006, s. 317–343.

⁹¹ Josef PEKAŘ, *Knihy o Kosti*, Praha 1970 (4. vydání), s. 146.

⁹² Jiří M. HAVLÍK, *Jan Bedřich z Valdštejna a jeho spory o daně na turecké války (1682–1694)*. Disertační práce Pedagogické fakulty Univerzity Karlovy, Praha 2008, zvláště s. 70–95 a 106–126. Dále viz TÝŽ, *Il Cancelliere Supremo dell'imperatore scomunicato. Un capitolo delle lotte di Giovanni Friderico di Valstein col potere statale*, in: *Bollettino dell'Istituto Storico Ceco di Roma*, Supplementum 1, 2008, Praga 2009, s. 361–376.

Postoje arcibiskupa Valdštejna vůči panovnické moci byly natolik vyhraněné, že ani po urovnání uvedeného střetu nenastal ve vztahu církve a státu klid. Konflikt znovu vypukl již v roce 1691, když arcibiskup opět vystoupil jako zastánce církevních imunit u příležitosti téměř shodné s tou předchozí.⁹³



Leopold I. Habsburský (1640–1705), římský císař, uherský a český král

Opět se jednalo o panovnickovy požadavky na mimořádnou daň pro válku s Turky. Klérus své zdanění opět odmítl s tím, že ke zdanění duchovenstva může dojít jen se souhlasem papeže. Po vypjatých sněmovních jednáních většina prelátů na protest vůči panovnickovu postupu sněm na sklonku roku

⁹³ Jiří M. HAVLÍK, *Spor českého duchovenstva o imunitu církve. K politickým aktivitám pražského arcibiskupa Jana Bedřicha z Valdštejna*, ČČH 107, 2009, s. 769–796.

1693 demonstrativně opustila. Ke smíru, pro který se nakonec muselo duchovenstvo panovníkově vůli podvolit, došlo až v následujícím roce po Valdštejnově smrti.



Jan Bedřich z Valdštejna (1644–1694), pražský arcibiskup v letech 1675–1694.

Ve všech zmíněných sněmovních vystoupeních katolického kléru pod vedením arcibiskupa Valdštejna se projevovala jeho snaha vyzdvihnout politický význam duchovenstva jako stavu. Preláti se proto dostávali do konfliktu nejen se zástupci panovníka a vzbuzovali tak císařskou nelibost, ale jejich postoje také vyvolávaly střet s ostatními stavy. Ty se ke královským požadavkům obvykle stavěly mnohem vstřícněji a obstrukce duchovenstva považovaly přinejmenším za zbytečné komplikace sněmovních jednání, ale většinou i za neoprávněné povyšování duchovního stavu. Zde konflikt barokní katolické církve se státem nabýval širších společenských souvislostí.

Neshody a třecí plochy mezi státem a katolickou církví v letech 1620–1740 výrazně ovlivnily soužití obou institucí. Nicméně přes veškeré rozpory uvedeně výše byla největší část vztahu církve se státem postavena na spolupráci při budování katolického prostředí českých zemí. Jestliže přinejmenším pro druhou polovinu uvedeného období je charakteristický masivní rozvoj barokní zbožnosti, která se pro většinu obyvatelstva stala samozřejmou součástí životního stylu, pak to je důsledek uvedené spolupráce. Snahy panovníka, vídeňského dvora i politiků českých zemí vstoupit do rozhodování církve, dostat pod svou kontrolu některé oblasti jejího života a využít tuto instituci jako nástroj pro posílení státní moci, byly limitovány skutečností, že oltář i trůn měly v pobělohorské době hlavní cíle a zájmy shodné. Teprve v okamžiku, kdy se v budoucnu promění společenské klima, kdy pod vlivem osvícenství dojde v habsburské monarchii k radikálnímu posunu náboženských hodnot a kdy jednotné katolické vyznání obyvatelstva přestane tvořit významný „raison d'état“, tyto zábrany padnou. Pak se otevře cesta k mnohem výraznějšímu ovládnutí katolické církve státem.

3. Osvícenství a cesta k „zestátnění“ církve

Osvícenství znamenalo pro církve a její vztah ke státu zásadní změny. Nové pojetí církevních institucí a zásahy do jejich života souvisely v myšlenkové rovině s osvícenským pohledem na člověka a jeho roli ve společnosti, v praktické rovině s reorganizací a centralizací státu, se snahou o jeho modernizaci, ekonomické posílení a s tím souvisejícím zájmem o kontrolu a zvýšení počtu produktivního obyvatelstva.

Abychom pochopili vztah církve a státu v této době, je třeba přiblížit si principy osvícenství jako takového. Osvícenství chápalo člověka jako jedinečnou, od přirozenosti svobodnou a dobrou bytost nadanou rozumem a schopnou vzít svůj život a osud do vlastních rukou. Immanuel Kant rozvedl v roce 1784 tuto vizi ve své slavné úvaze *Odpověď na otázku: Co je osvícenství?*, v níž se snažil vysvětlit svoji současnost. Osvícenství představil jako přechod člověka z věku dětství, v němž lidé všemu věřili a nechali se řídit a vést, do období dospělosti, které je charakterizováno autonomií člověka, jenž se nenechá nikým manipulovat, odvažuje se myslet a rozhodovat sám za sebe a vyjadřovat svobodně své kritické názory.⁹⁴

O dvacet let dříve definovala ideálního představitele osvícenství obdobně i francouzská *Encyclopedie* d'Alemberta a Diderota v hesle *Filozof*. Tento univerzální reprezentant své doby se měl řídit pouze vlastní zkušeností a „rozum [měl být] filozofovi tím, čím je milost pro křesťana. Milost přiměje křesťana jednat, rozum přiměje ke jednání filozofa“.⁹⁵ Francouzská *Encyclopedie*, do níž přispívali jak katolíci autoři, tak myslitelé hlásící se k deismu či ateismu, přinesla množství hesel věnovaných náboženství a církvi, neskrývajících kritický pohled na teologická dogmata, církevní instituce a jejich roli v životě společnosti a státu. Encyklopedisté nevedli proces proti Bohu ani víře, ale snažili se člověka osvobodit od toho, v čem byl v jejich očích svazován působením a učením církve. Přiváděli ho od myšlenky na zajištění posmrtného života k životu přítomnému a podtrhovali právo každého na štěstí, jež bylo chápáno ve všech možných významech tohoto slova, včetně smyslové rozkoše. Soubor pojednání o této problematice nesl charakteristický název *Chrám štěstí*, jehož brány otevírá Rádost a zve lidi dovnitř, aby zde oslavovali svátek života. Helvétius shrnul ve

⁹⁴ Immanuel KANT, *Was ist Aufklärung*, Berlinische Monatsschrift 4, 1784, s. 481–491; Michel FOUCAULT, *Qu'est-ce que les Lumières?*, in: Paul Rabinow (ed.), *The Foucault Reader*, New York 1984, s. 32–50.

