

**UNIVERZITA KARLOVA**

**Právnická fakulta**

**Vojtěch Círus**

**Služkou nebo družkou:**

**Austrokatolicismus jako model katolického státu  
nebo státního katolicismu?**

Diplomová práce

Vedoucí diplomové práce: doc. JUDr. Jiří Šouša, Ph.D.

Katedra: Katedra právních dějin

Datum vypracování práce (uzavření rukopisu): 2. 9. 2021

Prohlašuji, že jsem předkládanou diplomovou práci vypracoval samostatně, že všechny použité zdroje byly řádně uvedeny a že práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

Dále prohlašuji, že vlastní text této práce včetně poznámek pod čarou má 460 403 včetně mezer.

Vojtěch Círús v. r.

V Praze dne 2. 9. 2021

## **Poděkování**

Na tomto místě bych chtěl poděkovat všem těm, bez nichž by tato práce nevznikla. Na prvním místě svojí rodině. Doc. JUDr. Jiřímu Šoušovi Ph.D. za úvodní postřehy a náměty, a také za trpělivost. Sylvii za přečtení, korektury a cenné připomínky k textu. Kateřině za pomoc s formátováním a grafickými úpravami. A konečně svojí sestře Alžbětě za všemožnou jinou podporu, takovou, kterou umí poskytnout jenom ona.

## Obsah

Úvod.....	5
1 Úvodní témata.....	12
1.1 Modely vztahu mezi státem a církví.....	12
1.1.1 Obecný popis konfesněprávních modelů.....	12
1.1.2 Konfesněprávní modely na zkoumaném území.....	15
1.2 Habsburkové a <i>pietas austriaca</i> .....	16
1.3 <i>Ius exclusivae</i> .....	26
1.3.1 Utváření <i>ius exclusivae</i> .....	27
1.3.2 Právní zdůvodnění <i>ius exclusivae</i> .....	31
1.3.3 Konkláve v roce 1903 a konec práva exkluzivity.....	36
2 Vývoj vztahu církve a státu v Habsburské monarchii do roku 1848, zejména josefinismus.....	43
2.1 Doba barokní.....	43
2.2 Doba Marie Terezie a Josefa II.....	47
2.3 Josefinismus po Josefovi II. Romantismus a ultramontanismus.....	73
3 Období 1848 - 1860.....	95
3.1 Revoluce 1848 a konec Josefinismu.....	95
3.2 Konkordát.....	120
3.2.1 Na konkordát navazující legislativa a jeho zhodnocení.....	132
4 Závěrečné období austrokatolicismu a některé jeho zvláštní aspekty.....	139
4.1 Statistika.....	139
4.2 Konec konkordátu a květnové zákony.....	145
4.3 Majetkové zajištění katolické církve po konkordátu.....	154
4.4 Manželství.....	159
4.4.1 Cizoložství.....	162
4.5 Ochrana posvátna.....	163
4.5.1 Ochrana náboženství.....	163
4.5.2 Ochrana císaře.....	166
4.6 Boj o školu.....	169
Závěr.....	174
Seznam použitých zdrojů.....	177
Abstrakt.....	189
Abstract.....	190

## Úvod

Vztah mezi náboženstvím a státem resp. mezi církví a státem je tématem, které provází křesťanskou civilizaci (nebo civilizace, přidržíme-li se Huntingtonova rozdělení světa na devět civilizačních okruhů<sup>1</sup>) od nepaměti. Už Ježíš Kristus stanovil základní dělicí linii, když řekl: „Císaři, co je císařovo, co je Boží, Bohu.“ Co je však císařovo? A co je Boží?

To jsou otázky, na něž hledáme odpověď už 2 000 let. Za tu dobu se k nim vyjadřoval nespočet filosofů, státníků, vládců, duchovních i laiků, proběhl nespočet konfliktů, sporů i válek.

Odvažuji se tvrdit, že optimální vztah státu a církve je otázka, na kterou nebudeme znát odpověď nikdy. Ve 20. století se snad mohlo zdát, že tento problém ustoupil do pozadí. Řada odborníků se domnívala, že téma vztahu-církev a stát bylo uspokojivě vyřešeno a otázky související s náboženstvím nebudou hrát nadále roli významného politického tématu.<sup>2</sup>

Nedomnívám se, že tomu tak někdy bylo, spíše šlo o projev veřejně nepřipustitelné sekularizace.<sup>3</sup> Tomu by ostatně odpovídalo, že zhruba od 80. let lze pozorovat poměrně bouřlivý návrat témat s náboženským přesahem do politiky.

Jistě s různou intenzitou a s různou podobou. Klasickým případem je vzestup křesťanské pravice v USA, z poslední doby můžeme také uvést kulturní válku o charakter Polska, v níž hrají náboženské hodnoty nezastupitelnou úlohu. Lze na tomto místě uvést i tzv. otázku šátků, která je důsledkem soužití s jiným v Evropě relativně novým náboženstvím. Obdobně jako téma globálního terorismu. A pokud už jsme se takto dotkli otázky globalizace, nelze ani pominout poměrně čerstvé téma vztahů mezi katolickou církví a Čínskou lidovou republikou, což je vlastně případ vztahů mezi církví a státem par excellence.

Každopádně nelze než dát za pravdu dvěma americkým novinářům, kteří už na počátku 21. století, ne bez jistého překvapení, zkonstatovali, že Bůh se vrací do politiky.<sup>4</sup>

Abychom však porozuměli současnosti, je třeba zkoumat minulost.

---

<sup>1</sup> HUNTINGTON, Samuel P. *Sřet civilizací: boj kultur a proměna světového řádu*. Praha, Rybka Publishers, 2001, s. 42. ISBN 80-86182-49-5.

<sup>2</sup> MAIER, Hans. *Revoluce a církev: k dějinám počátků křesťanské demokracie*. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999, s. 189. ISBN 80-85959-50-x.

<sup>3</sup> PALKO, Vladimír. *Lvi přicházejí: proč Evropa a Amerika směřují k nové tyranii*. Přeložil Lucie CEKOTOVÁ. Brno, Jirí Brauner - Kartuziánské nakladatelství ve vydavatelské společnosti ERGO Brauner, 2016, s. 121-173. ISBN 978-80-87864-45-6.

<sup>4</sup> MICKLETHWAIT, John, WOOLDRIDGE, Adrian. *Bůh se vrací: o tom, jak globální oživení víry mění svět*. Praha, Triton, 2014, s. 22. ISBN 978-80-7387-696-8.

Tématem této práce je austrokatolicismus. Tedy pojem poměrně nejednoznačný, jenž mnozí používají, ale nikde nelze najít jeho přesnou definici. Není dokonce ani jasné, jakému časovému období tento pojem odpovídá. Někteří ho vymezují už od Josefa II., někteří až od začátku 19. století, jiní zase až od roku 1874.

Co je však pro drtivou většinu použití tohoto pojmu společné je jeho negativní obsah. Vesměs se tím tedy myslí: a) (předpokládané) úzké propojení státu a církve, kdy stát katolickou církev chránil a tím diskriminoval ostatní náboženství; b) pouze vnějškové katolictví, které do jisté míry mohlo být vyvolané a); c) zdánlivá ochrana církve ve skutečnosti znamenala její útlak a zasahování do církevních výsostných práv a záležitostí.

Všechny tyto body předpokládají určitý institucionální vztah mezi státem a církví a jen při zběžném pohledu na konfesní a ústavní úpravu habsburské monarchie (ve všech jejích podobách) je zřejmé, že nelze ztotožňovat austrokatolicismus s konfesním státem, protože doba, po níž se monarchie definovala jako konfesní stát, se rozhodně nekryje s obdobími, na něž je tento pojem zpravidla aplikován.

Za této situace bylo nutné si vytvořit jiné kategorie, pod něž bychom mohli vývoj poměru státu a církve v monarchii subsumovat. Jako tyto kategorie jsem se rozhodl zvolit pojmy katolický stát a státní katolicismus.

Jde však rovněž o pojmy nejednoznačné. Např. katolický stát může označovat katolický stát konfesní, či stát s katolickou většinou obyvatelstva. Těmto podmínkám by habsburská monarchie docela dobře vyhovovala (v případě konfesního státu do roku 1867). V takovém případě by ale tato práce ztrácela smysl, protože by bylo velmi jednoduché rozhodnout, kdy monarchie katolickým státem byla a kdy ne.

Jsem toho názoru, že takovéto vymezení by bylo bezpředmětné, nanejvýše mající význam statistický. Domnívám se, že označení nějakého státu za katolický vyžaduje trochu víc. A sice, aby skutečně odpovídal požadavkům, které na něj klade katolická církev a její učení. Jinak řečeno, katolický stát musí mít ty prvky, které by měl mít podle katolické církve.

Církev samozřejmě dnes neaspíruje na kategorizování států na ty, které jsou katolické, a které ne, spíše stanovuje obecná pravidla a požadavky, jak by se měl stát, ale i jednotlivec, společenská skupina atd. chovat, aby to bylo v souladu s katolickou vírou.

To je obsaženo v sociální nauce církve,<sup>5</sup> za jejíhož zakladatele se někdy považuje papež Lev XIII. A shodou okolností, tento papež vydal encykliku *Immortale Dei*, v níž právě vymezuje, jak by tento katolický stát měl vypadat (jako podtitul se uvádí „O křesťanském státním zřízení a povinnostech občanů“).<sup>6</sup>

Jaké požadavky na stát tato encyklika stanovuje? Především, stát a jeho vládcí si musí být vědomi toho, že nad sebou mají Boha, od něž pochází jeho moc. Dále nesmí jít o diktaturu v níž by skupina osob vládla jen ku svému prospěchu a stát tedy pouze „vysávala“ (někdy se používá pojem „gangsterské“ státy). Vládcí katolického státu dále musí chránit církve a Boží posvátnost, stejně jako by měli pamatovat, že církve je dokonalá společnost a je státu rovna a má své vlastní úkoly. Obě dvě tyto společnosti by však měly spolupracovat.

Katolický stát také musí podle encykliky *Immortale Dei* respektovat soukromé vlastnictví a nerozlučitelnost manželství. Zákony obecně by měly být inspirovány naukou evangelia, tak jak ji podává církve. Naopak, pokud se stát veřejně nehlásí k žádnému náboženství, pokud jeho vládcí pomíjí Boží moc, je to špatně. Stejně, jako když si osobuje právo rozhodovat o věcech církevních, například právě o manželství.

Není ovšem nutné, aby se stát snažil dosáhnout toho, aby obyvatelstvo bylo plně katolické. Nelze však podle Lva XIII. klást na roveň všechna náboženství.

Stát by neměl podporovat zahálku a lenost, ale naopak pracovitost. Ve sféře vzdělávání by mělo náboženství působit na mládež a předávat ji dobré mravy.

Je velmi pravděpodobné, že státu, který by plně vyhovoval těmto požadavkům prostě nelze dosáhnout. Nakonec totiž vždy záleží na lidech, a lidé jak známo, jsou hříšní a chybní. Nikdy tedy asi nebude dosaženo vzájemné lásky ve společnosti a vůbec společnosti, jak ji *Immortale Dei* predestinuje. Ostatně jde spíše o jakýsi ideál, k němuž by se mělo směřovat. Pojem katolického státu tak může zůstat stále do jisté míry neostrý a to i pokud se zaměříme spíše na formální a institucionální požadavky, které lze z této encykliky vyčíst. A zde mohou být některé případy hraniční.

Lev XIII. nestanovuje, jaké státní zřízení je nejlepší. Může to být republika, jako příklad bychom mohli uvést Irsko v 50. letech. Samozřejmě může být katolický stát monarchií, jak to často také v minulosti bývalo (vzpomeňme sv. Ludvíka IX.).

---

<sup>5</sup> Blíže viz *Kompendium sociální nauky církve*. Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství, 2008, 534 s. ISBN 978-80-7195-014-1.

<sup>6</sup> LEV XIII. *Immortale Dei*. Dostupné z: <http://librinostri.catholica.cz/download/Le13CA2.pdf>

Zajímavější je otázka, zdali může být katolickým státem i stát nekonfesní, bez definovaného státního náboženství. Domnívám se, že ano, pokud jeho vládcové budou veřejně připouštět inspiraci právě katolickým učením, budou uznávat, že nad sebou mají Boha a budou tomu i odpovídat státní zákony. Jako příklad by mohl sloužit Quebec za vlády premiéra Maurice Duplessise a jeho Union Nationale ve 40. - 50. letech.

Státní katolicismus bych naopak vymezil jako situaci, kdy stát katolickou konfesi podporuje, ale pouze v podobě, v níž na ní dokáže působit a ovlivňovat ji. Nebude to tedy „čistá“ katolická víra, ale už nějak státem posunutá. Za ukázkový příklad by mohl sloužit galikanismus. Nemusí však jít o případy, kdy je tato podoba „katolictví“ státem prosazována, ale mohlo by jít i o situace v některých komunistických státech, kdy programově ateistický stát uznal jakoby „svou“ katolickou církev. Vzhledem k výše uvedenému ukázkovým příkladem by mohlo být tzv. Vlastenecké sdružení čínských katolíků nebo u nás Pacem in terris.

I státní katolicismus však musí do jisté míry sebe sama považovat, alespoň v nějaké podobě, za součást universální katolické církve, jinak by ztratil právo na toto označení.

Jsem si vědom toho, že hranice mezi těmito dvěma pojmy, tak jak jsem je zde definoval, může být místy poněkud nejasná. Například nějaký stát může vyhovovat drtivé většině požadavků stanovených na katolický stát, ale biskupy bude jmenovat panovník jako pozůstatek určitých starších dob. Každý takový případ se musí posuzovat s přihlédnutím ke specifickým místním podmínkám, stejně jako je nutné mít na paměti, že jde spíše o ideální modely, jimž se realita bude více či méně přibližovat.

Z toho tedy vyplývá, že tyto dva pojmy by se neměly brát jako proti sobě ležící. Jsou státy, které mohou mít atributy jak katolického státu, tak státního katolicismu. Katolický stát je totiž podoba státu, státní katolicismus je naopak situace církve na jeho území. Pokud jeden z nich dosáhne určité úrovně, vylučuje to druhý.

Primárním cílem je tedy pochopit skutečné poměry mezi státem a církví, které se skrývají za pojmem austrokatolicismus.

To lze do jisté míry poznat z dobových norem konfesního práva, ale i z jiných právních odvětví, podle toho, jak právě připouští výše uvedené postuláty.

Zároveň je ale třeba mít na paměti, že to je jen jedna strana mince. Normy jsou vytvářeny lidmi s určitým názorem a přístupem k životu. Ideje mají následky, jak řekl Richard Weaver. Navíc, právě lidé jsou ti, kteří provádí zákony v život. A tak často záleží jen na nich, jestli někde bude vztah mezi státem a církví velmi konfrontační, nebo naopak půjde o spolupráci.



Na ředitelích škol, nemocnic, na představitelích samosprávy, na úřednících na ministerstvech...

Tato práce tak nechce jen zkoumat vývoj konfesněprávní legislativy, ale například také myšlenkové proudy, osobní postoje, ba dokonce i třeba mezinárodní situaci, protože to vše tuto legislativu a její uplatňování v konečném důsledku ovlivňovalo.

Jsem si vědom toho, že jde o vsutku mimořádný úkol. V této souvislosti lze připomenout Ernsta Karla Wintera, jednoho z představitelů rakouského meziválečného monarchismu a v letech 1934-1936 vídeňského místostarostu. Především však historického sociologa a autora životopisu Rudolfa IV. Zakladatele. Winter zastával názor, že protože v minulé době sami nežijeme, jsme schopni ji více či méně poznávat pouze prostřednictvím tzv. střípků. Což může být cokoliv, od právních norem po způsob obdělávání půdy. Jde především o to, pokusit se tyto střípky co nejlépe zasadit do kontextu střípků ostatních.<sup>7</sup>

Dominantními metodami, které byly při napsání této práce použity, byly analýza co nejvíce možných zdrojů a jejich vzájemná komparace.

Je třeba říci, že téma vztahů církve a státu v 19. století se v české historiografii těší v poslední době poměrně slušnému zájmu badatelů, jako je Jaroslav Šebek, Tomáš W. Pavlíček, Pavel Marek, Miloš Trapl, Lukáš Fasora, Jiří Hanuš, Michal Pehr a další, často spolupracující s brněnským Centrem pro studium demokracie a kultury. Specifický případ pak představuje Petr Fiala.<sup>8</sup> Je však třeba vzít v úvahu, že výsledky jejich poměrně širokého záběru jsou vesměs publikovány v nejrůznějších člancích a sbornících, jsou tedy ze své podstaty dosti roztržité. Největší z těchto sborníků vyšel v roce 2018 pod názvem *Papežství a fenomén ultramontanismu v českých zemích*.<sup>9</sup>

Většina výše uvedených badatelů tuto problematiku zkoumá spíše z hlediska sekularizace a společnosti a institucionálního rozměru se dotýkají spíše sekundárně. A jen málokdo se primárně věnuje vlivu těchto procesů na zákonodárství.

Pro tuto práci tak byly zásadnější jiné zdroje, spíše už staršího data a od autorů pocházejících z církevního prostředí. Za všechny jmenujme *Přehled českých církevních dějin od mons. Jaroslava Kadlece*,<sup>10</sup> *Příručka českých církevních dějin* od prof. Bohumila Zlámala<sup>11</sup>

---

<sup>7</sup> KONRÁD, Ota. *Německé bylo srdce monarchie...: rakušanství, němectví a střední Evropa v rakouské historiografii mezi válkami*. Praha, Nakladatelství Lidové noviny, 2011, s. 41. ISBN 978-80-7422-133-0.

<sup>8</sup> FIALA, Petr. *Český politický katolicismus 1848-2005*. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008, 536 s. ISBN 978-80-7325-155-0.

<sup>9</sup> FASORA, Lukáš, KUNŠTÁT, Miroslav, PAVLÍČEK, Tomáš W., kol. *Papežství a fenomén ultramontanismu v českých zemích*. Praha, Academia, 2019, 580 s. ISBN 978-80-200-2969.

<sup>10</sup> KADLEC, Jaroslav. *Přehled českých církevních dějin 2*. Praha, Zvon, 1991, 281 s. ISBN 8071130036.

a konečně Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských s obzvláštním zřetelem k zemím koruny české od doby slavného panování císařovny Marie Terezie až do času J. V. císaře a krále Františka Josefa, jak zní celý název, od msgr. Františka Xavera Kryštůfka,<sup>12</sup> což je, domnívám se, v podrobnosti dosud nepřekonaný soupis církevních dějin období, kterému se věnuje i tato práce. Dokonce překonává i Wandruszku.<sup>13</sup> Je však třeba ji číst kriticky, neboť v některých jednotlivostech uvádí chybné údaje. Zároveň je třeba do jisté míry opatrně posuzovat i hodnocení jednotlivých vládnoucích panovníků, jako dílo z přelomu 19./20. století je to psáno ve striktně dynasticky lojalistickém duchu.

Samozřejmostí bylo použití sbírky prof. Vratislava Buška, kde lze najít některé prameny ke zkoumanému období.<sup>14</sup>

Jako zdroj k tématu konfesního a církevního práva jsem se uchýlil k učebnicím prof. Jiřího Rajmunda Tretery a doc. Záboje Horáka,<sup>15</sup> přičemž oba dva napsali i jiné práce týkající se zde zkoumaného tématu.<sup>16</sup> Pro studium historie konfesního práva lze také doporučit Texty ke studiu konfesního práva od prof. Ignáce Antonína Hrdiny.<sup>17</sup>

S ostatními tématy, jež se dotýkají hlavní náplně této práce, je to poněkud horší. Česká historická věda má dosud dluh vůči duchovnímu světu Habsburků.<sup>18</sup> Především jsem tak čerpal z útlého, ale za to hutného díla rakouské (tyrolské) historičky Corethové Pietas austriaca.<sup>19</sup> Obdobně je to se zkoumáním kauz týkajících se ochrany náboženství a císařského

---

<sup>11</sup> ZLÁMAL, Bohumil. *Příručka českých církevních dějin: IX. Doba probuzeneckého katolicismu, 1. část*, Olomouc, Cyrilometodějská bohoslovecká fakulta, 1970, 126 s.

<sup>12</sup> KRYŠTŮFEK, František Xaver. *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských: s obzvláštním zřetelem k zemím koruny české, 1. a 2. díl*. Praha, Cyrillo-Methodějská knihtiskárna a nakladatelství V. Kotrba, 1898 a 1899, 538 a 1053 s.

<sup>13</sup> URBANITSCH, Petera a Adam WANDRUSZKA. *Die Habsburgermonarchie 1848-1918: Die Konfessionen*. Wien, Der Österreichisches Akademie der Wissenschaften, 1995, 866 s. ISBN 978-3700106586.

<sup>14</sup> BUŠEK, Vratislav, ed. *Československé církevní zákony. Díl I*. Praha, Nákladem Československého Kompasu, 1931, 896 s.

<sup>15</sup> TRETERA, Rajmund Jiří, HORÁK, Záboj. *Konfesní právo*. Praha, Leges, 2015, 416 s. ISBN 978-80-7502-118-2 a TRETERA, Rajmund Jiří, HORÁK, Záboj. *Církevní právo*. Praha, Leges, 2016, 424 s. ISBN 978-80-7502-192-2.

<sup>16</sup> TRETERA, Rajmund Jiří a Záboj HORÁK. *Právní dějiny církví: synagoga a církve v průběhu dějin*. Praha, Leges, 2019, 288 s. ISBN 978-80-7502-440-4 a HORÁK, Záboj. *Církve a české školství: právní zajištění působení církví a náboženských společností ve školství na území českých zemí od roku 1918 do současnosti*. Praha, Grada, 2011, 264 s. ISBN 978-80-247-3623-5.

<sup>17</sup> HRDINA, Ignác Antonín. *Texty ke studiu konfesního práva. II. Český stát*. Praha, Karolinum, 2007, 332 s. ISBN 978-80-246-1372-7.

<sup>18</sup> BŮŽEK, Václav. *Smrt a pohřby Ferdinanda I. a jeho synů: reprezentace katolické víry, politické moci a dynastické paměti Habsburků*. Praha, NLN, 2020, s. 24-49. ISBN 978-80-7422-693-9.

<sup>19</sup> CORETH, Anna. *Pietas Austriaca: fenomén rakouské barokní zbožnosti*. Olomouc, Refugium Velehrad-Roma, 2013, 116 s. ISBN 978-80-7412-148-7.

majestátu, byť i zde se už objevují „první vlaštovky“. Z jen krátkého vlastního výzkumu v archivu mohu říct, že to je téma, které by si určitě zasloužilo větší pozornost.

Naproti tomu o Habsburcích jako osobnostech vyšla v češtině řada děl a životopisů, většinou však zahraniční provenience a často značně popularizačních. Pro obecný přehled však zpravidla postačují.

Nyní už k samotnému rozvržení práce. Navzdory výše uvedenému se první kapitola věnuje nejprve modelům konfesních systémů. Důvod je prostý, přestože katolický konfesní stát není zárukou katolického státu ve smyslu encykliky *Immortale Dei*, přesto po většinu zkoumaného období v habsburské monarchii fungoval. K tématu tak nepochybně patří.

Další část první kapitoly se potom věnuje dalšímu tématu, které je potřeba prozkoumat před samotným historickým výkladem, a sice vztahu Habsburků k víře. A to jak v osobním, tak vnějškovém (politickém) smyslu, což je poté konfrontováno s používáním institutu *ius exclusivae* jako v podstatě z hlediska katolické věrouky nepravověrného institutu. Role habsburských panovníků je podstatná, neboť po velkou část zkoumaného období panoval v monarchii absolutismus.

Následující kapitola se věnuje období josefinismu, jež je vymezeno počátkem vlády Marie Terezie a rokem 1848. Bude zde pojednáno o jeho inspiračních zdrojích, projevech, roli panovníků, ale také posléze myšlenkových proudů, které působily proti němu.

Část třetí se zaměřuje na konec josefinismu a nový vztah státu a církve, který ho nahradil a jehož nejvýraznějším projevem byl konkordát v roce 1855.

Poslední část je zaměřena na pokračující konfesní změny, které zavedly poměr mezi státem a církví, jež trval až do konce monarchie a na některé další aspekty tohoto poměru.

Věřím, že takto široký kontext nakonec umožní lepší pochopení toho, co se jen velmi obecně často nazývá austrokatolicismem.

# 1 Úvodní témata

## 1.1 Modely vztahu mezi státem a církví

### 1.1.1 Obecný popis konfesněprávních modelů

To, jakým způsobem se bude náboženství ve státních zákonech projevovat,<sup>20</sup> bývá ovlivněno tím, jakým způsobem je upraven státní vztah k dané církvi, nebo církvím, či víře, obecně.

Samozřejmě, tyto modely mohou být ovlivněny řadou faktorů. Mezi ně samozřejmě patří náboženská příslušnost státních představitelů, jednotlivců nebo skupin, či jejich ideové ukotvení a přesvědčení o potřebnosti prosazování víry nebo náboženských hodnot státními zákony. Dále ovšem také zastoupení aktivních vyznavačů určitého náboženství v populaci, nebo jejich politická síla. Nelze podceňovat ani vliv právní tradice.

Podívejme se tedy nyní na možné modely vztahu mezi církví (církvemi) a státem. Odborníci je obvykle dělí na několik skupin, přičemž ale nejsou zajedno v tom, kolik těchto modelů je a podle čeho je dělit,<sup>21</sup> přičemž jejich postoje se zpravidla liší podle toho, v jakém modelu žijí, případně jaká je situace církve v jejich mateřské zemi. Jak řečeno výše, na model vztahu mezi církví a státem totiž může, ale nemusí mít vliv úroveň religiozity v dané zemi.<sup>22</sup>

Jako první skupina, na níž se vesměs shodují, ať už pod tímto či jiným jménem všichni autoři, je konfesní stát. Jde o takovou situaci, kdy stát prosazuje pouze jedno náboženství či konfesi, přičemž toto náboženství či konfese a jejich hodnoty a rituály mají pro stát či státnost zpravidla specifický význam. Jiná náboženství či vyznání bývají mnohdy úplně vyloučena nebo pouze tolerována.<sup>23</sup> Tento model v Evropských státech převažoval po většinu jejich dějin, v podstatě až do 19. století. I dnes zde není neznámý. V zásadě jde o státy, jež mají vyhlášené tzv. Státní náboženství. Jde např. o tradičně silně katolickou Maltu, pravoslavné Řecko, či skandinávské státy<sup>24</sup> se státním protestantismem.<sup>25</sup> Někdejší tolerance jiných

---

<sup>20</sup> „Převodovou pákou“, kterou se konkrétní názory a ideje přítomné ve společnosti přetavují v konkrétní zákony je samozřejmě politická činnost. Vztah náboženství a politiky blíže viz HANYŠ, Milan, ÁRNASON, Jóhann Páll, ed. *Mezi náboženstvím a politikou*, Praha, Togga, 2016, 393 s. ISBN 978-80-7476-102-7.

<sup>21</sup> Srov. KACZMAREK, Hieronim. *Stát a církev: český případ*, Přeložila Terezie EISNEROVÁ. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2017, str. 24-35. ISBN 978-80-7325-437-7 a TRETERA, Rajmund Jiří, HORÁK, Horák, *Konfesní právo*, str. 41.

<sup>22</sup> KACZMAREK, Hieronim. *Stát a církev*, str. 17-20.

<sup>23</sup> TRETERA, Rajmund Jiří, HORÁK, Záboj. *Konfesní právo*, str. 41.

<sup>24</sup> Od roku 2000, kdy vešel v účinnost zákon, jímž byla odstátněna Švédská církev, jde o Dánsko a Finsko. Viz TRETERA, Rajmund Jiří, HORÁK, Záboj. *Konfesní právo*, str. 51.

<sup>25</sup> Někde je tento výčet lehce relativizován, viz TRETERA, Rajmund Jiří, HORÁK, Záboj. *Konfesní právo*, str. 41, přičemž jsou uváděny jen státy, kdy se konfesní stát projevuje výše zmíněným tlakem vůči jiným

vyznání zde však dosahuje takové úrovně, že v drtivé většině se jedná o téměř naprosté zrovnoprávnění se státní konfesí,<sup>26</sup> která tak fakticky ztrácí sílu státní sankce, což bývá někdy nazýváno otevřenou konfesností.<sup>27</sup> S tím souvisí i personální a teologická eroze, jakožto i úbytek věřících, kterým nyní často státní církev čelí.<sup>28</sup> Modely těchto států se tak víceméně přibližují modelům kooperačním.

Z modelu konfesního státu se pak u některých autorů vyděluje konfesní stát à rebours a stát kvazikonfesní. Model à rebours,<sup>29</sup> tedy francouzsky naruby, nastává v situacích, kdy stát neprosazuje žádné náboženství či konfesi ale právě naopak, bojovný ateismus, čímž se snaží náboženství co nejvíce vytlačit z přinejmenším veřejného prostoru, v ideálním případě ho v dané zemi úplně vykořenit. Veškerá náboženství se tak dostávají do stejné situace, jako by byly neprivilegovanými konfesemi v klasickém konfesním státě. Tento model je charakteristický zejména pro totalitní státy vyznávající komunistickou ideologii.

Obdobná je situace v modelu kvazikonfesním,<sup>30</sup> s tím rozdílem, že zde stát oficiálně neprosazuje ateismus, ale určitou ideologii, která však svými projevy a požadavky je v podstatě jakýmsi kvazináboženstvím.

Je nutno podotknout, že roli určitého „náhražkového“ náboženství hraje rovněž zmíněný komunismus, navzdory svému deklarovanému ateismu, který si svými projevy a působením víceméně také osobuje náboženské postavení. Tyto ideologie tak společně bývají někdy nazývány „politická náboženství“.<sup>31</sup>

Přecházíme k situaci nekonfesního státu, tedy státu, který se a priori neidentifikuje s žádným náboženstvím, konfesí či „politickým náboženstvím“, kde jsou v podstatě možné dva modely, odlukový a kooperační.

Odlukovým státem<sup>32</sup> rozumíme případy, kdy se stát snaží omezit interakce mezi svými institucemi a církvemi na minimum. Vzhledem k často diametrální odlišnosti postavení

---

náboženstvím a vyznáním. Např. Řecko je zde popsáno jako na cestě k modelu nekonfesnímu kooperačnímu, na opačné cestě je podle autorů Rusko.

<sup>26</sup> Státní konfesi nanejvýše zůstávají určité finanční výhody.

<sup>27</sup> KACZMAREK, Hieronim. *Stát a církev*, str. 32.

<sup>28</sup> Tamtéž, str. 20 a 32. Dokladem situace Anglikánské církve jsou i masivní přestupy ke katolictví, někdy i významných duchovních Viz např. Bývalý kaplán královnej Alžbety nasledoval Newmana, vstúpil do Katolíckej cirkvi. Postoj: Konzervatívny denník [online]. Bratislava: POSTOJ MEDIA, 18. 02. 2020 [cit. 2020-03-09]. Dostupné z: <https://svetkrestanstva.postoj.sk/51761/byvaly-kaplan-kralovnej-alzbety-nasledoval-newmana-vstupil-do-katolickej-cirkvi>

<sup>29</sup> TRETERA, Rajmund Jiří, HORÁK, Záboj. *Konfesní právo*, str. 42-45.

<sup>30</sup> Tamtéž, str. 45-46.

<sup>31</sup> VOEGELIN, Eric. *Politická náboženství*. Přeložil Jan FREI. Praha, OIKOYMENH, 2015, 87 s., ISBN 978-80-7298-216-5.

<sup>32</sup> Někdy také nazývaný model separace. Srov. KACZMAREK, Hieronim, *Stát a církev*, str. 24.

náboženství v případech, jež jsou deklarovány jako odluka, bývá ještě někdy rozlišováno mezi tzv. odlukou přátelskou a nepřátelskou. Pro nepřátelskou odluku, za jejíž prototyp bývá považována odluka francouzská, protlačená levicovou koalicí roku 1905, bývá charakteristická snaha o co možná nejúplnější vytlačení církve z veřejného prostoru. Svými projevy se tak někdy může až blížit modelům à rebours a kvazikonfesnímu.<sup>33</sup> Naproti tomu odluka přátelská, jež bývá nazývána odlukou zejména z toho důvodu, že stát chce zdůraznit svou neutralitu, se může svým působením blížit modelu kooperačnímu. Najdeme ho např. v USA nebo Nizozemí, kde mimo jiné stát finančně podporuje duchovní péči ve veřejných institucích.<sup>34</sup> Z toho jasně vyplývá, že pojem odluka má tedy spíše, jak už bylo naznačeno, deklaratorní význam a jeho použití je dosti nejednoznačné.<sup>35</sup>

Jako poslední se podívejme na model koordinační.<sup>36</sup> Tento model je v současné době v Evropě nejrozšířenější a patří k němu i náš stát.<sup>37</sup> Obecně řečeno pro něj je charakteristické, že stát zachovává neutrální postoj vůči jednotlivým církvím a náboženským společnostem, přičemž si ale uvědomuje prospěšnost činnosti těchto subjektů pro celou společnost a je ochoten tuto činnost podporovat dle svých možností a při zachování oné neutrality ji napomáhat spoluprací s danou církví. Klasickým případem společenského přínosu církví bude např. charitativní činnost nebo církevní školství. Náš zákonodárce to pregnantně vyjádřil v preambuli k zákonu č. 428/2012: „Existence a působení náboženských společenství je pokládáno za nezbytný prvek demokratické společnosti.“<sup>38</sup> Může ovšem nastat i situace, kdy stát, přináležející k tomuto modelu, ve své legislativě odlišuje jednu z církví. Zpravidla se však nejedná o nic jiného než kulturní tradici a uznání přínosu dané církve pro historii daného státu. Tak je v bulharské ústavě čl. 12, zmínka o pravoslaví jako tradičním náboženství této země, v litevské zase preambule říká, že stát je postaven na křesťanských základech, aby dále

---

<sup>33</sup> Za Velké francouzské revoluce vyvolal tlak revolučního státu na podřízení katolické církve krvavé povstání ve Vendée. Blíže např. viz ŠŤOVÍČEK, Michal. *Vendéeské války: 1793-1832*, Třebíč, Akcent, 2013, 439 s. ISBN 978-80-7268-945-3. Obdobná situace nastala v Mexiku, kde po tvrdých perzekucích katolické církve ze strany prezidenta Callese vypukla v roce 1926 tzv. Kristiáda.

<sup>34</sup> KACZMAREK, Hieronim, *Stát a církev: český případ*, str. 27.

<sup>35</sup> O tom svědčí např. i to, že pro německý model, jenž je ovšem typickým případem kooperačního státu, se někdy používá pojem koordinová odluka. Viz TRETERA, Rajmund Jiří a Záboj HORÁK, *Konfesní právo*, str. 50.

<sup>36</sup> Někdy také nazývaný model autonomie a spolupráce. Tamtéž, str. 32.

<sup>37</sup> V souvislosti se zákonem č. 428/2012 Sb. O majetkovém vyrovnání s církvemi a náboženským společnostmi, se někdy hovoří o odluce církví od státu. V této souvislosti je však třeba ji chápat jako toliko odluku finanční, čili stát přestává financovat církev, která nemá nutně vliv na celkový model vztah mezi státem a církví.

<sup>38</sup> TRETERA, Rajmund Jiří a Záboj HORÁK, *Konfesní právo*, str. 49.

byla deklarována odluka církve, byť se jedná o typický kooperační model a dokonce zdůrazněna nepřítomnost státního náboženství.

### 1.1.2 Konfesněprávní modely na zkoumaném území

Na tomto místě je nutné přejít k samotnému hlavnímu předmětu našeho zkoumání, a sice habsburské monarchii, později rakouskému císařství resp. Předlitavsku, jak bývá z hlediska výše popsaných modelů konfesněprávně charakterizováno.

Období od vydání Obnovených zřízení zemských (1627 a 1628) lze charakterizovat jako období konfesního státu s katolickou vírou jako vládnoucím vyznáním, byť stále více pod státním vlivem. Kromě určitých výjimek platných v určitých částech Zemí koruny České, lze hovořit pouze o obecné toleranci židů.

Je ovšem nutné uvést, že konfesní stát té doby nebyl v našich zemích novinkou. Vždyť i za „husitského krále“ Jiřího z Poděbrad je třeba hovořit o tomto modelu, jak o tom svědčí Jiřího tvrdé potlačování Jednoty bratrské. Kališníci, neboli staroutrakvisté se vždy považovali za součást všeobecné církve katolické, jak o tom svědčí i to, že po Bílé hoře poměrně bezproblémově „vplynuli“ zpět do katolické církve. Naopak co rozbilo křehkou rovnováhu konfesního státu dvou konfesí, pod obojí i pod jednou, byl mnohem spíše závratný vzestup protestantismu, který v našich zemích nastal nejpozději od poloviny 16. století, který svou teologickou i politickou radikalitou zasadil kališníkům smrtelný úder.

Poté, co se v roce 1780 ujal samostatné vlády Josef II., konfesní stát i nadále přetrval, byť po císařově tolerančním patentu lze hovořit o jeho určitém otevírání. Na druhé straně katolická církev se v institucionálním smyslu dostala pod ještě větší kuratelu státu, neboť panovník ve shodě se svým osvíceneckým myšlením se snažil co nejvíce využít církev ve státním a společenském zájmu.

Byť po jeho smrti lze hovořit o určitém pozvolném a mírném uvolňování státního dozoru a kontroly nad církví, která ovšem stále měla statut státního náboženství, jeho systém přetrval v podstatě až do revolučního roku 1848. Následuje období, které bývá pro svoji nejednoznačnost popisováno jako „přechodné období“.<sup>39</sup> Na počátku tohoto období dochází k určité emancipaci církví a posílení jejich autonomie. Ovšem už v roce 1855 přichází

---

<sup>39</sup> TRETERA, Rajmund Jiří, HORÁK, Zboj a Adam CSUKÁS, ed. *Církev a právo: miscellanea: výběr drobných prací z díla*. Leges, Praha, 2015, s. 261. Extra (Leges). ISBN 978-80-7502-079-6.

konkordát, který svou dikcí zdá se jednoznačně svědčí o přetrvávajícím konfesním charakteru státu. Ve své celistvosti ovšem platil pouze do roku 1861 a v následujících letech byla jeho jednotlivá ustanovení ustavičně porušována a rušena státními zákony, až nakonec byl v roce 1870 z rakouské strany jednostranně vypovězen. Podrobně o tom bude pojednáno dále.

Je otázkou, kdy dané přechodné období skončilo, už s ohledem na výše zmíněný postupný posun v konfesněprávní legislativě. Pravděpodobně bychom mohli dojít k roku 1867, kdy v prosincové ústavě je uzákoněna v podstatě už moderní svoboda víry, byť nutno podotknout, že k tomu směřovaly už ústavy předchozí. Nebo ke květnu roku následujícího, kdy byly zásady ústavy vtěleny do příslušných konfesněprávních zákonů, tzv. Květnových. V této době lze tedy už hovořit nekofesním státě.<sup>40</sup> Ovšem s určitými výhradami, o kterých bude pojednáno později.

Pokud se tedy přidržíme, čistě formálního vymezení podle konfesněprávních modelů, lze konstatovat, že zkoumaný stát/soustátí bylo od rekatolizace konfesním státem s preferovanou katolickou konfesí, a to v podstatě, s nutností reflektovat určitý vývoj a postupné otevírání konfesního státu i jiným konfesím, až do let 1867/1868. Poté jde o stát nekofesní. Pokud bych ho měl zařadit dále, čili zda šlo o stát odlukový či kooperační, domnívám se, že je nutné ho zařadit mezi model kooperační,<sup>41</sup> o čemž svědčí jak například kongrua, tak i to, že formálně nebyla nikdy provedena odluka, přičemž tento fakt, při výše zmíněné nejasnosti při jeho používání, bude rozhodující.

Ostatně, nebyla provedena ani později v ČSR, byť se tato otázka stala v prvních letech její existence poměrně zásadní. Případná odluka totiž byla chápána, jako další symbolický krok k zúčtování s minulostí.<sup>42</sup>

## 1.2 Habsburkové a *pietas austriaca*

Pokud se chceme zabývat austrokatolicismem a v širším slova smyslu i situací katolické církve v Rakousku, nelze se vyhnout podrobnějšímu rozboru toho, jaký byl rodový vztah Habsburků k této církvi. Jinak řečeno, hlavní předmět následující kapitoly představuje otázka, nakolik lze u tohoto rodu vysledovat určitou charakteristicky katolickou zbožnost, jež by měla i konstitutivní prvky pro ospravedlnění jejich pozemské vlády.

---

<sup>40</sup> Tamtéž, s. 266.

<sup>41</sup> Tamtéž, s. 238.

<sup>42</sup> PEROUTKA, Ferdinand. *Budování státu*. Vyd. 3. Praha, Lidové noviny, s. 933-947, 1991. ISBN 80-7106-040-2.



Pojem *pietas*, zbožnost, se přinejmenším od středověku pokládal za jednu z nejdůležitějších, ne-li úplně nejdůležitější z vladařských vlastností. Panovník vládne z Boží vůle a v jistém smyslu Boha na zemi zastupuje,<sup>43</sup> což symbolizuje pomazání posvátným olejem a korunovace. Zároveň má tímto aktem vstoupit toto zastoupení ve skutečnost. A to i když dlouhou dobu nebyl úplně vyjasněný přesný charakter panovníkova postavení, a oprávnění z něho vyplývající.<sup>44</sup>

Na otázku, jak v tomto ohledu chápali habsburští panovníci svou moc, může pomoci odpovědět několik dokumentů, které vznikly v okolí císařů někdy přímo na jejich popud. V tomto ohledu je obzvlášť vypovídající spisek *Princeps in compendio*. Ačkoli poprvé vyšel v roce 1632, lze v něm najít téměř universální návod, jak se má (katolický) vladař chovat ve vztahu k Bohu. V tomto smyslu se jedná o jakési pokračování žánru knížecích zrcadel, přičemž je možné říci, že obsahově se příliš neliší od svých středověkých předchůdců.<sup>45</sup>

Podle tohoto díla jsou určující pro vztah panovníka k Bohu slova Písma svatého: *Per me reges regant et legum conditores iusta decernunt*.<sup>46</sup> To samozřejmě znamená, že pouze Bohu vděčí panovník za svou vládu, a zároveň Bůh při něm stále bude, pokud se Jím nechá panovník během vlády vést. Obecně tato idea navazuje zejména na sv. Pavla, dle kterého náleží *omnis potestas a Deo*.<sup>47</sup>

Hluboká zbožnost a lnutí Casa d'Austria ke katolické církvi není záležitostí až reformace a baroka, ale Habsburkové ji mají hluboce zakořeněnou již od počátků rodu. Už o jeho

---

<sup>43</sup> Blíže k postavení krále viz např. ROUX, Jean-Paul. *Král: mýty a symboly*. Praha, Argo, 2009., 364 s. ISBN 978-80-257-0205-5. K návaznosti královského postavení na biblické vzory blíže NOHEL, Petr. Liturgický a sakramentální rozměr korunovace. In: *Civilia, odborná revue pro didaktiku společenských věd*. Olomouc, Univerzita Palackého v Olomouci, 5 2014, (1), s. 48-56. ISSN 1805-3963.

<sup>44</sup> Ve středověku šlo zejména o spor o supremaci mezi císařem a papežem, spor mezi císařem a francouzským králem, resp. francouzským králem a papežem apod. K některým aspektům problematiky moci vyplývající z královského pomazání zejména viz KANTOROWICZ, Ernst H. *Dvě těla krále: studie středověké politické teologie*. Praha, Argo, 2014, 620 s. ISBN 978-80-257-1240-5, či KUTHAN, Jiří, ŠMIED, Miroslav, ed. *Korunovační řád českých králů: Ordo ad coronandum Regem Boemorum*. Praha, Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, 2009, 436 s. ISBN 978-80-7308-266-6. Otázka panovníkova postavení, podle jakého práva nastupuje na trůn, jak ho může pozbýt apod., může být do jisté míry aktuální i dnes, jak ukazuje dlouhodobá existence *causae carlistae*. Viz CHALUPA, Jiří. *Don Carlos a ti druzí: karlistické války ve Španělsku v letech 1833-1939*. Praha, Epocha, 2008, 296 s. ISBN 978-80-87027-57-8.

<sup>45</sup> Obdobně jako ony má i toto dílo výchovný význam. Bylo totiž určeno Ferdinandu III. O tom, že si je vzal k srdci svědčí i to, že klíčovou větu *Per me...* převzal roku 1647 do své zásvětné modlitby k Immaculatě. CORETH, Anna. *Pietas Austriaca: fenomén rakouské barokní zbožnosti*. Olomouc, Refugium Velehrad-Roma, 2013, s. 10. ISBN 978-80-7412-148-7.

<sup>46</sup> *Skrze mne kralují králové a vydávají nařízení vládcí*. Př 7,15.

<sup>47</sup> CERMANOVÁ, Pavlína. *Omnis potestas a Deo: panovnícká moc v Evropě 14. století*. In: BERÁNEK, Ondřej, CERMANOVÁ, Pavlína, HRUBÝ, Jakub, ed. *Jedno slunce na nebi, jeden vládce na zemi: Legitimita moci ve 14. století*. Praha, Academia, 2017, s. 23-43. ISBN 978-80-200-2738-2.

zakladateli, resp. zakladateli rodové moci Rudolfovi I.<sup>48</sup> je doložena jeho vroucí *pietas eucharistica*. Tento fakt se promítl i do známé legendy, jež s jistotou nese historické jádro, o setkání Rudolfa Habsburského s knězem.<sup>49</sup> Je signifikantní, že v této legendě a jí rozvádějících dílech, na Rudolfovu skutek zbožnosti hned navazuje jeho povolání či předurčení k vládě.<sup>50</sup>

Je pochopitelné, že zrovna v době reformace, kdy protestanté zpochybnili reálnou přítomnost Krista v eucharistii, se Habsburkové o to více přimkli k osobě svého předka. Jeho eucharistická zbožnost pro ně představovala vzor,<sup>51</sup> a zároveň požehnání. V baroku byl totiž nahlížen nejen jako zakladatel rodové moci, ale i ten, kdo předal svým potomkům úkol bojovat za církev.

Habsburkové tak věřili, že jejich rod má významné poslání s metafyzickým přesahem. Ochranu a podporu katolického vyznání, zabránění pronikání herezí a zavedení pravé víry tam, kde momentálně není. To samozřejmě také souvisí s přetrváváním koncepce Sváté říše římské jako pozemského základu říše Boží. Habsburkům, jako nositelům tohoto prastarého císařského i specificky rodového poslání se tak logicky muselo pronikání cizích náboženství nebo rozkoly v katolické církvi jevit jako chorobné jevy. Ty nejen že narušovaly jejich poslání ohrožováním duší poddaných, ale také rozvracely zdárný chod státu, jednotu a mír. Když Justus Lipsius, habsburský apologeta proti francouzsko-protestantským útokům, postavil ve svém díle z roku 1605, *Monita et exempla politica, qui virtutes et vitia principum spectant*, křesťanskou (katolickou) vladařskou nauku proti machiavelismu, neváhal použít oblíbeného podobenství o stavbě domu: Stát stejně jako dům musí být budován na základech, tedy na náboženství. Bez něj nemůže kníže zastávat svůj úřad, bez něj není společnost, protože není věrnosti, ani práva.<sup>52</sup>

Habsburské prosazování katolictví, tak v této rovině lze chápat jako svého druhu léčbu státu a společnosti. Nicolaus Vernulaeus zaznamenal tuto příhodu: „*A poté, co se Caesar [císař Karel V.] a šlechtí princové jeho domu uklonili se vši horlivou pokorou, celé město*

---

<sup>48</sup> Pro stručné seznámení s jeho osobností a historickým významem, stejně jako jiných členů Habsburského rodu, lze doporučit HAMANN, Brigitte. *Habsburkové: životopisná encyklopedie*. Přeložili Milan KOUŘIMSKÝ a Milada KOUŘIMSKÁ. Praha, Brána, 2010, s. 358-361. ISBN 978-80-7243-455-8.

<sup>49</sup> CORETH, Anna. *Pietas Austriaca*, s. 20-25.

<sup>50</sup> Tamtéž, s. 25.

<sup>51</sup> Jakkoliv nelze Rudolfovi upřít osobní zbožnost, nelze samozřejmě ani popřít i poněkud temnější rysy jeho osobnosti, např. bezohlednost spojenou s mimořádnou ctižádostivostí. Velmi vstřícný je k Rudolfovi KRIEGER, Karl-Friedrich. *Habsburkové ve středověku: od Rudolfa I. (1218-1291) do Fridricha III. (1415-1493)*. Praha, Argo, 2003, s. 15-68. ISBN 80-7203-453-7.

<sup>52</sup> CORETH, Anna. *Pietas Austriaca*, s. 13.

začalo hořet zbožností a po příkladu císaře se láska k Božské svátosti Eucharistie zvěšovala ve všech lidských duších.“<sup>53</sup> Habsburkové také měli mít, podobně jako francouzský a anglický král, moc léčit fyzické choroby.<sup>54</sup>

Druhý cíl Habsburků, který s prvním souvisel, byla aspirace na universální sjednocení světa v jedné katolické říši. Za svůj rodový úkol si tedy vzali onu prastarou *říšskou myšlenku*, od dob Karla Velikého vlastní účel Svaté říše římské. Tento program silně prosazoval zejména už zmíněný Nicolaus Vernulaeus, španělský dvorní historiograf. Svými spisy chtěl rovněž prokázat, že arcidům habsburský nezískal moc jen pro svůj původ, i když zajisté úctyhodný, ale především pro své ctnosti, v první řadě zbožnost.<sup>55</sup> Je samozřejmé, že v této ideové rovině je habsburský rod brán jako jeden celek s takřkajíc *dvěma plícemi*, španělskou a rakouskou.<sup>56</sup> Sám Vernulaeus to dokazuje. Ač žil na území španělské větve a pobíral od ní plat, považoval se za služebníka celého habsburského rodu, jak ukazuje např. jeho dílo z roku 1651, *Historia Austriaca*.<sup>57</sup>

Proveditelnost těchto cílů výrazným způsobem poklesla po třicetileté válce. Jako jejich logické doplnění lze ovšem jmenovat habsburský úkol chránit křesťanstvo před muslimským/tureckým nebezpečím.<sup>58</sup> Přestože tento prvek byl v habsburské legitimizaci přítomen do jisté míry už od první poloviny 16. století, svého vrcholu dosáhl právě za barokního Leopolda I.. Jeho velkolepá vítězství tak pohnula kazatele Abrahama od Svaté Kláry ke známému výroku, že císař svých vítězství „*pověštinou dosáhl přes koleno, lépe řečeno překonal své nepřátele svými koleny a vroucí modlitbou...*“<sup>59</sup> Lze také poznamenat, že

---

<sup>53</sup> SCARINCE, Matthew. The Holy Emperor and the Most Holy Eucharist. In: *The War for Christendom: Hapsburg Restoration Movement* [online]. Hapsburg Restoration Movement, 2015, 11. 6. 2020 [cit. 2020-06-28]. Dostupné z: <https://thewarforchristendom.com/2020/06/11/the-holy-emperor-and-the-most-holy-eucharist/>

<sup>54</sup> Blíže viz BLOCH, Marc. *Králové divotvůrci: studie o nadpřirozenosti přisuzované královské moci, zejména ve Francii a Anglii*. Praha, Argo, 2004, s. 148-151. ISBN 80-7203-626-2. Habsburkové ovšem neléčili jen krčice, ale i strumu a koktavost. Ve skutečnosti ovšem nejsou k dispozici prameny, s výjimkou těch týkajících se Rudolfa I., že by tuto moc často využívali.

<sup>55</sup> CORETH, Anna. *Pietas Austriaca*, s. 15.

<sup>56</sup> Srov. KOHLER, Alfred. *Ferdinand I. (1503-1564): kníže, král a císař*. Přeložil Karel PACOVSKÝ. České Budějovice, Bohumír Němec - Veduta, 2017, s. 80-93. ISBN 978-80-88030-25-6 nebo PARKER, Geoffrey. *Filip II.: španělský král z rodu Habsburků "Nejmocnější křesťanský vládce"*. Praha, Brána, 1998, s. 227. ISBN 80-85946-94-7.

<sup>57</sup> CORETH, Anna. *Pietas Austriaca*, s. 15.

<sup>58</sup> Taylor se sice o této legitimizaci vyjadřuje dosti ironicky, ale jeho kniha je dost prvoplánově proti-Habsburská. TAYLOR, A. J. P. *Poslední století habsburské monarchie: Rakousko a Rakousko-Uhersko v letech 1809-1918*. Brno, Barrister & Principal, 1998, s. 16. ISBN 80-85947-26-9.

<sup>59</sup> CORETH, Anna. *Pietas Austriaca*, s. 18.

právě za Leopolda se silně akcentovala úcta k Nejsvětější Trojici, i vzhledem k netrinitárnímu pojetí Boha v islámu.

Shora popsaná legitimizace habsburské vlády se udržela po velmi dlouhou dobu. Ještě Marie Terezie pevně věřila ve vyvolení a povolání svého rodu a zvláštní Boží ochranu, jíž se mu dostalo na základě zbožnosti. Tomu také přisuzovala záchranu své říše za válek o rakouské dědictví. „*Stejně jako pietas představuje základní pilíř, skrze který se vladař může nadít Božího požehnání a o nějž se moji předkové, dlící na onom světě v pokoji..., obzvláště přičiňovali..., tak k sobě přivolávali v dobách největšího nebezpečí Boží milost, hledajíce přímlovu nejmocnější, již jsem vděčna za zachování i já sama.*“<sup>60</sup>

Její synové ovšem stanuli na poněkud jiných pozicích. Josef II. si mimo jiné dosti svérázným způsobem vyložil rodovou povinnost dbát o katolickou víru a čistotu i správný průběh bohoslužby, kdy do ní svévolně a „*nad hlavou duchovního pastýře*“<sup>61</sup> zasahoval. Ale i umírněný Leopold II. si napsal do poučení, jak vychovávat děti, tato slova: „*Knížata si musí být jednou provždy vědoma, že jsou lidmi a že za své postavení vděčí pouze dohodě mezi druhými lidmi, že ze své strany musejí plnit veškeré povinnosti a úkoly, což od nich druzí právem očekávají na základě výhod, které jim přiznali.*“<sup>62</sup> Od počátku 19. století se však, v jisté romantizované podobě přinejmenším částečně, *pietas austriaca* vrací. To bylo nejspíše dáno jak návratem k přirozenému stavu před osvícenskými experimenty, tak i obrannými reakcemi období tzv. *druhé konfesionalizace*<sup>63</sup> proti postupující liberální sekularizaci. Symbolický vrchol tohoto návratu potom zosobňuje postava posledního císaře, bl. Karla I.,<sup>64</sup> avšak její pozůstatky lze najít v Rakousku i u nás ještě dnes, zejména pokud hovoříme o soustavě ustálených zvyků a náboženských úkonů toho, co lze nazvat jednoduše *tradičním lidovým katolictvím*.

Anna Corethová vymezuje čtyři základní prvky *pietas austriaca*, které jsou: *pietas eucharistica*, *fiducia in cruce Christi* (úcta ke svatému Kříži), *pietas Mariana* a úcta ke svatým. Samozřejmě to neznamená, že by snad úcta ke Kristovi ukřižovanému byla

---

<sup>60</sup> Tamtéž, s. 16.

<sup>61</sup> Tamtéž, s. 11.

<sup>62</sup> WANDRUSZKA, Adam. *Das Haus Habsburg. Die Geschichte einer europäischen Dynastie*. Wien, Vorwerk, 1956, s. 173.

<sup>63</sup> HANUŠ, Jiří. Devatenácté století jako století druhé konfesionalizace? In: *Teologický sborník* [online]. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2001, VII.(4) [cit. 2020-04-21]. Dostupné z: <https://old.cdk.cz/ts/clanky/12/devatenacte-stoleti-jako-stoleti-druhe-konfesionalizace/>

<sup>64</sup> Srov. GALANDAUER, Jan. *Karel I.: poslední český král*. Praha, Paseka, 2004, např. s. 339. ISBN 80-7185-683-5.

jakýmsi habsburským specifikem. Stejně jako eucharistie se Kristův kříž nachází natolik v centru katolické nauky, že určité formy jeho uctívání jsou patrné v každé epoše.<sup>65</sup> Obdobně úcta ke svatým či úcta mariánská je v katolictví (spolu s pravoslavím) natolik specifická, že se musí projevit téměř v jakékoli době. V případě *pietas austriaca* se ovšem hovoří o formě úcty se specifickými znaky, které shodně nacházíme v celé oblasti někdejší habsburské monarchie. Určitou charakteristickou výjimečnost představuje např. zvláštní uctívání Panny Marie Immaculaty, z hlediska svatých potom úcta ke sv. Janu Nepomuckému, ale rovněž třeba i ke sv. Václavu.

V případě úcty ke svatému Kříži můžeme, obdobně jako u úcty k Nejsvětější Trojici, najít její silnou akcentaci zejména s rakousko-tureckými válkami. Snad jako určitou reminiscenci na křížové výpravy. Nikoli překvapivě tedy tato úcta dosáhla svého vrcholu rovněž za Leopolda I., její kořeny ovšem sahají rovněž k Rudolfovi I. Svatý Kříž mu měl dokonce výrazným způsobem pomoci ve válce proti Přemyslu Otakarovi II.<sup>66</sup>

Pokud jde o uctívání svatých, tak zde lze vyzorovat určitou proměnlivost, která souvisela jednak s vlivy jednotlivých korunních zemí, tak i s osobními preferencemi jednotlivých Habsburků. Ferdinand II. příznačně obzvláště uctíval sv. Ignáce z Loyoly a sv. Terezii z Ávilly, Leopold I. císařova jmenovce a domácího rakouského patrona sv. Leopolda III. Karel VI. se rovněž často modlil ke svému patronu, sv. Karlu Boromejskému, přičemž jeho úcta našla projev i ve stavbě velkolepého kostela *Karlskirche*. Pozoruhodným se jeví, že úcta k nejznámějšímu baroknímu světcí sv. Janu Nepomuckém šířila spíše ženská část arcidomu. Habsburkové dále mimořádně ctili sv. Josefa, kterému se dostalo mezi *habsburskými svatými* výsadního postavení. Císař Leopold mu dokonce roku 1675 zasvětil celou říši.<sup>67</sup>

Naproti tomu se u Habsburků nerozvinuly typicky francouzské formy zbožnosti, a sice úcta k Nejsvětějšímu Srdci Ježíšovu ani uctívání Jména Ježíšova.<sup>68</sup> Na druhé straně v Tyrolích

---

<sup>65</sup> CORETH, Anna. *Pietas Austriaca*, s. 47. Blíže k formám uctívání a zobrazování Kříže viz ZIEHR, Wilhelm. *Kříž: symbol, zobrazování, význam*. Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství, 1997, 239 s. ISBN 80-7192-288-9.

<sup>66</sup> Rudolf měl složit slib, že v případě vítězství proti českému králi vystaví kostel zasvěcený svatému Kříži. Slib splnil, na jeho základě založil klášter v Tulle. CORETH, Anna. *Pietas Austriaca*, s. 49.

<sup>67</sup> Tamtéž, s. 96.

<sup>68</sup> Tamtéž, s. 93.

došlo po roce 1848, po vzoru Vendée, k instrumentalizaci symbolu Nejsvětějšího Srdce jako typického kontrarevolučního symbolu.<sup>69</sup>

V žádném případě nelze ale pominout jejich hlubokou úctu vůči Panně Marii. Podobně jako u předchozích aspektů *pietas austriaca* se i zde projevuje historická situace Habsburských zemí. Intenzivní uctívání Panny Marie je totiž rovněž typické pro období katolické reformy. Zatímco evangelíci její roli ve vykupitelském díle redukovali a popírali, pro katolíky se tím více stala symbolem identity, který měl v době reformace a tureckého nebezpečí obrovský význam. Na Marii je totiž nahlíženo jako na tu, která podle pradávného proctví šlape na hlavu satanovi, a tak ta, která *cunctas haereses sola intermisti*.<sup>70</sup> Není proto divu, že symbolický titul *Vítězná ve všech bitvách Božích* se chápal i prakticky, a to v tom smyslu, že Marie se stala patronkou křesťanských a katolických vojsk.<sup>71</sup> Panně Marii se připisovalo např. vítězství u Lepanta, na Bílé hoře nebo u Vídně.

Osobně brali Habsburkové zejména otázku Neposkvrněného početí, *Immaculata Coceptio*. Jakkoli v ně velká část katolíků věřila dlouhodobě, jako dogma bylo ustanoveno až v 19. století. V jisté době do Říma dokonce putovaly petice sepsané samotným Filipem III., které od Svatého Otce žádaly oficiální zavedení Neposkvrněného početí jako dogmatu.

Asi nepřekvapí, že Ferdinand II. uznával Pannu Marii jako *Generalissimu* svých vojsk a obrazy Madonny zdobily po vzoru vojsk katolické Ligy i prapory císařských armád. Jeho syn Ferdinand III. dne 18. března 1647 svěřil, daroval a zasvětil sám sebe, své děti, lid, vojska i země Bohu a „*Panně Bohorodičce, počaté bez poskvrny prvotního hříchu, skrze niž panují vládcové, v jedinečné zbožnosti přijaté za vládkyni a patronku Rakouska*.“<sup>72</sup> Svoji věrnost Immaculatě dále demonstroval, když úředníkům nařídil přísahat na Neposkvrněné Početí.<sup>73</sup> Johan Ludwig Schönleben tak mohl roku 1680 ve svém spise *Dissertatio polemica de prima origine augustissimae Domus Habsburgo-Austriae* napsat: „*Sic per Mariam Austriaci regnant, imperat, vincunt, pacem stabiliunt*.“<sup>74</sup>

---

<sup>69</sup> BALÍK, Stanislav, FASORA, Lukáš, HANUŠ, Jiří, VLHA, Marek. *Český antiklerikalismus: zdroje, témata a podoba českého antiklerikalismu v letech 1848-1938*. Praha, Argo, 2015, s. 48. ISBN 978-80-257-1373-0.

<sup>70</sup> *Sama zničila všechny hereze*. CORETH, Anna. *Pietas Austriaca*, s. 59.

<sup>71</sup> Tamtéž, s. 57.

<sup>72</sup> Tamtéž, s. 70.

<sup>73</sup> KADLEC, Jaroslav. *Přehled českých církevních dějin 2*. Praha, Zvon, 1991, s. 135. ISBN 8071130036.

<sup>74</sup> „*Tak Rakušané skrze Marii kralují, vládnou, vítězí a upevňují mír*.“ CORETH, Anna. *Pietas Austriaca*, s. 78.

Tradiční habsburské *Pietas Mariana* se poněkud vymykal Josef I. Naproti tomu u jeho mladšího bratra se opět projevila v plné síle.<sup>75</sup> V jistém smyslu však naposled, neboť s nástupem Marie Terezie tato tradice pomalu odeznívá. Ne snad, že by Marie Terezie mariánskou zbožnost nepěstovala. Královna nadále projevovala svou náklonnost Mariazell, jakémusi rodovému poutnímu místu Casa d'Austria, a byla přesvědčena, že pomoc Panny Marie jí pomohla zachránit říši.<sup>76</sup>

A přeci připomíná Corethová jeden zajímavý posun ve zbožnosti Marie Terezie. Zatímco Leopold I. i Karel VI. viděli Marii jako panovnici, Marie Terezie v ní vidí především Matku milosti a ochránkyni.<sup>77</sup> Wandruszka zde upozorňuje na to, že možná Marie Terezie i jen podvědomě ustupovala vlivu jansenistů a zednářů v jejím okolí, kteří se stavěli k *Pietas Mariana*, ne-li celé *Pietas Austriaca*, nepochybně negativně.<sup>78</sup>

Vláda Marie Terezie tak i v náboženské rovině znamenala počátek josefinismu. Podle Corethové si císař Josef II. předsevzal úplné zničení *Pietas Austriaca*. Přestože se někteří autoři snaží argumentovat, že císař celý život zůstal dobrým katolíkem, kterému šlo především o obnovu náboženského života,<sup>79</sup> fakta vypovídají o něčem jiném. Josef měl zejména spadeno na uctívání svatých, což platilo také o úctě mariánské, kterou potlačoval v samé podstatě. Racionalistickým opatřením padla za oběť jak mariánská bratrstva, tak řádové domy zasvěcené Panně Marii a téměř všechny poutě.<sup>80</sup>

Zdá se však, že navzdory všeobecné negaci si Josef před rodinou dovolil jen omezená opatření. A také nejspíš před svým lidem, neboť tehdy ještě pravděpodobně přetrvávalo hluboce zakořeněné povědomí o propojení panovníka a *pietas eucharistica*. Sám tedy kráčel v procesí při svátku Božího Těla s voskovou svící za baldachýnem,<sup>81</sup> jak ostatně bylo rodovým zvykem.<sup>82</sup>

---

<sup>75</sup> Tamtéž, s. 83.

<sup>76</sup> Tamtéž, s. 87.

<sup>77</sup> Tamtéž, s. 88.

<sup>78</sup> WANDRUSZKA, Adam. *Das Haus Habsburg*, s. 169.

<sup>79</sup> WEISSENSTEINER, Friedrich. *Velcí panovníci rodu Habsburského: 700 let evropské historie*. Přeložila Ingeborg CHURAŇOVÁ. Praha, Ikar, 2013, s. 243-244. ISBN 978-80-249-2046-7

<sup>80</sup> CORETH, Anna. *Pietas Austriaca*, s. 88.

<sup>81</sup> Tamtéž, s. 40. Právě to uvádí Weissensteiner jako jeden z příkladů, proč mělo jít císaři spíše jen o „nápravu“ náboženství. Viz WEISSENSTEINER, Friedrich. *Synové Marie Terezie*. Praha, Ikar, 2005, s. 47. ISBN 80-249-0594-9. Zdá se mi však logičtější, že císař spíše nechtěl zbytečně dráždit lid, jenž i tak byl císařovými „reformami“ dosti pobouřen. Viz níže.

