

# VÝCHOVA KNĚŽÍ A JEJICH PŮSOBNÍ NA PŘELOMU 18. A 19. STOLETÍ\*

*Zdeněk R. Nešpor*

## Summary:

*Activities of priests constituted an important (although definitely not exclusive) source of popular religious attitudes and notions. At the end of early modern times, popular-religious readings and schools also exhibited more marked influence. These institutions played their role not only in passing of contemporary religious reforms but also (and primarily) during their changes. For this reason, the author monitors enlightened reforms of instruction of future priests in Hapsburg countries which headed explicitly towards transformation of their work; originating in the Van Swieten's reform in 1750s, continued by the Rautanstrauch's reform of 1774, introduction of general seminars and other changes of Joseph II, until their changes during the reign of Leopold II (1791). One of the most important events was the institutionalization of pastoral theology which symbolically replaced former polemical theology. The article also analyses, in more detail, the first Czech text books on this subject written by Strahov's Premonstratensian J. Chládek and F. Giftschiütz (translated by V. Stach). Architects of these reforms were interested in transformation of popular Christianity in the direction of unpretentious ethical and social understanding of religious belief; they were inspired in many respects by protestant theologians, resulting also in more positive reception of Hussitism in the Bohemian lands. In the first half of the 19<sup>th</sup> century, these trends were reflected also in popular religiosity, hand in hand with national agitation of many Catholic clergymen although not always as intended by their originators. The revived Czech nation often expressed disapproval of their own regenerators, fact which the Catholic clergy countered (rather unsuccessful in long term) with an attempt of new confessionalization.*

---

\* Studie je výstupem grantu GA ČR č. 404/04/0980 „Tajní nekatolíci v českých zemích v 18. století z perspektivy historického a historicko-antropologického studia“; autor za tuto podporu děkuje.

Historický výzkum českého osvětlení a národního obrození, včetně jejich namnoze marginalizovaných duchovních složek, byl v období vlády komunistického režimu silně poplatný tehdejší „eschatologické“ ideologii pokroku a zdůrazňování převahy socioekonomické „základny“ nad intelektuální, kulturní a duchovní „nadstavbou“. Pomineme-li vyložení marxistické práce Puršovy, Kočího a další, i Haubeltova syntéza dějin osvětlení sice záslužně rozkrývala do té doby nestudované počátky přírodních věd, zakonzervovala však obecné povědomí o tomto období jako výronu modernismu, racionalismu, sekularismu a téměř až proticírkevního ateismu.<sup>1</sup> Snad právě to vedlo po roce 1989 k signifikantnímu odklonu badatelského zájmu o tuto epochu, ačkoli řada současných výzkumů ukazuje i její odlišné stránky a v neposlední řadě nezbytnost kriticky prověřit platnost některých zavedených interpretačních schémat.<sup>2</sup> Pro účely této studie je třeba uvést alespoň dvě, zaprvé údajný protiklad „rakouského“, *ipso facto* germanizačního osvětlení a našeho národního obrození, a zadruhé marginalizaci úlohy duchovních především ve druhém historickém procesu.

Již průkopnické práce F. Kutnara totiž ukázaly vzájemnou spojitost osvětlení a národního obrození, stejně jako jejich nepominutelné zakotvení v barokní éře, přestože se proti ní osvícenci kriticky vymezovali. I když nechci zpochybňovat antagonistickou rétoriku obou intelektuálních konceptů a duchovních hnutí, celá řada reforem, jejichž plod přineslo osvětlení, měla svůj počátek mnohem dříve. Příkladem může být rozšiřování lidové náboženské četby „nahrazující“ pastoraci, včetně vydávání a četby Písma.<sup>3</sup> Podobně zase na osvětlení, které zcela jistě nebylo „protičesky“ zaměřené a germanizaci podporovalo především kvůli praktické centralizaci,<sup>4</sup> v leccems navazoval romantismus a národní obrození. Nebylo-li by osvícenského zájmu o české dějiny a řeč,<sup>5</sup> jenž se projevo-

val i rozmachem kognitivně náročnější české literatury, patrně by nebylo o pár dekád později vlastně koho, jak a prostřednictvím čeho obrozovat. Důležité pojitko mezi intelektuálními rozměry obou hnutí, osvětlení a obrození (které rozhodně nelze ztotožňovat), představovalo působení duchovenstva,<sup>6</sup> jež zároveň uvádělo jejich obsahy do lidového prostředí, zpočátku prakticky výlučně. Mediátory sociální a symbolické kontinuity českého obrození s minulostí a jeho „lidovosti“ nebyli ani tolik skrytí stoupenci heterodoxních náboženských představ, jak soudil Kutnar,<sup>7</sup> nýbrž především (katoličtí) duchovní, kteří se v osvícenském duchu obraceli k výchově lidu a později v romantismu sebrali namnoze plody své vlastní práce, případně dílo působení svých barokních předchůdců. Jejich vliv na prosazení národní myšlenky však naprosto nelze podceňovat.

Závislost staršího dějepisceví na ideologii 19. století, proticírkevní, *eo ipso* protikatolické, vzhledem k osvícenskému dědictví především protibarokní, vedla k marginalizaci tohoto působení. Již v polovině 19. století musel V. Štulc vypočítávat zásluhy katolických duchovních, přičemž M. C. Putna má jistě pravdu, že to „znamená, že jest potřebí je vypočítávat, jelikož se na ně zapomíná“;<sup>8</sup> podobný charakter měla i o málo mladší studie J. Jirečka.<sup>9</sup> Obrozenému národu nebyli jeho obrodíči z důvodů, které na tomto místě nechceme zkoumat, právě po chuti. Místo toho se prosazoval odsudek katolického kléru za jeho protireformační působení a vyzdvižení husitsko-bratrsko-humanistických tradic čes-

jež do českého prostředí implantovalo především nové dílo Kaspar Royko, *Geschichte der großen allgemeinen Kirchenversammlung zu Kostniz, Grätz-Prag 1781–85* (česky první dva díly přeložil V. Stach jako *Hystorie Velikého Sněmu Kostnického*, Praha 1785; ještě dříve se objevil výbor z pera luterského faráře M. Markovice *Dekrét Sněmu Kostnického o Přijímání...*, Praha 1783); k jeho recepci viz Jan Milič Lochman, *Náboženské myšlení českého obrození. I. Kořeny a počátky*, Praha 1952, s. 228–237. Husovu katolicitu ještě dříve ve své příručce církevních dějin zdůrazňoval i P. I. Propp; k tomu viz R. Zuber, *Osudy moravské církve v 18. století*, II., Olomouc 200, s. 67.

<sup>6</sup> V naprosté většině šlo o katolické duchovní, protože nekatolické konfese nebyly v českých zemích (s výjimkou Ašska a zbytku Slezska) do roku 1781 povoleny a i pak se k nim přihlásila jen zanedbatelná menšina obyvatelstva, takže jejich duchovních bylo řádově méně. Přesto se poměrně rychle zapojili do rozšiřování osvětlení a rodící se nacionální agitace, především luteráni (i když těch bylo mezi protestanty výrazně méně než kalvinistů); malá připravenost publika i další důvody však mnohé z nich časem vyhnaly zpět do ciziny nebo do prostředí přeci jen otevřenějších českých exilových církví. V této studii se problematice menšinové protestantské zbožnosti/publika nebudu šířeji věnovat, lze však odkázat na Richard Pražák, *Maďarská reformovaná inteligence v českém obrození*, Praha 1962; Zdeněk R. Nešpor, *Náboženství na prahu nové doby*, Ústí nad Labem 2006.

<sup>7</sup> František Kutnar, „Proroctví v životě minulého lidu“, *Český lid* 1 (33), 1946, s. 138; též, *Sociální myšlenková tvářnost obrozeného lidu. Trojí pohled na český obrozený lid jako příspěvek k jeho duchovním dějinám*, Praha 1948, s. 206.

<sup>8</sup> Martin C. Putna, *Česká katolická literatura v evropském kontextu 1848–1918*, Praha 1998, s. 152.

<sup>9</sup> Josef Jireček, „Theologická strana literatury české“, *Blahověst, Katolické hlasy* 2, 1856, 1, s. 27–37.

<sup>1</sup> Josef Haubelt, *České osvětlení*, Praha 1986.

<sup>2</sup> Např. Zdeněk V. David, „Národní obrození jako převtělení Zlatého věku“, *ČČH* 99, 2001, s. 486–518; Miroslav Hroch, *Na prahu národní existence. Touha a skutečnost*, Praha 1999; Vladimír Macura, *Znamení zrodu. České obrození jako kulturní typ*, 2. vyd., Praha 1995; Zdeněk R. Nešpor, *Věra bez církve? Východočeské toleranční sektářství v 18. a 19. století*. Ústí nad Labem 2004; Daniela Tinková, *Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa*, Praha 2004, a další práce těchto autorů. Ze starších prací, s nimiž se však naneštěstí mohla česká odborná veřejnost seznámit teprve v současnosti, se sluší zmínit především František Kutnar, *Obrozené vlastenectví a nacionalismus. Příspěvek k národnímu a společenskému obsahu české doby obrozené*, Praha 2003.

<sup>3</sup> Srov. např. Martin Svatoš, „Kontrola četby a distribuce náboženských knih při lidových misijních a misijní knížky v 18. století“, in: Ivana Čornejová (ed.), *Úloha církevních ráků při pobělohorské rekatolizaci*, Praha 2003, s. 363–384.

<sup>4</sup> Srov. M. Hroch, *Na prahu národní existence*, s. 54–58.

<sup>5</sup> Jedním z jeho motivů bylo i vědomí náboženské spřízněnosti s umírněnou tradicí české reformace, především s Husem jakožto reformátorem katolické církve nikoli jako předchůdcem protestantismu,

kého národa, jež bylo zprvu dílem protestantské propagandy roku 1848 a později nalezlo uplatnění v protikatolicky naladěném mladočesství a v Masarykově filosofii českých dějin. Aby bylo pozitivně odkazováno alespoň na některé katolické duchovní, museli mít nepopíratelné zásluhy o zrod novodobého českého národa a sami být na štíru se soudobým katolicismem, museli být interpretováni více jako národovci než jako zástupci své konfese. Takový pohled plně vyhovoval protestantským historikům, přijímajícím některé osvícenské katolíky téměř za své „souvěrece *honoris causa*“, případně volným myslitelům a dalším protikatolicky orientovaným liberálům,<sup>10</sup> zatímco alternativní projekt katolického vlastenectví 19. století nenašel širší odezvu.<sup>11</sup> Teprve novější bádání se proto vrátilo k náležitému docenění úlohy katolických duchovních při rozšiřování osvícenských idejí a v počátcích národního obrození.<sup>12</sup> Současně se však objevila i nová konfesionalizační reakce ze strany katolických historiků, osvícenství téměř apriorně (a hlavně ahistoricky) odmítající a jeho ústřední protagonisty, například Dobrovského a Bolzana, automaticky považující za nepravověrné a katolické církvi škodící.<sup>13</sup> Jednostrannost protestantsko-nacionálně-liberálního pohledu na národní obrození a jemu předcházející epochy, již neudržitelná vzhledem k implicitní ideologičnosti i zneužití v populárně-historickém diskursu komunistického období, byla v tomto případě nahrazena optikou opačného extrému, neméně ideologicky podmíněnou a prvoplánově schematickou.

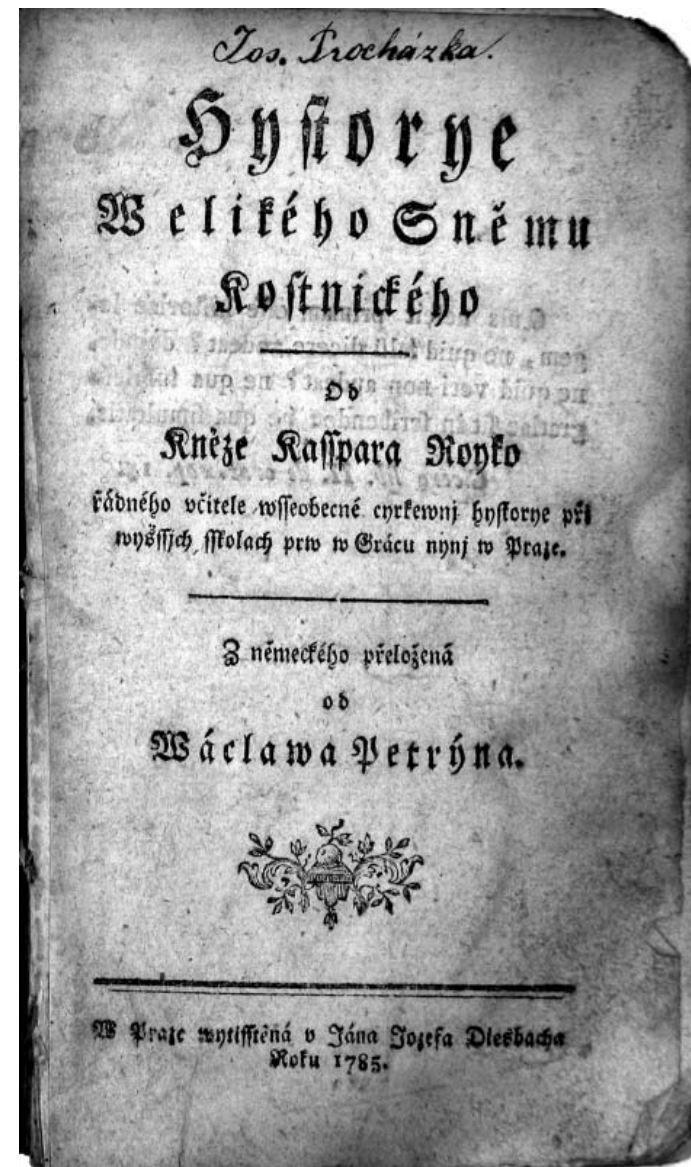
Chceme-li hlouběji porozumět sociokulturním procesům odehrávajícím se na konci 18. a na počátku 19. století v české společnosti, nemůžeme se spokojit s pouhým konstatováním, že katolický klérus hrál v rozšiřování osvícenství a v národním obrození (zejména v jeho počátcích) významnou úlohu. To již bylo dostatečně doloženo. Je třeba se dále ptát, (1.) kdy, proč a čím přičině-

<sup>10</sup> Zdeněk Gintl, *Kněží katolíci v českém obrození, před ním a po něm*, Praha 1924; J. M. Lochman, *Náboženské myšlení*, zejm. s. 207–336; týž, *Duchovní odkaz obrození. Dobrovský – Bolzano – Kollár – Palacký. Náboženské profily*, Praha 1964, zejm. s. 27–152. Dílčí kritické zhodnocení podal Jiří Rak, „Dělníci na vinici Páně nebo na roli národní?“, in: Zdeněk Hojda – Roman Prahel (eds.), *Bůh a bohové. Církev, náboženství a spiritualita v českém 19. století*, Praha 2003, s. 128–138.