⁹⁵ *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers [...] par une Société des gens de lettres, mis en ordre et publié par M. Diderot, et, quant à la partie mathématique, par M. d'Alembert*, Paris 1751–1780 (ve XII. dílu heslo *Philosophe*).

své básni o štěstí tento nový pohled na život slovy: „*Peklo přestalo existovat, nebe je na zemi*“.⁹⁶

Osvícenský pohled na člověka byl univerzální a v mnohém stejně přijímán i osvícenci v habsburské monarchii, kteří byli také čtenáři francouzské *Encyclopedie*. Nicméně střeoevropský prostor měl rovněž svá specifika v přístupu k náboženství i k církvi. Především se zde méně uplatňoval deismus a už vůbec ne ateismus, ale naopak zásadní roli sehrál reformní katolicismus a katolické osvícenství vycházející z učení Lodovica Antonia Muratoriho, vzdělance udržujícího korespondenci s předními dobovými učenými jak z katolického, tak z protestantského prostředí. Odborné debaty s Leibnizem a dalšími vědci ho přivedly k přesvědčení o potřebě svobody myšlení v náboženských záležitostech a o nutnosti navrátit církvi její původní jednoduchost a poslání.⁹⁷ Kromě Muratoriho se uplatňoval v rakouském prostředí vliv galikanismu vedoucí ke státnímu dohledu nad církevními záležitostmi stejně jako působení pozdního jansenismu, jemuž byla rovněž vlastní představa návratu k prvotnímu náboženství a omezení vlivu papeže na život církve.⁹⁸

Známé jansenistické periodikum *Nouvelles Ecclésiastiques* bylo ve Vídni i přes výhrady cenzury tolerováno a čteno především díky rakouskému osvícenci Gottfriedu van Swietenovi.⁹⁹ Příkladem čtenáře, který si jej předplácel, byl například břevnovský opat Rautenstrauch, jeden z reformátorů církevního školství,¹⁰⁰ dalším byl sám Josef II. Časopis měl také řadu korespondentů v habsburské monarchii, v čele se stoupencem pozdního jansenismu a církevního reformního hnutí Marcem Antonem Wittolou. *Nouvelles Ecclésiastiques* nabízely císaři zmíněná galikanistická východiska k jeho záměrům a jansenistickou morálku a zbožnost velmi blízkou osvícenským představám, současně vycházely jak z učení francouzských filozofů, tak z německé přírozeprávní nauky, čímž poskytovaly teoretickou podporu církevním reformám

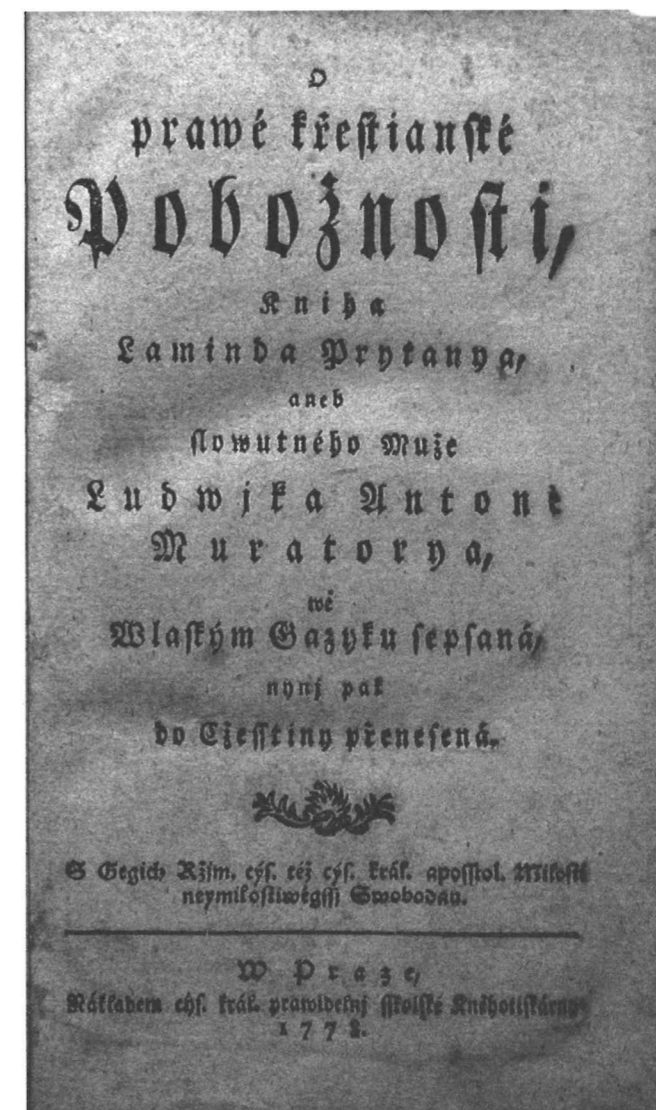
⁹⁶ Robert MAUZI, *L'Idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIIIe siècle*, Paris 1979 (nové vydání 1994); *Encyclopédie* (v VIII. dílu heslo *Jouissance*); Claude-Adrien HELVÉTIUS, *Le Bonheur, Poème en six chants*, Londres 1772.

⁹⁷ Eduard WINTER, *Josefinismus a jeho dějiny. Příspěvky k duchovním dějinám Čech a Moravy 1740–1848*, Praha 1945, s. 14n.

⁹⁸ Matthias LORENZ, *Der Jansenismus in der Habsburgermonarchie. Ein Forschungsüberblick*, Saarbrücken 2009.

⁹⁹ Martina ONDO GREČENKOVÁ, *Osvícenská politická laboratoř. Církevní reformy Josefa II. v názorech francouzských komentátorů*, in: Daniela Tinková – Jaroslav Lorman (edd.), *Od barokní piety k interiorizaci víry? Problémy katolického osvícenství* (= HOP 1, 2009, č. 2), Praha 2009, s. 53–68.

¹⁰⁰ Josef HANZAL, *F. Š. Rautenstrauch ve světle svých deníků*, ČČH 93, 1995, s. 86–98.



Titulní list českého vydání Muratoriho spisu *O pravé křesťanské pobožnosti z roku 1778*. Toto dílo, jež významně ovlivnilo vývoj osvícenského katolicismu v habsburské monarchii, vyšlo poprvé v roce 1723 v italštině pod názvem *Della regolata divozione de' Cristiani*.

osvícenského absolutismu.¹⁰¹ Periodikum dále přinášelo představu jansenistického modelu církve a státu, v němž církevní organizace měla být uspořádána po vzoru monarchie zmírňované nebo spíše řízené církevní aristokracií.

¹⁰¹ Charles H. O'BRIEN, *Jansenists and Josephinism. „Nouvelles Ecclésiastiques“ and Reform of the Church in late Eighteenth-Century Austria*, MÖStA 32, 1979, s. 143–164.

V tomto systému papež pozbýval své svrchovanosti, jeho pravomoc měla být omezena v daném místě biskupy a ekumenickým koncilem, který by disponoval svrchovanou mocí. Vladařovi by potom připadlo právo reformovat vnější organizaci církve a církevní vzdělání, ale jeho počínání mělo být ve shodě s „církevní vládou“. Jejich vztah měl ilustrovat harmonickou spolupráci.¹⁰²



Josef II. Habsbursko-Lotrinský (1741–1790), římský císař, uherský a český král.

Představy císaře a jeho rádců o konkrétním vztahu církve a státu však byly daleko radikálnější a rozhodně se neomezovaly na spolupráci s „církevní vládou“. Jejich hnací motor představoval zvláště utilitarismus a snaha o přeměnu církevní organizace ve státní instituci, svým způsobem řízenou státem a působící v jeho prospěch. Stejně jako měla mít monarchie jednotnou centralizovanou správu a jeden úřední jazyk, tak měla mít také jasnou, státem spravovanou a přehlednou církevní organizaci vymaněnou z přímého vlivu papeže

¹⁰² Bernard PLONGERON, *Une image de l'Église d'après les Nouvelles Ecclésiastiques (1728–1790)*, *Revue d'histoire de l'Église de France* 53, 1967, s. 248–268.

a ze zahraničních svazků. Svoji roli zde samozřejmě sehrály již zmiňované ekonomické faktory, snaha zamezit odlivu finančních prostředků a naopak získání nových financí na zajištění reformního programu. Populacionistické osvícenské teorie ovlivnily úsilí o zvýšení počtu obyvatel a jejich zapojení do práce pro stát a společnost. Toto reformní hnutí je někdy spojováno s pojmem josefinismus, který může zahrnovat jak komplex reform osvícenského absolutismu, tak i v užším slova smyslu pouze církevní reformy.