<sup>82</sup> Tento zvyk deklarující a demonstující oddanost katolické církvi a jejímu učení se ostatně udržel velmi dlouho a převzali ho i někteří volení politici. ŠEBEK, Jaroslav. *Za Boha, národ, pořádek*. Praha, Academia, 2016, s. 227. ISBN 978-80-200-2576-0. Na rozdíl od doc. Šebka bych však viděl shromažďování katolicko-

Osobní zbožnost následujících panovníků zcela nepochybně silně ovlivnilo osvícenství. Navenek se to projevovalo i silným josefinistickým ovládnutím církve, byť třeba u Františka I. lze vysledovat s prohlubujícím se věkem i prohlubování zbožnosti věrné církvi. Doklad toho můžeme vidět i v tom, že od roku 1810 se začal pravidelně objevovat v Mariazell.<sup>83</sup>

Otázka osobní zbožnosti Františka Josefa I. je komplikovanější. Jak se totiž zdá, řada autorů má tendenci si do císaře promítat své vlastní představy a podle toho interpretovat jeho náboženský život. Jedna strana vykládá císaře jako katolíka, který svědomitě plnil své náboženské povinnosti, ale který v zásadě náboženství do hloubky nijak více nepromýšlel, což se staví do pozitivního protikladu ke „klerikalismu“ Františka Ferdinanda d'Este,<sup>84</sup> či „pobožnůstkářství“ Marie Valerie.<sup>85</sup> Někteří dokonce snad až trochu hystericky popisují jakési neúspěšné spiknutí, které mělo starého císaře uvrhnout pod vliv klerikálů.<sup>86</sup>

Faktem zůstává, jak ostatně zdůrazňuje Corethová, že František Josef vyrůstal v době romantismu a náboženské obnovy.<sup>87</sup> Jako určitý zvláštní úkon osobní zbožnosti uvádí, že císař často a v tichosti navštěvoval všednodenní mše v zámecké kapli, a to aniž by svou účast spojoval s přijímáním eucharistie.<sup>88</sup> Dále víme o mnohých dokladech úcty, kterou František Josef prokazoval Nejsvětější svátosti. Tak 8. prosince 1852, tedy na svátek Neposkvrněného početí, projížděl ulicí Praterstraße, když spatřil, jak davem pospíchá duchovní zaopatřit umírajícího. Vystoupil z vozu, a jak se sluší a patří, vzdal vkleče Svátosti oltářní úctu.<sup>89</sup>

V této souvislosti dostává určitý význam i to, že svého jediného syna pojmenoval Rudolf. A ještě v roce 1912, nedlouho před krvavým koncem monarchie, převzal staříčkový císař osobní patronát nad eucharistickým kongresem ve Vídni.

---

konzervativních politiků v průvodě o Božím Těle jako logické, přičemž není třeba tomu podsouvat nějaký spiklenecký charakter, který formulace doc. Šebka, v souvislosti s První Rakouskou republikou, implikují.

<sup>83</sup> CORETH, Anna. *Pietas Austriaca*, s. 89.

<sup>84</sup> Weissensteiner sice přímo neužívá výraz „klerikalismus“, ba naopak píše, že víra neměla na charakter Františka Ferdinanda téměř žádný vliv, ovšem fakticky popisuje to, co se tím obvykle rozumí, včetně negativních konotací. WEISSENSTEINER, Friedrich. *František Ferdinand: krůček od trůnu*. Praha, Ikar, 2013, s. 180-181. ISBN 978-80-249-2008-5.

<sup>85</sup> Např. VAN DER KISTE, John. *Císař František Josef: život, pád a zánik habsburské říše*. Praha, Práh, 2008, s. 182. ISBN 978-80-7252-210-1.

<sup>86</sup> WINKELHOFER, Martina. *Viribus unitis: císař a jeho dvůr: nový pohled na Františka Josefa*. Praha, Ikar, 2011, s. 187. ISBN 978-80-249-1484-8.

<sup>87</sup> Otázku výchovy samozřejmě trochu relativizuje fakt, že jeho prvním hofmistrem byl josefinista Johann hrabě Coroninni-Cronberg. Snad poněkud jinak se projevovat arcivévodův vychovatel Heinrich hrabě Bombelles, potomek konzervativní francouzské šlechty. Rozhodoval samozřejmě zásadní vliv arcivévodkyně Žofie. URBAN, Otto. *František Josef I*. Praha, Argo, 1999, s. 19-20 a 31. ISBN 80-7203-203-8.

<sup>88</sup> CORETH, Anna. *Pietas Austriaca*, s. 42.

<sup>89</sup> Tamtéž, s. 43.



I v případě *Pietas Mariana* lze v počátečním období vlády Františka Josefa vysledovat určitou snahu o navázání na starší formy, zejména těsně před a v konkordátním období. Můžeme jmenovat církevně-státní akt z roku 1855 u Mariánského sloupu na náměstí Am Hof, důsledek vyhlášení dogma o Neposkvrněném početí (8. prosince 1854). Této oslavy se samozřejmě účastnil i císař, který rovněž osobně učinil úkon zasvěcení se Panně Marii. Obdobně i v roce 1857 byl císařský pár přítomen velkolepým oslavám při příležitosti 700. výročí založení poutního místa Mariazell.<sup>90</sup>

Nicméně je třeba říci, že později, v ústavní době se císař objevoval na náboženských slavnostech, kromě těch, které mu předepisoval ceremoniál, mnohem méně. Corethová uvádí, což se zdá logické, že to ukazuje na císařovu postupnou politickou a náboženskou rezignaci, vyvolanou vojenskými i politickými porážkami, ztrátou italských zemí, zhroucením absolutismu a v neposlední řadě faktickým zpochybněním universálního charakteru říše. Tím snad lze vysvětlit to, jak se panovník, vychovaný a pevně věřící v absolutně-patriarchální pojetí monarchy stal takřikajíc ukázkovým ústavním monarchou, jenž dokonce v zájmu říše neváhal potlačit svá osobní přesvědčení (např. v souvislosti se zrušením konkordátu). Což je věc, nad kterou se pozastavil už ne jeden historik.<sup>91</sup>

Nicméně ještě v roce 1907 se téměř osmdesátiletý císař rozhodl ještě jednou se do Mariazell vypravit. Víceméně ale už nešlo o akci státní, stejně jako později eucharistický kongres, ale rakouské církve. Císař se rozhodl se jí zúčastnit sám o sobě, čímž na druhé straně zdůraznil, že nechce stát stranou.<sup>92</sup> Z toho je patrné, že nadále považoval za důležité, aby dal najevo, že je katolický panovník. Nebo šlo pouze o projev osobní zbožnosti? Možná obojí. Každopádně, s určitostí lze odmítnout ve své podstatě ještě prvorepublikový narativ o tom, že zbožnost Františka Josefa byla jen politická, vnějšková.<sup>93</sup>

---

<sup>90</sup> Tamtéž, s. 90-91.

<sup>91</sup> Např. GEORGIEV, Jiří. *Až do těch hrdel a statků?: konzervativní myšlení a otázka samosprávy v politických strategiích české státoprávní šlechty po roce 1848*. Praha, Nakladatelství Lidové noviny, 2011, s. 71. ISBN 978-80-7422-074-6. Za použití Epsteinovi, viz EPSTEIN, Klaus. *Die Ursprünge des Konservatismus in Deutschland. Der Ausgangspunkt: Die Herausforderung durch die Französische Revolution 1770–1806*. Berlin, Propyläen-Verlag, 1973, s. 19. ISBN 3-550-07288-0, ideové typologie konzervatismu ve střední Evropě v 19. století, které se Georgiev v podstatě přidržuje, by se to dalo vyjádřit tím, že z tradicionalistického (autentického) konzervativce se stal František Josef „*status quo* konzervativcem.“ Je ovšem třeba říci, že Georgiev zcela pomíjí možnost panovníkova zklamání a rezignace na původní vladařské cíle, snad s výjimkou udržení jednoty říše za každou cenu, ale dává jeho jednání do souvislosti s nesouhlasem k federalistickému programu konzervativních kruhů.

<sup>92</sup> CORETH, Anna. *Pietas Austriaca*, s. 91-92.

<sup>93</sup> Viz například OPOČENSKÝ, Jan. František Josef I. očima první republiky. In: DEJMEK, Jindřich, GALANDAUER, Jan, HLAVÁČKA, Milan, ed. *František Josef I.: sto let od smrti*. Praha, Institut Václava Klause, 2017, s. 114. ISBN 978-80-7542-027-5.

O Františkovi Ferdinandovi už jsme zmínili, že jeho životopisec Friedrich Weissensteiner má tendenci chápat jeho víru spíše v „politickém“ smyslu. Naproti tomu, podle Corethové nelze pochybovat o hluboké osobní zbožnosti následníka trůnu, možná i pod vlivem jeho manželky, jež podle ní ukazuje, že prosazoval projevy zbožnosti plně odpovídající Habsburské rodové tradici.<sup>94</sup> Pravděpodobně lze ale dát Weissensteinerovi za pravdu v tom, že František Ferdinand „viděl v katolické církvi nábožensko-duchovní fundamentum říše, jíž měl jednou vládnout“.<sup>95</sup> I to by ostatně odpovídalo habsburské tradici.

Romantizovaná forma habsburské *Pietas Austriaca* vlastně vyvrcholila osobou císaře Karla I. Už od malička projevoval mimořádnou úctu eucharistii i jejím každodenním přijímáním. To částečně korespondovalo i se snahami sv. Pia X. o co nejčastější přijímání Nejsvětější Svátosti věřícími. V souvislosti s tímto papežem lze také připomenout, že když ho před svatbou s Karlem navštívila budoucí císařovna Zita, pronesl Svatý Otec známé proroctví: „*Bůh Ti žehnej dcero. Mám radost z Vašeho budoucího chotě. Stane se příštím císařem... Bude odměnou za věrnost, kterou Rakousko projevilo církvi.*“<sup>96</sup> Z toho je zřejmé, že i Pius X. sdílel pocit zvláštní katolické věrnosti Rakouska.

Císař Karel rovněž projevoval mimořádnou *pietas Mariana*. Od dětství byl zasvěcen Marii a členem Škapulířového bratrstva, jakož i horlivým zastáncem modlitby Růžence.<sup>97</sup>

Tuto část tedy nezbyvá než uzavřít konstatováním faktu, že osobitá katolická zbožnost Habsburského rodu, kterou u drtivé většiny jeho příslušníků zdaleka nelze označit jen za vnějškovou, se stala jedním z hlavních legitimizačních nástrojů jeho moci, a to i v 19. století. Přičemž nelze pominout ani její kulturní přesahy, jež částečně působí do dnes.<sup>98</sup>

### 1.3 *Ius exclusivae*

Jako do jisté míry „druhá strana téže mince“ tématu, kterému jsme se věnovali v předchozí kapitole, nám může posloužit část, v níž se podíváme na kontroverzní užití institutu *Ius exclusivae*, Právě zde se totiž může konkrétně ukázat, jak také v praxi fungovala sebe prezentace Arcidomu habsburského na přelomu 19./20. století, tedy na konci zkoumaného období.

---

<sup>94</sup> CORETH, Anna. *Pietas Austriaca*, s. 44.

<sup>95</sup> WEISSENSTEINER, Friedrich. *František Ferdinand*, s. 181.

<sup>96</sup> GALANDAUER, Jan. *Karel I.*, s. 51-52.

<sup>97</sup> CORETH, Anna. *Pietas Austriaca*, s. 92.

<sup>98</sup> Pokud odhlédne od nábožensko-kulturních zvyků a tradic, vzpomeňme na dodnes zlidovělá jména Jan, Josef, Karel, Terezie a zejména Marie.

### 1.3.1 Utváření *ius exclusivae*

Už jen samo o sobě je *ius exclusivae* velmi zajímavou a velmi signifikantní kapitolou v historii vztahů mezi světskou mocí a katolickou církví. Zároveň však také velmi nejednoznačnou a to nejen kvůli své kontroverznosti z hlediska církevní nauky, ale také z důvodu ne úplně jasněho konstituování tohoto institutu.<sup>99</sup>

Vzhledem ke svému významu, jemuž se papež těší jako nástupce svatého Petra<sup>100</sup> a náměstek Boží na zemi, tj. nejvyšší představitel katolické církve,<sup>101</sup> je logické, že papežská volba vždy přitahovala pozornost světských panovníků. Ti se od nepaměti snažili ovlivnit výběr Petrova nástupce tak, aby došlo ke zvolení muže, který by jim byl co nejpríznivěji nakloněn. Použité prostředky, jimiž se toho snažili dosáhnout, se samozřejmě lišily v závislosti na možnostech vyplývajících z podmínek konkrétní doby.

Situaci od počátku komplikovalo, že v raných dobách nebyl jasně stanovený mechanismus výběru římských biskupů. V dobách ilegality církve máme doklady i o praxi výběru nástupce předchozím papežem, jak měl ostatně učinit podle tzv. *Apoštolské konstituce VII.* i sv. Petr, když vybral Lina. Nakonec se však prosadila volba.<sup>102</sup>

Situace se dále zproblematizovala, když Konstantin Veliký křesťanský kult legalizoval a následně se z řady duchovních stali státní úředníci. Církev se tak totiž dostala do duálního postavení, charakteristického pro většinu modelů konfesního státu. Na jedné straně jí stát umožnil plnou integraci do římské společnosti a svěřil jí privilegované postavení, na straně druhé pro církev vyplývala z propojení se státními složkami hrozba narušení její integrity a charakteru, k čemuž by mohlo dojít při preferenci státních zájmů.

K prvnímu zásadnímu vstupu císařské moci do papežské volby došlo v letech 366/367, kdy císař Valentinián I. zasáhl v nerozhodné volbě na podporu papeže Damasa I.<sup>103</sup> V této

---

<sup>99</sup> Což nahrává výkladům, že v zásadě žádné takovéto právo nebylo, šlo pouze o jakýsi nepravověrný zvyk tlaku na konkláve. TRETERA, Jiří Rajmund, HORÁK, Zboj. *Právní dějiny církvi: synagoga a církve v průběhu dějin*. Praha, Leges, 2019, s. 243 ISBN 978-80-7502-440-4.

<sup>100</sup> *A já ti pravím, že ty jsi Petr; a na této skále zbuduji svou církev a brány pekla jí nepřemohou. Dám ti klíče od království nebeského, a co odmítneš na zemi, bude odmítnuto v nebi, a co přijmeš na zemi, bude přijato v nebi.* Mt 16, 18-19.

<sup>101</sup> Byť určité bludné názory čas od času hlásají něco jiného, a nejde jen o otázku Velkého schizmatu ale třeba i konciliarismu, odsouzeného jako hereze, která se však v dějinách stále vrací. TRETERA, Jiří Rajmund, HORÁK, Zboj. *Právní dějiny církvi*, s. 190.

<sup>102</sup> SUCHÁNEK, Drahomír. *Ius exclusivae: právo exklusivity při papežských volbách*. Praha, Aleš Skřivan ml., 2012, s. 20-21. ISBN 978-80-86493-32-9. O ne úplně vyjasněné situaci v raněkřesťanských dobách svědčí i to, že designační model se několikrát vrátil. Viz WOLF, Hubert. *Konkláve: tajemství papežské volby*. Přeložila Daniela PETŘÍČKOVÁ. Praha, Prostor, 2018, s. 38. ISBN 978-80-7260-385-5.

<sup>103</sup> SUCHÁNEK, Drahomír. *Ius exclusivae*, s. 23.

praxi pak pokračovali i další západořímsí císařové a paradoxně následně i ariáni Odoaker a Theodorich. Obsazení papežského stolce bylo totiž klíčové pro udržení klidu v říši s katolickou většinou obyvatelstva.

Světští panovníci nejdříve na průběh volby spíše dozírali a případně ji naklonili na svoji stranu. Což už samo o sobě je z hlediska církevní autonomie problematické, neboť to evokuje nadřazenost světské moci. Poté, co se stal králem Theodorich Veliký, se však ukázalo, že papežství se může stát mnohem silněji otevřené nejen vlivům panovníka, ale obecně nejrozličnějším zájmovým skupinám římské společnosti. Na jedné straně nominální vládce říše, císař v Konstantinopoli, na druhé faktický vládce Itálie, ostrogótský král. Kromě toho zde ale působil vliv mocných lokálních šlechticů v okolí Říma, římského senátu a v neposlední řadě i masy římského lidu, jež si dlouho nárokovala právo papeže volit nebo alespoň potvrzovat.<sup>104</sup> Vzájemné spory těchto subjektů se jasně ukázaly právě za Theodoricha, v roce 498. Vysoký klérus, jemuž šlo o větší nezávislost na vlivu císaře, zvolil klerika Symmacha, proti němuž stanul kandidát senátu, jenž byl v té době pro-císařský, Vavřinec. Theodorich si pozval oba kandidáty do Ravenny a nakonec se vyslovil pro Symmacha.<sup>105</sup>

Poté, co císař Justinian dobyl v letech 552/553 na Ostrogótech Itálii, dostalo se papežství pod přímou kontrolu Konstantinopole. Tentýž císař prosadil pravidlo, že si každý zvolený kandidát na Apoštolský stolec musí, ještě před nastoupením úřadu, vyžádat souhlas císaře.<sup>106</sup> Nebylo proto neobvyklé, že se papež ujímal úřadu třeba až rok po zvolení.<sup>107</sup>

Obdobná situace v zásadě pokračovala i v raném karolinském období. Přestože jak Karel Veliký, tak Ludvík Zbožný, přijetím císařského pomazání z rukou papeže v podstatě přistoupili na to, že papež má *moc vytvářet císaře*, už Ludvíkův syn, Lothar, jako italský správce vydal tzv. *Constitutio Lothari*. Tam stanovil, že zvolený papež musí ještě před svým vysvěcením dosáhnout císařova souhlasu.<sup>108</sup>

Nároky vůči papežství ovšem závisely na schopnosti jednotlivých císařů je autoritativně prosadit, kterážto možnost po rozdělení karolinského impéria ztlačila. Papežská

---

<sup>104</sup> Tento postoj se odkazoval k apoštolské době, kdy měl být biskup volen celou obcí. Byť, jak už řečeno výše, je to do jisté míry nejednoznačné. Každopádně to má oporu v ranněkřesťanském spisu *Traditio apostolica*. Viz WOLF, Hubert. *Konkláve*, s. 36.

<sup>105</sup> SUCHÁNEK, Drahomír. *Ius exclusivae*, s. 24.

<sup>106</sup> Tamtéž, s. 27–28.

<sup>107</sup> Za všechny příklady uveďme případ papeže Severina, který byl papežem zvolen 18. října 638, poté co předchozí papež, Honorius I., zemřel 12. října. Severinus však čekal dva roky na císařský souhlas se svojí volbou. Nakonec byl vysvěcen 28. května 640, načež 2. srpna zemřel.

<sup>108</sup> Sám Ludvík Zbožný předtím v dokumentu *Pactum cum Paschali Pontifice* rezignoval na právo potvrzovat zvoleného papeže. SUCHÁNEK, Drahomír. *Ius exclusivae*, s. 29–30.

moc tak dosáhla na krátkou dobu svého vrcholu, načež se ale dostala pod vliv lokálních šlechtických skupin, což vedlo k *saeculum obscurum*.<sup>109</sup> To poté ukončily až opětovné zásahy císařů, tentokrát z otonské dynastie.

Papežové si samozřejmě byli vědomi nebezpečí, které přináší přílišný vliv panovníků, zejména císařů. S postupem doby se proto snažili možnosti, jak volbu světskou stranou ovlivnit, zúžit. Za doby clunyjské reformy, jež se mimo jiná zasazovala za větší svobodu církve na světské moci, papež Mikuláš II. využil nedospělosti císaře Jindřicha IV. a roku 1059 vydal dekret *In nomine Domini*, který měl ukončit laické vměšování do papežských voleb. V něm definitivně určil, že právo volit mají pouze kardinálové. Římskému lidu se nanejvýše přiznávalo právo vyjádřit aklamací souhlas, který měl ovšem ryze formální charakter.<sup>110</sup>

Dekretem *In nomine Domini* se do značné míry zabránilo přímým vstupům do papežských voleb. V tomto kurzu pokračovaly i další normy, jako konstituce *Licet de vitanda discordia* z roku 1179<sup>111</sup> a především dekret *Ubi periculum* z roku 1274. V té době už se nedalo pochybovat, že volbu samotnou provádí pouze kardinálové. Ovšem jejich shromáždění i nadále zůstávalo náchylné jak k nejrůznějším obstrukcím a intrikám ze strany jednotlivých členů kolegia, tak světských šlechticů.<sup>112</sup> Tomu se právě *Ubi periculum* snažil zabránit zavedením uzavřené volby, konkláve.<sup>113</sup>

Možnosti, jak světská moc mohla ovlivňovat papežskou volbu, se tak významným způsobem omezily. Ovšem zájem světských panovníků o kontrolu nebo aspoň naklonění si tak mocné instituce přetrvával. Byť nadále se to dělo spíše prostřednictvím „vhodně instruovaných“ kardinálů.

Doc. Suchánek klade postupné právní zakotvení *iuris exclusivae* až do 16. století, resp. první poloviny 17. století.<sup>114</sup> Za hlavní jeho příčiny považuje:

„a) v politické oblasti to bylo dotvoření silných národních monarchií s rostoucím postavením panovníka, které prosazovaly své zájmy na širší evropské úrovni. Onen „koncert velmocí“ do značné míry vytlačil menší státní útvary a ztížil papežům hájit svoji autonomii;

---

<sup>109</sup> Pro základní přehled se stačí zběžně podívat na rychlý sled papežů v tomto období. Např. COULOMBE, Charles A. *Náměstkové Kristovi: životopisy papežů*. Přeložil Milan DVORÁK. Praha, BB art, 2004, s. 189-210. ISBN 80-7341-374-4.

<sup>110</sup> SUCHÁNEK, Drahomír. *Ius exclusivae*, s. 24. Srov. TRETERA, Jiří Rajmund, HORÁK, Záboj. *Právní dějiny církve*, s. 170.

<sup>111</sup> Jeho nejhmatatelnějším výsledkem je zakotvení nutnosti získání dvoutřetinové většiny odevzdaných hlasů vítězným kandidátem papežského úřadu. SUCHÁNEK, Drahomír. *Ius exclusivae*, s. 46-49.

<sup>112</sup> Bezprostředním impulsem byla neúměrně protahovaná volba v letech 1268–1271.

<sup>113</sup> SUCHÁNEK, Drahomír. *Ius exclusivae*, s. 50-53.

<sup>114</sup> Tamtéž, s. 57, 87-95.

b) náboženské rozdělení Evropy omezilo vzájemné střetávání papežství a světské moci na tři hlavní monarchie – Španělsko, Svatou říši římskou (později národa německého) a Francii. Tyto dominantní celky chtěli skrze kontrolu papežství stabilizovat a pozvednout své postavení v katolickém světě,

c) oslabená papežská instituce musela respektovat rozložení sil a přijmout „ochranu“ katolických monarchů.“<sup>115</sup>

Oslabení Španělska způsobilo v Itálii i katolickém světě určitou rovnováhu, z níž vzešlo právě právo exklusivity. Definitivně přišlo ovšem až s válkou o španělské dědictví, kdy se podle Suchánka připuštění exklusivity dvou hlavních katolických mocností jevílo jako přijatelná cena za udržení korektních vztahů jak s Francií, tak s Habsburskou říší.<sup>116</sup> Nepřekvapuje tak, že formální parametry *ius exclusivae* domluvili velvyslanci tří velmocí na konkláve roku 1700. Právo vyloučit z konkláve sobě nepříznivého kandidáta zůstávalo pouze třem předním katolickým panovníkům<sup>117</sup> a každý z nich mohl použít veto v konkláve pouze jednou. Uplatňovalo se tak, že pověřený kardinál, tzv. korunní, držel jménem monarchy příslušné jméno vyloučeného (*secretum*). Nejprve měl o vůli svého panovníka informovat děkana kardinálského kolegia, a to ještě dříve, než došlo k hlasování. Pokud snad kardinál-děkan nereagoval pozitivně, či hrozilo, že ho korunní kardinál nestihne informovat, přednesl veto před celým plénem.<sup>118</sup>

První konkláve,<sup>119</sup> na němž se *ius exclusivae* použilo, bylo hned to následující, v roce 1721, kdy kardinál Michal Bedřich z Althanu vetoval státního sekretáře Paolucciho, jemuž Karel VI. přičítal podíl na španělských útocích proti rakouským državám v Itálii.

Z tohoto stručně načrtnutého vývoje vyplývá, že *ius exclusivae* zůstávalo v podstatě poslední a proti předchozím už i omezenější fázi ovlivňování papežské volby světskou mocí.

---

<sup>115</sup> Tamtéž, s. 63.

<sup>116</sup> SUCHÁNEK, Drahomír. *Ius exclusivae*, s. 177.

<sup>117</sup> Wolf upozorňuje, že dočasně se podařilo prosadit držení korunního kardinála i Portugalsku a Benátkám, což se zdá logické, vzhledem k významu těchto dvou států v renesanční době. WOLF, Hubert. *Konkláve*, s. 115. K předmětu této části je to samozřejmě irelevantní, neboť *ius exclusivae* těmto státům přiznáno nebylo. Korunní kardinálové však měli i další práva, např. i v průběhu konkláve mohli mluvit s velvyslancem vlastní země a konzultovat s ním situaci ve volbě. Není mi ovšem známo, jak dlouho držely tyto státy korunní kardinály, popřípadě jestli ještě někdo další.

<sup>118</sup> SUCHÁNEK, Drahomír. *Ius exclusivae*, s. 95.

<sup>119</sup> Vůbec první veto vynesl kardinál de Albornoz jménem Filipa IV. už roku 1644, to však neznamenalo okamžité vyloučení vetovaného kardinála Sacchetiho z další volby, byť je nepochybné, že nakonec i díky němu Saccheti nevyhrál. Navíc to představovalo významný precedens pro pozdější vývoj. SUCHÁNEK, Drahomír. *Ius exclusivae*, s. 91.

### 1.3.2 Právní zdůvodnění *ius exclusivae*

Nyní je nezbytné se krátce zabývat tím, z čeho světští vládcové čerpali legitimitu k zasahování do papežských voleb. Což je nezbytné k tomu, abychom správně pochopili rakouské argumenty k použití veta. Což nám celkově může pomoci pochopit, jakým způsobem chápali Habsburkové, nebo přinejmenším František Josef, své postavení ve vztahu ke katolické církvi.

Obecně lze říci, že asi žádný ze světských vládců nepochyboval o tom, že má právo zasahovat do papežských voleb. Zejména u Karla V. lze vysledovat přesvědčení o takovém propojení zájmů církve s jeho osobou<sup>120</sup> a politikou, které ho opravňuje požadovat zvolení určité konkrétní osoby.<sup>121</sup> Císař se v polovině 16. století, skutečně mohl cítit jako hlavní obránce katolické víry, pročež se sám aktivně snažil o zastavení protestantismu v Německu, zatímco jeho mladší bratr Ferdinand zadržoval turecké nebezpečí ve střední Evropě. Což mělo podle Suchánka ostře kontrastovat s tehdejší neschopností papežství.<sup>122</sup> Obdobně Filip II. vnímal zájmy Španělska a církve jako natolik propojené, že si nedokázal představit zvolení muže, který by se jeho politice nepodřídil.<sup>123</sup>

Tato situace samozřejmě trvala v podstatě už od uznání křesťanství ediktem milánským, nejpozději od jeho vyhlášení za státní náboženství Theodosiem Velikým ediktem *Cunctos populos* roku 380. Ve spojení se státem byla církev náchylnější k intervencím římských císařů do personálního obsazení svých úřadů. Vyhlášením státního náboženství totiž dává stát najevo, že má na určité konfesi svůj zájem, jinak řečeno, zájmy tohoto vyznání a státu do jisté míry splývají. Právě v tomto kontextu se musí chápat církví více či méně uznaná privilegia a práva panovníků vybírat, nebo kontrolovat výběr, kandidáty na biskupské stolce. Biskupové totiž přece slouží i státním zájmům, protože stát má zájem na víře obyvatelstva. Otázka těchto

---

<sup>120</sup> Kissinger dokonce říká, že Evropa nikdy nebyla blíže universální katolické monarchii, než právě za Karla V. KISSINGER, Henry. *Uspořádání světa: státní zájmy, konflikty a mocenská rovnováha*. Přeložil Martin POKORNÝ. Praha, Prostor, s. 26. ISBN 978-80-7260-335-0.

<sup>121</sup> SUCHÁNEK, Drahomír. *Ius exclusivae*, s. 129. Vzhledem k tomuto Suchánkovu tvrzení samozřejmě působí paradoxně fakt, že roku 1527 vyplenila Řím právě císařská vojska. Musí se ale vzít v úvahu, že kardinál Medici (Klement VII.) byl původně císařův spojenec.

<sup>122</sup> Tamtéž, s. 62. Suchánkovo odsouzení je zde snad až příliš příkré. Nelze pominout, že právě v této době mimořádně schopný papež Pavel III. svolal Tridentský koncil, jež se stal symbolem a hlavním realizátorem katolické reformy. Ten ostatně popisuje i Suchánek v DRŠKA, Václav, SUCHÁNEK, Drahomír. *Tridentský koncil a jeho reformní opatření – 1. část*, in: *Revue církevního práva*. 68, XXIII. Praha, Společnost pro církevní právo, 2017, s. 55–74. ISSN 1211-1635; DRŠKA, Václav, SUCHÁNEK, Drahomír. *Tridentský koncil a jeho reformní opatření – 2. část*, in: *Revue církevního práva*. 69, XXIII. Praha, Společnost pro církevní právo, 2017, s. 73-81. ISSN 1211-1635.

<sup>123</sup> SUCHÁNEK, Drahomír. *Ius exclusivae*, s. 129.

privilegií byla aktuální až do nedávné doby. Např. ve Španělsku měl král tzv. *derecho de presentación*, obdoba *ius nominationis*, na jehož základě vybíral diecézní biskupy ze seznamu kandidátů, jež mu předkládal papežský nuncijs. 18. září 1964 Apoštolský stolec požádal jednotlivé země, aby se privilegií, jež jim umožňovaly zasahovat do výběru biskupů, vzdaly. Generál Franco, který toto právo využíval, ovšem nechápal, proč by měli být biskupové jmenováni pouze s ohledem na jednotlivé diecéze a nebrat ohled na zájem celého státu.<sup>124</sup>

Můžeme tedy konstatovat, že jedním z argumentů, proč se světští panovníci domnívali, že mají právo zasahovat do kanonických voleb (a nejde jen o volbu papežskou), byly jejich zásluhy o katolickou víru a její ochrana.

Trochu odlišná situace samozřejmě nastala v případě ariánských Ostrogótů, ovšem zde se zdá, že Theodorich se prostě domníval, že má pravomoc řešit problematiku papežskou volbu jako smiřovatel římského a barbarské živlu ve své říši, i jako nástupce západořímských císařů ve všem kromě titulu.<sup>125</sup>

Dosud jsme nazývali císaře a krále světskou mocí. Ovšem, a z toho plyne i další možný argument, ono po velmi dlouhou dobu nebylo zcela jasné, jaký charakter má vlastně panovnická moc. Dotýkáme se tím onoho známého „*Císaři, co je císařovo, co je Boží, Bohu*“. Zároveň se zde ovšem lze odvolat na slova apoštola Pavla z epištoly Římanům, kde říká, mimo jiné: „*Každý nechť se podřizuje vládní moci, neboť není moc, leč od Boha.*“<sup>126</sup> To tedy přiznává určitý božský původ každé moci a může vést až k otázkám, zdali nakonec existuje nějaká světská moc, resp. která moc má mít přednost, resp. jaké jsou jejich vzájemné funkce.

Při zřejmosti posvátného původu královské moci se v první řadě nabízel odkaz na starozákonní vzory. Izraelští (resp. Judští<sup>127</sup>) králové byli předchůdci Kristova prvního příchodu na zem, a měli za úkol vést izraelský národ, k čemuž sloužilo pomazání samotným

---

<sup>124</sup> PRESTON, Paul. *Franco*. Přeložil Luboš HEGER a Radim KLEKNER. Praha, BB art, 2001, s. 595. ISBN 80-7257-619-4. Je ovšem třeba říci, že se jedná o silně tendenční dílo, jež sice podrobně popisuje Frankův život, ale zjevně bez jakékoli snahy o objektivitu. Na uvedené stránce se navíc nachází hrubá nepřesnost, když autor píše, že biskupy jmenuje papežský nuncijs.

<sup>125</sup> MÜLLER, Ivan, *Barbarská království a doznívání antiky na Západě (500-750)*, in: HEROLD, Vilém, MÜLLER, Ivan, HAVLÍČEK, Aleš, ed. *Dějiny politického myšlení*. Praha, OIKOYMENH, 2011, s. 136-138. ISBN 978-80-7298-169-4.

<sup>126</sup> Ř 13, 1-7.

<sup>127</sup> Vyvolenost Judy blíže viz HOCHMANN, František. *Když mluvili proroci: Rozdělený Davidův dům na království judské a izraelské V*. Praha, Zvon, 1990, 308 s. ISBN 80-7113-027-3. Určitá zvláštnost vyplývá i z I. Pa 11, 1-3.



Hospodinem po Davidově vzoru.<sup>128</sup> Králové raného středověku pak měli vést světové národy až do druhého Kristova příchodu. Klíčovým zůstává akt pomazání, přičemž ovšem králové se nyní nestávají pouze Kristovými předznamenáními, ale spíše jeho stíny, či imitátory. Ve zdrojích z 10. a 11. století je král také popisován jako *christomimétés*, představitel Krista.<sup>129</sup> Pojetí královského majestátu se v této době orientuje přísně Christocentricky – jediným skutečným Králem zůstává Kristus, pozemští králové jsou jeho obrazy.

Zcela zjevně tato koncepce souvisí s katolickým pojetím kněžství. Ve chvíli, kdy kněz provádí *Proměňování*, stává se skutečným Kristem, tak, jak ten proměňoval při Poslední večeři. A jako může kněz proměňovat až po svém svěcení, I král byl svěcen, přičemž tento obřad je velmi podoben samotnému kněžskému, resp. spíše biskupskému, svěcení.<sup>130</sup> Právě svěcení a pomazání olejem umožňovalo králi vládnout, přičemž zároveň mu byl Bůh po Šalamounově vzoru v této vládě nápomocen.<sup>131</sup> Ostatně průvodním jevem toho je i už zmíněná schopnost některých panovníků léčit.

Král má tedy podle těchto teorií vlastně dvě přirozenosti, vlastní a božskou, jíž získává pomazáním. Je tedy i takto podoben Kristu, třebaže tato bipolarita je vlastně jen propůjčená Boží milostí, a jen po dobu pozemské vlády.<sup>132</sup>

Tento maximalistický christocentrismus se snad do jisté míry udržel v Byzanci, nikoli však v západní Evropě. Kantorowicz ovšem spatřuje v konceptu bipolarity královské přirozenosti počátek teorie dvou králových těl. Ten se samozřejmě dlouhodobě vyvíjel, nicméně obecně lze říci, že panovník má podle něj teoreticky opravdu dvě těla. Svě vlastní, fyzické, a státní, neumírající a metafyzické, jež přechází v dynastii a jež zosobňuje celou zemi, za níž je odpovědný Bohu.

S výjimkou už zmíněného obřadu svěcení/korunovace lze nejednoznačné dělení mezi světskou a duchovní mocí ilustrovat na nejrůznějších příkladech. Např. mitra, dnes považovaná za odznak biskupa, byla ve středověku považována za symbol římského patricije. Pod korunou tak mívali mitru císařové, a papež Mikuláš II. udělil právo nosit mitru i českému

---

<sup>128</sup> S 8–10 a 16, 13.

<sup>129</sup> KANTOROWICZ, Ernst H. *Dvě těla krále*, s. 56.

<sup>130</sup> Celý Korunovační řád Karla IV. lze najít zde KUTHAN, Jiří, ŠMIED, Miroslav, ed. *Korunovační řád českých králů*, s. 220-273. Ovšem na rozdíl od francouzských korunovačních řádů, zejména Karla V., které svou konstrukcí akcentují zásadní význam královského pomazání (jež se má navíc ve Francii dít posvátným olejem přineseným samotným Duchem Svatým), korunovační řád Karla IV. staví nepochybně podle svého německého vzoru do popředí akt korunovace.

<sup>131</sup> II. Pa 1, 11–13.

<sup>132</sup> KANTOROWICZ, Ernst H. *Dvě těla krále*, s. 57.

knížeti Spytihněvovi II.<sup>133</sup> Císařové Svaté říše římské se dlouho odmítali vzdát přinejmenším částečně kněžského charakteru<sup>134</sup> svého důstojenství. Ještě Karel IV. tak při zvláštních příležitostech vystupoval jako jáhen.<sup>135</sup>

V této souvislosti je možná dobré krátce upozornit na komplikovaný vztah císaře a ostatních králů. Na jedné straně totiž měl teoretické postavení jako hlavy celého křesťanského světa, to však zejména francouzští králové přijímali více než skepticky. Vytvořila se totiž zcela odlišná teorie Francie jako „nejstarší dcery církve“, z čehož od nepaměti odvozovali francouzští králové své specifické a nezávislé postavení. Např. sv. Ludvík tak sice uznával symbolickou nadřazenost císaře, ale to bylo všechno.<sup>136</sup>

Tyto teorie se v průběhu času vyvíjely. V Habsburské říši příliš nenalezneme reflexi teorií o dvou tělech krále, či snad konceptu *Le Roi est mort, vive le Roi!*<sup>137</sup> A přesto lze pravděpodobně v myšlení a zejména sebe prezentaci Františka Josefa najít zajisté mnohé pozůstatky patriarchálního pojetí panovnického úřadu. Domnívám se, že právě pocit posvátnosti vlastního úřadu, byť samozřejmě z pohledu popsaného nutně spíše zbytkový, byl možná nejsilnějším důvodem, pro který se rozhodl pro použití *ius exclusivae*. Samozřejmě, že v porovnání s ostatními právními argumenty jde spíše o jakýsi faktor pocitový, podvědomý a latentní.<sup>138</sup>

Suchánek ovšem vypočítává další teorie, jimiž se *ius exclusivae* odůvodňovalo. V první řadě je to pojetí práva exkluzivity jako pokračování císařského práva schvalovat papežské volby. Jeho hlavním problémem zůstává ovšem fakt, že poslední neurčitou zmínku o tomto

---

<sup>133</sup> KUTHAN, Jiří, ŠMIED, Miroslav, ed. *Korunovační řád českých králů*, s. 29. Kosmas zase uvádí, že se tentýž kníže odíval do biskupského pláště s kožíškem a kněžské kleriky. KOSMAS. *Kosmova kronika česká*. Přeložili Karel HRDINA a Marie BLÁHOVÁ. Praha, Československý spisovatel, 2012, s. 107. ISBN 978-80-7459-110-5.

<sup>134</sup> Být je třeba zdůraznit, že nemáme žádné zmínky o tom, že by nějaký vladař, pokud nebyl přímo vysvěcen na kněze, sám prováděl *Proměňování*.

<sup>135</sup> KUTHAN, Jiří, ŠMIED, Miroslav, ed. *Korunovační řád českých králů*, s. 125.

<sup>136</sup> Navíc je otázka, zda i tato spíše zdvořilá úcta vůči císařskému důstojenství nevyplývala spíše ze specifického Ludvíkova pojetí vlády, než že by byla charakteristická pro francouzské krále tohoto období. LE GOFF, Jacques. *Ludvík Svatý*. Praha Argo, 2012, s. 89. ISBN 978-80-257-0685-5. Každopádně Filip Sličný už odmítal přiznat císaři jakýkoli primát. BORDONOVE, Georges. *Filip IV. Sličný: železný král*. Praha: Brána, 2007, s. 160–162. ISBN 978-80-7243-329-2.

<sup>137</sup> Ve středoevropských zemích byly na přelomu středověku a novověku teoreticky recipovány spíše teorie monarchomachů. Srov. ADAMOVIČ, Karolina. *První česká federativní ústava z roku 1619*. Praha, Ústav státu a práva Akademie věd ČR, 2009, s. 93–97. ISBN 978-80-7380-179-3.

<sup>138</sup> Domnívám se, že doc. Suchánek na tento faktor ve své práci poněkud zapomíná, když ho ani, snad s jistou výjimkou na straně 141, nezmiňuje. Jsem totiž toho názoru, že pokud se zabýváme vztahy mezi církví a státem, je třeba mít v paměti onu původní posvátnost panovnického úřadu, jež nám může řadu vzájemných interakcí mezi církví a státem (resp. panovníky) osvětlit.

právu najdeme v dekretu *In nomine Domini*, následná papežská legislativa už schvalovací oprávnění vylučuje. Navíc jde spíše o na církvi vynucený institut.<sup>139</sup>

Následuje soubor teorií, které jsou založeny na zásluhách katolických panovníků o církev. Proti nim ovšem zejména mluví to, že se nikdy nedočkaly ze strany církve výslovného uznání. Ochrana církve byla považována za čestnou povinnost, navíc zpochybňovaná opakující se neschopností panovníků ji dostat.<sup>140</sup>

Zejména v 18. století byla velmi oblíbená tzv. teorie přirozenoprávní. Spočívala v tom, že každý živý organismus, a tím spíše stát, má přeci právo na ochranu vlastních zájmů včetně zabránění volby papeže, který by stát ohrožoval. Vedly se pouze debaty o to, které důvody jsou objektivní, tedy správné, a které subjektivní, tedy špatné. Tato teorie se ovšem jeví jako nesmyslná. Předně, pokud má každý stát právo bránit volbě papeže „ohrožující jeho zájmy“, není důvod, proč se zabývat nějakým právem exkluzivity. Zároveň, papež přeci není státním biskupem, ale hlavou obecné církve, a jakékoli uznání tohoto práva by tak mělo absolutně zničující dopad na církevní autonomii.<sup>141</sup>

Snad o něco logičtější by se mohla jevit teorie, která říká, že se *ius exclusivae* stalo jakousi formou privilegia, které církev dobrovolně přiznala některým „zasloužilým“ katolickým panovníkům. To by ale v podstatě zásadně odporovalo vývoji kanonického práva, které stále silněji vymezovalo papežskou volbu jako čistě vnitrocírkevní akt a navíc žádné podobné obdarování světského panovníka nikdy formálně neproběhlo.<sup>142</sup>

Na teorii privilegia navazuje ve Francii populární tzv. smluvní teorie. Předpokládá, že došlo k uzavření jakési konkludentní dohody mezi papežskou kurií a třemi katolickými monarchiemi. Národní kardinálové, zejména korunní, měli podle této teorie zastupovat v konkláve jednak zájmy církve (ať už universální, či „své“ partikulární) ale zároveň vlády svých států. Hlavní důvod, který by mluvil pro tuto variantu je ten, že církev *ius exclusivae* téměř 200 let tolerovala a podřizovala se mu, byť nadále trvala verbálně na kanonické svobodě volby. Proti mluví zejména to, že jednak zde porušení smlouvy postrádá sankci (nerespektování vneseného veta by v žádném případě nezpůsobilo neplatnost volby) a jednak zde není jasný smluvní partner. Jak řečeno výše, parametry práva exkluzivity byly

---

<sup>139</sup> SUCHÁNEK, Drahomír. *Ius exclusivae*, s. 142-144.

<sup>140</sup> Tamtéž, s. 148.

<sup>141</sup> Srov. tamtéž, s. 149.

<sup>142</sup> Tamtéž, s. 149–150. Suchánek zde pomíjí výše zmíněné práva, pokud se tak dají nazývat, císaře v raném středověku, ovšem domnívám se, že vzhledem k zmíněnému vývoji církevního práva to lze pominout.

domluveny pouze mezi velmocemi, nikoli s církví, která ostatně v tu dobu neměla papeže, nemohla se tudíž zavázat k žádné povinnosti.

V 19. století pravděpodobně převažovalo vnímání exklusivity jako právního obyčeje, ve který se měla transformovat v 18. století. To ovšem naráží na zásadní rozpor s principy kanonického práva, např. církev prostřednictvím papeže nikdy explicitně *ius exclusivae* neuznala, navíc v rámci církve vždy existoval vůči exklusivitě nezanedbatelný odpor.<sup>143</sup>

Už vlastně ex post (v roce 1905) se pokusil italský právní historik Pivano odůvodnit ve své práci nazvané lakonicky *Právo veta* exklusivitu jako právo vydržené. Problémem je, že institut vydržení bývá zpravidla považován za institut soukromoprávní, navíc zde lze zpochybnit některé další náležitosti vydržení, jako *bona fide* a především *res habilis* či *iustus titulus*.<sup>144</sup>

Charakter *ius exclusivae* by spíše odpovídal názoru tzv. tradiční školy, která tvrdila, že kardinálové vybírají ze svého středu toho nejvhodnějšího pro universální církev, přičemž názor katolického lidu zastoupený třemi tradičními katolickými monarchy je zde tedy velmi důležitý, až nepostradatelný. Exklusivita tedy měla spíše povahu přání, a na kardinálech bylo, zda se jím budou řídit nebo ne. Problematické na tom snad je pouze to, že to v podstatě neodpovídá realitě, tedy tomu s jakým záměrem bylo *ius exclusivae* vytvořeno a zároveň to opět jde proti mnohokrát deklarované snaze volební legislativy zabránit všem externím vlivům na samotnou papežskou volbu.

### 1.3.3 Konkláve v roce 1903 a konec práva exklusivity

V průběhu 19. století se stále více ukazovalo, že církev je stále méně ochotná snášet přímé vměšování do své autonomie, jaké představovala exklusivita. Ostatně zdá se, že si to uvědomovali i světští panovníci a měli tendenci ponechávat si tento institut spíše jako jakousi záchrannou brzdu.

Po smrti Pia VII. v roce 1823 si přál kancléř Metternich papeže, který bude co nejméně překážet rakouským zájmům v Itálii. Zároveň se však snažil zabránit jakémukoli popouzení kardinálského kolegia, už jenom z toho důvodu, že nechtěl dávat záminku k případným debatám na téma, zdali vůbec na Rakouské císařství právo veta přešlo. Kancléř si proto přál

---

<sup>143</sup> Tamtéž, s. 152–158.

<sup>144</sup> Tamtéž, s. 159.

vytvořit jakousi tichou koalici kardinálů z konzervativních monarchií, kromě Rakouska zejména Francie a Sicílie, a kardinál Albani, který zastupoval v kolegiu císařské zájmy, měl postupovat s nejvyšší opatrností.

Naneštěstí se kancléřovi obavy potvrdily a v konkláve od samého počátku vedl kardinál Severoli, jehož zvolení chtěla rakouská politika zabránit především. Ačkoli Albani chtěl s vynesením veta vyčkat až do chvíle, kdy Severoli získá alespoň 30 hlasů (z 36 které byly potřeba ke zvolení), ostatní kardinálové z jeho konzervativní koalice ho v obavě, že pokud zůstanou čekat příliš dlouho a nebude už možné Severoliho zvolení zabránit, dotlačili k jeho použití.<sup>145</sup>

Přišla reakce, kterou Metternich očekával. Rakouské veto vyvolalo v kardinálském kolegiu hluboké pobouření a vůbec poprvé ho část kardinálů odmítala respektovat. Tím zastrašili i francouzské kardinály, takže možnost jejich záložního veta rovněž padla. Kardinál Albani se nakonec pokusil situaci uklidnit tím, že sám podpořil kardinála della Gengu. Ten se poté skutečně stal papežem Lvem XII., i když rozhodně nebyl považován za přítele rakouské a francouzské politiky. Nutno ale podotknout, že nakonec byl Metternich s jeho volbou spokojen, neboť Lev XII. s Rakouskem spolupracoval na potlačování karbonářů a razil důsledně konzervativní kurs.<sup>146</sup>

Z celé kauzy se Metternich poučil a pro příští konkláve (1829, 1830-1831, 1846) stanovil rakouským korunním kardinálům pro použití veta takové podmínky, že se k němu uchýlit nemuseli. Nicméně v konkláve, které začalo po smrti papeže Pia VIII., k využití veta došlo, ovšem pouze z chorobného strachu vévody orleánského, že by papežem mohl být zvolen osobní přítel Karla X.<sup>147</sup> Francouzské počínání pak povzbudilo španělskou stranu, aby vetovala favorita volby, kardinála Giustinianiho, jehož si pro změnu nepřál Ferdinand VII.<sup>148</sup>

---

<sup>145</sup> Tamtéž, s. 102.

<sup>146</sup> Výrazně kritický k tomuto papeži a jeho činnosti je RENDINA, Claudio. *Příběhy papežů: dějiny a tajemství: životopisy 265 římských papežů*. Praha, Volvox Globator, 2005, s. 606–610. ISBN 80-7207-574-8. Je ovšem nutno podotknout, že Rendina není historik, ale novinář, který navíc projevuje silný odpor ke všemu, co jen trochu vypadá jako katolická ortodoxie. Také jeho kniha je laděna poněkud bulvárně. Podstatně umírněnější a Lvu XII. příznivější, i když stručnější, pohled představuje COULOMBE, Charles A. *Náměstkové Kristovi*, s. 427–428.

<sup>147</sup> Pokud všem byly pochybnosti o vhodnosti veta ze strany rakouského císaře, pak tím spíše by měli být u Ludvíka Filipa, který nejen že se svou usurpací důsledně rozešel s dosavadní tradicí francouzské monarchie, ale v počátcích i prosazoval antiklerikální politiku. FURET, François. *Francouzská revoluce*. Praha, Argo, 2007, s. 215. ISBN 978-80-7203-851-0. To na druhé straně pomohlo většímu sepětí církve ve Francii s papežem.

<sup>148</sup> SUCHÁNEK, Drahomír. *Ius exclusivae*, s. 104.

V nejistotě roku 1830 ovšem kolegium obě veta bez protestů akceptovalo. K žádnému dalšímu použití *ius exclusivae* už poté v 19. století nedošlo.

Za definitivní zlom, kdy kardinálové přestali exklusivitu tolerovat, spatřuje Suchánek rok 1870, kdy definitivně zanikl papežský stát.<sup>149</sup> Od té chvíle už neexistovala potřeba jakýchkoli ohledů, které kurie a kolegium snad museli brát na tradiční patrony Papežského státu.. S tím lze souhlasit, ovšem domnívám se, že bychom neměli zapomínat ani na faktickou změnu vnitrocírkevního klimatu za bl. Pia IX., který neváhal tvrdě vystoupit proti všem, kdo podle něj zasahovali do církevní integrity (ať už to byli nepřátelé vnitřní či vnější). S pádem Napoleona III. také fakticky zmizel jeden z panovníků, jež by mohli vynést veto. Španělsko v té době řešilo spíše své vnitřní problémy, neboť ho ničila už třetí karlistická válka a brzo mělo definitivně ztratit status mocnosti. Zůstal pouze rakouský císař.

Na počátku 20. století se Rakousko stále drželo metternichovské koncepce použití *ius exclusivae*. Tj. veto je sice legitimním nástrojem světské moci, ale jak vyslanci, tak kardinálové se musí veřejně snažit, aby ho nemuseli použít. Rakouský velvyslanec u Apoštolského stolce, a jeden z aktérů užití veta v roce 1823, hrabě Apponyi, se dokonce měl vyjádřit, že veto je „*mimořádně trapným nástrojem jen pro mimořádnou situaci*.“<sup>150</sup>

Nicméně, faktem je, že se Rakousko, nejpozději od nástupu Mariana Rampolly del Tindaro do funkce státního sekretáře roku 1887, cítilo být politikou Svatého stolce poškozeno. Mělo pocit, do jisté míry oprávněný, že papež, a zejména jeho státní sekretář, politicky straní Francii. Což se promítlo i do počtu kardinálských klobouků, kdy při sedmi francouzských se císařství cítilo podhodnoceno.<sup>151</sup> Suchánek nadále uvádí, že Rakousko se cítilo ohroženo určitým papežovým příklonem k liberalismu a podporou národních hnutí, což se ovšem zdá jako přehnané, zejména s ohledem na znění papežských encyklik *Immortale Dei*, *Libertas praestantissimum* a *Quae ad nos*.<sup>152</sup>

---

<sup>149</sup> Tamtéž, s. 168.

<sup>150</sup> Tamtéž, s. 138.

<sup>151</sup> Nebyl to ovšem pouze problém Rakouska, obdobně upozaděno se cítilo také Španělsko nebo Portugalsko, které, ač rovněž tradiční katolická monarchie, mělo v této době pouze jednoho kardinála.

<sup>152</sup> Někteří badatelé mají potřebu dělat z Lva XIII. téměř liberála, zejména v porovnání s jeho předchůdcem a nástupcem, např. ŠEBEK, Jaroslav. *Papežové moderního věku: Vatikán od Pia IX. po Františka a jeho vztah k českým zemím*. Řitka, Čas, 2015, s. 16–26. ISBN 978-80-7475-083-0. Domnívám se však, s ohledem na výše řečené, že je to nesprávné. V encyklice *Rerum novarum*, která je těmito badateli zpravidla citována, nevidím v žádném případě „liberální“ dokument, ale snad spíše posun důrazů oproti pontifikátu bl. Pia IX. Navíc není důvod, proč se domnívat, že se snad Rakousko mělo cítit nějak poděšeno samotným rozvíjením se křesťansko-sociálním hnutím, které bylo v zásadě legitimistické (problém francouzského Sillonu spočíval jinde). Na rozdíl od svého předchůdce se Lev snažil přistupovat k citlivým otázkám

Z výše uvedených důvodů věnovalo Rakousko situaci ve Vatikánu velkou pozornost, přičemž kardinál Rampolla se císaři Františku Josefovi jevil jako nepřijatelný.<sup>153</sup> Na druhou stranu bylo zřejmé, že se mu pravděpodobně nepodaří prosadit zvolení „svého“ papeže, neboť mezi velkou částí italských kardinálů se Rampolla těšil velké vážnosti. Rakousko by se tak opět muselo pokusit vytvořit jakousi koalici „národních“ kardinálů, což se však ukázalo jako v podstatě nemožné, neboť od Francouzů se dala také spíše očekávat přichylnost k Rampollovi. Podle některých zdrojů měli instrukci spolu s rakouskými kardinály hlasovat i Španělé,<sup>154</sup> situaci však zkomplikovalo konkláve bezprostředně předcházející pád Silvelovy vlády, který způsobil, že se přidrželi francouzských kolegů. Rakousko tak nanejvýš mohlo doufat v prosazení umírněného, politicky nestranného a na vnitrocírkevní otázky orientovaného kandidáta, jakým se jevil být prefekt Kongregace pro šíření víry, kardinál Gotti.

Těmto plánům nenahrávalo ani to, že žádný z pěti rakouských kardinálů v podstatě v kurii nedisponoval žádným vlivem, neboť byli vesměs příliš nevýrazní a staří (vídeňský arcibiskup Gruscha) nebo čerstvě jmenovaní. Např. arcibiskup Skrbenský se stal kardinálem v roce 1901 ve 37 letech. Rakouští velvyslanci tak v otázkách vnitrocírkevní politiky spíše spoléhali na kardinály „německé“, zejména vratislavského arcibiskupa Koppa a poznaňsko-hnězdenského Mieczysłava Halka Lédochowského.<sup>155</sup> Korunním kardinálem a nositelem císařského *secreta* se stal krakovský kardinál Jan Puzyna de Kosielsko, který byl sice rovněž politicky nezkušený, ale z pohledu Františka Josefa měl alespoň výhodu důsledného konzervativismu, a navíc osobně neměl rád Rampollu pro jeho příliš vstřícný postoj vůči Rusku v záležitosti katolíků žijících v Kongresovce.

Rakousko si v podstatě uchovávalo mocenské pojmání papežské volby. Rakouské přípravy a jednání byly v Evropě i ve Vatikánu všeobecně známé, ostatně, jisté konzultace se

---

diplomatičtěji. Nalik to přineslo výsledky, nejen s ohledem na Itálii, ale zejména francouzská politika, je otázka. Srov. SUCHÁNEK, Drahomír. *Ius exclusivae*, s. 112.

<sup>153</sup> Někteří jsou toho názoru, že za císařovým nepřátelstvím k Rampollovi byl jeho odpor, který ten projevoval k tomu, aby korunního prince Rudolfa jako sebevraha pohřbili v posvěcené půdě. Srov. MARTÍNEK, Miloslav. *Krvavá cesta k Sarajevu*. Praha, Pražská vydavatelská společnost, 2009, s. 91. ISBN 978-80-7250-463-3. Císař byl ovšem hluboce přesvědčen o tom, že jeho syn skutečně měl duševní nemoc a papež tuto argumentaci posléze uznal. Srov. HAMANN, Brigitte. *Rudolf: korunní princ a rebel*. Přeložila Věra MACHÁČKOVÁ-RIEGEROVÁ. Praha, Odeon, 1993, s. 379–380. ISBN 80-207-0433-7. Jestli se opravdu našel v Rudolfově mozku „patologický nález“, je otázkou dodnes.

<sup>154</sup> SUCHÁNEK, Drahomír. *Ius exclusivae*, viz poznámka č. 261 na s. 115.

<sup>155</sup> Ten strávil za Kulturkampfu více než dva roky ve vězení. BALÍK, Stanislav, FASORA, Lukáš, HANUŠ, Jiří, VLHA, Marek. *Český antiklerikalismus*, s. 44–45.

svými kardinály prováděly i jiné vlády, všeobecně však panoval názor, že institut veta je už archaický a přežitý.<sup>156</sup>

Záhy se ukázalo, že Puzyna není úplně tou nejlepší volbou. Neměl smysl pro opatrná vyjednávání a dokonce navrhl rakouskému vyslanci, že oznámí veto děkanovi kardinálského kolegia ještě před volbou. To bylo samozřejmě jednoznačně v rozporu s dlouhodobým rakouským přístupem k vetu jako poslední pojistce, naštěstí vyděšenému vyslanci se to podařilo Puzynovi rozmluvit.

Po dvou dnech se ukázalo, že konkláve je zablokované, přičemž Rampolla měl 29 hlasů, Gotti 16 a benátský patriarcha Giuseppe Sarto 10. 1. srpna proto domluvil bývalý vídeňský nuncius Agliardi s kardinálem Koppem kompromis, který by spočíval v odmítnutí obou hlavních kandidátů a zvolení Sarta.<sup>157</sup>

Naneštěstí ve stejné chvíli došel Puzyna k názoru, že hrozba Rampollova zvolení je příliš velká a s přímocarostí sobě vlastní se rozhodl veto použít. Ještě před tím však 2. srpna ráno postupně navštívil děkana kardinálského kolegia a kardinála Rampollu ve snaze, aby Rampolla svoji kandidaturu stáhl. Poté, co ho oba odmítli, ještě před započítáním dalšího scrutinia veto vynesl.

Následovala bouře odporu. I ti, kteří Rampollu nefavorizovali, už veto považovali za hrubou urážku církve a nemístné vměšování do jejích záležitostí. V následující volbě se použití veta nijak neprojeвило, pouze v té další potom získal Rampolla jeden hlas navíc, který byl nejspíš výrazem protestu. Tím ale dosáhl zenitu. Zároveň zafungoval Koppův a Agliardiho kompromis, takže se hlasy začaly přelévat na Sartovu stranu. Ten byl nakonec skutečně 4. srpna zvolen a přijal jméno Pius X.

Zajímavé na vyneseném vetu je, že řada historiků uvádí, že kardinálové se mu, ač neradi, podřídili.<sup>158</sup> To ovšem ostře kontrastuje se Suchánkem přesně uváděnými počty hlasů, které dokazují, že snad jediný účinek veta byl onen jeden protestní hlas pro Rampollu. Pokud bychom snad chtěli mermomocí hledat nějaký další efekt, pak by to snad mohlo mít jen ten, že zcela jasně demonstrovalo, jaký je proti Rampollovi odpor a možná podvědomě zapůsobilo na kardinály, aby spíše podpořili Sarta. Ale především Rampollovi zlomil vaz neúspěch jeho politiky. Mariano Rampolla totiž v jistém smyslu představoval podobný přístup k církevním

---

<sup>156</sup> Tamtéž, s. 114.

<sup>157</sup> Tamtéž, s. 117.

<sup>158</sup> Např. WOLF, Hubert. *Konkláve*, s. 114.



otázkám jako rakouská strana, tedy výrazné zaměření na zahraniční politiku a diplomacii, přičemž právě z tohoto důvodu se dostali do sporu.

Z odstupu je zjevné, že to nakonec byla dobrá volba, neboť církev v danou chvíli skutečně potřebovala spíše soustředění na vnitřní problémy, jako například modernismus nebo pastorální problémy. Jeho pontifikát byl „*pontifikátem kněze, který, neohlížeje se ani vpravo, ani vlevo, chtěl nésti světem pozdviženou Hostii svého Spasitele. Byl pontifikátem mohutného zápasu o Říši Kristovu, zápasu tak vysilujícího, že možno užit o jeho nositeli slov Páně: Horlivost domu tvého mne strávila,*“ jak ho příhodně charakterizoval Josef Krlín.<sup>159</sup>

František Josef byl tedy s výsledkem konkláve spokojen, neboť byl zvolen kandidát zaměřený vnitrocírkevně, navíc konzervativní a s jistou afinitou k Rakousku a zejména *pietas austriaca*.<sup>160</sup> Nový papež sice bezprostředně po svém zvolení zakázal konstitucí *Comissum nobis* pod trestem exkomunikace jakýkoli další pokus o užití *ius exclusivae*, ale to už beztak bylo neudržitelné. Hned dvakrát udělil audienci kardinálu Puzynovi, který sám s radostí hlásil do Vídně, že byl zvolen svatý papež, a rakouskému vyslanci slíbil nápravu vzájemných vztahů.

Použití veta vyvolalo vzrušení samozřejmě i v rakouském prostředí. Ministr zahraničí, Agenor hrabě Gołuchowski, se tak dokonce musel zhostit nevděčné úlohy vysvětlovat celou situaci před delegací říšského sněmu.<sup>161</sup> Krátce si jeho argumentaci rozeberme, protože z ní lze vyčíst, jaké stanovisko zaujímal k *ius exclusivae* rakouská vláda (včetně císaře, který měl stále v zahraniční politice významnou pozici).

Ministr vyjádřil názor, že veto sice nevyplývá z žádného konkrétního zákona a nikdy nebylo církví výslovně uznáno, přesto se za oněch dvě stě let přetvořilo do podoby zvykového práva. Z tohoto důvodu nelze hovořit o svévolném zásahu, když jsou k dispozici precedenty dřívějšího užití, navíc ve stejné míře byla exklusivita využívána Francií a Španělskem.<sup>162</sup>

Po kritice konzervativních a katolických poslanců své stanovisko ovšem poněkud zmírnil,<sup>163</sup> když se pokusil dokázat, že se nejedná o *nekanonické* zasahování do papežských voleb. Podle jeho slov je exkluze svěřena kardinálovi, a pouze ten kardinál s ní pracuje, tedy

---

<sup>159</sup> KRLÍN, Josef. *Papežská politika v posledních dvou století*. Praha, Ladislav Kuncíř, 1946., s. 66-67.

<sup>160</sup> Viz výše nebo např. ŠMÍD, Marek. *Vatikán a první světová válka: proměny zahraniční politiky Svatého stolce v letech 1914-1918*. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2016, a s. 15 a 25-26. ISBN 978-80-7325-396-7.

<sup>161</sup> SUCHÁNEK, Drahomír. *Ius exclusivae*, s. 139.

<sup>162</sup> Srov. tamtéž.

<sup>163</sup> Tuto okolnost Suchánek neuvádí na stránce 139, kde jinak popisuje Gołuchowského vyjádření, ale na stránce 123.

nikdo jiný do volby nevstupuje. Že to nijak církev nepoškozuje je podle něj patrné už z toho, že nikdy nikdo nevznesl formální protest. Celou argumentaci uzavřel tím, že veto je tedy spíše panovníkem projeveným přáním, které samo o sobě nemá na papežskou volbu vliv, ale kardinálové jej pro zachování dobrých vztahů s katolickými mocnostmi respektují. Jistou oporu našla jeho argumentace, která, příznějme, se v mnohém opírala o dobové právní teorie (viz výše) u provládních poslanců,<sup>164</sup> většina však setrvala u svého nesouhlasu.<sup>165</sup> Následná legislativa sv. Pia X. potom učinila veškeré otázky ohledně použití *ius exclusivae* irelevantními.

Celou tuto problematiku tak lze shrnout, že náhled rakouských císařů na *ius exclusivae* byl dosti podobný, jako jejich náhled na církev v jejich dědičných zemích. Na jedné straně tu zůstávala hrdost na to, že jsou jedním z nejvýznamnějších katolických domů, což ještě posilovala upřímná a hluboká zbožnost značné části členů Casa d'Austria. Toto vědomí ještě 19. století, kdy se stali jakýmsi „posledním Mohykánem“ velkých katolických dynastií. A z tohoto vědomí plynulo přesvědčení o právech, jež vůči církvi mají.

---

<sup>164</sup> SUCHÁNEK, Drahomír. *Ius exclusivae*, s. 139.

<sup>165</sup> Pro úplnost dodejme, že tehdy byla u moci první vláda Ernsta von Koerbera, který se hlásil ke konstituční straně. Konzervativci a katolíci tedy patřili stejně jako poslanci neněmeckých národností k politické opozici.

## 2 Vývoj vztahu církve a státu v Habsburské monarchii do roku 1848, zejména josefinismus

### 2.1 Doba barokní

Císař Ferdinand II. věřil, že za vítězství v tzv. válce české vděčí Boží přízni, pročež by se téměř rouhal, pokud by otálel s rekatolizací Českých zemí. Navzdory tomu řada císařových rádců včetně zemského správce Karla knížete z Lichtenštejnu doporučovala postupovat spíše opatrněji.<sup>166</sup>

Vydáním Obnoveného zřízení zemského, a tedy vyhlášením katolictví za státní náboženství,<sup>167</sup> byla v podstatě první vlna rekatolizačních zákonů ukončena. Je ovšem třeba říci, že se plně povedla pouze rekatolizace šlechty.<sup>168</sup> V různých zdrojích nacházíme odhady, kolik tajných nekatolíků se kde ukrývalo. Na některých místech, např. v jižních Čechách, v průběhu 17. století prakticky vymizeli, jinde nikoli. Ze zpráv o stavu hereze, které si pravidelně nechávali předkládat pražští arcibiskupové, se dozvídáme, že ještě v roce 1762, tedy už v druhé polovině vlády Marie Terezie, byli v některých farnostech vyšetřováni heretici.<sup>169</sup> Vyvolává to otázky o důslednosti rekatolizační politiky po Vestfálském míru. Za problematické bývají z tohoto hlediska považovány zejména východní a severovýchodní Čechy.<sup>170</sup> V kontextu toho se jeví zpráva, kterou obdržel Ferdinand III. roku 1651 od jisté církevní komise, a která ho informovala o zmizení posledního heretika z českých zemí, značně relativně.<sup>171</sup>

Zároveň je třeba uvést, že výlučnost katolického vyznání v podstatě platila pouze, vyjímaje krátké období tolerance luteránů v období před Obnoveným zřízením zemským, pro Čechy a pro Moravu<sup>172</sup>. Specifické poměry platily v Ašsku samozřejmě pro židovskou menšinu<sup>173</sup> a zcela jiná byla situace ve Slezsku.<sup>174</sup>

---

<sup>166</sup> KADLEC, Jaroslav. *Přehled církevních dějin českých*, s. 73.

<sup>167</sup> VESELÝ, Zdeněk. *Dějiny českého státu v dokumentech*. Praha, Victoria Publishing, 1994, s. 183 – 184. ISBN 80-85605-95-3.

<sup>168</sup> KADLEC, Jaroslav. *Přehled církevních dějin českých*, s. 77.

<sup>169</sup> KADLEC, Jaroslav. *Přehled církevních dějin českých*, s. 96.

<sup>170</sup> HÝBL, František, Rakousko-Uhersko po stránce náboženské: dodatek. In: TOBOLKA, Zdeněk Václav, ed. *Česká politika. Díl první*, Praha, Edvard Leschingr, s. 668.

<sup>171</sup> KACZMAREK, Hieronim. *Stát a církev*, s. 45.