<sup>11</sup> Petr Pabian, „Katolické ghetto, nebo katolický národ? České katolické vlastenectví na konci 19. století“, *Kuděj, Časopis pro kulturní dějiny* 7, 2005, 1–2, s. 93–99. V duchu uvedené koncepce byla zpracována např. i mnohem pozdější popularizační práce Josef Beneš, *Ač zemřeli ještě mluví. Medailony českých katolických vlasteneckých kněží*, Praha 1964.

<sup>12</sup> Např. Josef Hanzal, *Od baroka k romantismu. Ke zrození novodobé české kultury*, Praha 1987, s. 32, 94; Miroslav Hroch, *Evropská národní hnutí v 19. století. Společenské předpoklady vzniku novodobých národů*, Praha 1986, s. 320, 323.

<sup>13</sup> Radomír Malý, *Religiozita v dramatu [českého národního obrození]*, Frýdek-Místek 2003, s. 4–5. K tomu viz autorovu recenzi v *Studia comeniana et historica* 2005, s. 151–155.



*Pro nové osvícensko-obrozené chápání Husa měl nesmírný význam Roykův spis o dějinách Kostnického koncilu, jehož části se záhy dostalo českého překladu. Za pseudonymem překladatele se ve skutečnosti skrývá olomoucký profesor pastorálky V. Stach.*

ním k tomu došlo (v termínech aktérů a institucionálních reforem), a (2.) co tyto změny reálně přinesly vnitřnímu sebepojetí, funkcím i veřejnému působení katolického kléru; jen tak je totiž možné porozumět zásadní změně jeho postavení a v důsledku i jeho receptivní marginalizaci. Cílem této studie přitom nebude představení problému v celé jeho šíři, zaměřím se především právě na „shora“ řešenou institucionální stránku obou uvedených otázek, nicméně v mnohem širším kontextu než tomu bylo doposavad. Kromě velkolepě načrtnuté, v mnohém však již překonané konceptualizace E. Wintra ze čtyřicátých let,<sup>14</sup> totiž aktuálně sice došlo například k obnově studia typicky osvícenské koncepce pastorální teologie, avšak příliš úzce pojatému.<sup>15</sup> Osvícenství tak bylo (možná nechtěně) připraveno o svůj vnitřní obsah, kterému snad až příliš dobře rozuměl Winter, stejně jako o vědomé mezinárodní a nadkonfesijní souvislosti.<sup>16</sup>

### Teologické studium v osvíceném věku

Konfesionalizační tendence raného novověku vedly k vzájemnému polemickému vyhocení jednotlivých křesťanských vyznání; jak výstižně poznamenal U. Im Hof, vznikala-li v tomto období nová stolice na teologických fakultách, pravidlem šlo o katedru kontroverzní teologie.<sup>17</sup> Na katolické straně konfesionální hranice to znamenalo především potvrzení tradice, vedle Písma přijímané *pari pietatis affectu* jako nezbytný pramen víry, podtrhující zachování katolické výlučnosti jakožto *ecclesia semper eadem*. Dokonce i v díle (proto)osvícenského francouzského biskupa Bossueta pouze katolická církev udržovala (neměnnou) věroučnou tradici křesťanství, zatímco „kdyby Protestanti náležitě věděli, jak povstalo gich náboženstwj, s gakau wrtkawosti gich wyznánj wjry složena, a kolika změnám podrobena byla ... nebyliby gisté spokojeni tau reformacý“.<sup>18</sup> Trvání na vzájemně disparátních věroučných člancích, jako bylo učení o sedmi

svátostech, transsubstanciaci, soteriologickém významu skutků a další, bylo dále podtrženo akcentem na odlišnost kněží od běžných věřících symbolicky (prostřednictvím svěcení) a zároveň prakticky (např. talár, instituce celibátu, výlučně kněžské přijímání pod obojí). Zdaleka ne všichni kněží však skutečně stáli o to, aby obci věřících mohli jít příkladem (nebo byli s to dostát uvedeným nárokům). V souvislosti s tím, jak konfesionalizace vedla k úplnější a hlubší christianizaci lidových vrstev, totiž i u nás docházelo ke zmnožení udání neřádného života kněží ze strany jejich farníků, zejména v otázce dodržování celibátu.<sup>19</sup> Ještě závažnějším nedostatkem byly chabé odborné znalosti kněží, povinně sice vychovávaných v seminářích, ale stále ještě nedostatečně a vzhledem k malému efektu vizitací a praktické nesaditelnosti také bez většího zájmu o další sebevzdělávání poté, co dosáhli kýžené mety v podobě dobře zaopatřeného benefícia. Úroveň pastorační práce byla v 18. století bídna v celé katolické Evropě,<sup>20</sup> k čemuž v českých zemích přispívala i nedostatečnost a špatná struktura farní sítě způsobená hlavně ekonomickými důvody,<sup>21</sup> zatímco trvajícím „suplováním“ řádné farní správy prostřednictvím (různých typů) náboženských misí mělo nanejvýš punktuální charakter.

Nedobrého stavu státního náboženství si byli vědomi i mnozí panovníci; například již Karel VI. ve víru kompetenčních sporů s pražským arcibiskupem v listě z 28. listopadu 1725 tohoto obvinil, že on sám je vinen aktuálním vzrůstem „kacířstva“, protože v období jeho úřadu došlo k úpadku katolické církve v zemi.<sup>22</sup> Český sněm v tomto smyslu již od roku 1718 vydával Excitatoria

<sup>19</sup> Rudolf Zuber, *Osudy II.*, Olomouc 2003, s. 100–102, 111. Jak autor dospěl k následnému zjištění, že kněžská morálka kolem roku 1750 z 90% odpovídala požadované (s. 113), není jasné.

<sup>20</sup> Zřetelným svědectvím je charakter náboženské literatury, která o sto let dříve přinášela zcela nové a žádoucí formy barokního katolicismu, zatímco v 18. století na nich pouze setrvala, namnoze beze změn. Úspěch rekatolizace v 17. století byl dán působením kléru, zatímco o sto let později byl též klérus, jak jsme viděli, svými farníky udáván jako nedostatečně křesťanský – patrně ne proto, že by se zhoršil třeba právě jeho vztah k celibátu, spíš proto, že si toho běžní věřící konečně začali všimnout.

<sup>21</sup> Např. v roce 1713 bylo v Čechách asi 950 far, přičemž v Rakovnickém, Klatovském, Žateckém, Plzeňském, Kouřimském a Berounském kraji na jednoho faráře průměrně připadalo 1333–1485 obyvatel, v Prácheňském, Budějovickém, Čáslavském, Tábořském, Loketském kraji a v Praze 1757–1903 obyvatel a na Boleslavsku, Chrudimsku, Bydžovsku a Hradecku plných 2328–2951 (Eduard Maur, „Problémy farní organizace pobělohorských Čech,“ in: *Traditio & Cultus. Miscellanea historica bohemica Miroslav Vlk archiepiscopo Pragensi...*, Praha 1993, s. 163–176, zde s. 166–168), ve všech případech zřetelně méně než kupříkladu ve Francii, kde se poměr na počátku 18. století ustavil zhruba na 1:215. Podle údajů *Catalogu clergii* pro rok 1760 bylo (osazených) far 998 (Eliška Čaňová, „K počtu far v Čechách v 17. a 18. století“, *Historická demografie* 18, 1994, s. 179–181, zde s. 180), což za uvedené půlstoletí představovalo jen asi 5% nárůst.

<sup>22</sup> Antonín Rezek, *Dějiny prostonárodního hnutí náboženského v Čechách od vydání tolerančního patentu až na naše časy I.*, Praha 1887, s. 64; srov. Rudolf Zuber, *Osudy moravské církve v 18. století I.*, Praha 1987, s. 148, 161, 207.

<sup>14</sup> Eduard Winter, *Josefinismus a jeho dějiny. Příspěvky k duchovním dějinám Čech a Moravy 1740–1848*, Praha 1945 (německý originál 1943).

<sup>15</sup> Kamil Činát, „Katolické osvícenství a koncept pastorální teologie“, *Kuděj, Časopis pro kulturní dějiny* 2, 2000, 2, s. 28–39; Alois Křišťan, *Počátky pastorální teologie v českých zemích*, Praha 2004. Srov. autorovu recenzi v *Religio, Revue pro religionistiku* 13, 2005, 2, s. 347–350.

<sup>16</sup> Viz alespoň Nigel Aston, *Christianity and Revolutionary Europe, 1750–1830*, Cambridge 2002; Derek Beales, *Enlightenment and Reform in Eighteenth-century Europe*, London-New York 2005; Owen Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, Cambridge 1975; Ulrich im Hof, *Evropa a osvícenství*, Praha 2001.

<sup>17</sup> Ulrich im Hof, *Evropa a osvícenství*, s. 142.

<sup>18</sup> Jakub Benygne Bossuet, *Jakuba Benygna Bossueta ... Příběhové o změnách církví protestantských ... na česko přeložené od Martina Wolfa*, Hradec Králové – Praha 1804–05, s. iii.

k zakládání nových far a 13. února 1733 zřídil desetičlennou komisi k posouzení stavu náboženských věcí a jejich nápravě. Stavovská komise přitom navrhla především zřizování nových far, dosazování učitelů vrchnostmi bez církevního schválení, mírnější zacházení s náboženskými emigranty, zvýšení dosavadního počtu dvanácti misionářů o dalších deset z řad světských kněží a odměny pro uduvače kacířů. O necelý měsíc později (11. března 1733) vznikla z císařova popudu i státní komise, zabývající se týmiž otázkami. Ve svých zprávách zdůraznila především požadavek mravného života kléru, který by se měl stát vzorem lidovým vrstvám, a proto navrhovala zpřísnění a rozhojnění vizitací, obligátními se staly i požadavky na zakládání nových far a restrukturalizaci farní sítě.

K výraznějším organizačním změnám, nepočítáme-li reorganizaci biskupství započatou již na sklonku vlády Marie Terezie, nicméně mohlo dojít až prostřednictvím josefinských náboženských reforem, na které osvícený panovník získal prostředky rozsáhlou sekularizací stávajících církevních institucí (především „neužitečných“ kostelů, klášterů a všech náboženských bratrstev). Zeměpanské úsilí o zkvalitnění náboženského působení kléru nicméně organizační reformy, k nimž přibýly i reformy liturgické a další, nevyčerpávaly. Umírněné rané osvícenství, ovlivněné jansenismem, jemuž bylo ve vládnoucí elitě habsburských zemí popřáváno sluchu, usilovalo především o zásadní změnu kněžského postoje k lidu a související posílení pastoračního působení. Určující byla v tomto směru především příručka J. Opstraeta *Pastor bonus, seu idea, officium et praxis pastorum* z roku 1689 a spisy L. A. Muratoriho *Della carita christiana* (1723) a *Della vera divizione dei christiani* (1747), v nichž byla barokní individualistická zaujatost vlastní spásou nahrazena účinnou láskou k bližnímu, posílen etický rozměr křesťanství včetně tolerantnějšího vztahu k jinověrcům a v neposlední řadě zdůrazněno vzorové a zároveň vůdčí postavení faráře. Kněží se měli z nimbu své výlučnosti snést do funkce pastýřů dbajících o svěšené stádo. Odpovídala tomu i R. Zuberem pozorovaná terminologická změna, kdy se namísto kněze (*Priester*) odděleného od lidu začalo hovořit o faráři (*Pfarrer*), náboženském učiteli (*Religionslehrer*) či duchovním správcem (*Seelenspfleger/-sorger*).<sup>23</sup>

K výchově nového typu duchovních přitom šlo přikročit snáze než k organizačním reformám církve, i když provedení obojího vesměs počítalo – jako osvícenství obecně – se zavedením „shora“. Jednalo se především o reformy teologického studia, které na obou zemských univerzitách (v Praze a Olomouci) bylo až do tereziánské reformy v podstatě jezuitským řádovým učiliš-

těm, zatímco ostatní kněží byli vychováváni v seminářích jiných řádů a/nebo (arci)diecézních. Soubor reforem z počátku padesátých let 18. století, jehož autorem byl van Swieten, počínající zavedením studijních direktorů na duchovních fakultách, přitom rozšiřoval přístupnost univerzitních teologických studií a rozděloval je na hodnotnější čtyřletý směr spekulativní teologie (nazývané též suaristickou pro stále ještě trvající převahu jezuitského systému Suarezova) a dvouletý směr moralistický (kasuistický).<sup>24</sup> Teologické studium ke stávajícím stolicím scholastiky, dogmatiky, výkladu Písma, kontroverzní (polemické) teologie, morální teologie (kasuistiky) a hebrejštiny nově získalo rozšíření církevního práva, dosud vřazovaného do výkladu scholastiky nebo morálky, a stolice církevních dějin a řečtiny, rétoriku (posvátné řečnictví) a liturgiku pro moralisty, v Praze i orientální jazyky (arabština, syrština, chaldejština).<sup>25</sup> Tereziánská reforma sice omezovala působení jezuitů, v Olomouci například docela prakticky jmenováním dominikána a premonstráta novými profesory teologie (v Praze byl první ne-jezuita na duchovní fakulty připuštěn o dekádu později), stejně jako omezovala prameny dogmatiky na Písmo, Otce a církevní spisovatele, výrazněji však do zavedeného schématu teologického studia nezasáhla. Například kontroverzní teologie byla přednášena podle příručky jezuita Pichlera, aniž byl obsah tohoto předmětu jakkoli zpochybněn. Výraznou změnu proto muselo vyvolat zrušení Tovaryšstva Ježíšova bulou Klementa XIV. *Dominus ac redemptor noster* z 21. července 1773. Ruku v ruce s likvidací kdysi všemocného řádu šla nová, radikální reforma teologických studií.