Zmíněný pojem se sice objevuje již na konci 18. století, ale rozšířila ho především historiografie následující doby. Je odvozen od jména císaře Josefa II., ale jeho obsah naplnil v teorii i praxi především ideolog osvícenského absolutismu Josef Sonnenfels. Jakkoliv je spojen s vrcholným obdobím reformní aktivity státu v desetiletí samostatné vlády Josefa II., tedy s léty 1780–1790, nezačíná s jejím počátkem, ani nekončí smrtí tohoto císaře. Jeho začátky můžeme hledat v době vlády Marie Terezie, někdy jsou kladeny do období ještě dřívějšího. Jeho vliv lze pak pozorovat i v počátcích vlády Františka II. Po ideologické stránce znamenal odmítnutí předsudků i pověr a propagaci racionálního a analytického pohledu na svět, po morální stránce vyžadoval obětování sama sebe pro vyšší ideál pokroku a prospěchu lidstva. Bylo mu vlastní vše užitečné a jednoduché. Šlo o principy, které hrály podstatnou roli v postoji státu k církvi a k jejím reformám.¹⁰³

Do popředí zájmu osvícenských reformátorů se dostala od sedmdesátých let 18. století především otázka náboženské tolerance, vycházející jak z humanistických osvícenských ideálů, tak ze snahy o zamezení odlivu protestantského obyvatelstva ze země. Zásadní reformy se pak zaměřily na církevní organizaci samotnou, na odbornou přípravu kněžstva, vliv církve na vzdělání obecně a na otázky řeholního života. Docházelo tedy k rušení klášterů a zakládání nových far ze získaných peněžních prostředků. Další nařízení se týkala každodenního působení církve a náboženského života obyvatel.

Náboženská tolerance vycházela ze samotné podstaty osvícenského učení a jakkoliv ještě nepředstavovala sama o sobě přímý zásah státu do institucionálního života katolické církve, znamenala velký zlom v pojetí pravomoci církve nad věřícími a jejich vírou a rovněž umožnila určitou náboženskou nezávislost obyvatel na katolické církvi.

¹⁰³ Srov. některé práce pojednávající o otázce josefinismu: Eva KOVÁČZ, *Was ist Josephinismus?*, in: Karl Gutkas (ed.), *Österreich zur Zeit Kaiser Josephs II. Mitregent Kaiserin Maria Theresias, Kaiser und Landesfürst*, Melk 1980, s. 24–30; Fritz VALJAVEC, *Der Josephinismus*, München 1945; Eduard WINTER, *Barock, Absolutismus und Aufklärung in der Donaumonarchie*, Wien 1971; E. WINTER, *Josefinismus a jeho dějiny*; Hans KLUETING (ed.), *Der Josephinismus*, Darmstadt 1995; Ferdinand MAASS, *Der Josephinismus I–IV*, Wien 1950–1960; Jiří KROUPA, *Alchymie štěstí. Pozdní osvícenství a moravská společnost*, Brno – Kroměříž 1985, s. 26–28.

Otázka svobody vyznání byla svým způsobem propojena s širěji pojatou a osvícenstvím propagovanou svobodou slova, neboť i cenzura spočívala do té doby v rukou stoupenců konzervativního křídla katolické církve. Historik František Martin Pelcl ve svých pamětech vyjádřil u příležitosti uvolnění cenzury a vydání tolerančního patentu císařem Josefem II. v roce 1781 naději, že následující doba přinese širší možnosti vzdělávání, svobodu projevu a s ní spojené uvolnění tvůrčího potenciálu.¹⁰⁴

Za „tyrany lidského ducha“ považoval Pelcl, a s ním celá pražská osvícenská společnost v čele s Josefem Dobrovským, „pobožnůstkářské mnichy nejubožejšího smýšlení“.¹⁰⁵ V době předcházející vydání tolerančního patentu, v sedmdesátých letech 18. století, se odehrály střety mezi stoupenčí osvícenství, většinou katolického kléru a jeho světskými příznivci v otázce svobody slova dotýkající se náboženské problematiky. Jejich nejznámějším příkladem byla takzvaná Seibtova aféra¹⁰⁶ z roku 1779, při níž byla provedena kontrola u pražských knihkupců, kteří dosud disponovali značnou volností v prodeji zahraniční, zvláště francouzské osvícenské literatury. Tyto „zakázané“ knihy jim byly přitom odebrány. Karel Jindřich Seibt, profesor krásných věd na pražské univerzitě byl současně nařčen, že jsou jeho přednášky v rozporu s učením katolické církve, a byl povolán do Vídně, aby obhájil svůj výklad děl Rousseaua, Voltaira a dalších autorů. Obdobným sporem prošel i Josef Dobrovský, jemuž bylo zakázáno vydávat časopis *Böhmische Literatur* propagující mimo jiné svobodu přesvědčení.¹⁰⁷

Slovo tolerance proslavil Voltaire svým *Pojednáním o toleranci u příležitosti smrti Jeana Calase*¹⁰⁸ z roku 1763. Jean Calas, hugenotský obchodník, byl nepravdělivě obviněn z vraždy svého syna, který měl v úmyslu konvertovat ke katolické víře, a byl popraven v roce 1762. Voltaire vystoupil na jeho obhajobu a za jeho rehabilitaci s uvedeným spisem, v němž nejen obvinil dobový justiční systém, ale především nastolil zásadní otázky tolerance obecně a speciálně náboženské tolerance (intolerance) i úlohy společnosti a státu v této

¹⁰⁴ „Moudrým názorům Josefa II., poslaného Bobem, budiž dík, že utlačovatelé ducha byli odstraněni a vyhlazeni [...]. Těšte se, Čechové, nyní můžete jako jiní národové svůj rozum vzdělávat, volněji myslit a psát, v dobrých knihách vědomosti sbírat a ukazat, že také vy máte schopnosti! [...] Téhož dne přišlo nařízení, že protestanti mají v Čechách též práva jako katolíci.“ Viz Jan PÁN (ed.), *František Martin Pelcl: Paměti*, Praha 1956, s. 42.

¹⁰⁵ J. PÁN (ed.), *František Martin Pelcl: Paměti*, s. 42.

¹⁰⁶ Bedřich SLAVÍK, *Od Dobnera k Dobrovskému*, Praha 1975, s. 44–46.

¹⁰⁷ J. PÁN (ed.), *František Martin Pelcl: Paměti*, s. 38, 108.

¹⁰⁸ François-Maria Arouet VOLTAIRE, *Traité sur la Tolérance à l'occasion de la mort de Jean Calas (1763)*, édition établie et annotée par Jacques Van den Heuvel, Paris 1975.

věci. Obdobně se Voltaire postavil za rytíře de la Barre a protestanta Sirvena, oba obviněné z vystoupení proti katolické církvi a víře.

V habsburské monarchii byla otázka náboženské tolerance nejvýrazněji nastolena v souvislosti s událostmi na Valašsku v roce 1777. Předcházelo jim určité opětovné zpřísnění postupu proti nekatolíkům v roce 1775, kdy bylo farářům umožněno navštěvovat domy farníků s cílem prohlížet jejich knihy a ty, které shledají problematickými, lidem odebírat a posílat guberniu ke zničení. V dubnu 1777 vyzvali kněží na Valašsku obyvatelstvo, aby učinilo příznání o své víře, přičemž jim přislíbili vydání tolerančního patentu. K evangelické víře se v této oblasti přihlásilo velké množství osob, které se následně dožadovaly vydání zmíněného patentu. V komisi ustavené vládou, jež měla tento stav řešit, byl také mikulovský probošt a budoucí královéhradecký biskup Jan Leopold Hay, stoupenec katolického osvícenství a reformního směru v církvi. Celá aféra byla nakonec, zvláště díky němu, vyřízena po dobrém, aniž by byl kdokoli trestán. Tolerance se sice nekatolíci ještě nedočkali, ale diskuse o ní na úrovni vlády již nebylo možné zastavit.¹⁰⁹

V době, kdy byl spoluvladařem, napsal Josef II. své matce Marii Terezií ohledně valašského vystoupení nekatolíků nekompromisní vyjádření o nutnosti nastolení náboženské svobody. Ta by uvolnila existující napětí mezi poddanými, církví a vládou a všeobecná spokojenost v této oblasti by umožnila obrátit pozornost obyvatel k „náboženství“ dle císaře nejdůležitějšímu, ke službě státu.¹¹⁰ Debata o postavení nekatolíků dále pokračovala a kromě císaře a jeho matky se jí významně účastnili také kancléř Kounic, státní rada Kressl a biskup Hay. Jejím výsledkem bylo po smrti Marie Terezie a na počátku samostatné vlády Josefa II. vydání tolerančního patentu.