<sup>172</sup> Kde navíc rekatolizace postupovala po smrti kardinála Ditrichštejna roku 1636 o poznání pomaleji. Tamtéž, s. 666.

<sup>173</sup> K těmto dvěma specifickým bližší TRETERA, Rajmund Jiří, HORÁK, Záboj, CSUKÁS, Adam, ed. *Církev a právo*, s. 253.

Hieronim Kaczmarek dělí dobu rekatolizace, která u nás v podstatě splývá s dobou barokní, do tří období. První trvající od 20. léta 17. století do Vestfálského míru, kdy je katolictví prosazováno institucionálně prostřednictvím právních předpisů a konkrétních mocenských zákroků, potom vystřídaly intenzivní pastorační a kulturní snahy druhé poloviny 17. století. Třetí Kaczmarek v podstatě ztotožňuje s vládou císaře Karla VI. (1711 – 1740), kdy se opět zostřuje boj proti zahraničním protestanským vlivům.<sup>175</sup>

Už v prvním období se začala prosazovat státní dominance nad církví. I když Habsburkové byli vesměs velmi zbožní, považovali katolickou církev za jednu z opor své moci. Za duchovní základ, který drží pohromadě jejich říši. A oni se považovali za povolání Bohem této říši vládnout, takže každá z těchto opor se jim musela podřídit. Protože to je konec konců v zájmu i církve, nad jejímž blahem Habsburští panovníci bděli. Nemůže nás tedy zarazit, že i ti nejzbožnější panovníci neváhali zasáhnout do církevních práv, pakliže to považovali za vhodné. Karel VI. to vyjádřil jasně: „*Máme svou nejvyšší moc a právo bezprostředně od samého Boha, přičemž nám však zase z druhé strany bude vždy záležet na tom, abychom vykonávali officium supremi advocati et protectoris ecclesiae.*“<sup>176</sup> Určitý střet mezi císařem a církví se projevil už brzy po Bílé hoře. Hned roku 1624 vyňal Ferdinand II. z pravomoci církevních soudů právo soudit pře o církevní majetky. Jeho syn v této politice pokračoval a převedl na světské soudy spory o kollatury a desátky.<sup>177</sup> Podobných záležitostí se týkal i konkordát mezi Ferdinandem II. a papežem Urbanem VIII. z roku 1630. Císař totiž už rozdál konfiskovaný majetek, z něž část předtím patřila církvi, svým věrným. Církev toto v konkordátu uznala a jako náhrady se jí dostalo solní pokladny, tj. přenechání cla za každou dovezenou bečku soli. Tento institut trval až do roku 1818. Od roku 1782 byl poplatek modifikován a odváděn do zemské náboženské matice.<sup>178</sup> Projevem silnějšího postavení státu se stala i vlastní podoba rekatolizace po Obnoveném zřízení zemském. Císař si totiž mohl dovolit ignorovat názor arcibiskupa Harracha, který během jednání 1626/1627 prosazoval její mírnější variantu.<sup>179</sup>

---

<sup>174</sup> TRETERA, Rajmund Jiří, HORÁK, Záboj. *Konfesní právo*, s. 300 a TRETERA, Rajmund Jiří, HORÁK, Záboj, CSUKÁS, Adam, ed. *Církev a právo*, s. 254.

<sup>175</sup> KACZMAREK, Hieronim. *Stát a církev*, s. 44.

<sup>176</sup> KADLEC, Jaroslav. *Přehled církevních dějin českých*, s. 136.

<sup>177</sup> Tamtéž, s. 135.

<sup>178</sup> TRETERA, Rajmund Jiří, HORÁK, Záboj. *Konfesní právo*, s. 300 – 301.

<sup>179</sup> KACZMAREK, Hieronim. *Stát a církev*, s. 46.

Zajímavou kapitolu představoval spor, v němž bylo zainteresováno i Tovaryšstvo Ježíšovo, a který se týkal univerzity. Ta sice v předbělohorské době zůstávala už jen stínem své někdejší slávy a v kvalitě výuky zaostávala za jezuitským Klementinem, ale přesto šlo o přední nekatolický ústav v zemi. V březnu 1622 nechal král zabavit univerzitní privilegia a v listopadu ji předal jezuitům. Arcibiskup Harrach, její kancléř, si nad ní nicméně stále chtěl udržet kontrolu. Roku 1628 narušil jezuitský monopol na vzdělání, když si založil vlastní seminář a gymnasium. Císař ovšem stál na straně Tovaryšstva, takže na jeho podnět nechal roku 1641 arcibiskupský seminář uzavřít. Později byla sice výuka obnovena, ale stalo se z něj pouhé soukromé učiliště.<sup>180</sup> Především ale tento spor vedl k tomu, že císař Ferdinand III. odňal jezuitům roku 1638 obě světské fakulty, načež roku 1654 došlo k vytvoření Karlo-Ferdinandovy university. Arcibiskup si nad ní ovšem podržel kancléřství.

K přímému střetu mezi státní a církevní mocí došlo roku 1691, kdy arcibiskup Valdštejn zakázal bydlet křesťanům v jednom domě s židy. Tento zákaz ovšem zrušil místodržící, načež ho arcibiskup málem exkomunikoval.<sup>181</sup> Obdobně byl tento arcibiskup aktérem dlouholetého sporu o desátek, který vláda používala na válečné výdaje a který spolu s požadavkem českého sněmu na přímé zdanění duchovenstva vyvrcholil vyloučením duchovního stavu ze sněmu v roce 1693. Spor urovnala až delegace vyslaná českým duchovenstvem k císaři po Valdštejnově smrti.

V průběhu 17. století se tak i v zemích Habsburské monarchie vytvořil systém, nazývaný státní jurisdikcionalismus nebo státní církevnictví, který byl inspirován modelem protestantských zemí.<sup>182</sup> V rámci tohoto systému se vyděluje několik domnělých práv, která si panovníci osobovali nad církví. V majetkové oblasti šlo o *ius advocatae seu protectionis*, tedy státní dozor nad správou církevního majetku, a zejména *ius supremi dominii*, tedy právo disponovat s církevním majetkem včetně příležitostné sekularizace. Dále *ius inspectionis*, právo dozoru nad vnějšími projevy náboženského života, *ius appellacionis*, právo odvolat se proti rozhodnutí církevní instituce ke světskému orgánu, a *ius cavendi*, právo předběžné kontroly církevních právních aktů a nutnost jejich schválení *placetem regiem*. Na tomto místě připomeňme, že už císař Ferdinand III. káral roku 1653 arcibiskupa Harracha, že

---

<sup>180</sup> KADLEC, Jaroslav. *Přehled církevních dějin českých*, s. 75.

<sup>181</sup> Tamtéž, s. 134.

<sup>182</sup> TRETERA, Rajmund Jiří, HORÁK, Záboj. *Právní dějiny církví: synagoga a církev v průběhu dějin*. Praha, Leges, 2019, s. 220. ISBN 978-80-7502-440-4.

bez konzultace s vládou rozeslal kléru náboženské patenty.<sup>183</sup> První *placetum regium* však vydal už Zikmund Lucemburský.<sup>184</sup> Kapitolou samou pro sebe bylo *ius nominationis*, právo rozhodovat o obsazení biskupských úřadů.<sup>185</sup>

Tento systém samozřejmě „nespadl z čistého nebe“. Dílem šlo nepochybně o recepci protestantského modelu. Katoličtí panovníci nechápali, proč by jejich moc měla nějak trpět na tom, že oni zachovali církvi věrnost. Nicméně mnoho z těchto „práv“ mělo kořeny v hluboké minulosti a záviselo na konkrétních podmínkách, např. pražského arcibiskupa vybíral český král už od středověku, samozřejmě s nutností následného schválení papežem (což ale zůstalo zachováno doposud). Poměrně očividná je determinovanost historickým vývojem i u dvou specifických podob tohoto systému, a sice španělského regalismu<sup>186</sup> a francouzského galikanismu, jimž se budeme zabývat později. K využívání těchto nástrojů docházelo postupně, přičemž nejsilnější intenzity dosáhlo v období osvícenského absolutismu. Habsburská monarchie nebyla tedy ohledně státního jurisdikcionalismu ničím výjimečným, přičemž je třeba uvést, že tlak na církve nikdy nedosáhl intenzity antiklerikální diktatury hraběte de Oeiras (od roku 1769 markýze de Pombal) v Portugalsku. A i poměrům rozvinutého galikanismu se poměry podobaly až za Josefa II.

K silným zásahům do církevní dispozice s majetkem došlo za vlády Karla VI. Ten vydal celkem tři amortizační zákony, přičemž ten nejtvrdší z roku 1723 zakázal církevním institucím nabývat jakékoli nové nemovitosti bez výjimečného povolení panovníka. Tento zákon platil s jistými výjimkami až do roku 1855.<sup>187</sup> Amortizační zákony, jejichž principem bylo zakázat církvi nabývat nový majetek, byly ovšem vydávány čas od času už od středověku. Ten totiž církevní instituce, pakliže šlo o věnování účelové, nemohli dále zcizit ani odejmout původnímu určení, čímž stát přicházel o poplatky z převodu.<sup>188</sup>

Karlem VI. se barokní éra v podstatě uzavřela, a to jak ve smyslu náboženské kultury, tak i ve smyslu rekatolizace i přes částečné přetrvání do doby Marie Terezie. Z hlediska cílů ji lze shrnout jako úspěšnou. Nelze asi pochybovat, že na přelomu 17. a 18. století byla většina

---

<sup>183</sup> KADLEC, Jaroslav. *Přehled církevních dějin českých*, s. 135.

<sup>184</sup> Exequatur. *New Advent: The Catholic Encyclopedia* [online]. New Advent, 2020 [cit. 2020-11-26]. Dostupné z: <https://www.newadvent.org/cathen/05707a.htm>

<sup>185</sup> TRETERA, Rajmund Jiří, HORÁK, Záboj. *Konfesní právo*, s. 301 – 302.

<sup>186</sup> TRETERA, Rajmund Jiří, HORÁK, Záboj. *Právní dějiny církvi*, s. 195.

<sup>187</sup> TRETERA, Rajmund Jiří, HORÁK, Záboj. *Konfesní právo*, s. 303.

<sup>188</sup> Tamtéž.

obyvatelstva upřímnými katolíky.<sup>189</sup> Vždyť od Bílé hory uplynulo už 80 let a nelze se domnívat, že by většina prostého lidu zachovávala jakési *tajné protestantství*, obzvláště pod vlivem natolik i emocionálně silného proudu jakým baroko bylo. Je pravdou, že zde určité ostrůvky zůstávaly. Ty jsou však z celkového pohledu marginální a neúspěch jejich likvidace lze nejspíš připočítat nedostatečným silám katolické církve, a to zejména personálním.<sup>190</sup> Z pohledu budoucího vývoje lze ovšem vidět několik varovných, signálů, souvisejících právě se státním jurisdikcionalismem.

## 2.2 Doba Marie Terezie a Josefa II.

Dominantním pojmem v této části práce je josefinismus. Nutno podotknout, že na následujících řádcích nebude používán pouze ve smyslu církevní a náboženské politiky císaře Josefa II., jak se často chápe, ale spíše jako celkový přístup habsburských panovníků od Marie Terezie zhruba do závěru prvního poloviny vlády císaře Františka II.<sup>191</sup> Někdy bývá tento pojem ještě rozšířen a aplikován i na dřívější dobu.<sup>192</sup>

Jak už bylo naznačeno, na josefinismus nelze v žádném případě hledět jako na určité vybočení z jinak téměř ideálního vztahu Casa d'Austria vůči katolické církvi. Naopak měl svůj počátek dávno před vládou osvěcenských panovníků. Za jejich vlády však došlo k mnohem intenzivnějšímu využívání nástrojů, které mnohdy měly ještě středověké kořeny, a které sice byly třeba už zavedeny, ale nyní posloužily k mnohem silnějšímu tlaku na církev, než dříve.

Zároveň je třeba podotknout, že josefinismus nelze posuzovat jako specificky středoevropský jev, naopak je třeba ho zasadit do celkové situace osvícenství. Ne nadarmo se pak někdy mluví ve druhé polovině 18. století o tzv. osvíceneckých diktaturách, které jsou mimo jiné charakteristické tím, že v honbě za „obecným blahem“ ignorují i tradiční limity panovnické moci.<sup>193</sup>

---

<sup>189</sup> Srov. KADLEC, Jaroslav. *Přehled církevních dějin českých*, s. 142–146.

<sup>190</sup> Tamtéž, s. 141–142.

<sup>191</sup> Tento přístup odpovídá KADLEC, Jaroslav. *Přehled církevních dějin českých*, s. 151. Srov. KACZMAREK, Hieronim. *Stát a církev*, s. 50.

<sup>192</sup> V TRETERA, Rajmund Jiří, HORÁK, Zboj. *Konfesní právo*, s. 302, se tak hovoří v souvislosti se jménem císaře Josefa I. o tzv. prvním josefinismu.

<sup>193</sup> Roux velmi správně poznamenává, že charakter monarchie v podstatě neumožňuje, i u velmi autoritativních panovníků, aby se z ní stala diktatura, a to právě kvůli těmto tradičním limitům panovnické moci. ROUX, Jean-Paul. *Král*, s. 34. Označení Josefa II. jako „revolucionáře“ se tak zdá velmi případné, stejně jako je osvěcenský absolutismus nutno označit za značně pokřivenou formu monarchie.

Ještě těžší než vymezit josefinismus dobově je popsat jeho podstatu. Zcela určitě to není žádný kompaktní politický či státovědný program. Jde o jakýsi výsledek osvícenských myšlenkových proudů, které působily jak uvnitř, tak zvenčí katolické církve, a zároveň soubor administrativních procesů, zákonů a starších institutů, jak zmíněno výše, ke státní kontrole a případné „reformě“ katolické církve. Bylo by však chybou považovat osvícenskou etatizaci a obecně státní jurisdikcionalismus za jev charakteristický pouze pro katolické země. Ba právě naopak zdá se zřejmé, že tzv. sumepiskopální teorie<sup>194</sup> se stala přinejmenším inspirací i pro katolická knížata.

Obecným rysem všech osvícenských snah je racionalismus, což Mons. Kadlec charakterisoval jako: „přiznávání rozhodujícího slova v nejvyšších životních otázkách rozumu (racionalita), nadměrné zdůrazňování osobní svobody (tolerance a parita) a autonomní kulturní úsilí (kulturní optimismus).“<sup>195</sup> Tento osvícenský duch, nejprve ovládl protestantskou teologii, a poté se dostal do katolických kruhů.<sup>196</sup> Ne všechny osvícenské snahy byly prvotně vedeny snahou církev poškodit. Ba naopak, mnozí se domnívali, že racionalizací církvi a víře pomáhají. Že ji ve skutečnosti rozvrací, si neuvědomovali. Už v těchto myšlenkách je ovšem vidět onen účelově vrážený klín mezi jakousi „čistou, původní vírou“ a církev.

S osvícenstvím vzniká i moderní stát, který charakterizuje snaha o naprosto dominantní postavení na svém území. Dochází tím k jednostranné preferenci státních (ať už skutečných či domnělých) zájmů nad zájmy jinými. Řada osvícenských opatření tak měla charakter snahy o vyloučení vlivu „cizích“ církevních institucí a orgánů z území daného státu. Takto např. za Marie Terezie došlo ke zrušení starobylého akvilejského patriarchátu.<sup>197</sup>

Je samozřejmě nesnadné zjistit, jaký vliv měla na panovníky jako Marie Terezie či Josef II. základní osvícenská díla Voltaira, Montesquieua a Rousseaua. Josef jejich díla zcela jistě znal,<sup>198</sup> zdá se však, že jeho postoj k nim zůstal poněkud ambivalentní.<sup>199</sup> Nepochybně však

---

<sup>194</sup> TRETERA, Rajmund Jiří, HORÁK, Zboj. *Právní dějiny církvi*, s. 201. Poněkud zavádějící je pak obrácená formulace v HENNER, Kamil, Poměr mezi státem a církví v Rakousku. In: TOBOLKA, Zdeněk Václav, ed., *Česká politika. Díl první*, Praha, Edvard Leschingr, s. 668.

<sup>195</sup> KADLEC, Jaroslav. *Přehled církevních dějin českých*, s. 177.

<sup>196</sup> BACKHOUSE, Stephen. *Malé kompendium křesťanských dějin*. Praha, Knižní klub, 2012, s. 151. ISBN 978-80-242-3663-6.

<sup>197</sup> KRYŠTŮFEK, František Xaver. *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských: s obzvláštním zřetelem k zemím koruny české, 1. díl*. Praha, Cyrillo-Methodějská knihtiskárna a nakladatelství V. Kotrba, 1898, s. 51-53.

<sup>198</sup> KACZMAREK, Hieronim. *Stát a církev*, s. 52.



ale zapůsobili encyklopedisté tím, že popisovali jakýsi ideální stav, kterého by měla společnost dosáhnout. Ten vliv ale nepůsobil jen přes panovníky. Např. hrabě Kounic byl velkým ctitelem Voltairovým a za pobytu v Paříži měl nějaký čas Rosseaua jako tajemníka.<sup>200</sup>

Intelektuální podklad z katolického prostředí dodával osvícenským snahám směr zvaný febronianismus. Ten měl kořeny v myšlenkách obsažených ve spise *De statu ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis* z roku 1763. Jako autor se uváděl Justinus Febronius, což byl pseudonym, pod nímž se skrýval trevírský světitel biskup Jan Mikuláš z Hontheimu. Jeho primárním cílem mělo být dosažení idealizovaného stavu raného křesťanství, což ale podle něj předpokládalo destrukci hierarchické struktury církve v čele s papežem, a to tím, že se mu měla odejmout práva, jež na sebe údajně strhl v pozdějších dobách.<sup>201</sup> Jednotlivé národní církve by tedy měly být na sobě autonomní až nezávislé, což by je však naopak učilo být závislé na místních vládcích. Papež Klement XIII. v roce 1764 tuto nauku odsoudil a zakázal Febroniovo dílo šířit, nicméně řada biskupů ho s podporou panovníků neuposlechla. Toto učení získalo ohlas zejména v Německu a v Habsburské monarchii. Zde si také udrželo pozice nejdéle, v podstatě až do 40. let 19. století.

Jako další myšlenkové hnutí vycházející původně z katolických řad musíme zmínit jansenismus. Ten se sice primárně nezabýval otázkou církevní struktury, spíše otázkami teologickými a liturgickými, přesto však má svou stopu i v josefinismu. Stejně jako v případě febronianismu je název této nauky odvozen od jejího zakladatele, jímž byl v tomto případě Kornélius Jansen, profesor teologie z Lovaně a v letech 1636-1638 biskup v Ypres. Jeho učení se blížilo Kalvínově učení o predestinaci a Jansenovi následovníci dále zdůrazňovali morální přísnost a požadovali chudobu katolické liturgie.<sup>202</sup>

Jansenismus se velmi rozšířil ve Francii. Velmi tvrdě proti němu vystupovali zejména jezuité, kteří v tom měli i podporu Ludvíka XIV. Na jeho podnět také roku 1712 vydal papež Klement XI. bulu *Unigenitus Dei Filius*, kterou tento myšlenkový směr zakázal. Jansenisté se následně posunuli na febronianské pozice, tedy zdůrazňovali episkopalismus na úkor papežské autority. Nejen, že poté jansenismus ve Francii přežíval až do revoluce, kdy ho podporoval např. regent Filip Orleánský,<sup>203</sup> sám svobodný zednář, ale už před tím pronikl i do

---

<sup>199</sup> MAGENSCHAB, Hans. *Josef II.: revolucionář z boží milosti*. Přeložil Milan TVRDÍK. Praha, Brána, 1999, s. 118. ISBN 80-7243-044-0.

<sup>200</sup> KRYŠTŮFEK, František Xaver. *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských*, s. 40.

<sup>201</sup> KADLEC, Jaroslav. *Přehled církevních dějin českých*, s. 136-137.

<sup>202</sup> Tamtéž, s. 137.

<sup>203</sup> BACKHOUSE, Stephen. *Malé kompendium křesťanských dějin*, s. 158.

jiných částí Evropy. Se vši pravděpodobností výrazně ovlivnil i císařovnu Marii Terezii. Jansenistické arcibiskupství v Utrechtu nakonec splynulo se starokatolickou církví.<sup>204</sup>

Proti dvěma už zmíněným směrům je působení směru nazývaného galikanismus v josefinství snad o něco menší. Zejména vzhledem k tomu, že nebyl sám o sobě osvíceneckým proudem, ale šlo spíše o vyvrcholení dlouhodobého historického vývoje. Galikanismus byl důsledkem sebechápání Francouzů jako potomků Franků, tedy prvního národa, který přijal katolictví.<sup>205</sup> Francie se tehdy měla stát *nejstarší dcerou církve*, a její král byl zván „nejkřesťanštějším králem“. Ve skutečnosti byl tento titul důsledkem toho, že *Rex Christianissimus* byl ještě za života nazýván sv. Ludvík a jeho potomci si ho potom ponechali.<sup>206</sup> Pojem *nejstarší dcera církve* se pro změnu objevil v důsledku činnosti Karla V. Moudrého, jimž se snažil zvýšit prestiž Francie uprostřed stoleté války.<sup>207</sup>

Podle ideologů galikanismu má nicméně na základě tohoto pojetí tzv. *Ecclesia gallicana* významná privilegia. Někdy bývá galikanismus datován k Pragmatické sankci Karla VII. z roku 1438, domnívám se však, že iniciativy v tomto duchu lze vztáhnout i na činnost Filipa Sličného.<sup>208</sup>

Jeho vyvrcholení přišlo v 17. století, kdy byla za vlády Ludvíka XIV. roku 1682 vydána tzv. Deklarace francouzského duchovenstva. Nejenže zcela zjevně obsahovala bludnou nauku konciliarismu,<sup>209</sup> ale především degradovala papežskou moc nad francouzskou církví na čistě duchovní záležitosti. Souvislost josefinismu s galikanismem je vidět právě v tomto bodě, stejně jako v tom, že šlo o posílení moci panovníka konkrétního státu. Ostatně i zdůvodnění galikánských „práv“ je docela podobné tomu, jak svou pozici chápali tradičně Habsburkové.

---

<sup>204</sup> TRETERA, Rajmund Jiří, HORÁK, Záboj. *Právní dějiny církvi*, s. 222.

<sup>205</sup> Pomineme-li nejednoznačné Burgundy. KURTH, Godefroid. *Svatá Klotylda: (474-545) : královna mezi úzkostí a něhou*. Olomouc, Refugium Velehrad-Roma, 2013, s. 15. ISBN 978-80-7412-134-0. Tento pocit vyvolení je stále ve Francii v některých kruzích silný, v seskupených v dnešní době kolem vévody z Anjou a prosazují restauraci tradiční monarchie, nemá ovšem už galikánské konotace. Viz např. THOMAS, Jean-François. *Un pape et la vocation de la France, par le P. Jean-François Thomas* [online]. 15. 8. 2021 [cit. 2021-8-20]. Dostupné z: <https://www.vexilla-galliae.fr/actualites/chetiente-christianophobie/un-pape-et-la-vocation-de-la-france-par-le-p-jean-francois-thomas/>.

<sup>206</sup> LE GOFF, Jacques. *Ludvík Svatý*. Praha, Argo, 2012, s. 552. ISBN 978-80-257-0685-5.

<sup>207</sup> BLOCH, Marc. *Králové divotvůrci: studie o nadpřirozenosti přisuzované královské moci, zejména ve Francii a Anglii*. Praha, Argo, 2004, s. 209. ISBN 80-7203-626-2., Srov. TRETERA, Rajmund Jiří, HORÁK, Záboj. *Právní dějiny církvi*, s. 193.

<sup>208</sup> BORDONOVE, Georges. *Filip IV. Sličný: železný král*. Praha, Brána, 2007, s. 63. ISBN 978-80-7243-329-2.

<sup>209</sup> TRETERA, Rajmund Jiří, HORÁK, Záboj. *Právní dějiny církvi*, s. 221.

Budoucí královnu Marii Terezii už v raném dětství obklopovali jansenisté, jako např. Gottfried Philipp Spannagel,<sup>210</sup> její učitel dějepisu, či její zpovědník Ignác Müller. Zejména však nelze pominout jejího osobního lékaře, od roku 1745, Nizozemce Gerarda van Swietena. Ten pocházel z jansenistické rodiny<sup>211</sup> a tyto názory horlivě rozšiřoval i po svém příchodu do Vídně. Později byl Marií Terezií pověřen vypracováním reformy zdravotnictví a měl také významnou pozici v cenzorském úřadu, z níž se mu postupně podařilo vyhnat všechny jezuity (k roku 1764), jež nenáviděl.<sup>212</sup> Do Rakouska např. zjednal přístup hlavnímu jansenistickému listu, *Utrechter Zeitung*.<sup>213</sup> Kromě toho reformoval i univerzitní vzdělávání – např. na právnickou fakultu vídeňské univerzity byly povoláváni osvícenci a odpůrci církve, mezi nimi i Franz von Zeiller.<sup>214</sup>

Dalším nadšeným jansenistou, který se rovněž výrazným způsobem podílel na reformách vysokého školství, konkrétně teologie, byl mezi rádci Marie Terezie kanovník, později vídeňský světící biskup, Šimon svobodný pán Stock. Ten přišel s jansenismem do styku dokonce za svých studií v Římě. Stal se děkanem teologické fakulty a od roku 1758 vedl alumnát, jehož chovancům zajistil přístup k jansenistické literatuře. Jeho výpady proti jezuitům byly tak zuřivé, že spis, který napsal o reformě studií, do konce roku 1771 Marie Terezie zakázala, neboť vyvolával dojem „honu na jezuity.“<sup>215</sup>

Nelze zapomenout ani na Františka Štěpána Rautenstraucha, opata břevnovského a broumovského. Ten byl naopak oddaným febroniáncem a v roce 1774 se stal tzv. studijním ředitelem teologické fakulty v Praze, od roku 1775 ve Vídni. Velmi činný zůstal i za Josefa II.

Rautenstrauchovo povolání do Vídně bylo zapříčiněno situací, jež hodně vypovídá o josefinismu Marie Terezie. Panovníci totiž velmi záleželo na tom, aby s případnými reformami souhlasila či se na nich podílela nějaká významná církevní autorita. A tak byl

---

<sup>210</sup> HERRE, Franz. *Marie Terezie: velká žena na habsburském trůně*. Praha, Brána, 2004, s. 14. ISBN 80-7243-219-2.

<sup>211</sup> Nutno ovšem podotknout, jak upozorňuje Egghardtová, že Swieten osiřel ve dvanácti letech. Projevuje názor, že s jansenismem se seznámil až za studií v Löwenu. EGGHARDT, Hanne. *Muži Marie Terezie: její milování, její rádci a opory trůnu*. Přeložila Jana PECHAROVÁ. Praha, Ikar, 2017, s. 90. ISBN 978-80-249-3281-1.

<sup>212</sup> Tamtéž, s. 100.

<sup>213</sup> KRYŠTŮFEK, František Xaver. *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských*, s. 40–41.

<sup>214</sup> EGGHARDT, Hanne. *Muži Marie Terezie*, s. 99.

<sup>215</sup> KRYŠTŮFEK, František Xaver. *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských*, s. 41. Podle Kryštůfka bylo jeho vedení alumnátu tak „úspěšné“, že faráři nechtěli přijímat jeho chovance za kaplany.

Rautenstrauch, jehož názory ve Vídni dobře znali, požádán, aby sám vypracoval plán na reformu teologického studia.

Vůbec je z chronologie vlády Marie Terezie zjevné, že proticírkevní tlak se zvyšoval postupně, z čehož lze vypočítat stoupající vliv oné osvícenské kliky. Nabízí se samozřejmě otázka, nakolik panovnice její činnosti nevědomě podléhala a nakolik s ní sama souzněla. Její osobní zbožnost a osobní katolická morálka je neoddiskutovatelná<sup>216</sup> navzdory tomu, že někteří autoři, jako už zmíněná Corethová, shledávají i v určité změně důrazů varovné signály.<sup>217</sup> Každopádně Marie Terezie zdědila určitý systém státního jurisdikcionalismu, který neměla problém využít, přinejmenším tehdy, když to její říše podle jejího názoru potřebovala, např. v případech válečných konfliktů.<sup>218</sup> Nakolik se vnitřně ztotožnila s ostatními změnami, zůstává záhadou.<sup>219</sup> Weissensteiner se domnívá, že v mnoha osobních i politických rozhodnutích se řídila svým náboženským přesvědčením o právu a morálce<sup>220</sup>, že sice přetvářela stát v duchu osvícenství, ale jeho státní teorie a společenskopolitické cíle odmítala.<sup>221</sup>

Z jejího okolí nelze také zapomenout Václava Antonína hraběte (od roku 1764 knížete) z Kounic-Rietbergu, který nejen, že si během svého pobytu na západě osvojil jansenistické a febroniánské nauky, ale v roce 1761 se stal přímo svobodným zednářem. Díky svému úspěchu s *obrácením aliancí* před Sedmiletou válkou se stal roku 1753 kancléřem.

Marie Terezie už roku 1747 zakázala vizitace apoštolských nunciů a roku 1748 obnovila titul *apoštolský* k titulu uherského krále, což bylo interpretováno jako úřad papežského legáta, čehož využívala jak k obsazování biskupských stolců, tak i míst kanovníckých. V roce 1749 byla obnovena povinnost *placeta regia* pro zveřejňování papežských bul. Rovněž se postupně zakazovalo řádům vyvážet peníze ze státu a jejich představení nesměli být cizinci.<sup>222</sup> Roku 1749 pro Moravu a 1750 pro Čechy vydala královna též štolový patent, jimž měl být stanoven jakýsi pevný sazebník poplatků, které si měli účtovat duchovní za vykonávané duchovní

---

<sup>216</sup> HERRE, Franz. *Marie Terezie*, s. 101–102.

<sup>217</sup> Kromě jansenistických vychovatelů zmiňuje Kadlec i možnost vlivu matky Alžběty Kristíny, která byla dlouho zapřísáhlá protestantka, jakožto i zklamání z postoje papeže Benedikta XIV. za Války o rakouské dědictví. KADLEC, Jaroslav. *Přehled církevních dějin českých*, s. 152.

<sup>218</sup> Takto ji brání KADLEC, Jaroslav. *Přehled církevních dějin českých*, s. 153.

<sup>219</sup> Další indicií, která může osvětlovat vliv reformistů na Marii Terezii je, že třeba za Josefa ze Sonnenfelsu se nepokrytě přimlouvala její dcera Marie Karolina. EGGHARDT, Hanne. *Muži Marie Terezie*, s. 76.

<sup>220</sup> WEISSENSTEINER, Friedrich. *Velcí panovníci rodu Habsburského*, s. 218.

<sup>221</sup> WEISSENSTEINER, Friedrich. *Synové Marie Terezie*, s. 34.

<sup>222</sup> TRETERA, Rajmund Jiří, HORÁK, Záboj, CSUKÁS, Adam, ed. *Církev a právo*, s. 256.

úkony.<sup>223</sup> O dvě léta později požádala naposledy o indult, aby mohla uložit daně duchovenstvu.<sup>224</sup> V roce 1753 bylo také zakázáno duchovním prodávat voskové svíce a obětní figurky.

To vše příliš nevybočuje z tendence státního jurisdikcionalismu, jak byl už do té doby znám. V roce 1753 však přišlo také něco nového. Vládě Marie Terezie se totiž zdálo, že pro přílišný počet zasvěcených svátků trpí ekonomika říše, a proto královna požádala Benedikta XIV. o jejich redukci. Papež jí vyhověl 1. září 1753. Kromě nedělí zůstaly zasvěcenými dny hod Boží velikonoční a svatodušní, narození, obřezání a zjevení Páně, Nanebevstoupení Páně a Boží Tělo, pět Mariánských hlavních slavností, svátky sv. Petra a Pavla, Všech svatých a hlavního patrona země nebo diecéze. Ve zrušené zasvěcené svátky zůstala věřícím povinnost účasti na mši svaté.

Pozoruhodná a můžeme říci typicky osvícenská je argumentace vlády v reskriptu z 3. listopadu 1753, jimž se papežské breve provádělo: „...*tak četné svátky byly více pro zahálky a rozmnožení nepravostí nežli pro poctu Boží a svatých...*“<sup>225</sup>

Za čas se však ukázalo, že ponechání povinné účasti na mši má za následek, že lidé i nadále zrušené svátky slaví, a proto Marie Terezie požádala Klementa XIV. o další změnu. Papež jí roku 1771 opět vyhověl, a ve všechny svátky zrušené Benediktem XIV. zrušil i povinnou účast na mši.<sup>226</sup>

I když se tyto zásahy děly s papežových souhlasem, lze v nich už tušit cosi nebezpečného. Dosavadní zásahy státu do církevní sféry se totiž děly spíše na bázi majetko-politické, kdy stát zasahoval do církevní dispozice s majetkem nebo se snažil pojistit si loajalitu místních církví a zároveň ji využít na svém území v politické rovině. Naproti tomu teď už ingeruje do oblasti čistě duchovní a začíná si osobovat právo rozhodovat, jakým způsobem mají lidé projevat svou víru. Byť prozatím ve spolupráci s papežem.

Nutno podotknout, že i dřív už měli panovníci potřebu zasahovat do čistě duchovní sféry. Např. po roce 1556 Ferdinand I. prosazoval, aby se zasedání Tridentského koncilu účastnili i protestanti a zároveň se ho snažil přesvědčit k ústupnosti ve věci přijímání pod obojí a

---

<sup>223</sup> KRYŠTŮFEK, František Xaver. *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských*, s. 50. Ovšem jak podotýká, tento štolový patent nebyl nikdy příliš dodržován.

<sup>224</sup> Tamtéž, s. 45–46.

<sup>225</sup> Tamtéž, s. 48–49.

<sup>226</sup> Celkový přehled zrušených svátků tamtéž, s. 49. Klement XIV. ovšem mezi zasvěcené svátky nově naopak přidal velikonoční i svatodušní pondělí a svátek sv. Štěpána. V Čechách byl jako hlavní patron slaven sv. Václav a na žádost arcibiskupa Příchevského i sv. Jan Nepomucký.

zmírnění celibátu. Důvod byl evidentní, snažil se dosáhnout smíření v říši.<sup>227</sup> Obdobně se projevoval i před tím jeho bratr. V souvislosti s činností jich obou se však nabízí další možné vysvětlení toho, proč habsburští císařové, jinak tak zbožní,<sup>228</sup> si někdy počínali k církvi tak bezohledně. A to sice jejich nedostatečné vzdělání v theologických oblastech.<sup>229</sup>

Dalším příkladem je i povinnost přísahy na Neposkvrněné početí Panny Marie, které v té době ještě nebylo církevním dogmatem, kterou zavedl roku 1650 (shodou okolností ve stejném roce nechal zbudovat Mariánský sloup na Staroměstském náměstí) pro své úřednictvo Ferdinand III.<sup>230</sup> Mons. Kadlec se sice o tomto počínu vyjadřuje spíše negativně, ale jemu navzdory nutno podotknout, že víra v Neposkvrněné početí je v církvi patrná nejpozději od 5. století a těšila se široké podpoře. Ostatně církevní definici dogmatu schválil už Basilejský koncil roku 1434, ale vzhledem k jeho schizmatickému vyznění se k ní nakonec nepřihlíželo. V roce 1622 nakonec Řehoř XV. přijal konstituci, kterou zakázal veřejné i soukromé popírání Neposkvrněného početí.<sup>231</sup> Ostatně, už před ní bylo obvyklé, že přísahu Immaculatě skládali profesori univerzit (poprvé v Paříži 1459).<sup>232</sup>

Nyní se však schylovalo k mnohem větším zásahům do bohoslužebného života. Mimo už popsáného vysokého počtu zasvěcených svátků osvícencům a jansenistům vadila zejména procesí a poutě. 11. dubna 1772 vydala královna reskript, jimž se jednak zakazovaly všechny poutě mimo dědičné země, ale zejména veškeré poutě, při nichž se muselo někde přenocovat, tj. na více dní. Určitou výjimku tvořilo Mariazell. Zde je vidět určitou shovívavost, kterou projevovala Marie Terezie, ale do jisté míry i Josef II., vůči tomuto rodovému poutnímu místu arcidomu rakouského.

Avšak uvedený zákon poutníci často ignorovali, a tak 6. dubna 1775 následoval další, který směřoval přímo proti blížícímu se svátku sv. Jana Nepomuckého. Neúspěšně, jak dokazuje opětovný reskript, který vyšel hned 19. června téhož roku.<sup>233</sup>

---

<sup>227</sup> Ferdinandův vztah ke koncilu byl vůbec, ostatně podobně jako u jeho bratra, nejednoznačný. Viz KOHLER, Alfred. *Ferdinand I. (1503–1564)*, s. 207–212.

<sup>228</sup> U Karla se to např. projevilo v jeho tzv. vyznání víry, což byla adresa říšským stavům z 19. dubna 1521. Viz SEIBT, Ferdinand. *Karel V.: císař a reformace*. Přeložil Milan CHURANĚ. Praha, Ikar, 1999, s. 55–60 ISBN 80-7202-403-5.

<sup>229</sup> KRYŠTŮFEK, František Xaver. *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských*, s. 114.

<sup>230</sup> KADLEC, Jaroslav. *Přehled církevních dějin českých*, s. 135. Naproti tomu v BLAŽEK, Petr, POKORNÝ, Vojtěch. *Duchovní střed Evropy: dějiny Mariánského sloupu na Staroměstském náměstí v Praze 1650–2020*. Praha, Muzeum Karlova mostu, 2020, s. 277. ISBN 978-80-270-8014-4, je vypočteno, že to bylo předepsáno příslušníkům pražské univerzity.

<sup>231</sup> CORETH, Anna. *Pietas Austriaca*, s. 58.

<sup>232</sup> Tamtéž.

<sup>233</sup> KRYŠTŮFEK, František Xaver. *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských*, s. 47–48.

Aby mohl stát církevní záležitosti efektivně spravovat, bylo potřeba za tímto účelem založit nové orgány, v podstatě jakási církevní oddělení. Nejprve si Kounic vyzkoušel novinku v Lombardii, kde roku 1765 založil nový úřad *Giunta Economale*, který měl rozhodovat o všech církevních otázkách, pokud ovšem neměly ryze duchovní charakter. O tři roky později využil kancléř královna roztrpčení nad exkomunikací vévody parmského, jejího nastávajícího zetě, a přesvědčil ji, aby pro úřad schválila novou instrukci, podle níž se církvi ponechávala svoboda v oblasti hlásání evangelia a kultu, udílení svátostí (ovšem o zpoplatnění rozhodoval stát) a vnitřní disciplíny.<sup>234</sup> O půl roku později se tyto postupy a orgány zavedly i ve zbytku monarchie. Toto zvláštní církevní oddělení tak vzniklo i při spojené česko-rakouské dvorské kanceláři.<sup>235</sup>

Osvícenská činnost za vlády Marie Terezie silně zasáhla i kláštery a řehole. Už v roce 1763 byla stanovena nejvyšší částka, kterou směli kandidáti řeholí přinést svému klášteru, roku 1770 se zavedlo pravidlo, že slavné sliby nesmí skládat nikdo mladší 24 let. Dále v roce 1771 stát postavil pod dozor dispoici církve s majetkem a konečně od roku 1773 platilo, že veškeré dopisování s představenými v zahraničí (to ovšem platilo pro všechny duchovní) se může dít jen prostřednictvím vlády.<sup>236</sup> Na některé řády byl také uvalen *numerus clausus*, žebravé řády měly zákaz brát almužny a přijímat nové terciáře.<sup>237</sup>

V pasáži o josefinismu Marie Terezie nelze pominout otázku vzdělávání, kde měl na královnu, vedle už zmíněného van Swieteny, velký vliv další zednář v jejím okolí, Josef svobodný pán ze Sonnenfelsu. Jeho cílem bylo především vychovat úředníky loajální ke státu a působící v duchu osvícenských myšlenek. Přičemž mezi úřednictvo v podstatě zahrnul i duchovní. Ostatně i hlavní přínos náboženství viděl čistě v tom, že přináší do společnosti pořádek.<sup>238</sup>

Před reformami byl stav školství následující: univerzity se všeobecně nacházely v rukou Tovaryšstva Ježíšova, na úrovni středních škol k němu potom přibyli ještě piaristé a pauláni. Reformu studia, která z velké části sestávala z vytlačení jezuitů, začal biskup Stock a dále v ní pokračoval opat Rautenstrauch. Studijní ředitelé, jejichž úkol spočíval v kontrole výuky, byli ustanoveni roku 1757. O pět let později došlo k sekularizaci pražské filosofické fakulty. Její

---

<sup>234</sup> KADLEC, Jaroslav. *Přehled církevních dějin českých*, s. 154.

<sup>235</sup> TRETERA, Rajmund Jiří a Záboj HORÁK, *Konfesní právo*, s. 304.

<sup>236</sup> KRYŠTŮFEK, František Xaver. *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských*, s. 46.

<sup>237</sup> KACZMAREK, Hieronim. *Stát a církev*, s. 56.

<sup>238</sup> EGGHARDT, Hanne. *Muži Marie Terezie*, s. 99. Srov. KACZMAREK, Hieronim. *Stát a církev*, s. 56 a KRYŠTŮFEK, František Xaver. *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských*, s. 44.

ředitel Seibt se dokonce roku 1779 dopracoval k obvinění, že kazí mládež a odvádí ji od katolické víry, ale Rautenstrauch a jeho přátelé ve Vídni se ho zastali.

Změny ve formaci duchovenstva jsou z velké části právě Rautenstrauchovým dílem. I zde je viděn ona typická osvícenská racionalizace. Došlo k zavedení nového předmětu, pastorační teologie, jehož účelem bylo nejen připravit seminaristy na činnost duchovních, ale i státních úředníků.<sup>239</sup> Naopak došlo k oslabení výuky teologie, kterou někteří reformátoři považovali za „bezduchou přítěž“.<sup>240</sup> Každopádně z hlediska budoucnosti se největším problémem ukázalo, že za profesory a učitele na těchto ústavech byli ustanovováni především jansenisté a febroniani. To mělo dalekosáhlý dosah a z velké části to vysvětluje dlouhodobé přetrvání těchto herezí mezi rakouským klérem, i když už jinde vymizely. Tito profesori byli později charakterizováni jako „*nejnecírkvejnější a nejprázdnější generace teologů, jakou kdy byla církev postižena.*“<sup>241</sup>

Patrně nejznámějším zásahem Marie Terezie do církevních věcí je zrušení jezuitského řádu, třebaže v tomto ohledu byl její souhlas spíše jen onou pověstnou poslední kapkou. Tovaryšstvo se totiž ocitlo v nemilosti řady vládců už dlouho předtím. Velmi tvrdě ho pronásledoval zejména už zmíněný markýz de Pombal v Portugalsku, následovaly všechny bourbonské země, ba dokonce i k veliké lítosti papeže Klementa XIII., johanitská Malta.<sup>242</sup> Marie Terezie byla ovšem výjimkou, neboť si uvědomovala, že na nich z velké části stojí vzdělávání v monarchii.<sup>243</sup> Nakonec však ustoupila tlaku téměř veškerého svého okolí i francouzského spojence a připojila se k žádosti o zrušení. Papež Klement XIV. tedy 21. července 1773 podepsal breve *Dominus ac Redemptor noster*, kterým Tovaryšstvo Ježíšovo rozpustil, přičemž nezamlčel, že to udělal „pro obnovení pokoje v křesťanství“. V Habsburské monarchii bylo prováděno v září a říjnu téhož roku.<sup>244</sup> Z majetku rozpuštěných jezuitských klášterů a domů se vytvořily tzv. studijní fondy, které financovaly veřejné školství.

Zrušení jezuitů těžce zasáhlo střední školy. K roku 1773 bylo v Čechách 42 gymnázií, na Moravě 15. Následně jejich počet klesl v Čechách na 15, na Moravě na 7.<sup>245</sup> Výlučný dozor

---

<sup>239</sup> KACZMAREK, Hieronim. *Stát a církev: český případ*, s. 56.

<sup>240</sup> Zajímavé je, že např. Mons. Kadlec na tyto změny nehledí jen nepřátelsky. Např. oceňuje zřízení kateder pro semitské jazyky. KADLEC, Jaroslav. *Přehled církevních dějin českých*, s. 158.

<sup>241</sup> Tamtéž.

<sup>242</sup> KRYŠTŮFEK, František Xaver. *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských*, s. 54.

<sup>243</sup> Tamtéž a TRETERA, Rajmund Jiří, HORÁK, Záboj. *Konfesní právo*, s. 305.

<sup>244</sup> KRYŠTŮFEK, František Xaver. *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských*, s. 54–55. Přehled jezuitských, klášterů, domů, kolejí apod. je na s. 55–56.

<sup>245</sup> KADLEC, Jaroslav. *Přehled církevních dějin českých*, s. 158–159.



nad školstvím základním převzal stát, a to na Sonnenfelsův podnět už roku 1770, neboť prý všechno školství jest „politikou“.<sup>246</sup> Roku 1774 bylo vyhlášeno, že v každé farnosti se musí zřídit škola, na církvi s výjimkou výuky náboženství zcela nezávislá.

Přes to všechno je třeba uvést, snad poněkud paradoxně, že stát si za Marie Terezie nadále zachovával svůj rekatolizační charakter. Částečně to samozřejmě bylo zapříčiněno podporou, kterou protestanti v Zemích Koruny české poskytovali za válek s Pruskem Fridrichovi II. Marie Terezie opětovně obnovovala výnosy proti nekatolíkům (1748, 1754, 1764), ani jí se je však nepodařilo úplně vyhnat. To se ukázalo za selských bouří ke konci její vlády, přičemž ta poslední, roku 1777 na Valašsku,<sup>247</sup> už byla pro Vídeňský dvůr inspirací pro uzákonění náboženské tolerance.<sup>248</sup>

Tím bychom mohli opustit vládu Marie Terezie a přesunout se k samotnému panovníkovi, jenž dal josefinismu jméno. Jak se zdá, jeho vztah k náboženství byl problematický již od dětství, jako ostatně i jiné aspekty jeho povahy, což si jeho matka dobře uvědomovala.<sup>249</sup> Ohledně vztahu Josefa II. k církvi je mezi autory o něm písíci zřetelná dichotomie. Jedna strana ho považuje za možná radikálního, ale v podstatě pozitivního reformátora, jenž se upřímně považoval za dobrého katolíka a snažil se církvi pomoci tím, že jí „pomůže“, aby se „smířila“ s dobou.<sup>250</sup> Jiní dokonce označují jeho reformy za pokus o návrat k principům „prvotní církve“.<sup>251</sup> Druhá strana naproti tomu akcentuje, že ať už byly Josefovi vnitřní pohnutky jakékoli, fakticky jednal pod vlivem církví odsouzených heretických myšlenek,<sup>252</sup> nemluvě o škodách, které napáchal na životě církve ve svých zemích.

---

<sup>246</sup> KRYŠTŮFEK, František Xaver. *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských*, s. 45.

<sup>247</sup> Blíže toto povstání v KRYŠTŮFEK, František Xaver. *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských*, s. 81–95, k samotné otázce nekatolíků tamtéž, s. 64–81.

<sup>248</sup> KADLEC, Jaroslav. *Přehled církevních dějin českých*, s. 157.

<sup>249</sup> EGGHARDT, Hanne. *Muži Marie Terezie*, s. 32 a 42. Ovšem Weissensteiner se ho snaží bránit. WEISSENSTEINER, Friedrich. *Synové Marie Terezie*, s. 11.

<sup>250</sup> Tímto duchem je prodchnuta už citovaná kniha Hanse Magenschaba, např. na s. 125. Autor ovšem není profesionální historik ale novinář. Jde však dosud asi o Josefovu nejucelenější monografii v českém jazyce. MAGENSCHAB, Hans. *Josef II.*, s. 105–108. To ovšem považují za výplody autorovi fantazie, které jsou neprokazatelné. Jeho výklad je místy až hloupý, např. když na s. 122 píše, že Marie Terezie neváhala bránit církvi zasahovat do věcí do kterých „jí nic nebylo“ - tj. zakázala vizitace.

<sup>251</sup> Což je jakýsi „evergreen“, který prochází dějinami, a s oblibou ho používají bojovníci proti církevní autoritě. V tomto případě obdivovatel Josefa II. Eduard Winter. Srov. KACZMAREK, Hieronim. *Stát a církev*, s. 60. Nad otázkou nakolik můžeme připustit oprávněnost Josefových „opravných“ snah se zamýšlí i Corethová, dochází však k jejich implicitnímu odmítnutí jako celku. Srov. CORETH, Anna. *Pietas Austriaca*, s. 88–89.

<sup>252</sup> Magenschab dokonce říká, že josefinismus byl aplikovaný jansenismus. Tamtéž, s. 127.

Každopádně je dobře zdokumentováno, že jedním z hlavních sporů, které měl Josef s matkou po dobu své spoluvlády, byla právě otázka náboženství. Marie Terezie také kritizovala výběr synových volnomyšlenkářských přátel a četby.<sup>253</sup> Kromě Kounice se pak Josef stal hlavní silou v proticírkevním tažení,<sup>254</sup> které se dělo ve druhé části vlády Marie Terezie, včetně zrušení jezuitů.<sup>255</sup>

Josef II. v mnohém nepochybně navazoval na mechanismy a modely zavedené už za vlády jeho matky. Řadu z nich sám prosazoval. Ovšem za jeho vlády se katolická církev dostala do takové míry pod vliv státu, jako nikdy předtím ani potom (po dobu existence monarchie). Označení josefinismus tak je nanejvýše přiléhavé, i když Mons. Kadlec uvádí, že Josef II. vlastně žádným josefinistou nebyl.<sup>256</sup> Kadlec ale pojímá josefinismus nikoli jako metodu a historický stav vyvolaný aplikací této metody, ale spíše jako snahu o *de facto* vytvoření autokefální církve, která by byla nezávislá na Římu (konkrétně používá, v odkazu na anglikánství, výraz *High Church*). Z tohoto pohledu by samozřejmě šlo říci, že pravým josefinistou byl spíše než Josef kancléř Kounic a v podstatě by tím josefinismus splnil i Magenschabův popis „aplikovaného jansenismu“.

Já jsem ovšem názoru, že Josefa teoretické otázky víceméně nezajímaly. Na svou matku skutečně navazoval v tom smyslu, že chtěl ze značně heterogenní Habsburské říše udělat jednotný a centralizovaný stát, jenž by se staral o blaho poddaných. Od Marie Terezie se lišil v tom, že tyto cíle prováděl o mnoho bezohledněji, bez jakéhokoli ohledu na tradice, zvyky, historii či nesouhlas zasažených. Náboženství ho zajímalo jen do té míry, pokud mu mohlo pomoci v jeho díle. Proto ani za jeho vlády nikdy nedošlo k přetržení jednoty s univerzální

---

<sup>253</sup> Navzdory výše uvedenému tyto spory Magenschab na stranách 125–129 celkem dobře popsal.

<sup>254</sup> Zejména měl Josefovi vadit vídeňský arcibiskup, kardinál Migazzi, jenž patřil k hlavním představitelům císařovny („konzervativní“) strany na vídeňském dvoře. Tamtéž, s. 121. Ač nebyl nijak otevřeně protiosvětský, nakonec se vždy postavil proti Josefovým „reformám“.

<sup>255</sup> Podle Magenschaba byl dokonce Josef v této věci v kontaktu s předním odpůrcem jezuitů na dvoře Ludvíka XV., vévodou z Choiseulu. Tamtéž, s. 122–123.

<sup>256</sup> KADLEC, Jaroslav. *Přehled církevních dějin českých*, s. 150.

církvi. Papež Pius VI., ač se Josefa snažil od jeho plánů osobně odvrátit,<sup>257</sup> s ním do otevřeného konfliktu nešel a císař tedy neměl důvod konflikt dále gradovat.<sup>258</sup>

Hlavním důvodem oné pověstné papežovy návštěvy bylo zejména rušení klášterů, pravděpodobně nejznámější výsledek Josefovy církevní politiky, na němž se jasně ukázaly meze císařovy osobnosti. Je prokázáno, že císař měl na kláštery spadeno dlouhodobě, zejména na ty kontemplativní. Jejich poslání bylo pro Josefovo ploché utilitaristické uvažování absolutně nepochopitelné. Ještě za matčina života se měl císař nechat slyšet, že kláštery jsou „instituce neužitečné“, „mrtvý kapitál“, ba dokonce „hanba státu a náboženství“ (tím myslel zejména řády žebravé).<sup>259</sup> Později jako císař dokonce osobně zakázal chórovou modlitbu, protože v ní neviděl smysl.<sup>260</sup> Jako nativista Josef rovněž nesouhlasil s tím, že část populace žije v celibátu.<sup>261</sup>

První císařovy kroky se ovšem nesly v intencích, které byly nastaveny už za Marie Terezie. 14. března 1781 císař odtrhl v podstatě všechny řády od jejich představených sídlících mimo monarchii a to i co se týče věcí duchovních. Pouze provinciálové mohli po svém zvolení podat zprávu nejvyššímu řádovému představenému, pokud ovšem předtím byla schválena příslušným úřadem. Dále se tolerovala pouze modlitba za tyto představené.

20. května plošně zavedl pro kláštery *numerus clausus* a tam, kde ho číslo řeholníků přesahovalo, zakázal přijímání noviců. Od 8. října se nesměly odebírat bohoslužebné knihy odjinud, než od státem schválených vydavatelů.

Konečně 11. září 1782 byly zrušeny všechny exempce a kláštery podřízeny biskupům a 30. listopadu všeobecně zavedeny volby představených. Samozřejmě i tam, kde to odporovalo řádovým stanovám.<sup>262</sup> V roce 1786 pak císař zašel ještě dál a zavedl tzv. opaty-

---

<sup>257</sup> Josefův náhled na návštěvu Svatého Otce dokládá dopis, který poslal bratrovi Leopoldovi do Toskánska. „Konečně jsem papeže vypravil. Jsem opravdu rád, že už odjel, protože těch posledních osm dní bylo opravdu nesnesitelných.“ WEISSENSTEINER, Friedrich. *Synové Marie Terezie*, s. 51. Překlad použitý Egghardtovou je ještě silnější: „Konečně jsem papeže vypakoval. Jsem skutečně rád, že odcestoval, protože zejména v těchto posledních osmi dnech to bylo to bylo téměř nesnesitelné. Tyhle úskoky a vytáčky při jeho jednáních, to patolizalství v jeho proslovecích, to skutečně směšné nadšení, které se zmocnilo především žen...“ EGGHARDT, Hanne. *Muži Marie Terezie*, s. 48. Ještě mrazivěji se k papeži choval kníže Kounic, vlastní *spiritus agens* josefinismu. WEISSENSTEINER, Friedrich. *Synové Marie Terezie*, s. 51.

<sup>258</sup> Srov. KRYŠTŮFEK, František Xaver. *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských*, s. 185–188.

<sup>259</sup> KADLEC, Jaroslav. *Přehled církevních dějin českých*, s. 163.

<sup>260</sup> Tamtéž, s. 178.

<sup>261</sup> KRYŠTŮFEK, František Xaver. *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských*, s. 153.

<sup>262</sup> Tamtéž, s. 154.

komendátory.<sup>263</sup> Dosavadní opati byli ponecháni na svých místech až do smrti (ovšem vládní orgány několikrát zbavily neoblíbeného opata úřadu z různých důvodů předčasně), ale poté na jejich místo nastoupil opat-komendátor, jmenovaný vládou. Zpravidla šlo o světského kněze, který spravoval majetek kláštera a bděl v něm nad pořádkem. Vedle něj byl ještě z dané komunity ustanoven převor, který dbal nad dodržováním řeholní kázně, vůči opatovi se však nacházel v plně podřízeném postavení.

Už předtím, 29. listopadu 1781, vyšel patent,<sup>264</sup> jimž Josef II. oznámil svůj úmysl zrušit kontemplativní kláštery a 12. ledna 1782 pak přišla první vlna tohoto rušení. Úplně byly zrušeny kláštery a hospice kartuziánů, kamaldulských, eremitů, karmelitánek a františkánek. Brzy následovaly ty náležející cisterciákům, premonstrátům, benediktinům a dalším, přičemž sekularizace se nevyhnula ani benediktinkám u sv. Jiří, i když jejich abatyše měla právo korunovat českou královnu.

Sekularizace se dělala tak, že do klášterů, o nichž se rozhodlo (individuálně), že budou zrušeny, přijeli bez ohledu na klauzuru vládní komisaři, kteří přečetli přítomným příslušné nařízení. Poté zabavili a zapečetili všechny klíče, peníze a cenné papíry, načež před nimi museli všichni řeholníci sloužit přísahu, že nic nezatajili. Následně tito komisaři sepsali veškerý inventář kláštera. Jen to, co měl každý řeholník ve své cele, si mohl z kláštera odnést.

Ještě před tím, než se toto událo, byly ovšem kláštery oceněny a odhadla se jejich cena. To se dělo i u těch, u nichž se sice se zrušením vážně počítalo, nicméně se o nich ještě definitivně nerozhodlo. Například klášter v Broumově byl roku 1787 oceněn na 487 998 zlatých, ale nakonec k jeho zrušení nedošlo.<sup>265</sup>

Celková bilance likvidace klášterů Josefem II. je takováto: v celé monarchii bylo za desetiletí císařovy samostatné vlády zrušeno na 700 klášterů, z toho v Čechách 74, ze

---

<sup>263</sup> Opat-komendátor byl starobylý institut, který se objevil už za Řehoře Velikého, kdy se začal využívat jako prostředek k zajištění prvních *episcopi in partibus infidelium*, biskupů, kteří prchali ze zemí obsazených nevěřícími. Stručně řečeno šlo o kněze, který se stal opatem kláštera, a užíval tak jeho majetek, aniž by byl členem daného řádu. Časem to ovšem už ani kněz být nemusel a svěští panovníci se tento institut v dobách úpadku papežské moci naučili používat k zajištění svých věrných, popřípadě příbuzných, nebo pro posílení své moci. V podstatě šlo o jednu z příčin boje o investituru. Tito opati často způsobovali krach svěřeného kláštera, a tak už ve středověku se papežové snažili užívání tohoto institutu omezovat, např. vyloučením laiků. Avšak kupříkladu ještě před Francouzskou revolucí bylo ve Francii 237 cisterciáckých klášterů, ovšem pouze 35 z nich vedl řádný cisterciácký opat. V 19. století tento institut začal postupně mizet, ovšem ještě sv. Pius X. byl opatem-komendátorem benediktinského kláštera v Subicu nedaleko Říma. Blíže viz *Commendatory Abbot. New Advent: Catholic Encyclopedia* [online]. [cit. 2021-7-15]. Dostupné z: <https://www.newadvent.org/cathen/04155b.htm>.

<sup>264</sup> TRETERA, Rajmund Jiří, HORÁK, Záboj, CSUKÁS, Adam, ed. *Církev a právo*, s. 260. Zajímavé je, že tento patent Kryštůfek vůbec neuvádí.

<sup>265</sup> KRYŠTŮFEK, František Xaver. *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských*, s. 154.

kterých se nalézalo jen v Praze 20. Pro úplnost k tomu připočtíme také 83 zrušených poustev, a už za Marie Terezie 23 zrušených klášterů jezuitských. Na Moravě a ve Slezsku to potom bylo 41 klášterů. V Čechách najdeme mezi zrušenými i jména slavných a pro naši historii významných klášterů, jako Sázava, Zbraslav, Zlatá koruna a další, na Moravě potom např. Velehrad.

Pokud jde o to, co se dělo s řeholníky ze zrušených klášterů, tak o ně bylo postaráno takto: kdo se ještě nestal profesem, dostal 150 zlatých. Kdo vstoupil do jiného řádu obecně, dostal rovněž 150 zl., ale kdo se však stal Milosrdným bratrem či Piaristou (tj. řádu který byl podle císaře užitečný), dostal rovnou 300 zl. Podobně řádové sestry které přešly k Alžbětinkám, dostaly 200 zl. Řeholníci, kteří zůstali ve farní službě (kde jich v důsledku Josefových reforem bylo velmi potřeba), měli rovněž 300 zl. Pokud ale někdo odešel do zahraničí, neměl nárok na nic.<sup>266</sup>

Josef II. ovšem nerušil jen kláštery, ale také kostely a kaple, které mu připadaly „neužitečné“. Těch bylo jen v Praze 38, z dodnes stojících jmenujme např. (odsvěcený kostel) sv. Rocha na Strahově, či (dnes starokatolickou) rotundu sv. Kříže v nynější Konviktské ulici.<sup>267</sup>

Už bylo řečeno, že Josef II. si při zavádění svých „reforem“ počínal dosti bezohledně, ale počínání při rušení klášterů a kostelů nelze nazvat jinak než korupcí a vandalstvím. Například vídeňský klášter klarisek Königs-kloster byl oceněn na 30 000 zlatých. Později se prodal za 150 000 a samotného císaře zajímalo, jak je možné, že původní odhad byl tak nízký, když jedna jediná monstrance měla cenu 50 000. Jak celá kauza dopadla, není známo. Vyskytly se i další zajímavé případy.<sup>268</sup>

Josefinismu také padly za obět' poslední zbytky rudolfinských sbírek v Praze. O knihy z knihoven zrušených klášterů se postarala dvorní studijní komise, v jejímž čele stál van Swieten. Část jich se předala univerzitám a ty které se podle komise nehodily ke studiu, jako knihy modlitební či legendária, se rozprodaly nebo rovnou zlikvidovaly.<sup>269</sup>

Klášterní budovy, které nebyly prodány do soukromých rukou, se přeměnily na nemocnice či kasárna. Ze jmění zrušených klášterů byl císařem roku 1782 vytvořen po vzoru studijních fondů tzv. náboženský fond. Z něho se měla nadále financovat činnost

---

<sup>266</sup> Tamtéž.

<sup>267</sup> Podrobné údaje o tom, co všechno bylo zrušeno, lze najít tamtéž, s. 156–160. Srov. KADLEC, Jaroslav. *Přehled církevních dějin českých*, s. 163–164.

<sup>268</sup> KRYŠTŮFEK, František Xaver. *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských*, s. 161–162.

<sup>269</sup> KADLEC, Jaroslav. *Přehled církevních dějin českých*, s. 164.

církve, zejména zakládání nových farností. Za Josefa měl český náboženský fond čistého jmění 11 740 000 zlatých, moravský 10 140 000.<sup>270</sup> I sám pozdější císař František I. se v soukromí vyjádřil, že: „*Já pro svou osobu nenesu žádnou vinu, předkové moji to učinili; financím však nemůže to přinést žádného štěstí, neboť nespravedlivý krejcar pohlcuje zlatý.*“<sup>271</sup>

Dekretem z 18. března 1783 císař zrušil všechny třetí řády. Jejich jmění rovněž připadlo náboženské matici. Rovněž byly zrušeny všechny náboženské družiny, škapulířová bratrstva apod. Místo toho se 22. května 1783 zřídilo jediné centralizované a v podstatě plně sekulární bratrstvo (ve svých stanovách mělo výslovně uvedeno, že nepotřebuje žádného potvrzení z Říma a ani že nemá za svého patrona ustanovovat žádného svatého – jeho patronem je sám Spasitel) s názvem „*Bruderschaft der thätigen Liebe des Nächsten in Beziehung auf hilflose Arme*“. Jeho cílem bylo pomáhat s dalším císařovým záměrem, a to bojem proti chudobě a žebrotě. Každý obyvatel říše se mohl upsat, kolik chce na chudé přispívat a tato částka poté přes bratrstvo putovala do ústavu chudých, a nebo do zvláštní obecní pokladny, z níž byla denně vyplácena obecní chudině určitá částka. Tento unifikovaný projekt ovšem nedokázal přitáhnout zájem obyvatelstva a rozplynul se do ztracena.<sup>272</sup>

Na patent ze 14. března 1781 císař navázal 26. března téhož roku, kdy obnovil *placetum regium*. Výslovně potom 4. května zakázal publikovat i předčítat bulu *Unigenitus*, jíž se odsuzoval jansenismus. Následně bylo stanoveno, že otázky dispensí budou řešit pouze biskupové v monarchii, včetně dispensování řeholníků. Samozřejmostí byl zákaz od roku 1782 odvolávat se v soudních věcech do Říma a zakázalo se dokonce i přijímat od Apoštolského stolce byť jen vyznamenání nebo tituly (včetně např. monsignore).<sup>273</sup>

Snaha osvícenského státu regulovat vše včetně církevního života byla vskutku nekonečná. 4. února 1783 tak Josef II. vydal nová pravidla, jimiž se měli řídit všichni kazatelé. Mezi nimi se nacházel i zákaz jakkoli se vymezovat proti státnímu zákonodárství či třeba proti spisům, které státní cenzura povolila. Také byla povinná písemná forma.<sup>274</sup> Vůbec péči o podobu bohoslužby věnoval stát mimořádnou pozornost. Její pořádek stanovil patenty pro jednotlivé korunní země v průběhu roku 1784. Císař do nejmenších podrobností stanovil, kolik má být mší svatých s požehnáním, kolik bez požehnání, jestli se má žehnat monstrancí či ciboriem,

---

<sup>270</sup> Tamtéž.

<sup>271</sup> KRYŠTŮFEK, František Xaver. *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských*, s. 165.

<sup>272</sup> Tamtéž s. 166.

<sup>273</sup> Tamtéž, s. 129-130.

<sup>274</sup> Tamtéž, s. 132-133.

co se má zpívat, kolik má hořet svíce, kudy má chodit procesí o Božím Těle apod. Dokonce i předepsal, jaké modlitby a kolikrát se má lid přes den modlit.<sup>275</sup> Vše, co nebylo v těchto patentech obsaženo, bylo zakázáno. Není tak divu, že Fridrich II. Josefa nazval „*Mein brüder sakristan*“.

Dále zakázal vystavovat a uctívat ostatky svatých a také používat na oltáři kovové svícny. 14. května 1782 se zakázala „*přílišná ozdoba*“ v kostelích, protože se to přeci „*protiví duchu církve a přináší nebezpečství ohně*“.<sup>276</sup> O ochranu před ohněm se vůbec dbalo, takže některé dřevěné kaple či kostely byly dokonce z toho důvodu zbourány.

Lze připomenout, že Josef rovněž připadl na myšlenku, že „*pro větší vzdělání přijímajících, i lidu přítomného*“ by se náboženské a Bohoslužebné úkony mohly dít v zemském jazyce. Dne 21. února 1786 tedy vyšlo nařízení, ať v tomto smyslu přijmou ordináři příslušnou agendu. Hned v dubnu si však své rozhodnutí rozmyslel a vydal dekret, že v žádném případě nechce místo latiny zavádět nový bohoslužebný jazyk.<sup>277</sup>

Pokračovalo se v likvidaci poutí, zejména na vzdálenější místa, jako byly poutě na Svatý Hostýn nebo Svatou Horu.<sup>278</sup> Od roku 1783 byla za rok dovolena čtyři procesí, v den sv. Marka, na Boží Tělo a ještě dvě další, které se měly konat ve svátek, ale nikdy ne v neděli. Výjimečně se mohla povolit další, ale pouze na individuální žádost biskupa. A protože lidé na zrušení příliš nedbali, byli duchovní nuceni, aby je ve svých kázání napomínali a učili, že poutě jsou pro pravý křesťanský život vlastně škodlivé. Zvláštním patentem se zakázaly zvláště poutě do Mariazell.