Rautenstrauchova reforma teologických studií, nařízená dvorským dekretem z 5. října 1774, prodlužovala studium na pět let (vlastně na sedm, protože pro všechny univerzity se stala povinná dvouletá filosofie, již posluchači teologické fakulty museli absolvovat před nástupem na bohosloví) a současně výrazně omezovala spekulativní teologii ve prospěch praktických disciplín. Úlohou duchovních mělo být nejen vyučovat lid ve víře (především na základě Bible a Otců, což výrazně omezilo podíl spekulativní teologie<sup>26</sup>) a zprostředko-

<sup>24</sup> Karel Beránek in *Dějiny Univerzity Karlovy II. 1622–1802*, Praha 1996, s. 74–76; Václav Nešpor, *Dějiny univerzity olomoucké*, Olomouc 1947, s. 60.

<sup>25</sup> Až do osvicenských reforem ovšem nelze klást rovnítko mezi stolice a obory, protože například morálka a kasuistika se výrazně lišily, ač je obvykle přednášel držitel téže stolice. „Modernější“ situaci přineslo až osvícenství, přesně nařizující strukturu a obsah přednášené látky, zatímco do té doby hodně záleželo na konkrétních učitelích a především na tradici daného učiliště.

<sup>26</sup> Podle dekretu, citovaného F. Cinkem, bylo nařízeno vypustit všechny partikulární nauky jednotlivých teologických škol a učit „podle Ježíše Krista“; František Cinek, *K národnímu probuzení moravského dorostu kněžského 1778–1870*, Olomouc 1934, s. 19.

<sup>23</sup> R. Zuber, *Osudy II.*, s. 131.

vávat mu církevní poklady milosti, nýbrž i v morálce, což zakládal jednak její systematický výklad (převzatý z dosavadních studií) a nově i ohled na vychovávané, jejich různé typy a možnosti porozumění. Tak vznikly nové či osamostatněné teologické disciplíny, pastorální teologie, zprvu přiřazená k morálce, a katechetika, homiletika a liturgika (viz tabulka č. 1). Nové rozložení teologického studia bylo dotvořeno o čtyři roky později. Všechny praktické disciplíny, pastorálka, katechetika, homiletika, liturgika a *Seelensorgenwissenschaft* byly spojeny a posunuty do pátého ročníku studia, jako jeho vrchol.<sup>27</sup> Polemická teologie tím definitivně ztratila své výlučné postavení z konfesionalizačního období, i když (ještě) nebyla zrušena, teologické studium se vydalo směrem podpory praktického pastoračního působení v osvícenském duchu. Tomu odpovídal i nově zřízený předmět encyklopedické teologie (1779), zařazený na samý počátek studií (první měsíc studijního roku), který představoval přehled jednotlivých bohovědných disciplín a jejich nové systematické, „hierarchické“ uspořádání.<sup>28</sup> Základní nastavení osvícenského studijního plánu se přitom na katolických fakultách udrželo v podstatě dodnes, i když nedlouho po svém vzniku bylo podrobeno řadě dílčích modifikací. Důvodem byl především nástup neúnavného reformátora Josefa II. na trůn<sup>29</sup> a jeho rostoucí přesvědčení o významu náboženských reforem v celku osvícenského působení. Byl-li Josef II. „posledním vskutku velkým reformátorem katolické církve, jehož hlavu nezdobila papežská tiara,<sup>30</sup> naprosto to neznamenovalo, že by náboženské reformy nevčleňoval do mnohem širšího spektra reforem vládnutí, respektive pozitivního i negativního působení na lid. Náboženské reformy, na prvním místě výchova osvícenských kněží, kteří by v tomto duchu dále působili na lid, byly toliko institucionálním základem a prvním krokem veškerých dalších reforem.

Poddaný, tvůrce státního blaha,<sup>31</sup> jenž by byl osvícenským duchem naplněn stejně jako jeho vladař, samozřejmě musel být teprve vytvořen, takto zba-ven barokních náboženských forem a obsahů. Uvádí-li A. Křišťan, že „oficiální

<sup>27</sup> Viz Alois Křišťan, *Počátky pastorální teologie v českých zemích*, Praha 2004, s. 39–40, obsahový popis jednotlivých disciplín s. 45–51.

<sup>28</sup> Peter Karl Jaksch, *Gesetzlexikon im Geistlichen, Religions- und Toleranzsache ... für das Königreich Böhmen VI.*, Prag 1828, s. 85–86.

<sup>29</sup> Zatímco počet patentů vydávaných Marií Terezií ročně obvykle nepřekročil stovku (s výjimkou patentů pro Uhry), její syn dosáhl za deset let své vlády průměrného „výkonu“ 690 patentů ročně; P. G. M. Dickson, *Finance and Government under Maria Theresa I.*, Oxford 1987, s. 318–319.

<sup>30</sup> Zdeněk Jan Medek, *Na slunce a do mrazu. První čas josefínského náboženského tolerance v Čechách a na Moravě*, Praha 1982, s. 98.

<sup>31</sup> Osvícenské pojetí lidu charakterizoval F. Kutnar, *Sociálně myšlenková tvářnost*, s. 21–43.



Podnětem k tereziánským a josefínským reformám teologického vzdělávání i katolicismu obecně bylo především Muratorihovo nové chápání křesťanské zbožnosti. Jeho dílo o pravé křesťanské lásce z roku 1723 se dočkalo řady vydání.

[barokní] církevní liturgie často svými vyumělkovanými ceremoniemi neodpovídala lidovému citění,<sup>32</sup> ve skutečnosti tomu bylo právě naopak; ze zpráv dobových zahraničních pozorovatelů i dalších zdrojů totiž víme, jak vnější, magická a pověrečná byla česká lidová zbožnost 18. století, což vyvolávalo kritiku nejen ze strany osvícenců ale často již i barokních intelektuálů.<sup>33</sup> Protože osvícenství současně kladlo důraz na reformní pohyb „shora“, nově koncipovaná náboženská výchova lidu měla být svěřena duchovním, odchovancům nově zřízených generálních seminářů. Jak si uvědomil již E. Winter, založení generálních seminářů bylo vrcholem josefínských církevně-reformních snah<sup>34</sup> a zároveň přinášelo nezbytnou centralizaci teologického studia. Zatímco do té doby probíhalo na diecézních, řádových a dalších učilištích, přičemž univerzitní teologie sice mohla ale stále ještě nemusela stát na vrcholu této pyramidy, Josef II. všechny dosavadní semináře zrušil (s výjimkou zkrátka obnoveného semináře Lužického, který měl zvláštní postavení) a místo nich založil státní tzv. generální semináře pro každou zemi, jejichž absolvování se stalo pro všechny budoucí kněží povinné. Podle dvorského dekretu ze 7. října 1783 se například pražský generální seminář, nahrazující stávající seminář arcibiskupský, jenž byl do Klementina přenesen v roce 1777, stal shromaždištěm všech studentů věnující se duchovnímu stavu a studujícími teologií v zemi; podobně byl na Moravě zřízen generální seminář v Hradisku u Olomouce.<sup>35</sup>

Podle Rautenstrauchova nástupce a prvního rektora pražského generálního semináře F. X. Zippe bylo úkolem kněží „konat náležitě a věrně duchovenkou péčí[, což] znamená vyučováním a mravním spolupůsobením podporovat náboženství a ctnost, a těmi domácí i veřejnou, vnitřní i vnější blaženost; znamená to vykonávat vynikajícím způsobem lásku k člověku a ctnost a činit dobro vlasti a lidskému pokolení.“<sup>36</sup> „Profesorský sbor [hradiského, ale stejně tak i pražského; pozn. ZRN] generálního semináře byl sestaven vesměs z oddaných

<sup>32</sup> A. Křišťan, *Počátky pastorální teologie*, s. 24.

<sup>33</sup> Eduard Maur, *12. 5. 1743. Marie Terezie. Korunovace na usmířenou*, Praha 2003, s. 90; Vít Vlnas, *Jan Nepomucký. Česká legenda*, Praha 1993, s. 191; R. Zuber, *Osudy II.*, s. 186n.

<sup>34</sup> E. Winter, *Josefínismus*, s. 135. Souhrnný popis josefínských náboženských nově podal Z. J. Medek, *Na slunce a do mrazu*, s. 110–127; Z. R. Nešpor, *Náboženství na prahu*, s. 222–245; ze zahraniční literatury viz D. Beales, *Enlightenment and Reform*, s. 237n.

<sup>35</sup> Zatímco dějiny moravského generálního semináře již byly vícekrát zpracovány (především F. Cinek, *K národnímu probuzení*; Jan Drábek, *Moravský generální seminář 1784–1790*, Loštice 1946), pražský na svého dějepisce dosud čeká, nepočítáme-li nedostatečné a antikvované pojednání Alois Soldát, „Dějiny pastýřského bohosloví na vysokém učení pražském. Z širších dějin knížecího arcibiskupského semináře“, *Rádce duchovní* 1, 1894. O institucionalizaci generálních seminářů obecně P. K. Jaksch, *Gesetzlexikon II.*, s. 452–471.

<sup>36</sup> J. M. Lochman, *Náboženské myšlení*, s. 170.

stoupenců osvícenského absolutismu,“ byť jejich odborná úroveň často nebyla valná.<sup>37</sup> Osvícenskému charakteru těchto vzdělávacích institucí<sup>38</sup> odpovídala i skladba předmětů a vyučovací jazyky. Na generálních seminářích, respektive na teologických fakultách, jež zajišťovaly většinu výuky alumnů, se nově vyučovalo německy, s výjimkou latinských přednášek z dogmatiky, církevních dějin a kanonického práva, a české případně německé pastorální teologie. Kromě teologických předmětů přitom byla z důvodu osvětového působení nových kněží vyučována i hospodářská nauka a fyzika;<sup>39</sup> tyto přednášky sice s likvidací generálních seminářů dočasně skončily, avšak již v roce 1808 byly pro teologii obnoveny přednášky o zemědělství, zprvu na technice a později na filosofické fakultě, jež se v roce 1825 staly povinné. Praktický ráz generálních seminářů zvýrazňovalo zkrácení výuky z pěti na čtyři roky, ke kterému došlo od roku 1786, aby se zabránilo „zbytečným teologickým hádkám“; <sup>40</sup> současně bylo teologické studium zkráceno na pouhé tři roky, takže poslední rok seminární výchovy budoucích kněží již probíhal nezávisle. O osvícenském ladění seminářů svědčí například F. Cinkem nalezený knihovnický katalog semináře v Hradisku, vypracovaný v souvislosti s jeho likvidací, podle kterého tvořila většinu fondu osvícenská literatura, z teologických oborů byla nejhojněji zastoupena bibliotika a nejméně (do té doby převažující) dogmatika.<sup>41</sup>

I když konstituce generálních seminářů podstatně zasáhla do vývoje české teologie a zprostředkovavě i religiozity obecně, respektive právě proto, svého tvůrce o mnoho nepřezily. Jejich zrušení po smrti Josefa II., jímž bylo vyhověno

<sup>37</sup> Tamtéž, s. 27, 73n. Snad z tohoto důvodu například v Olomouci ve druhé polovině osmdesátých let výrazně poklesl počet alumnů; F. Cinek, *K národnímu probuzení*, s. 95–96.

<sup>38</sup> Rámcovou představu o zásadní reorientaci teologické výuky lze získat např. z Dobrovského olomouckých přednášek o praktické stránce náboženství, jejichž německý originál vydali J. Volf a J. Vraštil (Josef Dobrovský, *Přednášky o praktické stránce v křesťanském náboženství*, (Spisy a projevy Josefa Dobrovského XVI.), Praha 1948) a český překlad Miloslav Kaňák a kol., *Z náboženského odkazu Josefa Dobrovského*, Praha 1954, s. 143–207. „Prvním pravidlem při vyučování náboženství podle toho jest, aby učitel vštěpoval věřícím náboženské pravdy tak, aby jim rozuměli ... neboť čemu člověk nerozumí, to nemůže mít vlivu na jeho smýšlení ... Druhou podmínkou ... jest: Musíme se provždy odklonit od učené theologické učební soustavy a nahradit ji tím jednoduchým náboženským plánem, podle kterého učili apoštolové a učitelé v první církvi“ (s. 193, 195).

<sup>39</sup> Zavádění nového pojetí teologického studia se ovšem neobešlo bez problémů; například hradiský profesor fyziky, sám bývalý jezuita avšak horlivý osvícenec J. v. Tammerburg totiž byl tak razantním přívržencem nového chápání katolické zbožnosti, že se často dostával do kontroverzí s teologií a v roce 1787 na něj bylo dokonce žalováno, že nepřeje zájemcům o teologii. Tammerburg to omloval svým osvícenstvím, přesvědčením že „ve fysice nejvíc dbá toho, aby z budoucích bohoslovců vychoval řádné učitele lidu, kteří by potírali pověry o strašidlech, o ďábelské posedlosti atd.“; F. Cinek, *K národnímu probuzení*, s. 57.

<sup>40</sup> J. Drábek, *Moravský generální seminář*, s. 39.

<sup>41</sup> Tamtéž, s. 109.



poškozeným ordinářům (kteří většinou obnovili diecézní semináře) i veřejnému mínění které generální semináře vinilo z nekvalitní výuky i morálky, bylo jedním z mála ústupků, které Leopold II. od osvícensko-náboženské politiky svého bratra učinil. Byl to však ústupek namnoze formální. Generální semináře sice zanikly, současně však došlo k opětovnému prodloužení teologického studia (dvorský dekret ze 6. září 1790), jež vstřebalo velkou část dědictví generálních seminářů. Univerzitní teologické fakulty od generálních seminářů téměř v úplnosti přejaly nejen strukturu ale i obsahové vymezení předmětů dané povinnými vyučovacími knihami, a často i jejich učitele.<sup>42</sup>

ročník	1774	1785	1788	1791
I.	církevní dějiny orientální jazyky teolog. encyklopedie (od 1779)	teolog. encyklopedie církevní dějiny hebrejščina hermeneutika SZ	biblická hermeneutika biblické jazyky církevní dějiny (+ bohovědná liter. a patrologie)	církevní dějiny hebrejščina židovské starožitnosti úvod do SZ
II.	biblická hermeneutika patristika bohovědná liter.	bohovědná liter. řečtina hermeneutika NZ patristika dogmatika I.	dogmatika (+ polemika) morálka	úvod do NZ řečtina církevní právo I.
III.	morálka (+ pastorálka) dogmatika I.	dogmatika II. polemika	církevní právo pastorálka	církevní právo II. dogmatika
IV.	dogmatika II. církevní právo	(praktické disciplíny vč. pastorálky) <sup>1</sup>	(praktické disciplíny) <sup>2</sup>	morálka katechetika pastorálka
V.	polemika praktické disciplíny (asketika, katechetika, kasuistika, liturgika)	----	----	----

<sup>1</sup> Těmto disciplínám bylo vyučováno na generálním semináři, mimo teologickou fakultu.