Tento významný státnický akt byl datován 13. září 1781 a vyhlášen v polovině října tohoto roku. Jeho text byl nejprve zveřejněn v periodiku *Wiener Zeitung* a v podobě úředního oběžníku posléze rozeslán jednotlivým zemským guberniím. Patent obsahoval rozsáhlejší úvod, deset specifických bodů upravujících vztah tolerovaných vyznání vůči hlavnímu katolickému náboženství a zásady, za nichž mohli nekatolíci praktikovat svoji víru. Tolerance se týkala tří nekatolických vyznání, dvou protestantských, luteránského a kalvinistického, a vyznání pravoslavného. Příslušníci tolerovaných vyznání mohli stavět vlastní modlitebny v místech, kde žilo alespoň sto nekatolických rodin, a mít

¹⁰⁹ B. SLAVÍK, *Od Dobnera k Dobrovskému*, s. 145–148; Ferdinand HREJSA – František BEDNÁŘ, *Toleranční patent. Jeho vznik a vývoj*, Praha 1931.

¹¹⁰ „Mou zásadou je úplná svoboda vyznání; potom bude jen jedno jediné náboženství, jež záleží v tom, aby všichni byli vychováváni ke prospěchu státního celku [...]. Je-li opatřena služba státu, zákon přírody a společnosti, dostává-li se Nejvyšší bytosti úcty a modliteb, není důvodu, abyste se Vy, dočasní vládcové, míchali do jiných věcí.“ Viz B. SLAVÍK, *Od Dobnera k Dobrovskému*, s. 146.

k dispozici své duchovní. Jejich kostely však nesměly mít věže a zvony, ani vchody z veřejných prostranství a frekventovanějších ulic. Nebyly tudíž postaveny na roveň katolickým chrámům. Na druhé straně bylo nekatolíkům povoleno veškeré vykonávání jejich církevních obřadů a svátostí, včetně veřejných pohřbů. Mohli mít rovněž své vlastní učitele, jejichž pedagogická praxe ovšem spadala pod kontrolu státních školských orgánů, především krajských školních komisařů, stejně jako tomu bylo u ostatních vyučujících. Nekatolická společenství si rovněž mohla sama vychovávat a vybírat své duchovní, třebaže bylo nutné je představit vrchnosti a získat její potvrzení. Toleranční patent obsahoval ještě některá další ustanovení ve prospěch vládnoucího katolického náboženství. Ve smíšených rodinách, v nichž otec byl katolického vyznání, se všechny narozené děti automaticky stávaly katolíky, v případě otce protestanta a matky katoličky se synové stávali po otci protestanty a dcery po matce přebíraly katolické vyznání. Z hlediska „občanských“ svobod však toleranční patent přinášel jedno velmi důležité ustanovení: nekatolíci získali stejné právo jako katolíci ke vstupu do státní služby, ke všem úřadům a jejich kariéerním stupňům, rovněž ke všem hodnostem ve vojenské službě, k měšťanským a mistrovským právům, přičemž jediným kritériem pro získání těchto práv a postů se stalo vzdělání, schopnosti a počestnost. Otázky náboženství či jiné odlišnosti neměly hrát žádnou roli.¹¹¹

Toleranční patent, který byl jakožto úřední dokument poměrně stroze koncipován, doprovázela a osvětlovala humanistická i filozofická pojednání z pera osvícenských katolických kněží i dobových publicistů. Zřejmě nejznámějším počinem v této oblasti byl okružní list královéhradeckého biskupa Jana Leopolda Haje z 20. listopadu 1781, který se stal oslavou svobody svědomí a schopnosti nejen snášet, ale i milovat bližní, jakkoliv mohou být odlišní od našich představ a přesvědčení. Hay vycházel z evangelia a z příkazu lásky a shovívavosti k druhým a ve své výzvě věřícím vyzdvihl tři základní prameny nového přístupu k náboženské snášenlivosti, a to nejen náboženství, ale i osvícenstvím zdůrazňovaný přirozený řád a rozumový náhled na věc. V duchu osvícenského pojetí člověka, víry v jeho schopnosti a podtržení jeho individuality nabádal věřící k úctě k bližním, k sounáležitosti všech lidí

¹¹¹ Toleranční patent Josefa II. z 13. října 1781 – Zdeněk VESELÝ (ed.), *Dějiny českého státu v dokumentech*, Praha 1994, s. 80–83. Srov. též Eva MELMUKOVÁ, *Patent zvaný toleranční*, Praha 1999; Milan MACHOVEC (ed.), *Problém tolerance v dějinách a perspektivě*, Praha 1995; Ondřej BASTL, *Josef II. – osvícenský katolík, nebo nepřítel církve*, in: Jaroslav Lorman – Daniela Tinková (edd.), *Post tenebras spero lucem. Duchovní tvář českého a moravského osvícenství*, Praha 2009, s. 271–277; Zdeněk R. NEŠPOR, *Náboženství na prahu nové doby. Česká lidová zbožnost 18. a 19. století*, Ústí nad Labem 2006, s. 205–207.

a k jejich spolupráci při vytváření harmonické společnosti a podpory všem užitečného státu.¹¹²

Biskup Hay v tomto listu promluvil nejen jako osvícenský duchovní a humanista, ale rovněž jako osvícenský „státoprávní“ myslitel a rozvinul tak myšlenky zmíněného dopisu Josefa II. Marii Terezií. Poukázal na provázanost občanů, církve a státu a ukázal, za jakých okolností bude moderní tolerantní společnost správně fungovat a směřovat ku prospěchu celku, totiž státu a veřejného blaha. Učení katolického osvícenství a dobová teorie ideálního, silného a funkčního státu se v tomto spise propojily.

Nicméně toleranční patent, náboženskou toleranci obecně, stejně jako místo reformované církve v moderní společnosti vysvětlovala i řada dalších publicistických počinů. Mezi nejdůležitější stoupence josefinských reforem v této oblasti patřil týdeník *Důtky kazatelů* (*Geiszel der Prediger*, později *Predikantenkritik*), jehož šestnáct čísel vycházelo v Čechách od dubna do srpna 1782. Posláním časopisu bylo poučit mladé adepty kněžství o tom, co má přinášet „osvícenské“ kázání a z čeho všeho se má skládat jejich vzdělání. *Důtky* vystupovaly proti katolickému náboženskému fanatismu všeho druhu, zvláště proti nenávisti k protestantům, a podporovaly náboženskou toleranci včetně snášenlivosti vůči nekatolickým vyznáním, která nebyla patentem výslovně povolena. Poukázání na nové propojení církve, společnosti a státu přinášel důraz kladený na užívání zdravého rozumu, studium osvícenské filozofie, tradiční lásku k bližnímu a zvláště oddanost císaři Josefu II. a státu.¹¹³

Mezi známé počiny propagující josefinské církevní reformy a toleranci ve vztahu ke společnosti a státu, určené nejširší veřejnosti, patří bezesporu publikační činnost Krameriovy České expedice. Krameriem přeložená a vydaná *Knihy Josefova* zpřístupňovala biblickou formou císařovy reformy, včetně těch týkajících se církevní oblasti a náboženské tolerance, a stala se svým způsobem učebnicí osvícenského katolicismu pro české čtenáře, zejména z lidových vrstev: „*Podle Ducha božského, posílněn láskou zákona, kteráž všecko obsahuje,*