U Mariazell se chvíli zastavme, protože přese všechno se zdá, že i Josef k němu přeci jen ještě cítil jistou přichylnost. Když totiž osobně do Mariazell přijel, aby se přesvědčil, jak se jeho nařízení dodržují, zjistil, že vnitřek kostela byl doslova „*vybrakován*“, přičemž sakrální předměty byly naházeny do velmi ledabyle zabezpečené klenotnice. To ho velmi rozčílilo a nechal obnovit předchozí stav. Císařova návštěva v Mariazell také zachránila milostnou kapli, o níž ho jeho komisaři přesvědčovali, že prý je ze dřeva, i když císař se sám přesvědčil zjistil, že je kamenná.<sup>279</sup> Možná že i tato epizoda mnohé vypovídá o Josefově vládě. Jako panovník

---

<sup>275</sup> Blíže viz KADLEC, Jaroslav. *Přehled církevních dějin českých*, s. 169.

<sup>276</sup> KRYŠTŮFEK, František Xaver. *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských*, s. 135.

<sup>277</sup> KRYŠTŮFEK, František Xaver. *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských*, s. 142.

<sup>278</sup> Neviděl bych v tom jako mons. Kadlec nějaké zvláštní německé nepřátelství vůči Čechům. Poutě se rušily v celé říši. Srov. KADLEC, Jaroslav. *Přehled církevních dějin českých*, s. 168–169.

<sup>279</sup> CORETH, Anna. *Pietas Austriaca*, s. 88–89.

byl hlavním aktérem proticírkevního tažení, ale značný díl škody způsobili přehorliví vykonavatelé a nositelé *ducha josefinismu*.

Jako příznačné se jeví, že zakázal mariánské korunovace, a to ačkoli tato idea původně vzešla ze samotného císařského dvora. Josef zjevně nesnesl, že by se měla uskutečnit korunovace někoho jiného kromě něho, přičemž on sám ale pro sebe tento obřad považoval za naprosto zbytečný. V této souvislosti lze poznamenat, že vláda se velmi snažila o nápravu „*bludného a nebezpečného učení o moci papežově*“, tedy že papež má právo sesazovat světské vladaře, za kterýmžto účelem zřídila zvláštní komisaře, kteří bděli nad tím, aby se v breviářiích příslušná pasáž (pojednávající o Řehořovi VII.) zalepovala.<sup>280</sup> Samozřejmě se nezapomnělo ani na odpustky, od nichž se muselo kompletně upustit, protože podle dvorního nařízení z 26. května 1787 je „*učení, že se účinnost odpustků na duše v očistci vztahuje neodůvodněno*“.<sup>281</sup>

Poměrně známá je Josefova neúspěšná snaha o regulaci pohřbů, která se často vykládá tak, že císaři nešlo jen o zakotvení tolerance a rovnosti v životě vezdejším, ale i po smrti. A tak se měli nekatolíci (pokud ovšem neměli svůj konfesní hřbitov) pohřbívat na hřbitovy katolické. Pohřbívání se mělo dít tak, že tělo se pochová v umrlčí rakvi a ještě k tomu posype vápnem. Když však císaři přicházely z celé říše zprávy o tom, jak je jeho nařízení nerespektováno, ještě přitvrdil. A tak, 23. srpna 1784 vydal následující nařízení, podle něž měla být mrtvá těla, ať už jakéhokoli stavu, pohřbívána v plátěných pytlích a poté opět posypávána vápnem. Žádné z Josefových rozhodnutí nevyvolalo podobnou bouři nesouhlasu jako toto. Sám císař se o tom mohl přesvědčit ve svém sídelním městě. V okrajových částech Čech, např. Jilemnici, dokonce lidé uvažovali o emigraci. Tváří v tvář takovému odporu, který prostupoval všechny složky společnosti, musel císař své rozhodnutí změnit. Stalo se tak po necelém půl roce, 20. ledna 1785. „*Ježto sezdávám, že pojmy žijících lidí jsou ještě tak materialistické, že si toho velice váží, aby jejich tělo znenáhla hnilobě propadlo a déle zapáchající mrchou zůstávalo, záleží mě na tom pramálo, jakým způsobem lidé chtějí býti pochováni; i ač jsem sám ukázal moudré důvody, užitečnost a možnosti tohoto způsobu pohřbu, nechci žádného člověka, který o tom není přesvědčen, nutiti, aby byl moudrým, a každý, co se rakve týká, nechť činí, co pro své tělo považuje za nejlepší*“.<sup>282</sup>

Aby provedené změny zůstaly zachovány, bylo samozřejmě nutné, aby „reformou“ prošla i formace a vzdělávání duchovenstva. Císař měl například pocit, že tereziánské duchovenstvo

---

<sup>280</sup> KRYŠTŮFEK, František Xaver. *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských*, s. 139.

<sup>281</sup> Tamtéž, s. 137.

<sup>282</sup> KRYŠTŮFEK, František Xaver. *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských*, s. 206.



zůstalo až na malé výjimky prodchnuto ultramonanismem.<sup>283</sup> Dne 30. března 1783 tak vyšel dekret, na jehož základě se rušily všechny vzdělávací ústavy a instituce duchovních při kláštorech a biskupstvích. Místo nich se zaváděly tzv. *generální semináře*, na našem území v Praze pro Čechy a v Olomouci pro Moravu (zde v prostorách roku 1784 zrušeného dominikánského kláštera). Představení a profesori vyučující v těchto seminářích samozřejmě nebyli vybíráni biskupy, ale jmenováni přímo vládou. Šlo o muže „*osvíceného rozumu a vytříbených zásad, na které vláda spoléhati mohla.*“<sup>284</sup> Pokračovaly i změny obsahu studia. Docházelo k utlumení důrazu na prověřené autority jako sv. Tomáše Akvinského, sv. Augustina či sv. Bonaventuru apod. Jejich náhradu představovala díla pojednávajícími o blahu a mravnosti společnosti. Podle Kryštůfka se stal však pravý opak zamýšleného, kdy nejenže upadla teologická průprava bohoslovců, ale v mimořádné míře i jejich mravní kvality. Např. Jan Kolb, jenž vyučoval pastorační v Tyrolsku, měl veřejně učit, že smilstvo není žádným hříchem, ba dokonce že je nutností.<sup>285</sup> Přestože dlouhodobě budil veřejné pohoršení, van Swieten nad ním držel ochrannou ruku a tak na svém místě zůstal po celých pět let až do smrti. Jeho nástupce, františkán, nám zase zanechal svědectví o poměrech panujících v semináři vídeňském.<sup>286</sup> Poměrně rozšířeny byly názory, jež nelze označit jinak než jako heretické.<sup>287</sup>

Rektorem pražského semináře byl jmenován českobudějovický děkan Augustin Zippe, jinak svobodný zednář. Nejenže začal své působení sporem s profesory vyučujícími bohosloví, ale rovněž zakázal seminaristům účast na průvodu o Božím Těle roku 1784. S odvoláním na to, že seminář je podřízen pouze vládě, nikoli biskupovi. Gubernium, jemuž byl daný spor předložen (což je samo o sobě vypovídající) ovšem rozhodlo, že seminář má v této záležitosti uposlechnout diecézního biskupa, tedy arcibiskupa pražského.<sup>288</sup>

I na pražský seminář přicházely stížnosti. Roku 1787 se tak císařský dvůr dozvěděl, že pražští seminaristé „chodí do hostinců, kde se opíjejí, vycházejí místo v kněžském rouše pouze ve svrchnících, dopouštějí se různých výtržností a dovolují si známosti i s podezřelými

---

<sup>283</sup> KADLEC, Jaroslav. *Přehled církevních dějin českých*, s. 167. Je otázka, zdali lze vhodné používat pro druhou polovinu 18. století pojem ultramontanismus.

<sup>284</sup> Tamtéž, s. 167.

<sup>285</sup> Tamtéž, s. 168.

<sup>286</sup> Tamtéž, s. 169.

<sup>287</sup> Určitý výčet tamtéž, na s. 168.

<sup>288</sup> Tamtéž, s. 171–173, zcela jinak se o něm ovšem vyjadřuje KADLEC, Jaroslav. *Přehled církevních dějin českých*, s. 167.

ženskými,“ a rovněž vedou nebezpečné řeči, které zavánějí schismatem.<sup>289</sup> Pražský generální seminář byl zřízen až pro 600 seminaristů, počet tam studujících se však k tomu nikdy ani nepřiblížil. Zpravidla v něm bylo 140-160 alumnů; nejvíce r. 1785, totiž 168. Poté, když k nim připojilo ještě 80 řeholníků, bylo ročně průměrně kolem 250 chovanců, kterýžto počet ovšem postupně klesal. To bylo charakteristické pro celou říši, takže už roku 1788 se začínají objevovat stížnosti na nedostatek duchovenstva, což ovšem souviselo i s celkovým rozvratem nižšího školství v důsledku rušení klášterních a církevních škol, jakož i celkové etatizace vzdělávání. Zároveň i určitá atmosféra kulturní války, kdy na jedné straně stáli „reformisté“ a na druhé „konzervativci“, nepřispěla příliš k vážnosti duchovního povolání.<sup>290</sup>

Generální semináře se tedy neosvědčily a za Leopolda II. byly zrušeny. Dokonce i obdivovatel Josefa II. Eduard Winter připustil, že „*Kněží v generálních seminářích vychovaní stávali se vzornými školními inspektory a muži starajícími se o obecné blaho, nebyli však prostředníky mezi Bohem a lidmi, spíše mezi státní správou a lidem, černými četníky.*“<sup>291</sup>

Josef nechtěl mít v říši dobré kněze jako duchovní, ale především jako dobré úředníky s jistou „duchovní agendou“, kteří by pomáhali udržovat v říši blaho a pořádek.

Císař v podstatě vyloučil jakýkoli na státu nezávislý styk s autoritami sídlícími mimo území monarchie, ať už šlo o řádové představené či samotného papeže. Nepřekvapí, že stejně císař jednal i ve vztahu k mimo říši sídlícím biskupům, jejichž diecéze ovšem sahaly na její území. Namátkou šlo o Řezno, Salcburk nebo Vratislav. V komplikované situaci se nacházely Tyroly, kam zasahovaly pravomoce celkem 12 biskupů, z nichž pouze 2 byli „domácí“.<sup>292</sup>

K celé situaci došlo vlastně tak, že císař nutil i tyto „vnější“ biskupy, aby dodržovali jeho *placetum regium*. To však odmítl jak biskup basilejský, tak i arcibiskup Salcburku. Na to se vláda rozhodla zařídit, aby žádný biskup, kterého by přímo nekontrolovala, neměl žádnou pravomoc nad jakýmkoli kouskem území monarchie. Proto 2. ledna 1782 nařídil Josef II. vyhotovení map, které by ukazovaly žádoucí stav diecézí.<sup>293</sup> O této záležitosti dokonce rokovala česko-rakouská kancelář za přítomnosti Pia VI., ovšem k porozumění mezi císařem a papežem nedošlo ani v této záležitosti.

Jako první přišel na řadu Pasov, kde 13. března 1783 zemřel biskup. Hned následující den dostal pasovský generální vikář zprávu, že veškeré území pasovské diecéze v Horních a

---

<sup>289</sup> Tamtéž, s. 174.

<sup>290</sup> Srov. tamtéž, s. 177–178.

<sup>291</sup> KADLEC, Jaroslav. *Přehled církevních dějin českých*, s. 168.

<sup>292</sup> KRYŠTŮFEK, František Xaver. *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských*, s. 189.

<sup>293</sup> Tamtéž.

Dolních Rakousích včetně Innské čtvrti je od té chvíle odděleno od Pasovské diecéze. A skutečně hned 16. března jmenoval císař nového biskupa se sídlem v Linci. Pasovská kapitula se ovšem nemínila vzdát, přičemž měla výhodu, že Pasov bylo svobodné říšské knížectví. Spor nakonec smírem vyřešil až Leopold II. Papež zřídil linecké biskupství roku 1785, a to bulou *Romanus Pontifex*.

Linecký biskup se stal sufragánem arcibiskupa vídeňského, stejně jako nově zřízené biskupství v Sankt Pölten (Svatý Hippolit), kam bylo přeloženo biskupství z Vídeňského Nového města, jehož celé území nově pohltila arcidiecéze vídeňská. Obdobně museli Salcburk a Chur roku 1786 odstoupit území v Korutanech, Štýrsku a Voralbersku diecízím Sekov, Gurk, Leoben<sup>294</sup> a Lavanta. Zajímavé je, že část území v Tyrolích císař Salcburku i Churu milostivě ponechal. Biskupové v Sekově, Gurku i Lavantě obdrželi knížecí hodnost.

Všechny tyto změny se děly v podstatě proti vůli papeže, na nějž se Josef v žádném případě nehodlal nijak ohlížet. Apoštolský stolec zpravidla jen nakonec příslušné změny potvrdil. Poněkud jinak tomu bylo v případě zemí českých, byť i zde vydal papež příslušnou bulu až *ex post* s téměř dvouletým zpožděním.

Je pravdou, že objektivně vzato byla arcidiecéze pražská v té době až příliš velká. To si uvědomovali už Ferdinand II. a arcibiskup Harrach bezprostředně po Bílé Hoře. Vznikl tak plán na zřízení dalších biskupství v Plzni, Hradci Králové, Litoměřicích a Budějovicích. Pro neustále probíhající boje a odpor zamýšlených sídelních měst však nakonec bylo za Ferdinanda III. zřízeno jen biskupství v Litoměřicích a za Leopolda I. v Hradci Králové.

Josef II. se k tomuto plánu vrátil<sup>295</sup> a 18. dubna 1784 rozhodl o zřízení českobudějovické diecéze, přičemž jejím prvním biskupem jmenoval olomouckého kanovníka Jana Prokopa Schaffgotsche.<sup>296</sup> Tomu zároveň nařídil, aby se ucházel o potvrzení v Římě. Vzniku nové diecéze ovšem nepřál tehdejší pražský arcibiskup hrabě Příchofský, jenž sice žádost v Římě podal, ale pravděpodobně jen z toho důvodu, že se chtěl zavděčit císaři, s nímž neměl dobré vztahy pro svůj odpor vůči církevním „reformám“. Také to bylo vše, co v této záležitosti udělal. Diecéze nakonec vznikla bulou papeže Pia VI. 20. září 1785, ale arcibiskup

---

<sup>294</sup> Šlo o nové biskupství vytvořené Josefem II. roku 1783. O tom, že však bylo v podstatě neživotné, svědčí už to, že hned po smrti prvního biskupa roku 1800 připadla jeho správa biskupství Sekov, do nějž bylo také 1857 přivtěleno. Srov. tamtéž, s. 195.

<sup>295</sup> Dokončen byl samozřejmě až roku 1993, kdy vznikla diecéze v Plzni.

<sup>296</sup> Celý proces zakládání byl dosti komplikovaný a v odborné literatuře poněkud zmatený. Přidržuji se průběhu, jak byl popsán v KOTOUS, Jan, Českobudějovičtí biskupové při královských korunovacích. In: HORÁK, Zboj, SKŘEJPKOVÁ, Petra, ed. *Poceta Jiřímu Rajmundu Treterovi*. Praha, Leges, 2020, s. 229. ISBN 978-80-7502-439-8. Srov. KRYŠTŮFEK, František Xaver. *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských*, s. 197.

Příchovský předal svému novému sufragánovi, o něhož pravděpodobně příliš nestál, pouze pastorační povinnosti. Hmotné zabezpečení nového biskupství jaksi pominul, a proto dodnes má arcidiecéze pražská značný majetek na území českobudějovické diecéze.<sup>297</sup> Už za Marie Terezie, konkrétně roku 1777, bylo olomoucké biskupství povýšeno na arcibiskupství, a zřízeno mu sufragánní biskupství v Brně. I tehdy se to neobešlo bez sporů s dotčeným biskupem, v tomto případě Maxmiliánem z Hamiltonu, pročež k tomu došlo až po jeho smrti roku 1776.

Mimo vytváření nových diecézí císař manipuloval s jejich hranicemi i jinak. Tak byl z pražské diecéze také přesunut kraj boleslavský a žatecký pod jurisdikci biskupství litoměřického, Čáslav potom k diecézi královéhradecké. Chebsko bylo naproti tomu odtrženo od Řezna a přesunuto do arcidiecéze pražské.<sup>298</sup>

Z výše uvedeného je zřejmé, že Josef opět chápal diecéze jako poslušné nástroje a vykonavatele své vlády. O tom svědčí i několikrát zmíněné instrukce, které biskupům chodily, podle nichž měli nařizovat kněžím „vhodně“ poučovat lid. V osvícenském pojetí lze považovat diecéze za jistou formu stání organizace, jak k nim také bylo ze strany státu přistupováno.

Obdobným způsobem se přistupovalo i k farnostem. Protože Josef II. byl přesvědčen (byť šlo o přesvědčení vsutku osvícenské) o blahodárném účinku náboženství, chápal jako problematické, když část populace má z objektivních důvodů problémy docházet na bohoslužby (například z důvodu malé kapacity chrámu). Nechal proto zřizovat nové farnosti a lokálie všude, kde věřící byli přírodními podmínkami odděleni od farního kostela, a to i pokud šlo jen o sezónní situaci (např. díky rozvodnění řek na jaře), kde byly domy vzdáleny od fary více jak hodinu chůze, kde měla obec více jak 700 obyvatel a také v místech, která měla v dřívějších dobách duchovní správu, kterou pak ovšem pozbyla. Jen v Čechách tak bylo nově zřízeno 81 far a 314 lokálií<sup>299</sup>, na Moravě potom 180 far a lokálií dohromady.<sup>300</sup> To mělo i praktické důvody, neboť farnosti od státu obdržely i nové, můžeme říci, správní úkoly z nichž asi nejvýznamnější bylo vedení matrik. Právo a zároveň povinnost vést matriky dostala západní i východní katolická církev (stejně jako pravoslavná), roku 1784, tedy dva

---

<sup>297</sup> Podle současného českobudějovického biskupa Vlastimila Kročila jde o majetek až za 8 miliard Kč, jak se přede mnou vyjádřil v roce 2016 v Olomouci.

<sup>298</sup> KRYŠTŮFEK, František Xaver. *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských*, s. 196–198.

<sup>299</sup> Lokálie, někdy také zvaná lokální kaplanství byla samostatná duchovní správa s vlastním knězem, který ovšem nesídlil na faře a byl podřízen faráři.

<sup>300</sup> KRYŠTŮFEK, František Xaver. *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských*, s. 201. Srov. KADLEC, Jaroslav. *Přehled církevních dějin českých*, s. 166. Uvádí jiné počty.

roky po hlavní vlně zakládání nových duchovních správ.<sup>301</sup> Kromě toho kněží oznamovali z kazatelen úřední nařízení a vyhlášky a rovněž oznamovali krajským úřadům násilí, které se ve farnosti událo.<sup>302</sup>

Nelze pominout ani Josefův zásah do práva manželského a rodinného. Ten je spojen se snahami o tvorbu občanského zákoníků, a tedy o unifikaci občanského práva, které v monarchii probíhaly už od 50. let 18. století.<sup>303</sup> Jejich prozatimní výsledek nazvaný po jeho matce *Codex Theresianus* se ovšem jevil jako příliš nedokonalý, a tak byly kodifikační práce v závěru vlády Marie Terezie v podstatě zastaveny.

Změna přišla s novým panovníkem. Josef II. se zároveň rozhodl, že nebude vydán celý kodex najednou, ale po částech, tak jak budou vytvořeny. Stať o právu manželském vypracovával hlavní referent zákonodárné komise Bernard Horten. Dokončena byla už koncem roku 1782, ovšem z konzervativní strany se vůči ní zvedl prudký odpor. Císař se tedy rozhodl vrátit návrh komisi k dopracování a zanesení připomínek, když se mu ovšem za necelý týden vrátil, okamžitě ho sankcionoval a 16. ledna 1783 jako tzv. manželský patent vyhlásil.<sup>304</sup>

Esenciální změna, ke které díky tomuto patentu došlo, tkvěla především v tom, že to bylo na našem území vůbec poprvé v dějinách, kdy se stát rozhodl sám o sobě normovat záležitosti rodiny a jejího základu, manželství.<sup>305</sup> Zrušil tedy přímou účinnost církevně právních předpisů a propříště se mělo uzavírání manželství řídit pouze patentem (§ 57).<sup>306</sup> Nutno podotknout, že jde o dosti podivnou normu,<sup>307</sup> která na jednu stranu používá pravidla převzatá z církevního práva, na druhé straně je libovolně mění.<sup>308</sup> Hned v § 1 je kupříkladu manželství

---

<sup>301</sup> KINDL, Vladimír, Zákon č. 268/1949 sb., o matrikách, v širších souvislostech. In: HORÁK, Zábaj, SKŘEJPKOVÁ, Petra, ed. *Pocťa Jiřímu Rajmundu Treterovi*, s. 208.

<sup>302</sup> KADLEC, Jaroslav. *Přehled církevních dějin českých*, s. 166.

<sup>303</sup> Stručný popis těchto snah lze najít v SCHELLE, Karel. *Stát a právo v době Metternichově: (vybrané kapitoly)*. Ostrava, Key Publishing, 2009. Právo, s. 37-42. ISBN 978-80-7418-042-2.

<sup>304</sup> Tamtéž, s. 41.

<sup>305</sup> V podstatě šlo ovšem o už druhý takový akt. Prvním byl tzv. protestantský patent, který se sice primárně týkal tolerance nekatolických církví, mimo jiné ale také jeho důsledkem byla možnost uzavírání interkonfesionálních sňatků. Rok poté následovalo zrušení závazných zásnub, které předpokládalo kanonické právo.

<sup>306</sup> Ehepatent 1783 (Österreich). *Wikisource* [online]. Wikimedia [cit. 2021-7-2]. Dostupné z: [https://de.wikisource.org/wiki/Ehepatent\\_1783\\_\(%C3%96sterreich\)](https://de.wikisource.org/wiki/Ehepatent_1783_(%C3%96sterreich)).

<sup>307</sup> Srov. Tamtéž, s. 52.

<sup>308</sup> Manželský patent nedopadal na židy. Ve skutečnosti by nepochybně odpovídalo duchu josefinismu zavedení jedné univerzální normy, ale z dikce patentu je zřejmé, že v případě židů to neplatilo, což potvrzuje i SCHELLE, Karel. *Stát a právo v době Metternichově*, s. 52. Pro židy platily zvláštní pravidla od roku 1791, např. šlo o odlišné vymezení překážek manželství. Je ovšem pravda, že princip byl stejný – na prvním místě se manželství řídilo právem státu. Další změny přišli už v roce 1797, kdy císař František

prohlášeno za pouhou občanskou smlouvu, která vzniká pouze na základě státních zákonů a která je posuzována pouze státními soudy. Byla ovšem zachována obligatorní církevní forma uzavření sňatku, který se tak mohl dít v kostelech katolických (latinských, řeckých nebo arménských), tolerovaných církví (augsburského vyznání, helvetského vyznání a pravoslavných) a židovských synagogách.<sup>309</sup> Objevila se sice snaha o zavedení obligatorního občanského sňatku, mimo jiné ji podporoval i opat Rautenstrauch, ovšem tak daleko se císař nakonec rozhodl nezajít.

Patent přejal tezi vlastní katolické církvi, že důstojnost manželství vyžaduje jeho nerozlučitelnost (§ 36). Ovšem do jisté míry odlišoval jednotlivé církve, a proto podle § 49 se evangelíkům dovozovala rozluka (ovšem interkonfesní manželství s katolíkem bylo nerozlučitelné<sup>310</sup>). Nevhodně patent zacházel s překážkami manželství. Některé totiž uzákonil úžeji, než stanovuje kanonické právo, jiné naopak nepřevzal vůbec. Tak například stanovoval, že je neplatné manželství osob vojenských, které ovšem nemají povolení příslušného nadřízeného, na druhé straně překážky příbuzenství a švagrovství omezoval pouze na druhý stupeň. Také odpadla překážka duchovního otcovství.<sup>311</sup> To mohlo potenciálně stavět duchovní před nepříjemná dilemata, kdy měli vést obřady osob, které sice vyhověli ustanovením patentu, ale nikoli kanonického práva. Dispense se nyní opatrovaly ve dvou fázích, nejprve na příslušném úřadě a pak až na biskupství.

Je zjevné, že nikomu z tvůrců státněcírkevní politiky za císaře Josefa II. nepřišlo zvláštní, že jedna norma upravovala rozdílná pravidla pro nekatolíky a katolíky. Byly zde ovšem další normy, které upravovaly „styky“ mezi konfesemi, k jejichž rozdílům se ovšem přistupuje dosti necitlivě. Například podle dekretu z 16. března 1782 tam, kde není nekatolický kněz, má

---

II. vydal tzv. židovský systém, který byl navíc velice nedokonalý. TRETERA, Rajmund Jiří, HORÁK, Záboj, CSUKÁS, Adam, ed. *Církev a právo*, s. 260.

<sup>309</sup> TRETERA, Rajmund Jiří, HORÁK, Záboj. *Konfesní právo*, s. 311. Je ovšem otázka, jak to bylo s husity, neboť ti podle Kryštůfka byli připojeni dekretem z 26. března 1782 k tolerovaným náboženstvím, i když jen v českých zemích. Zdá se však, že nebyli bráni jako samostatná kategorie, a byli mlčky přiřazováni pod augsburské vyznání. KRYŠTŮFEK, František Xaver. *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských*, s. 144.

<sup>310</sup> Tyto sňatky byly vůbec problematické, a to až do roku 1855. Uherský klérus měl dokonce od svých biskupů nařízeno těmto sňatkům odepřít požehnání. BUŠEK, Vratislav, ed. *Československé církevní zákony. Díl I*. Praha, Nákladem Československého Kompasů, 1931, str. 20.

<sup>311</sup> Podle § 21 zůstala zachována překážka svěcení nebo řádových slibů. Ukazuje se tedy, že v tomto bodě nemá pravdu Kryštůfek, když píše, že k překážce slavných slibů se nadále nehledělo. Srov. KRYŠTŮFEK, František Xaver. *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských*, s. 202.

pohřeb nekatolíka provést kněz katolický. Podle dekretu z 31. ledna téhož roku má být nekatolík rovněž pohřben na katolickém hřbitově, pakliže není v blízkosti nekatolický.<sup>312</sup>

Pro celkové dokreslení situace josefinismu dodejme, že stále zde ještě lze najít určité zbytky ochrany výsostné pozice katolické církve, jak bylo charakteristické pro předchozí období. Nezapomínejme totiž, že josefinismus je rovněž model konfesního státu. Jistě josefinismus poněkud proměnil parametry tohoto vztahu mezi církví a státem, takže v tomto období lze více než kdy dříve nebo potom v dějinách Habsburské monarchie mluvit o nadvládě státu nad církví, ale i právě pro tuto nadvládu měl tendenci chránit její postavení. Vždyť tak chránil vlastní užitečný nástroj.

Mezi tato „ochranná“ ustanovení tak můžeme například počítat pravidlo, že přestupování k protestantsví podle tolerančního patentu se má dít po jednotlivcích, kteří veřejně učiní individuální projev vůle, nikdy ne po celých osadách. Zároveň měli protestantští kazatelé nerpouštět na bohoslužby nikoho, kdo by nebyl zaregistrován jako nekatolík.<sup>313</sup> Žádná tolerance pak neplatila pro tzv. náboženské blouznivce.<sup>314</sup>

Na tomto místě ještě nebude téma josefinismu uzavřeno, neboť na následujících stránkách se budeme věnovat jeho pokračování až do roku 1848. Avšak vzhledem k tomu, že za Josefa II. dosáhl tento systém své největší síly, je snad toto místo vhodné k tomu, abychom se pokusili o stručné zhodnocení tohoto modelu.

V našich podmínkách bychom mohli josefinismus označit za prototyp státního katolictví. Navenek došlo k udržení jednoty s univerzální církví a do jisté míry zůstaly zachovány i katolické obřady (byť se stánými zásahy). Na druhé straně byla církev na obecné rovině zcela pod kontrolou státu, jehož zájmům plně sloužila.

Josefinismus nepochybně silně ovlivnil podobu katolické církve v českých zemích. Svou sílu si zachoval i po Josefově smrti a v jisté oslabené podobě až do roku 1848. Ještě sv. Jan Nepomuk Neumann si za svých studií v Praze roku 1833 zapsal: „*Stejnou smůlu jsem měl v Praze s profesory dogmatiky, morálky a pastorálky. První byl více proti papeži než pro něho (šlo o Jeronýma Zeidlera, který veřejně popíral papežskou neomylnost), druhý byl tak filosofický, že jsme mu téměř nerozuměli, třetí byl úplný josefinista.*“

---

<sup>312</sup> Tamtéž, s. 350-351.

<sup>313</sup> Tamtéž, s. 144.

<sup>314</sup> KADLEC, Jaroslav. *Přehled církevních dějin českých*, s. 162.

Zajímavé je, že přestože drtivá většina katolických autorů, kteří se danou problematikou zabývají hlouběji, josefinismus obecně odsuzuje, řada z nich mu alespoň připouští dílčí positiva. Příkladem budiž zejména právě vytváření nových farností, potažmo diecézí, které velmi kvituje jak Kryštůfek, tak Kadlec (který je ovšem oproti Kryštůfkovi k josefinismu a zejména císaři o mnoho vstřícnější). Naproti tomu Kaczmarek to vidí především z dnešního pohledu a konstatuje, že při dnešním značném poklesu počtu kléru je ona josefinská farní soustava jen velmi obtížně spravovatelná.<sup>315</sup> Zrovna to lze ale asi jen těžko klást za vinu přímo Josefovi.

Ačkoli lze tedy příznivě posuzovat některé konkrétní výsledky josefinismu, kupříkladu bylo asi opravdu nutné vytvořit v Čechách a na Moravě nové diecéze, je nutné si uvědomit, že v principu josefinismu se skrývá mnohem větší nebezpečí, jež je nepochybným výsledkem osvícenství. Zejména přesvědčení, že stát má právo a zároveň povinnost vše upravit a vše normovat, protože ti, kteří stát řídí, přeci nejlépe vědí, co vše je pro lid nejlepší. Je něco vzdálenějšího někdejší středověké existenci na sobě relativně nezávislých společenských skupin, do nichž člověk patřil a které měly společenský a „sanitární“ význam sami o sobě?

Konečným důsledkem osvícenství je tedy „osvobození“ od zavedených kultur, tradic, míst a vztahů a homogenizace světa. V našem případě pod to spadá i osvobození od církve, která sice zůstala zachována, ale se značně posunutým úkolem – v podstatě primárně přispívat ke světskému blahu používáním duchovních nástrojů.<sup>316</sup> Ovšem poté, co jsme byli úspěšně zbaveni vztahů, které od nás sice mnohé vyžadovaly, ale zároveň nás také chránily a formovaly naše pojetí sebe samých, zůstal jedinou veličinou, k níž se mohou jednotlivci vztahovat, stát (a to ve všech podobách, ať už je to stát národní, lidová demokracie apod.). Důsledkem osvícenství je tak etatismus, ale také nacionalismus,<sup>317</sup> komunismus a ony další - ismy, jež se s tak tragickými důsledky projevují v moderní době. Ale také oslabený jedinec izolovaný od svých přirozených vztahů, jež má jen omezenou schopnost odolávat nejrůznějším masovým hnutím.<sup>318</sup>

---

<sup>315</sup> KACZMAREK, Hieronim. *Stát a církev: český případ*, s. 60.

<sup>316</sup> Ostatně řada osvícenských filosofů předpokládala náboženství nevyhnutelnou smrt. FURET, François, ed. *Člověk romantismu a jeho svět*. Praha, Vyšehrad, 2010, s. 15. ISBN 978-80-7021-818-1.

<sup>317</sup> Byť se nacionalismus často považuje za dítě romantismu, připomeňme, že první výbuch nacionalistických vášní byl už za Francouzské revoluce. Viz DAWSON, Christopher. *Bohové revoluce*. Praha, Vyšehrad, 1997, s. 92-93. ISBN 80-7021-171-7. Tento nacionalismus měl ovšem liberální zabarvení.

<sup>318</sup> Srov. DENEEN, Patrick J. *Proč selhal liberalismus*. Přeložila Petruška ŠUSTROVÁ. Praha: Academia, 2019. XXI. Století, s. 30. ISBN 978-80-200-3050-4. V jeho pojetí je možno klást rovnítko mezi pojmy osvícenství a liberalismus. Podobné postřehy v LEGUTKO, Ryszard. *Triumf průměrného člověka*. Přeložil



Už v době Josefově bylo možné pozorovat v náboženském životě negativní důsledky etatické unifikace. V důsledku jeho opatření velmi trpěla důstojnost a velebnost bohoslužby, která se stávala nudnou a nikoho neuspokojovala. Navíc už v září 1781 chtěl Josef, aby všichni biskupové složili přísahu, že budou všechny vládní zákony a nařízení bez jakéhokoli výjimky dodržovat. Nakonec z ní po rezolutním odporu arcibiskupa Migazziho sešlo,<sup>319</sup> ale zlověstná předzvěst občanské ústavy duchovenstva je nepřehlédnutelná.

Závěrem lze tak dát plně za pravdu Corethové, která píše, že i když snad josefinismus sledoval některé legitimní cíle (dodal bych, že pouze někdy – likvidace autonomie církvi a tím omezení principu náboženské svobody, za jejíhož průkopníka je Josef II. paradoxně považován, za takový rozhodně brát nelze), dělal to úplně nesprávným způsobem. Ke zjednodušení obřadů by v podmínkách klasicismu a obnovené lásce k přírodě a jednoduchosti dřív nebo později došlo samo. Místo toho ale podnikl osvícenský stát proti barokní církvi úřední útok a vzal reformu do svých rukou. Nejenom, že tak tak narušil církevní samosprávu, ale infikoval ji i tehdy „moderními“ idejemi, které byly nanejvýše ochotny převzít jen samotný pojem Boha a samozřejmě morálky užitečné pro stát. Tím osvícenství dokonale připravilo cestu úpadku víry budoucím protináboženským politickým hnutím, počínaje liberalismem, který se rozvíjel od 19. století.<sup>320</sup>

### 2.3 Josefinismus po Josefovi II. Romantismus a ultramontanismus

Po smrti Josefa II. nastoupil na trůn jeho mladší bratr Leopold II., který se svými názory od Josefa příliš nelišil. Sám byl žákem přirozenoprávního osvícence Martiniho a přesvědčeným febronianistou. V tomto duchu také zaváděl po roce 1780 v Toskánsku změny, jejichž nejsilnějším projevem byla tzv. pistojská synoda roku 1786.<sup>321</sup>

Snad to byl nakonec její neúspěch a také krize, kterou v Habsburské monarchii vyvolávaly reformy jeho bratra a kterou zpovzdálí sledoval, díky čemu si uvědomil, že pokračovat jako dosud nelze. V době Josefovy smrti (20. února 1790) byla situace skutečně kritická. V

---

Josef MLEJNEK. Brno, CDK, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2017. ISBN 978-80-7325-433-9.

<sup>319</sup> KRYŠTŮFEK, František Xaver. *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských*, s. 131.

<sup>320</sup> CORETH, Anna. *Pietas Austriaca*, s. 99–100.

<sup>321</sup> Ve spolupráci se svým hlavním církevním poradcem biskupem z Pistoje Scipiem Riccim připravil řadu návrhů, jimiž měly být „opraveny“ poměry v církvi, u které mělo v posledních staletích dojít k zatemnění skutečné víry a mravů. Mimo jiné se zde útočilo proti odpustkům, církevním řádům, církevnímu právu a univerzální moci papeže. Ona diecézní synoda je sice přijala, ale 14 biskupů odmítlo (jen 3 souhlasili). Pius VI. nakonec roku 1794 synodu úplně zavrhl. KRYŠTŮFEK, František Xaver. *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských*, s. 250.

Rakouském Nizozemí vypuklo proti Josefově politice povstání a silné nepokoje zuřily i v Uhrách.<sup>322</sup>

Leopold tak většinu své krátké vlády (zemřel 1. března 1792) věnoval snaze o obnovení klidu v říši, který navíc zvnějšku ohrožovala postupující revoluce ve Francii. Za tímto účelem byl ochotný k určitým ústupkům. Mezi tyto vstřícné kroky patřila např. korunovace českým králem, k níž došlo 6. září 1791. Jedním z největších pozitiv, které Leopoldova vláda přinesla církvi, byl jeho už zmíněný souhlas se zrušením generálních seminářů. Ovšem josefinistický duch tam vládl nadále, čemuž odpovídaly zejména febroniánské učebnice církevního práva a církevních dějin.<sup>323</sup>

Císař sám se rád tvářil jako otevřený k návrhům z nejrůznějších stran, protože věděl, že čím více jich bude, tím si bude moci vybrat více času na jejich prostudování a případné manévrování, které mu umožní uklidnit vzájemné vášně. Velké množství nejrůznějších žádostí o zmírnění konfesního režimu ze strany státu mu došlo i z církevních kruhů. Kryštůfek podává jejich podrobný soupis.<sup>324</sup> Pro celkovou představu tedy uvádíme pouze některé vybrané stížnosti:

Bylo žádáno o odstranění „normálního“ mešního zpěvu (tedy pevného pořadu mešních písní), neboť díky tomu, že se stále opakoval, došel zautomatizování a lidé se stávali roztržitými. Obdobně žádali biskupové budějovický a linecký o rozrůznění pobožností. Bylo žádáno, aby biskupové mohli individuálně povolit procesí a aby o velkých svátcích mohla být použita instrumentální hudba.<sup>325</sup> Stejně tak aby bylo dovoleno vystavování sv. ostatků a zádušní mše. Konečně si stěžovalo několik biskupů (mezi nimi litoměřický a arcibiskup pražský) na to, že je nutné ohlašovat zákony a nařízení z kazatelen, čímž trpí homilie i důstojnost bohoslužby.

Většina žádostí byla v dosti poníženém a prosebném duchu. Našly se však i výjimky. V čele s vídeňským arcibiskupem si všichni biskupové, kromě brněnského a lineckého, otevřeně stěžovali na to, že se světské osoby, které nemají s církví nic společného, míchají do jejích věcí. Stěžovali si tedy přímo na činnost církevní komise (kardinál Migazzi konkrétně řekl, že zatímco katolické církvi komise škodí, pomáhá naopak církvím tolerovaným. Ostatně

---

<sup>322</sup> Tamtéž, s. 207–209.

<sup>323</sup> KADLEC, Jaroslav. *Přehled církevních dějin českých*, s. 170.

<sup>324</sup> KRYŠTŮFEK, František Xaver. *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských*, s. 252–265.

<sup>325</sup> Podle Kryštůfka tuto žádost učinil biskup linecký, který však zároveň s tím žádal o povolení tzv. salcburské mše pro venkov. Kryštůfek zdá se nevěděl, co se tím myslí, pravděpodobně jde o rozsáhlou barokní kompozici Heinricha Ignaze Franze von Bibera, *Missu Salisburgensis*. Pokud by tomu však tak bylo, stálo by to v podstatě v protikladu ke zbytku žádosti.

Migazziho protest, v němž vyjmenovával třináct církevních nešvarů, jež jsou důsledkem josefinismu, který předal Leopoldovi již 21. března 1790, je asi v této době nejsilnějším protestem církve proti tomuto systému. Snad i v důsledku něho došlo ke zrušení generálních seminářů.

Mezi stížnostmi dále najdeme protesty proti zásahům do biskupské moci, jako např. proti zákazu publikovat papežské buly a vůbec narušení styku s Apoštolským stolcem, proti zrušení *privilegia fori* (stalo se tak 1783) nebo proti tomu, že církevní nařízení publikují krajské úřady. Další skupinou představovaly stížnosti materiální, a sice aby byly biskupům navraceny taxy, či aby jim bylo dovoleno alespoň nahlédnout do účtů náboženských matic. Jednohlasně žádali také zrušení manželského patentu. Našly se i stížnosti individuální, např. když arcibiskup milánský protestoval proti tomu, že mu stát odňal jedno jeho panství.

Církevní komise nepohlížela na tuto protestní aktivitu biskupů příliš příznivě, což nás nepřekvapí, pokud uvážíme, že v ní seděli nejbližší spolupracovníci Josefa II. na náboženském poli. Jejím předsedou byl svobodný pán Kresel, jinak také představitel rakouských zednářů,<sup>326</sup> ale najdeme tu i jiná známá jména, např. Sonnenfelse. Když si tedy například biskupové stěžovali, že proti stavu duchovnímu vzniká řada volně šířených hanopisů, komise jim stručně odpověděla: „*Hanopisy jsou vůbec zákony cenzurními zakázány, a zde v c. k. státech není známo, že by se něco takového proti duchovenstvu tisklo: proto jest nesnadno určit zdali tato stížnost biskupů jest odůvodněna.*“<sup>327</sup>

Naproti tomu císař se po důkladném zvážení rozhodl v zájmu obnovení všeobecného klidu přeci jen v některých otázkách ustoupit. Zejména tak učinil patentem ze 17. března 1791.<sup>328</sup> V § 1 tohoto patentu je potvrzen dosavadní bohoslužebný řád, ovšem § 4 dovoloval biskupům, aby pro nejrůznější svátky přišli mimo předepsané i s dalšími vhodnými zpěvy a modlitbami. Museli si je ovšem nechat potvrdit. Přípuštěno bylo i povolení zvláštních průvodů a pobožností. § 2 se týkal otázek Apoštolského stolce. Především v některých případech došlo k uznání papežské dispense. *Placetum regium* ovšem zůstalo zachováno. Podle § 3 se oslabil dozor krajských úřadů nad duchovními, nyní už nesměli sami trestat, ale místo toho měli daný prohřešek ohlásit příslušnému ordináři. Teprve pokud ten zůstával nečinný, mohli sami přistoupit k sankci. V následných ustanoveních císař zrušil generální semináře a také výslovně zakázal hanopisy na katolickou církev.

---

<sup>326</sup> Což je zajímavé, neboť Josef II. se od nich v závěru své vlády odvrátil.

<sup>327</sup> KRYŠTŮFEK, František Xaver. *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských*, s. 261.

<sup>328</sup> Tamtéž, s. 265–267.

Lepold také poněkud uvolnil tlak na kláštery. Především dekretem z 24. července 1790 zrušil opaty-komendátory, jejichž působení se pro duchovní život řeholníků ukazovalo jako katastrofální.<sup>329</sup> Už předtím, 15. června, rozhodl s okamžitou platností zastavit rušení klášterů.

Jednotlivá ustanovení znějí jako pozitivní posun, kterým nepochybně skutečně byly. Oproti velmi tvrdému josefinismu, kterým na církev působil Josef II., jde skutečně jen o velmi mírné zlepšení. A nelze asi očekávat, byť Kryštůfek má jiný názor, že by šel ještě o mnoho dál v osvobozování církve. K dobru mu tak lze připočíst alespoň určité uvolnění. Na druhé straně to, že se pevné státní sevření církve trochu pootevřelo, do značné míry přispělo k tomu, že josefinismus přežil tak dlouho, neboť církev si na nové poměry o to lépe zvykla. I v tomto případě tedy dokázal Leopold II. za cenu obroušení hran z velké části uchránit dílo svých předchůdců, což koneckonců bylo hlavním úkolem jeho vlády.

Plně se to ukázalo poté, co jeho prvorozený syn František II. nastoupil na trůn. O tom se zpravidla uvádí, že to byl bytostný konzervativce nesnášející změny. Do jisté míry je to pravda, a zprávu o jeho nástupu na trůn přijali v Římě s velkou nadějí, ne-li dokonce radostí a s vyhlídkou na návrat situace církve v Habsburské monarchii před josefinské poměry.<sup>330</sup>

Leč naděje Pia VI. zůstaly nenaplněny. Především František II. už byl vychován v osvícenské, nikoli barokní jako jeho babička, víře. Poté, co mladý arcivévoda dosáhl roku 1784 16 let, se jeho strýc Josef rozhodl, že ho bude vychovávat osobně ve Vídni jako budoucího následníka trůnu. Jeho tlak ovšem zapůsobil na Františka úplně opačným směrem. Na rozdíl od svého hyperaktivního strýce se z něj stal klidný,<sup>331</sup> snad až flegmatický, milovník spokojeného rodinného života. Jistě byl nesporně inteligentní<sup>332</sup> se zálibou v knihách, zahradnictví a v hudbě, ovšem především nesnášel změny. To mělo i praktický důvod, neboť v závěru vlády Josefa II. viděl z Vídně chaos, do kterého uvrhly říši císařovi neuvážené reformy. Dokonce s ním byl i osobně konfrontován ve chvíli kdy, než jeho otec přicestoval z Florencie, sám spravoval státní záležitosti. Připočteme-li k tomu i zprávy z revoluční Francie...

---

<sup>329</sup> Tamtéž, s. 239.

<sup>330</sup> Tamtéž, s. 277.

<sup>331</sup> Někteří mu přisuzují chladnokrevnost až bezcitnost. HAMANN, Brigitte. *Habsburkové*, s. 128.

<sup>332</sup> Byť Taylor je jiného názoru, ale ten se však nikdy nezabýval dopodrobna profilem žádného z Habsburských panovníků. TAYLOR, A. J. P. *Poslední století habsburské monarchie*, s. 49. ISBN 80-85947-26-9.

Ovšem konzervatismus Františka II. nebyl žádným promyšleným programem. Šlo o typický *status quo* konzervatismus,<sup>333</sup> který se zoufale snaží bránit změnám, aniž by však měl ambici oživovat modely inspirované minulostí (což je podle Epsteina a Georgieva charakteristické pro tzv. *autentický konzervatismus* neboli častěji *tradicionalismus*). František zdědil po svém otci konfesní systém umírněného josefinismu, který už se pomalu stal v habsburských zemích „normou“, a neměl v úmyslu na něm cokoli měnit. Nerad viděl, když se duchovní „pletli do politiky“, což jim podle něj nepříslušelo. Církev ctící nadále princip dynastické loajality v duchu *pietas austriaca* si na tuto paralyzaci zvykla a její politický vliv v prvních 30 letech Františkovy vlády úplně zmizel.<sup>334</sup>

Rakouská konfesně právní nauka té doby byla přesvědčená o tom, že církev v Rakousku je církví národní. Nikdy nedošlo k přetržení jednoty s Římem, ba dokonce se teoreticky uznávala i nejvyšší církevní moc papeže. Proti ní ale rakouští konfesionalisté vypracovali systém pojistek a „panovnických práv“, které ovšem tuto moc znemožňovaly realizovat, pokud by měla uškodit státu.<sup>335</sup> A kdyby mu měla uškodit, o tom samozřejmě rozhodoval stát. Nadále se tak musíme přidržet označení tohoto soužití církve a státu jako státní katolictví.

V průběhu vlády Františka II./I. však přeci jen došlo k určitému posunu. Vyplýval ze tří důvodů. Prvním z nich je ten, že celou první polovinu vlády tohoto císaře probíhaly války s Francií, kdy Rakousko sehrávalo roli nejdůležitějšího spojence katolické církve, jež byla za revoluce brutálně pronásledována. Pius VI. zemřel ve francouzském zajetí, přičemž jeho vězňatelé nedovolili ani církevní pohřeb a konkláve, jež zvolilo jeho nástupce, se sešlo pod ochranou rakouského císaře v Benátkách. Opět zde nastupovala alespoň částečně role Arcidomu habsburského jako ochránců katolické víry. Tato ochrana, byť na jejím základě stavěli Habsburkové mnohé požadavky, je také zavazovala.

Druhým důvodem bylo osobní založení císaře. I když výchovou osvícenec, jeho osobní víra byla přeci jen trochu jiná než víra jeho otce a strýce. Obzvláště když se ukázalo, že obdobné myšlenky, kterým věřili jeho předchůdci, rozpoutaly v Evropě bouři revoluce, jíž se celý život obával. Jeho zbožnost se navíc s postupujícími roky prohlubovala, což zapříčinil

---

<sup>333</sup> Viz kapitola 2. 1.

<sup>334</sup> Kryštůfek to vymezuje léty 1792-1827 (plné povolení obnoveného jezuitského řádu a odchod Jakuba Frinta od dvora). KRYŠTŮFEK, František Xaver. *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských*, s. 280. Osobně bych však výraznější posun zasadil spíše, s ohledem na tehdejší společenský a ideový vzestup katolické církve, do počátku 20. let. Určité náznaky lze ovšem vidět už po roce 1800, byť jiné kroky vlády je v této době bohatě vyvažovaly.

<sup>335</sup> Tamtéž, s. 329.

nepochybně také věk, ale i celkové dobové klima, které představuje důvod třetí, jenž bude ještě popsán.

Výše uvedené důvody ale vedly k tomu, že se Rakousko začalo považovat za ukázkový katolický stát a to jak zvenčí, tak i zevnitř, i když platné zákony a vlastně i smýšlení značné části duchovenstva tomu neodpovídalo a zůstávalo josefinistické.<sup>336</sup> Nebyl to už ovšem josefinismus Josefa II., ale josefinismus připomínající spíše dobu Marie Terezie, což bychom tedy snad mohli nazvat jakousi jeho konzervativní variantou (což ovšem neznamená, že bychom tento směr mohli označit za ortodoxní!). Za Josefa II. byla katolická církev zpátečnická instituce plná nesprávných dogmat. Nyní představovala spojence, který musí plně uznat nadvládu státu. Stát ale už neměl ambice zasahovat do nauky a morálního učení (nepočítaje v to zákony a nařízení, které byly ponechány v platnosti), což ostatně i odpovídalo osobnímu nastavení císaře Františka. Tento stav provázely i celkem paradoxní situace. V platnosti tak zůstávalo *placetum regium* na jedné a na druhé straně Svatý stolec kvitoval státní zásah v kauze Bolzano,<sup>337</sup> k čemuž se ještě vrátíme.

Po roce 1800, kdy staří osvícenci většinou odešli na odpočinek, můžeme vyzorovat jakési tři církevní proudy, které spolu tvořily jakýsi vzájemně propojený trojúhelník. Josefinismus, který prošel určitou proměnou, liberální osvícenství, které představuje druhou větev osvícenského dědictví, a konečně ultramontanismus.

Prvním jeho vrcholem byla skupina, které Kadlec říká „kněží císařovi“.<sup>338</sup> Šlo o skupinu kněží, kteří se pohybovali kolem dvora, zejména dvorních kaplanů, a kteří byli právě proponenti onoho *konzervativního josefinismu*. Mezi nimi měl výsadní pozici dvorní farář Jakub Frint,<sup>339</sup> který je dodnes poněkud kontroverzní postava.

Jedním z důsledků josefinských reforem byl nedostatek duchovenstva. To způsobila jednak manipulace se semináři, ale i likvidace řádů, zejména jezuitů, čímž zmizela řada gymnázií, přípravných institucí na studium v semináři. Velmi intenzivně to pocítovala např. diecéze královéhradecká, jejíž biskup Tadeáš Trautmannsdorf na přelomu let 1801/1802 několikrát u císaře adoroval o nápravu. Ten vyšel prosbám vstříc, a tak v březnu 1802 vydal dva kabinetní listy, jeden pro duchovní světské a druhý pro duchovní řeholní.

---

<sup>336</sup> Srov tamtéž, s. 332.

<sup>337</sup> JONOVÁ, Jitka. Papežství, kurie a katolická církev v českých zemích 1820-1918. In: FASORA, Lukáš, Miroslav KUNŠTÁT a Tomáš W. PAVLÍČEK. *Papežství a fenomén ultramontanismu v českých zemích*. Praha, Academia, 2019, s. 37. ISBN 978-80-200-2969.

<sup>338</sup> KADLEC, Jaroslav. *Přehled církevních dějin českých*, s. 171.

<sup>339</sup> Srov tamtéž.

V prvním se uvádělo, že tam, kde to vyžaduje situace, mohou být zřízena gymnázia, popřípadě jen filosofická „přípravka“ o dvou ročnících.<sup>340</sup> Místa učitelů měli bezplatně převzít řeholníci z klášterů, které se nacházely v dané diecézi. Dále jím bylo určeno, že při každém biskupství má být jeden seminář a tam, kde by se na něj nedostávalo prostředků, ho měly zajistit dotace z náboženských fondů. Rovněž kabinetní list určil nové platy duchovenstva stejně jako to, že tam, kde se nové farnosti a lokálie ukázaly jako zbytečné, mělo dojít k jejich sloučení s farnostmi jinými.

V listu týkajícím se duchovenstva řeholního bylo nejprve opět přislíbeno, že kláštery dále rušeny nebudou, a to i pokud by neměly dostatečný počet členů. Pro takové, které se věnovaly vyučování, byl v podstatě zrušen *numerus clausus* a jedinou podmínku představovalo uživení jeho členů. Dále mohly řády pro své uchazeče zřídit vlastní teologické studium, a to nejméně se třemi ročníky. Následná ustanovení se týkala jejich kázně a správy. Byla zachována volitelnost představených, ovšem nadále podléhaly biskupům, nikoli nejvyšším představeným v zahraničí.<sup>341</sup>

Přestože provedené změny jsou vůči církvi pozitivní, je třeba si uvědomit, že se stále děly za státní supremace, protože nevycházely z církve, nýbrž je provedl panovník na žádost církevních hodnostářů. I to je důvodem, proč se v prvním patentu povolilo zřídit biskupům gymnázia a zároveň se jim určovali učitelé - řeholníci.

V rámci této školské reformy došlo i k některým poněkud ambivalentním změnám ve výuce. V některých předmětech dochází k obnově latiny, ale také se na gymnáziích začaly používat nové učebnice, jež měly nižší kvalitu, než ty předchozí. V roce 1810 byla potom zavedena Rechbergova učebnice církevního práva, jež popírala platnost církevního práva na území Rakouska.<sup>342</sup>

Císař se o církevní školství, vzdělávání a vlastně církevní záležitosti obecně zajímal i v dalších letech.<sup>343</sup> František došel k názoru, že v důsledku zákonodárství jeho předchůdců se příliš uvolnila ochrana náboženství, a tím i morálky a řádu obecně, a proto zákonem z 23. července 1808 postavil veškeré školy pod dozor biskupů, a to jak „v ohledu literárním, tak i

---

<sup>340</sup> Kadlec uvádí až roku 1830 a mluví o tom, že Frint sehrál „vynikající“ roli. Tamtéž.

<sup>341</sup> KRYŠTŮFEK, František Xaver. *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských*, s. 338–341.

<sup>342</sup> Tamtéž, s. 349.

<sup>343</sup> KADLEC, Jaroslav. *Přehled církevních dějin českých*, s. 171. Podrobně též KRYŠTŮFEK, František Xaver. *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských*, s. 343–346.

*vzhledem na vyučování náboženské...*<sup>344</sup> Od roku 1814 obdrželi biskupové i určitý vliv na cenzuru knih.

Ostatně, i největší Frintův počin měl souvislost s vzděláváním. V roce 1815 byl ve Vídni z jeho popudu založen nový ústav, jakýsi výchovný institut pro zvláště nadané duchovní, kteří mohli aspirovat na vyšší úřady. Tento ústav dostal po něm název Frintaneum.

Tento ústav je hodnocen rozličnými autory nejednoznačně.<sup>345</sup> Na jedné straně ho snad Frint opravdu založil s dobrým úmyslem lépe vzdělat církevní elitu, na druhé nepochybně šlo o reakci na šíření ultramontanismu, které v závěru napoleonských válek dorazilo i do Rakouska. Vysoce vzdělání kněží z Frintanea tak měli být získáni pro císařovu politiku.

Sám Frint nebyl spokojen s výsledky svého projektu a roku 1830, tedy už jako biskup, měl založení Frintanea litovat. Uherští biskupové se proti ústavu veřejně vyslovili už v roce 1823. Ovšem Kryštůfek na závěr poněkud tajemně dodává, že později se duch v tomto ústavu změnil a přispěl k náboženské obnově.<sup>346</sup>

I na církve v Rakousku dopadly těžce napoleonské války. V jejich důsledku vzrostl mezi léty 1793 až 1810 státní dluh z 377 milionů zlatých na 658. Po válce v roce 1809 byla finanční situace už tak tragická, že císař vydal 19. prosince patent, podle něž se mělo do 1. května 1810 vydat státu veškeré zlato a stříbro, aby se následně použilo na umoření tohoto v té době astronomického dluhu. Zejména došlo v této době ke zničení mnoha krásného mešního nádobí, kalichů či monstrancí, ale i jiného církevního vybavení včetně oltářů. Za obět' finanční nouzi měl padnout i stříbrný oltář na Svaté Hoře, ale než mohl být z chrámu odstraněn, navštívil Svatou Horu osobně císař, který ho dovolil ponechat na místě. Podobně zůstal na přímluvu kanovníka Pallase zachován i stříbrný náhrobek sv. Jana Nepomuckého ve Svatovítské katedrále.

Církve ovšem velmi zasáhl i další krok k umoření státního dluhu, a sice řízená devalvace měny v roce 1811. Tehdy byla finančním patentem z 20. února hodnota veškeré měny snížena na pětinu a úroky státního dluhu se zmenšily na polovinu. Mimo jiná negativa tento patent i tedy snížil na pětinu hodnotu náboženských fondů, které tak ztrácely schopnost plnit své určení. To paradoxně stálo stát další výdaje, protože aby se zabránilo jejich krachu, musely se

---

<sup>344</sup> KRYŠTŮFEK, František Xaver. *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských*, s. 351

<sup>345</sup> Tamtéž, s. 355. Srov KADLEC, Jaroslav. *Přehled církevních dějin českých*, s. 171.

<sup>346</sup> KRYŠTŮFEK, František Xaver. *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských*, s. 356.



dotovat půjčkami ze státního rozpočtu. Stát si ovšem nechával tyto půjčky vracet a to až do roku 1885.<sup>347</sup>

Další proud, který se v této době v katolické církvi v Rakousku rozmáhal, lze nazývat liberálním osvícenstvím. Nešlo o osvícenství josefinistické!<sup>348</sup> Reprezentantem tohoto proudu nemůže být nikdo jiný, než katolický kněz, matematik a profesor filosofie náboženství Bernard Bolzano.<sup>349</sup> Bolzano se narodil roku 1781 v Praze do rodiny italského obchodníka. Studoval na piaristickém gymnáziu a v roce 1796 začal jako povinnou přípravu na bohosloví studovat filosofii, kterou s vynikajícím prospěchem ukončil roku 1800 a téhož roku vstoupil do semináře. 7. dubna 1805 byl vysvěcen na kněze, o dvanáct dní později se stal učitelem filosofie náboženství. Jeho mladický zápal a nepochybný talent, možná i genialita, ve spojení se značně neortodoxním způsobem výkladu mu brzy získaly mimořádnou oblibu mezi jeho studenty.

Kauzu Bolzano, která se táhla téměř 15 let a upoutala i pozornost Apoštolského stolce, není jednoduché rozklíčovat, neboť se odehrávala v několika navzájem propletených rovinách. Prolnuly se zde tak osobní ambice a spory, otázky náboženské a střet josefinistického státu ovládajícího církev s nadaným a nonkonformním knězem. Zároveň ovšem nelze ani říci, že by šlo o jakousi záměrnou revoltu, vždyť jedním z hlavních Bolzanových zastánců byl litoměřický biskup Hurdálek, jehož roku 1815 jmenoval císař i proti vůli litoměřické kapituly.

Každopádně měl Bolzano problémy v podstatě od počátku svého učitelského působení. Jeho neortodoxní výklad způsobil ve Vídni poprask a hned po třech měsících přišel z Vídně pokyn, aby ke konci akademického roku složil místo. Jeho nadřízený se ovšem za něj postavil a Bolzanovi bylo dovoleno vyučovat dál, pokud se ovšem bude držet předepsané Frintovy učebnice, což po jistou dobu víceméně dělal, i když si výklad dotvářel sám. Roku 1805 se také stal univerzitním kazatelem v kostele Nejsvětějšího Salvátora, kde setrval až do roku

---

<sup>347</sup> TRETERA, Rajmund Jiří a Záboj HORÁK, *Konfesní právo*, s. 313.

<sup>348</sup> I když je možno setkat i s pojmem intelektuální osvícenství. JIŘÍ, Hanuš. *Ultramontanismus v českém jazykovém prostředí*. In: FASORA, Lukáš, Miroslav KUNŠTÁT a Tomáš W. PAVLÍČEK. *Papežství a fenomén ultramontanismu v českých zemích*, s. 97. Tento pojem však považuji za nevhodný, především kvůli tomu, že josefinismus je model ovládnutí církve státem, čemuž Bolzano odporoval.

<sup>349</sup> Zlámal používá pojem *osvícenské katolictví*. ZLÁMAL, Bohumil. *Příručka českých církevních dějin: IX. Doba probuzeneckého katolicismu, 1. část*, Olomouc, Cyrilometodějská bohoslovecká fakulta, 1970, s. 5. Je ovšem rovněž třeba být opatrný a oddělovat tento pojem od osvícenství 18. století, které na sebe vůči církvi bralo podobu osvícenské diktatury. Asi nevhodnější je Kadlecův výraz *liberální osvícenství*. KADLEC, Jaroslav. *Přehled církevních dějin českých*, s. 173.

1819. Od roku 1811 mu dokonce rektor univerzity, strahovský opat Milo Grün, dovolil přednášet podle vlastní osnovy.

V polovině desátých let pozdvižení kolem Bolzana poněkud utichlo. Měl řadu zdravotních<sup>350</sup> a rodinných problémů, ovšem od roku 1817 se boj kolem něj dále stupňuje. Mezi jeho odpůrce patřil zejména maltézský převor František Wilhelm a už zmíněný kanovník metropolitní kapituly František Pallas. Bolzano se navíc ve svých přednáškách radikalizoval a začal napadat soudobý vztah mezi státem a církví. Přitížil mu i jeho student, představený litoměřického semináře Michal Josef Fesl, který proti pravidlům založil mezi bohoslovci tajný spolek nazvaný „Spolek Kristův“, který snad mohl připomínat svobodné zednářství a jenž byl inspirován Bolzanovým učením. A třebaže se sám Bolzano od tohoto spolku distancoval, celá aféra mu přitížila, protože se jí chytil nepřítel litoměřického biskupa Hurdálka (jemuž nemohl zapomenout, že se stal místo něj biskupem) kanovník Hirne, který oznámil do Vídně, že právě pražský učitel je příčinou všech problémů v litoměřické diecézi. Císař byl pravděpodobně v tuto chvíli už z celého toho dění kolem Bolzana unavený. Ještě 21. července 1819 byl pražský učitel společným výrokem cenzorní komise a komise vídeňské bohoslovecké fakulty očištěn (už poněkolikáté), ovšem měl odejít na „klidnější půdu“ do Vídně. Když se dotyčný rozhodl císařské přání ignorovat, doporučilo se mu koncem roku rezignovat. Když nadále odmítal, byl nakonec 19. ledna 1820 odvolán.

Velký podíl na Bolzanově konci měl i Frint, který Bolzanovi a jeho podporovatelům nemohl zapomenout, že odmítají jeho učebnici.<sup>351</sup> O Fesla se navíc začal osobně zajímat papež Pius VII. který koncem roku 1819 poslal biskupu Hurdálkovi dopis, v němž ho vyzývá k nápravě situace v jeho diecézi. Po Bolzanově odvolání začal Frint osobně zkoumat Bolzanovo učení obsažené v jeho učebnici, traktátech a přednáškách, přestože kauzu už řešil pražský arcibiskup. Rovněž se mu roku 1822 podařilo dosáhnout rezignace biskupa Hurdálka. Jeho nástupcem jmenoval císař Vincence Eduarda Mildeho.

Široce sledovaný proces, do kterého se začaly promítat i národní hlediska, neboť Bolzano učil řadu obrozenců, bylo třeba ukončit. 31. prosince 1825 vyzval veřejně arcibiskup Chlumčanský Bolzana, aby odvolal bludné části svého učení. Když ten to odmítl, bylo mu

---

<sup>350</sup> Bolzano dlouhodobě trpěl „chrlením krve“ čili tuberkulózou, která byla nakonec v roce 1848 hlavní příčinou jeho smrti.

<sup>351</sup> Frint v ní měl nedostatečně vyvracet námitky proti náboženství, čímž podle Bolzanistů studenty jen mátl. KADLEC, Jaroslav. *Přehled církevních dějin českých*, s. 173.

sděleno, že ze zvláštní milosti na tom nebude trváno, musí se ale nadále zdržovat v soukromí. To se i stalo, přičemž mu arcibiskup přiznal důchod ve výši 300 zlatých.

Tragický osud potkal Josefa Fesla. V březnu 1820 ho nechal Frint spolu s některými profesory zatknout za velezradu a bludařství. Až v roce 1824 ho biskup Milde přesvědčil, aby napsal odvolání, ve kterém označil Bolzana za veškerou příčinu svých bludů, čímž velmi potěšil Frinta a spustil závěrečnou část Bolzanova vyšetřování. Za to měl být Fesl propuštěn a poslán do farní služby v Salcburku, ovšem Frint se proti tomu postavil. Byl poslán do Štýrského Hradce, kde ho sekovský biskup suspendoval a vykázal mu byt pod policejním dozorem. Až roku 1832 se Fesl vrátil do Vídně, v roce 1848 mu skončil policejní dozor a zemřel roku 1864. Pokud jde o Hurdálka, tomu se dodatečně dostalo zadostiučinění přímo od císaře, když ten se dozvěděl o intrikách souvisejících s biskupovou rezignací. Zemřel roku 1833.<sup>352</sup>

Tyto události však poškodily i Frinta. Jeho zuřivé pronásledování bolzanistů císaře znechutilo, a tak jeho kariéra u dvora skončila. Paradoxně i spor o učebnice nakonec skončil svým způsobem kompromisem. Bolzanova učebnice náboženské vědy se dostala na index roku 1828,<sup>353</sup> ovšem stejně dopadla nakonec i kniha Frintova. K jeho cti nutno podotknout, že pak věnoval nemalou část svého biskupského platu, aby vykoupil z oběhu co nejvíce jejích výtisků.<sup>354</sup>

Na závěr podotkneme, že i řada katolických badatelů jako by nevěděla, co si s Bolzanem počít. Na jedné straně Kryštůfek nanejvýše připouští u Bolzana jistou intelektuální pýchu (implicitně ovšem Bolzanovy bludy nakonec uznává) a Zdeněk Kalista ho označuje za „*mravně čistého filosofa*“,<sup>355</sup> Kadlec připouští, že „*jeho názory, zvláště nauka o zjevené církvi, nebyly zcela ortodoxní,*“ ale vzápětí dodává že „*v tehdejší rozumářské době měli převahou*

---

<sup>352</sup> Podrobný popis Bolzanova případu v KRYŠTŮFEK, František Xaver. *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských*, s. 356–379.