<sup>2</sup> Těmto disciplínám bylo vyučováno na generálním semináři, mimo teologickou fakultu.

#### Tab. č. 1: Reformy rozvržení teologického studia<sup>43</sup>

<sup>42</sup> E. Winter, *Josefinismus*, s. 166.

<sup>43</sup> K. Beránek in *Dějiny UK II.*, s. 75–78; F. Cinek, *K národnímu probuzení*, s. 58, 128–129; A. Křišťan, *Počátky pastorální teologie*, s. 40.

Kromě zmiňovaných posunů ve struktuře výuky a váze jednotlivých disciplín je třeba zdůraznit, že reformy teologického studia a konstituce generálních seminářů přinášely dvě další důležité inovace. Prostřednictvím zavedení povinných učebnic jednak sjednocovaly teologickou výuku ve všech habsburských zemích a současně ji plně podřizovaly státním zájmům, které ne vždy zcela souzněly s církevními. Tak se kupříkladu církevní dějiny učily z protestantské rukověti Schöckovy, s tou výhradou že výnos z 30. září 1786 profesorům ukládal, aby „vyvraceli věty nauce katolické odporující“. Tato učebnice byla později na návrh arcibiskupa Migazziho nahrazena sice katolickou, ale neméně protipapežskou, febroniánskou učebnicí M. Dannemayera *Institutiones historiae ecclesiasticae Novi Testamenti*.<sup>44</sup> Podobně dogmatická teologie, byt z církevního hlediska považovaná za jakousi královnu teologických nauk, získala plně ortodoxní učebnici až dvorským dekretem z 3. srpna 1789 v podobě E. Klüpfelových *Institutiones Theologiae Dogmaticae*.<sup>45</sup> Naopak církevní právo, které mohlo interferovat s právem světským nebo dokonce tvořit základ kritiky státních zásahů do náboženských záležitostí, bylo zásadně vyučováno podle febroniánských učebnic, a to světskými právníky.<sup>46</sup>

E. Winter soudí, že i přes krátké působení generálních seminářů (7 let) se jejich vliv udržel hluboko do 19. století.<sup>47</sup> Důvody pro to byly především institucionální, tedy faktické převedení systému výuky generálních seminářů na teologické fakulty a setrvání řady pedagogů ve funkcích, stejně jako trvajících státní paternalismus nad církví. I když František II. propustil hlavní hybatele dosavadních náboženských reforem, dvorní rady Hatzfelda a Zippe, a posléze rozpustil i dvorskou duchovní komisi, v roce 1802 obnovil některé maďarské kláštery a fakticky znemožnil výstupy z řádů, josefínská představa faráře a učitele jako hlavních působitelů na lid zůstala zachována, stejně jako většina dalších reforem. Snahy o obnovení předjosefínských pořádků neměly ani za Františkovy vlády naději na úspěch.<sup>48</sup> Nový císař sice sledoval vlastní náboženskou politiku cílenou k posílení religijní legitimizace státu (především z obav před opakovaním Francouzské revoluce, jež se pro paranoidního vladaře stalo doslova noční

<sup>44</sup> F. Cinek, *K národnímu probuzení*, s. 86; J. Drábek, *Moravský generální seminář*, s. 35–36.

<sup>45</sup> F. Cinek, *K národnímu probuzení*, s. 97.

<sup>46</sup> J. Drábek, *Moravský generální seminář*, s. 39; výuka kanonického práva se později (v Praze od roku 1810) přenesla na právnické fakulty, kde byla přenášena současně právníkům i teologům, jako jediný předmět v latině; Miroslav Kunštát in *Dějiny Univerzity Karlovy III.*, s. 34. K uvedeným otázkám srov. i P. K. Jaksch, *Gesetzlexikon VI.*, s. 80–101.

<sup>47</sup> E. Winter, *Josefinismus*, s. 167.

<sup>48</sup> Viz Justin V. Prášek, *Panování císaře a krále Františka I.*, Praha 1905, s. 466–470, 478–480.



můrou), právě proto se však rozhodně nehodlal vzdát josefinských výtobytků na církvích (včetně panujícího katolického vyznání), možnosti jejich ovládní a kontroly. Zřetelným indikátorem této situace byla opětovná rekriminalizace náboženských deliktů, které však byly podle nového trestního zákoníku z roku 1803 klasifikovány jen jako rušení náboženství (*Religionsstörung*) nikoli jako rouhání proti Bohu (*Gotteslästerung*).<sup>49</sup> Na přetrvání (umírněně-)osvícenského pojetí náboženství v první polovině 19. století se však, možná nechtěně, podepsala ještě jedna důležitá instituce – školní vyučování.

Osvícenci velmi dobře věděli, že školní vyučování bylo vedle kostelního kázání nejdůležitější formou vzdělávání, výchovy a konečně i soustavného ovlivňování lidových vrstev; právě proto byla tereziánskými a josefinskými reformami povinná školní docházka zavedena a toto úsilí samozřejmě pokračovalo i později. Jedním z prvních „reakčních“ kroků na tomto poli bylo vydání Tupetzovy a Felbigerovy pedagogické *Methodenbuch* v roce 1796, podle níž byla mravouka klíčovou součástí výuky, žákům měla za úkol vštěpovat behaviorální zásady vycházející z Bible. Podle *Metodní knihy* měl laický učitel svým výkladem navázat na biblický výklad, jenž předtím přednesl kněz, a kázání naučit žáky v podstatě zpaměti.<sup>50</sup> V prvních letech nového století císař založil i dvorskou komisi pro náboženské vzdělávání, která vypracovala závazný školský index, stanovující, že „žáci si musí v triviálních školách osvojovat pouze takové vědomosti a představy, aby ve svém dalším životě zbytečně nepřemýšleli, byli spokojeni se svým osudem ... obecná škola musí především vštěpovat mládeži náboženské pravdy, poskytovat dětem správné představy o podmínkách, ve kterých žijí a budou žít, aby se mohly v dalším životě řídit těmito představami v souladu s křesťanskou morálkou“.<sup>51</sup> Současně byl v roce 1804 dozor nad nižšími školami svěřen farářům a vikářům a o čtyři roky později byly všechny školy, včetně protestantských, podřízeny doзору biskupů.<sup>52</sup> Děkanský dozor nad triviálními školami přitom v některých případech vedl k písemné fixaci závazných pokynů pro učitele,<sup>53</sup> případně pro dozírající orgány.<sup>54</sup> V jednom takovém dokumentu se

<sup>49</sup> Daniela Tinková, „Profanace posvátna a odkouzlování světa. Rouhačství a svatokrádež mezi ‚magickým světem‘ tradiční Evropy a na prahu občanské společnosti“, *Lidé města, Revue pro etnologii, antropologii a etologii komunikace* 12/2003, s. 13–48, zde s. 42.

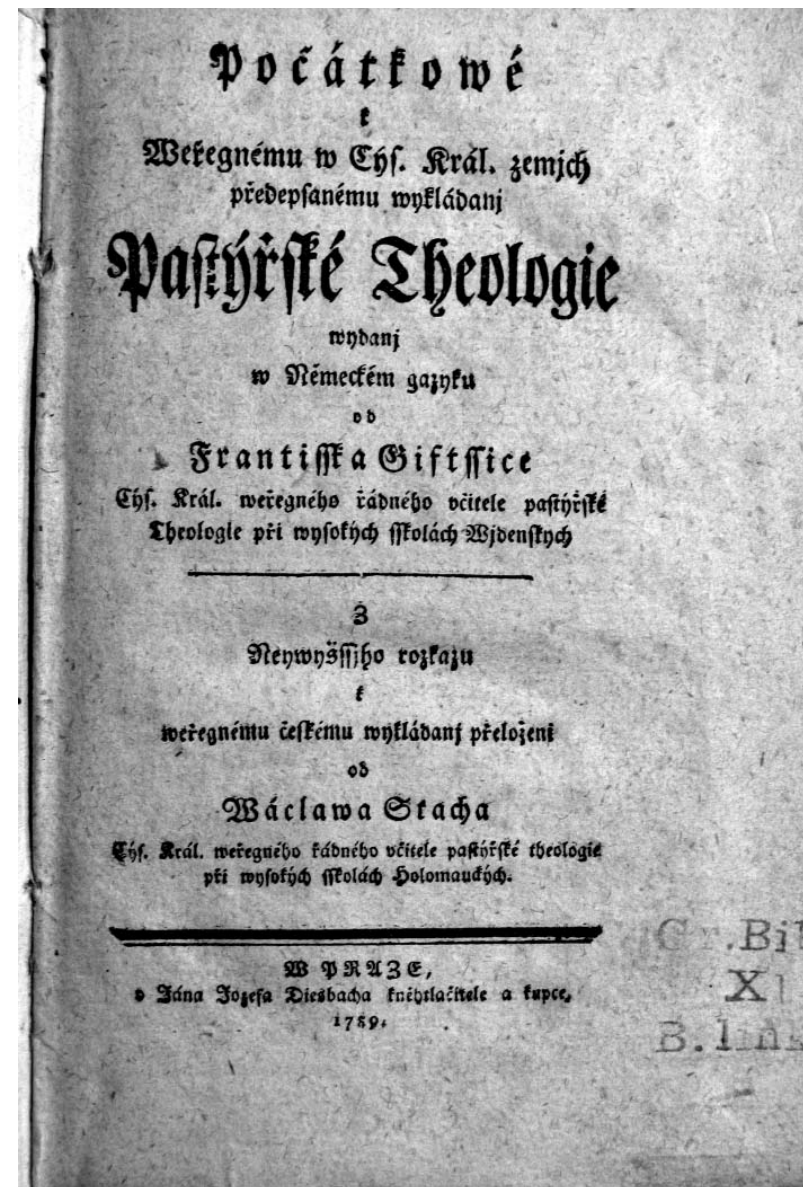
<sup>50</sup> František Tenčík, *Četba mládeže v počátcích obrození*, Praha 1962, s. 29.

<sup>51</sup> Michail Nikolajevič Kuzmin, *Vývoj školství a vzdělání v Československu*, Praha 1981, s. 67.

<sup>52</sup> F. Cinek, *K národnímu probuzení*, s. 119.

<sup>53</sup> Např. čtyřstránkový dokument *Instrukce pro Školnj Učitelé*, vypracovaný litomyšlským děkanem v roce 1806; SOKA Svitavy se sídlem v Litomyšli, D. ú. Litomyšl, kt. 50.

<sup>54</sup> Elaborát *Powahy, vlastnosti a powinnosti Školního Učitele*; tamtéž, kt. 50.



Stachův překlad Giftšicových Počátků ... pastorální theologie z roku 1789 sloužil jako povinná učebnice až do roku 1812, podobně tomu bylo i v ostatních zemích habsburské monarchie.

například uvádí, že nestačí, aby „se sám podle S. Ewangelium sprawowati a djtkám dobrý přjklad dátj, nýbrž aby taky nápotom to s djtkami opakowati mohl, co gjm od katechety předáno bylo“,<sup>55</sup> což plně odpovídalo nařízení *Metodní knihy*. Náboženskou a mravní výchovou, respektive jejími podmínkami a předpoklady ze strany učitele, se zabývala většina tohoto nařízení, které učitelům dále ukládalo za povinnost duchovní informovat o záležitostech obvykle pojednáváných jen při zpovědi.

Školní vyučování tedy po značnou část první poloviny 19. století vycházelo z náboženského vyučování, jehož umírněně osvícenské kořeny již byly osvětleny, a jejichž stoupenci je zároveň kontrolovali. Podobná instituce ostatně byla zřízena i na propedeutických univerzitních filosofických fakultách v podobě stolice katolického náboženství; studium teologie pro laiky mělo i zde sloužit především jako garant náboženského symbolického universa a inhibitor případných revolučních tendencí.<sup>56</sup> Vychovávali-li semináře a teologické fakulty nadále umírněně osvícence, což na příkladu svrchovaně důležité pastorální teologie uvidíme v následujícím oddíle, bylo trvání a rozšiřování tohoto intelektuálního proudu (v českých zemích se snoubícího s nacionálním historismem a rodícím se obrozením) nezvratným faktem, zejména když bylo teologům z obav před působením „podvrtných“ myšlenek zbraňováno ve styku s cizinou. Čeští katoličtí duchovní první poloviny 19. století neměli (s jistou výjimkou řeholníků) mnoho příležitostí k seznámení s progresivnějšími zahraničními teologickými směry,<sup>57</sup> v romantickém duchu se proto orientovali na minulost a na lid, který „osvěcovali“. Lepší institucionální nastavení si snad národní obrození ani nemohlo přát.

<sup>55</sup> Tamtéž, *Powahy...*, ad 4.

<sup>56</sup> J. Prášek, *Panování ... Františka I.*, s. 482–483; Eduard Winter, *Bernard Bolzano a jeho kruh*, Brno 1935, s. 44–47. V Praze se ovšem, jak známo, situace poněkud vymkla z rukou jmenováním a následným působením B. Bolzana; jeho proces nejnověji shrnula Helena Lorenzová, „Bolzanův proces“, in: Z. Hojda – R. Prahel, *Bůh a bohové*, s. 17–32.

<sup>57</sup> Podobná ostatně byla i situace protestantských teologů. Zatímco však kalvinisté měli svá učiliště v Blatném Potoce (Szároszpatak), Debrecíně, Keckemétu a Papě, takže jim šlo zakázat studijní pobyty v cizině, v případě luteránů absence bohoslovecké fakulty v habsburských zemích činila nepřekonatelné obtíže. Augsburským farářům proto postupně bylo povoleno vzdělávat se na šesti zahraničních univerzitách (Wittemberg, Lipsko, Tübingen, Magdeburg, Jena a Göttingen), situaci však s konečnou platností řešilo až založení samostatné teologické fakulty ve Vídni na přelomu druhého a třetího desetiletí 19. století. Srov. P. K. Jaksch, *Gesetzlexikon VI.*, s. 104–107; X., s. 369–370; Georg Loesche, *Geschichte des Protestantismus im vormaligen und im neuen Österreich*, Wien-Leipzig 1930, s. 555–560.