¹¹² „*Moc nad skrytým tajemstvím svědomí nebyla svěřena ani králům, ani knížatům, ale pouze tomu jedinému, který zjevně má srdce, totiž Bohu [...]. Budeme tudíž následovat jak našeho svatého náboženství, tak přirozenosti, tak i zdravého rozumu [...]. Žijme v upřímném pokoji se všemi, kdo bydlí v našem ovčinci, nevsímejte si rozdílnosti vyznání a žijte v lásce nepředstírané, ale laskavé a trpělivé. Nikoho neurážejte [...] a snažte se všemožně podporovat náležitou poslušnost nejvyššímu panovníkovi i církvi a svým příkladem i kázáním prohlubovat klid a řád i štěstí státu.*“ Viz Karel SKALICKÝ, *Jan Leopold Hay: Důraz na toleranci a znamení odporu*, Listy. Dvuměsíčník pro kulturu a dialog 2004, č. 6, s. 17–21; Jaroslav PLESKOT, *Osvícenský biskup Jan Leopold Hay – církevní a náboženský reformátor? (Příspěvek ke dějinám osvícenství v Mezinárodním roce tolerance)*, Universitas Ostraviensis – Acta Facultatis Philosophicae – Historica 3, 1995, s. 135–140.

¹¹³ B. SLAVÍK, *Od Dobnera k Dobrovskému*, s. 172–176.

přikázal Josef snášlivost, a to byl jeden z velikých skutků jeho. [...] Přátelé pak lidští plesali, nebo nesnášlivost mnoho zlého na zemi způsobila, a Josef byl první, kterýž přikázal, abychom snášeli“.¹¹⁴



Jan Leopold Hay (1735–1794), biskup královéhradecký v letech 1780–1794. Jako představitel diecéze podporoval šíření tolerančního patentu ve východních Čechách. Udržoval styky s osvícenskými intelektuály, přátelil se s Josefem Dobrovským, kterého roku 1786 vysvětil na kněze.

V praxi ovšem nebylo tuto „snášlivost“, o níž autoři výkladů tolerance hovořili, tak snadné u katolíků prosadit, nehledě na to, že bylo rovněž obtížné „zařadit“ všechny nekatolíky mezi povolená nekatolická náboženství. Ti, kteří se nehlásili ani k jednomu z tolerovaných náboženství, byli přitom nuceni si buď jedno z nich „vybrat“, nebo zůstat u katolického vyznání. Samotné publikování tolerančního patentu se rovněž setkávalo s problémy. Na jednotlivých panstvích byl vyhlašován se zpožděním, někdy interpretován jako platný pouze pro cizince, nekatolíkům bylo vyhrožováno, pokud se ke své víře přihlásili. Josef II. učinil opatření a personální změny ve vedení pražského gubernia a na dalších vyšších krajských postech, aby usnadnil prosazení svého patentu,

¹¹⁴ Václav Matěj KRAMERIUS, *Knihy Josefova sepsané od jistého spatřujícího osmnácté století. Dílem již stalé věci, dílem prorocství. Na způsob Biblí. Vydaná od M. V. Krameriusa*, in: Miloslav Novotný (ed.), *V. M. Kramerius a V. R. Kramerius: Kniha Josefova*, Praha 1941, s. 135–180, zde s. 165.

kteřý považoval za obzvláště důležitý. Biskup Hay při vizitaci své diecéze osobně lidem vysvětloval přínos tolerančního patentu a principy náboženské snášlivosti. Nicméně počet nekatolíků, kteří se ke své víře přihlásili, byl celkově poměrně nízký a představoval zhruba dvě procenta všeho obyvatelstva českých zemí (celkem 80 000 lidí, přičemž dvě třetiny z tohoto počtu se hlásily ke kalvínskému a zbytek k luteránskému vyznání). Zavádění tolerančního patentu do praxe vyvolalo také násilné konflikty mezi obyvatelstvem, které pramenily nejen z nepochopení, ale především ze skutečnosti, že mentalitu obyvatel není možné změnit jedním nařízením. Katolické obyvatelstvo vystupovalo například proti pohřbívání nekatolíků na farních hřbitovech¹¹⁵ a naopak v místech s větším počtem nekatolíků se stávalo, že protestanti vyhrožovali osobám, které se nechtěly vzdát katolické víry.¹¹⁶

Josefovou tolerančnímu patentu se dostalo ohlasu i v zahraničí, kde byl oceňován za svůj přínos i kritizován za své nedostatky. Například francouzský osvícenec a publicista Honoré-Gabriel hrabě Mirabeau, který podrobil tereziánské a josefínské reformy rozsáhlému rozboru v šestém svazku monumentálního díla *O pruské monarchii*, měl z tohoto patentu rozporuplné pocity. „*Toto slovo tolerance je brůzné. Připadá nám jako synonymum intolerance. Zdravý rozum chce, aby se vláda nijak nepletla do náboženských názorů svých poddaných. Všechny názory musí být ne tolerovány, ale postaveny na roveň. [...] Nechápeme, proč se císař nepozdvihl na tuto vznešenou úroveň zdravého rozumu*“.¹¹⁷ Kdo je tolerován, není si roven s ostatními, a povinností vlády je, podle Mirabeaua, zaručit svým občanům naprostou svobodu a rovnost v jejich vyznání a názorech. Navrhuje tudíž nahradit stávající toleranci všeobecnou svobodou myšlení a přesvědčení a přeformulovat v tomto smyslu císařův patent.¹¹⁸

Francouzova kritika se zde setkávala se skutečným stavem věci, kdy nekatolíci nejenže nezískali naprostou rovnost s katolíky, co se vnějších znaků víry týče (například nařízení pro stavbu modliteben), ale byli často samotnými zastánci tolerance nahlížení s určitou shovívavostí, coby „bloudící“ spoluobčané. Mirabeau si rovněž všiml nedostatků v uvedení patentu do praxe, které byly vlastní a již ve své době vytýkané i dalším císařovým reformám. Vysvětlil

¹¹⁵ Eduard MIKUŠEK, *Následky tolerančního patentu na Podřipsku*, Vlastivědný sborník Litoměřicko 26, 1990, s. 97–122.

¹¹⁶ Pavel BĚLINA – Jiří KAŠE – Jan P. KUČERA, *Velké dějiny země Koruny české X: 1740–1792*, Praha – Litomyšl 2001, s. 92–98; Z. R. NEŠPOR, *Náboženství na prahu nové doby*, s. 220–257.

¹¹⁷ Honoré-Gabriel Riqueti MIRABEAU, *De la Monarchie Prussienne, sous Frédéric Le Grand. Avec un appendice contenant des Recherches sur la situation actuelle des principales contrées de L'Allemagne IV: Possessions autrichiennes*, Londres 1788, s. 89.

¹¹⁸ Tamtéž, s. 90–91.

tak nedorozumění a konflikty, které tato přínosná reforma vyvolala. Kritizoval především císařovu ukvapenost při přípravě a realizaci patentu, přičemž v duchu zásad politické aritmetiky, tehdy moderní vědy, navrhol podrobit nejprve detailnímu zkoumání mentalitu společnosti, vzájemné vztahy mezi příslušníky jejích jednotlivých vrstev a všechny možné případy, jež by mohly teoreticky nastat při provádění zamýšlené změny. Na základě takto získaných podkladů doporučoval sestavit model reformy, který by přinesl jasné a nezpochybnitelné řešení tak, aby při zavedení nařízení do praxe nevznikala žádná nedorozumění a pochyby, vzor reformy vyhovující všem.¹¹⁹

Přes veškerou možnou kritiku i vzniklé konflikty byl toleranční patent zlomem v dosavadním přístupu ke svobodě vyznání. Přestože katolické náboženství a církev si podržely své výsadní postavení, ztratily možnost hovořit do přesvědčení občanů, kteří se tak stávali svým způsobem na církvi méně závislími a současně svobodnějšími v zapojení se do práce pro stát. Toleranční patent nepředstavoval ani tolik přímý střet státu s církví jako spíše konfrontaci nového pojetí člověka, občana a jeho svobod s přetrvávající mentalitou.