<sup>353</sup> ZLÁMAL, Bohumil. *Příručka českých církevních dějin: IX. Doba probuzeneckého katolicismu, 1. část*, s. 5.

<sup>354</sup> JIŘÍ, Hanuš. Ultramontanismus v českém jazykovém prostředí. In: FASORA, Lukáš, Miroslav KUNŠTÁT a Tomáš W. PAVLÍČEK. *Papežství a fenomén ultramontanismu v českých zemích*, s. 98.

<sup>355</sup> KALISTA, Zdeněk. *Katolictví v českých dějinách. Studie* [online]. Řím, Česká křesťanská akademie, 1982, (79), s. 26 [cit. 2021-7-22]. Dostupné z: [http://scriptum.cz/soubory/scriptum/studie/studie\\_1982\\_079\\_ocr.pdf](http://scriptum.cz/soubory/scriptum/studie/studie_1982_079_ocr.pdf).

*dobrý účinek*“.<sup>356</sup> Obdobně Zlámal přiznává, že Bolzanova teorie „*nebyla bez vad*“, ovšem rovněž hned doplňuje že „*měla přece zdravé prvky proti bezduchému josefinství*“.<sup>357</sup>

Je asi těžké necítit k Bolzanovi do jisté míry sympatie. Vždyť nejenže v tehdejší františkovském josefinismu skutečně vybočoval, ale především učil i řadu budoucích významných osobností českého veřejného života, od budoucího nestora konzervativní šlechty a ministra kultu a vyučování Lva knížete Thuna až po Karla Havlíčka Borovského. Ve skutečnosti však kladl Bolzano osvícenský důraz na mravní povznesení člověka na vyšší úroveň, tolerantní a racionální teismus a vizi harmonické společnosti odstraňující sociální a národnostní antagonismy. Zcela zjevně pak byly v rozporu s ortodoxní katolickou vírou výroky jako „*Žádné náboženství, jehož chápání nauky není schopno určitého, s pokrokem lidstva úměrného pokračujícího pokroku v nauce, obzvláště že v něm mohou nejen přibývat nauky, ale též odpadat představy zbytečné pro pozdější časy – nemůže našemu celému pokolení během všech budoucích století postačovat*“.<sup>358</sup> Takovéto projevy se velmi blíží tomu, jak je vymezena hereze modernismu, která říká, že víra se má měnit s ohledem na dobu.<sup>359</sup>

Asi tak není náhodou, že Bolzana ve své rigorózní práci oceňuje starokatolička Marta Léblová, přičemž jako Bolzanovy názory vypočítává i tezi, že mravní zákon je nezávislý na mysli i Bohu a že dále prosazoval demokratizaci církve, bohoslužby v národním jazyce a zdobrovolnění celibátu.<sup>360</sup> Tyto požadavky se poté staly hlavním programovými body, které vznášely a vznáší všechna „reformní katolická hnutí“. Léblová tak může mít pravdu, že Bolzano byl předchůdcem starokatolíků a později i československé církve (i když ani Bolzano, pakliže tyto požadavky skutečně vznesl, nebyl jejich vynálezcem, podobné požadavky se v církvi vždy jednou za čas napříč dějinami objevují). Neměli bychom ani zapomínat, že další kněží, kteří v této době drželi „prst na tepu doby“ jako křížovník Augustin Smetana, exkomunikovaný hlasatel herderovského humanismu, a augustinian František

---

<sup>356</sup> KADLEC, Jaroslav. *Přehled církevních dějin českých*, s. 173.

<sup>357</sup> ZLÁMAL, Bohumil. *Příručka českých církevních dějin: IX. Doba probuzeneckého katolicismu, 1. část*, s. 5.

<sup>358</sup> JIŘÍ, Hanuš. *Ultramontanismus v českém jazykovém prostředí*. In: FASORA, Lukáš, Miroslav KUNŠTÁT a Tomáš W. PAVLÍČEK. *Papežství a fenomén ultramontanismu v českých zemích*, s. 98.

<sup>359</sup> Modernismus definoval a odsoudil ve svých dokumentech naposledy především sv. Pius X., jak se praví například v tzv. antimodernistické přísaze, kterou tento papež zavedl 1. září 1910 motem proprio *Sacrorum antistitum*: „*Proto naprosto odvrhují překroucený kacířský výklad, že dogmata se vyvíjejí a proměňují od jednoho smyslu k jinému, odlišnému od toho, který církev držela dříve*.“ COULOMBE, Charles A. *Náměstkové Kristovi*, s. 483.

<sup>360</sup> LÉBLOVÁ, Marta. *Církev, sekularizace, nacionalismus: první vatikánský koncil, vznik starokatolické církve a vztah katolické církve k sekularizaci a s ní souvisejícímu nacionalismu v letech 1870-1885 v českých zemích habsburské monarchie*. Brno: L. Marek, 2009. *Deus et gentes*, s. 20-21. ISBN 978-80-87127-18-6.

Matouš Klácel, který pro změnu propadl Hegelovi, z církve na druhé straně odešli. Pro odpor vůči papežství a univerzální církvi byl roku 1843 rovněž exkomunikován slezský kněz Jan Ronge, který spolu s Janem Czernskim (který byl exkomunikován roku 1844 pro odmítání celibátů) založil tzv. německokatolické hnutí, jež bychom taktéž mohli považovat za jistého předchůdce starokatolíků.<sup>361</sup>

Poslední proud, který zde budeme jmenovat, se zpravidla nazývá ultramontán.<sup>362</sup> Sám pojem ultramontanismus není však zpravidla vůbec jednoduché definovat.<sup>363</sup> Zpravidla se tím myslí podpora vlivu katolické církve a jejího učení ve vnitřní politice evropských států v 19. století, původně také podpora světského panství papežů. Toto zobecnění však není dostatečné a nebere v potaz šíři tohoto proudu. Např. zcela jinou podobu měl ultramontanismus v Irsku, potažmo ve Velké Británii (kde se jedná o katolickou emancipaci – v Irsku navíc spojenou s bojem o *Home Rule*, potom eventuálně dále o přechod části oxfordského hnutí ke katolictví), ve Španělsku se spojil s šířeji se utvářeným proudem tzv. španělského tradicionalismu (*tradicionalismo*) do značné míry (ale nejen) adoptovaného karlismem,<sup>364</sup> v Nizozemí nakonec vyústil v založení Belgie, atd.<sup>365</sup> Velmi specifický byl romantismus, přerůstající v ultramontanismus ovšem až ve druhé polovině 19. století, polský, silně spjatý s rozvojem mesianismu, jež nejlépe vyjádřil Mickiewicz ve svých *Dziadecch*, kdy Polsko přirovnává k ukřižovanému Kristu.<sup>366</sup>

Zároveň se ale lze setkat s výrazem ultramontán v explicitně negativním smyslu, což je vlastně původní použití tohoto slova v 19. století, kdy označovalo ty, kteří měli údajně preferovat zájmy papeže proti zájmům svého národa. Do jisté míry to může přežívat dodnes ovšem spíše mezi liberálními katolíky, pro něž ultramontanismus znamená totéž jako fundamentalismus, potažmo fanatismus.<sup>367</sup>

---

<sup>361</sup> Srov ZLÁMAL, Bohumil. *Příručka českých církevních dějin: IX. Doba probuzeneckého katolicismu, 1. část*, s. 10–11.

<sup>362</sup> JIŘÍ, Hanuš. Ultramontanismus v českém jazykovém prostředí. In: FASORA, Lukáš, Miroslav KUNŠTÁT a Tomáš W. PAVLÍČEK. *Papežství a fenomén ultramontanismu v českých zemích*, s. 95.

<sup>363</sup> Prvotní středověký význam tohoto pojmu označoval neitalské papeže *papa ultra montano*.

<sup>364</sup> CHALUPA, Jiří. *Don Carlos a ti druzí*, s. 203-204.

<sup>365</sup> Srov MIROSLAV, Kunštát. *Slovo úvodem*. In: FASORA, Lukáš, Miroslav KUNŠTÁT a Tomáš W. PAVLÍČEK. *Papežství a fenomén ultramontanismu v českých zemích*, s. 15.

<sup>366</sup> ROJEK, Pavel. Integrovaný mesianismus. In: KOEHLER, Krzysztof, Michał LUCZEWSKI, Paweł MILCAREK a Paweł ROJEK. *Pánbíčkáři: Odkud se vzal polský katolicismus?*. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2016, s. 73–123. ISBN 978-80-7325-415-5.

<sup>367</sup> MIROSLAV, Kunštát. *Slovo úvodem*. In: FASORA, Lukáš, Miroslav KUNŠTÁT a Tomáš W. PAVLÍČEK. *Papežství a fenomén ultramontanismu v českých zemích*, s. 16–18. Z roztodivných pejorativních synonym, které Kunštát vypočítává, jmenujme např.: papismus, zelantismus, hildebrantismus,

Pro zajímavost dodejme, že jedna ze synonymických pejorativních nálepek ultramontanismu, klerikalismus, se v rakouském prostoru stala nejen běžným označením ultramontánů, ale i ve druhé polovině 19. století vznikajících katolických politických stran (nezávisle na tom, jestli byly spíše křesťansko-konzervativní nebo křesťansko-sociální) a také i jen hluboce věřících lidí.<sup>368</sup> Označení klerikál tak v tomto smyslu částečně ztratilo svůj pejorativní nádech, používalo se i v oficiálních dokumentech, a jako takové ho přejali současní historici a politologové.<sup>369</sup>

Kořeny ultramontanismu lze vysledovat do druhé poloviny 18. století, kdy se zrodil v rámci širšího hnutí proti tehdy vládnoucímu osvícenství.<sup>370</sup> Je proto logické, že raný ultramontanismus byl spojen s hnutími za zachování tradičních regionálních struktur a krajových obyčejů, čímž se podílel na vytváření kontrarevolučního hnutí přelomu 18./19. století. V této době představoval spíš citovou záležitost nižších vrstev, jak ukázala mohutná kontrarevoluční hnutí, jako byli sanfedisti v Neapolsku, Královská katolická armáda ve Vendée a nebo později karlisté ve Španělsku.

Navzdory obecnému přesvědčení nebylo toto kontrarevoluční a antiosvícenecké myšlení poprvé vyjádřeno ve Francii, dokonce ani ve Spojeném království, ale v jiných zemích, zejména ve Španělsku<sup>371</sup> a v Německu.<sup>372</sup> Zástupci tohoto myšlení se ve svém odporu vůči osvícenskému novátorství obraceli zejména ke středověku. Ten v jejich myšlení představoval dobu, kdy v hierarchizované společnosti vládl řád a vyšší mravy (rytířské ctnosti), přičemž však byly respektovány místní různosti a privilegia. Celou tuto společnost pak prostupoval ten starý dobrý trojzvuk *une foi, une loi, un roi*<sup>373</sup> dávaný do protikladu k chladnému rozumářskému osvícenství současnosti, jehož proponentům vyčítali, že ve své nebetyčné aroganci vůbec nerozumí reálné společnosti a lidské duši. Za to však rozdmýchali v lidech pýchu, která vedla k revoluci. Nikdo to nevyjádřil lépe než už zmíněný hrabě de Maistre,

---

vatikanismus, absolutismus církevní hierarchie apod. V dnešní době pak třeba antisexualismus nebo antifeminismus.

<sup>368</sup> Např. v trestní kauze SOA Praha, ZST Praha, kartón 1304, Vr III 1240/1901.

<sup>369</sup> Např. užívání v TRAPL, Miloš, Karel KONEČNÝ a Pavel MAREK. *Politik dobré vůle: život a dílo msgr Jana Šrámka*. Praha, Vyšehrad, 2013, 460 s. ISBN 978-80-7429-345-0.

<sup>370</sup> CHALUPA, Jiří. *Don Carlos a ti druzí*, s. 53-57.

<sup>371</sup> Dominikán Francisco Alvarado tak už za vlády Karla III. prohlásil: „*At' si hlásají své doktríny, ale at' nejsou potom překvapení, protože pro podobné apoštoly my, katolíci, máme přichystanou hranici.*“ CHALUPA, Jiří. *Don Carlos a ti druzí*, s. 50.

<sup>372</sup> GEORGIEV, Jiří. *Až do těch hrdel a statků?*, s. 42.

<sup>373</sup> MAIER, Hans. *Revoluce a církev: k dějinám počátků křesťanské demokracie*. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999, s. 86. ISBN 80-85959-50-x.

když ve svých *Considérations sur la France* napsal, že „*Francouzská revoluce je ve své podstatě satanská.*“

V těchto úvahách nešlo pominout katolickou církev, jejíž středověká moc a sjednocující síla kontrarevolucionářům mocně imponovala. Stejně jako někdejší plná papežská moc, jejíž idea ostatně nikdy nezanikla, pouze ji dočasně potlačily absolutistické státy. Kromě toho byly pro náboženskou obnovu příhodné podmínky, jednak díky tomu, že návrat k romantické citovosti mocně stimuloval náboženské citění, jak to mimořádně dokazuje *Génie du christianisme* vikomta de Chateaubriand, jednak nabyla církev aureolu mučedníka revoluce. Katolický romantismus, který se zrodil v krvi revoluce, skutečně čerpá sílu z obětího rozměru utrpení, jež církev v 18. století zažila. Zdánlivé porážky, které církev v 19. století znovu a znovu zažívala, pak jen ještě více víru zpevňovaly.

Je třeba si uvědomit, že i v katolické církvi, tedy v kruzích nezasažených osvícenstvím,<sup>374</sup> už těsně před revolucí dozrávala myšlenka, že narůstají problémy, které se musí léčit návratem ke zdravějšímu církevnímu životu, mimo jiné tedy i k obnově plné moci papeže nad církví. Nemluvě o tom, že i v samotném papeži se vyjevily oběti církve.<sup>375</sup> Vůbec první významnější kniha v této době publikována v tomto duchu se jmenovala *Il Trionfo della Santa Sede* a sepsal ji jistý kamaldulský řeholník, řádovým jménem Maura. Vyšla v roce 1799, tedy v době, kdy ve francouzském zajetí umíral papež Pius VI. a argumentace mladého upřímného mnicha ve prospěch papežské svrchovanosti a neomylnosti se tedy mohla jevit jako čirá fantazie. Vlastním jménem byl Maura Bartolomeo Alberto Cappellari a v roce 1831 ho konkláve zvolilo papežem Řehořem XVI.<sup>376</sup>

Je ovšem pravda, že do politiky vnesl ultramontanismus poprvé asi až zmíněný de Maistre, který se považuje za jeho otce. Stalo se tak knihou *Du Pape* z roku 1819. Podobně jako budoucí Řehoř XVI. i on zde argumentuje pro neomylnost papeže, což jen dokazuje, jak byla tato nauka rozšířená i před konstitucí *Pastor aeternus* na Prvním vatikánském koncilu.

V této době v katolickém náboženství natolik silné téma oběti a trestu se je také hluboce teoreticky promýšlelo. Revoluce se považovala za důsledek předcházejících hříchů. Tyto osvícenské hřichy spočívaly v pýše, která se projevovala odmítnutím transcendentního řádu

---

<sup>374</sup> Tristní pohled na situaci katolického kléru ve Francii před revolucí podává třeba NOWAK, Jerzy Robert. *Církev a Velká francouzská revoluce*. Olomouc, Maticе cyrilometodějská, 2003, s. 30-32. ISBN 80-7266-158-2.

<sup>375</sup> Blíže viz KRLÍN, Josef. *Papežská politika v posledních dvou století.*, s. 9–157.

<sup>376</sup> COULOMBE, Charles A. *Náměstkové Kristovi*, s. 429.

společnosti, v níž působí Boží láska a milosrdenství, vina a zlo. Tyto síly nepůsobí jen mezi Bohem a jednotlivým člověkem, ale i mezi jednotlivými lidmi navzájem skrze síť morálních pout a povinností, jež se formalizují v takových institucích, jako je rodina, církve a stát. Tato síť se potom táhne napříč pokoleními.<sup>377</sup> Nejtvrdějším úderem této „revoluční pýchy“ bylo zavraždění ztělesnění tohoto transcendentního řádu, Ludvíka XVI. *„Nebyl to jen ctnostný smrtelník, jenž podlehl řádění několika ničemníků, neboť byl zosobněním samotné moci, živým obrazem Božského, jehož byl odleskem, byl základem řádu a existence politiky a s ním zahynula celá společnost,“* napsal roku 1817 Lamennais.<sup>378</sup>Následující hrůzy pak představovaly jen logický trest. Krev nevinného padne na hlavy viníků. Kdo je ovšem viníkem? De Maistre měl jasno. Je to celá Francie, která dovolila, aby její hlava byla zavražděna. *„Avšak co je třeba si uvědomit, je to, že nikdy do té doby neměl žádný velký zločin tolik spoluviníků... Každá kapka krve Ludvíka XVI. bude stát Francii proudy krve. Možná, že čtyři milióny Francouzů zaplatí svou hlavou za velký zločin celého národa, který byl vzpourou proti náboženství a proti společnosti a byl korunován královraždou...“*<sup>379</sup>

Tyto obavy sdílel i Pius VI. Ve svém vyjádření *Pourquoi notre voix* ze 17. července 1793, které je vlastně jakousi pohřební řečí za zavražděného krále, napsal: *„Doufejme, že nevinná krev Ludvíkova volá po tom a přimlouvá se za to, aby Francie přiznala a zavrhlou svou posedlost přivolávat na sebe tolik zločinů a aby si vzpomněla na strašlivá muka, kterými Bůh spravedlivě postihuje těžké zločiny, jež seslal na národy, které se dopustily mnohem menších smrtelných útoků.“*<sup>380</sup> Co si myslí o revoluci, dal ostatně papež najevo hned v úvodu: *„Nejkřesťanštějšího krále Ludvíka XVI. odsoudilo k smrti bezbožné spiknutí a tento rozsudek byl vykonán. V několika slovech vám připomeneme způsob vynesení a motivy tohoto rozsudku. Konvent neměl žádné právo ani zmocnění ho vyslovit. Když zrušil monarchii, nejlepší ze všech způsobů vlády, převedl ve skutečnosti veškerou moc na lid, který neřízen ani rozumem, ani společnými poradami si nevytváří ideje na základě žádných skutečností, máloco hodnotí ve shodě s pravdou a velmi mnohé ocení podle veřejného mínění, jež je nesmírně proměnlivé, velmi lehko se dá oklamat a zavést do jakékoli nevděčné, povýšené a kruté krajnosti.“*<sup>381</sup>

---

<sup>377</sup> JAMIESON, T. John. Joseph de Maistre. In: SCRUTON, Roger. *Konzervativní myslitelé: výbor esejů z britského konzervativního čtvrtletníku The Salisbury Review*. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury, 1994, s. 47–61.

<sup>378</sup> FURET, François, ed. *Člověk romantismu a jeho svět*, s. 198.

<sup>379</sup> Tamtéž.

<sup>380</sup> Tamtéž.

<sup>381</sup> COULOMBE, Charles A. *Náměstkové Kristovi*, s. 422.



Ovšem tento trest také umožňuje očistění od předchozích hříchů a může posloužit, pokud se využije, návratem na správnou cestu. Zdá se však, že se tomu nestalo. Od revoluce sice nastal krátkodobě obrat, avšak poté se její myšlenky v různých podobách vrátily a pokračovaly v útocích na církev. Obrat k papeži je v tomto kontextu logický. Nejenže papežská svrchovanost patřila k minulosti, k době, kdy ještě vládl onen přirozený řád světa, ale papežové v 19. století svou osobou skutečně ztělesňovali církev, zejména pokud se týká ran jí uštědřených. Pius VI. zemřel v Napoleonově zajetí, jeho nástupce Pius VII. byl zvolen mimo věčný Řím a rovněž zkusil internaci. Jejich následovníci viděli rozbroje v církvi, vzestup nacionalismu, socialismu a liberalismu a přišli i o Papežský stát, načež se z nich stali vatikánští vězňové. Důsledkem se vytvořilo silné cítění mezi katolickým lidem, které se někdy popisuje jako *sentire cum papa*, s láskou k papeži, jež doplňuje obecnější *sentire cum ecclesia*, lásku k církvi.

Ovšem s tím, kolik ran papežství dostávalo, jako by na jedné straně bylo silnější a silnější. Církev, která se v 19. století dostávala pod tlak, se o to více upnula ke své hlavě, jejíž autorita už beztak velmi vzrostla. Papež, náměstek Kristův, se opět stal garantem trvání a přetrvání církve a toho, že její boj a utrpení nakonec povede k triumfu<sup>382</sup> nad stále více nepřátelským okolím.<sup>383</sup> Program ultramontanismu tak v roce 1826 geniálně shrnul hrabě O'Mahony: „*Není veřejných mravů ani národního charakteru bez náboženství; není evropského křesťanství bez katolictví; není křesťanské pravdy bez katolicismu; není katolictví bez papeže; není papeže bez nejvyšší moci, spjaté s jeho osobou.*“<sup>384</sup>

Opakované politické porážky církev neporazily. Ba naopak jako by se stále znovu opakovala její oběť, což ji dodávalo sílu. Ikonou katolického romantismu se stala postava svatého faráře arského Jana Maria Vianneye. Člověka nepříliš vzdělaného, jenž jen sotva „prolezl“ ke kněžskému svěcení, za to však mimořádně obětavého, skromného a hluboce zbožného, který hodiny strávil ve zpovědnici a další pak v kleče při adoraci. Tento člověk, který navzdory osudu plnil své poslání jak nejlépe uměl a přineslo se stal vzorem

---

<sup>382</sup> Tři vrstvy papežské tiary právě symbolizují církev bojující, církev trpící, církev vítěznou. BUBEN, Milan. *Encyklopedie heraldiky: Světská a církevní titulatura a realie*. Praha, Libri, 1997, s. 420–421. ISBN 80-85983-31-1.

<sup>383</sup> Proto bývá někdy tento přístup nazýván duchovní defensionismus. TRETERA, Rajmund Jiří a Záboj HORÁK. *Právní dějiny církvi*, s. 235–236.

<sup>384</sup> PLONGERON, Bernard. *Zrození republikánského křesťanství*. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2000, s. 86–87. ISBN 80-85959-62-3.

romantického kněze.<sup>385</sup> Další a další duchovní pak v jeho stopách neúnavně konali misie mezi už dávno christianizovanými lidmi v Evropě, ale také na jiných kontinentech, kam odcházeli další a další kněží, řeholníci i řeholnice a ve druhé polovině 19. století tak lze někde vidět až exponenciální růst počtů katolických křesťanů. Církev se tak v 19. století, do značné míry díky ultramontanismu, stala skutečně univerzální a internacionální společností v čele s papežem.

Pro naše účely může být zajímavé, že ač ultramontanisté zpravidla žádali posílení vlivu katolické církve nebo katolické nauky na státní zákonodárství stejně jako nejvyšší moc papeže v otázce víry a mravů, zpravidla se dokázali smířit s některými tradičními privilegii katolických panovníků vůči církvi. Vždyť katoličtí panovníci měli v jejich myšlení významné místo.

Rakousko se u romantiků těšilo obzvláštní oblibě, a pro mnoho z nich se založení Rakouského císařství 1804 stalo podnětem k církevní obnově. Habsburkové a jejich říše totiž pro řadu z nich představovali skutečné nástupce středověké Svaté říše římské, jejíž idea se přenesla na nové císařství, jež bylo katolickým multinárodnostním státem, jemuž navíc vládla dynastie natolik proslavená ochranou víry. Znovu ožila legenda o Rudolfovi I., jenž následuje zvonek ministranta, aby se setkal s Kristem, a jemuž posléze kněz prorokuje velký úkol, který převezmou i jeho potomci. *Austriae est imperare orbi universo*.

V letech 1800-1830 lze mezi německými romantiky pozorovat fenomén návratu do katolické církve. Připomeňme jen jména mužů narozených jako protestanti, Adama Müllera roku 1805, Friedricha Schlegela definitivně 1808, Josepha Görrese roku 1822. Nebo těch, kteří se ke své víře vrátili, např. Klemens Brentano či Franz von Baader. Někteří zůstali v Německu, Görres by se dal například považovat za zakladatele německého ultramontanismu.<sup>386</sup> Jiní směřovali do Vídně, kde vytvořili tzv. vídeňský pozdně romantický okruh, který se podílel na vznikajícím Metternichově systému. A to jak tvorbou restauračních a ultramonotáních politických programů, kterými ospravedlňovali Svatou alianci a „nové“ Rakousko,<sup>387</sup> tak i přijímáním úřednických a jiných míst. Např. Schlegela tak Metternich roku 1815 poslal jako vyslance ke spolkovému sněmu do Frankfurtu.

---

<sup>385</sup> PUTNA, Martin C. *Česká katolická literatura v evropském kontextu 1848-1918*. Praha, Torst, 1998, s. 63. ISBN 80-7215-059-6.

<sup>386</sup> HEINRICH, Johann Baptist. *Joseph Görres (1776-1848): lze smířit politiku s vírou?*. Olomouc, Refugium Velehrad-Roma, 2010, s. 29. ISBN 978-80-7412-060-2.

<sup>387</sup> URVÁLEK, Aleš. *Dějiny německého a rakouského konzervativního myšlení*. Olomouc, Nakladatelství Olomouc, 2009, s. 40–98. ISBN 978-80-7182-252-3.

Navzdory tomu měli jen malý vliv na praktickou politiku. A to i když jeden z členů tohoto okruhu, Friedrich von Gentz, mimochodem člověk který jako první přeložil do němčiny Burkeovy *Úvahy o revoluci ve Francii*, byl snad Metternichovým nejbližším spolupracovníkem. Kancléři zajisté přišla podpora jeho politiky od intelektuálů z vídeňského okruhu vhod. Zároveň nepochybně sdílel jejich analýzu problémů revoluce a katolickou církev plně uznával jako antirevolučního spojence, stejně jako věřil v přirozenost jejího poslání a její nauky. Asi i viděl spojitost mezi josefinismem jako výsledkem osvícenství a věcmi, které se děly za Francouzské revoluce.<sup>388</sup>

Na druhé straně byl celý život především diplomatem z doby osvícenství. Jeho ideál nepředstavovala rechristianizace Evropy, jak o tom snili katoličtí intelektuálové nebo třeba car Alexandr I., ale především evropská rovnováha pojištěná koncertem velmocí, která umožní klid a pomalý pokrok.<sup>389</sup> Proto se také skepticky díval na jakoukoliv ideologizaci institucí, které považoval pouze za nástroje tohoto cíle, jako třeba právě Svatou alianci. Nikdy se neřadil mezi romantiky, natož ultramontány a jejich programy mu zůstaly vzdálené. Nehledě na to že takový Müller nebo i Schlegel se s postupem 20. let propadali stále hlouběji do mysticismu.<sup>390</sup> Snahu o obnovu katolické církve, byť by se děla v konzervativním duchu, nechápal. Neměl proto žádný problém udržet v Rakousku vládu církve nad státem, přičemž ale zároveň udržoval Rakousku aureolu katolické velmoci.<sup>391</sup> Dost možná v tom ani neviděl rozpor. Na druhé straně neměl problém přátelsky jednat s církevními hodnostáři i Svatým stolcem, ba dokonce jim do jisté míry byl schopen vycházet i vstříc. Beze všeho ho nelze ani nazvat josefinistou.<sup>392</sup> Tím byl naopak Metternichův celoživotní rival hrabě Kolowrat, který se osobně zastal u císaře Bolzana.<sup>393</sup>

Celý tento podivně schizofrenní postoj jsme se už snažili shrnout pojmem *konzervativní josefinismus*. Faktem zůstává, že metternichovský model nenachází pochopení ani na jedné straně. Ti, kdož jsou liberálně orientovaní a mají sklon vidět v josefinismu počátek

---

<sup>388</sup> SKED, Alan. *Metternich a Rakousko: pokus o hodnocení*. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2014, s. 238. ISBN 978-80-7325-332-5.

<sup>389</sup> KISSINGER, Henry. *Obnovení světového řádu: Metternich, Castlereagh a potíže s mírem 1812-1822*. Praha, Prostor, 2009, s. 225 an. ISBN 978-80-7260-221-6.

<sup>390</sup> URVÁLEK, Aleš. *Dějiny německého a rakouského konzervativního myšlení*, s. 72.

<sup>391</sup> Je otázka, jakou roli v tomto sehrál císař František, neboť, jak už bylo naznačeno, panuje určitá časová souslednost mezi jeho hlubším lnutím k víře a prohlubování se přátelství mezi Rakouskem a Apoštolským stolcem.

<sup>392</sup> KRYŠTŮFEK, František Xaver. *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských*, s. 442.

<sup>393</sup> JIŘÍ, Hanuš. *Ultramontanismus v českém jazykovém prostředí*. In: FASORA, Lukáš, Miroslav KUNŠTÁT a Tomáš W. PAVLÍČEK. *Papežství a fenomén ultramontanismu v českých zemích*, s. 98.

„osvobození od středověku“, útočí na konzervativní josefinismus jako na návrat před osvícenství, tmářství, nadvládě „ultrakatolictví“.<sup>394</sup> Pro církevní autory zase Metternich ponechal nemravné<sup>395</sup> spojení státu a církve.<sup>396</sup> Otázka Metternichova přístupu k církvi a povaha jeho režimu tak zůstává poněkud matoucí. Někteří dokonce označují za ultramontanistu dvorního faráře Frinta, což se jinak jeví jako nepochopitelné.<sup>397</sup>

Pokud už jsme zmínili sv. Jana Maria Vianneye, a zároveň mluvíme o rakouské církvi této doby, nelze pominout postavu jakéhosi jeho předchůdce, jimž byl sv. Klement Maria Hofbauer, na němž se velmi osobně projevila ambivalentnost františkovského josefinismu. Hofbauer se narodil 27. prosince 1751 a za svůj život vystřídal celou řadu povolání. Protože jeho chudá matka si nemohla dovolit platit mu vzdělání, byl nejprve pekařským učněm, sluhou u premonstrátů a poustevníkem. Několikrát vykonal pouť do Říma. Až v roce 1784 konečně začal studovat teologii na vídeňské univerzitě, kde přednášky vyhodnotil jako „*zcela nekřesťanské, nekatolické a racionalistické*.“<sup>398</sup> Jako první neitalský redemptorista do řádu vstoupil právě v Římě a působil na mnoha místech střední Evropy, z toho zhruba deset let ve Varšavě. V jeho činnosti lze už vidět předzvěst budoucí činnosti celé katolické církve: zakládá školy, sirotčince, slouží velkolepé a zdobné mše, neúnavně káže ortodoxní věrouku a poslušnost papeži. Kvůli misijní činnosti a zpovídání je schopen velkého sebeobětování.

V roce 1808 ho pruská vláda z Varšavy vyhnala, a tak se vrátil do Vídně. Zde se stal duchovní autoritou vídeňského kruhu a svými myšlenkami tak, jak se občas uvádí, částečně mohl ovlivnit i vídeňský kongres. Jeho kázání si se zájmem vyslechl i František I.

Na druhé straně, Hofbauerova činnost a horlivé misionářství nemohlo zůstat nepovšimnuto u úřadů, které nerady viděli „přehnanou aktivitu.“ Důvěru asi ani nezbuzovalo, že Hofbauer neváhal používat při misijní činnosti moderní prostředky jako půjčovnu knih nebo tiskárnu. Byl tedy podroben policejnímu dozoru, nesměl vystupovat jako

---

<sup>394</sup> URVÁLEK, Aleš. *Dějiny německého a rakouského konzervativního myšlení*, s. 66–67. Autor se zde přidružuje díla WINTER, Eduard. *Der Josefinismus und seine Geschichte: Beiträge zur Geistesgeschichte Österreichs 1740-1848*. Brunn, München, Wien, Rohrer, 1943, 499 s. Za absurdní lze například označit výroky že za restauračními kroky císaře Františka z počátku století stál „diktát jeho jezuitských poradců“, když Tovaryšstvo bylo obnoveno až 1814.

<sup>395</sup> KALISTA, Zdeněk. *Katolictví v českých dějinách. Studie* [online]. Řím, s. 26 [cit. 2021-8-21]. Dostupné z: [http://scriptum.cz/soubory/scriptum/studie/studie\\_1982\\_079\\_ocr.pdf](http://scriptum.cz/soubory/scriptum/studie/studie_1982_079_ocr.pdf).

<sup>396</sup> TRETERA, Rajmund Jiří, HORÁK, Zboj, CSUKÁS, Adam, ed. *Církev a právo*, s. 261.

<sup>397</sup> MIROSLAV, Kunštát. *Slovo úvodem*. In: FASORA, Lukáš, KUNŠTÁT, Miroslav, PAVLÍČEK, Tomáš W. *Papežství a fenomén ultramontanismu v českých zemích*, s. 21.

<sup>398</sup> HEINZMANN, Josef. *Svatý Klement Maria Hofbauer*, Řím, Křesťanská akademie, 1989, s. 29.

redemptorista (ti ostatně měli v té době ještě v Rakousku zakázanou činnost) a v roce 1818 mu opět hrozilo nucené vystěhování. Ale při jednáních s císařem se ho osobně zastal papež Pius VII., František posléze zasáhl v jeho prospěch a redemptoristé dokonce mohli od roku 1819, tedy rok před Hofbauerovou smrtí, v Rakousku oficiálně působit. Klement Maria Hofbauer se sice nikdy netěšil takové oblibě jako svatý farář arský, ale v politické rovině jeho odkaz rezonoval silněji. Nakonec oba ztělesňovali určité ideály katolického romantismu, stejně jako nechuť k osvícenství, racionalismu a kompromisům s moderní dobou. A jako takoví byli vyzvednuti ke slávě oltáře sv. Piem X., což je na výsost symbolické.<sup>399</sup>

Rakouský ultramontanismus se ovšem neopíral jen o intelektuály z Vídeňského okruhu, ale dokázal se spojit s lidovou zbožností, která mimo metropolitní oblasti do značné míry přetrvala. Jednak tak můžeme mluvit o venkovu obecně,<sup>400</sup> jednak o méně exponovaných oblastech, jako byly Tyroly nebo Morava. Z olomoucké university poměrně brzy odešli josefinisté, a to zhruba už v 90. letech 18. století. Kněží, kteří ji pak prošli, se často stávali významnými osobnostmi změn na přelomu 40. a 50. let 19. století, ať už to byl pozdější brněnský biskup Schaffgotsche nebo pražský arcibiskup Schrenk. Ostatně, i sv. Klement Maria Hofbauer pocházel z Moravy.<sup>401</sup>

Jak už bylo řečeno, v pozdějších letech, zejména po roce 1815, se císař František stále více přibližoval církvi. Už v roce 1794 přikázal, aby nepovolené poutě nebyly násilím rozháněny, ale zákaz samotný potvrdil. Od roku 1803 začala jejich tichá tolerance a od roku 1820 se opět mohly konat i s křížem a korouhvemi. Od roku 1826 také opět povolil v Rakousku zřizovat kontemplativní kláštery, samozřejmě s příslušným povolením. Jezuité dostali plnoprávné postavení v roce 1827.

Jak už bylo naznačeno, vláda se také snažila o co nejprátelštější vztahy se Svatým stolcem. Roku 1819 dokonce František I. osobně navštívil papeže Pia VII. v Římě. Ten toho využil a podal mu řadu návrhů na změnu konfesních poměrů. Císař po návratu o tom jednal se svou církevní komisí, ale její členové mu sdělili, že v danou chvíli není možné provést v poměru k církvi žádné větší změny.<sup>402</sup> Je ostatně charakteristické, že i pokud se vyskytla nějaká, ať už u císaře, Metternicha nebo někoho jiného snaha o změnu poměrů, úřednictvo, ale i část vysokého kléru, které si zvyklo na josefinismus a nic jiného neznalo, to všemožně

---

<sup>399</sup> PUTNA, Martin C. *Česká katolická literatura v evropském kontextu 1848-1918*, s. 62.

<sup>400</sup> Srov ZLÁMAL, Bohumil. *Příručka českých církevních dějin: IX. Doba probuzeneckého katolicismu, 1. část*, s. 14.

<sup>401</sup> Tamtéž, s. 8–9.

<sup>402</sup> KRYŠTŮFEK, František Xaver. *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských*, s. 389.

blokovalo. Symbolem této nehybnosti se stal prelát Josef Alois Jüstel, státní rada pro církevní záležitosti.<sup>403</sup>

Podobně dopadla i jednání o konkordátu, který se císař s Metternichem pokoušeli v letech 1831-1834 uzavřít, což se nepodařilo pro odpor vídeňského arcibiskupa Mildeho.<sup>404</sup> Císař František v roce 1835 zemřel, a konkordát byl uzavřen až o dvacet let později. Za vlády císaře Ferdinanda I. se pak v oblasti konfesního práva nestalo téměř nic, co by stálo za zmínku.

Každopádně i to nám zapadá do této podivné mozaiky, ve které se ocitla církev v Rakousku od roku 1800,<sup>405</sup> v níž se navzájem křížil oficiální josefinismus, jenž ale sám nebyl jednotný - byli zde jak císaři bližší konzervativní josefinisté tak starší racionalisté, osvícenské katolictví (jež bylo jakýmsi „nezávislým dědicem“ josefinismus) a ultramontanismus, jenž navazoval na starší vzory. Dohromady to mohlo navenek vyvolávat dojem, že Rakousko je přísně katolickým státem a skutečně řada lidí ho zvenčí za něj opravdu pokládalo. Leč skutečnost byla poněkud jiná.

---

<sup>403</sup> KADLEC, Jaroslav. *Přehled církevních dějin českých*, s. 175.

<sup>404</sup> Tamtéž, s. 174–175.

<sup>405</sup> TAYLOR, A. J. P. *Poslední století habsburské monarchie*, s. 50.

### 3 Období 1848 - 1860

#### 3.1 Revoluce 1848 a konec Josefinismu

Snad může být překvapivé, že událostí, jíž je možno vděčit za vyvedení církve z dosavadní josefinistické státní nadvlády, je právě revoluce v roce 1848. Z historie totiž dosti jasně vyplývá, že nejrůznější revoluční převraty zpravidla způsobují vzednutí proticírkevních vášní a nezřídky kdy i její pronásledování. Je jisté, že ani revoluční rok 1848 nebyl prost těchto tendencí. Jednak lze pozorovat na pozdější politice jeho „dědiců“, liberálních zejména německých kruhů v ústavní době, jednak nás Kryštůfek informuje o násilí, které už za revoluce vídeňská chátka spáchala zejména na redemptoristech, čímž mimo jiné dosti trpěli čeští obyvatelé hlavního města, neboť kongregace ve Vídni sloužila české bohoslužby.<sup>406</sup>

Je ovšem nepochybné že revoluce dala vedle proudů, které můžeme nazvat jako laicko-liberální, i prostor k prosazení církevních směrů, jimiž jsme se už zabývali a jež byly do této doby potlačovány dominantním josefinismem. Mluvíme tak o zejména o soustavách ideí, které jsme si už charakterizovali jako ultramontanismus a liberální katolictví (liberální osvícenství).

V samotném začátku revoluce měly všechny tyto směry společný cíl, a sice zbavit se metternichovského systému.<sup>407</sup> To se skutečně podařilo. Staříčský státní rada pro věci náboženství Jüstel, jenž i ve svém pokročilém věku stále tvrdohlavě docházel bez ohledu na revoluci každodenně do úřadu, našel jednoho dne ráno ve své kanceláři dvorní cukrářství<sup>408</sup>, čímž jeho vládní kariéra skončila.

Josefínský arcibiskup Milde zaujal proti revoluci nepřátelský postoj a zakázal duchovním jakékoliv zasahování do běhu událostí, čímž se dostal do střetu nejen s kněžími své arcidiecéze, kteří otevřeně oponovali dosavadnímu režimu, ale i některými jinými biskupy. Např. pražský arcibiskup svobodný pán Schrenk podpořil myšlenku konstituce i vyslání deputace k císaři s požadavky ze Svatováclavských lázní.<sup>409</sup> Milde se svým postojem

---

<sup>406</sup> KRYŠTŮFEK, František Xaver, *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských*, s. 474–478. Spolu s jezuitami byli poté redemptoristé v květnu Pillersdorfovou vládou z Rakouska vyhnáni a vrátit se mohli roku 1852. Snad byli bráni jako reprezentanti Metternichovi doby, protože za ní došlo k jejich mohutnému rozšíření, což je ovšem vzhledem k už rozebíranému Hofbauerovu ultramontanismu značně paradoxní. Srov KADLEC, Jaroslav, *Přehled českých církevních dějin*, s. 193.

<sup>407</sup> ZOUZAL, Tomáš. *Ultramontanismus, antiklerikalismus a katolický reformismus v české společnosti 1848-1870*, s.113–114.

<sup>408</sup> Ne že by jeho přesun tam byl nějak záměrně symbolický. Šlo o to, že do Hofburgu se nastěhovala nově vytvořená Národní garda, která zabrala právě původní prostory cukrářství.

<sup>409</sup> Srov KADLEC, Jaroslav, *Přehled českých církevních dějin*, s. 195.

zkompromitoval a musel dokonce čelit žádosti Svatého stolce o rezignaci. Tento krok ovšem odmítl a díky podpoře císařského dvora i Felixe knížete Schwarzenberga zůstal v úřadě až do své smrti roku 1853. Sám však už do rychle se měnící situace příliš nezasahoval.

Pillersdorfova ústava vydaná patentem císaře Ferdinanda 25. dubna 1848 se náboženství věnuje ve třech paragrafech, přičemž všechny jsou v pořadí třetí části nazvané „Občanská a politická práva obyvatel státu“<sup>410</sup>, což byl jakýsi katalog základních lidských práv, který velmi podstatně rozšířil malý počet těchto práv dle Všeobecného zákoníku občanského. Že se otázce náboženství věnovala náležitá pozornost lze poznat hned z úvodního paragrafu této části, jímž je § 17, který říká „Všem občanům je zaručena svoboda víry, svědomí, jakož i osobní svoboda.“ Následuje § 27, který slibuje, že odstranění rozdílů v občanských a politických právech jednotlivých vyznání víry, které ještě podle zákona trvají v některých částech monarchie, jakož i zrušení omezení, která odporují získání všech druhů statků, budou předmětem návrhů zákonů, jež mají být předloženy prvnímu říšskému sněmu.“ Oním třetím paragrafem je potom § 31, poslední tohoto katalogu, jenž říká že „Všem křesťanským vyznáním víry, v zákoně uznávaným v monarchii a též izraelskému kultu je zajištěno svobodné vykonávání bohoslužeb.“

Pokud jde tedy o náboženství, lze v citovaných ustanoveních nepochybně vidět vliv revolučního liberalismu, který směřoval k osvobození církví z dosavadního státního poručení a také k určitému vyrovnání jejich postavení. Je však třeba upozornit na několik podstatných bodů. Především, v ústavě není nikde slíbena náboženská neutralita státu, pouze svoboda víry. Pravděpodobně se tak přinejmenším pro nejbližší dobu počítalo s přetrváním katolického konfesního státu.<sup>411</sup> Za druhé v českém překladu<sup>412</sup> nacházíme zajímavý rozpor mezi §27 a 31. V prvním totiž ústava mluví o náboženských konfesích, přičemž originální německý text používá výraz *Religions Confessionen*. § 31 ovšem mluví o všech uznaných křesťanských věrovyznáních (*christlichen Glaubensbekenntnissen*). Zatímco dnes jsme zvyklí užívat výraz konfese ve smyslu jednotlivých proudů v rámci křesťanského náboženství, je možné, že tvůrce příslušného paragrafu Pillersdorfovy ústavy chtěl totéž říci výrazem

---

<sup>410</sup> SCHELLE, Karel, TAUCHEN, Jaromír. *Vývoj konstitucionalismu v českých zemích*. Praha, Linde Praha, 2013, s. 41–42. ISBN 978-80-7201-922-9.

<sup>411</sup> Protože celá doba 1848-1867 je obecně charakteristická, co se týče konfesního systému, určitou polovičatostí a nejasností, někde je označována jako „Přechodná doba“. Viz TRETERA, Rajmund Jiří, HORÁK, Záboj, CSUKÁS, Adam, ed. *Církev a právo*, s. 261.

<sup>412</sup> Který je stejný v SCHELLE, Karel, TAUCHEN, Jaromír. *Vývoj konstitucionalismu v českých zemích*, s. 41–42 i v BUŠEK, Vratislav, ed. *Československé církevní zákony. Díl I*. Praha, Nákladem Československého Kompas, 1931, str. 22.



věrovyznání v § 31, přičemž ovšem konfese se samozřejmě odvozuje z latinského *confessio* – vyznání. Je totiž otázka, zdali § 27 dopadal na veškerá náboženství, či pouze jako § 31 na dosavadní tolerované křesťanské konfese, katolickou církev a židy.

Pro katolickou církev měl s ohledem na předchozí éru josefinismu význam především § 27 týkající se nabývání nemovitostí, ale i § 31, byť doba, kdy se Josef II. snažil sám stanovovat pořad bohoslužeb, byla už naštěstí pryč. K § 31 ještě uveďme, že vzbudil velké pobouření v tradičně silně katolických alpských zemích Tyrolsku a Vorarlbersku. Místní obyvatelé si na svém sepětí s vírou velmi zakládali a po vyhlášení ústavy přišla do Vídně petice přes 124 000 podpisů, která žádala, aby se v těchto zemích § 31 neuplatňoval. Ve stejném duchu se usnesl i tyrolský zemský sněm 7. června.<sup>413</sup>

Pillersdorfova ústava nakonec nikdy nevstoupila v účinnost, ale její postuláty byly vůči katolické církvi nakonec stejně uvedeny v život, byť poněkud oklikou. Předtím se však ještě musíme vrátit k jednotlivým církevním proudům, o nichž jsme již mluvili, neboť pro budoucí směřování církve to mělo nemalý význam. Již jsme řekli, že v začátku revoluce měly v podstatě stejný cíl, a sice osvobození církve ze státní kontroly. Mimo proud onoho konzervativního josefinismu přirozeně, o němž jsme mluvili výše, který však v okamžiku revoluce víceméně okamžitě ztratil svou sílu.

Jakmile byl totiž první cíl zdánlivě splněn, okamžitě se ukázaly rozpory. Zatímco dosud jsme mluvili o ultramontanismu a liberálním katolictví, Zlámal nazývá ony dva reformní proudy jako hierarchický a demokratický.<sup>414</sup> Hierarchickému, který představovali zejména rakouští biskupové a dal by se považovat za dědice Hofbauera a ultramontánů 20. let, šlo o větší nezávislost církve na státu, ale také o udržení jednoty a autority církve i jejího tradičního učení a v neposlední řadě i o zachování jejího výsadního postavení v monarchii – v podstatě tedy o zachování katolického charakteru monarchie. Naproti tomu demokratický reprezentovali zejména nižší duchovní, a jak říká Zlámal, ve svém snažení „přesahoval přípustné meze“.<sup>415</sup>

Tento směr se silně projevil logicky v Čechách, protože se zde nacházelo poměrně velké množství bolzanovců. Už 28. dubna vyšel v pražských novinách *Constitutionelle Prager Zeitung* článek, jehož autor se podepsal jako Pater W., který odmítal biskupské synody, na

---

<sup>413</sup> KRYŠTŮFEK, František Xaver, *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských*, s. 519.

<sup>414</sup> ZLÁMAL, Bohumil. *Příručka českých církevních dějin: IX. Doba probuzeneckého katolicismu, 1. část*, s. 17.

<sup>415</sup> Tamtéž.

nichž zasedá konzervativní klérus, k němuž prý nemají ostatní duchovní důvěru. Řada mladých kněží posílala své reformní návrhy do Havlíčkových Národních novin, z nichž je pozoruhodný např. ten od ratibořského kaplana Josefa Sámiše. Zejména navrhuje, aby bylo na zemském sněmu zastoupeno i neprivilegované duchovenstvo, aby se uvolnila disciplína v seminářích, která prý dusí oduševnělý život a zvýšení kongruy. Zajímavé jsou i další body jeho návrhu: odloučení hospodářství od far, protože pro něj nemívají kněží často čas na své vlastní povolání, časté svolávání diecézních synod, kde by se měly řešit prohřešky kněžstva, omezení patronátního práva a zavedení exercicií pro kněze.<sup>416</sup>

18. května svolal rektor Lužického semináře František Náhlovský schůzi 35 kněží, jimž v řeči „*Čeho je nám zapotřebí*“ představil své návrhy. Některé byly nepochybně správné, jako například požadavek, aby církev sama spravovala svůj majetek a jiné dosti radikální, jako zavedení národního jazyka do bohoslužby nebo zrušení celibátu.<sup>417</sup> Je nicméně zjevné, že do své představy o církvi promítal i názor, že by se v ní měla uplatnit, alespoň do jisté míry, demokracie. Tomu odpovídal i přístup arcibiskupa Schrenka, který některé jeho návrhy schválil, jiné jen částečně a jiné odsoudil.

Právě otázka celibátu se nakonec stala Náhlovskému osudnou, neboť vídeňské noviny *Wiener Kirchen-Zeitung* ho označili za „vnitřního nepřítele církve“ a skončil v úřadu rektora semináře. Zemřel pozapomenut jako farář na Sázavě.<sup>418</sup> Asi příliš nepřekvapí, že k jeho největším obhájcům patřil i K. H. Borovský, sám bolzanovec, který ovšem na jeho požadavcích nejvíce oceňoval právě zrušení celibátu, zavedení národní liturgie a demokratizaci církve, čímž jako dával za pravdu Náhlovského oponentům.<sup>419</sup>

Je ovšem nutno doplnit, že pražské konferenci předcházela už konference vídeňská, jež se sešla 7. dubna na popud tehdejšího kaplana a pozdějšího arcibiskupa z doby konkláve roku 1903, Antonína Gruschi. Asi sedmdesát kněží pak podepsalo svolání k arcibiskupu Mildemu, aby se zastal práv církve, jmenovitě vyhnaných redemptoristů (což odmítl) a zároveň jsou tam i načrtnuté určité reformní požadavky. Zejména, aby stát nakládal s církevním majetkem jen podle kanonických zásad nebo ještě lépe, aby církev jeho správu

---

<sup>416</sup> Tamtéž, s. 19.

<sup>417</sup> Jeho požadavky jsou přehledně vypsány tamtéž, s. 20. Řeč jako celek je podrobněji popsána v KADLEC, Jaroslav, *Přehled českých církevních dějin*, s. 195–197.

<sup>418</sup> ZLÁMAL, Bohumil. *Příručka českých církevních dějin: IX. Doba probuzeneckého katolicismu, 1. část*, s. 21. Ten už vidí v útocích proti Náhlovskému počínající národní boj Němců proti Čechům.

<sup>419</sup> Srov KADLEC, Jaroslav, *Přehled českých církevních dějin*, s. 197.

úplně převzala, aby kněží byli zbaveni svých dosavadních státních úkolů, které je odvrací od jejich povolání a konečně aby se při vyučování uplatňoval vliv církve.<sup>420</sup>

Obecně se zdá, že vídeňské klima se více blížilo stanovisku hierarchickému prosté onoho bolzanovského ostnu, který charakterisoval reformně naladěné české duchovní. Ostatně Šebestián Brunner, který právě v dubnu založil už zmíněný časopis *Wiener Kirchen-Zeitung*, veřejně polemizoval s josefinismem, za což byl také Mildem kárán, ať už vycházel od biskupů či vlády. Také varoval před odchody z církve.<sup>421</sup> Zdá se tedy, že své útoky proti Náhlavskému vedl opravdu zejména z církevních důvodů.

Rovněž moravské duchovenstvo přicházelo s reformními návrhy, jež však byly umírněnější než české.<sup>422</sup> Pro příklad, 27. května přišla moravskému zemskému výboru petice 27 farářů, kteří žádali zvýšení kongruy, zvláštní hřbitovy pro nekatolíky a odstranění názvu lokální kaplan/lokalista.

Se svými návrhy přišli ovšem i biskupové. Návrhy předložili říšskému sněmu, který se sešel 10. července a který měl podle ústavy přijmout nové zákony o poměrech mezi církví a státem. Olomoucký metropolita, arcibiskup Somerau-Beckh a brněnský biskup Schaffgotsche zaslali společně do Vídně dokument nazvaný „*Memorandum episkopátu moravské církevní provincie*“, jež vypracoval olomoucký profesor morálky a budoucí vídeňský arcibiskup Jan Kutscheker. Šlo o jakýsi hutný souhrn hierarchického reformního programu roku 1848. Jeho hlavními tématy bylo vzdělávání a výchova kněžského dorostu, náboženské matice, ustanovování kaplanů, zrušení lokalistů, ustanovování duchovních správců, ale také styk biskupů se Svatým stolcem, biskupská jurisdikce a církevní kázeň, manželské zákonodárství a poměr církve a škol, svolávání synod a konání kněžských exercicií a nakonec katolické spolky a ochrana víry a mravů proti útokům tisku.<sup>423</sup> Obdobné návrhy poslali i biskupové čeští a rakouští v čele se Schwarzenbergem.

V tuto chvíli je třeba také zmínit, jak se církve dotknul největší úspěch revoluce, a sice zrušení roboty, přesněji tedy zrušení poddanských povinností, zejména samotné roboty a desátku. To se jak známo stalo na návrh slezského poslance Hanse Kudlicha císařským patentem ze 7. září 1848. Problém ovšem nastal s tzv. farním desátkem, neboť nebylo jisté,

---

<sup>420</sup> ZLÁMAL, Bohumil. *Příručka českých církevních dějin: IX. Doba probuzeneckého katolicismu, 1. část*, s. 19–20.

<sup>421</sup> KADLEC, Jaroslav, *Přehled českých církevních dějin*, s. 194.

<sup>422</sup> Srov ZLÁMAL, Bohumil. *Příručka českých církevních dějin: IX. Doba probuzeneckého katolicismu, 1. část*, s. 21.

<sup>423</sup> Tamtéž, s. 22.

zdali rovněž spadal pod poddanské vztahy či nikoli. Pravděpodobně si při tvorbě příslušného předpisu na tento desátek nikdo nevzpomněl, protože když se vídeňská konzistoř dotazovala vlády, jestli opravdu došlo k jeho zrušení, příslušná místa sama nevěděla. Každopádně to vedlo k tomu, že na řadě míst lidé odmítali tento desátek nadále platit, což dostávalo místní duchovní do značně komplikované situace, protože na něm byli často existenčně závislí. Nakonec vyšlo 3. července rozhodnutí, že všechny příjmy kostelů, far a škol, které jsou založeny nějakou listinou a nazývají se tedy desátek jen omylem, mají zůstat zachovány. Stanovilo se však, že v budoucnu se uskuteční jejich výkup zahájený 2. února 1850. Byl dobrovolný, pouze pokud o to požádal příslušný beneficent nebo obec či většina jejich obyvatel povinných odvádět příslušnou dávku. K první variantě téměř nedocházelo, neboť biskupové to zakázali, ale přesto se na drtivé většině míst výkup provedl. Nutno podotknout, že za pro církev velmi nevýhodnou cenu, což posléze uznal i stát, který později v konkordátu slíbil poskytnutí náhrady, k čemuž ovšem nikdy nedošlo.<sup>424</sup>

S výjimkou otázky farních desátků se ovšem říšský sněm k církevním otázkám po zbytek vlády císaře Ferdinanda nedostal. Církev se ovšem měla poměrně silně dotknout formulace základních práv, jež vznikala na říšské radě krátce před tím, než byla přeložena do Kroměříže. Tento dosti radikální návrh předložili 26. září poslanci Rieger, Goldmark a Heine.<sup>425</sup> Měla být zrušena šlechta (§ 5), stejně jako fideikomisy (§23), a provedena naprostá odluka. Tj. stát vůbec neměl uznávat žádnou náboženskou společnost (§ 16). Na církve se podle § 15 mělo hledět jako na obyčejný spolek (§ 14). Církevní sňatek by stát vůbec neuznával, navíc by se mohly konat oddavky v kostele až po uzavření manželství civilního (§ 18). Vliv církve na vyučování měl být maximálně umenšen (§ 19).<sup>426</sup>

Z takto radikálního návrhu lze vyčíst dvě věci. Především je zjevné, jak hluboce se liší od představ, které skrze své zástupce (biskupy) měla katolická církev. Na počátku revoluce měli společného nepřítele, nyní se mezi církví a liberálně orientovanými vrstvami, zejména středostavovskými, rychle otevírala hluboká propast. Zatímco reformní návrhy biskupů kritizovaly kontrolu církve státem, liberálové byli vždy připraveni šmahem odsoudit úplně vše, co se na církvi přičilo jejich myšlení. Ať už šlo o demokraticky nevolenou církevní hierarchii, dogmata, celibát či později papežskou neomylnost.

---

<sup>424</sup> Tamtéž.

<sup>425</sup> KRYŠTŮFEK, František Xaver, *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských*, díl II., s. 36.

<sup>426</sup> „Nižádné společnosti náboženské nesmí propůjčeno býti vedoucí působení u veřejné vyučovací ústavy.“ Je otázka, zdali by to umožňovalo vyučování náboženství na veřejných školách. SCHELLE, Karel a Jaromír TAUCHEN. *Vývoj konstitucionalismu v českých zemích*, s. 50–52.

Zdánlivým paradoxem zůstává, že většina těchto liberálně orientovaných politiků byli katolíci.<sup>427</sup> V určité chvíli, předcházející roku 1848, muselo tedy dojít k přetržení schopnosti církve předávat své učení v jeho celkové integritě. Tím důvodem je nepochybně osvícenství, kdy jednak filosofové zformulovali vůči křesťanství alternativní světonázor, na což navázali osvícenci ve státních službách tím, že oddělili zájmy církve a státu a v podstatě je postavili do konkurence. Byť tak sami v drtivé většině zůstali (v našich podmínkách) katolíky, fakticky vyznávali postoje, které nebyly v souladu s učením církve. A co více i mezi samotné duchovní pronikly osvícenské protikřesťanské postoje, dílem tím, že byly prostě módní, dílem tím, že stát, který si církev podřídil, ji jimi infikoval např. prostřednictvím seminářů.

Náboženská obnova, ke které došlo na začátku 19. století, pak už dokázala zasáhnout jen některé struktury společnosti, navíc u nás byla ještě komplikována přetrvávajícím josefinismem. Ve středoevropských podmínkách chyběla kataklyzmatická zkušenost francouzské revoluce, jež oživila církev ve Francii a přivedla k ní zpět (byť jen dočasně) i intelektuální vrstvy. Jeden z významů, který se přisuzuje slovu austrokatolicismus, je údajné vnějškové a zvykové katolictví, vlastní rakouskému, později rakousku-uherskému obyvatelstvu, které v drtivé většině příslušelo ke katolické církvi, ba dokonce i chodilo na bohoslužby,<sup>428</sup> ale jinak nesměšlelo katolicky. Nelze než uznat, že přinejmenším ve značné části liberálních kruhů tomu tak skutečně bylo i navzdory občasným ostentativním odchodům z církve. Tito katolíci liberálního politického přesvědčení si ovšem často pravděpodobně neuvědomovali, že smýšlejí proticírkevně. Vždyť byli odchováni částečně josefinismem a částečně liberálním katolictvím. Navíc josefinistická církev ztratila mnohé ze své autority. Naopak, oni sami se cítili ohroženi oživenou církví, která přijala ultramontánní postuláty. Tím je také vysvětlitelný odpor vůči papežské infalibilitě, který vedl k odtržení starokatolíků. Oni

---

<sup>427</sup> Byť se Kryštůfek, který své Dějiny psal na přelomu 19. 20. století, snaží ve svém díle zveličovat podíl židů. Srov. ZOUZAL, Tomáš. *Ultramontanismus, antiklerikalismus a katolický reformismus v české společnosti 1848-1870*, s.114. Konkrétně Rieger, jeden z předkladatelů onoho radikálního návrhu, byl vždy katolík a pravidelně chodil na katolické bohoslužby. Existuje ovšem rozdíl mezi Riegerem v roce 1848 a Riegerem na začátku 60. let. GEORGIEV, Jiří. *Až do těch hrdel a statků?: konzervativní myšlení a otázka samosprávy v politických strategiích české státoprávní šlechty po roce 1848*, s. 239. Rieger se totiž stal více tolerantním a přístupným světonázorům svých potenciálních spojenců, ať už to byla česká státoprávní šlechta, či tyrolští katoličtí poslanci. Rozhodně bych se ho ovšem neodvážil považovat za konzervativce, jak to činí David Hanák v HANÁK, David. *České konzervativní myšlení: [(1789-1989)]*. Brno, Studio Arx, 2007, s. 43–80. ISBN 978-80-86665-03-0.

<sup>428</sup> Tento názor je ovšem v tomto bodě nutno relativizovat odkazem na počty účastníků bohoslužeb na přelomu 19. a 20. století. Viz PAVLÍČEK, Tomáš. *Výchova kněží v Čechách a jejich role v náboženské kultuře (1848-1914)*. Praha, Academia, 2017, s. 427–451. ISBN 978-80-200-2771-9.

měli skutečně pocit, že se tím církev výrazným způsobem mění,<sup>429</sup> a že přichází něco nového, co navíc omezuje jejich svobodu.

Sami poslanci říšského sněmu se své původní radikality zalekli a návrh katalogu práv byl v Kroměříži revidován. Reagovali tím na změny u dvora a též na porážku revoluce ve Vídni, kterou Windischgrätz dobyl 31. října. Zmírnění se se ovšem týkalo zejména formulací.<sup>430</sup> Nový návrh ústavní výbor předložil sněmovně 21. prosince. Náboženství se týkaly zejména § 13-19, které zůstaly v podstatě stejné. Pouze v § 14 už není radikální odmítnutí státní církve, ale formulace „Žádná náboženská společnost nepožívá od státu výsady před jinou.“ V § 15 je potom stanoveno, že zásady vztahů mezi státem a církví se blíže stanoví zvláštními zákony. Ovšem zlověstně zní v tomto paragrafu text „(co se) volení církevních představených tkne, jakož i podmínky, za kterými duchovní řádové a kláštery potrvati neb pominouti mají...“, který jako by odkazoval na doby Josefa II. § 17 zachovává přednost a obligatornost civilního sňatku.<sup>431</sup>

Biskupové si velmi dobře uvědomovali nebezpečí výše představených návrhů, a proto v první polovině prosince zareagovali na změnu na trůně tím, že jak mladému císaři, tak i říšskému sněmu poslali řadu připomínek. Jako první olomoucký arcibiskup Sommerau-Beckh, hostitel císařského dvora, který už 6. prosince poslal za svou církevní provincii sněmu memorandum, kde se ohradil proti vytlačení církve ze školství a dále žádal zvýšení kongruy. 12. prosince potom poslal podobnou žádost ministerstvu vnitra, pod něž tehdy sekce církví spadala a den následující přímo císaři. Rovněž 12. prosince přišlo memorandum biskupů provincie vídeňské, kteří podrobili ostré kritice předložený návrh práv. Jeho úvod stojí za ocitování: „*Státní ústava potřebuje ke své působnosti a svému trvání náboženského základu. Jen vyšší mravní a náboženská sankce uděluje zákonům vnitřní sílu a pojišťuje jim zachování i v oněch případech, kde zevnitřní násilí to způsobiti nemůže. Státní ústava, kteráž jen na hmotné síle jest založena, bývá velmi snadno opět hmotnou silou ztroskotána. Dějiny všech časů nás poučují, že všechny státní ústavy měly náboženství za svůj základ, a*

---

<sup>429</sup> Srov LÉBLOVÁ, Marta. *Církev, sekularizace, nacionalismus: první vatikánský koncil, vznik starokatolické církve a vztah katolické církve k sekularizaci a s ní souvisejícímu nacionalismu v letech 1870-1885 v českých zemích habsburské monarchie*. Brno, L. Marek, 2009, s. 51. ISBN 978-80-87127-18-6

<sup>430</sup> Srov. URBAN, Otto. *Česká společnost 1848-1918*. Praha, Svoboda, 1982, s. 72. ISBN 25-123-82.

<sup>431</sup> KRYŠTŮFEK, František Xaver, *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských*, díl II., s. 37. Jsou ale jisté rozpory mezi tím, co uvádí Kryštůfek a dokumentem v SCHELLE, Karel a Jaromír TAUCHEN. *Vývoj konstitucionalismu v českých zemích*, s. 54–63. Ten je ovšem poněkud zmatečný, jsou obsaženy i různé verze jednotlivých ustanovení. Zdá se, že Kryštůfek reprodukuje jen jednu variantu, kterou navíc mohl eventuálně zkrátit. Ostatně pokud jde o tento katalog práv, Kryštůfek uvádí na s. 36, že čítal 29 paragrafů, stejně jako Urban na s. 73, Schelle s Tauchenem na s. 65 výsledný počet 25 paragrafů.

*jednotlivé pokusy nejnovějšího času, založiti stát bez náboženství, se nezdařily a tím znova objevily nutnost náboženského základu.*“ V tom se snad nejlépe odráží rozpor mezi sekularisty a zastánci katolického charakteru monarchie. Zatímco biskupové byli přesvědčeni, že náboženství je nutné pro udržení morálního řádu ve společnosti, sekularisté se domnívali, že nikoli. Rovněž se memorandum ostře vyslovuje proti civilnímu sňatku a doufají v dostatečnou ochranu církve před útoky v tisku. Biskupové z Přímoří<sup>432</sup> zase požadují, aby církev mohla vybírat své zástupce přímo do říšského sněmu, kde by poté zastupovali její zájmy, a, což je vůbec poprvé, žádají uzavření konkordátu.<sup>433</sup>

Adresy biskupů našly u císařského dvora pochopení. František Josef byl vychováván v době romantického katolictví (byť už pozdního) a mezi jeho učitele patřil i ultramontánní profesor církevního práva a historie a také Hofbauerův žák, Josef Othmar Rauscher. Také šlo o důvěrníka arcivévodkyně Žofie, jež sama smýšlela konzervativně a protiosvícensky. U císařského dvora měl v tu dobu rovněž silné slovo konzervativní kníže Windischgrätz a stoupala i hvězda arcivévodky Albrechta, budoucí hlavy katolicko-konzervativní části arcidomu, který se jako velitel vídeňské posádky pokusil revoluci potlačit hned v zárodku.<sup>434</sup> Ke konzervativcům lze s jistými výhradami připočítat i Schwarzenberga,<sup>435</sup> s většími pak též Stadionu.

V této souvislosti musíme upozornit na jednu snad drobnou, ale navýsost symbolickou změnu. V průběhu revoluce začal být císař Ferdinand postupně titulován nikoli tradiční formulí, ale jako „konstituční císař rakouský“.<sup>436</sup> Tak je to i v patentu, jímž na 22. listopadu svolal říšský sněm do Kroměříže. V abdikaci a také nástupnickém manifestu nového vladaře z 2. prosince najdeme ale už opět titul „z Boží milosti císař Rakouský, král Uherský a Český atd.“<sup>437</sup> Na změnu situace musel zareagovat i Kroměřížský sněm a v jeho návrhu ústavy, v § 42, se rovněž uvádí posvátnost a nedotknutelnost císaře. Je ovšem třeba mít, pokud se sledujeme tento vývoj císařského titulu, na paměti jednu věc. Sama o sobě nemusí definovaná posvátnost osoby panovníka nutně vyjadřovat přesvědčení, že skutečným zdrojem jeho moci

---

<sup>432</sup> Tzv. Rakouské Přímoří bylo oblastí na území dnešní Itálie, Slovinska a Chorvatska. Nejvýznamnějším sídlem byl Terst, metropolitou byl arcibiskup z Gorice.