## Pastorální teologie

Jednou z nejdůležitějších změn, již osvícenství do teologické výuky přineslo a která je daleko přežila, bylo zavedení pastorální teologie a rychlý nárůst jejího vlivu. „Ideál osvícenského kněze spočíval v roli *vychovatele*, vědoucího *pastýře*, jehož *katechismus* hovořil jasnou a jednoduchou řeší o objektivních náboženských pravdách. Kněz byl nejen *kazatelem*, ale i státním *úředníkem*, *katechetou*, *učitelem v nedělní škole*, jeho slovo mělo domlouvat, těšit, vysvětlovat a kárat i v soukromí, v intimních chvílích nemoci, zásnub, úmrtí v rodině aj. Magická role zpřítomňovatele Krista ve společenství věřících se jakoby dostala do pozadí. Katolictví bylo věcí *praktického rozumu* (obecná prospěšnost) na jedné straně a *ctnosti* na straně druhé.“<sup>58</sup> Pastorální teologii se proto naprosto oprávněně začalo dostávat soustavné badatelské pozornosti již před více než sto lety,<sup>59</sup> k čemuž patrně přispěl i její počáteční jazykový charakter a tudíž význam pro národní obnovu,<sup>60</sup> v neposlední řadě asi i „české prvenství“ v osobě břevnovsko-broumovského opata Rautenstraucha, jehož reforma celosvětově podnítila samostatnou konstituci této disciplíny katolického bohosloví. Uvedená zpracování, překvapivě včetně nejnovější Křišťanovy monografie, ovšem vykazují tři zásadní nedostatky nebo i jejich kombinaci. Starší práce z pera katolických bohoslovců jsou výrazně zatížené konfesionalismem, podobně jako většina tehdejší katolické literatury,<sup>61</sup> zatímco novější nenáležitě zužují chápání pastorální teologie pouze na to, co se tak explicitně nazývalo. Pomíjejí tím jak katolickou, tak především protestantskou „prehistorii“ tohoto předmětu, jež samozřejmě

<sup>58</sup> K. Činátl, *Katolické osvícenství*, s. 29. Předmoderní „magickou roli“ církve ovšem nechápejme špatně v tom smyslu, jak magii rozuměla postosvícenská moderna, právě barokní katolicismus současně byl i racionální; k tomu viz Jan Horský – Zdeněk R. Nešpor, „Typologie české víry raného novověku. Metody a možnosti studia lidové religiozity v 18. století“, *ČCH* 103, 2005, 1, s. 41–86.

<sup>59</sup> Zejm. F. Cinek, *K národnímu probuzení*; K. Činátl, *Katolické osvícenství*; Josef Foltýnovský, *Duchovní správa*, Olomouc 1936; František Košák, *Dějiny české katechetiky*, Olomouc 1922, s. 122–136; A. Křišťan, *Počátky pastorální teologie*; J. Toman, *Pastorální teologie*, b.m., b.d.; A. Soldát, *Dějiny*, s. 595–596; týž, „Z dějin kněžského arcibiskupského semináře v Praze“, *SHK* 5, 1896, s. 61–97. Srov. také Josef Hanzal, „F. Š. Rautenstrauch ve světle svých deníků“, *ČCH* 93, 1995, s. 86–98. Starší pastýřskou literaturu, jejíž součástí někdy jsou i dějiny vlastního oboru, bibliograficky shrnují Josef Tumpach – Antonín Podlaha (eds.), *Dějiny a bibliografie české katolické literatury náboženské od roku 1828 až do nynější doby I.*, Praha 1912, s. 132–151.

<sup>60</sup> Důležitá je v tomto smyslu především citovaná práce Cinkova, výrazně ovšem poplatná dobovému katolickému sebepojetí a současně českému nacionalismu. Novějším dějinám se vzhledem k teologické výuce češtiny věnoval M. Hroch, *Na prahu národní existence*, s. 106, 135–137.

<sup>61</sup> Zdeněk R. Nešpor, „Studium českých náboženských dějin v období dominance Gollovy školy“, in: Bohumil Jiroušek (ed.), *Jaroslav Goll a jeho žáci*, České Budějovice 2005, s. 553–589, zde s. 581–585.

sahá mnohem dál než k Rautenstrauchovi. Křišťanův rozbor je nadto ve většině případů toliko formální, s výjimkou záslužné komparace Chládkova a Giftšicova pojetí katechetiky a homiletiky do značné míry nejde než o přetisk obsahu,<sup>62</sup> jenž pak je ahistoricky komentován v kontextu soudobého směřování pastorální teologie. S výjimkou drobné studie K. Činátla, jíž zase chybí širší kontext, je proto nutno zdůraznit překvapivé zjištění, že přes její dobový význam i existenci relativně početné sekundární literatury toho o obsahu (české) pastorální teologie v tomto období (zatím) mnoho nevíme.

Zavedení pastorálky předcházely zásadní proměny (katolického) teologického myšlení v souvislosti s nastupujícím osvícenstvím. Není přítom tak důležité, kdy přesně se objevil tento termín, o čemž informuje A. Křišťan,<sup>63</sup> jako spíše to, že šlo o vědomou reakci proti jezuitské scholastice a (z hlediska mocenských elit možná především) na relativní úspěchy protestantů. I když totiž tvůrci prvních učebnic pastorální teologie neváhali zdůrazňovat Kristovské, Pavlovské a další „náležitě katolické“ kořeny svých děl (dílo sv. Otců, sv. Petr Canisius, Trident), přeci jen si byli dobře vědomi jansenistického (Opstraet, Lohner) a protestantského původu takto koncipované pastorační teorie. Německojazyčný F. Giftšic mezi jejími (aktuálně následováníhodnými) autory uváděl luterány P. R. Gestalta, J. F. Jacobiho, J. P. Millera/Müllera, G. F. a Ch. T. Seilera, zatímco Čech J. Chládek nezapomněl ani na starou Jednotu bratrskou.<sup>64</sup> Základní naučení o metodách působení na věřící a o jejich mravní výchově, čerpané především z reformních katolíků Muratoriho a Opstraeta, proniklo i do výkladu morálního bohosloví po van Swietenově reformě na počátku padesátých let 18. století. Samostatnou disciplínou se pastorálka nicméně stala až prostřednictvím Rautenstrauchovy reformy, přičemž nově zřízené katedry byly na různých univerzitách obsazovány v letech 1776–78.<sup>65</sup> V Praze ji od roku 1775 latinsky přednášel F. Ch. Pittroff a později premonstrátský tandem J. Chládek (česky) a J. M. Mika (německy). V Brně, kam byla olomoucká univerzita právě přesunuta,<sup>66</sup> byla pastorálka vyučována od roku 1778 latinsky/německy (J. Lau-

<sup>62</sup> A. Křišťan, *Počátky pastorální teologie*, s. 82–98; komparace katechetiky a homiletiky v dílech J. Chládkova a F. Giftšice s. 99–121.

<sup>63</sup> Tamtéž, s. 22–23.

<sup>64</sup> František Giftšic, *Počátkové k Weřegnému w Cýs. Král. Zemjch předepsanému wykładánj Pastýřské Theologie*, Praha 1789, s. 14–15; Gilj Chládek, *Počátkové Opatrnosti Pastýřské neb krátká Naučenj, gakby se Pastýřové duchownj w powolánj swém chowati měli*, 1780–81, I., s. 22–23.

<sup>65</sup> Franz Dorfmann, *Ausgestaltung der Pastoraltheologie zur Universitätsdisziplin und ihre Weiterbildung*, Wien-Leipzig 1910, s. 125n.; A. Křišťan, *Počátky pastorální teologie*, s. 74–77.

<sup>66</sup> Původní olomoucká jezuitská akademie/univerzita byla v souvislosti se zrušením řádu v roce 1773

ber) a česky (O. Marschofer, A. Slavíček), později v Olomouci českou i německou stolicí na řadu let převzal radikální osvícenec V. Stach<sup>67</sup> a po jeho nuceném odchodu F. Polášek (viz tabulka č. 2).

univerzita	stolice	1775	1776	1777	1778	1779	1780	1781	1782	1783	1784	
Praha	německá	Pittroff										
	česká	---			Chládek							
Brno/ Olomouc	německá	---			Lauber							
	česká	---			Marschofer	Slavíček						

1785	1786	1787	1788	1789	1790	1791	1792	1793	1794	1795	1796	1797
Pittroff		Mika										
Chládek												
Lauber								Stach				
---		Stach										

1798	1799	1800	1801	1802	1803	1804	1805	1806	1807	1808	1809	1810
Mika							Faulhaber		Faulhaber			
Chládek												
Stach			Polášek									

**Tab. č. 2: Učitelé pastorální teologie na českých a moravských teologických fakultách** (na německé případně spojené stolici pastorálky mohlo být přednášeno i latinsky)

Jazykové vymezení přitom rozhodně nebylo náhodné. Pastorální teologie byla vůbec první teologickou disciplínou, jež byla (na základě dvorského dekretu z 18. října 1777) přednášena v „lidových“ jazycích, čímž byl podtržen její praktický význam. Tato radikální změna se ovšem vůbec nemusela setkat s vlídným

zestátněna a o pět let později přesunuta do hlavního města markrabství, Brna. Poněvadž však přesun nevyhovoval, byla v roce 1782 vrácena do Olomouce, avšak její status byl snižen na lyceum, což trvalo do roku 1827, kdy císař František univerzitu vrátil její práva. Podrobněji V. Nešpor, *Dějiny university olomoucké*.

<sup>67</sup> Tento nesmírně významný český osvícenec se dosud nedočkal samostatné biografie a jeho osobnost bývá v literatuře traktována silně negativně, důvodem jsou především spory s Dobrovským. Na tomto negativním hodnocení se přitom vzácně shodují konfesionální katoličtí historikové (nejnověji R. Malý, *Religiozita v dramatu*, s. 36–37) s protestantskými (J. M. Lochman, *Náboženské myšlení českého obrození*, s. 300–301), případně i s nenáboženskými liberály, ačkoli je již před drahně lety alespoň částečně oprávil přinejmenším olomoucký archivář V. Nešpor, *Dějiny university olomoucké*, s. 107.

přijetím, protože kupříkladu Chládek si stěžoval, že mu jeho posluchači nerozumí.<sup>68</sup> Byl proto nucen vydat novou českou gramatiku (1795) a svým češtinou neznalým posluchačům dále doporučoval Tomsův slovník či Písmo s českou konkordancí, aby si tak rozšiřovali slovní zásobu, a jazyk brousili četbou české literatury, kromě soudobých Krameriových novin explicitně i nekatolické, díly Veleslavínovými a Komenského.<sup>69</sup> Zdokonalení znalosti reálného pastoračního jazyka, do něhož byla v důsledku josefinských reforem převedena i výraznější část bohoslužeb (tedy němčiny a především češtiny), bylo samozřejmě intencí založení „národních“ kateder.<sup>70</sup> Jak tomu bylo do té doby, je těžké určit, ale nedostatečnou znalost češtiny mezi katolickými duchovními lze přinejmenším předpokládat nejen pro toto rozhodnutí a další vnější indicie, ale také proto že jazykově česká lidová zbožnost byla v 18. století řádově méně ortodoxní než v případě českých Němců.<sup>71</sup> Najít vhodné profesory však vůbec nebylo snadné, v Praze proto česká pastorálka zanikla Chládkovou smrtí v roce 1806, kdy byly obě stolice spojeny a jejich vedení se ujal F. X. Faulhaber, jenž již dříve nahradil J. M. Miku na stoličce německé pastorálky. V Olomouci k zániku českého vyučování došlo dokonce ještě o dva roky dříve, kdy byly česká a německá stolice spojeny a přednášení se dočasně vrátilo k latině; od roku 1823 (vychovatelství a katechetika), respektive 1829 (celá pastorálka) zde byla pastorální teologie přednášena německy.<sup>72</sup> Výsledky v podobě nedostatku kléru schopného komunikace s věřícími se ovšem záhy (znovu)dostavily; například v roce 1828 bylo zjištěno, že odchovanci olomouckého arcibiskupského semináře neumějí česky a proto se jejich superior Benisch ptal arcibiskupství, budou-li moci být svěceni? Arcibiskup Rudolf mu 30. června odpověděl, že sice ano, ale napříště měli být ke studiu přijímáni pouze adepti znalí češtiny, nebo měli mít za povinnost doplnit si tuto znalost v průběhu studia.<sup>73</sup>

<sup>68</sup> Požadavek, aby se prostřednictvím pastorální teologie duchovní již v mládí naučili dobré češtině, uvádí i J. Chládek, *Počátkové opatrnosti pastýřské*, předmluva, s. 2; I., s. 9.

<sup>69</sup> A. Křišťan, *Počátky pastorální teologie*, s. 79–80.

<sup>70</sup> Podle nařízení brněnského gubernia z 12. prosince 1788 se dokonce všichni bohoslovci měli povinně učit češtinu, ale to se v praxi nepodařilo naplnit; J. Drábek, *Moravský generální seminář*, s. 62.

<sup>71</sup> J. Horský – Z. R. Nešpor, *Typologie české víry*, s. 69. Problém nižší míry ortodoxie české lidové zbožnosti oproti německé v českých zemích ovšem nelze vysvětlit pouze touto skutečností, stejně jako neplatí jen odkazy na údajné husitské/bratrské tradice, poněvadž německojazyčné luterství bylo v období před Bílou horou (a částečně i později v 17. století) neméně hojné.

<sup>72</sup> F. Cínek, *K národnímu probuzení*, s. 135; A. Křišťan, *Počátky pastorální teologie*, s. 81.

<sup>73</sup> F. Cínek, *K národnímu probuzení*, s. 174.