V citovaném listu Marii Terezií z roku 1777 Josef II. označil službu všech občanů společnosti a zejména prospěch státu za jediné – myšleno jediné společné – náboženství jak katolíků, tak nekatolíků, jednoduše všech obyvatel monarchie. V tomto duchu přikročil i k dalším radikálním reformám, které se tentokrát týkaly církve samotné, její organizace, moci a institucí, s cílem přetvořit ji v jeden z užitečných státních orgánů.

Snaha očistit církev od všeho, co se neslučovalo s představou prvotní chudé, zbožné a Bohu i lidem sloužící organizace, se stala předmětem mnoha osvícenských kritických spisů zaměřených na tažení proti přepychu a bohatství, povýšenosti a ambicióznosti církevních hodnostářů a proti jejich světskému způsobu života, tak, jak jej charakterizovalo mimo jiné jansenistické periodikum *Nouvelles Ecclésiastiques*: „Urožení církevní hodnostářů [...] postrádají často ctnosti a znalosti vhodné pro jejich stav, mluví pouze rozkoš, nádheru, moc, aniž by se snažili být hodni postů, které si nárokují.“¹²⁰

Kritiky se zaměřovaly rovněž na kláštery, přičemž přisuzovaly řeholníkům snahu zahálet, nepracovat a užívat si různých radostí života mnohdy z dávek i darů věřících. Samostatnou kapitolu představovala kritika církve coby udržovatelky předsudků a pověr věřících. Jejím předmětem se staly také četné cír-

¹¹⁹ „Taková změna by měla trvat více let, [měla by být provedena] na základě hlubokých úvah o charakteru lidí každé provincie, šlechty, kněžích, zástupců vlády, na základě vztahů všech tříd občanů, za promyšlení možných případů, které se mohly stát, aby bylo možné upřesnit [...] jednotlivé body nařízení, které by měly být uvedeny způsobem co nejjasnějším tak, aby neumožňovaly jiné výklady.“ Viz H. G. R. MIRABEAU, *De la Monarchie Prusienne*, s. 92.

¹²⁰ *Nouvelles Ecclésiastiques*, 1782, 9. 10., s. 164.

kevní svátky a poutě, které v očích osvícenců vedly lid k „pobožnůstkářství“ a z hlediska státu v ekonomické rovině ke ztrátě času, jenž mohl být využit na práci. „Pokračuje se zde ve vydávání nejskandálnějších spisů proti církevní autoritě [...]. Skutečným smyslem svobody tisku je vydávat vše, co je zaměřeno proti katolickému náboženství a proti právu církve“,¹²¹ popsal francouzský velvyslanec baron Breteuil v jedné z depeší svému ministru zahraničí proticírkevní naladění osvícenců v habsburské monarchii.

Zmiňované *Důtky kazatelů* odsuzovaly přehnanou askezi mnichů, která nepatří do „doby zdravého rozumu“, kritizovaly řády za to, že vymýšlejí „nejzpozdilější pověry k oblouzení lidí“ a jsou semeništem despotického fanatismu a nesnášenlivosti. Přesvědčovaly čtenáře o domnělé šikaně v klášterech, kde se v jejich očích k oduševnělejší činnosti dostávali ti méně schopní, zatímco vzdělanější a morálnější bratři byli úmyslně pověřováni druhotnými hospodářskými úkony: „Častěji se stane bloupy pobožnůstkář, kterého mají zavřít do eremitáže, tyranem mladých studentů, a citel věd, učený přítel lidí fortynýřem nebo dozorcem nad svěčkovými babami“.¹²²

Jedním z nejznámějších satirických spisů vystupujících proti klášternímu životu, byla práce přisuzovaná osvícenci, svobodnému zednáři, přírodovědci a za vlády Josefa II. státnímu radovi Ignáci Bornovi *Specimen Monachologiae*, která získala velkou proslulost a byla vydána nejen latinsky, nýbrž také německy, francouzsky a anglicky.¹²³ Born utřídil řeholníky jednotlivých řádů po vzoru přírodopisného členění hmyzu podle Karla Linného, přičemž jim přiřkl charakteristiky horší než ty, jimiž lidé tyto živočichy běžně častovali.¹²⁴ V obdobném duchu se nesly i další kritiky, ať už z pera historika Františka Martina Pelcla, či vydavatele Václava Matěje Krameria nebo rakouského publicisty Josefa Richtera.¹²⁵

¹²¹ Archives du Ministère des Affaires Etrangères Paris, Correspondance politiques, Autriche 345, pag. 175–176.

¹²² B. SLAVÍK, *Od Dobnera k Dobrouskému*, s. 173.

¹²³ *Joannis Physiophili Specimen Monachologiae Methodo Linnaea Tabulis Tribus aeneis Illustratum*, Augustae Vindelicorum 1783; *Neueste Naturgeschichte des Mönchtums, im Geiste der Linnäischen Sammlungen [...]*, s. 1. 1783; *John Physiophilus' Specimen of the Natural History of the Various Orders of Monks, after the Manner of the Linnaen System*, London 1783; novodobé české vydání Zdeněk GINT (ed.), *Nejnovější přírodopis mnišstva*, Praha 1934.

¹²⁴ „Čím je hmyz v rodu nerozumných zvířat, tím je mnich v rodu živočichů rozumných. Je stejně obavný, odporový, roztažovač [...], jen v tom se liší, že hmyzí havět škodí v malém, ale mnich ve velkém a na-prosto.“ Viz Z. GINT (ed.), *Nejnovější přírodopis mnišstva*, s. 16. Srov. Jiří MIKULEC, *Poznamky ke vnímání řeholního života mezi barokem a osvícenstvím*, *Theatrum historiae* 3, 2008, s. 275–287, zde s. 278–279.

¹²⁵ Jiří MIKULEC, *Katolická zbožnost mezi barokem a osvícenstvím*, in: Martina Ondo Grečenková – Jiří Mikulec (edd.), *Církev a zrod moderní racionality. Víra – pověra – vzdělanost – věda v raném novověku (= FHB, Supplementum 2)*, Praha 2008, s. 143–163.

Podstatou státního zásahu proti klášterům a reformní činnosti panovníka však nebyl pouze tento osvícenský ideologický postoj, ale především ekonomický faktor. Cílem bylo získání finančních prostředků na císařem plánovanou renovaci církevní správy a její začlenění do systému státní administrativy. Rušení řeholních společenství je jednou z nejznámějších a současně nejkontroverznějších církevních reforem osvícenského absolutismu. Přestože je spojeno s vládou Josefa II., přinesla omezení řeholního života již předešlá doba. V roce 1767 vydala Marie Terezie nařízení limitující počet řádových domů i nově přijímaných adeptů řeholního života, takzvaný *numerus clausus*. V roce 1771 pak omezila soudní pravomoc řádových komunit a výnosy beneficí bez duchovní správy patřící konventům přidělila vojenskému fondu. Marie Terezie rovněž zakázala klášterům posílat peníze představeným řádů do ciziny a postavila správu jejich majetku pod přísný dohled státu. Josef II. tento zákaz dále zостřil, roku 1781 postavil mimo zákon jakékoli styky řeholních společenství své říše se zahraničními řádovými centry. V roce 1773 byl zrušen jezuitský řád, jehož majetek v habsburské monarchii připadl studijnímu fondu. Z něho byly následně hrazeny výdaje na provoz středních škol. Nemovitosti tohoto řádu připadly především vojenskému eráru.¹²⁶

Josef II. zasáhl do řeholního života ještě radikálněji než jeho matka. V listopadu roku 1781 nařídil dvorské kanceláři sepsat v dědičných zemích takzvané „společensky neužitečné“ kláštery meditačních a žebravých řádů, mezi něž patřili kartuziáni, eremité, karmelitánky, klarisky či kapucíni, a v lednu 1782 vydal patent o jejich zrušení. Ponechal v činnosti pouze kláštery, které podle jeho názoru byly prospěšné a jež se zabývaly vyučováním či péčí o nemocné.