<sup>433</sup> KRYŠTŮFEK, František Xaver, *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských*, díl II., s. 39–40.

<sup>434</sup> WAGNER, Wilhelm J. *Habsburská monarchie: dějiny Rakouska-Uherska slovem i obrazem*. Praha, Knižní klub, 2011, s. 17. ISBN 978-80-242-3064-1.

<sup>435</sup> Srov. SKED, Alan. *Úpadek a pád habsburské říše*. Praha, Panevropa, 1995, s. 163–165. ISBN 80-85846-00-4.

<sup>436</sup> Ač Pillersdorfova ústava ještě v § 8 definuje osobu císaře jako posvátnou a nedotknutelnou.

<sup>437</sup> URBAN, Otto. *Česká společnost 1848-1918*, s. 69.

je Bůh. Ba naopak tuto formulaci může zdůvodnit přisouzení až téměř posvátných atributů státu, což by ostatně nebylo u dědiců osvícenského etatismu nic zvláštního. Císař by potom zůstával posvátným jako vyjádření této „státní osoby“ a také jako její první služebník, tedy v podstatě sekularizovaná teorie o dvou tělech krále. Nelze proto v žádném případě klást rovnítko mezi tradiční titul „z milosti Boží“ a definovanou posvátnost v ústavě.

A pokud jde o jeho neodpovědnost, o níž hovoří rovněž § 42 Kroměřížského návrhu, jde o stejný princip. Císař nemůže dělat chyby, protože stát nemůže dělat chyby, a císař jen stát vyjadřuje, pročež, aby teorie fungoval, císař sám jednat nemůže.<sup>438</sup>

O církevních otázkách v užším smyslu jednal sněm od února do března 1849.<sup>439</sup> Ještě před tím se však krátce podívejme na debatu, která souvisí s už popsáním. 4. ledna 1849 vystoupil na plénu sněmu hrabě Stadion a z pověření celé vlády vznesl protest proti formulaci § 1 návrhu nové ústavy tak, jak ho předložil Rieger. § 1 totiž říkal: „*Všecky moci státní vycházejí od národu a vykonávají se způsobem nařízeným v ústavě.*“<sup>440</sup> Stadion prohlásil, že tato zásada se nesrovnává se zásadami monarchismu, neboť „*dědičné právo monarchické jest v ústavní monarchii posvátným a nezadatelným pramenem nejvyšší moci. V ústavní monarchii jest zhola nemístno původ vládní moci teprve stanoviti a tu, která zde jest, na novém potvrzení závislou učiniti.*“ Nehledě na to, že tato teorie zapříčinila vzpouru, zmatek a krveprolití.<sup>441</sup> Debata se následně odročila a pokračovala 8. -10. ledna. Např. poslanec Pitteri prohlásil, že všechna moc skutečně pochází z lidu, který ji pouze delegoval na jednoho z potomků hraběcího rodu Habsburků. Poslanec Schuselka (v té době člen Rongeho Německo-katolického hnutí) přímo zaútočil na titul z milosti Boží, protože ten je prý pouze projevem dogmatu, v který už v 19. století nikdo nevěří. Nijak mu při tom asi nepřišlo divné, že jeho kolega poslanec Brauner argumentuje tím, že svrchovanost lidu prohlásil prostě „*nikoliv za nějakou státní theorii, nýbrž za věčnou, nad hvězdami uzavřenou, po širém světě platnou a nepopíratelnou pravdu,*“ což vůbec nebyl případ dogmatismu. Rieger argumentoval o něco inteligentněji, ale i on prohlásil Korunu za „*libru zlata, několika drahokamy posázenou*“ a titul z Boží milosti za nehodící se pro „*zkušene státníky a vyspělé národy*“.<sup>442</sup>

---

<sup>438</sup> Srov. KYSELA, Jan. *Dělba moci v kontextu věčného hledání dobré vlády*. Praha, Leges, 2019, s. 83. ISBN 978-80-7502-399-5. Kroměřížský návrh silně omezoval pravomoci panovníka.

<sup>439</sup> ZOUZAL, Tomáš. *Ultramontanismus, antiklerikalismus a katolický reformismus v české společnosti 1848-1870*, s. 115.

<sup>440</sup> SCHELLE, Karel a Jaromír TAUCHEN. *Vývoj konstitucionalismu v českých zemích*, s. 54.

<sup>441</sup> KRYŠTŮFEK, František Xaver, *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských*, díl II., s. 41.

<sup>442</sup> Tamtéž, s. 42-43.



Rozeberme si krátce tuto argumentaci, protože je pro svou dobu silně příznačná a může nám velmi dobře předestřít kontext situace, v němž se tehdy, a v podstatě až do dnes, církve ocitla. Ostatně lze předpokládat, že dosti podobné věty by zněly v evropských parlamentech i dnes, pokud by přišla na pořad jednání otázka s výrazně náboženskou rovinou.

Především předestřená argumentace je projevem silně sekularizovaného myšlení. Bůh a nejlépe ani náboženství nepatří do ústavy ani do zákonodárství. Stát dokáže být a měl by být nenáboženský. Každý si může věřit, v jaké náboženství chce a tato náboženství budou mít svobodu (někdy), ale nesmí nám zasahovat do státního života. To je samo o sobě nesmyslné,<sup>443</sup> protože každý zaujímá k náboženství nějaký postoj. Dále, náboženství je něco nemoderního, co už vlastně překonaného, protože nyní jsme odhalili, jak ty procesy doopravdy fungují. Ironičnost takového postoje vyjevuje Braunerův projev, kdy nedokazuje, proč je svrchovanost lidu faktem, ale velmi dogmaticky ji za něj prohlašuje.

Svrchovanost lidu se v předložené argumentaci pravděpodobně opírá o model tzv. přirozeného stavu (tomu ostatně nasvědčují Pitteriho „kočující národy“), jak ho konstruuje Rousseau, Locke a další osvícenci, z něhož podle nich vyplývá, že člověk je primárně svobodný, pouze určité části své svobody delegoval pro svůj prospěch jinam. A tedy s touto svobodou může také dále pracovat, dokonce ji i momentálnímu nositeli odebrat. Vláda moc dobře pochopila, že tento postoj je v posledku v rozporu s principy monarchismu tak, jak dosud fungovaly. Protože podle výše načrtnuté teorie, lidé mohou kdykoli odejmout dědičnému panovníkovi jeho dědičnost, a nebo vládu úplně (a pravděpodobně by to byla jen otázka času).

Spor je ve své podstatě o to, jak člověk přichází na svět. Stoupenci přirozeného stavu popírají fakt, že každý člověk, jenž se narodí, najde už něco, co ho předchází. Moc, společnost, zákony a pravidla, která nespoluvytvářel a jejichž uznání se od něho nežadá a na něm také nezávisí. Člověk se navíc rodí do určité společnosti, rodiny, státu, církvi, a dalších struktur, které ho uchopí ho dříve, nežli si uvědomí sám sebe, a ovlivňují ho.

To už samo o sobě vylučuje možnost, aby udělal skutečně nezávislou volbu, jak ji předpokládá přirozený stav. Což ovšem konstrukci tohoto přirozeného stavu dělá zbytečnou, protože jeho jedinou funkcí je umožňovat tyto volby, jinak jde o nesmyslnou fikci.

Liberálové na Kroměřížském sněmu tedy bojovali proti starším formám moci ve prospěch moci vyplývající z fikce. Byť drtivá většina z nich snad v Boha stále věřila, odmítli ho

---

<sup>443</sup> Viz první kapitola.

zahrnout do svého uvažování a raději se přiklonili ke zdůvodnění, které jim slibovalo moc, možnost vzestupu a zdánlivě svobodu. Nelze si ovšem nevšimnout, jak plochý obraz skutečnosti před nás staví argumentace Riegera a spol. Koruna, od nepaměti symbol státnosti, se mění v pár liber zlata. Přesně v této linii později napadne Karl Giskra titul českého krále jako v podstatě fiktivní (to už ovšem Riegera a české liberály rozčílí stejně jako konzervativce). Vytlačení Boha nepřipouštěním si jeho reálné přítomnosti ve stvoření v konečném důsledku vedlo ke ztrátě objektivní morálky, přičemž každý další pokus o její racionální zdůvodnění selhal.<sup>444</sup> Je tedy zjevné, že obavy vyjádřené v listech biskupů byly oprávněné.

Paradoxní samozřejmě také je, jak trefně podotýká Carl Schmitt, že výše zmíněný přístup předpokládá vytvoření jednotné státní vůle vytvořené lidem, přičemž aby toho bylo dosaženo, musí platit fikce, že i vůle přehlasované menšiny zůstává totožná s vůlí většiny. Jinak řečeno svobodný občan, zdroj státní moci, vyjadřuje souhlas i se zákonem, který směřuje proti jeho vůli. Svůj hlas tedy odevzdává jen pro to, aby umožnil propočítat celkový počet hlasů, z nichž se zjišťuje obecná vůle. Pokud tedy hlasoval proti vítěznému návrhu, pouze se zmýlil v obsahu této obecné vůle, s níž ovšem vyjadřuje nakonec souhlas.<sup>445</sup> Jak se to slučuje se prosazovaným modelem individuální svobody, zůstává záhadou.

První paragraf nakonec prošel 196:99, ale většina sněmu nechtěla jít do přímého střetu s vládou, a tak se kompromisně rozhodla, že nutně nemusí být na čele ústavy. Což se stalo, v konečném návrhu šlo o § 7, jimž začínala část II. Základní práva občanů. Ironií osudu zrovna v době, kdy probíhala ve sněmu tato debata, pozval do Olomouce předseda ministerské rady Felix kníže Schwarzenberg svého mladšího bratra Bedřicha, tehdy ještě arcibiskupa salcburského, kde spolu snad mimo jiné probírali i poněkud jiný poměr církve a státu, než si představovali liberálové, ale také jiný než ten, který v Rakousku fungoval do roku 1848.<sup>446</sup>

V jakých poměrech se církev ocitla, se ukázalo záhy. Debata o § 13, 14 a 15, tedy těch, které se týkaly přímo věcí církevních, byla otevřena 13. února 1849. Charakterizuje ji to, že v ní velmi často vystupovali kněží zvolení do sněmu. Jeden z nich, poslanec Bielecki z Haliče zahájil tuto debatu tím, že navrhl jakékoliv poručníkování státu nad církví, přičemž poukázal

---

<sup>444</sup> Např. MACINTYRE, Alasdair C. *Ztráta ctnosti: k morální krizi současnosti*. Praha, OIKOYMENH, 2004, s. 134 a 142. ISBN 80-7298-082-3.

<sup>445</sup> SCHMITT, Carl. *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*. Berlin, Duncker & Humblot, 2016, s. 34–38. ISBN 978-3428150304.

<sup>446</sup> URBAN, Otto. *Česká společnost 1848-1918*, s. 114.

na Belgii a Severní Ameriku. Přesvědčivě hájil církevní samosprávu i ohledně majetku kaplan ze Starého Sedla Kratochvíl: „*Církev katolická dobyla si právním titulem svého jmění. Vezměte je a hod'te do bezedné propasti státu: zmizí beze stopy pro církev i pro stát a údržba bohoslužeb a výživa duchovenstva se bez milosrdenství uvrhne na státní občany!... Stát a církev jsou dva, na sobě nezávislé, samosprávné ústavy, které jsou k sobě v poměru koordinace. Učiňte církev svobodnou, a tato květina, vyrostlá z nejmenšího zrnečka, rozkvetne v nikdy nevidané kráse a bude žehnatí svým synům!*“<sup>447</sup> Obdobně mluvil i další haličský kněz, poslanec Szaszkievicz, který podotknul, že protože většina občanů císařství se hlásí ke katolictví, bylo by dobré udělit katolické církvi stejná práva, jako se udělují všem ostatním: „*Jsou ve světě liberálové, kteří by raději propůjčili svobodu sektě indických Thugů, jichž náboženství vraždu zákeřnickou schvaluje, nežli aby udělili svobodu církvi katolické.*“<sup>448</sup> Šlo o reakci na výroky olomouckého poslance Szábela, tématem jehož projevu byly církevní dějiny, jež prý nejsou nic jiného než dějiny klateb, vězení a upalování kacířů, což se setkalo u pléna s velkým úspěchem.<sup>449</sup>

Obdobně jako Szaszkievicz mluvil biskup z Přemyšlu Wierzchlejski, který se vyjádřil proti navrhovanému znění § 15, přičemž právě kritizoval, že není zaručena majetková samospráva církve, stejně jako že volby představených budou v souladu s kanonickým právem a že se vůbec nemluví o církevních řádech. To ovšem neznamená, že by Poláci vystupovali čistě v souladu se stanovisky rakouských biskupů. Poslanec Ziemiałkowski byl pro absolutní svobodu náboženství; každý ať si věří čemu chce nebo klidně ničemu. Církvi je ovšem potřeba přiznat svoboda, ovšem zejména kvůli řešení sociální otázky.<sup>450</sup>

Nejsilnější pro-církevní stanoviska zaujímalí obecně poslanci z Tyrol. Ti kromě toho stále setrvali na svém stanovisku z loňského roku, aby pro Tyroly byla povolena pouze katolická víra. Poslanec Klebersberg tak opět připomněl onu petici, která nasbírala téměř 125 000 podpisů a poslanec Straßer varoval sněmovnu, aby ve svém přehnaném liberalismu neurážela náboženské cítění velké většiny občanů. Další Tyrolan, Hasselwanter, argumentoval, že pokud dostává každý svobodu, měla by ji dostat i církev. Rovněž promluvil za státní uznávání církví: „*Katolické a každé jiné, od státu uznané církvi pojišťuje se svoboda učení, kultu,*

---

<sup>447</sup> ZLÁMAL, Bohumil. *Příručka českých církevních dějin: IX. Doba probuzeneckého katolicismu, 1. část*, s. 24.

<sup>448</sup> KRYŠTŮFEK, František Xaver, *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských*, díl II., s. 45.

<sup>449</sup> ZLÁMAL, Bohumil. *Příručka českých církevních dějin: IX. Doba probuzeneckého katolicismu, 1. část*, s. 24.

<sup>450</sup> KRYŠTŮFEK, František Xaver, *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských*, díl II., s. 46 a 49.

*kázně, ústavy, obcování s vrchními představenými, jakož i držení a užívání ústavů, nadání a fondů, které pro její kult, vyučování a dobročinné účely jsou určeny.*<sup>451</sup> Konečně poslanec Goriupp argumentoval užitečností náboženství, neboť náboženství je základem ctnosti v rodině i ve státu, a kam vede náboženská lhostejnost, to se ukázalo za Francouzské revoluce. Na druhé straně tentýž poslanec se velmi tvrdě vymezil proti církevnímu trestnímu právu, čímž vlastně posunul svou předchozí argumentaci do poněkud josefinského směru, neboť trestní právo církve vyplývá z jejího specifického statutu samostatné a na státu nezávislé korporace. *„Trestní právo vykonává jen stát a žádná jiná společnost. Kdybychom církvi udělili trestní právo, které by se na zevnitřní obor (forum) vztahovalo, učinila by se svoboda víry a svědomí pouhým preludem.*<sup>452</sup>

Poslanci z Čech se ve své drtivé většině projevovali proticírkevně. Kutnohorský poslanec Klauďy mluvil hodně o sociálním kontraktu a řekl, že svoboda církve podle něj není potřebná, protože přeci církevní hierarchie nenáleží k podstatě náboženství. Rozdíl mezi biskupem, knězem a laikem nemá nic společného s „autentickým křesťanstvím“, protože je až z pozdější doby. Jeho kolega Brestl si zase vzal za svou kritiku seminářů, které prý odporují přírodě, svobodě a pěstuje se v nich duchovní otroctví. Brauner navrhl doplnit § 14 větou *“Od státu nevykonává se žádné donucování, aby někdo závazky, které svěcením neb řeholními sliby převzal, též zachovával.*<sup>453</sup> Velmi jízlivou proticírkevní řeč měl Pinkas, jeden z vůdců českých poslanců, který zaútočil na papeže, biskupy i celou církev a vychvaloval josefinský liberalismus.

I pozdější legitimistický a konzervativní politik a především historik Wácslaw Wladiwoj Tomek, zvolen za obvod Opočno, se vyjádřil proti svobodě církev. Uznal sice, že církev pěstuje v lidech dobro, ale poté řekl: *„Kdybyste uznali petice biskupův, byli byste nanejvýš zproštění práce vydati zákon o zrušení Liguoriánův (redemptoristů) a Jesuitů; neboť byste na jejich místo posadili celou posavadní katolickou církev jakožto velkolepý řád jezuitský, jakého svět posud neviděl.*“ Na to zareagoval italský kněz Prato, poslanec za Roveredo, který ironicky podotknul, že prozatím neslyšel žádné racionální zásady, kterými se chce komora při své církevní legislativě řídit, za to ale mnozí využívají debaty k tomu, aby vylili na církev a zejména církevní hierarchii co nejvíce žluči. *„Otevřete si stolní řeči Lutherovy, vezměte*

---

<sup>451</sup> Tamtéž, s. 48.

<sup>452</sup> Tamtéž, s. 49.

<sup>453</sup> Tamtéž, s. 46 a 48.

*do rukou francouzskou encyklopedii, a při člancích: církev, hierarchie, papež, biskup, naleznete tam o něco duchaplnější útoky proti hierarchií, než jaké zde byly činěny.*<sup>454</sup>

Zpravodaj ústavního výboru Rieger zopakoval svá stanoviska, která už zazněla v předchozích debatách. Církev je pouze soukromou společností, se kterou stát nemůže dělat žádné dohody ani uzavírat konkordáty. Biskupové se protiprávně domáhají správy náboženských matic a obsazování far, protože oni je nezaložili. Dále si stěžoval, že laici nemají v církvi žádný vliv. Skončil patetickým zvoláním: *„Nedávejte svobody jen některým, dejte svobodu všem, a pak jste učinili po spravedlnosti!”*<sup>455</sup>

U Riegerovi řeči si uvědomme dvě roviny. Jednak zasažení jeho argumentace josefinismem, díky čemuž nebyl schopen vidět církev jako partnera pro stát, instituci *vedle státu*, ale pouze jako organizaci *ve státě*, k čemuž se přidal i klasický evergreen o tom, že církev vlastně žádný majetek neměla. A jednak ve svatém nadšení pro demokracii ji chtěl zavádět úplně všude, což ovšem také souvisí s josefinismem (*„Jako na poli politickém, tak i na půdě náboženské přešlo panství jen na některé.“*).

Za církev se naproti tomu postavil tachovský poslanec Josef Alexander Helfert, jinak syn stejnojmenného profesora římského a církevního práva na Karlo-Ferdinandově Universitě. *„Církev prý žádá svobody, poněvadž jest jí před naší svobodou úzko. Pánové, církvi není tak snadno úzko. Církev ze svého 1800letého trvání již mnoho přežila. Onať šťastně přežila revoluci francouzskou, ona přežije také filipiku ctěného poslance olomouckého (Szábela). Z jeho řeči vysvívalo, že jest mu před mocí církve úzko. Pánové, dejme církvi, nač právem nárok činí, a nebude nám před její mocí úzko. Neboť byla by sama proti sobě, aby nechovala lásky k ústavě, která jí propůjčuje to, co jí předešlá soustava odpírala. Odepřeme-li však církvi, čeho na nás žádá a co všechněm udělujeme, pak ovšem může nám býti úzko před její mocí; pak nemůžeme očekávati, aby svou vážností přispěla ku pomoci ústavě, kteráž jí její svaté právo upírá. Práví se: Církev ať se ve svých opravách navrátí v ty formy, ve kterých za prvních století křesťanského letopočtu žila. Nejjednodušší odpověď na to jest: nechť se utvoří poměry, jaké byly v prvních stoletích křesťanských. Rád bych viděl, kdyby od nás někdo žádal, abychom své státní poměry na ty formy uvedly, ve kterých naši předkové před 1000 lety v pralesích žili. Jakož to jest holou nemožností, tak nelze také od církve žádali, aby se navrátila k poměrům, v nichž jí bylo žiti před 1000 lety.*<sup>456</sup>

---

<sup>454</sup> Tamtéž, s. 46.

<sup>455</sup> Tamtéž, s. 52–53.

<sup>456</sup> Tamtéž, s. 51.

Za církve se ovšem plně nepostavili ani kněží. Salcburský poslanec Halter, doktor theologie a sekretář arcibiskupské konsistoře (!), se za všeobecného souhlasu pléna prohlásil za stoupence josefinismu. Kněz Kosakiewicz, poslanec za Myslenice v Haliči, zase ve své řeči pro změnu zaútočil na bohatství biskupů a chudobu kaplanů, což podle něj bylo důvodem, aby církevní jmění spravoval stát. Nejtřesnější však asi byla prohlášení gymnasijského katechety Sidona z Jičína. Rovněž zaútočil na episkopát a chválil josefinismus („*Doufám, že brzy vydáte potřebné zákony v tomto ohledě, nestarajíce se o adresy biskupův a konsistorní kurrency, ač tu a tam sbírají se podpisy na ten účel, aby se kněžím ponechaly farní pozemky, štola, desátek a jiné příjmy.*“<sup>457</sup>), ale také na všechny kláštery, které by chtěl zrušit a v souladu s dobovým „dobrým mravem“ zejména na jezuity. Také vyjádřil přání, aby synoda, složená z kněží a laiků rozhodovala o katechismu, církevní disciplíně, liturgii apod.<sup>458</sup>

Z výše uvedeného je zjevné, že na Kroměřížském sněmu čelila katolická církev reprezentovaná biskupy a jejich reformními návrhy poměrně silnému odporu. Jednak se zde otevřela propast mezi jí a liberálními politiky, kterých byla na sněmu drtivá většina, a jednak i vnitřnímu vzdoru dosavadních josefinistů a liberálních katolíků (kteří spolu v podstatě splynuli, zatímco konzervativní josefinisté se naopak přesunuli k ultramontanům). Hierarchie si toto nepřátelství velmi intenzivně uvědomovala, a proto se o to více upnula ke svému tradičnímu spojenci, s nímž ji ostatně pojil společný zájem, tedy pokud možno co nejvíce potlačit revoluční výstřelky směřované proti tradičnímu řádu společnosti, tedy k panovníkovi.

Nic neilustruje tuto atmosféru ohrožení lépe než slova křížovníckého velmistra k exkomunikovanému Augustinu Smetanovi: „Žijeme v době zápasu mezi dvěma principy, z nichž jeden směřuje ke zkáze veškerých základů křesťanství, zatímco druhý brání tomuto hroznému počínání. Hlásíte se k prvnímu a netušíte, že se základy křesťanství je ohrožována a podkopávána i samotná existence lidské společnosti.“<sup>459</sup>

Byla to navíc doba, která tomuto spojenectví přála. Vzhledem k jeho výchově se dalo legitimně očekávat, že František Josef nebude mít zájem na obnovení josefinistického systému. Ostatně bezprostředně po nástupu na trůn to mladému císaři osvětlil olomoucký profesor morálky na theologické fakultě, Jan Křtitel Rudolf Kutschker. Na příkladu armády, čemuž František Josef velmi dobře rozuměl, mu například vysvětlil, že biskupové musí mít

---

<sup>457</sup> Tamtéž, s. 50.

<sup>458</sup> ZLÁMAL, Bohumil. *Příručka českých církevních dějin: IX. Doba probuzeneckého katolicismu, 1. část*, s. 25.

<sup>459</sup> SMETANA, Augustin, ŠNEBERGOVÁ, Irena. *Příběh jedné exkomunikace a doprovodné texty*. Praha, Filosofia, 2008, s. 109. ISBN 978-80-7007-276-9.

s papežem volný styk, neboť „generál musí být se svým nejvyšším velitelem v neustálém styku, má-li vést svěřený vojenský útvar k cíli prospěšnému pro celý stát.“ A jen církev fungující jako dobrá armáda může být oporou trůnu.<sup>460</sup>

V souvislosti s Kutschkerem je zajímavé, že František Josef nikdy nezapomínal na duchovní, kteří se v jeho okolí vyskytovali na počátku vlády. Jeho učitel Rauscher se stal hned v lednu 1849 biskupem sekovským, šlo o vůbec první jmenování biskupa provedené Františkem Josefem.<sup>461</sup> Po Mildeho smrti se stal vídeňským arcibiskupem. Když Rauscher roku 1876 zemřel, jeho nástupcem se stal právě Kutschker. Nebylo to ovšem pouze císařovou protekcí, neboť od roku 1862 zastával úřad vídeňského generálního vikáře, měl tedy značné zkušenosti se správou této arcidiecéze. A když roku 1889 zemřel Kutschkerův nástupce Ganglbauer, dalším arcibiskupem se stal Antonín Josef Gruscha, někdejší kaplan, který vedl v roce 1848 vídeňské duchovní v jejich konzervativně-reformním snažení.

Aliance s katolickou církví však byla výhodné i pro císaře. Církev zůstávala tradičním spojencem, kterého Habsburkové vždy chránili, čímž po generace legitimovali svou moc. Kromě toho je katolická církev ze své podstaty nadnárodní, což sestávalo pro rakouskou státní ideu snad ještě více žádoucí v 19. století, kdy postupně monarchii trhaly na kusy národnostní vášně, než pro Karla V. při vytváření jeho říše. A v neposlední řadě, padesátiletému poškozování církve josefinismem navzdory to stále byla po státu nejvlivnější instituce v monarchii.

Dne 2. března členové ústavního výboru ve sněmovně slavnostně oznámili, že dokončili návrh ústavy. Katalog práv byl nakonec pozměněn a zkrácen na 13 paragrafů. Církve se týkaly § 11-13, které zněly:

„§ 11. Občanům rakouským jest svoboda víry zaručena. Jsouť neobmezeni v domácím i veřejném vykonávání svého náboženství, pokudž vykonávání toto neruší práva neb mravnosti aniž se potýká s obecnými neb občanskými povinnostmi.

§ 12. Rovněž tak nesmí k zachování povinností, v které kdo vešel svěcením na kněžství nebo řeholními sliby, užíváno býti nucení.

---

<sup>460</sup> KADLEC, Jaroslav, *Přehled českých církevních dějin*, s. 200.

<sup>461</sup> URBAN, Otto. *Česká společnost 1848-1918*, s. 115. Jinde se ovšem říká, že to byla především zásluha kardinála Schwarzneberga, jehož Rauscher rovněž učil. Srov Joseph Othmar Rauscher. *New Advent: The Catholic Encyclopedia* [online]. New Advent, 2020 [cit. 2020-11-26]. Dostupné z: <https://www.newadvent.org/cathen/12660b.htm>.

§ 13. Poměr státu k jednotlivým společnostem náboženským budiž ustanoven organickým zákonem, jemuž mají za základ sloužiti následující zásady:

Každá církev stojí, jako všechny společnosti a obce ve státu, pod zákony a pod ochranou státu.

Každá církev pořádá a spravuje své vnitřní záležitosti samostatně.

Právo, představené církevní ustanovovati svobodným volením, dává se církevním osadám a synodám, k nimž i osady zastupitele své posílají mají.

Církevní jmění spravováno budiž pod ochranou státu, skrz orgány volené od církevních osad, neb dle okolností od diecezálních neb provinciálních synod.

Až do organického spořádání církevních věcí na těchto základech zůstanou práva posavad od státu a jiných osob v tomto ohledu vykonávaná a povinnosti, které k nim náležejí, ve své platnosti.“<sup>462</sup>

Povšimněme si především pozoruhodného rozporu v § 13, ostatně plně v duchu už analyzované Riegerovi argumentace. Deklaruje se sice svoboda církve, ale zároveň stát následně slibuje, že zavedením synod a voleb provede radikální zásah do církevní ústavy plně v duchu zdánlivě odstraněného josefinismu. Za zmínku stojí i to, že tvůrci tzv. Kroměřížské ústavy měli potřebu z celkem tří paragrafů týkajících se náboženství jeden věnovat ujištění, že nijak nebudou lpět na zachovávání zasvěceného stavu.

V tu dobu ovšem už okolí dvora připravilo jinou ústavu. Impulsem k jejímu vytvoření se stala už popsaná lednová debata o titulu panovníka, po které kníže Windischgrätz prohlásil, že s takovouto sněmovnou není dorozumění možné. A tak se dal ministr vnitra František Seraf hrabě Stadion do práce, aby už 25. ledna mohl předložit císaři a ostatním ministrům vlastní ústavní návrh. Definitivně byl stylizován 10. února, zatím ho však drželi v nejvyšší tajnosti, dokud doba ještě více neuzraje. K rozhodujícímu kroku se tak přistoupilo až po bitvě u Kápolny, kde 27. února Windischgrätz porazil maďarské povstalce. 3. února text definitivně schválili ministři a následujícího dne podepsal císař spolu s patentem o rozpuštění sněmu. Poslancům to hrabě Stadion a poslanec Helfert sdělili 6. února večer, následujícího dne se zveřejnily oba dokumenty a sněm byl ukončen.<sup>463</sup>

Jak se nová ústava dotýkala církve? Náboženská práva byla opět v jakémsi katalogu základních práv, ten se ovšem nestal součástí samotného textu ústavy (byť částečně jsou

---

<sup>462</sup> SCHELLE, Karel a Jaromír TAUCHEN. *Vývoj konstitucionalismu v českých zemích*, s. 63.

<sup>463</sup> URBAN, Otto. *Česká společnost 1848-1918*, s. 78–79.



obsaženy v částka III., v § 25 je např. svoboda stěhování), ale ve zvláštním patentu č. 151, který císař vydal spolu s ústavou. Má opět 13 paragrafů, přičemž víře jsou věnovány první čtyři. Legislativně se tedy náboženská práva těšila větší vážnosti než v předchozích dokumentech.

„§ 1. Každému je zaručena úplná svoboda víry a právo domácího výkonu náboženského vyznání. Užívání občanských a politických práv je nezávislé od náboženského vyznání, avšak náboženské vyznání nesmí státoobčanské povinnosti utrpěti žádné újmy.

§ 2. Každá zákonně uznaná církev a náboženská společnost má právo na společný veřejný výkon náboženství, řídí a spravuje svoje záležitosti samostatně, zůstává v držbě a užívání ústavů, nadací a fondů, pro její účely kultové, vyučovací a dobročinné určených, je však, jako každá společnost podřízena všeobecným státním zákonům.

§ 3. Věda a její vyučování je svobodné. Zakládati vyučovací a vychovávací ústavy a na nich vyučovati, jest oprávněn každý státní občan, jenž prokázal k tomu zákonitým způsobem svoji způsobilost. Domácí vyučování nepodléhá žádnému takovému omezení.

§ 4. O všeobecném vzdělání lidu má býti postaráno veřejnými ústavami a to v částech země, kde obývá smíšené obyvatelstvo takovým způsobem, aby i ty národnosti, které tvoří menšinu, dostaly potřebné prostředky k pěstování své řeči a vzdělání v něm. Vyučování náboženství na obecných školách obstará příslušná církev nebo náboženská společnost. Stát vykonává nad vyučováním a výchovou vrchní dozor.“<sup>464</sup>

K těmto čtyřem základním je nutné alespoň částečně připočítat svobodu projevu (§ 5) a svobodu shromažďování (§ 7), která umožňovala se shromažďovat i za účelem sice s církví souvisejícím (lze si asi představit působení nějakých pomocných spolků ve stylu Kettelerových výrobních družstev), ovšem nikoli primárně bohoslužebným. Např. na průvody o Božím těle by se použil § 2.

Je zjevné, že oktrojovaná Stadionova ústava byla vůči náboženské svobodě o poznání přátelštější než Kroměřížský návrh. A to i pro církev katolickou, byť ta zároveň ztratila výsadní postavení státní církve.<sup>465</sup> Právě první paragraf vyhlašuje náboženskou neutralitu státu vyhlášením, že v soukromí člověk může věřit v jakékoli náboženství, přičemž se to absolutně nijak nedotkne jiných jeho, jak politických tak občanských práv. S ohledem

---

<sup>464</sup> BUŠEK, Vratislav a kol. (eds.). *Československé církevní zákony. Díl I.*, s. 23–24.

<sup>465</sup> KADLEC, Jaroslav, *Přehled českých církevních dějin*, s. 201.

na zbytek paragrafu je ovšem asi zřejmé, že se nemyslí opravdu „jakékoli“ náboženství. Např. kult bohyně Kálí s lidskými oběťmi by asi byl shledán jako „újma státoobčanských povinností“. Nabízí se ale otázka, co všechno považovat za tuto újmu státoobčanských povinností. Pronásledoval by např. stát v Rakousku odpírače vojenské služby z náboženských důvodů? S ohledem na dobu je to pravděpodobné.

Církvím vyšel vstříc také § 3, který ve spojení s § 2 umožnil zakládat i jiné než státní školy. Ze systematiky zařazení tohoto paragrafu se zdá zřejmé, že směřoval zejména směrem na církevní školství, díky čemuž by církve mohli pokračovat v této své tradiční a společensky prospěšné činnosti. Jako zajímavá a velmi vhodná se jeví věta o domácím vyučování, ovšem spíše s ohledem na dnešní dobu, kdy např. v USA se právě toto vyučování stává obranou mnoha rodičů ve snaze realizovat jejich náboženskou svobodu a v jejím rámci i vzdělávat děti ve své víře.<sup>466</sup> V § 4 je ovšem připuštěno i vyučovat náboženství na státních školách, a to způsobem, který je zaveden nyní i v ČR.

Jako problematické se ovšem jeví poznámka v § 2 a 4, že církev je jako každá jiná společnost podřízena všeobecným státním zákonům a že výuka rovněž podléhá tomuto dozoru. Navzdory všem deklarovaným právům totiž prostřednictvím běžných zákonů mohl stát církvi fungování i nadále velmi stěžovat. Rakouští biskupové tak tyto ustanovení právem chápali jako doznívání josefinismu a vznesli proti nim protest.<sup>467</sup>

Ke Stadionově ústavě ještě dodejme, že biskupové dostali hned na počátku března od ministerské rady císařské manifesty a patenty, aby je ve svých diecésích co nejdříve vyhlásili a podpořili vládu.<sup>468</sup> Spojenectví už tedy začínalo fungovat. Stadionova ústava ovšem, obdobně jako její předchůdkyně taktéž nikdy nenabyla účinnost.

Spolupráce církve s vládou měla být ještě prohloubena. Bezprostředně po vyhlášení ústavy 31. března vláda rozeslala všem biskupům pozvánku na jednání ve Vídni, kde se měl řešit poměr církve k říši tak, aby v ní byl nastolen klid a oboustranná spokojenost.

Vláda měla původně v úmyslu, aby se biskupská jednání odehrávala v budově ministerstva vnitra, a také že sama biskupům předloží určité propozice. To ovšem biskupové odmítli a rozhodli se, že budou jednat v arcibiskupském paláci. Dále vláda navrhla, aby u všech jednání byl alespoň přítomen její komisař, který ji po skončení rozhovorů bude

---

<sup>466</sup> Srov. DREHER, Rod. *Benediktova cesta: křesťanský život v postkřesťanské době*. Přeložil Milan ŽONCA. Nová Ves pod Pleší, Hesperion, 2018, s. 145. ISBN 978-80-906736-2-5.

<sup>467</sup> BUŠEK, Vratislav, ed. *Československé církevní zákony. Díl I.*, str. 30.

<sup>468</sup> KRYŠTŮFEK, František Xaver, *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských*, díl II., s. 67.

okamžitě informovat. To ovšem biskupové rovněž odmítli. Lze tedy říci, že tento biskupský sněm byl poprvé po mnoha desetiletí skutečně svobodný.<sup>469</sup> Není lepšího důkazu o znovunabytí sebevědomí církve než to, že nyní se biskupové odvážili odmítnout byť i jen přítomnost vládního informátora. Navíc se zdá, že vláda v tuto dobu skutečně vnímala církev jako svého do jisté míry rovnocenného partnera – šlo totiž o jediné povolené shromáždění, které vypracovalo nějaké doporučení a požadavky adresované vládě. Jinak se dával velký pozor na to, aby se někde nesešlo nic, co by mohlo být i jen vzdáleně připomínat říšský sněm.<sup>470</sup>

Sněm začal 30. dubna a účastnili se ho biskupové nebo arcibiskupové 34 rakouských diecézí. Předsedou nebyl zvolen hostitel arcibiskup Milde, ale salcburský arcibiskup Schwarzenberg. Nejsilnější hlas měl ovšem Rauscher, jenž také připravoval závěrečná usnesení.<sup>471</sup> Císařskou a vládní zdravotní sněmu přednesl ministr spravedlnosti Bach, který taktéž zastupoval nemocného Stadionu jako ministra vnitra, pod jehož gesci tehdy spadaly církevní záležitosti. Mimo jiné řekl: „*Přátelské spolupůsobení církve a státu nebylo nikdy takovou nutností jako dnes, a idea svobodné církve může se státi skutkem jen na půdě vzájemného dorozumění.*“ Dále řekl, že vláda netrpělivě čeká na návrhy biskupů a je ochotna uznat jejich oprávněné požadavky a nabízí jim svou pomoc.<sup>472</sup> Podobně se vyjádřil i František Josef, když u něj biskupové 7. května vykonali návštěvu.

Jak se ovšem zdá, mezi biskupy nadále existovalo josefinistické křídlo, neboť jednání se protahovala, a to až do 16. června. Už v květnu biskupové zvolili pětičlenný výbor, který měl vládu seznamovat s výsledky biskupských jednání. Mimo Schwarzenberga a Rauschera v něm zasedl i brněnský biskup Schaffgotsche.

Vůbec první dokument, který tento výbor odevzdal vládě, bylo politování nad tím, že v ústavě není ani slovo o katolické církvi, byť katolické vyznání drtivě převyšuje všechny ostatní konfese. Přičemž například v Prusku, kde tvořili katolíci pouze 2/5 obyvatelstva, byla v ústavě uvedena vyznání obě. 30. května potom předali Bachovi žádost, aby se manželské právo vrátilo před manželský patent Josefa II., přičemž na konkrétních příkladech ukazovali, v čem ABGB neodpovídá manželskému právu církevnímu.

---

<sup>469</sup> Tamtéž, s. 70 a 72.

<sup>470</sup> URBAN, Otto. *Česká společnost 1848-1918*, s. 115.

<sup>471</sup> ZOUZAL, Tomáš. *Ultramontanismus, antiklerikalismus a katolický reformismus v české společnosti 1848-1870*, s. 115.

<sup>472</sup> ZLÁMAL, Bohumil. *Příručka českých církevních dějin: IX. Doba probuzeneckého katolicismu, 1. část*, s. 27.

Velmi podstatná byla i otázka náboženských fondů, protože šlo o zásadní věc pro samofinancování církve. Protože biskupové neměli k účetnictví těchto fondů dosud přístup, vyžádali si ho nyní. Zjistili, že z matic, rozdělených víceméně podle zemí, jsou k roku 1849 pouze tři v černých číslech, a to česká (267 149 zl.), dolnorakouská (219 152 zl.) a moravská (191 150 zl.) Ostatní se nacházely v dluhu, nejhůře matice haličská (- 228 967 zl.) následovaná dalmatskou (- 93 534 zl.). Obdobná byla situace u matic školních a studijních.<sup>473</sup>

Biskupové tak vládě ve svém dopisu z 6. července dokazují, že matice jsou pasivní, protože zabavování majetků se dělo rychle, prodávalo se pod cenou, matice se spravovaly nedbale a samy o sobě draze. Jen tak se mohlo stát, že majetek, jenž v předjosefinské době církvi docela dobře stačil, je nyní po transformaci v matice v červených číslech, nemluvě o státním bankrotu v roce 1811.

Stát tak musel matice dotovat, což ovšem dělal formou „půjček“, které k roku 1849 činily 20 519 818.<sup>474</sup> Tyto „půjčky“ se však až do roku 1885 z fondů vracely, v letech kdy vykázaly aktiva.<sup>475</sup> Proti tomu rovněž biskupové protestovali, protože, jak dokazovali, bylo zjevné, že ke ztrátám došlo v důsledku státní činnosti. „Půjčky“ tedy podle nich nelze brát jako půjčky, ale spravedlivou náhradu.

Biskupové ovšem věděli, že stát, jakkoliv mu nyní záleželo na dobrých vztazích, by předával fondy jen velice nerad. Navíc pokud by k navrácení došlo, s tímto jejich stavem by se církev ocitla ve velkých problémech, zvýšených ještě výpadkem příjmů z desátku. Ten se snažili nahradit tím, že stát přesvědčovali ke zvýšení kongruy. Nakonec tedy souhlasili s tím, že stát bude nadále matice spravovat, ale pod několika podmínkami. Především uzná, že náboženské matice jsou majetkem církve, dále bude každý rok předkládat biskupům vyúčtování a pokud by se snad ocitla nutnost nějakých mimořádných vydání, musí s tím biskupové souhlasit.<sup>476</sup> S uznáním matic jako církevního majetku také souviselo, že si nepřáli, aby peníze ze studijních matic šli na vzdělávání nekatolíků.

Ohledně toho si biskupové dále přáli, aby jim stát nijak nezasahoval do formace kněží. Bohoslovci mají být dále osvobozeni od vojenské služby. Profesory na theologických fakultách by měl jmenovat biskup, vláda má ovšem právo veta. Zde však biskupové neváhali využít svůj vliv oproti slabým klášterům a domáhali se práva, aby i řádová formace podléhala

---

<sup>473</sup> KRYŠTŮFEK, František Xaver, *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských*, díl II., s. 76–77.

<sup>474</sup> Tamtéž, s. 76.

<sup>475</sup> TRETERA, Rajmund Jiří a Záboj HORÁK. *Konfesní právo*. Praha, Leges, 2015. Teoretik, s. 313. ISBN 978-80-7502-118-2.

<sup>476</sup> KRYŠTŮFEK, František Xaver, *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských*, díl II., s. 77.

biskupskému doзору. Biskupové by dále měli mít dozor nad veškerou výukou náboženství na středních a vysokých školách, přičemž doporučují, aby i na filosofických fakultách došlo ke zřízení náboženských kateder, které by se obsazovaly po dohodě s biskupem. Nad rámec těchto návrhů doporučují zřízení učitelských ústavů, protože dosavadní šestiměsíční kurs je příliš málo.

Pokud jde o církevní správu, žádali biskupové svobodnou komunikaci s hlavou církve, tedy Apoštolským stolcem. Dosavadní praxi, že císař jmenuje biskupy, potvrzovali, ovšem uváděli, že je to právo udělené církvi na důkaz vděčnosti a důvěry, přičemž ho nelze vztahovat na stát, ale pouze na osobu panovníka. Toto se později stalo důležitým po vzniku Československa, kdy republika zpočátku prohlašovala, že na ní toto právo přešlo z monarchie.

Poměrně dost se biskupové vyjadřovali k otázce kanovníků. Jako užitečné shledávají pravidlo zavedené státem, že nikdo se nemůže stát kanovníkem dříve než deset let od svěcení. Zároveň se negativně vyjadřovali k praxi, kdy některá kanovnická místa byla vyhrazena šlechtě. Jmenování čestných kanovníků náleželo biskupovi, pokud ovšem toto právo nenabyl někdy panovník jako privilegium. Rovněž patronátní právo mělo být co nejvíce omezeno.

Pokud jde o liturgii, biskupové se odmítali nadále řídit josefínským pořadem Bohoslužeb, ale slibovali ponechat to, co je v něm dobré a prospěšné. Rovněž požadovali svobodu v uplatňování církevního práva trestního.

Poslední část biskupských návrhů se týkala klášterů. Žádali, aby kláštery byly uznány za samostatné korporace, kdy o zrušení nebo jejich vzniku měla právo rozhodovat zase pouze církve. Dále návrat vyhnaných jezuitů a redemptoristů a svobodný styk všech řádů s představenými v zahraničí. I v této oblasti ovšem biskupové zasahovali do řádového života, když při volbě nového představeného měl biskup komunikovat s vládou, aby se zabránilo volbě nežádoucí osoby. Zvoleného potom potvrzoval biskup.<sup>477</sup>

Z výše uvedeného je opět zjevné, jak mimořádně vzrostlo sebevědomí církve, kdy, pokud by jim bylo vyhověno, navrhuje de facto úplnou likvidaci josefínské církve. Vliv státu na její život by byl velmi silně oslaben, v podstatě by se omezil pouze na jakási kontrolní veta nepohodlných osob a správu náboženských matic, což by se ovšem dělo pod církevní kontrolou. Naopak biskupové předpokládali, že stát bude mít rovněž zájem na uchování tradiční morálky a náboženství ve školách.

---

<sup>477</sup> Tamtéž, s. 78–82.

Dále je třeba si povšimnout dvou věcí. Za prvé biskupové už absolutně neztotožňují stát a panovníka, ale rozdělují privilegia, která má panovník, a práva státu. Jistě, v blízké budoucnosti císaře i nadále vnímali jako svého nejbližšího spojence a přes něj a dynastii víceméně svou loajalitu převáděli i na říši. Ale reflektovali, že panovník už nebyl jediným činitelem, byť v tuto chvíli zcela rozhodně nejdůležitějším. Za druhé biskupové odmítali výlučnost aristokracie v církevních úřadech. Uvažování o církvi v Rakousku 19. století jako o výlučně konzervativní feudální instituci je tak přinejmenším přehnané a nepřesné.

Biskupský sněm skončil 17. června slavným Te Deum. Tentýž den vydali biskupové dva pastýřské listy, jeden všeobecný a druhý zvlášť pro duchovenstvo. V něm byl zvláště odsouzen nacionalismus, který vytlačoval křesťanství a vedl k bojům mezi národy, stejně jako liberalismus, ateismus, republikanismus a všechny zhoubné ideje nové doby.<sup>478</sup> Zvláště také varovali před sekularizací školy. Pokud jde o svobodu, tak upozornili na rozdíl, který panoval mezi bezuzdnou svobodou, jak jí přinášeli liberálové, a naopak vyzdvihli skutečnou svobodu křesťanskou.<sup>479</sup>

Liberální kruhy byly ještě z velké části zatlačeny do defensivy rozpuštěním Kroměřížského sněmu. Většina z nich se tedy k proběhlému sněmu nevyjadřovala. Výjimku ale tvořil Karel Havlíček Borovský, který podrobil pastýřský list tvrdé kritice. Vytýkal biskupům neupřímnost, středověkost, dětinskost, neznalost dějin, pokryteckého vykládání Písma, ba dokonce i nekatolické myšlení a šíření bludů. Paradoxní přitom je, že samy Havlíčkovi názory na církev byly z velké části jen převzaté, ale dokázal je vyjadřovat s neobyčejnou obratností, což v kombinaci s mediální silou mělo na společnost značný dopad.<sup>480</sup>

Nepřítelem biskupských návrhů ovšem nebyl jen Karel Havlíček, ale nalézali se též ve vládě. Zejména ostře proti biskupským návrhům vystupoval febroniánský ministr spravedlnosti, poté co Bach definitivně odešel na ministerstvo vnitra, Anton Schmerling.

Vládu, navzdory dobré vůli nejvyšších míst, návrhy biskupů upřímně překvapily. Většina úředníků byla zvyklá na josefinismus, a pokud se dostali do styku s církevním právem, tak jen

---

<sup>478</sup> ZOUZAL, Tomáš. *Ultramontanismus, antiklerikalismus a katolický reformismus v české společnosti 1848-1870*, s. 116. Srov. URBAN, Otto. *Česká společnost 1848-1918*, s. 116.

<sup>479</sup> Tato otázka je stále aktuální, jak opakovaně ukazoval papež Benedikt XVI., pro nějž to bylo jedním z velkých témat jeho pontifikátu. BENEDIKT XVI. *Benediktovo evangelium*. Přeložil David VOPŘADA. Praha, Paulínky, 2014, s. 85. ISBN 978-80-7450-126-5.

<sup>480</sup> ZOUZAL, Tomáš. *Ultramontanismus, antiklerikalismus a katolický reformismus v české společnosti 1848-1870*, s. 116. Srov. URBAN, Otto. *Česká společnost 1848-1918*, s. 116.

v josefinistických učebnicích od Rechberga nebo Helferta. O Apoštolském stolci uvažovali jako o cizí „mocnosti“. Realizace biskupských návrhů se tak protahovala.

Procírkevní strana však získala významnou posilu v osobě ministra kultu a vyučování, které vzniklo z ministerstva vnitřní 29. července 1849, Lva knížete z Thun-Hohensteinu. K této straně dále patřil už zmíněný Bach a posléze si návrhy biskupů osvojil i předseda ministerské rady Schwarzenberg. Thun se v dubnu 1850 osobně přimlouval za provedení biskupských návrhů u císaře.<sup>481</sup> A tak byly vydány dva předpisy, které můžeme označit za definitivní konec josefinismu. Prvním z nich bylo císařské nařízení č. 156/1850 ř. z. z 18. dubna, kterým mělo dojít k provedení § 2 císařského patentu 151/1849 ř. z. ze 4. března 1849. Paragraf první tohoto nařízení ruší od roku 1749 nepřetržitě trvající *placetum regium*. § 2 ovšem nařizuje sdělovat biskupské akty úřadům. § 3 dovoluje ukládat církevní tresty bez účinků občanskoprávních i trestněprávních, tedy nezávisle na státní moci. § 4 potom biskupům umožňuje suspendovat a odvolávat duchovní z jejich řadů, a to opět nezávisle na státu. Poslední paragraf slibuje církvi veškerou možnou pomoc při realizaci těchto jejích práv.

Druhé nařízení, č. 157/1850 ř. z., bylo potom vydáno 23. dubna k provedení § 2-4 onoho katalogu základních práv v patentu č. 151/1849. Dotýkal se tedy zejména vzdělávání, konkrétně nabytí a ztráty učitelského nebo profesorského místa při výuce náboženství, které záviselo na kanonické misi. Také zde byla upravena zkouška pro doktorát theologie.

Císařské nařízení č. 156/1850 potom dále rozvádělo nařízení ministerstva kultu a vyučování č. 320/1850 ř. z.<sup>482</sup> V něm bylo slíbeno, že císař bude skutečně používat svého práva jmenovat biskupy vždy jen po poradě s ostatními biskupy příslušné církevní provincie. Rovněž vláda souhlasí s tím, aby se nadále při jmenování kanovníků nepřihlíželo ke šlechtictví. Správa seminářů se ponechává plně v rukou biskupů.

Katechety měl nadále jmenovat zemský úřad, ale na návrh biskupa. Úřadu zde nadále náleželo pouze právo odmítnout kandidáta z politických důvodů. Pro takový případ může úřad jmenovat někoho jiného, ale naopak se souhlasem biskupa. Pokud jde o liturgii, tak tu vláda ponechala plně na biskupech, a slíbila, že se vynasnaží napomoci svěcení církevních svátků.

---

<sup>481</sup> Celá jeho řeč v KRYŠTŮFEK, František Xaver, *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských*, díl II., s. 87–90.

<sup>482</sup> BUŠEK, Vratislav, ed. *Československé církevní zákony. Díl I.*, str. 25.

Z výše uvedených tří nařízení je zjevné, že stát biskupským návrhům v mnoha věcech vyhověl. Ne ovšem pokud šlo o peníze. Dle citovaného ministerského nařízení je zvýšení služného profesorů prý sice žádoucí, může se však provést teprve až vyjednávání o náboženské matici skončí, což se prozatím nestalo.<sup>483</sup>

Jak všeobecně známo, že Stadionovu ústavu, kterou v podstatě představená nařízení rozvíjela, zrušily tzv. Silvestrovské patenty z 31. prosince 1851. Církve se to ovšem v podstatě nijak nedotklo, neboť ve druhém patentu se praví:

„Prohlašujeme ale tímto patentem výslovně, že každou církev a náboženskou společnost, v korunních zemích nahoře zmíněných zákonně uznanou, v právech společného veřejného vykonávání náboženství, pak v samostatné správě jejich záležitostí, dále v držení a užívání ústavů, nadání a fondů, jenž k náboženským, vyučovacím a dobročinným oučelům určeny jsou, zachovati a chrániti chceme, kdežto tytéž podrobeny jsou obecním státním zákonů.“<sup>484</sup>

### 3.2 Konkordát

Jako konkordát se označuje mezinárodní smlouva, jejíž jednou stranou je stát a druhou Svatý stolec.<sup>485</sup> Ač se pro drtivou většinu smluv uzavíraných Svatým stolicem užívá právě tento pojem, prof. Damián Němec podotýká, že se hodí rozlišovat konkordát v užším a širším smyslu. V užším smyslu jde o podrobnou, slavnostně vyhlášenou smlouvu regulující podstatným způsobem vztahy mezi státem a Svatým stolicem, který taktéž reprezentuje partikulární církev na území daného státu. V širším pak jde o jakékoli ujednání mezi Svatým stolicem a státem.<sup>486</sup> Jako zastřešující pojem tedy navrhuje používání výrazu konkordátní smlouva.<sup>487</sup> Ovšem vzhledem k tomu, že v případě, kterým se zabýváme, jde zcela

---

<sup>483</sup> KRYŠTŮFEK, František Xaver, *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských*, díl II., s. 90–91.

<sup>484</sup> VESELÝ, Zdeněk. *Dějiny českého státu v dokumentech*. Praha, Victoria Publishing, 1994, s. 262. ISBN 80-85605-95-3.

<sup>485</sup> Určitou výjimkou samozřejmě představuje tzv. Modus vivendi, dohoda uzavřená mezi Svatým stolicem a Československou republikou v lednu 1928. Nelze ji tak brát jako „konkordát nižší úrovně“, ale spíše jako *ad hoc* smlouvu, které pouze řešila nejpálčivější otázky mezi mladou republikou a Apoštolským stolicem. V dějinách byly celkem uzavřeny pouze tři takovéto dohody. Srov. HOBZA, Antonín. *Modus vivendi: Politický konkordát uzavřený mezi vládou Československou a Vatikánem*. Praha, nákladem vlastním, 1930, str. 17.

<sup>486</sup> Jak ovšem prof. Němec podotýká, nemusí jít vždy o stát. Taktéž byla uzavřena konkordátní smlouva s Organizací pro osvobození Palestiny nebo Organizací africké jednoty. NĚMEC, Damián. Některé aspekty konkordátních smluv obecně a konkordátních smluv s postkomunistickými zeměmi speciálně. In: *Revue církevního práva*. Praha, Společnost pro církevní právo, 2009, XV.(43), s. 79–112. ISSN 1211-1635.

<sup>487</sup> NĚMEC, Damián. Konkordátní smlouvy. In: *Revue církevního práva*. Praha, Společnost pro církevní právo, 2009, XV.(42), s. 7–29. ISSN 1211-1635.



nepochybně o konkordát v užším smyslu, nepředstavuje problém, pokud se přidržíme tohoto tradičního označení.

Mezi konkordátní smlouvy nebo přímo konkordáty tak můžeme počítat jak smlouvy, které nesou tento název, tak i ty, které se označují např. úmluva či dohoda. Ale také ty ze starších dob, které nesou označení *pactum* či *pax*.<sup>488</sup> Kodex církevního práva z roku 1983 používá výraz *convenio* nebo *concordatum*.

Svatý stolec měl mezinárodní subjektivitu vždy. Vyplývá to z toho, že je reprezentantem církve (kán. 331 CIC/1983), která se spolu se státem chápe jako *societas perfecta*,<sup>489</sup> tedy má svůj vlastní originární právní pořádek i subjektivitu. Stojí tedy se státem na stejné úrovni.

V dnešní době se už subjektivita Svatého stolce v mezinárodním právu veřejném obecně přijímá. Považuje se za subjektivitu *sui generis*, a řadí se ke zvláštním subjektům mezinárodního práva (do jisté míry obdobné postavení má Suverénní řád Maltézkých rytířů).

Nebylo tomu tak ovšem vždy, což nás vrací zpět do 19. století.<sup>490</sup> V minulosti byly přijímány i teorie, které předpokládaly naopak nerovné postavení těchto dvou subjektů. Jmenujme např. teorii privilegia, podle níž byla církev z důvodu vyššího poslání společností nadřazenou, přičemž uzavřením konkordátu státu jen propůjčovala určitá privilegia. Přestává se o ní mluvit po Druhém vatikánském koncilu.

Dále je tu legální teorie, která naopak presumuje nadřazenost státu, a která vychází z názoru, že jediným zdrojem práva je stát. Případný konkordát se pak chápal jako jednostranný akt státu, který ovšem z dobré vůle vzal ohled na názor Svatého stolce.<sup>491</sup> Je třeba říci, že i dnes se lze setkat se zastánci této teorie, kterou ve 20. století vyznávaly zejména komunistické země,<sup>492</sup> kteří jsou zpravidla ochotni uznat nanejvýše subjektivitu státu Vatikán, nikoli Svatého stolce. Nicméně tento názor je naštěstí v menšině a konkordáty zdaleka nepředstavují záležitost minulosti. Ba naopak, byť samozřejmě dnešní konkordátní smlouvy jsou jiné než ty v 19. století.<sup>493</sup>

---

<sup>488</sup> Případem za všechny je konkordát Wormský, v latinském originále *Pactum Calixtinum sive Heinricianum*.

<sup>489</sup> K používání tohoto pojmu, i vzhledem k subjektivitě Svatého stolce viz DUDA, Ján. Postavenie Apoštolskej stolice v medzinárodnom práve. In: *Revue církevního práva*. Praha, Společnost pro církevní právo, 2009, XII.(34), s. 119–128. ISSN 1211-1635.

<sup>490</sup> VRATISLAV, Bušek. *Poválečné konkordáty*. Bratislava, Academia, 1926, str. 6.

<sup>491</sup> NĚMEC, Damián. *Konkordátní smlouvy*, s. 8.

<sup>492</sup> Tomu i odpovídá URBAN, Otto. *Česká společnost 1848-1918*, s. 117, z roku 1982.

<sup>493</sup> TRETERA, Jiří Rajmund. *Současné konkordáty, zvláště albánské, a české naděje*. In: *Revue církevního práva*. Praha, Společnost pro církevní právo, 2016, XXII.(64.), s. 23–40. ISSN 1211-1635.

V případě konkordátu z roku 1855 bychom mohli uvažovat nad tím, vzhledem k jeho recepci císařským patentem, zda alespoň z hlediska císařství se nepojímal teorií legální, jež předpokládá, že závaznost konkordátu pro stát nastává, až pokud to se vtělí do příslušné státem vydané normy, a stát tedy zavazuje spíše tato norma. Ovšem zároveň je možné, že to představuje prostý důsledek dualismu práva mezinárodního a vnitrostátního. Přímou z konkordátu vyplývají určité závazky pro státní orgány a je tedy nutné, aby se vtělil do příslušné zákonné podoby, aby přímo zavazoval a navíc aby se k němu přidala příslušná přechodová ustanovení.

Jakkoliv byl po vydání Silvestrovských patentů politický život v Rakousku utlumen, církev naopak mohla žít mnohem svobodněji, než předtím. Politika aliance církevního defensionismu, který spočíval na jedné straně ve snaze po co největší emancipaci od státní kurately a na druhé ochranou před silícími ideologiemi,<sup>494</sup> a neoabsolutního státu v tuto chvíli fungovala. Katolictví se už nestalo výlučným náboženstvím, ale spolu s dynastickou loajalitou stále fungovalo jako významný zdroj *rakouské ideje*.

Jak se zdá, vláda se skutečně snažila ze své strany biskupským návrhům vyhovět. Dne 22. června 1850 nařídil Thun všem úřadům, aby v místech, kde katolíci činí většinu obyvatelstva, nebyly neděle a svátky rušeny hlukem nebo pracemi. V březnu 1851 vydal ministr spravedlnosti Kraus rozkaz, aby se zasahovalo proti zběhlým katolickým duchovním, kteří se chtěli oženit, poněvadž svěcení a slavné sliby způsobují neschopnost uzavřít manželství. Téhož roku obdrželi biskupové právo, aby mohli k nutným výdajům používat zdroje z náboženských matic i bez předchozího svolení ministerstva. Na druhé straně, někteří josefinističtí biskupové neměli v žádném případě v úmyslu využít nových možností a ponechali vše ve svých diecézích při starém. Prim mezi nimi hrál opět Milde.<sup>495</sup>

Samozřejmě by se mohla nabízet otázka, proč vlastně v roce 1855 došlo k uzavření toho konkordátu. Především je třeba připomenout, že se o tom uvažovalo už ve 30. letech, ale nakonec z toho sešlo. Chybějící konkordát tak byl vnímán jako určitý „rest“ za situace, kdy ho měly uzavřeny katolické země jako Francie nebo Bavorsko, ale také nekatolické Nizozemí či Rusko. Zároveň obě strany pocítovaly nutnost, aby se novým poměrům dostalo vyššího stvrzení, tedy uznání z hlediska universální církve. Nakonec nelze nezmínit, že uzavření konkordátu bylo dalším velkým vítězstvím rakouského episkopátu, a zejména Josepha Othmara Rauschera.

---

<sup>494</sup> TRETERA, Rajmund Jiří, HORÁK, Záboj. *Právní dějiny církvi*, s. 235.

<sup>495</sup> KRYŠTŮFEK, František Xaver, *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských*, díl II., s. 94.

Právě Rauscher, tehdy ještě kníže-biskup sekovský, od roku 1853 ovšem už arcibiskup ve Vídni, byl v roce 1852 zplnomocněn Františkem Josefem k jednání o uzavření konkordátu. Jeho protějšek představoval vídeňský pronuncius (tehdy ještě nuncius) Michele kardinál Viale-Prelà.

Jednání to byla náročná a záhy se ukázalo, že představy Svatého stolce se poněkud míjí s představami, které měl rakouský episkopát zastoupený Rauscherem. První návrh, který arcibiskup do Říma poslal, došel dokonce odmítnutí jako celek. Svatý stolec totiž neměl chuť pomáhat uchovat pozůstatky josefinismu, kterých ostatně rakouské konfesní právo obsahovalo stále dost. Papež Pius IX. nedělal kompromisy a zastával názor, že pokud chce být Rakousko katolickým státem, tak by podle toho mělo jeho konfesní právo vypadat. Viale-Prelà mu ostatně byl i povahově velmi podobný.<sup>496</sup>

Kurie zejména odmítala možnost státního veta z politických důvodů například u farářů. Také kritizovala často příliš dlouhou prodlevu mezi uprázdněním biskupských stolic a presentací nového biskupa ze strany panovníka, byť obdobně jako biskupská konference připustila, že císař má osobní privilegium jmenovat biskupy. Dále Svatý stolec požadoval, aby výuka na univerzitách byla plně v katolickém duchu, stejně jako plnou jurisdikci ve věcech manželských.

Rauscher se dostal do nepříjemného postavení. Sám velmi dbal o zájmy státu, vždyť celý jeho projekt měl především posílit císařství. Svatý stolec byl dále přesvědčen, že by náboženské matice měli plně přejít pod kontrolu církve. Odmítl tedy kompromis, který biskupové přijali ve Vídni v roce 1849. Podobně byl zavržen další Rauscherův návrh, aby se církevní soudy, které měli rozhodovat o manželských věcech, řídili jak právem kanonickým tak státním.

Zároveň na něj bylo tlačeno ze strany vlády, která nijak nechtěla případně zhoršovat postavení protestantů v říši, a neměl plnou podporu ani mezi rakouskými biskupy. Zejména proti němu vystupoval uherský primas, kardinál Scitovszky, který naléhal, aby žádný konkordát uzavřen nebyl, protože jím církev v Uhrách měla přijít o svá stará práva.

V jednáních nastal posun, až když vídeňský arcibiskup odcestoval v říjnu 1854 do Říma, kde se účastnil vyhlášení dogmatu o Neposkvrněném početí Panny Marie. I František Josef už si přál věc ukončit, a tak bylo v květnu 1855 dosaženo shody na hlavních bodech, navzdory

---

<sup>496</sup> WURZBACH, Constantin von. Viale-Prelà, Michael. In: WURZBACH, Constantin von. *Biographisches Lexikon des Kaiserthums Oesterreich*. Wien, Kaiserlich-königliche Hof- und Staatsdruckerei, 1884, s. 259–264.

odporu některých ministrů. Definitivní znění pak Rauscher (který se poté v prosinci dočkal jmenování kardinálem<sup>497</sup>) a Viale-Prelà podepsali 18. srpna 1855. Jako církevní zákon byl vyhlášen bulou *Deus humanae salutis auctor* dne 3. listopadu.<sup>498</sup>

Konkordát má 36 článků a obsahuje jej císařský patent č. 195 z 5. listopadu (účinnost od 13. listopadu). Celé znění lze nalézt dobře dostupné i na internetu.<sup>499</sup>

Ještě před jeho rozborem je však třeba předeslat drobnou terminologickou poznámku. Konkordát v souladu s koncepcí absolutismu používá pro vládu jako celek císařský titul Jeho Veličenstvo. Je třeba z kontextu dovozovat, a na některých místech to stále není jasné, kdy se jednalo skutečně o úkon, který musel být učiněn císařem a kdy to mohl provést nějaký úřad, např. ministerstvo, potažmo ministr, na nějž císař svou moc delegoval. Nelze se asi domnívat, že císař skutečně vyjadřoval souhlas s každým posunutím hranic ve všech farnostech v říši.<sup>500</sup>

V čl. I je slib, že katolické<sup>501</sup> náboženství bude pro všechny časy požívat v císařství svého výsadního postavení. Dalo by se tedy říci, že tím došlo k obnovení státního náboženství, i když se nabízí otázka, zdali ho v nepřehledné situaci 1848/1849 skutečně ztratilo.<sup>502</sup>

Dále následuje opětovné potvrzení zrušení *placeta regia* a duchovenstvu nemá být nijak bráněno ve styku se Svatým stolicem ani v jejich pastýřské službě. Státu také nijak nenáleželo regulovat právo biskupů a ordinářů vyhlášovat církevní pravidla (čl. II.-III.).

Biskupové mají právo sami spravovat své diecéze, plně podle kanonických zákonů, zejména si vybírat kněze, kterým bude v diecézi svěřen úřad. To by se snad mohlo zdát zbytečné, ale podle dekretu z roku 1782 musela generálního vikáře schvalovat vláda. Není žádný *numerus clausus* na kandidáty kněžského svěcení, ovšem zřizovat obročí a zakládat fary lze až po „dorozumění“ s vládou. Je samozřejmě otázka, co se myslí dorozuměním. Se vši pravděpodobností to znamená možnost veta ze strany státu. Důvodem jsou samozřejmě

---

<sup>497</sup> Podle Kryštůfka to bylo už v září. KRYŠTŮFEK, František Xaver, *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských*, díl II., s. 189.

<sup>498</sup> Blíže k vyjednávání tamtéž s. 153–162.