*První českou příručku pastorální teologie sepsal strahovský premonstrát Jiljí Chládek v roce 1780, jako učebnice byla užívána do roku 1789. Obrázek na titulní straně dobrého pastýře nalézajícího ztracenou ovci.*

Vyučování pastorální teologie zpočátku vycházelo z relativně podrobných Rautenstrauchových direktiv,<sup>74</sup> doplňovaných Opstraetovým *Dobrym pastýřem* (od roku 1766 v Římě ovšem na indexu), současně však byly připravovány standardní učebnice, které nový předmět akutně potřeboval. Výklad totiž spočíval v diktování schváleného učebního textu, který profesor směl maximálně vysvětlovat, ale nikoli doplňovat, protože neexistence standardizované učebnice/učebnic do výuky zaváděla z hlediska státu nenáležitý subjektivismus a hrozila i pluralizací učiva na různých univerzitách. První učebnicí pastorálky jako samostatné teologické disciplíny byl třídílný německý *Anteilung zur praktischen Gottesgelehrtheit* F. Ch. Pittroffa z let 1778–79,<sup>75</sup> záhy následovaný taktéž třídílnou českou učebnicí *Počátkové opatrnosti pastýřské* strahovského premonstráta Jiljí N. Chládky. Brzy se k nim přidaly německojazyčné učebnice F. Giftsschütze/Giftšice a J. Laubera. Chládkova učebnice, již autor později zpracoval i v německé verzi jako *Bemerkungen über wichtige Gegenstände der Pastoraltheologie*, ovšem byla podle nařízení ze 7. února 1788 nahrazena Stachovým překladem F. Giftšice, patrně z důvodu obsahového sjednocení učiva na různých univerzitách.<sup>76</sup> Další a na dlouho poslední osvícenskou příručku pro kazatele, *Regulae pastorales*, podle R. Zuberu v Olomouci vydal F. Polášek,<sup>77</sup> aniž se však dostala do výuky.<sup>78</sup> Giftšicovu učebnici v celém Rakousku nahradila až v roce 1812 německá učebnice Reichenbergerova,<sup>79</sup> zatímco další českou pastorálku vydal až v sedmdesátých letech A. Skočdopole. Chládkovy *Počátkové* tehdy sice již dávno nepatřily mezi povinnou učební literaturu, ale českým studentům teologie byly doporučovány ještě v šedesátých letech 19. století.<sup>80</sup>

Výhodou i nevýhodou Chládkova spisu, nařízeného dvorským dekretem z 27. listopadu 1780, byl jeho chvatný vznik a tudíž teologická nejasnost, umožňující velmi rozdílné hodnocení podle přístupu jednotlivých čtenářů.

<sup>74</sup> Viz A. Křišťan, *Počátky pastorální teologie*, s. 54–62.

<sup>75</sup> Franz Christian Pittroff, *Anteilung zur praktischen Gottesgelehrtheit...*, Prag 1778–79.

<sup>76</sup> A. Křišťan, *Počátky pastorální teologie*, s. 92, sice soudí, že k tomu došlo na základě přímé Stachovy iniciativy, ale toto tvrzení nelze nijak doložit. Kdyby tomu tak bylo, Stach by patrně prosazoval svou již existující *Příručku učitele lidu* z roku 1787, zatímco takto dostal příkaz přeložit v německých částech monarchie užívanou učebnici Giftšicovu.

<sup>77</sup> R. Zuber, *Osudy II.*, s. 211. Knihu se mi dosud nepodařilo nalézt v žádné z domácích i zahraničních knihoven, vzhledem k neuspořádanosti fondů z tohoto období a předpokládanému malému nákladu to však nepochybně její existenci.

<sup>78</sup> Podobně uvádí K. Beránek v *Dějiny Univerzity Karlovy III.*, s. 95, že vlastní zpracování pastorální teologie vydal J. M. Mika, aniž se však stalo univerzitní učebnicí.

<sup>79</sup> André von Reichenberger, *Pastoral-Anweisung zum akademischen Gebrauch*, Wien 1812.

<sup>80</sup> K. Činátl, *Katolické osvicenství*, s. 31; F. Košák, *Dějiny české katechetiky*, s. 135–136.

	Rautenstrauchův návrh osnovy pastorální teologie <sup>1</sup>	Chládek: <i>Počátkové opatrnosti pastýřské</i>	Giftšic: <i>Počátkové ... pastýřské theologie</i>
úvod	popis a povinnosti pastoračního úřadu; pojem a hlavní části pastorální teologie; proč má být vyučována v mateřském jazyce; dějiny pastorálky	pojem a hlavní části pastorální teologie; proč má být vyučována vč. vyučování v mateřském jazyce; dějiny a zdroje pastorálky vč. dosavadní literatury	popis a povinnosti pastoračního úřadu; pojem, zdroje a dějiny pastorální teologie; dosavadní literatura
I.	povinnost vyučování v naukách víry a mravů, veřejného i soukromého; metody katechizování; pravá křesťanská zbožnost; metody kázání; chování pastýře při napomínání, trestání a těšení vč. kasuistického působení	1. povinnost vyučování v naukách víry a mravů, veřejného i soukromého; 2. metody katechizování a vlastnosti katechety; 3. metody kázání, vlastnosti kazatele, příprava homilie; 4. soukromé vyučování, trestání a napravování na základě kasuistiky	1. služba slova čili vyučování víry obecně; 2. katechizace a kázání; 3. soukromé vyučování, trestání a napravování na základě kasuistiky
II.	povinnost správy a vysluhování svátostí obecně a dle jednotlivých svátostí; v souvislosti s pokáním pojednat o zpovědi a zpovědníkovi, při posledním pomazání o duchovní péči o nemocné, u manželství o jeho překážkách	vysluhování svátostí obecně a dle jednotlivých svátostí; v souvislosti s pokáním pojednáno o postavení zpovědníka, při posledním pomazání o jeho udílení odsouzcům na smrt; přídavek: o povinnosti duchovních modlit se za sebe i za své ovečky	1. vnitřní služba Boží obecně; 2. veřejná služba vč. vysluhování svátostí; 3. soukromé a zvláštní udílení svátostí; přídavek: vlastnosti a chování duchovních
III.	povinnost <u>zbožného povznesení</u> duchovních, tj. jejich charakter, veřejné vystupování, vztah k duchovní i světské vrchnosti, konkrétním typům věřících; sebezvědomování duchovních; práva a povinnosti spojené s pastýřským úřadem	příkladný život pastýřů; jejich charakter, chování, vztah k duchovní i světské vrchnosti, vystupování ve světských záležitostech a v osobním volnu; přídavek: práva a povinnosti duchovních pastýřů	- - -

<sup>1</sup> Podle A. Křišťan, *Počátky pastorální teologie*, s. 54–62

**Tab. č. 3: Rámcové rozvržení obsahu českých učebnic pastorální teologie a jejich srovnání s původním Rautenstrauchovým návrhem**

Dokonce i ve dvacátém století si v něm různí interpreti hledali a nalézali to, co v něm chtěli mít sami, takže zatímco pro katolického bohoslovce F. Cinka šlo o „nejkonservativnější příručku pastorální teologie své doby v zemích rakouských“,<sup>81</sup> liberální literární historik J. Jakubec soudil, že Chládek bylo dost radikální osvícenec.<sup>82</sup> Podobně tomu bylo i v době vzniku této knihy, jež „vzbudila nelibost kapitoly a přímo živelný odpor praž. farářů ... ‚Krutým perem‘ psal proti němu hl. smíchovský farář Matěj Konrád, hanopisy šířil far. od sv. Haštala Štěpánovský aj. ... celá tato polemika byla nechutná, hrubá a pohoršlivá.“<sup>83</sup> Mezi nejdůležitější příčiny této negativní recepce lze počítat toleranční konfesionalizaci vzniklé kritiky za to, že Chládek vycházel i z protestantských autorů, přičemž vedle jezuity Balbína v domácí tradici velebil především humanistu Veleslavína a Jednotu bratrskou,<sup>84</sup> i když to neznamenovalo, že by zároveň neschvaloval Tridentinum, nebo že by proti protestantům a radikálnějším osvícencům nebránil kupříkladu katolickou instituci zpovědi. Druhou výhradou, vůči níž se spisovatel ohrazoval v předmluvě, bylo že zbytečně „mustruje“ faráře, kteří jsou i bez pastorálky dostatečně zdatní obstát před věřícími i svým svědomím.<sup>85</sup>

Základ náboženského působení kněží Chládek spatřoval v kázání, které lidem mohlo být recipováno jen tehdy, žil-li farář příkladným životem. Kázání Slova, jež mělo být nanejvýš srozumitelné,<sup>86</sup> mělo být ze strany duchovního doplňováno pouze vysluhováním svátostí a péčí o etický život každého farníka.<sup>87</sup> Zejména v soukromém náboženském vyučování/působení, které bylo vyhrazeno nedostatečně chápavým, jinověrcům, „neznabohům“ nebo osobám se zvláštními potřebami, se výrazně uplatňovala z protestantské tradice přijatá „kauzální“ metoda;<sup>88</sup> konkrétně šlo o speciální působení na chudé, nemocné, věřící po smrti rodičů, trpící protivenstvím, vězně, osoby nespokojené s vlast-

ním osudem, žijící v pokušení nebo trpící výčitkami svědomí.<sup>89</sup> Kněžská výlučnost byla v protestantském duchu redukována pouze na dvě hlavní funkce (kázání Slova a vysluhování svátostí), i když počet svátostí samozřejmě zůstal zachován na katolických sedmi.

V důsledku tohoto faktického i duchovního vzoru farářů mělo jaksi samovolně docházet ke „konverzi“ věřících k nové zbožnosti a tedy k rozšiřování ctnostného života a praktického rozumu poddaných, jimž měl duchovní sloužit i jako zdravotnický a hospodářský rádce. Tomu měla odpovídat i volba témat kázání, směřující hlavně do osvětové oblasti<sup>90</sup> a beroucí si následovníhodné příklady především z prvotní církve. Kromě osvícenci běžně kritizovaných nešvarů, jako byla falešná nabubřelost kněží, víra v zázraky, pověry, mnišská spiritualita a podobně,<sup>91</sup> Chládek explicitně pranýřoval i další nectnosti, proti nimž později vesměs vystoupila josefinská institucionální opatření. Například vykořisťování kaplanů jejich faráři, kteří se jimi nechali zastupovat při plnění svých povinností, porušování celibátu prostřednictvím zneužívání farních kuchařek, opilství a mamon duchovních, vedoucí například k neoprávněnému zvyšování štolových poplatků. V duchu osvícenského etatismu naopak horlil za uvalení standardních berní na duchovenstvo, zrušení některých církevních poplatků poddaných a v neposlední řadě za (ještě nelegalizovanou!) náboženskou toleranci. V této souvislosti je důležité Křišťanovo srovnání Chládkovy a Giftsčicovy učebnice, konktradiktorické vzhledem k náhledům starší, českým nacionalismem ovlivněné výkladové tradice. Podle tohoto autora sice „Giftschütz/Stach více sází na úřednický smysl pro povinnost a na důležitost pravidel; bylo by však asi přílišným zjednodušením vyčítat mu bezbožnost či pouhou racionalitu. Svě dílo chápe jako spolupráci na díle Božím. Chládek oproti tomu klade důraz na mravní a náboženskou stránku člověka. Pokud se týká ... výtek, že Giftschütz opírá na rozdíl od Chládky vše o císařská nařízení, či že pastorálku staví na státních předpisech, ... důvodem rozdílu nemusí být Chládkova větší zbožnost a Giftschützova větší afinita ke státu, ale pouze praktické důvody, že jednoduše v době, kdy Chládek svou pastorálku psal, uvedená nařízení ještě nebyla vydána.“<sup>92</sup>

<sup>81</sup> F. Cinek, *K národnímu probuzení*, s. 38; F. Košák, *Dějiny české katechetiky*, s. 125–130.

<sup>82</sup> Jan Jakubec, *Dějiny literatury české II.*, Praha 1934, s. 18.

<sup>83</sup> Antonín Podlaha – Josef Tumpac h (eds.), *Český slovník bohovědný V.*, Praha 1930, s. 232. Viz také J. M. Lochman, *Duchovní odkaz národního obrození*, s. 221–223.

<sup>84</sup> J. Chládek, *Počátkové opatrnosti pastýřské*, předmluva, s. 3; I., s. 9. Srov. také III., s. 72–73.

<sup>85</sup> Tamtéž, I., předmluva, s. 1.

<sup>86</sup> Tamtéž, I., s. 66, 110. Vzhledem ke stěžejní úloze kázání přitom Chládek z Muratorihovo opisoval maximu, podle níž je lepší kázání vyslechnout, než ho za sebe nechat číst, takto ušetřené peníze pak doporučoval rozdat chudým; J. M. Lochman, *Náboženské myšlení*, s. 221; srov. J. Jakubec, *Dějiny české literatury II.*, s. 18.

<sup>87</sup> J. Chládek, *Počátkové opatrnosti pastýřské*, I., s. 3. Těmto třem úkolům byly věnovány jednotlivé díly Chládkovy pastorálky, první kázání, druhý vysluhování svátostí a třetí příkladnému životu kněží.

<sup>88</sup> Srov. u K. Motěšického, o kterém informují Jan Malura – Pavel Kosek (eds.), *Čistý plamen lásky. Výbor z písní pobělohorských exulantů ze Slezska*, Brno 2004, s. 27.

<sup>89</sup> J. Chládek, *Počátkové opatrnosti pastýřské*, I., s. 171n.

<sup>90</sup> Osvícenská kázání na protestantské straně popsal Karl Barth, *Protestantská teologie v XIX. století*, Praha 1986–88, zejm. s. 85.

<sup>91</sup> V podobném duchu se nesla řada tehdejší nové náboženské literatury, kupříkladu nový typ postily V. J. Eybela, již zčeštil M. V. Kramerius jako *Křesťanská katolická užitečná Domownj Postylla... I.*, Praha 1785.

<sup>92</sup> A. Křišťan, *Počátky pastorální teologie*, s. 118–119.