V květnu roku 1782 začala první vlna rušení klášterů, která trvala do října 1784. Rozhodnutí o zrušení oznámila v každém řádovém domě shromážděným řeholníkům komise sestávající z několika vyšších úředníků. Představení museli příslibit, že odevzdají veškeré movité i nemovité jmění kláštera, řeholníci dostali tři až pětiměsíční lhůtu k opuštění řádové komunity s vyměřenou penzí. Někteří kněží přešli do duchovní správy, jiní přestoupili do některého z nezrušených řeholních společenství či byli penzionováni. Inventáře majetku klášterů byly posílány do císařsko-královské dvorské účtárny, archivy a listiny převzalo gubernium. Knihy a rukopisy získala pražská univerzitní knihovna, kostelní a konventní mobiliář byl prodán v dražbě. Finanční hotovost byla

¹²⁶ E. WINTER, *Josefinismus a jeho dějiny*; Karel BERÁNEK – Věra BERÁNKOVÁ, *Rušení klášterů v Čechách za Josefa II.*, in: Zdeňka Hledíková – Jaroslav V. Polc (edd.), *Pražské arcibiskupství 1344–1994*. Sborník statí o jeho působení a významu v české zemi, Praha 1994, s. 209–224; Ondřej BASTL, *Rušení klášterů v Čechách a na Moravě za Josefa II.*, HG 28, 1995, s. 155–173; Derek BEALES, *Enlightenment and Reform in Eighteenth-Century Europe*, London 2005, s. 227–255.

poslána bernímu úřadu v Praze, pozemky řádových komunit připadly správě královských statků. Ze zabaveného majetku byl pro každou zemi zřízen náboženský fond, který měl být použit pod dohledem státu pro účely osvícensky modernizované katolické církve, pro zakládání nových far a lokálí.¹²⁷

Druhá vlna „útoků“ na kláštery nastala po roce 1784. Šlo tentokrát o rušení bohatých řádových domů slibující rozmnožení finančních prostředků náboženského fondu. Z některých konventních kostelů se staly farní či filiální chrámy, jiné budovy byly využity jako sklady, továrny, nemocnice, kasárna či školy. Ne vždy však bylo jednoduché klášterní nemovitosti rozprodat, zvláště ty, které nebyly v nejlepším stavu, a reforma se v tomto bodě minula účinkem. Některá řádová sídla se prodala až po delší časové lhůtě, v lepším případě šlechticům, kteří si je přestavěli na zámky. Známým příkladem takového naložení s konventním majetkem je benediktinský klášter v Kladrubech, zrušený v roce 1785 a v roce 1791 prodaný Windischgrätzům, kteří jej upravili na jedno ze svých sídel. Po smrti Josefa II. se rušení řádových komunit zastavilo a posléze byl obnoven i jejich styk s cizinou.¹²⁸

Rušení klášterů vyvolalo skutečný konflikt mezi císařem a církví a bylo považováno za dosud nevídaně tvrdý zásah do církevních práv. Reforma byla církví posuzována jako natolik závažná a nebezpečná, že přiměla papeže k cestě do Vídně v naději, že se mu podaří odvrátit císaře od dalších zásahů do církevních záležitostí. Jakkoliv byl papež císařem přijat se všemi poctami (vídeňskými publicisty byl naopak kritizován), nepodařilo se mu toho docílit. Rovněž papežovy buly mohly být vyhlášovány pouze se svolením vlády. Jednalo se o obnovení takzvaného *placetum regium* užívaného již v prvních pobělohorských desetiletích, které Marie Terezie opětovně vyhlásila roku 1749 a 1781 je pak zopakoval i Josef II. Trnem v oku církve se stal císařův zákaz proklamovat bulu *Unigenitus* zaměřenou proti jansenistům. Josefova vláda rovněž přijala opatření proti rozličným darům a odkazům, které občané činili ve prospěch církve, ještě více znesnadnila vstup noviců do zbylých klášterů, zdanila církve a dohlížela na správu jejího jmění. Císař rovněž zpřístupnil vyšší církevní posty i neurozeným uchazečům, přičemž jediným měřítkem při jejich výběru měly být zásluhy a schopnosti kandidáta na danou pozici.¹²⁹

¹²⁷ O. BASTL, *Rušení klášterů*, s. 155–173.

¹²⁸ Tamtéž, s. 158.

¹²⁹ Obavy duchovních z císařových zásahů do jejich jmění a finanční situace ilustruje následující anekdota, šířící se nejen ve Vídni, ale i v zahraničí, o rozhovoru císaře s vídeňským kardinálem Migazzim, odpůrcem císařových reforem: „Kardinál [Migazzi] vyjádřil své obavy, že náboženský fond nebude dostačující pro založení tolika nových far. Jeho Veličenstvo mu na to odpovědělo [...], že v tomto případě do něj všichni církevní hodnostáři přispějí. Kardinál, vystrašen těmito slovy, [...] řekl: Vaše Veličenstvo mi chce také něco odebrat? Tomu jsem vzdálen, odpověděl císař, chci naopak

Ve svém tažení proti pověrám a zvláště v očích osvícenců zbytečným náboženským ceremoniím omezil Josef II. počet církevních svátků a poutí. Výrazem boje rozumu proti pověře byl například zákaz vyzvánění při bouřích. Mnohými z těchto často necitlivých nařízení zbytečně vyvolával zápornou odezvu veřejnosti, v jejímž zájmu mimo jiné původně reformy zamýšlel.

Odnětí výchovy budoucích kněží biskupům a její svěření do státu, pod kontrolu zemských úřadů, gubernií, bylo další z podstatných Josefových reforem vedoucích k zestátnění církve a především k vytvoření církve nové, osvícenské. „Císař pravil veřejně: Musím ty popy odnaučit pít“ zapsal si F. M. Pelcl do svých *Pamětí* k informacím o založení pražského generálního semináře a o císařově snaze změnit morálku, chování, vzdělání i poslání dosavadních kněží.¹³⁰

Vzniklé generální semináře, v českých zemích v Praze a v Hradisku u Olomouce, byly vedeny josefinisty a osvícenskými duchovními (Augustinem Zippem v Praze a Josefem Dobrovským v Hradisku) a měly za cíl přípravu moderních kněží, kteří by byli nejen vzdělaní, ale současně zcela oddaní službě státu, kteří by se stali svým způsobem státními úředníky se specifickou funkcí a „byli by pastýři a učitelé národa, vyzbrojení náležitou znalostí náboženství a lidí, a byli by schopni božské dílo reformace provést zcela bez hluku“,¹³¹ jak psal Dobrovskému přívrženec katolického osvícenství z Budyšína Franz Georg Lock.

Z finančních prostředků zrušených klášterů vláda reorganizovala církevní správu tak, aby byla kompatibilnější se stávajícím krajským zřízením, a tudíž se státní administrativou, a výrazně rozšířila síť dosavadních farností o nové fary a lokálie. Na nich měli působit budoucí absolventi generálních seminářů či obecněji josefinští kněží, jimiž měli být vzdělaní lidé, placení státem, kteří měli kromě kněžského povolání vykonávat také úřední a osvětovou činnost. Vedli matriky, které se nyní staly především státním úředním registrem obyvatelstva, nově zajišťovali zdravotní dohled a poučovali lidi o hospodářských a zemědělských inovacích. Informovali rovněž své farníky o obsahu a účelu státních nařízeních, o jejich povinnostech, možnostech a právech. V pastorační činnosti je vedli především k lásce k bližnímu a k vlastnostem občana osvícenského státu, k racionálnějšímu pohledu na svět, k podílení se na veřejných věcech a k preferenci společného zájmu všech před osobními cíli. Měli to být

zvýšit počet Vašich spolupracovníků. [...] Panovníkovi přináležejí rozhodovat o obrocích.“ Viz M. ONDO GREČENKOVÁ, *Osvícenská politická laboratoř*, s. 56.