<sup>499</sup> Císařský patent ze dne 5. listopadu 1855 č. 195 ř. z., kterým se vyhláší umluva (konkordát) uzavřená mezi Svatou Stolicí a Rakouským císařstvím r. 1855. *Společnost pro církevní právo, z. s. (SPCP): Church Law Society Societas Iuris Canonici* [online]. Praha, Společnost pro církevní právo, 1999 [cit. 2021-8-22]. Dostupné z: <http://spcp.prf.cuni.cz/lex/195-1855.htm> Stejný překlad, z nějž je čerpáno i zde, je v BUŠEK, Vratislav, ed. *Československé církevní zákony. Díl I.*, s. 129–136.

<sup>500</sup> VALEŠ, Václav. *Konkordát z roku 1855 mezi Apoštolským stolicem a Rakouským císařstvím* [online]. Praha, 2006 [cit. 2021-8-22], s. 14. Dostupné z: [https://dspace.cuni.cz/bitstream/handle/20.500.11956/4749/BPTX\\_2005\\_1\\_11260\\_KBAK000\\_48773\\_0\\_1\\_4816.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://dspace.cuni.cz/bitstream/handle/20.500.11956/4749/BPTX_2005_1_11260_KBAK000_48773_0_1_4816.pdf?sequence=1&isAllowed=y). Bakalářská práce. Univerzita Karlova v Praze - Teologická fakulta.

<sup>501</sup> V překladu prof. Buška se hovoří o římsko-katolickém náboženství.

<sup>502</sup> Jiný názor zastává KRYŠTŮFEK, František Xaver, *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských*, díl II., s. 163.

finance, tedy otázka zabezpečení nového obročí či farnosti. Podle Valeše bylo dokonce prokázáno, že se farnost „uživí“, podmínkou jejího založení.<sup>503</sup> Mimo to se nachází v čl. IV právo biskupů nařizovat veřejné modlitby a jiné zbožné úkony, stejně jako konat poutě a procesí. Také mohou být svolávány sněmy a synody.

Čl. V se už věnuje otázce školství. Katolické náboženství se mělo vyučovat na každé škole, nad čímž mají dozor biskupové. Protože se však mohlo stát, že by učitelé kazili studenty a žáky v jiných předmětech, je vyučování postaveno pod dozor biskupů jako celek.

Školství se věnují i následující články VI.-VIII. První z nich říká, že k vyučování bohosloví a náboženství je třeba, aby biskup udělil příslušnému učiteli kanonickou misi, kterou může kdykoli odvolat. Na vyučující v seminářích se uplatňovala ještě tvrdší měřítka. Těmi mohli být pouze mužové, o jejichž kvalitách byl biskup osobně přesvědčen.

Čl. VII stanovuje, že učitelé na gymnáziích a středních školách mohou být pouze katolíci, kteří musí rovněž učit v katolickém duchu. Samozřejmě je opět vybírají biskupové. Je zde ovšem vsuvka, že na gymnáziích a středních školách „pro katolickou mládež“, díky čemuž mohou vznikat nekatolické školy pro nekatolíky, přičemž jde snad o nejsilnější průvodní jev *druhé konfesionalizace*, který lze u nás vůbec pozorovat. Implicitně se školy s katolickou většinou stávají školami veřejnými, na které dopadá obecná úprava, nekatolické soukromými, pro něž platí tzv. protestantské provizorium.<sup>504</sup>

Čl. VIII činí tedy logicky v podstatě stejné podmínky pro učitele škol obecných – mravnost a čistota víry. Školní inspektory pro území každé diecéze navrhne biskup, který rovněž může ustanovit kněze jako „náhradního“ učitele náboženství, pokud dojde k názoru, že není vyučováno dostatečně.

Devátý článek stanovuje cenzorní pravomoc biskupů, která spočívá v označování škodlivých knih. Je zajímavé, že pouze knih, nikoli tiskovin obecně, když církev udělala v letech 1848/1849 negativní zkušenost zejména s novinami. Ty ovšem i tak podléhají státní cenzuře, zde lze odkázat na čl. XVI.

Zásadním ustanovením je čl. X. Ten v první části říká, že všechny právní případy, které se týkají víry, svátostí, duchovních úřadů apod. patří před soud církevní. To je samozřejmé, i když, jak už jsme viděli, co je světské a co duchovní si lze vykládat velmi extensivně.

---

<sup>503</sup> Tamtéž.

<sup>504</sup> Ovšem právě v této době zažívalo protestantské školství největší boom. NEŠPOR, Zdeněk R. Protestantské konfesionalní školství v českých zemích v „dlouhém 19. století.“ In: FASORA, Lukáš, HANUŠ, Jiří, MALÍŘ, Jiří. *Sekularizace českých zemí v letech 1848-1914*. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2007, s. 103–132. ISBN 978-80-7325-117-8.

V žádném případě bych ovšem, i s ohledem na další ustanovení, jež upravují věcnou příslušnost duchovních ke světským soudům, nemluvil o obnovení *privilegia fori*.<sup>505</sup>

Další část ale konstatuje, že církevní soudy mají tedy také soudit věci manželské (manželství je svátost) a to jen podle zákonů kanonických, jmenovitě vytvořených především Tridentských koncilem. V určitých případech o manželstvích mohou i nadále rozhodovat civilní soudy, ovšem pouze o občanských účincích manželství. Lze si představit například záležitost výživného podle § 141 ABGB.

Poměrem civilní a světské pravomoci se zabývají i následující ustanovení. Čl. XI uděluje právo biskupům udílet přiměřené tresty nejen duchovním, ale i laikům. Proti duchovním však mají ještě silnější pravomoc, která zahrnuje i držení pod dozorem na určeném místě. Lze předpokládat, vzhledem k předchozím normám, že pokud by se muselo zasáhnout takto silově, mohl biskup očekávat, s ohledem na předchozí normy, pomoc od státních orgánů. Jako konkrétní prohrěšek, který mohou biskupové trestat, se zde uvádí nenošení příslušného duchovního šatu. Lze dovodit, že šlo o reakci na určitý negativní společenský jev. Toto ustanovení také nepochybně inspiroval josefinismus, který v podstatě vnitřní disciplinární pravomoc církve zlikvidoval.

Čl. XII naopak stanovuje právo světských soudů rozhodovat o patronátním právu. Půjde o spor o posloupnost, tedy na koho a jak toto patronátní právo přešlo. Tedy řízení související s dědictvím. Světské soudy však mohou rozhodovat i spor mezi kněžími, pokud se vede naopak o obročí udělené patronem.

Taktéž mohou světské soudy podle čl. XIII rozhodovat ve věcech čistě občanskoprávních, „jako smlouvy o právu vlastnické, dluzích a dědictví“. Jde tedy o výčet demonstrativní. Fakticky soudy státní mohly nejspíše rozhodovat o všech soukromoprávních záležitostech duchovních.

Obdobně čl. XIV upravuje trestní příslušnost. Duchovní mohou být postaveni před soud pro zločiny a jiné přečiny, které jsou stíhány trestními zákony císařství. Přísně podle této formulace by ovšem měli duchovní mít obecnou imunitu ze správních deliktů.

Tento článek ovšem také pro duchovní zavádí do jisté míry specifický trestní proces. Veškeré úkony proti duchovnímu se musely okamžitě oznamovat biskupovi. Je při tom ovšem otázka, jak zde toho „biskupa“ vykládat (bohužel se mi nepodařilo dohledat bulu *Deus humanae salutis auctor*). Musí jí například o biskupa diecéze, ve které je daný kněz

---

<sup>505</sup> Srov. VALEŠ, Václav. *Konkordát z roku 1855 mezi Apoštolským stolcem a Rakouským císařstvím*, s. 20.

inkardiován? Nemůže to být biskup diecéze, kde se proces vede? Mohl by třeba jít i o světícího biskupa? A jak to je potom s řádovými kněžími, potažmo s polními kuráty? Proč nebyl použit termín ordinář, jako v čl. III? S ohledem na další ustanovení se totiž zdá, že jde o klerikova ordináře, ovšem potom zůstává problém s řádovými kněžími.

Řešení je ovšem pravděpodobně velmi prosté. Jako bylo doposud zvykem, i nyní řády zůstávají jakousi „popelkou“, jejich kláštery a domy i nadále, do značné míry nesystémově a v rozporu s církevním právem, vlastně podléhají diecézním biskupům. Z pohledu čl. XIV tak není rozdíl mezi světským knězem a řeholníkem.

Rovněž při zatčení a uvěznění obžalovaného budou brány obzvláštní ohledy na jeho úctyhodný stav. Vynese-li soud trest smrti nebo vězení delší jak pět let, dostane vždy soudní akta biskup. Poté má právo odsouzeného vyslechnout a rozhodnout, zdali uloží i církevní trest. Fakultativně je to možné na biskupovu žádost, i pokud soud uložil trest menší. Důstojnost i odsouzeného duchovního se musí ctít a tak ten si odbyvá trest odděleně od světských odsouzenců. Pokud spáchal jen přečin nebo přestupek, trest si odbyde v klášteře nebo duchovním domě.

Pod tento článek nespadají případy, o nichž rozhodl Tridentský koncil na svém dvacátém čtvrtém zasedání, čímž se se vši pravděpodobností myslí prohřešky proti celibátu. Ty budou upraveny zvlášť. Zůstává otázkou, zdali k tomu později skutečně došlo.

Následují čl. XV., XVI. a XVII., jež zaručují církvi ze strany státu ochranu a pomoc. Čl. XV stanovuje nedotknutelnost kostelů, pokud to dovoluje veřejná bezpečnost a požadavek spravedlnosti, neboť se jedná o domy Boží.

Čl. XVI. Císař nebude trpět, aby byla katolická církev jakkoliv tupena. A to ani její bohoslužby, ani víra, ani její zřízení, ani čest a úcta, která náleží služebníkům Božím. Naopak, všechny úřady se tomu musí snažit zabránit.

Čl. XVII už mluví o seminářích. Snad opět s ohledem na minulou zkušenost se zde říká, že „biskupské semináře budou zachovány,“ a to i pokud jejich příjmy nedostačují k jejich udržování. Pokud k tomu dojde, budou přiměřeným způsobem tyto příjmy rozmnoženy. S ohledem na čl. XXX by jim tak měl přispívat stát.

Semináře plně kontrolují biskupové. Ti svobodně jmenují představené, profesory i učitele a zase je odvolávají, stejně jako uchazeče o studium. Poslední věta zaručuje absolventům možnost vyučovat i mimo „svůj“ seminář.

Následující ustanovení čl. XVIII zaručují Svatému stolci právo zřizovat nové (implicitně lze tedy asi dovodit i právo rušit) diecéze, stejně jako upravovat jejich hranice. Situace se tedy

opět vrátila před josefinismus, jehož zákonodárství připisovalo manipulaci s diecézemi výhradně státu. Je zde ovšem dovětek, že se v takovém případě dohodne s vládou. Opět se můžeme dohadovat, co znamená „dohodne“, podle Josefa Pejšky, předního českého kanonisty První republiky, to znamená předběžný souhlas.<sup>506</sup>

V čl. XIX potom císař zaručuje, že při jmenování nových biskupů se přidrží návrhů biskupů ostatních, zejména z téže provincie. Nemusí se však jejich radou řídit, ústupek církvi to byl tedy jen nepatrný. Zajímavé je toto ustanovení spíše ze systematického hlediska, neboť církev lpěla na tom, že jde pouze o osobní privilegium císaře a nyní se to upravuje v celoříšském konkordátu – pravděpodobně z praktických důvodů, reálně to patřilo k institutům, jimiž stát zasahoval do církve. Pozoruhodné je také nejen explicitní zdůraznění, že papež potvrzuje panovníkovu volbu a dosazuje vybraného kandidáta (to je v podstatě stále stejný princip už od středověku), ale formulace „navrhne nebo jmenuje Sváté Stolici“. Byly tu snad jakési dvě kategorie biskupů?

Čl. XX obsahuje přísahu, kterou museli biskupové skládat: „Přisahám a slibuji na Boží svaté evangelium, jak se na biskupa sluší, poslušnost a věrnost císaři a králi. Apoštolskému Veličenstvu a jeho nástupcům. Zároveň přísahám a slibuji, nezúčastnit se žádných spojení a podniků ohrožujících veřejný pokoj a nepěstovati ani uvnitř ani mimo hranice říše jakýchkoli styků a dozvěděl-li bych se, že státu hrozí nebezpečí, neopomenouti ničeho k jeho odvrácení.“

Čl. XXI na první pohled zní jako by nově uděloval duchovním právo pořizovat závěť. Ve skutečnosti ovšem toto právo měli i dříve. Od nynějška se však musí řídit právem kanonickým, nikoli civilním, a toto právo musí zachovávat i jejich dědicové. Z podstaty věci jsou z testovacího práva vyňaty bohoslužebné předměty a odznaky biskupské hodnosti; také knihy, tam kde je to zvykem.

Čl. XXII-XXVII se týkají kapitul a far. První z nich zaručuje právo Svátého stolce jmenovat prvního kanovníka, tj. nejčastěji probošta kapituly, pokud ovšem nespadá obsazování úřadu probošta pod konkrétní patronátní právo, v takovém případě toto právo přechází na hodnost děkana (či na druhou v pořadí). Na ostatní kanovnická místa má jmenovací právo císař, mimo ty, kde se zachovalo jmenovací právo biskupa anebo patronát. Takové patronátní právo měla např. vídeňská universita vůči kapitule vídeňské a linecké.<sup>507</sup>

---

<sup>506</sup> PEJŠKA, Josef. *Církevní právo II.: Hierarchický řád církevní*. Praha, Československá akciová tiskárna, 1937, s. 76.

<sup>507</sup> KRYŠTŮFEK, František Xaver, *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských*, díl II., s. 170.



I v případě, že kanovníka jmenuje císař nebo patron, musely se dodržet požadavky kanonického práva.. Taktéž (s ohledem na biskupskou konferenci v roce 1849) ruší požadavek šlechtického titulu či rodu tam kde dosud přetrvával, pakliže to ale nevymínil zakladatel nadace jako podmínku při založení. Přesto, např. olomoucká kapitula vyžaduje příslušnost k panskému nebo rytířskému rodu až do roku 1880.

Mohlo by se zdát, že připuštěním jmenovacího práva Svatého stolce udělal stát ústupek. Leč je tomu přesně naopak. Od roku 1448 měl totiž papež automaticky jmenovací právo na všechny kanovnická místa v Rakousku, mimo vyšší úřady a patronátní práva, a to až do roku 1782. Tohoto práva se konkordátem tedy papež vzdává.

Další článek říká, že všude, kde dosud nejsou, mají být biskupem ustanoveni kanovník penitenciář a kanovník theologie a to v souladu s předpisy Tridentského koncilu. Došlo k tomu ovšem jen výjimečně.<sup>508</sup>

Čl. XXIV stanovuje, že se farnosti obsazují jako dosud, tj. veřejným konkursem. Může jít buď o tzv. konkurs zvláštní, vypsáný pro konkrétní uprázdněnou farnost, a nebo tzv. obecný, který biskupovi umožňuje úspěšného uchazeče dosadit do jakékoli farnosti. Protože tento konkurs dává biskupovi větší možnosti, stal se oblíbenějším. V Čechách se farářská zkouška konává centrálně, podle zkušebního řádu z roku 1860 dvakrát ročně a připuštění k ní mohou být uchazeči, kteří tři roky slouží ve farní správě a nebo mají pět let zpovědní fakultu.<sup>509</sup>

Pokud to je farnost obsazovaná podle patronátního práva, tak tam navrhne biskup patronovi tři kandidáty, kteří vyhovují podmínkám farářské zkoušky a patron z nich vybere.

Stejným způsobem budou podle čl. XXV císařem obsazovány i farnosti, kde má patronátní právo náboženská nebo studijní matice.

Čl. XVI přislubuje farářům (západního i východního obřadu) dostatečné zajištění, a to i v případě, že by někde neplnil patron.

Podle čl. XXVII stát respektuje, že právo na užívání církevního majetku vychází z církevního ustanovení.

Čl. XXVIII už se týká řádů. Nutno uznat, že proti předchozím dobám jim zaručuje poměrně velkou míru autonomie. Stát uznává, že řízení řádů přísluší jejich představeným. Protože se zde však uvádí „majícím své sídlo u papežské stolice“, zůstává otázkou, jestli to dopadá i na řády, jejichž představení v Římě nesídlí (např. Kongregace Milosrdných sester svatého Vincence de Paul má hlavní sídlo v Paříži). Dále se uvádí, že to nesmí být na újmu

---

<sup>508</sup> Tamtéž, s. 171.

<sup>509</sup> PEJŠKA, Josef. *Církevní právo II.*, s. 213.

práv, která přísluší biskupům, ale podle církevních zákonů. Stát se dále zaručuje nezasahovat do řádových statutů a pravidel, ani nebude stanovovat žádný *numerus clausus*.

Právo uvádět do svých diecézí řády a kongregace mají biskupové. Musí se však předtím dorozumět s vládou. Lze tedy dovést, že podobně jako v předchozích případech má vláda právo veta.

Následující ustanovení se týkají zejména majetku, tradičního neuralgického bodu vztahů církve a státu. Čl. XXIX deklaruje, že církev má oprávnění volně vlastnit majetek a také ho volně nabývat. Stát se tedy zavázal, že nebude nadále omezovat vlastnictví církve amortizačními zákony a také definitivně odmítl tezi, že sám je nejvyšší vlastník církevního majetku. Nedojde ke zrušení matic bez souhlasu Svatého stolce. Tento článek se také musí chápat ve spojitosti s čl. XXXI a XXXV.

Čl. XXX potom v návaznosti na předchozí říká, že správu církevních majetků provádí ti, komu přísluší podle církevních zákonů. Protože ovšem stát církev dotuje (teoreticky), nelze zatížit nebo zcizit majetek nad určitou hranici. Jaká hranice to je se zde ovšem neříká. Stejně právo má i Svatý stolec, stejně jako i v dnešním církevním právu. Souhlas se tedy musí zdvojit. Pakliže by nebyl, bylo by jednání od počátku nulitní.

Konečně podle ustanovení čl. XXXI jsou studijní a náboženské fondy majetkem církve. Ovšem poté se zde praví, že „budou jménem církve spravovány“. Konkordát tedy obsahuje úpravu, kterou navrhovali rakouští biskupové a nikoli Svatý stolec. Biskupové mohou nad touto správou vykonávat dozor, ale až se dohodnou další pravidla tohoto dozoru mezi Svatým stolicem a vládou. Dále se předpokládá, že další dohoda rozdělí náboženský fond (nikoli tedy studijní) mezi jednotlivé církevní instituce, do té doby se z něj budou vydávat zdroje jako dosud. To, co chybí (zde se zdá, že stát nepřímou přiznává, že ke ztrátám došlo jeho vinou), uhradí stát, pokud to bude možné, bude poskytována i větší podpora. Text je ovšem dosti obecný.

Víceméně doplňkový charakter má čl. XXXII, podle nějž mají do náboženského fondu připadnout i výnosy z uprázdněných obrocí. V Uhrách taktéž výnosy z uprázdněných biskupství a světských opatství (důsledek uherského povstání, kdy řada biskupů byla shledána jako neloajální a postupně odvolána<sup>510</sup>).

Čl. XXXIII se vrací ke zrušenému desátku. Jako náhradu za něj může vláda církvi poukázat výnosy z nemovitostí nebo státních dluhů.

---

<sup>510</sup> FAZEKAS, Csaba. Nadřazené já říše: církev a stát. In: *Rakousko-uherská monarchie: Habsburská říše 1867-1918 slovem i obrazem*. Praha, Slovart, 2011, s. 153 ISBN 978-80-7391-532-2.

Následují tři závěrečná ustanovení. Čl. XXXIV je jakási zbytková klauzule, podle níž se mají otázky nedořešené v konkordátu a dotýkající se církve, jak duchovních tak laiků, řídit církevním právem.

Čl. XXXV naopak představuje derogační klauzuli, která zrušuje všechny dosavadní normy, pokud jsou v rozporu s konkordátem.

Čl. XXXVI upravuje ratifikaci.

Konkordát byl obsažen v císařském patentu č. 155/1855 ř. z. Ten kromě samotného textu konkordátu obsahoval i jakousi preambuli, kde císař vysvětluje, co ho vedlo k uzavření smlouvy: „Od okamžiku, kdy z vůle Nejvyššího nastoupili jsme na trůn našich předků, byla naše vytrvalá snaha k tomu řízena, aby mravní základy společenského pořádku a blaha našich národů byly obnoveny a upevněny.“ Poté následují ještě tři další články, které upravují účinnost jednotlivých konkordátních ustanovení.

Čl. I říká, že budou učiněna veškerá opatření, aby bylo školství uvedeno v soulad s čl. VIII. Je zajímavé, že pouze v souladu s čl. VIII, nikoli i čl. VII, který se rovněž týkal školství. Do té doby platí dosavadní normy

Čl. II v podstatě říká totéž, ale o článku X.

Čl. III. ostatní ustanovení nabývají účinnosti s účinností patentu.

Je tedy zjevné, že tyto tři články poněkud relativizovaly čl. XXXV konkordátu, kdy dvě výrazné změny, jež konkordát přinesl, odsouvaly do budoucna. Je však pravdou, že okamžitá účinnost by způsobila chaos, protože nebylo připraveno žádné prováděcí zákonodárství. Není ovšem překvapivé, že kardinál Viale-Prelà pocíťoval nad tímto zněním patentu znepokojení.

Konkordát dále doplnilo několika nót, které si vyměnili Rauscher a Viale-Prelà mezi 6. a 19. srpnem, které obsahují celkem deset bodů, jež vysvětlují některé části konkordátu a nebo naopak obsahují přísliby v otázkách, v nichž dohody nebylo dosaženo.<sup>511</sup> Zveřejněna byla pouze příloha č. 4 s názvem *Ecclesia catholica*, jež by se dala považovat za jakousi důvodovou zprávu konkordátu.<sup>512</sup> Ostatní zveřejněny nikoli, ale jejich text byl pro obě strany závazný.<sup>513</sup> Za přílohu se konečně považovalo i „*Navedení pro duchovní soudy císařství Rakouského o věcech manželských*“, které sepsal arcibiskup Rauscher, a jež instruovalo církevní soudy jak vést proces v nově svěřené agendě.

---

<sup>511</sup> URBANITSCH, Petera a Adam WANDRUSZKA. *Die Habsburgermonarchie 1848-1918*, s. 28.

<sup>512</sup> KRYŠTŮFEK, František Xaver, *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských*, díl II., s. 176–183.

<sup>513</sup> Tamtéž, s. 189.

Papež Pius IX., byť konkordát neodpovídal zcela jeho představám, byl nakonec potěšen, že se podařilo komplikovaná jednání dotáhnout do konce. Dva dny po vydání buly *Deus humanae salutis auctor* vydal pro episkopát říše Rakouské instrukci k používání konkordátu *Optime noscitis*, v němž biskupy vybízí, aby co nejvíce využívali možností, jež jim konkordát dává, a aby se snažili spolupracovat s vládou, neboť je to vláda katolická.<sup>514</sup>

### 3.2.1 Na konkordát navazující legislativa a jeho zhodnocení

*„Smlouvou (...), kterou jsem sjednal se Svatou Stolicí, splnil jsem povinnost panovníka i křesťana. Pokládám za čest skutkem vyznat svou víru a naději v Toho, jímž králové vládou, a vím dobře jak účinně svazek občanské společnosti jest upevněn vřelostí náboženského přesvědčení.“*<sup>515</sup>

To jsou slova, která František Josef pronesl zhruba půl roku po ratifikaci konkordátu v odpovědi na zdravici, kterou mu jménem biskupského sněmu přednesl pražský arcibiskup Schwarzenberg. Měl důvod k optimismu. Bachův režim dokázal zatím potlačovat veškerá revoluční hnutí a v říši byl klid. Podařilo se mu prosadit vizi konzervativní katolické absolutně-patriarchální monarchie, které osobně věřil. A za tím účelem dosáhl spojení s katolickou církví, které konkordát završil. Spokojenost projevoval i papež Pius IX., pro nějž představoval přátelský vztah oltáře a trůnu v Rakousku správný vztah církve a státu.

Opět ožila předosvícenská katolická legitimita Casa Austria, která se nikdy úplně neztratila, stejně jako *pietas austriaca* a Rakousko se projevovalo jako katolická velmoc. Projevem toho byl i začátek nové verze textu Haydnovi císařské hymny od Johanna Gabriela Seidla z roku 1854: *„Zachovej nám Hospodine, císaře a naši zem. Dej, ať z víry moc mu plyne, ať je moudrým vladařem.“*<sup>516</sup> I další její části její části odkazují na katolický charakter říše – říši spojuje svatá víra a Boží ruka sjednocuje habsburský trůn s državami říše.<sup>517</sup>

---

<sup>514</sup> Tamtéž, s. 185–187.

<sup>515</sup> HOLLER, Gerd. *Žofie: matka Františka Josefa I. : tajná císařovna*. Praha, Brána, 1997, s. 214. ISBN 80-85946-70-x.

<sup>516</sup> WAGNER, Wilhelm J. *Rakousko-Uhersko: monarchie a lidé slovem i obrazem*. Přeložila Ivana FÜHRMANN VÍZDALOVÁ. Praha, Euromedia Group, 2019, s. 33. ISBN 978-80-7617-585-3.

<sup>517</sup> FAZEKAS, Csaba. Nadřazené já říše: církev a stát. In: *Rakousko-uherská monarchie*, s. 173. Nutno podotknout, že je odlišná oficiální německá verze císařské hymny a nejčastěji používaná verze česká, která zmínku o Boží ruce neobsahuje. Naopak je v ní obsažena prosba *Bože ráčej přízeň dáti, Naši vlasti milené, Slunce Tvé ať věčně svítí, Na Rakousko blažené*.

Konkordát se tak stal nebo alespoň měl stát, jakýmsi přelomem, který definitivně započne novou fází dějin Habsburské monarchie. I jeho text předpokládal, že bude potřeba ho rozvést a uvést v život řadou prováděcích předpisů.

Zároveň, jeho text, jak je zřejmé i z předloženého popisu jednotlivých ustanovení, byl na mnoha místech nejasný a umožňoval vícero výkladů. Proto ostatně i vzniklo tolik příloh, které měli sporné body objasnit, což se ale povedlo jen velmi omezeně. Například: ministr Thun se rozhodl interpretovat vládní možnost odmítnout kandidáta na církevní obročí z politických důvodů tak, že žádal biskupy, aby dopředu posílali soupis kandidátů na ministerstvo, a to aby se tak mohlo rozhodnout, zda dotyční vyhovují. Proti tomu se biskupové ostře ohradili, zejména biskup z Bergama, který odpověděl, že naopak vláda by měla dopředu dávat biskupům vědět, kteří kněží jsou pro ni nežádoucí, aby takové lidi mohli svým vlivem napravit.<sup>518</sup>

Naopak vládu podráždilo, když biskupové začali provádět konkordát sami, což ovšem bylo do jisté míry způsobeno nečinností vlády v zavádění oněch prováděcích zákonů. Arcibiskup milánský tak už 5. ledna 1856 v souladu s čl. IX rozeslal list všem knihkupcům a tiskařům, aby všechny knihy, které chtějí vydat, předložili arcibiskupskému úřadu k prohlédnutí. Pokud by tak neučinili, musel by požádat vládu, aby tyto knihy zakázala. Podobné listy vydali v následujících dnech biskup z Bergama a patriarcha Benátský. Na to zareagoval Thun 15. ledna dopisem, ve kterém italské biskupy vyzývá, aby tato prohlášení odvolali a počkali, až vláda sama uzná za vhodné (!) v současnosti platné zákony změnit.

Jasně se tak začaly ukazovat limity nově definovaného poměru mezi církví a státem. Aby nedocházelo k podobným sporům, sezval ministr Thun 25. ledna rakouské biskupy na další konferenci, na níž by měly být vyjasněny sporné body. Zároveň s listem jim ovšem rozeslal oběžník, který sice dal biskupům za pravdu ohledně cenzury, ale pokud jde o finanční pomoc státu, odkázal na další vyjednávání. Dále vyjádřil přání, aby biskupové jednali přímo se zemskými úřady, a naději na harmonický vztah mezi církví a státem.<sup>519</sup>

Konference začala 6. dubna 1856.<sup>520</sup> Papež určil za předsedu tohoto sněmu kardinála Viale-Prelà, kromě nejslavnostnějších chvil ho ovšem střídali kardinálové Rauscher, Schwarzenberg a Scitovszky. Aby se zabránilo útokům liberálního tisku, dostaly vídeňské reakce policejní pokyn, aby se zdržely veškeré polemiky.

---

<sup>518</sup> KRYŠTŮFEK, František Xaver, *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských*, díl II., s. 194.

<sup>519</sup> Tamtéž, s. 195–196.

<sup>520</sup> Bušek uvádí až 7. duben. BUŠEK, Vratislav, ed. *Československé církevní zákony. Díl I.*, str. 25.

Hlavními body jednání biskupů byla reforma theologického studia a svolávání diecézních synod a provinciálních sněmů.<sup>521</sup> Také se řešil dozor nad školami, bylo např. dohodnuto, že biskupové nebudou vizitovat školy židovské. Žádali také, aby při volbách řeholních představených bylo upuštěno od přítomnosti vládního komisaře, protože při svobodné volbě k tomu není důvod.<sup>522</sup>

Sněm skončil 17. července.<sup>523</sup> Záhy potom, dne 24. srpna r. 1856, opustil Viale-Prelà po dvanáctileté činnosti Vídeň, aby se stal arcibiskupem boloňským.

Největším výsledkem sněmu, byť jednání se toho tématu dotýkala jen okrajově, byl císařský patent z 8. října č. 185/1856 ř. z., jenž pro katolíky zrušil účinnost manželskoprávních ustanovení občanského zákoníku, a tak konečně vyhověl čl. X konkordátu. Ke konci roku začaly v celé říši vznikat manželské církevní soudy a k 1. lednu 1857 vstoupil patent v účinnost.

V důsledku konkordátu se změnil i zákon o spolcích, ač se jejich problematiky v žádném ustanovení přímo nedotýkal. Dne 27. června 1856 vyšlo nejvyšší rozhodnutí, kterým se katolické spolky, pokud se nachází pod duchovním vedením a jejich účelem jsou skutky zbožnosti a lásky, vyňaty z účinnosti tohoto zákona, pokud neukládají svým členům právní závazky. Nadále podléhaly pouze doзору diecézního biskupa. Po této změně vznikla například *Mariánská jednota ku podpoře missií afrických* a *Jednota Neposkvrněného Početí Panny Marie ku podpoře katolíků v Turecké říši a na východě vůbec*.<sup>524</sup>

Ustanovení konkordátu o zakládání nových klášterů a řádových domů provedlo nařízení ministerstev kultu a spravedlnosti č. 95/1858 ř. z. z 13. června 1858. Konkrétně se v něm říká, že biskup, v jehož diecézi se má zřídit nový řádový dům, má o tom uvědomit příslušný zemský úřad, kterému by měl rovněž předat církevní povolení, stejně jako předložit stanovy tohoto řádu nebo kongregace. Pakliže je to řád nebo kongregace, který už je v císařství přítomen, pak příslušný úřad může sám dát biskupovy souhlas (není-li ovšem vážných pochybností o věci) a stačí pouze uvědomit ministerstvo kultu a vyučování. Pokud je řád nebo kongregace v Rakousku nový, musí si ministerstvo k jeho registraci vyžádat nejvyšší souhlas.

---

<sup>521</sup> Tamtéž, s. 200.

<sup>522</sup> Tomu ovšem císař vyhověl tím způsobem, že 3. srpna 1857 rozhodl, že ministr kultu a vyučování může od vyslání komisaře k volbě upustit. Je to však na jeho vůli.

<sup>523</sup> Podle Buška už 16. Zdá se, že tam nepočítá slavnostní úvod a závěr, jen sama jednání. BUŠEK, Vratislav, ed. *Československé církevní zákony. Díl I.*, str. 25.

<sup>524</sup> KRYŠTŮFEK, František Xaver, *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských*, díl II., s. 217–218.

V § 5 je poté právo církevních řádů a kongregací nabývat a zcizovat majetek. Každé takovéto právní jednání se ovšem musí nejdříve oznámit místním zemským úřadům (§7).<sup>525</sup>

Čl. XXX konkordátu potom provádělo nařízení ministerstva spravedlnosti a vrchního velitelství č. 37/1860 ř. z. Podle tohoto nařízení, pokud by se odehrál prodej či zatížení majetku bez příslušného povolení, bude takový prodej od počátku nulitní. Pokud se má příslušná změna vložit do veřejných knih (dnes bychom řekli rejstříků), musí se k tomu předložit i potvrzení zemského úřadu o vydání obou souhlasů. Naopak pokud soud už takovou změnu do knih zanáší, musí o tom opět informovat zemský úřad. Zajímavá je formulace „není dovoleno, církevních statků ani prodávati ani jich znamenitým břemenem svazovati“, čili církevní statek by neměl být bez souhlasu prodáván žádný, což se ale zdá dosti restriktivní a do značné míry by to mohlo znemožňovat hospodaření církevních institucí. Žádný bližší výklad zde ovšem nenajdeme, stejně jako výklad „břemena znamenitého.“

Tento výklad je ovšem v nařízení ministerstva kultu z 20. června, které bylo vydáno pod č. 162/1860 ř. z.

Povolení vyžaduje majetek, který má hodnotu větší jak 100 zl. Žádost o zcizení či zatížení tohoto majetku se podává k biskupovi, který ji se svým stanoviskem zasílá na zemský úřad. Pokud hodnota tohoto majetku nepřesahuje 8000 zl., může zemský úřad dát souhlas v případě, že biskup podporuje žádost o povolení prodeje.

Ovšem pokud biskup žádost nepodporuje nebo je-li hodnota vyšší, musí býti záležitost předložena ministerstvu kultu. To si zároveň musí opatřit nejvyšší rozhodnutí (tedy císařův souhlas) převyšuje-li hodnota statku, obnos 20.000 zl.

Pokud biskup prodává majetek, který spravuje přímo on, má si vyžádat dobrozdání katedrální kapituly a svého metropolity. To je zajímavé ustanovení, neboť se opírá o teoretickou nadřazenost metropolity nad jeho sufragány, která je ovšem už dlouhou dobu víceméně ceremoniálního a liturgického rázu. Metropolita nebo biskup mimo provincii předloží pouze dobrozdání kapituly. Toto dobrozdání se poté spolu se žádostí předá zemskému úřadu, který předloží ministerstvu kultu. Z toho se tedy zdá, že při prodeji majetku spravovaného biskupem jde žádost k ministerstvu kultu vždy.

---

<sup>525</sup> Nařízení vydaná od ministerium práv a od vrchního velitelství nad armádou dne 13. července 1860, č. 37 ř.z. *o tom, čeho komu potřebí, aby se prodej a zavazení majetnosti katolických kostelů, prebend a duchovních ústavů do knih veřejných vložit mohlo.* Společnost pro církevní právo, z. s. (SPCP): *Church Law Society Societas Iuris Canonici* [online]. Praha, Společnost pro církevní právo, 1999 [cit. 2021-8-22]. Dostupné z: <http://spcp.prf.cuni.cz/lex/37-1860.htm>.

Zatížení církevního statku, přesahující obnos 100 zl., se pokládá za značné. Dále se za značné pokládá také, když se zataávají pozemky, obytné budovy nebo práva na dobu delší nežli 3 léta, nebo když je ujednáno, že nájem nebo činže se má platit na dobu delší nežli jeden rok předem.

Zemský úřad může vydat souhlas, pokud vyčíslení zatížení nepřesahuje 15 000 zl. nebo nájem či pacht není uzavřený na více jak 15 let a žádost podporuje biskup. Pokud ne, věc se podstoupuje ministerstvu kultu. Císař musí sám souhlasit, pokud zatížení přesahuje 40 000 zl. nebo pokud je ujednáno na více jak 30 let.

Podle ustanovení konkordátu, ve všech těchto případech musí také souhlas vždy vyslovit Apoštolský stolec, zejména prostřednictvím nuncia.<sup>526</sup>

Na toto nařízení navázalo nařízení ministerstva justice z 13. července č. 175/1860 ř. z., které však jen v podstatě opakuje nařízení č. 37/1860.

U konkordátu z roku 1855 nelze pominout diskusi, která se kolem něj rozpoutala v podstatě hned po jeho uzavření. Nemělo by cenu popírat, že od samého počátku to byl dokument velmi kontroverzní, který nakonec zklamal obě strany. Básník Anastasius Grün jej nazval *Canossou* a Josef Redlich zase prohlásil, že stát kapituloval před církví.<sup>527</sup> Liberální kruhy nejen v Rakousku, ale téměř v celé Evropě, konkordát odmítly jako návrat ke středověku a nadvládě katolického náboženství, jemuž se musí všichni podříditi.

Ovšem, nešlo jen o ně. I řada vládních úředníků zůstávala josefinisty a také zavádění ustanovení konkordátu všemožně bránila.

Je třeba říci, že císař i biskupové v čele s Rauscherem měli od konkordátu příliš vysoká očekávání. Pokud doufali, že nový poměr mezi státem a církví dodá Rakousku sílu překonat budoucí překážky, pak se dočkali zklamání. Pouhé čtyři roky po jeho podpisu bylo císařství poraženo v bitvě u Solferina a neoabsolutismus padl.

Na vztah mezi státem a církví to nemělo zatím dopad. Ještě v roce 1860 se vydávala nařízení provádějící konkordát, ale režim se pomalu měnil. Zpočátku tím, že museli odejít hlavní osobnosti neoabsolutismu, především Alexandr Bach. Na jeho místo nastoupil Anton Schmerling, který projevoval své proticírkevní názory už dříve.

---

<sup>526</sup> Nařízení min. kultu z 20. června 1860 č. 162 ř.z. o zřízení a zavazeni katolických kostelů, obročí a duchovních ústavů. *Společnost pro církevní právo, z. s. (SPCP): Church Law Society/Societas Iuris Canonici* [online]. Praha, Společnost pro církevní právo, 1999 [cit. 2021-8-22]. Dostupné z: <http://spcp.prf.cuni.cz/lex/162-1860.htm>.

<sup>527</sup> KADLEC, Jaroslav, *Přehled českých církevních dějin*, s. 205.



Ztotožnění Rakouska s konkordátem šlo tak daleko, že ho nazývaly „státem konkordátu“ a jeho vojáky bojující ve válkách v letech 1859 a 1866 „vojáky konkordátu“. Jako kdyby byl konkordát nepochopitelným archaismem, který do slušného světa 19. století nepatří. Mnozí tomu ostatně skutečně věřili, protože ještě dlouho potom někteří argumentovali, že válku 1866 prohrálo Rakousko kvůli konkordátu, a že za to či ono může konkordátní škola.

Samozřejmě to jsou nesmysly. Především, konkordát nemohl za *risorgimento* nebo za to, že po Radeckého smrti převzal velení armády neschopný polní zbrojmistr Gyulay. Pro pokrokově smýšlející občany 19. století ovšem skutečně představoval takovou ránu jejich představám o dosaženém „pokroku“, že se stal nenáviděným symbolem, na nějž bylo možno svést všechny pozdější neúspěchy.

Ano, konkordát svěřoval katolické církvi mimořádně silné pravomoci ve školství. To je ovšem logické, vezmeme-li v potaz události, které jeho podpisu předcházely, kdy jak rakouský episkopát tak samotný Svatý Otec opakovaně vyjadřovali znepokojení nad podrýváním morálky ze strany školy (vlastně měli celkem pravdu, viz dále) a otevřeně deklarovali zájem udržet na školách katolický duch. Navíc církevní dozor se zavedl už josefínských době a postupně se rozšiřoval ještě před uzavřením konkordátu. Jediná novinka, co konkordát zavedl byla, že biskupové dozorovali školství sami o sobě a nikoli jako státní úředníci.<sup>528</sup>

Ve všem ostatním konkordát pouze představuje definitivní tečkou za josefinismem. Zavádí sice nějaké nové věci, jako větší autonomii řádů nebo přímou účinnost kanonického manželského práva pro katolíky, ale většina ustanovení skutečně působí dojmem určité pojistky proti možnému návratu josefinismu. A snahu církve o nezávislost určitě nelze považovat za něco negativního. Nemluvě o tom, že značná část ustanovení obsahuje možnost státu zablokovat rozhodnutí biskupů a co se týká materiálního zabezpečení, tak církev byla stále na státu z velké části závislá.

Pokud jde o katolictví jako státní náboženství, tak uprostřed 19. století nebyl model konfesního státu ještě ničím neobvyklým, a nelze to tedy kritizovat jako archaismus.

Někdo by mohl za nerovnost<sup>529</sup> zapříčiněnou konkordátem považovat, že katolíci spadali pod speciální soudy. Je však třeba si uvědomit, že toto nebylo bráno jako nerovnost, ale za uznání specifik jednotlivých náboženských skupin ze strany státu. Takovýto systém funguje i dnes ve státu Izrael.

---

<sup>528</sup> Tamtéž, s. 206.

<sup>529</sup> BUŠEK, Vratislav, ed. *Československé církevní zákony. Díl I.*, str. 25.

Na závěr nelze neříci, že i samotná ustanovení konkordátu se zaváděla ze strany státu pomalu a dosti neochotně. Když se nuncius Antonio de Luca zeptal roku 1864 olomouckého arcibiskupa Fürstenberga, jak se konkordát zachovává, metropolita si povzdechl, že 17 článků dosud nebylo vůbec, nebo jen částečně provedeno. Konkrétně mělo jít o články I., IV., V., VII., IX., X., XI., XII., XIII., XV., XVI., XXI., XXVI., XXVII., XXX., XXXI., XXXV.<sup>530</sup>

Konkordát byl tedy spíše nenáviděn pro to, co znamenal – restauraci a neoabsolutismus – než pro to, co skutečně zaváděl. Výjimku nepředstavovaly ani Uhry, kde ho vnímali jako „centralizační“ dokument, přestože jinak jeho dopad na Uhersko byl ještě umenšen tím, že v jeho značné části i před jeho uzavřením platila přímá účinnost manželského práva církevního.<sup>531</sup>

Zapůsobil však také jako pozitivní vzor. Modenský vévoda František V. po jeho vzoru odstranil dosavadní v podstatě josefinistické manželské občanské právo a nahradil jej církevním a podobný ohlas našel konkordát v Parmě a Toskánsku.<sup>532</sup>

---

<sup>530</sup> ZLÁMAL, Bohumil. *Příručka českých církevních dějin: IX. Doba probuzeneckého katolicismu, 1. část*, s. 32.

<sup>531</sup> K otázce platnosti konkordátu na území Uher viz BUŠEK, Vratislav, ed. *Československé církevní zákony. Díl I.*, str. 137.

<sup>532</sup> KRYŠTŮFEK, František Xaver, *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských*, Díl II., s. 214.

## 4 Závěrečné období austrokatolicismu a některé jeho zvláštní aspekty

### 4.1 Statistika

Nyní se podívejme na výklad o vztazích mezi státem a církví v Habsburské monarchii, později Rakouském císařství a Předlitavsku, trochu v jiném kontextu. Konfesní vztahy dané země téměř vždy ovlivňují náboženskou skladbou obyvatelstva.

Za prvotní údaje nám poslouží výstupy dvou sčítání lidu ve druhé polovině 19. století, kdy v monarchii kulminovaly počty obyvatelstva. Z posledního sčítání lidu, které proběhlo v roce 1910 víme, že monarchie měla ke dnu sečtení 51 390 223 obyvatel, z toho 28 571 934 připadalo na Předlitavsko.<sup>533</sup> My si však vezmeme údaje ze sčítání lidu v roce 1880 a 1900. Porovnávání právě těchto dvou výstupů je časté, neboť na jejich základě si nechalo vypracovat náboženskou statistiku Vídně i její městské zastupitelstvo na počátku 20. století.<sup>534</sup>

Podle údajů z roku 1880 bylo v celé monarchii 29 580 008 katolíků, tedy 78,28 %. Poměrně vysoký počet z toho však tvořili katolíci východní (včetně katolíků arménského obřadu, kterých ale se vyskytovalo celkem jen 6 077 osob, z toho v Předlitavsku 3 223), jejichž podíl tak čítal 10,7 %. Katolíci představovali drtivou většinu obyvatel Předlitavska, celých 91,35 %, tedy 20 229 825. Zalitavsko bylo nábožensky mnohem diverzifikovanější, katolíci zde zastupovali pouze 59,77 %. Podíly východní katolíků v obou částech říše vycházely velmi podobně, 11,49 % v Předlitavsku ku 9,59 % v Zalitavsku.

Nejsilnější většinu měli v Předlitavsku katolíci nepřekvapivě v Tyrolsku a Vorarlbersku, 99,69 %. Jejich počet v žádné zemi neklesl pod 83 % (Dalmácie 83,38 %), s výraznou výjimkou Bukoviny, kde s 70,87 % dominovalo pravoslaví a katolíci představovali pouze 14,35 % obyvatelstva (z toho východní katolíci 3,21 %). Nejsilnější podíl východních katolíků pak byl z Předlitavska v Haliči, kde tvořili 42,29 % obyvatelstva ku 45,43 % katolíků západních. Jinde se počty východních katolíků pohybovaly v setinách procent.

Pokud jde o české země, tak zde opět jasně dominovalo katolictví. V Čechách to bylo 96,04 %, na Moravě potom 95,23 %. Téměř dvacet let po úplném zrovnoprávnění protestantů se vyskytovalo v Čechách 1,01 % luteránů a 1,14 % reformovaných, tj. pokud by se každá konfese brala zvlášť, nacházelo se v Čechách více židů (zvaní izraelité) s 1,7 %. O něco málo

---

<sup>533</sup> WAGNER, Wilhelm J. *Habsburská monarchie*, s. 38.

<sup>534</sup> WAGNER, Wilhelm J. *Rakousko-Uhersko*, s. 131.

lepší byla pro obě protestantské konfese Morava, kde sčítání ukazovalo 1,05 % luteránů a 1,63 % reformovaných.

Do jisté míry odlišné jsou ovšem statistické údaje z Rakouského Slezska, kde sice katolíci vykazovali s 84,48 % rovněž většinu, ovšem augsburská konfese zde tvořila téměř 14% menšinu (naproti tomu reformovaných se ve Slezsku nacházelo pouze 0,02 %).<sup>535</sup>

Nyní se podívejme, jak se poměry změnily po dvaceti letech. Údaje z roku 1900 nám ukazují, že počet katolíků v Předlitavsku stoupl zhruba o 400 000 na 20 655 392, procentuálně naopak zaznamenali drobný pokles na 91 %.<sup>536</sup> Na první pohled upoutá snížení počtu arménských katolíků téměř o třetinu na 2 096.

Tyroly (99,47 %) a Vorarlbersko (98,70 %), v tomto sčítání počítané odděleně, trochu překvapivě předstihly na pozici „nejkatoličtější“ země Kraňsko, ve kterém se ke katolictví hlásilo 99,76 % obyvatelstva. I tak to představovalo z 99, 8% drobný pokles.

Téměř nezatelný pokles katolíků oproti číslům z roku 1880 je charakteristický pro všechny rakouské země. Nejvýraznější oslabení zaznamenali ovšem v Bukovině, kde oslabili téměř o 3 % na 11,87 %. Zdá se však, že to bylo spíše než odchody z církve či vymíráním způsobeno přírůstkem židů, jejichž počet se z 11,79 % v roce 1880 zvýšil na 13,17 %. Ostatně v Bukovině poklesl i počet nejsilnějších pravoslavných na 68,51 %. Počet východních katolíků se s 3,2 % téměř nezměnil.

Ovšem někde šly počty katolíků i nepatrně nahoru. Například v Dalmácii tvořili nyní 83,66 %, v Haliči 45,73 % (ku 42,5 % východních katolíků). Nepatrně lepší procentuální výsledky přišly i z Moravy (95,38 %) a Slezska (84,67 %). Naopak v Čechách jsou o trochu horší, 95,99 %.

V Českých zemích mají v roce 1900 o něco lepší výsledky protestantské konfese, augsburská v Čechách 1,15 %, na Moravě 1,09 % a helvetská 0,07 % ve Slezsku. Naopak reformovaní mají v Čechách a na Moravě výsledky stejné jako v roce 1880, luteráni dokonce zaznamenali ve Slezsku pokles na 13,41 %.<sup>537</sup>

Z porovnání těchto dvou statistik lze říci, že v posledních dvaceti letech 19. století byla náboženská identifikace občanů Předlitavska stabilní, nepoznamenaná téměř žádnými výkyvy. Je zde znát sice velmi mírný pokles katolíků, to však mohlo být docela dobře

---

<sup>535</sup> FAZEKAS, Csaba. Nadřazené já říše: církev a stát. In: *Rakousko-uherská monarchie*, s. 154.

<sup>536</sup> Je ovšem možné, že jde o odlišnost způsobenou jiným zápisem statistických údajů, potažmo přítomností nových konfesí jakož i kolonky „bez vyznání“.

<sup>537</sup> ŽIVANSKÝ, Theodor. *Náboženská a církevní statistika Rakouska-Uherska*. In: TOBOLKA, Zdeněk Václav, ed. *Česká politika. Díl první*, Praha, Edvard Leschingr, s. 682–683.

způsobené přibýváním dalších církví a náboženských společností, které snižovaly výsledek „starých“ církví.

Pokusme se tedy na tento vývoj podívat v širším kontextu. Sčítání lidu se v 19. století děla v letech 1846, 1857, 1869, 1880, 1900. Mezi lety 1846 – 1900 stoupl počet katolíků západního obřadu o 44,67 %, katolíků východního obřadu o 42,7 %. Nejvíce v letech 1858–1869, kdy byl ovšem všeobecný populační boom. Pokud to ovšem srovnáme s jinými náboženstvími a konfesemi, zjistíme, že mnohá rostla ještě rychleji. Vůbec největšímu přírůstku se v daném období 1846 – 1900 těšili muslimové (2 514,28 %), což však není nijak překvapivé, vzhledem k postupné integraci Bosny a Hercegoviny. Pozoruhodný přírůstek zažili židé, 173,34 %, což do širšího rámce zasazuje právě Bukovinu. Podobně jako s muslimy se to má se starokatolíky, kteří vznikli uprostřed zkoumaného období secesí od katolické církve a zažili tedy přírůstek 110,92 %. Vzestup potkal i obě dvě hlavní protestantské konfese (augsburská 77,29 % a helvetská 48,37 %), stejně jako ochranovští. Naopak poměrně značný úbytek zaznamenala arménská apoštolská církev (64,49 %) i arménská katolická církev (38,73 %, největší v letech 1890 – 1900).<sup>538</sup>

Nyní už můžeme prozkoumat celkový vývoj v Předlitavsku. Západní katolíci byli v roce 1846 jasně dominantním vyznáním s 81,09%. V roce 1900 měli 79,01%, což znamená, že za všech změn režimu v letech 1848 – 1867 i následného rozvoje kapitalismu západní katolíci oslabili navzdory všem očekáváním jen o 2 %. Navíc toto oslabení do značné míry nahrazují východní katolíci, jejichž úbytek se po roce 1880 (11,44 %) zastavil a k roku 1900 stoupl na 11,99 %. Ke katolické církvi tedy k roku 1900 příslušelo 91 % obyvatelstva.<sup>539</sup> Pravoslavní za těchto padesát let vzrostli z 2,22 % na 2,32 %, luteráni rovněž z 1,17 % na 1,4 %, ovšem podíl reformovaných je stejný v roce 1846 jako 1900 – 0,49 %. Největší přírůstek mají židé z 2,54% na 4,68 %.<sup>540</sup>

Ve sčítání roku 1910 se potom procentuální podíl katolíků v Předlitavsku nezměnil. Západní obřad tvořil stále 79,01 % (z 20 655 392 v roce 1900 jejich počet nepatrně stoupl na 20 661 000), východní se zvýšil o setinu na 12 % (počet ovšem klesl z 3 139 463 na 3 134 000).

---

<sup>538</sup> Tamtéž, s. 687.

<sup>539</sup> Je ovšem pravda, že v takovém případě bylo k roku 1846 93,57 % katolíků. Úbytek je tedy stejný.

<sup>540</sup> ŽIVANSKÝ, Theodor. *Náboženská a církevní statistika Rakouska-Uherska*. In: TOBOLKA, Zdeněk Václav, ed. *Česká politika. Díl první*, s. 686.

Dále se podívejme, jak si vedlo katolictví z hlediska národního, přičemž tentokrát se použijí data z roku 1890. V Předlitavsku představovali vůbec „nejkatoličtější“ národ Slovinci, jichž bylo katolíků 99,96 %. Jen o málo menší podíl měli Italové, 99,41%. Na třetím místě už se umístili Češi s číslem 96,56%. Pro srovnání, Němci se považovali za katolíky z 92,93%. Naopak, jako „nejméně“ katolický národ se umístili Rumuni, kde nedosahoval procentuálně počet katolíků ani jednoho % (0,9%). 98,95% Rumunů se hlásilo k pravoslavné církvi.<sup>541</sup>

Pokud se ovšem počítá, kolik jednotlivé národy každému náboženství přispívají, jsou čísla poněkud jiná. K celkové katolické většině nejvíce přidávali Němci jako nejpočetnější národ Předlitavska, z 35,83%, ovšem ještě procentuálně vyšší podíl měli na protestantské menšině, 41,96%. Češi je do značné míry kopírovali, pouze s menšími čísly: celkový podíl na počtu katolíků v říši byl 24,09%, na počtu protestantů 29,11%. Na třetím místě se nacházeli Poláci, kteří katolíkům přispívali 14,83%. Ani jejich podíl na počtu protestantů nezůstal zanedbatelný, 15,42%. Poláci ovšem tvořili více jako polovinu (50,81%) rakouských židů. Zajímavá čísla také nabízí Rusíni. Přestože jako národ byli z 90,63% katolíci, na celkovém počtu katolíků se podíleli 12,87%, zato tvořili 44,69% pravoslavných.<sup>542</sup>

Pro zajímavost pokračujeme skladbou rodovou. Obecně se má za to, že ženy jsou o něco religióznější než muži. Ovšem čísla, která máme z Předlitavska z let 1890 a 1900 to do značné míry relativizují. V roce 1890 na 1000 mužů západního obřadu katolické církve připadalo 1054 žen. Ovšem o deset později se tento poměr trochu vyrovnal na 1000 : 1045. U katolíků byzantského obřadu se dokonce úplně obrátil, v roce 1890 to bylo 1000 : 1003, v roce 1900 už jen 1000 : 997. Pouze u arménských katolíků vzrostl, z 1000 : 1080 na 1000 : 1306. Vzrůst počtu mužů se projevil i u pravoslavných (z 1000 : 972 na 1000 : 946) a arménské apoštolské církve (z 1000 : 1030 na 1000 : 609). Naopak v poměru rostl počet žen u starokatolíků (z 1000 : 906 na 1000 : 941), luteránů (z 1000 : 993 na 1000 : 995) a židů (1000 : 1039 na 1000 : 1042).<sup>543</sup>

Poslední statistika, která zde bude představena, zobrazuje vývoj obyvatelstva hlavního města.<sup>544</sup> Zde se samozřejmě poměr neměnil ani tak přirozenou cestou, jako spíše přistěhovalectvím. V roce 1800 měla Vídeň 232 000 obyvatel, z toho tvořili 97, 4% katolíci,

---

<sup>541</sup> Tamtéž, s. 696.

<sup>542</sup> Tamtéž, s. 697.

<sup>543</sup> Tamtéž, s. 692.

<sup>544</sup> WAGNER, Wilhelm J. *Rakousko-Uhersko*, s. 131.

1% protestantů a 0,5% židů. V letech 1856/1857 měla Vídeň 446 800 obyvatel, z čehož bylo 93,7% katolíků. V této době ovšem počet židovských obyvatel Vídně (3,3%) předstihl počet protestantů (2,7%).

Následujících více jak dvacet let rostl počet obyvatel konstantně na 602 525, podíl katolíků se ovšem snížil na 85,5%. Počet židů stoupl na 10,3%, protestantů na 3,5%. Tím lze také vysvětlit pozdější úspěšnost Leugerovy antisemitské kampaně.

Ovšem v dalších dvaceti letech došlo ke změně. Nejenom že obyvatelstvo Vídně dosáhlo čísla 1 441 640 (do světové války přesáhlo dva miliony), ale opětovně vzrostl podíl katolíků na 87,4%. Počet židů se snížil na 8,9% a protestantů na 3,2%. Nepochybně to bylo způsobeno příchodem Čechů, Slovinců a obyvatel alpských zemí.

Výše uvedené poměrně zřetelně ukazuje, že počty katolíků v Předlitavsku se pohybovaly konstantně kolem 80%, resp. 90%. Skutečně, pokud se podíváme na náboženskou mapu Rakouska-Uherska,<sup>545</sup> v Předlitavsku jednoznačně dominuje katolictví západního obřadu, narušované sem tam nějakými protestantskými ostrůvky. Jinou situaci vidíme pouze v Haliči a Bukovině.

Podle těchto údajů lze Rakousko označit za katolický stát. Navzdory *neohusitismu*, vzniku starokatolické církve, hnutí *Los von Rom* a dalším podobným případům. To samo o sobě překvapovalo řadu lidí už v tehdejší době, neboť měli pocit, že reálný vliv katolické církve ve státě neodpovídá jejímu zastoupení v populaci.

Odpověď přinášejí samozřejmě sekularizační procesy a důvody, v jejichž důsledku církve ztrácela vliv na smýšlení lidí. Část z nich je popisována i v této práci, část lze najít jinde.<sup>546</sup> Řada lidí tak víru do určité míry nebo zcela vytěsnila ze svého života, přestože se nadále ze zvyku identifikovala s určitou (ve většině katolickou) církví. Takovým lidem nedělalo problém se každých deset let hlásit k církvi a jinak třeba zastávat i poměrně antiklerikální názory. Vznikl tak fenomén tzv. matrikového katolictví, kdy část obyvatelstva náležela k církvi, třeba i prošla všemi iniciačními svátostmi, někdy se i čas od času v různé míře účastnila náboženských svátků a slavností, ale ve své podstatě víře a církvi nerozuměla, neznala ji a nejednala podle jejího učení. Fenomén matrikových křesťanů postupem 20. století

---

<sup>545</sup> Tamtéž, s. 33.

<sup>546</sup> HLAVAČKA, Milan. Sekularizace a desakralizace v české (venkovské) společnosti. In: FASORA, Lukáš, HANUŠ, Jiří, MALÍŘ, Jiří. *Sekularizace venkovského prostoru v 19. století*, s. 105-114.

poznávala celá Evropa. Obecně se však má za to, že Češi jsou v tomto fenoménu průkopníky.<sup>547</sup>

Na rozdíl od jiných si nemyslím, že je to důsledkem rekatolizace,<sup>548</sup> spíše její interpretací v 19. století. Tehdy došlo k jakési schizofrenii, kdy Češi sami sebe přesvědčili, že jsou národem husitů, při tom však v drtivé většině zůstávali katolíky. Nic neilustruje lépe, jak málo bylo husitství chápáno v náboženském smyslu (tedy původně primárním), než tato rozdvojenost. Samozřejmě později se k tomu přidaly i národnostní rozpory, které Rakousko jako zdánlivě katolický stát (což opět ukazuje, jak malou roli skutečně hrálo náboženství) nedokázalo vyřešit. Ovšem protože nešlo o primárně náboženskou otázku, nebyl tedy důvod, proč z církve skutečně vystupovat.

Tak by se dal interpretovat klasický narrativ o Češích jako vnějškových katolicích. Ve skutečnosti ovšem nevíme, jak to bylo se skutečnou religiozitou na přelomu 19. a 20. století. Jistý ukazatel by mohla představovat účast na mších,<sup>549</sup> kteréžto údaje jsou však do značné míry neznámé.<sup>550</sup> Jistou výpovědní hodnotu by také mohla mít podpora politického katolicismu jako snaha o prosazení postulátů učení katolické církve v politickém životě. Avšak katolické strany se v Čechách netěšily příliš velkému úspěchu, byť v jiných zemích monarchie ano. Naproti tomu se v Čechách více vytvářela jakási katolická křídla v jiných stranách.

I pokud bychom však přijali tezi o Češích jako „průkopnicích sekularizace“, nedomnívám se, že by to opravňovalo označovat austrokatolicismus jako model, kdy se stát zaštiťuje katolickou vírou, z hlediska populace však pouze vnějškovou. Taková interpretace vychází pouze ze situace Čech, navíc poměrně dosti pomíjí příliš mnoho neznámých a je založena na historických stereotypch.

---

<sup>547</sup> FIALA, Petr. *Laboratoř sekularizace: náboženství a politika v ne-náboženské společnosti: český případ*. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2007, s. 10. ISBN 978-80-7325-141-3.

<sup>548</sup> KACZMAREK, Hieronim. *Stát a církev*, s. 80.

<sup>549</sup> Což zase dodává nový rozměr výše představeného průzkumu o poměru mužů a žen. Ve skutečnosti mohlo na Bohoslužbách být stále více žen, protože část mužů, byť katolíků, se jich prostě neúčastnila.

<sup>550</sup> PAVLÍČEK, Tomáš. *Výchova kněží v Čechách a jejich role v náboženské kultuře (1848-1914)*, s. 427–451.



## 4.2 Konec konkordátu a květnové zákony

Po Bachově pádu se 13. prosince 1860 stal faktickým vůdcem vlády představitel německých liberálů Anton von Schmerling, kterého lze označit za odpůrce konzervativců, autonomistů a také katolické církve. V návaznosti na Říjnový diplom (který ovšem částečně revidovala) byla 26. února 1861 vydána nová ústava, tzv. únorová, na jejímž vytvoření měl velký podíl. Ta ovšem neměla na konfesní poměry téměř žádný vliv.

Neznamenalo to ovšem, že by se nezměnila atmosféra. Fakticky přestala platit ochrana, kterou stát podle konkordátu poskytoval církevním institucím před útoky v tisku. Kryštůfek tak podává informace o několika pomlouvačných kampaních, které byly vedeny zejména proti řádovým sestřím. Například františkánky z nemocnice ve Wiedenu musely po jedné takové opustit své pracoviště, aby „nevzbuzovaly pohoršení“, přestože soud jim dal za pravdu. Tyto záležitosti se dostaly až na jednání Říšské rady, kde 5. ledna 1864 žádal kardinál Rauscher zamezení těchto pomluv.<sup>551</sup> Pro zajímavost dodejme, že už 8. května 1861 navrhoval Lev Thun do ústavy dodatek, který by Rakousko deklaroval za katolický stát, ovšem ten v Panské sněmovně neprošel.<sup>552</sup>

Změnu klimatu dokumentoval i tzv. protestantský patent z 8. dubna 1861. Ten ovšem nelze považovat za projev boje proti katolictví, neboť pouze zakotvoval rovnoprávnost protestantských církví s katolickou. Je ovšem otázka, a tak to Schmerling pravděpodobně zamýšlel, zdali se to nedá vykládat jako porušení čl. I konkordátu, který katolické církvi zajišťoval privilegované postavení. Domnívám se ale, že nikoliv.<sup>553</sup> Tento patent vyvolal odpor v Tyrolsku, které až dosud si velmi ostře střežilo své výlučné katolictví.<sup>554</sup>

Když vydal Pius IX. svou encykliku *Quanta cura* a k ní připojený *Syllabus errorum*, samozřejmě ji začali zveřejňovat i rakouští biskupové. Schmerling byl dotazován, co v této záležitosti hodlá podniknout. 7. ledna 1865 v Říšské radě odpověděl že vláda dle konkordátu nemůže s dokumenty, které biskupové publikují, nic dělat, avšak že v nich vidí pouze názory Svátého stolce, které nebudou mít žádný vliv na rakouské zákony.<sup>555</sup> Rovněž se pokoušel

---

<sup>551</sup> KRYŠTŮFEK, František Xaver, *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských*, díl II., s. 301–305.

<sup>552</sup> Tamtéž, s. 309.

<sup>553</sup> Srov. TRETERA, Rajmund Jiří, HORÁK, Zboj. *Konfesní právo*, s. 316.

<sup>554</sup> KRYŠTŮFEK, František Xaver, *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských*, díl II., s. 314 an.

<sup>555</sup> Tamtéž, s. 313.

zasáhnout proti jezuitům vyučujících na gymnáziích, konkrétně v Dubrovníku a Feldkirchu, ale císař odmítl jeho návrh podepsat.<sup>556</sup>

Po roce 1860 se už biskupové začali domáhat správy církevního majetku tak, jak jim to zaručoval čl. XXX konkordátu. Ukázalo se totiž, že ministr Thun v této věci neudělal vůbec nic. V březnu 1862 tak dvanáct členů Panské sněmovny interpelovalo ministra Schmerlinga, který krom toho, že se stal státním ministrem, převzal v roce 1860 i agendu ministerstva kultu a vyučování, jak v této záležitosti hodlá pokračovat. Odpověděl, že *„vláda kardinála Schwarzenberga podporovati nebude; příští sněm český dostane prý předlohu této otázky se týkající; až k budoucímu upravení věci touto cestou myslí prý ministerstvo, že jest to nevhodné, aby se odevzdání církevního jmění provedlo, a proto se usneslo, aby celá věc prozatím odpočívala.“*<sup>557</sup>

Státní ministr se rovněž snažil dosáhnout u Apoštolského stolce změny konkordátu. Ovšem Josef Fessler, jenž byl poslán císařskou vládou do Říma vyjednávat, se vrátil s nepořízenou (podle Kryštůfka měl možná od císaře tajnou instrukci, aby jednání sabotoval).<sup>558</sup>

Schmerlingův liberální centralismus nedokázal nastolit v říši klid. V Uhrách od roku 1862 vládla za stavu obležení armáda a zasedání Poslanecké sněmovny se neúčastnili rovněž Češi. 27. července 1865 byl Schmerling propuštěn. Ovšem jeho nástupce, konzervativce Richard hrabě Belcredi, v jehož vládě spravoval ministerstvo kultu někdejší rozhodný obhájce církve na Kroměřížském sněmu Josef A. Helfert, politicky nepřežil prohru v prusko-rakouské válce v roce 1866. Dne 22. května 1867 zasedla říšská rada, v říjnu se začalo jednat o nové ústavě, která by reflektovala vyrovnání, a 21. prosince ji císař podepsal.

Ještě před tím, 27. listopadu, však biskupové, kteří zasedali v Panské sněmovně, vznesli stížnost zejména proti druhému odstavci čl. 6 zákona č. 142/1867 ř. z. (o všeobecných právech). Ten totiž zněl: *„Pro mrtvou ruku (církevní majetek) jsou zákonnou cestou z důvodů veřejného blaha přípustná omezení práva získávat nemovitosti.“*<sup>559</sup> To je formulace, která až nebezpečně připomíná amortizační zákony, navzdory všem slibům v konkordátu.

Dále také kritizovali znění čl. 15, který se sice nacházel už v ústavě Březnové, ale místo toho, že církev *„bude moci samostatně spravovat své záležitosti“*, tam nyní byla formulace

---

<sup>556</sup> Tamtéž, s. 317–318.

<sup>557</sup> Tamtéž, s. 319.

<sup>558</sup> Tamtéž, s. 323.

<sup>559</sup> SCHELLE, Karel, TAUCHEN, Jaromír. *Vývoj konstitucionalismu v českých zemích*, s. 135.