Podobně byla i praxe udělování jednotlivých svátostí, jimž je věnován druhý díl Chládkovy učebnice, odvozoována především ze situace prvotní církve, zatímco některé svátostiny<sup>93</sup> spisovatel sice podržel, avšak výrazně umenšil jejich význam (konkrétně šlo o svěcení vody, vína, velikonočního beránka, chleba a vajec).<sup>94</sup> Z barokní teoretické homiletiky Chládek zachoval vlastně jen působení afektů, emocionální rozměr kázání,<sup>95</sup> jinak se na dosavadní zbožnost díval nanejvýš kriticky.<sup>96</sup> Dokonce uváděl, že pohoršení, jež mezi protestanty vzbuzovaly běžně užívané barokní modlitební knihy, díla jezuity Knittla či Martina von Kochem, je zcela náležité. Dostala-li by se taková kniha do rukou luterána, husity či bratra, ptal se, „co řekne, co sobě o nás pomyslí? zdali se wjce neutrdj w bludu swém?“<sup>97</sup> Místo toho radil působit na nekatolíky v soukromí prostřednictvím dobré četby a osobního příkladu, diskutovat s nimi snášenlivě, varovat se kupříkladu tupení původu a původců reformace; jen omezeně (a v soukromí) dovoľoval užít jako argumentu vzájemných neshod mezi jednotlivými reformačními proudy.<sup>98</sup> Laikům obecně měla být v osvícenském duchu přístupná církevní dogmatika, protože křesťanské učení nesmí být podle známého Pavlova výroku tajné, avšak měla sloužit především jejich vzdělávání, nikoli jako podklad vzájemných mezicírkevních sporů, jako tomu bylo v epoše polemické teologie.<sup>99</sup> Kněz měl přestat hrozit obrazy pekla a ne-spásy, jeho pozitivní působení přitom mělo být do značné míry „z tohoto světa“, k následování mělo vybízet i osobním příkladem. Duchovní pastýř měl proto oplývat ctnostmi, jako byla vnitřní svatost, láska k Bohu i bližnímu, opatrnost v řeči, stateč-

<sup>93</sup> Svátostiny (*sacramentalia/sacramenta minora*), především různé druhy žehnání a exorcismy, jsou symbolické liturgické úkony působící z moci jednající církve; na rozdíl od svátostí (*sacramenta/-maiora*) nejsou biblicky ustanovené, což spolu s lidovým materialismem vedlo k jejich častému magickému chápání. K tomu viz Adolf Adam, *Liturgika. Křesťanská bohoslužba a její vývoj*, Praha 2001, s. 318–320.

<sup>94</sup> J. Chládek, *Počátkové opatrnosti pastýřské*, II., s. 89–93.

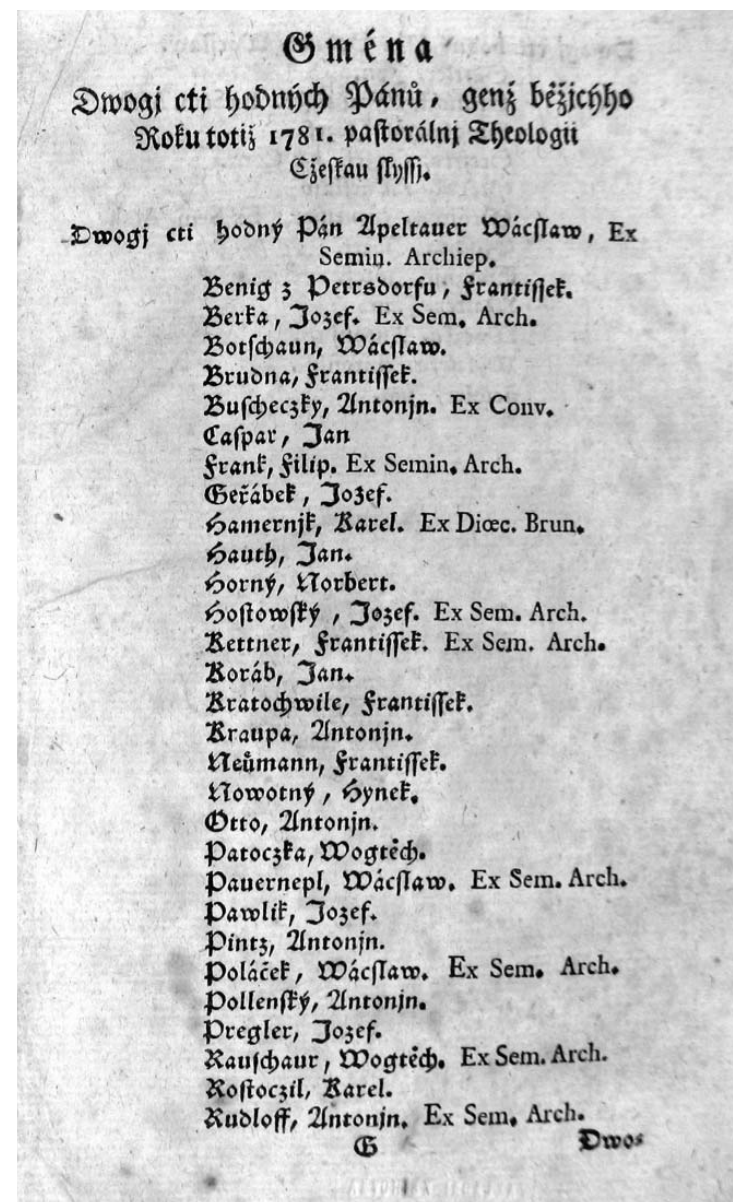
<sup>95</sup> „Afekty“, např. lásku, nenávisť, radost, lítost, naději, bázeň ad., nicméně doporučoval užívat jen na konci kázání, nepřilíš dlouho, a jen takové jenž si kazatel byl s to sám vyvolat; současně horlil za srozumitelnost kázání například v podobě ne-užívání cizích slov, jejichž „vznešená nesrozumitelnost“ byla v barokním období hojně užívána; tamtéž, I., s. 99–100, 110; III., s. 1–2. Srov. K. Činát, *Katolické osvícenství*, s. 33–34.

<sup>96</sup> Ostře bylo naopak odsouzeno jezuitské zvažování různé míry dobra, tzv. probabilismus, stejně jako na druhou stranu obvyklá praxe spočívající v „zloděgské[m] přepisování cyzých kázání, starých postyll“; J. Chládek, *Počátkové opatrnosti pastýřské*, I., s. 31, 89.

<sup>97</sup> Tamtéž, III., s. 84.

<sup>98</sup> Tamtéž, I., s. 126, 133–137. Takovéto protiprotestantské polemiky se později po vyhlášení náboženské tolerance skutečně objevily (V. Rokos, A. Ulrych, K. Vorel ad.) a znovu pak ve čtyřicátých letech 19. století (P. Neumann aj.). K tomu viz Z. R. Nešpor, *Náboženství na prahu*, s. 350–360, 526–530.

<sup>99</sup> J. Chládek, *Počátkové opatrnosti pastýřské*, I., s. 38.



Ve druhém a třetím dílu svých *Počátků opatrnosti pastýřské* Chládek uváděl seznam frekventantů české pastorálky na UK v daném roce; začátek seznamu z roku 1781.



nost a zároveň rozšafnost v boji proti hříchům, vlídnost, střídmost, čistota těla i duše a další,<sup>100</sup> ale neméně i náležitým vzhledem a chováním. Například jeho „huba ma býti wždycky čistě wymytá, neb skrže to smrad z hrdla, y bolest zubů odgata býwá; aniž má býti otewřená gako wrata“<sup>101</sup> a podobně jadrně se autor po osvícensku vypořádal i s dalšími tělesnými partiemi, ustrojením či chováním. Na druhou stranu však duchovní ani zbytečně neomezoval, vedlo-li by to k umenšení jejich sociálních kontaktů a tedy působení; dovoloval jim například přijímat poznání na světské (třeba svatební) hostiny, nebyly-li pohoršlivé, nebo umírněnou hazardní hru v karty.<sup>102</sup>

O dekádu mladší učebnice Giftšicova<sup>103</sup> zašla v některých ohledech ještě dál, předně v rozvinutí pozitivní stránky osvícenství, například formou jednoduchosti a srozumitelnosti kázání, ale současně i v odmítání barokní homiletiky. Zavržen byl i Chládkův „afektualistický“ přístup, kázání se mělo stát čistě racionální záležitostí.<sup>104</sup> „Weliký počet špatných kázánj, genž máme a slyšjme,“ autora vedl k požadavku jejich praktické aplikace vedoucí ke zlepšení života běžných věřících.<sup>105</sup> A to i v rovině v té době již povinného čtení nejvyšších nařízení po kázání, kdy „shledáli kazatel, že posluchači z strany gich něgaké předsudky magj, může gim podlé přjležitosti vkázat, gak ta wěc vžitečná a prawá gest“.<sup>106</sup> Podobně bylo dbáno o druhý typ kazatelské činnosti, u Giftšice již bez „protestantského“ přídavku vysluhování svátostí,<sup>107</sup> na školní vyučování náboženství. Lidem ovšem neměly být prezentovány teologické rozepře, jež by stejně nechápali, nýbrž jen to, co je nezbytné pro jejich spasení a vlastně všem křesťanům společné, s důrazem na lásku k bližnímu a další morální ustanovení.<sup>108</sup> Nevědomost lidu přitom neměla být užívána jako záminka pro nedostatečnou katechezi, neboť „ta stjžnost: mnozý mezi obecným lidem sau tupj, nedúmyslňj, twrdo-

<sup>100</sup> Tamtéž, III., s. 6–32.

<sup>101</sup> Tamtéž, III., s. 41.

<sup>102</sup> Tamtéž, III., s. 46–48.

<sup>103</sup> Ve starší literatuře se objevovala výhrada vůči českému překladateli Giftšice V. Stachovi, že českou verzí této učebnice značně ovlivnil nad rámec překladu. A. Křišťan ovšem prokázal, že Stach překládal až z revidovaného druhého vydání německého originálu (1787 oproti 1785), a to věrně; A. Křišťan, *Počátky pastorální teologie*, s. 93.

<sup>104</sup> Srov. K. Činátl, *Katolické osvícenství*, s. 33.

<sup>105</sup> F. Giftšic, *Počátkové ... pastýřské theologie*, I., s. 147, 139–181.

<sup>106</sup> Tamtéž, I., s. 168.

<sup>107</sup> Tamtéž, I., s. 9.

<sup>108</sup> Tamtéž, I., s. 24, 194. V případě nouze, konkrétně při přípravě zločinců na popravu, Giftšic umožňoval katolickým duchovním toleranční shovívavost – nechťeli-li odsouzení přestoupit na samospasitelnou víru, měl jim duchovní sloužit jen tak, jak je obecně křesťanské a vystříhat se „článků církve dělících“; tamtéž, s. 265.

hlawj, žádneho mjsta zde nemá. [Neboť] Krystus a Apoštolé rowně s takowými lidmi jednali“.<sup>109</sup>

I Giftšicovy *Počátkové pastýřské theologie* hojně argumentovaly praxí prvotní církve, přestože zároveň „demytologizačně“ požadovaly přizpůsobení náboženství nové době a jejím rozumovým poznatkům.<sup>110</sup> Za tři prameny víry vedle Písma považovaly také přirozené náboženství a rozum, o církevní tradici jaksi mlčely. Negativně se stavěly proti barokní víře v zázraky, v působení andělů a světců, jež by byla na úkor christocentričnosti, proti víře v magickou moc formulí, modliteb a modlitebních knih atp. Chládkovu kritičnost vůči kněžskému stavu<sup>111</sup> bychom zde však hledali marně. Kritizována byla spíše „stará“ zbožnost a její projevy, nikoli z osvícenského hlediska neřádně fungující instituce, přičemž snad právě tento aspekt přispěl k mnohem větší oblibě tohoto spisu mezi katolickými duchovními. Rozhodně ale byla odmítána barokní exaltovanost, projevující se například v barvitých líčeních posmrtných hrůz, takže spisovatel explicitně uvedl, že „wypisowánj pekla podlé imaginace Kochemowj gest zhola falešné, a tím samým také škodliwé a pohoršliwé“; místo dosavadní náboženské literatury i laikům svrchovaně doporučoval četbu Písma.<sup>112</sup> Z toho je vidět, že zatímco v některých aspektech zašla nová učebnice dál než Chládkovy *Počátkové opatrnosti pastýřské*, tam, kde by mohla narazit na státní nebo církevní kritiku, byla zjevně opatrnější, snad i vlivem zkušeností „decenzurovaných“ a zmatečných osmdesátých let. Obě knihy se nicméně shodly ve fundamentálním důrazu na katechezi a pastorační práci. Kněžím kladly za obzvláštní povinnost „co křesťan za prawé uznává, to samé wykonáwat má,“ a kromě jiných morálních zásad explicitně brojily proti kněžskému vyvyšování nad běžné věřící.<sup>113</sup> Ideál moderního katolického kněze se tak v mnoha ohledech přiblížil praxi protestantských vyznání, k čemuž vedle teologických a filosofických důvodů vedla i situace jejich běžného potolerančního střetávání, případně „poměřování“ ze strany věřících.

Pro srovnání lze uvést, že další, tentokrát už „reakční“ a jen umírněně osvícenskou příručku pastorální teologie vydal F. Polášek.<sup>114</sup> Zdůrazňoval v ní, že hlavním účelem kázání je poskytovat lidu praktický užitek a to včetně pobídek

<sup>109</sup> Tamtéž, I., s. 20.

<sup>110</sup> Tamtéž, I., s. 6, 29.

<sup>111</sup> Chládek zároveň byl jedním z čelných příspěvatelů a snad i iniciátorem časopisu *Geißel der Prediger*. K. Činátl se ovšem mylí, považuje-li jej za jeho vydavatele; K. Činátl, *Katolické osvícenství*, s. 32.

<sup>112</sup> F. Giftšic, *Počátkové ... pastýřské theologie*, I., s. 57, 47.

<sup>113</sup> Tamtéž, I., s. 35, 40–41.

<sup>114</sup> R. Zuber, *Osudy I.*, s. 211–212.

k očkování nebo návodu na pěstování brambor. Náboženská tolerance mu byla natolik samozřejmostí, že při přípravě kázání stejně jako jeho předchůdci doporučoval užívání protestantských autorů. Z Poláškovy práce se však nevytratily ani další osvícenské momenty, patrně zejména v jeho pojetí úlohy kněze v církvi a společnosti, nebo v požadavku, aby katoličtí kněží v případě potřeby pohřbívali nekatolíky. Změna, k níž s nástupem policejního režimu Františka II. došlo, byla tedy spíše formální než obsahová. Rozhodně neznamenal redukcí osvícenských teologických principů, které se nejzřetelněji projeví právě v rámci stěžejní teologické nauky, v konceptu pastorální teologie.