¹³⁰ J. PÁN (ed.), *František Martin Pelcl: Paměti*, s. 53.

¹³¹ E. WINTER, *Josefinismus a jeho dějiny*, s. 164.

právě oni, kdo v poslední instanci prosazovali josefinské církevní i ostatní reformy do praxe, a proto jim císař věnoval obzvláštní péči.¹³²



Zřízení generálního semináře. Nápis na průčelí Klementina na Starém Městě pražském připomíná, že v bývalé jezuitské koleji byl Josefem II. zřízen pražský generální seminář. V tomto zařízení měl být vychováván katolický klérus podle principů osvícenského katolicismu.

Idea osvícenského kněze nebyla vlastní pouze josefinským reformátorům, ale patřila k univerzálnějším představám evropského osvícenství.¹³³ Ovlivnil ji jansenistický pohled na faráře, který roli duchovního velice oceňoval a vyzdvihoval její zásadní význam. Jansenista Jan Opstraet napsal pojednání *Pastor bonus*, které sice vyšlo již v roce 1689, ale bylo v 18. století opakovaně vydáváno. V habsburské monarchii se přitom dostalo v roce 1766 na index zakázaných knih. Roku 1777 ovšem vyšel v Praze výtah z tohoto díla, který připravil k publikování benediktin Jakub Chmel, budoucí opat břevnovského kláštera, podporovaný opatem Štěpánem Rautenstrauchem. Spis podával návod farářům jak správně pečovat o duše farníků a jak se přitom skromně a ctnostně chovat po vzoru prvotní církve.

¹³² Tamtéž, s. 123–135.

¹³³ Daniel ROCHE, *La France des Lumières*, Paris 1993, s. 343–345.

Josef II. však ve svých představách o duchovních zacházel ještě dále, jelikož ve farářích viděl nejdůležitější z církevních činitelů právě pro jejich bezprostřední práci s lidmi. Jeho ideální představy však byly vzdálené realitě. Ferdinand Kindermann ze Schulsteinu, probošt vyšehradské kapituly, předložil Josefu II. dobrozdání o stavu současných farářů, které nadepsal *Udání příčin zkaženosti kněžství a úpadku náboženství a církevní kázně v Čechách s příloženým návrhem, jak by se tomu všemu mohlo odpomoci*. Uvedl v něm, že: „řádní duchovní správci, jako faráři a děkani, nejsou již dávno tím, čím by měli být, totiž přáteli, učitelé a otci lidu, mnohem spíše jsou jeho nepřáteli a svědci [...]. Jako jsou jejich hlavy prázdné nebo impregnovány nesmyslnostmi, stejně tak jsou jejich srdce zlá a jejich mravy zkažené. Svým soudruhům v úřadě závidí, sváří se s nimi a pomlouvají je [...]“¹³⁴

V roce 1784 císař vydal poučení pro kazatele, v němž mimo jiné požadoval, aby farář nehovořil proti knihám, které jsou povoleny cenzurou, aby nedělal žádné, ani skryté narážky na zákonodárství a státní zřízení a aby spojoval křesťanskou nauku s jejím praktickým využitím v denním životě. Kázání mělo sloužit především k osvětlení rozumu a k pěstování ctností farníků a mělo tudíž být srozumitelné. Knězi bylo proto doporučeno, aby používal přátelského tónu hlasu, nikoliv řečnického. Všechna svá kázání musel rovněž zapisovat, a to včetně data a místa, kde byla pronesena, aby je mohl později na vyzvání předložit ke kontrole.¹³⁵ Jeho činnost měla být prací řízenou přesnými, téměř úředními pravidly, a měla být kontrolovatelná státními orgány, jeho morálka měla být bezúhonná, jeho chování skromné, přístup k farníkům vstřícný a milý tak, aby získal jejich důvěru k sobě a potažmo ke státu.

Císař ovšem nepředepisoval povinnosti pouze farářům, ale rovněž jejich farníkům, a nechal také vypracovat podrobný řád pro bohoslužby. Farníci se podle nařízení z roku 1785 museli povinně v neděli zúčastňovat bohoslužeb, při nichž se měli maximálně soustředit. Nic nesmělo vyrušovat jejich pozornost, tedy ani svíčkové báby před kostelem, milodary při bohoslužbách, osvětlení bočních oltářů nebo přílišná výzdoba kostelů.¹³⁶ Vše směřovalo k tomu, aby nikdo nepřeslechl ani slovo Boží, ani vyhlášení státních nařízení či jinou osvětu sdělovanou josefinským knězem.

Aby se farář mohl nerušeně věnovat svým povinnostem, zajistil mu stát stálý příjem z náboženského fondu, ale současně velmi omezil štólové poplatky za náboženské úkony, které museli platit farníci. Farář, stejně jako každý státní úředník, získal právo na penzi, pokud se ocitl v takové zdravotní situaci, která mu znemožňovala vykonávat jeho práci. Ovšem, pokud faráři získali

¹³⁴ E. WINTER, *Josefinismus a jeho dějiny*, s. 125.

¹³⁵ Tamtéž, s. 128.

¹³⁶ E. WINTER, *Josefinismus a jeho dějiny*, s. 129; J. MIKULEC, *Katolická zbožnost*, s. 146.

tuto možnost, tak se museli také, stejně jako ostatní státní zaměstnanci, podrobit konkurzu na místo, o které se ucházeli. Zkoušky kandidátů na duchovní posty se netýkaly příliš teoretických znalostí, ale spíše praktických dovedností: ukázky kázání, vyučování katechismu, ale také předvedení výkladu dvorních dekretů.

Podle císařových představ měla díky takovým nařízením vzniknout nová církev založená na vzájemné důvěře a spolupráci mezi farníky, faráři, správci úřady a státem a vedená racionálními, humanistickými i utilitárními snahami.¹³⁷ Nicméně realita bývá ideálu vzdálena, a tak i zavádění zmíněných představ do praxe bylo obtížné a naráželo na problémy s rozšiřováním farní sítě i nedostatkem kněží v porovnání s vysokými počty farníků, kteří se se svými faráři špatně znali a kostel často příliš nenavštěvovali. Císařova snaha o šíření osvícenského myšlení a osvětlování jeho reforem z kazatelný proto nezřídka vycházela naprázdno. Rovněž generální semináře nevychovaly dostatečný počet nových kněží a první absolventi z nich vycházeli až ke konci Josefovy vlády. Po císařově smrti v roce 1790 byly navíc zrušeny. Došlo i k odvolání jiných císařových reforem. Církevní správa se částečně navrátila ke stavu předcházejícímu josefinské desetiletí, přesto však některé významné změny přežily. V platnosti zůstal především toleranční patent, zachovány byly nové farnosti a lokálie. Osvícenské povědomí žilo dál díky absolventům generálních seminářů, kteří často šířili i volnomyšlenkářské názory a informace o zahraničním osvícenství a francouzské revoluci mezi kněžími a lidem.¹³⁸

¹³⁷ Josef popsal svoji představu ideálních farářů slovy: „Jsou to ti, kdož jsou všeobecně známi jak po stránce svých dobrých zásad a osvětleného rozumu [...], tak také ve své borlivosti o rozšíření přiměřené osvěty a o rozvoj veřejných, jak církevních tak politických ústavů [...] a konečně podle ovládnutí nejvyšších výnosů na odstranění škodlivých zlořádů a podporování ryzí a rozumné bohoslužby v diecézích.“ Viz E. WINTER, *Josefinismus a jeho dějiny*, s. 133.

¹³⁸ Daniela TINKOVÁ, *Jakobíni v sutaně*, Praha 2011.