V jiné formě jej vyjádřil třeba J. Nejedlý, jenž „připisuje kněžím úkol učitelů lidu, kteří vytváření jeho mravy. Kam nemůže dosáhnout oko zákonodárcovo a trest soudcův, tam má zasahovat náboženství a kněz.“<sup>115</sup> Praktickým naplněním uvedené pastorační linie se staly postily, jež byly poprvé určeny přímo i lidovým čtenářům,<sup>116</sup> zatímco standardní podobu tohoto žánru představovala jen dvojí postila Jana Medlína z let 1796 a 1828.<sup>117</sup> Současně s rozšiřováním školního vzdělávání došlo k rozvoji gramotnosti, takže i „na venkově žilo ... čím dál víc lidí, kteří uměli číst, a kteří také ... skutečně četli“,<sup>118</sup> což z jiné strany vzhledem k recepci katolické lidově-náboženské literatury potvrzuje F. Cinek.<sup>119</sup> I když přitom zejména od druhého desetiletí 19. věku docházelo k (dočasněmu) návratu barokní náboženské literatury, její většina stále zřetelněji směřovala jinam, takže i lidová četba rozšiřovala (umírněně-)osvícenské pojetí zbožnosti, podobně jako to dělali duchovní, kteří prošli formativním působením osvícenské pastorálky.

## Závěry

Změny, jež osvícensko-reformní nazírání habsburských panovníků v 18. století přineslo katolické zbožnosti, lze ve zkratce pregnantně vystihnout údajným heslem Josefa II. „Ctností a příkladem“;<sup>120</sup> byly to reformy přicházející „shora“, vyvyšující etickou stránku křesťanského náboženství a kladoucí důraz na její

zprostředkování klérem nového typu. „Kněz tak opouští své výlučné postavení zprostředkovatele komunikace s Bohem, tajemný sakrální prostor, vychází z chrámu a vstupuje do profánní krajiny složitých sociálních a psychologických vztahů, vyzbrojen pouze mravním kreditem a vírou ve své schopnosti.“<sup>121</sup> Funkce katolických kněží se do značné míry přiblížila konceptu, který zavedla evropská reformace, proto kupříkladu J. Chládek ve své učebnici pastorální teologie explicitně vyzdvihoval úspěchy protestantských kněží v boji proti pověrám,<sup>122</sup> proti nimž sice chtělo bojovat už baroko, avšak rozumělo jimi něco zcela jiného než osvícenci. Výchovu kněží nového typu měly zajistit reformované teologické fakulty, dočasně ve spojení se státními generálními semináři, a i po jejich zrušení nadlouho ovládané osvícensky laděnými učiteli, učebnicemi a výukovými metodami. Mezi nejdůležitější patřilo zavedení pastorální teologie, jež se stala vyvrcholením bohosloveckého studia a podtrhovala jeho praktickou a „lidovou“ orientaci, stejně jako zájem kněží o sociálně-etickou oblast. Protože umírněné osvícenství i v jiných sférách přečkalo nástup politické reakce, stalo se osvětové působení takto založeného kléru základem formování duchovních obsahů rodícího se českého národa v 19. století.

Katoličtí kněží, jimž byl z velké části odepřen styk s modernějšími proudy teologického myšlení a kteří současně s nastupujícím romantismem přestali lid pouze vychovávat, aby se od něj mohli i učit, nepochybně před polovinou 19. století patřili mezi první národní buditele.<sup>123</sup> Mohli k tomu využít i historické argumentace, poukazující na někdejší význam českého národa v evropském kontextu, což byly prvky známé již z barokní doby, osvícenství jim však dalo výrazně nový obsah zejména v (odmítavém) vztahu k barokní religiozitě a naopak v kladném přijetí (nenásilného) husitského, případně i bratrského reformismu. „Kacířská“ epocha českých dějin a z ní pozůstávající lidové tajné nekatolictví (po vydání Tolerančního patentu zformované do augsburské a helvetské konfese), s nimiž se tak obtížně vyrovnávalo barokní katolické vlastenectví, najednou začaly být nahlíženy v novém světle. Jako se náboženská tolerance stala samozřejmostí pro osvícenské autory učebnic pastorální teologie a tím pádem i pro jejich žáky, neváhali v řadě ohledů přibližovat své vyznání protestantismu, což v českých poměrech vedlo k akcentaci katolicko-reformních (spíše než protestantských) prvků české reformační tradice. Nezamýšle-

<sup>115</sup> F. Kutnar, *Obrozenské vlastenectví*, s. 192.

<sup>116</sup> Patřila mezi ně již citovaná nadkonfesijní postila Krameriova, Javůrkova postila z konce druhého desetiletí 19. století nebo o několik let mladší postila V. Zahradníka.

<sup>117</sup> Hynek Hrubý, *České postilly. Studie literárně a kulturně historická*, Praha 1901, s. 298.

<sup>118</sup> Josef Hanzal in *Národní obrození a rok 1848 v evropském kontextu*, Litomyšl 1998, s. 31–35, zde s. 32.

<sup>119</sup> F. Cinek, *K národnímu probuzení*, s. 136.

<sup>120</sup> František B. Tomsa, *Weleslawna Cjsařowna Marie Terezie a ... Gegj Syn Cjsař Josef II.*, Gindřichův Hradec 1847, s. 118.

<sup>121</sup> K. Činátl, *Katolické osvícenství*, s. 39.

<sup>122</sup> J. Chládek, *Počátkové opatrnosti pastýřské*, III., s. 72–73.

<sup>123</sup> Např. Matice česká, založená v roce 1832, měla podle F. Cinka ještě v roce 1846 z 625 členů plných 256 (41%) kněží; F. Cinek, *K národnímu probuzení*, s. 185.

ným negativním důsledkem této reinterpretační tendence, stejně jako obecnější osvícenské náboženské tolerance, nicméně bylo zpochybnění fundamentální symbolické funkce náboženství. Konfesionalizační pojetí křesťanství, nenávistné vůči jeho odlišným formám, jenž bylo s takovým úsilím vybudováno, vzalo za své příliš rychle než aby lidové vrstvy byly s to přijmout jeho nové formy. Spolu s dalšími příčinami to vedlo k identitní krizi,<sup>124</sup> v jejímž důsledku se náboženské pojetí světa a náboženská identita stávaly jen jedněmi z možných. Nacionálně a liberálně orientované veřejné mínění se dokonce mohlo obrátit i proti stávající (většinové) konfesi, k čemuž ve větší míře došlo poprvé v roce 1848. Zatímco osvícenští teologové chtěli svými reformami katolicismu prospět, alespoň v některých případech jejich vzdálených následovníků to již tak jisté nebylo a tento trend ve druhé polovině 19. století i v novém věku dále sílil. Někteří katoličtí kněží tak v jistém smyslu „razili cestu k dechristianizaci národa“,<sup>125</sup> i když rozhodně nelze říci že o své vůli.

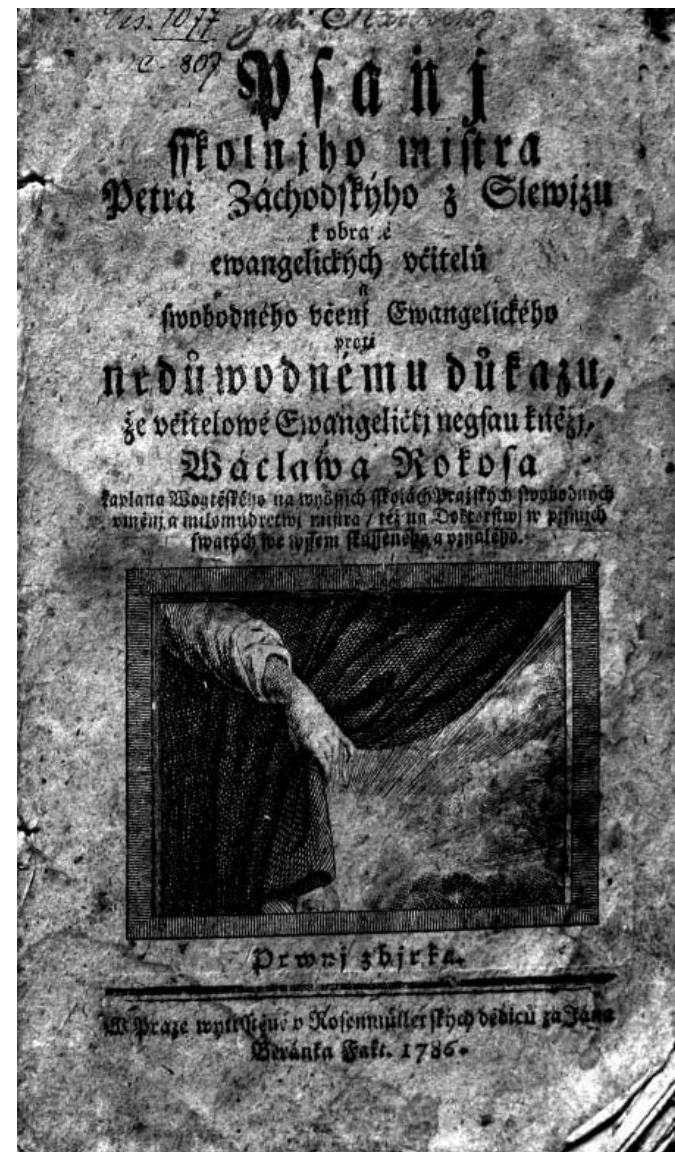
Negativních důsledků „přílišné“ osvícenské orientace českých katolických duchovních a jejich nacionálních zájmů na úkor vlastní konfese, si před polovinou 19. století začali být vědomi i mnozí vůdčí teologové. Zatímco do čtyřicátých let nově založený (1828) *Časopis pro katolické duchovenstvo* obsahoval především vlastenecká provolání, zdůrazňující potřebu kněžské sounáležitosti s národem,<sup>126</sup> později si již část duchovních uvědomovala, že „vydání se na cestu národní“ nemusí být církvi k užtku. Namísto „pravého“ a „nepravého“ osvícenství začalo být rozlišováno „pravé“ a „nepravé“ vlastenectví, i když vlastně s použitím stejných argumentů a skoro stejnými slovy.<sup>127</sup> G. Holubář přitom

<sup>124</sup> Miroslav Hroch, „Die Tschische nationale Mobilisierung als Antwort auf die Identitätskrise um 1800“, in: O. Dann – M. Hroch – J. Koll (Hg.), *Patriotismus und Nationsbildung am Ende des Heiligen Römischen Reiches*, Köln 2003, s. 191–205.

<sup>125</sup> R. Zuber, *Osudy II.*, s. 136–137. Obdobně (včetně poukazu na religijní různost Čech a Moravy) v novější práci soudí R. Malý, *Religiozita v dramatu*, s. 97.

<sup>126</sup> J. W. Kamarýt, „Proč má duchownj na české osadě ustanoweny uměti dobře česky i má-li také něco wěděti o české literatuře?“, *ČKD* 5, 1832, 4, s. 590–604; P. F. Jabulka, „Gak může duchownj swé vlasti prospěti?“, *ČKD* 11, 1838, 2, s. 272–274; J. V. Jirsík, „Řeč o blahočinném působení katolického kněžstwa“, *ČKD* 11, 1838, 4, s. 571–592. Proti tomu, respektive proti nezamyšleným a neortodoxním důsledkům, ke kterým to vedlo, naopak protestoval (ovšem jako jediný) F. Havránek v článku „O užívání latinského gazyku při katolických službách Božjch“ (*ČKD* 14, 1841, 4, s. 623–650). Psal, že „newidělo-li se ale Tridentským Otcům newyhnutelné potřebj, aby w cirkewnj liturgii zaweden byl wšude mateřský gazyk: nepochybugi o tom nic, kdyby se dnes o té věci gednáno bylo na obecném sněmu, že by se toho ani dnes geště newidělo newyhnutelné potřebj“ (s. 635). Je ovšem otázkou, jaký význam autor přikládá slovům „dnes ještě“?

<sup>127</sup> G. Holubář, „Kdo gest prawý vlastenec?“, *ČKD* 19, 1846, 1, s. 175–180; F. Patera, „Co jest křesťanské vlastenectví?“, *ČKD* 20, 1847, 2, s. 266–275.



**Radikální osvícenec Václav Stach nejen překládal reformní katolickou literaturu i díla protestantská, ale dokonce neváhal (pod pseudonymem) kritizovat toleranční katolickou konfesionalizaci; tímto spiskem se ozval proti argumentaci svého souvěrce V. Rokosa, že protestantští duchovní nejsou kněží.**

*Osvícenské a (raně) obrozenské chápání funkce školního vyučování dobře vystihuje nápis nad vstupem do školy v Německém (dnes Sněžné).*



náležitého vlastence definoval „po katolicku“, v zřetelném protikladu vůči soudobému hnutí německého katolicismu, jako člověka, který „drž se bezpečného učenj .. při tom nenáwidj onoho wěčného a nesmyslného o politice mudrowánj, mistrowánj a wšeho giného nowotářstwj. Wšichni ti političtj a cjrkewnj hubaři gsau mu tjm, což vlastně gsau, totiž třeštěnci; na mjstě coby se bez ustánj sháněl po temném ideálu občanské aneb náboženské swobody, gako činj chlapci po krásném motýlu, raděgi mrawnj swobodnost na wrchu stawj .. Osoba mocnářowa gest mu swata a welebena, swat a welectěn gest mu zákon státu.“<sup>128</sup> Z podobných pozic zazněla i kritika proti náboženské toleranci, která prý spolu s jinými zájmy katolického kléru vedla k rozmachu náboženské lhostejnosti, „a tento nakažliwý jed – wlažnost w náboženstwí – zmocnil se zwlášťe za našich časů již mnohých katolických křesťanů, a zmáhá se wždy wíc a wíc“.<sup>129</sup> Na katolické straně tak „druhá konfesionalizace“ 19. století začala již před rokem 1848 a v jeho důsledcích se pochopitelně prohloubila, i když její sociální akceptace již naprosto nebyla všeobecná.

<sup>128</sup> G. Holubář, „Kdo gest prawý wlastenec?“, *ČKD* 19, 1846, 1, s. 180.

<sup>129</sup> A. Wlasák, „O lhostegnosti w náboženstwí“, *ČKD* 20, 1847, 2, s. 211–224, zde s. 212.