„vnitřní záležitosti.“ Biskupové se obávali (nikoli neprávem, jak se ukázalo), že pouze vláda bude rozhodovat, co jsou „vnitřní věci“ a co nikoli. Dále protestovali proti čl. 17, který v odst. 1 deklaroval svobodné učení vědy, v odst. 5 potom že „Stát má, co se týče veškerého školství a výchovy, právo nejvyššího řízení a dohledu,“ který byl zcela jasně v rozporu s konkordátem. Zajímavě znělo ustanovení čl. 14, který v odst. 1 každému zaručil plnou svobodu víry a svědomí, aby v odst. 2 ale řekl, že „Požívání občanských a politických práv je nezávislé na náboženském vyznání; avšak náboženským vyznáním nesmí být způsobována újma státněobčanským povinnostem,“<sup>560</sup> což předchází ustanovení docela dosti relativizuje. Na druhé straně, na základě tohoto odstavce zůstala v platnosti nerozlučitelnost manželství pro katolíky.

Navzdory celkovému silně sekulárnímu vyznění ústavy se ještě v článku 1 zákona č. 145/1867 ř. z. mluví o císaři jako o „posvátném, nedotknutelném a neodpovědném“. Lze očekávat, že ústava opravdu připouštěla metafyzický původ panovníkovi moci, ostatně císařský titul, který se nacházel mimo ústavu, zněl „Z Boží milosti...“ Prosincovou ústavou se Rakousko definitivně stalo nekonfesním státem.

Biskupové s řadou konzervativních šlechticů nakonec hlasování v Panské sněmovně bojkotovali. Ostatně to, že ústava v horní komoře prošla tak snadno, zapříčinil Beustův návrh na jmenování 21 nových pairů, přičemž osobně připravoval soupis kandidátů a dal si záležet na tom, aby šlo o liberály. František Josef, kterému velmi záleželo na tom, aby vyrovnání prošlo, jeho kandidáty jmenoval.

Friedrich Ferdinand baron von Beust byl v rakouské politice zvláštní úkaz. V pobřežnové době nejprve ministr zahraničí a poté předseda vlády Saského království, náboženstvím protestant, se z ničeho nic stal 7. února 1867 předsedou vlády Rakouska (následně Předlitavska). Snad mělo Beustovo jmenování symbolizovat protipruský vzdor, snad měl za cíl posílit Rakousko na další měření sil s Pruskem.<sup>561</sup> Leč pokoušel se toho dosáhnout tím, že dal Maďarům téměř vše, co chtěli, aby jednání co nejrychleji uzavřel.

Mimo tyto „zásluhy“ byl později osobně zainteresován v krachu fundamentálních článků, protože nemohl Čechům zapomenout odpor proti „jeho vyrovnání.“ Edmund Görg, vydavatel *Historisch-politische Blätter*, nazval nikoli neprávem Beusta *hrobařem Rakouska*. Pokoušel

---

<sup>560</sup> Tamtéž, s. 136.

<sup>561</sup> Srov. TAYLOR, A. J. P. *Poslední století habsburské monarchie*, s. 190–192.

se také uzavřít rakousko-italské spojenectví tím, že přenechá Italům Řím, ale to František Josef odmítl.<sup>562</sup>

Na pozici předsedy vlády Předlitavska vystřídal 30. prosince Beusta předák německých liberálů Karel kníže Auersperg. Prosincová ústava sice šla v některých svých ustanoveních proti konkordátu, bez prováděcí legislativy šlo pouze o deklaraci. Auersperg však do úřadu nastupoval rozhodnutý se smlouvou skoncovat. Jeho stanovisko sdíleli i ministři jeho vlády Plener, Hasner a Herbst. Posledně jmenovaný jako ministr spravedlnosti prohlásil o čl. 1 zákona č. 144/1867 ř. z. (který říkal, že všechno soudnictví je vykonáváno jménem císaře), že znamená okamžité zrušení jakékoliv pravomoci církevních soudů ve věcech manželství. Vláda sice takto radikální názor nepřijala, ale už sám o sobě o mnohém vypovídal. Konzervativnější křídlo vlády tvořili ministr vnitra Eduard hrabě Taaffe, ministr zemědělství Alfred hrabě Potocký a ministr bez portfeje Berger.

Už 10. června 1867 podal poslanec Mühlfeld návrh na zrušení konkordátu a jeho nahrazení obecným náboženským zákonem. Nebyla to jeho první aktivita v tomto duchu, neboť už v únoru 1862 podal podobný návrh, jenž stavěl církve na roveň obyčejným spolkům.<sup>563</sup> Většina jeho kolegů se však obávala, že takto radikální návrh by mohl u Františka Josefa narazit a zvolila jiný postup, který spočíval v postupné likvidaci jednotlivých ustanovení konkordátu, až k jeho *de facto* vyprázdnění. Výsledkem toho byly tzv. květnové zákony z roku 1868, kterým se věnuji v další části. Jejich vydáním došlo k porušení drtivé většiny ustanovení konkordátu, včetně čl. XXXV, který říkal, že budoucí změny se mohou dít pouze s oboustranným souhlasem.

Květnové zákony způsobily téměř vypuknutí kulturního boje obdobného německému. Linecký biskup František Rudigier totiž 7. září 1868 vydal pastýřský list, v němž označil květnové zákony za „*bludný výron lží*“, a vyzval kněžstvo své diecéze, aby se jimi neřídilo. Načež byl celý náklad pastýřského listu zabaven. Obdobná situace nastala před tím i v Čechách, avšak v Linci se s tím státní návladní nespokojil a obžaloval biskupa u zemského soudu pro rušení veřejného pořádku. Ten se hájil odkazem na odst. 2 čl. XIV konkordátu. Zemský soud ovšem prohlásil sám sebe kompetentním s odkazem na zásadu rovnosti obsaženou v Prosincové ústavě. Rudigier se proti tomuto rozhodnutí odvolal až k nejvyššímu soudnímu dvoru, který ovšem za předsednictví Schmerlinga (jeho presidenta) rozhodl většinou hlasů že čl. XIV ani nikdy nebyl účinný (i když obsažen v císařském patentu!).

---

<sup>562</sup> Tamtéž, s. 191.

<sup>563</sup> KRYŠTŮFEK, František Xaver, *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských*, díl II., s. 310.

Biskup nadále odmítal uznat příslušnost soudu, a tak 9. května 1869 o něm soud vedl jednání v jeho nepřítomnosti, a shledal ho vinným. Návladní požadoval trest 6 měsíců. Rozsudek zní ovšem celkem absurdně: „*Nejdůstojnější biskup Rudigier jest uznán za vinna pokusem zločinu rušení veřejného pokoje a odsuzuje se k žaláři na 14 dní a k náhradě soudních útrat; pastýřský list jest zničiti.*“<sup>564</sup> Hned následující den však císař udělil lineckému Rudigierovi milost, čímž podle mnohých zabránil otevřenému kulturnímu boji.<sup>565</sup> Žádný další biskup však už podobně tvrdě proti vládě nevystoupil. Snad to byl účel, protože Rudigierův proces se zdá jevit známky odstrašujícího příkladu. Podobně ostře totiž proti květnovým zákonům vystupoval Fessler v Sankt Pölten i čeští biskupové. Naopak kardinál Rauscher sice nové zákony zkritizoval, avšak jen velmi obecně.

Biskupové však pouze následovali příkladu Svatého Otce, který hned 22. června pronesl ke shromážděným kardinálů tato slova: „Vizte tedy, ctihodní bratři, jak zavržení a odsouzení hodné jsou ony ohavné zákony vydané rakouskou vládou, které nejvyšší měrou porušují učení katolické církve, její nejdůstojnější práva, její autoritu a řád Boží, jakož i moc Apoštolské stolice, ba samotné právo přirozené... prohlašujeme tyto zákony včetně důsledků, které z nich plynou, za nicotné a provždy neplatné.“<sup>566</sup>

Nyní však k osudu samotného konkordátu, který se sice po květnových zákonech stal do velké míry obsolentním, ale nadále platil. V roce 1867 se vláda zpočátku pokoušela obnovit jednání se Svatým stolcem o jeho podstatných změnách, která byla za Schmerlinga neúspěšná. V poslední den roku však Beust navrhl, aby obě strany prohlásily smlouvu rovnou za zrušenou, což kurie odmítla. Tyto pokusy ještě probíhaly po celý rok 1868, ovšem jejich výsledek zůstával stále stejný.

Vhodný důvod získali liberálové s vyhlášením dogmatu o neomylnosti papeže 18. července 1870. Hned o týden později žádal ministr kultu Stremayr Františka Josefa o zrušení konkordátu. Prohlásil, že vyhlášením tohoto dogmatu se v církvi dostalo k moci nejkrajnější křídlo, a proto došlo ke změně jedné ze stran konkordátu. Nad to se musí vzít v úvahu, jaké představuje neomylnost nebezpečí pro stát, a proto je třeba poměry katolické církve uspořádat jinak.<sup>567</sup>

---

<sup>564</sup> Tamtéž, s. 437–445.

<sup>565</sup> WAGNER, Wilhelm J. *Rakousko-Uhersko*, s. 57.

<sup>566</sup> KRYŠTŮFEK, František Xaver, *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských*, díl II., s. 445.

<sup>567</sup> KRYŠTŮFEK, František Xaver, *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských*, díl II., s. 447–450.

Císař neviděl důvod, proč za konkordát bojovat. Pravděpodobně se také cítil dogmatem uražen. Vždy byl totiž velmi opatrný na své důstojnosti, a Stremayrovi argumenty tak padly na úrodnou půdu.<sup>568</sup> Pokud to odpovídá pravdě, pak to ukazuje, že přese všechnu příchyllost, kterou snad ke katolické církvi cítil a která u něj byla dána výchovou, rodovou tradicí a osobním konzervativním nastavením, církevní otázkám stejně jako oborům církevní vědy prakticky vůbec nerozuměl. A tak mohl Beust 30. července spokojeně poslat do Říma depeši, že Rakousko nadále konkordát neuznává.<sup>569</sup>

Snad jen na okraj budiž připomenut čl. 43 *Sylabu omylů*: „Světská moc má právo odvolat, prohlásit za neplatné a zneplatnit slavnostní dohody běžně označované jako konkordáty, které uzavřela s Apoštolskou stolicí, pokud jde o užívání práv spojených s církevní imunitou, a může to učinit bez souhlasu Apoštolské stolice, a dokonce přes její protest.“<sup>570</sup>

Po zrušení konkordátu František Josef pronesl ke své matce: „Vypovězení mi také přišlo zatěžko, ale odhodlal jsem se k němu, protože to byl nejmírnější a podle mého názoru nejsprávnější postup proti neblahým rozhodnutím Říma a protože se tím na právech a postavení církve v Rakousku nic nezmění.“<sup>571</sup> Kromě toho, že to v podstatě potvrzuje výše uvedené, měl císař pravdu v jedné věci – na postavení církve to skutečně aktuálně nic nezměnilo, protože všechna podstatná ustanovení konkordátu se porušila už předtím. Nyní ovšem bylo třeba upravit konfesní poměry jinak.

Po vládě Potockého, za níž byl konkordát vypovězen (paradoxně ač Potocký sám se také spíše počítá ke konzervativcům), nastoupila konzervativní vláda Karla hraběte von Hohenwartha, za níž proticírkevní boj poněkud ustal a naopak se zdálo, že procírkevní politické síly se zdvihají.<sup>572</sup> Leč Hohenwarthova vláda nevydržela ani rok, než ji pohřbil krach jednání o Fundamentálních člancích.

Novou vládu, jež měla díky podpoře německých liberálů zajištěnu většinu ve sněmovně, sestavil Adolf kníže z Auerspergu, mladší bratr Karla z Auerspergu. V jeho vládě zasedl jako ministr kultu a vyučování i Karl von Stremayr.

---

<sup>568</sup> Podle Kryštůfka byl dokonce ochoten na Stremayrův návrh zakázat publikaci dogmatu v říši. Ovšem text je poněkud vnitřně rozporný. Tamtéž, s. 475.

<sup>569</sup> Tamtéž, s. 450–451.

<sup>570</sup> COULOMBE, Charles A. *Náměstkové Kristovi*, s. 492.

<sup>571</sup> EHRLICH, Anna, BAUER, Christa. *Arcivévodkyně Žofie: silná žena na Vídeňském dvoře*. Přeložil Jiří VODVÁRKO. Praha, Ikar, 2017, s. 208. ISBN 978-80-249-3364-1.

<sup>572</sup> KRYŠTŮFEK, František Xaver, *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských*, díl II., s. 500.

Ministr Stremayr se v této době rozhodl inspirovat Bismarckovým *kulturkampfem*. Protože měl v paměti odpor, který vzbudily v roce 1868 květnové zákony, vydal 10. června 1872 nařízení ministerstva kultu o „zneužívání kazatelny“ k politickým účelům. Jinak řečeno, kněží se pod tresty nesměli ve svých kázáních dotýkat otázek státu nepříjemných. Především ale Stremayr zůstával pevně rozhodnut upravit konfesní poměry zcela nově. Už v roce 1871 zadal několika právníkům vypracovat nový konfesní zákon, který sněmovnám předložil 21. ledna 1874.<sup>573</sup>

Návrhů nových zákonů bylo několik: především zákon, který by komplexně upravoval „vnější poměry“ církve katolické, dále zákon o poměrech klášterních společenství a zákon o financování katolické církve. Dále vláda slíbila i některé další zákony, např. o bohosloveckých fakultách.

K těmto návrhům připravila vláda také společnou důvodovou zprávu.<sup>574</sup> Jde o velmi zajímavý dokument. Začíná výkladem dějin konfesního práva z liberálního hlediska. Josefinismus je odsuzován, protože církev zotročil, ale poté dochází k vítězství církevních nároků a navíc zvítězil tzv. papální systém. V letech 1850 – 1855 došlo podle autorů důvodové zprávy k nahrazení josefinismu jiným systémem, jenž je charakteristický právě zvýšenými nároky církve.

Poté ovšem dochází k zajímavému zlomu. Důvodová zpráva nejdříve připouští, že konkordát r. 1855 byl uzavřen na základě dohody mezi státem a církví, že obě moci mají vedle sebe stát samostatně a nezávisle, přičemž by každá svobodně působila v záležitostech, které jí přísluší. Potom však uvádí, že tento názor už se neuplatňuje, není reálný a neodpovídá době. Neříká se proč, prostě to tak je. „*Nynější politický názor a pojem neuznává ve státě žádné jiné suverenity než svrchovanost státní.*“ Samozřejmě se zde také objevuje strašení infalibilitou. „*Názoru, že církev na svém poli rovněž tak souverenní jest jako stát na poli svém, nemůže ostatně dnešního dne nikdo přisvědčiti, poněvadž se přehmatné směry a povážlivé důsledky tohoto názoru v usnesení posledního vatikánského sněmu zjevně objevily.*“

Církev má zajisté právo spravovat své vnitřní věci. Ale co je věcí vnitřní a co vnější, to samozřejmě musí rozhodnout stát. „*Plyne to s absolutní nutností z výlučné svrchovanosti státu. Dle této základní věty novověkého evropského státního práva může státní moc jen sama sobě konečný výrok o politických úkolech přislovati.*“ Jen tak bude stát chráněn před církevními přehmaty, ba dokonce i církev tak bude chráněna sama před sebou! O

---

<sup>573</sup> Tamtéž, s. 528.

<sup>574</sup> BUŠEK, Vratislav, ed. *Československé církevní zákony. Díl I.*, str. 146–237.

klášterech dále předloha říká, že jsou to natolik mocné instituce, že z podstaty věci je stát samozřejmě nucen je kontrolovat.

Obecná debata začala v březnu 1874. Proti návrhu velmi razantně vystoupil Hohenwart. Především řekl, že je nesnadné dáti odpověď na otázku, kde táhnout hranici mezi samosprávou církevní a státním zákonodárstvím. Dále nemůže uznat základ novověkého státního práva, pokud se z něj odvozuje státní omnipotence, právo míchat se do vnitřních věcí církve a určovat, zdali nějaká věc je vnitřní nebo vnější. Také poukázal na rozpor v důvodové zprávě, neboť označovala církev za výjimečný systém prospěšný společnosti, z čehož se ale vzápětí vyvozuje, že musí být pod mimořádným dohledem. Dále podotkl, že návrhy odporují čl. 15 zákona 142/1867, který výslovně určoval, že církve své vnitřní věci spravují samostatně a podléhají jen obecným státním zákonům.

Pro návrh vystoupil předseda vlády, který se v podstatě jen strefil do svého předchůdce a ministr Stremayr. Ten řekl, že vláda v žádném případě nechce zasahovat do svobody svědomí, ale nemůže připustit, aby se z „*Božích služebníků stali mandátáři oposice*.“<sup>575</sup> Dva zákony ještě v dubnu přijaly obě sněmovny a 7. května je podepsal císař. Publikovány byly pod č. 50/1874 ř. z.<sup>576</sup> (zákon o vnějších poměrech církve katolické) a č. 51/1874 ř. z. (zákon, jímž se vyměřují příspěvky k náboženskému fondu na uhrazení potřeb na účely církve katolické).

Nebude příliš přehnané označit zákon č. 50/1874 jako určitý návrat k josefinismu. Fakticky tak tento zákon uštedřil poslední úder onomu nedokonalému a ztěžka prováděnému systému založenému na konkordátu, který ale jakž takž předpokládal rovnost církve i státu.

Navzdory všem krásným projevům a slibům zasahoval tento zákon velmi tvrdě do církevní autonomie. Hned část první (*Co se týče církevních úřadů a prebend*) velmi podrobně vymezuje, kdo může obsadit církevní úřad. V § 2 se tak například uvádí, že to může být pouze rakouský státní občan. Stát má dále právo podat proti osobě, která byla vybrána církevní autoritou, odpor, pokud podle jeho názoru nesplňoval podmínky v § 2, byť by si třeba biskup myslel něco jiného.<sup>577</sup> Jako snadno zneužitelná se jeví podmínka „aby byl co mravnosti a státního občanství se týče, bezúhonného chování.“

Některé paragrafy této první části v podstatě recipují původní systém, jsou zde ale i takové, které zasahují, byť spíše skrytě, do církevní autonomie. Např. § 8 v podstatě říká, že

---

<sup>575</sup> Více k debatě v obou sněmovnách viz KRYŠTŮFEK, František Xaver, *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských*, díl II., s. 538–545.

<sup>576</sup> BUŠEK, Vratislav, ed. *Československé církevní zákony. Díl I.*, s.

<sup>577</sup> PEJŠKA, Josef. *Církevní právo II.*, s. 77.



kdo ztratí způsobilost podle § 2, bude církevního úřadu zbaven a pokud by církev nechtěla spolupracovat, může stát konat sám. Dále je zde zakotvena téměř u každého kroku biskupů oznamovací povinnost (např. § 11) stejně jako to, že každý uvolněný úřad se musí do půl roku obsadit (§12). Tedy nezáleží na biskupovi, který sám musí rozhodnout, co je pro diecézi nejlepší, ale má prostě povinnost. Má sice možnost prodloužení lhůty, ale to samozřejmě povoluje zemský úřad.

Část druhá (*Co se týče vykonávání církevní úřední moci a správy duchovní*) začíná povědomě. § 14: „Arcibiskupové, biskupové a vikáři biskupští spravovati mají vnitřní záležitosti církevní svých diecézí dle nařízení církevních, pokud ta nařízení neodporují zákonům státním.“ Zde je tedy otevřeně uveden primát státního práva. Navíc s ohledem na § 16 a 17 (právo vlády zakazovat církevní nařízení a povinnost biskupů je ke kontrole předkládat) nám to docela dobře může připomínat *placetum regium*. Podivně působí § 19: „Při vykonávání církevní moci úřední nelze užívati zevnitřního donucování.“ Nelze tedy používat církevní trestní právo? A nedeklaroval stát, že vnitřní záležitosti patří církvi? Podle Buška rozvádí toto ustanovení § 27, který ovšem směřuje pouze na kleriky. Ostatně podle § 28 se může každý domáhat ochrany státu, pokud by měl pocit, že duchovní porušil svou činností jeho práva.

Paragrafy 21 – 25 věnují značnou pozornost zabezpečení kléru. Theologické fakulty a kláštery měly být upraveny zvláštním zákonem, stejně jako patronátní právo (§ 30 – 34). Obdobně je to s vytvářením farností (§ 37), jejichž definici a majetkové zajištění zde najdeme (§35 – 36). Paragrafy 38 – 59 rovněž upravují finanční majetkové otázky.

Zlověstným se jeví poslední § 60, jenž sám o sobě tvoří část VIII (*Co se týče státního dohledu ku správě církevní*). V něm je uvedeno, že státní správa má dozírat na církevní orgány, aby jednaly podle státních zákonů. K tomu mohou taktéž užít pokut a jiných zákonných sankčních prostředků.

Celkově tento zákon vyvolává dojem, že tehdy vládnoucí liberálové skutečně považovali církev za potenciálně nepřátelskou mocnost, proti čemuž se snažili Předlitavsko „ochránit“ a to tím, že přesně regulovali její postavení. K úplnému obnovení josefinismu (ani v právním smyslu) však přece jen nedošlo.

Ještě otřesnější byl návrh „zákonu o vnějších poměrech klášterních“. Ten totiž hned v § 1 říkal, že ke zřízení klášterních společností (tedy kde členové žijí klášterním životem) je potřeba pro každou zvláštní zákon! Mimo to také opět rušil spojení se zahraničními představenými (což se dosti rozcházelo s § 31 zákona 50/1874 ř. z.) a obsahoval další

problematické věci. Zákon prošel oběma sněmovnami, ale František Josef Stremayrovi dopředu oznámil, že ho nepodepíše, takže mu nikdy ani nebyl předložen a nevstoupil v platnost.<sup>578</sup>

Květnovými zákony z roku 1874 se vývoj rakouského konfesního práva v podstatě uzavřel, a to i když je značná část liberálů považovala za nedostatečné. Nadále sice vycházely konfesní zákony, ale ty se vesměs týkaly jen provádění už vydaných zákonů (např. Nařízení min. kultu vydané po dohodě s min. vnitra č. 5/1878 ř. z.<sup>579</sup>, jež prozatímně provádělo § 37 tohoto zákona), úprav financování církve a platů duchovních, čemuž se budeme věnovat v následující části. Nadále se střídala podpora katolické církve za konzervativních vlád s nepřátelstvím vlád liberálních. Nadále probíhaly v Říšské radě slovní přestřelky mezi „klerikály“ a „pokrokaři“, ty však neměly pro systém vytvořený v roce 1874 větší význam.<sup>580</sup>

#### 4.3 Majetkové zajištění katolické církve po konkordátu

Otázka finančního zajištění duchovenstva a církve byla jedním z nejpálčivějších problémů mezi církví a vládou. I v konkordátu se tato otázka spíše odsouvala, a v době po konkordátu předával stát matice do církevního vlastnictví jen pomalu a neochotně.

Už v březnu 1872 žádal ministr Stremayr obě sněmovny o schválení 500 000 zl. jako prozatímní podpory katolického duchovenstva, dokud nebude schválen zákon o kongruy. Sice ji schválily, koncepčně šlo ale opět jen o půjčku náboženské matici. Zatímco vídeňské arcibiskupství vyzvalo své duchovní, aby bez obav hlásilo své potřeby, biskup Rudigier došel k názoru, že vláda hodlá poskytovat podporu z tohoto zvláštního fondu pouze těm, kteří veřejně podpoří vládní politiku a tak se rozhodl nespolupracovat a ohlásil své dilema do Říma. Svatý stolec nakonec v roce 1876 dovolil linecké diecézi podporu přijmout. Dle svých

---

<sup>578</sup> Více k debatě v obou sněmovnách viz KRYŠTŮFEK, František Xaver, *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských*, díl II., s. 545-547.

<sup>579</sup> Nařízení min. kultu v dohodě s min. vnitra ze dne 31. prosince 1877 č. 5. ř.z. z roku 1878 o tom, že mají záležitosti katolických osad farních i příště opatrovati zastupitelstva obcí místních, *Společnost pro církevní právo*, z. s. (SPCP): *Church Law Society Societas Iuris Canonici* [online]. Praha, Společnost pro církevní právo, 1999 [cit. 2021-8-22]. Dostupné z: <http://spcp.prf.cuni.cz/lex/5-1878.htm>.

<sup>580</sup> Velkého ohlasu se mezi českými katolíky dočkala například debata mezi poslanci Masarykem a Šrámkem, která se odehrála v roce 1908 v rámci debaty o státním rozpočtu, později zachycená ve spisku ŠRÁMEK, Jan. *Šrámek contra Masaryk : řeč poslance docenta Šrámka na radě říšské dne 11. června 1908*. Olomouc, 1908. 42 s. Dostupné z: <https://libri nostri.catholica.cz/download/Sramek1908-150dpi.pdf>. Šrámek zde poznamenal, že vzhledem k Masarykovu jednání ve vztahu k církvi lze: „... mluvit o domýšlivosti, hraničící s pathologií...“.

vzpomínek doporučil podobný postup královéhradeckému biskupovi Haisovi i F. X. Kryštůfek, ale ten označil státní podporu za úplatek a odmítl o cokoli žádat.<sup>581</sup>

Tato epizoda ukazuje další mohutnou páku, kterou stát na církve měl, a sice peníze. Je zjevné, proč si Pius IX. přál, aby přešlo na církve nejen vlastnictví náboženských fondů, ale i jejich správa. Jistě finance matic se díky státnímu hospodaření nacházely v žalostném stavu, na druhé straně stát mohl v následujících letech při debatách s biskupy velmi účinně argumentovat: „A kdo že vás platí?“

Josef II. pojímal duchovní jako státní úředníky, kteří proto také dostávali plat – kongruu. Ten se postupně začal vyplácet z náboženských matic. Ovšem tato kongrua se směla vyplácet pouze na tzv. nové fary, tedy ty, které založil až Josef II. Fary „staré“ byly odkázány na své vlastní příjmy. Později však převzaly matice i platy výpomocných kněží na „starých“ farách, pokud na ně jejich příjmy nestačily.

Císař dále stanovil nejnižší možný plat, který byl pro faráře 400 zl., 300 zl. pro lokalistu a 200 zl. pro kaplana (v Dolních Rakousích 600 zl. farářům, 350 zl. lokalistům a 250 kaplanům). Pokud na tento plat nestačila matice, chybějící část doplatil stát. Částka se ovšem měnila v závislosti na bohatství fondu v konkrétní zemi, vyšší bývaly platy v městech jako Vídeň nebo Praha.

Na přelomu 18. a 19. století bylo učiněno několik pokusů sjednotit kongruu na „starých“ a „nových“ farách, zejména poté, co na „staré“ těžce dopadla devalvace v roce 1811. Nakonec se určil i minimální plat pro „staré“ (300 zl.) a i tyto fary dostávaly příspěvek z matic. Zdaleka lukrativnější však zůstávaly „nové“, už jen proto, že zde se kongrua čas od času zvedala (byť také nešlo o žádné závratné částky). Rozdíl mezi těmito dvěma typy nadále přetrvával. Ještě nařízení ministerstva kultu z roku 1869 říkala, že matice nemají žádné povinnosti vůči „starým farám“ a že vládní podpora starých obročí je pouze dobrá vůle.<sup>582</sup>

Vláda si ovšem uvědomovala, že je třeba kongruu podstatně zvýšit. Ostatně to byla i jedna z žádostí biskupského sněmu v roce 1849. Následně ministr Thun urgoval 1852 ministerstvo financí, že císař zvýšení kongruie slíbil a že část duchovenstva žije ve skutečně nedůstojných podmínkách. Dostal odpověď, že skutečně se záležitost se „starými“ farami táhne už třicet let a bylo by dobré ji vyřešit, ale že musí mít na paměti vyšší zájmy a celkovou výši břemen, tj. na zvýšení platů kléru se nedostávaly peníze. Biskupové podnikli další pokus v roce 1856, leč

---

<sup>581</sup> KRYŠTŮFEK, František Xaver, *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských*, díl II., s. 514–515.

<sup>582</sup> Blíže k vývoji kongruy v Rakousku tamtéž, s. 638 an.

opět neúspěšně. Vláda nebyla schopna uvolnit dostatečné prostředky a v (české) matici bylo jen 30 000 zl.

Na hmotné zabezpečení katolických duchovních tak myslel i zákon č. 50/1874 ř. z. Kromě samotné kongruy měl kněz samozřejmě nárok (§ 23/2) na platbu za církevní ohlášky, oddavky a pohřby (o štole), jakož i za písemnosti od farního úřadu vytvořené, přičemž v případě potřeby to mohl nechat vymáhat i státní orgány. Podle § 24 potom vláda mohla změnit výši štolových poplatků po vyslechnutí biskupů. K tomu ovšem nikdy nedošlo a tak se vybíraly stále na základě sazebníku Marie Terezie, přinejlepším v podobě změn za Františka I. Nezaplacení poplatku dále podle § 25 nesmělo být důvodem k odepření úkonu (např. udělení svátosti). § 36 potom zakotvoval povinnost obyvatel farnosti podílet se na její činnosti i finančně.<sup>583</sup>

Tento zákon se také zabývá otázkou církevního majetku, a to v části VIII. (*Ochrana církevního majetku*). Na prvním místě bylo deklarováno, že jmění církevní požívá státní ochrany jako jiná nadání „obecně užitečná.“ Hned druhá věta § 38 ale říká, že *státní správa záležitostí duchovních* měla právo *zvláště* (tj. měla i jiná práva ve vztahu k majetku) „přihlížeti k tomu, aby se základní jmění kostelů a ústavů církevních zachovalo, zjednatí si jistotu, zda-li toto jmění tu jest, a shledá-li by se, že něco schází, učiniti, čeho potřebí, aby se to nahradilo.“<sup>584</sup>

Zákon o vnějších poměrech církve katolické obsahoval v této části i další ustanovení, omezující svobodné zacházení církve s jejím majetkem. Například jakýkoli právní úkon týkající se kostela musel nést i podpis dvou členů zastupitelstva obce (§ 48), která měla právě za povinnost doplňovat finance, pokud by nestačily (§ 41 ve spojení s § 36). Pozitivní však je, že stát alespoň neměl v úmyslu zpochybnit církevní vlastnictví náboženských matic, byť je kontroloval sám.<sup>585</sup>

Finančních otázek se rovněž týkal zákon č. 51/1874 ř. z., tzv. zákon o příspěvcích do náboženského fondu. „Majetníci církevních prebend a řeholní komunity či společenstva povinni jsou dávatí níže položené příspěvky k náboženskému fondu na zpravení potřeb na účely katolické církve, zvláště na zlepšení příjmů duchovenstva na vinici Páně pracujícího

---

<sup>583</sup> Srov. VALEŠ, Václav. *Konkordát z roku 1855 mezi Apoštolským stolcem a Rakouským císařstvím*, s. 46.

<sup>584</sup> BUŠEK, Vratislav, ed. *Československé církevní zákony. Díl I.*, s. 371.

<sup>585</sup> Nad zvláštním charakterem matic se pozastavil i NSS ve svém rozsudku z 2. listopadu 2006 Ej 299/2006.

předpisy posavadními vyměřených (§ 1).<sup>586</sup> V podstatě tedy šlo o jakousi státem nadiktovanou vnitro-církevní solidaritu, jejímž účelem bylo, aby stát musel vydávat na kongruu co nejméně peněz. Zároveň stojí za povšimnutí opět ono typické směšování nejrozličnějších církevních institucí, především řádů a diecézí, které je v rozporu s odlišným povoláním jednotlivých stavů i církevním právem. Jde v zásadě o technickou normu, která vyměřovala, kolik kdo odvádí a jak to odvádí.

Příspěvek měl být vždy určen na deset let (§ 8), poté se vyměřil znovu. Samotnou výměru obsahoval § 9. Např. ti, kteří měli jmění do 10 000 zl., odváděli 0,5 %, ti, kteří měli mezi 10 a 20 000 zl. odváděli 1,5 % a ti, kteří měli mezi 20 a 30 000 zl. odváděli 3 %. Tímto způsobem se procento zvyšovalo až do 10 %, které platili všichni nad 90 000 zl. To ovšem bylo jen obecné vymezení a konkrétní odvody vždy vyměřoval příslušný zemský úřad (§ 4 ve spojení s § 14), jemuž se také příslušná částka odevzdávala (§ 24).

Nařízení ministerstev kultu a financí pod č. 112/1881 ř. z. potom provádělo zákon č. 51/1874 ř. z. pro léta 1881 – 1890. Výše odvodů v tomto nařízení ale zůstala víceméně v planosti až do konce monarchie, protože nařízení č. 161/1913 ř. z. o provádění zákona č. 51/1874 ř. z. na desetiletí 1911 – 1920 sice některé věci oproti původní normě pozměnilo, ale základ včetně odvodů ponechalo stejný.<sup>587</sup>

Tento zákon také rozvádělo nařízení min. kultu a vyučování a min. financí č. 39/1875 ř. z., které podrobněji upravovalo jak se má vést správa církevního jmění a zejména co se týče evidenčních knih.<sup>588</sup>

Zákon č. 50/1874 ř. z. pro změnu rozváděl zákon č. 7/1895 ř. z. Konkrétně šlo o § 36 zákona o vnějších vztazích církve katolické, který stanovil povinnost farní obce přispívat na chod farnosti. Tento zákon doplňoval, že jako členové farní obce s povinností přispívat mohou být za určitých podmínek stanovených tím zákonem i jiné osoby, třeba takové, které v

---

<sup>586</sup> Zákon daný 7. května 1874 č. 51 ř.z. jímž se vyměřují příspěvky k náboženskému fondu na uhrazení potřeb na účely církve katolické. *Společnost pro církevní právo, z. s. (SPCP): Church Law Society Societas Iuris Canonici* [online]. Praha, Společnost pro církevní právo, 1999 [cit. 2021-8-22]. Dostupné z: <http://spcp.prf.cuni.cz/lex/51-1874.htm>.

<sup>587</sup> Nařízení min. věcí duchovních a vyučování a ministra financí ze dne 29. července 1913 č. 161 ř.z., kterým se provádí zákon č. 51/1874 ř.z. o příspěvcích do náboženského fondu na desetiletí 1911 až 1920. *Společnost pro církevní právo, z. s. (SPCP): Church Law Society Societas Iuris Canonici* [online]. Praha, Společnost pro církevní právo, 1999 [cit. 2021-8-22]. Dostupné z: <http://spcp.prf.cuni.cz/lex/161-13.htm>.

<sup>588</sup> Nařízení vydané od ministra záležitostí duchovních a vyučování a od ministra financí ze dne 25. března 1875, č. 39 ř.z., za příčinou vykonání zákona, daného dne 7. května 1874 (č. 51 z.ř.) o příspěvcích k fondu náboženskému. *Společnost pro církevní právo, z. s. (SPCP): Church Law Society Societas Iuris Canonici* [online]. Praha, Společnost pro církevní právo, 1999 [cit. 2021-8-22]. Dostupné z: <http://spcp.prf.cuni.cz/lex/39-1875.htm>.

ní ani třeba nemají bydliště, ale vlastní tam nemovitost. Stejně se mohlo hledět i na právnické osoby.<sup>589</sup>

Finanční situace duchovních se ovšem i po květnových zákonech z roku 1874 stávala stále více kritickou, a tak vláda musela jednat. Pravděpodobně není náhoda, že tak učinila právě konzervativní vláda Eduarda hraběte Taaffeho, kterou podporovali i katoličtí poslanci.

Císař podepsal zákon 19. dubna 1885 a vyšel pod č. 47/1885 ř. z., známý je též jako I. kongruový zákon, či jako provisorní kongruový zákon.<sup>590</sup> V zásadě šlo pouze o provedení patentu Františka I. z roku 1825, který rušil rozdíl mezi „starými“ a „novými“ farnostmi. Všem duchovním se stejně stanovil nejnižší možný příjem který, pokud nedostačují jiné příjmy, bude doplněn z náboženské matice a pokud nebude stačit ani to nebo matice nebude schopná kongruu vyplácet, uhradí to stát.

Na I. kongruový zákon navázal zákon č. 15/1894 ř. z. „o zlepšení příjmů dignitářů a kanovníků při metropolitních, katedrálních a konkathedrálních kapitolách katolické církve ritu latinského, řeckého a arménského“.<sup>591</sup> Vláda totiž seznala (tehdy byla u moci stále ještě konzervativní vláda, ale už Taaffeho nástupce, knížete Windischgrätze), že kanovníci kapitul, vzhledem k důstojnosti jejich úřadu, by měli mít přece jen větší platy než jiní kněží. Určila tedy nejnižší možný plat kanovníků jinak. Ovšem nejen vůči jiným kněžím, ale i mezi kanovníky navzájem. Země se rozdělily do tří skupin (příčemž Čechy a Morava se nacházely v první), stejně jako kanovníci podle funkcí. Nejvyšší plat měl první dignitář (zpravidla tedy probošt) v první skupině, přičemž první dignitář ve druhé skupině už pobíral plat pouze jako ostatní dignitáři v první a tak to šlo sestupně dále. Obdobná norma, byť už nikoli pro kanovníky, byl zákon č. 115/1918 ř. z. podepsaný císařem Karlem 28. března 1918. Tento

---

<sup>589</sup> Zákon ze dne 31. prosince 1894 č. 7/1895 ř.z., jímž se vydávají doplňky ku § 36 zákona ze dne 7. května 1874 (ř.z. č. 50). (uhražování potřeb katolických obcí farních). *Společnost pro církevní právo, z. s. (SPCP): Church Law SocietySocietas Iuris Canonici* [online]. Praha, Společnost pro církevní právo, 1999 [cit. 2021-8-22]. Dostupné z: <http://spcp.prf.cuni.cz/lex/7-1895.htm>.

<sup>590</sup> Zákon ze dne 19. dubna 1885 kterýmž vydávají se prozatímní ustanovení o dotaci duchovenstva v katolické správě duchovní. *Společnost pro církevní právo, z. s. (SPCP): Church Law SocietySocietas Iuris Canonici* [online]. Praha, Společnost pro církevní právo, 1999 [cit. 2021-8-22]. Dostupné z: <http://spcp.prf.cuni.cz/lex/47-1885.htm>.

<sup>591</sup> Zákon č. 15/1894 ř.z. ze dne 7. ledna 1894 o zlepšení příjmů dignitářů a kanovníků při metropolitních, katedrálních a konkathedrálních kapitolách katolické církve ritu latinského, řeckého a arménského.. *Společnost pro církevní právo, z. s. (SPCP): Church Law SocietySocietas Iuris Canonici* [online]. Praha, Společnost pro církevní právo, 1999 [cit. 2021-8-22]. Dostupné z: <http://spcp.prf.cuni.cz/lex/15-1894.htm>.

zákon plošně zvyšoval kongruu všem samostatným duchovním správců i pomocným kněžím. Ponechává ovšem jednotlivé „platové třídy“.<sup>592</sup>

Zákon č. 115/1918 ř. z. ovšem už zvyšoval kongruu podle II. kongruového zákona, který byl císařem podepsán 19. září 1898 a měl číslo 176/1898 ř. z. Základní princip ovšem zůstal stále stejný (§ 1).<sup>593</sup>

#### 4.4 Manželství

Další z dlouhodobě vysoce sporných otázek mezi státem a církví byla otázka manželství. Na rozdíl od věčného „evergreenu“ o majetky a finance, a v konečném důsledku tak o zajištění fungování církve (byť samozřejmě zde zůstává principiální právo církve vlastnit majetek), v případě manželství šlo o otázku ideovou.

Manželství není dle pojetí katolické církve jen obyčejnou smlouvou, ale jednou ze svátostí. A jako takové nepochybně spadá pod záležitosti, o nichž by měla rozhodovat výlučně církve,<sup>594</sup> jak tomu skutečně do vlády Josefa II. také bylo.

V josefinském duchu pokračoval i Všeobecný zákoník občanský (ABGB), který císař František vyhlásil patentem z 1.června 1811 č. 946/1811 JGS, účinný od 1. ledna 1812. Manželskoprávní předpisy jsou obsaženy zejména v § 44 – 136. Pojetí rodiny v § 40 („Rodinou se rozumějí prarodiče se všemi svými potomky...“) celkem odpovídá náhledu církevního práva na tuto instituci (církevní právo přejímá pohled práva římského), jinak je tomu ovšem už u definice manželství. „Rodinné poměry se zakládají smlouvou manželskou“ (§ 44). Jde tedy pouze o občanskou smlouvu, přičemž v komentáři, který je ovšem až prvorepublikový, se jasně uvádí, že touto definicí se stát snažil postavit proti definici kanonické. Jde tak o klasický případ „depersonalizace“ práva, kdy předchozí právo bylo různé pro jednotlivé skupiny obyvatel (v tomto případě podle náboženství), protože vládl názor, že pro každou skupinu jsou tyto záležitosti zcela esenciální (tedy vycházející z náboženství), při

---

<sup>592</sup> Zákon ze dne 28. března 1918, č. 115 ř. z., kterým se ustanovují zvýšení nejnižšího příjmu a odpočívých platů katolických duchovních správců, jakož i nejnižšího příjmu hodnostářů kanovníků u metropolitních, katedrálních a konkatedrálních kapitol katolické církve latinského, řeckého a arménského ritu.. *Společnost pro církevní právo*, z. s. (SPCP): *Church Law Society Societas Iuris Canonici* [online]. Praha, Společnost pro církevní právo, 1999 [cit. 2021-8-22]. Dostupné z: <http://spcp.prf.cuni.cz/lex/115-18.htm>.

<sup>593</sup> Zákon ze dne 19. září 1898, č. 176 ř.z. jímž se vydávají ustanovení o dotaci katolického duchovenstva ve správě duchovní (zákon kongruový). *Společnost pro církevní právo*, z. s. (SPCP): *Church Law Society Societas Iuris Canonici* [online]. Praha, Společnost pro církevní právo, 1999 [cit. 2021-8-22]. Dostupné z: <http://spcp.prf.cuni.cz/lex/176-1898.htm>.

<sup>594</sup> Tolerovaní, zejména židé, měli rovněž své církevní soudy.

tom však vzájemně neslučitelné. Nyní se stát snaží zavést universální právo pro všechny (navzdory tomu ABGB má v § 123 – 136 zvláštní úpravu pro židy). V souladu s komentářem tak lze mluvit o sekularizaci manželského práva.<sup>595</sup>

Tato snaha tvůrců občanského zákoníku se však ukázala značně paradoxní, protože jediné právo manželské, které znali, bylo to kanonické. Udělali tedy to, že normy kanonického práva převzali do práva občanského. Došlo tedy k situaci, kdy tyto normy vynucoval stát jako normy práva občanského, přestože osvícenské zákonodárství (kam ABGB ještě nepochybně spadá)<sup>596</sup> charakterizuje právě snaha o sekularizaci. A co víc, toto „zcivilnělé“ kanonické právo se nyní aplikovalo i na nekatolíky, přestože k tomu z původní podstaty těchto norem nebyl žádný důvod. Je ovšem možné, že zde také působil onen podivný „konzervativní josefinismus“, který se tímto snažil, aby občanské právo zůstalo katolickým, ale dělal to úplně osvícenským způsobem.

Velmi markantně se to ukazuje zejména u podrobně recipovaných překážek uzavření manželství, které jsou obsaženy v § 48–88. Pro srovnání, v dnešním kanonickém právu je to nedostatek věku (v CIC/1983 kán. 1083, v ABGB § 48), neschopnost manželského aktu (kán. 1084, § 60), trvající manželství (kán. 1085, § 62), různost náboženství (kán. 1086, § 64), svěcení (kán. 1087, § 63), veřejný slib čistoty (kán. 1088, v ABGB je rovněž obsažen v § 63), únos nebo zadržování (kán. 1089, § 56), zločin (kán. 1090, § 68), pokrevní příbuzenství (kán. 1091, § 65), švagrovství nebo afinita (kán. 1092, § 66), veřejná počestnost (kán. 1093, ta není v ABGB obsažena, ale pravděpodobně by spadala pod cizoložství v § 67), zákonné příbuzenství (kán. 1094, spadá pod § 65<sup>597</sup>).<sup>598</sup>

Obdobně jako církevní právo umožňuje od některých překážek dispensovat, umožňoval to i ABGB s rozdílem, že v tomto případě překážky promíjel zemský úřad (§ 83 an.). ABGB dále například obsahoval i překážku cizoložství (§ 67), kterou už CIC/1983 neobsahuje.<sup>599</sup> Zcela církevní povahu pak měly ohlášky (§ 69 an.).

---

<sup>595</sup> ROUČEK, František, SEDLÁČEK, Jaromír. *Komentář k Československému obecnému zákoníku občanskému a občanské právo platné na Slovensku a v Podkarpatské Rusi: Díl první*. Praha, Wolters Kluwer, 2013, s. 369. ISBN 80-85963-60-4.

<sup>596</sup> TRETERA, Rajmund Jiří, HORÁK, Záboj, CSUKÁS, Adam, ed. *Církev a právo*, s. 261.

<sup>597</sup> ROUČEK, František, SEDLÁČEK, Jaromír. *Komentář k Československému obecnému zákoníku občanskému a občanské právo platné na Slovensku a v Podkarpatské Rusi: Díl první*, s. 427.

<sup>598</sup> *Kodex kanonického práva: úřední znění textu a překlad do češtiny : latinsko-české vyd. s věc. rejstř.* Praha, Zvon, 1994, s. 480–485. ISBN 80-7113-082-6.

<sup>599</sup> Srov. TRETERA, Rajmund Jiří, HORÁK, Záboj. *Církevní právo*. Praha, Leges, 2016, s. 273. ISBN 978-80-7502-192-2.



Některé tyto překážky jsou samozřejmě logické a zůstávají obsaženy i v současném občanském právu, u jiných není důvod, proč by měly být uplatňovány na nekatolíky, pokud neodpovídají jejich pohledům na manželství. Zcela státní charakter pak měly překážky nedostatečných příjmů (§ 53) a nutnost písemného povolení vojevůdce (§ 54).

ABGB ovšem nerecipoval jen kanonickoprávní materii, ale i pojmy a definice, jako např. vymezení konkubinátu, byť ten ani nebyl přímo v textu zákona obsažen.<sup>600</sup> V ustanovení § 111 však ABGB pamatoval na rozdílnost konfesí, když neumožňoval rozvod katolíků, což plynulo z § 39. Nekatolíci ho podstoupit mohli (§ 115). Požádat o něj mohl i nekatolík v situaci, kdy druhý manžel vstoupil do katolické církve až v průběhu trvání manželství (§ 116). Pokud však byl katolíkem už ve chvíli uzavření manželství, rozvod nebyl možný (§ 111). Nesystémově přejal ABGB i institut rozluky (§ 103–110), který však má smysl jen v kontextu církevního práva a církevního pojetí manželství.

Na druhé straně pouze částečná recepce církevního práva se stala obtížnou i pro katolíky. Nedošlo totiž k přejmutí nejrůznějších možných úlev. Nešlo tak například rozloučit nedokonaný svazek dispensí nebo složením slavných slibů, dokonce se nedalo použít ani *privilegium paulinum*.<sup>601</sup>

Každopádně se za této vzájemné neprovázanosti stávalo, že stát mnohá manželství pokládal za platná, i když podle církve se jednalo o konkubinát, a naopak kanonické právo považovalo sňatek za platný, ale stát nikoli. Tuto nesouvislost měl právě odstranit čl. X konkordátu, který katolíky vyjímal v otázkách manželství z působnosti ABGB, ale zaváděl pro ně přímou účinnost kanonického práva, přičemž tyto otázky nadále také posuzovaly církevní soudy. To se stalo ovšem jistým problémem poté, co toto ustanovení bylo skutečně císařským patentem č. 185/1856 ř. z. provedeno, protože se tyto soudy musely narychlo zřizovat.

Navzdory pozitivní změně oproti manželskému právu v ABGB mnozí tento systém napadali jako odporující občanské rovnosti, byť by se dala uvést řada příkladů, kdy nerovnost obsažená i v občanském zákoníku nikomu nevadila. Každopádně poté, co se liberálové dostali v 60. letech k moci, se stal tento právní režim založený konkordátem jedním z jejich hlavních cílů. První z květnových zákonů byl schválen už v březnu, ale císař ho potvrdil až 25. května,

---

<sup>600</sup> ROUČEK, František, SEDLÁČEK, Jaromír. *Komentář k Československému obecnému zákoníku občanskému a občanské právo platné na Slovensku a v Podkarpatské Rusi: Díl první*, s. 370.

<sup>601</sup> KADLEC, Jaroslav. *Přehled církevních dějin českých*, s. 206.

č. 47/1868 ř. z.<sup>602</sup>, tak obnovuje v čl. 2 účinnost Hl. II. ABGB i pro katolíky, stejně jako příslušnost civilních manželských soudů. Vláda si však dobře uvědomovala, že ustanovení ABGB jsou v rozporu s církevním právem. Proto čl. 2 upravuje situace, kdy by duchovní odmítl provést ohlášky, potažmo asistovat při uzavření manželství, které lze sice uzavřít podle ABGB, ale nikoli podle církevního práva („...odmítavě z příčin, kteréž v zákonech státních obsaženy nejsou...“), může to provést státní úřad. Tehdejší ministr kultu Hasner dokonce ve svém okružníku připustil, aby zůstaly církevní manželské soudy, pokud je někdo k uklidnění svědomí potřebuje...<sup>603</sup>

Manželství se dotýká i další z květnových zákonů, č. 49/1868 ř. z.<sup>604</sup>, tzv. interkonfesní zákon, který upravoval v některých situacích vztahy mezi občany jiného náboženství. Část první se dotýká právě tzv. smíšených manželství, resp. toho, v jakém mají být vychovány děti. Obecné pravidlo bylo takové, že synové následují víru otce, zatímco dcery matky. Bylo však možné to dohodou změnit. Nemanželské děti následovaly vždy víru matky. Podle čl. 2 pak měli rodiče právo změnit náboženství svých dětí, pokud jim ještě nebylo sedm.

#### 4.4.1 Cizoložství

Na závěr tohoto krátkého pojednání o úpravě v manželství je třeba připojit, že manželství bylo právem samozřejmě i chráněno. V duchu Desatera a jako svátost se právní ochrany těšila náboženská věrnost, což se nezměnilo ani v osvícenství. *Constitutio criminalis Theresiana* tak v čl. 77 poměrně obsírně definuje, co to je cizoložství („Zločinné urážení manželské věrnosti skrze tělesné smíšení s jinou osobou.“), i kdy k němu dochází. Podle § 6 za něj mohl soud uložit i hrdelní trest.

Je při tom možné, že takováto tvrdost je důsledkem osobního přístupu panovnice k hodnotě rodiny, protože Všeobecný zákoník o zločinech a trestech zařadil cizoložství mezi politické zločiny a zdaleka mu není věnován takový prostor. Tento zločin se pak vyšetřoval

---

<sup>602</sup> Zákon ze dne 25. května 1868 jímžto se obnovují nařízení druhé kapitoly obecného zákonníka občanského o manželském právě katolickém, přidává se moc soudní u věcech manželských katolíků se týkajících k soudům světským a ustanovuje se, kdy se může sňatek manželský předsevzít před úřady světskými . *Společnost pro církevní právo, z. s. (SPCP): Church Law Society Societas Iuris Canonici* [online]. Praha, Společnost pro církevní právo, 1999 [cit. 2021-8-22]. Dostupné z: <http://spcp.prf.cuni.cz/lex/47-1868.htm>.

<sup>603</sup> KRYŠTŮFEK, František Xaver, *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských*, díl II., s. 359.

<sup>604</sup> Zákon ze dne 25. května 1868 jímžto se pořádají poměry mezináboženské občanů státních v příčinách v něm jmenovaných. *Společnost pro církevní právo, z. s. (SPCP): Church Law Society Societas Iuris Canonici* [online]. Praha, Společnost pro církevní právo, 1999 [cit. 2021-8-22]. Dostupné z: <http://spcp.prf.cuni.cz/lex/49-1868.htm>.

jen pokud to údajná poškozená strana požadovala, tedy nikoli *ex officio*. Navíc se připouštělo upuštění od potrestání (které stále bylo celkem přísné, výprask nebo žalář), pokud odpustila poškozená strana.<sup>605</sup>

V 19. století pak přichází další posun. Zákoník císaře Františka O zločinech a těžkých policejních přestupcích z roku 1803 již neoznačoval cizoložství („těžký policejní přestupek proti veřejné mravnosti“) za zločin. V systematicke zákona pak byl vřazen mezi smilstva (dále např. incest nebo kuplířství). Nadále už nerozlišoval stav cizoložníků (ženatí či svobodní). Nejvyšší možný trest byl 6 měsíců a zůstala podmínka, aby poškozený žádal potrestání. Lhůta pro vznesení žaloby byla poměrně krátká a to 6 týdnů. Zůstala i možnost upustit od potrestání. V podstatě stejný přístup zvolil zákonodárce i v zákoně O zločinech, přečinech a přestupcích č. 117/1852 ř. z. (ostatně šlo jen o velkou novelu předchozího). S jedinou výjimkou, kdy podle § 510 bylo možno stíhat jako cizoložství prostituci (v případě pokud si jeden z manželů vydělává tímto způsobem a druhý nežaluje).<sup>606</sup>

## 4.5 Ochrana posvátna

Manželství bylo chráněno pro svůj posvátný prvek a v Rakousku se trestními zákony chránily i jiné hodnoty posvátného charakteru.

### 4.5.1 Ochrana náboženství

Náboženství bylo chráněno především dvěma ustanoveními zákona č. 117/1852 ř. z., a sice § 122, Rušení náboženství, a § 303 e), Urážka církve nebo společnosti náboženské zákonně uznané. V čem se lišily? § 122 směřoval proti tomu: „a) kdo řečmi, činy, v dílech tiskových nebo rozšiřovaných spisech Bohu se rouhá“ (což tedy logicky směřovalo na celou Svatou Boží Trojici – z hlediska zákona nebyl rozdíl, jestli se někdo rouhal obecně Bohu nebo Ježíši Kristu<sup>607</sup>); „b) kdo provozování náboženství ve státě jsoucího ruší, nebo kdo způsobem

---

<sup>605</sup> BREZINA, Peter, LOJEK, Antonín. *Delikt cizoložství v proměnách času*. Brno, The European Society for History of Law, 2015, s. 87-89. Monografie (Key Publishing: European Society for History of Law). ISBN 978-80-7418-241-9.

<sup>606</sup> Tamtéž, s. 93–95.

<sup>607</sup> Luboš Landa ve své práci uvádí, že ochrana § 122 se vztahovala na celou Svatou Rodinu. Nevím ovšem, z čeho to dovozuje. Nepodařilo se mi taktéž dohledat žádný případ, kdy by byl někdo stíhán podle § 122 za rouhání Panně Marii. LANDA, Luboš. *Trestné činy proti náboženství řešené u Krajského soudu Jihlava v*

zneuctívajícím zle nakládá s náradím k bohoslužbě zasvěceným, nebo jinak činy, řeči, v dílech tiskových nebo rozšiřovaných spisech náboženství veřejně opovržení prokazuje; c) kdo hledí křesťana k odpadnutí do křesťanství svěsti; d) kdo hledí rozšiřovati nevěru, aneb roztrušovati učení bludné, náboženství křesťanskému odporující“. Nutno podotknout, že písmeno c) a druhá část písmena d) byly zrušeny v roce 1868.

Paragraf 303, resp. jeho písmeno e) potom směřoval na případy: „Kdo veřejně nebo před více lidmi, nebo v dílech tiskových, rozšiřovaných vyobrazením nebo spisech posmívá se učení, obyčejům nebo zřízením církve nějaké nebo společnosti náboženské, státem zákonně uznané, nebo je zlehčiti hledí, anebo kdo nějakého jejich služebníka náboženského při výkonu obřadů bohoslužebných urazí, nebo se v čas veřejného provozování náboženství tou měrou neslušně chová, že z toho jiným vzejíti může pohoršení, dopouští se přečinu, ač není-li čin ten zločinem rušení náboženství (§ 122), a potrestán býti má tuhým vězením od jednoho do šesti měsíců.“<sup>608</sup>

Pokud jde o trestní sazbu, pak tu k § 122 upravovaly paragrafy 123 a 124, přičemž první říkal: „Bylo-li rušením náboženství dáno veřejné pohoršení, nebo byl-li kdo sveden, anebo bylo-li s tím spojeno obecné nebezpečí, potrestán buď zločin ten těžkým žalářem od jednoho až do pěti let; ale byla-li při tom veliká zlomyslnost nebo nebezpečnost, až do deseti let.“ Pokud nenastal tento případ, postupovalo se podle § 124, na základě nějž bylo možno uložit trest od šesti měsíců do jednoho roku.

Rozdíl mezi těmito paragrafy tkvěl v tom, že zatímco první v podstatě chránil posvátno v užším smyslu (v zásadě jde o ukázkový paragraf na blasfemii), § 303 e) spíše zajištění a ochranu náboženského života, a tím i soužití v monarchii. Byly jím tedy postihovány i verbální útoky, které si čas od času vyměňovali věřící katolické a menšinových konfesí.

Je ovšem pravdou, že podle § 122 by v podstatě šlo postihovat i všechny trestné činy podle § 303 e). Vzhledem k tomu, že u rušení náboženství byla vyšší trestní sazba, uchylovaly se soudy spíše k použití § 303, a rušení náboženství většinou vyhrazovaly skutečně pouze případům, kdy se někdo rouhal přímo Bohu, potažmo soudci rozhodli o obzvláštní nebezpečnosti jeho činu.<sup>609</sup>

---

*letech 1855-1918 ve výuce dějepisu* [online]. Brno, 2019 [cit. 2021-8-28], s. 12. Dostupné z: [https://is.muni.cz/th/sxnez/Trestne\\_ciny\\_proti\\_nabozenstvi\\_resene\\_u\\_Krajskeho\\_soudu\\_Jihlava\\_v\\_letech\\_1855-1918\\_ve\\_vyuce\\_dejepisu.pdf](https://is.muni.cz/th/sxnez/Trestne_ciny_proti_nabozenstvi_resene_u_Krajskeho_soudu_Jihlava_v_letech_1855-1918_ve_vyuce_dejepisu.pdf). Diplomová práce. Filozofická fakulta Masarykovy univerzity.

<sup>608</sup> Za První republiky přibyl k tomuto písmenu i odst. 2, který má charakter *kazatelnicového paragrafu*.

<sup>609</sup> V tomto bodě nekorespondují výsledky mého průzkumu v SOA Praha s výsledky zkoumání Luboše Landy v MZA. LANDA, Luboš. *Trestné činy proti náboženství řešené u Krajského soudu Jihlava v letech 1855-*

Intenzita útoků proti náboženství se s postupem doby měnila. Zatímco v 50. a ještě i 60. letech šlo o jev velmi vzácný, nanejvýše někdo v hospodě nadával jinému do „jezovitů“, od 70. let četnost těchto deliktů strmě rostla, aby kulminovala na přelomu století a zachovávala si vysokou četnost až do konce monarchie.<sup>610</sup>

Na náboženství v drtivé většině případů (až 95%) útočili muži, zpravidla také nižších vrstev.<sup>611</sup> Zdaleka ale ne všechny případy, které byly uznány jako (zejména) urážka církve, měly charakter vědomého útoku na církvev nebo náboženství. Např. Josef Linhart, rolník v Nesuchyni byl v roce 1902 stíhán pro urážku církve,<sup>612</sup> což se stalo tak, že vezl R. D. Ignáce Čvančaru zaopatřovat umírajícího. Farář nastoupil i se Svátostí do Linhartova vozu, měl na sobě bohoslužebné roucho a čekali dalšího muže, který šel shánět ještě doktora. Mezitím začal Linhart kouřit, načež ho Čvančara požádal, aby přestal, což on odmítl. Farář svou výzvu zopakoval, jinak že vystoupí. „*Tak jen vystupte, jaképak saki,*“ opáčil Linhart. Tím se dopustil urážky církve, za což byl potrestán týdnem vězení, zostřeným postem, a to i když se za něj přimlouval farář Čvančara a on sám se bránil, že si ničeho nepamatuje, neboť ho před tím „*žena posilnila kořalkou.*“

Ve většině případů docházelo k urážce náboženství ve vypjatých chvílích, kdy byl provinilý rozčilený nebo když zjevně nedomyslel své činy do důsledku, jako se to nejspíš stalo Josefu Linhartovi. Řada odsouzených se do problémů dostala sama, i když neúmyslně a to jen díky své výbušnosti, prostořekosti a vzpurnosti. Typický byl např. případ Anny Hodoušové, která v září 1894 narušila svatbu, protože se chtěla pomstít ženichovi, neboť s ním před tím měla poměr.<sup>613</sup>

Ve vyhraněné situaci se také například ocitl flašinetář Florian Kroh z Brtnice. V podvečer 23. července 1881 vyhrával před četnickými kasárnami. Když se mu dlouho nedostalo žádné almužny, začal se posmívat četnickému strážmistroví Steinerovi, že má dlouhý nos a tvrdil, že Steiner nemá žádný metál, kdežto on ano. Poté se měl vyjádřit v tom smyslu, že „*když mu*

---

1918 ve výuce dějepisu, s. 15. Podle jeho zjištění za zkoumané období bylo použito § 122 celkem 94x (66x § 122 a), 22x § 122 b), 3x 122 d), § 303 e) 86x. Osobně odhaduji, že Zemský soud v Praze použil § 122 ani ne v 10% případů. Soudní praxe se tak pravděpodobně velmi lišila, o čemž vypovídá i graf tamtéž na s. 18.

<sup>610</sup> Srov. LANDA, Luboš. *Trestné činy proti náboženství řešené u Krajského soudu Jihlava v letech 1855-1918 ve výuce dějepisu*, s. 16. Zde se ovšem výsledky výzkumu shodují. Zdá se však, že v Jihlavě po roce 1900 soud rozhodoval ve stále méně případech, zatímco v Praze byl nápad konstantní.

<sup>611</sup> ŘEPA, Milan. "Rušení náboženství" na jižní Moravě. In: FASORA, Lukáš, HANUŠ, Jiří, MALÍŘ, Jiří. *Sekularizace venkovského prostoru v 19. století*. Brno, Matice moravská, 2009, s. 125-133. ISBN 978-80-86488-55-4.

<sup>612</sup> SOA Praha, ZST Praha, kartón 1304, Vr III 893/1901.

<sup>613</sup> LANDA, Luboš. *Trestné činy proti náboženství řešené u Krajského soudu Jihlava v letech 1855-1918 ve výuce dějepisu*, s. 21.

*nikdo nic nedá, půjde ke Svaté Trojici, kde jí bude hrát, a když mu ona také nic nedá, tak se na ní vysere.*<sup>614</sup>

Našly se ovšem i případy jiné,<sup>615</sup> kdy mohlo být náboženství zesměšňováno například ve spojení s politikou. Josef Kozlík ze Mšena tak dne 1. dubna 1901 hrál v nádražním hostinci zakázanou hru „jeden a dvacet“. V jejím průběhu si stále dobíral vedle sedícího Josefa Vlacha, že je klerikál. Když ten ho vyzval, ať toho nechá, Kozlík se ho zeptal, jestli jako dobrý katolík ctí Pannu Marii a svaté. Když Vlach odpověděl kladně, Kozlík řekl: *Když máš Pannu Marii tak rád, tak až půjde procesí do Staré Boleslavi, můžeš jí políbit prdel.*<sup>616</sup>

Panna Maria byla vůbec oblíbeným terčem útoků, zejména její panenství. V roce 1879 se tak obuvník Václav Dlouhý provinil, když při slavnostním svěcení nové školy zavolal na jistého sedláka Krupicu, který předzpěvoval nábožné písně: *„Tož Krupico, co ted' budů zpívat, O Marianko ukaž pupek?“*<sup>617</sup>

S postupem času se přidávaly i nové typy urážek, kdy například socialisté dávali demonstrativně najevo své bezvěrectví. Můžeme každopádně říci, že stát si i v 19./20. století zachovával určitou úctu před posvátnem a náboženstvím, které se snažil chránit i trestními normami.

#### 4.5.2 Ochrana císaře

Kromě samotného náboženství byla také chráněna osoba císaře, o němž Prosincová ústava prohlásila, že je posvátný. Už jsme se dotkli oněch dvou rovin panovnickovy posvátnosti.

I v 19. století měl František Josef stále auru katolického panovníka z Boží milosti a ta přetrvala až do konce monarchie. Do jisté míry tak stále fungovalo křesťanské zdůvodnění jeho vlády. U Františka Josefa navíc dochází k recepci určitých starších forem panovnického kultu, kdy je císař představován jako milující a spravedlivý otec svých poddaných, čemuž napomáhala i jeho všeobecně známá pracovitost.

Panovníci se tradičně chránili jako posvátné osoby a fyzický útok na ně měl charakter *sacrilegia*. Paragraf 64 zákona č. 117/1852 ř. z. tak daleko nezachází, byť napsán v době

---

<sup>614</sup> Tamtéž, s. 22-23.

<sup>615</sup> Poměrně podrobná klasifikace podle toho kdo koho a jak úmyslně uráží tamtéž, s. 16.

<sup>616</sup> SOA Praha, ZST Praha, kartón 1304, Vr III 1240/1901.

<sup>617</sup> ŘEPA, Milan. "Rušení náboženství" na jižní Moravě. In: FASORA, Lukáš, HANUŠ, Jiří, MALÍŘ, Jiří. *Sekularizace venkovského prostoru v 19. století*, s. 128.

neoabsolutismu. Neupravuje ostatně fyzický útok na císaře, ale pouze na jeho čest. Je tak zařazen do Hl. VII – „O zločinech velezrady, uražení Veličenstva a údův domu císařského a rušení veřejného pokoje“. Jeho text zní: „Kdo poruší úctu k císaři, nechť se tak stane osobní urážkou, pronešenou veřejně nebo před více lidmi, haněním, rouháním nebo posmíváním, díly tiskovými, sdělováním nebo rozšiřováním vyobrazení nebo spisů, dopouští se zločinu uražení Veličenstva a budiž potrestán těžkým žalářem od jednoho do pěti let.“ Vzhledem k výše uvedenému je zajímavé, že jde o stejnou sazbu, jaká byla při veřejně pohoršlivém rušení náboženství.

Ať už zvolíme jakékoli zdůvodnění panovníkova postavení, tradiční nebo nové (panovník jako obraz síly a nezávislosti sekulárního státu), jeho majestát v obou případech představoval nejvyšší státní důstojnost, v níž nacházel vyjádření celý stát. Kdo tedy urazil císaře, urazil celý stát a jednoho každého občana v něm (a dost možná i jeho předky).<sup>618</sup> V Rakousku navíc význam císařského majestátu ještě posílil tím, že šlo o jeden z posledních svorníků, které držely říši pohromadě.<sup>619</sup>

Zločin urážky Veličenstva se od ostatních pomluv lišil i tím, že ho státní orgány stíhaly automaticky, zatímco ostatní pomluvy se vyšetřovaly jen na základě žaloby uraženého. Důležitá byla především veřejnost takové urážky, výroky pronesené v soukromí trestné nebyly. Zákon proto poměrně podrobně specifikoval, co znamená veřejnost. Např. domovní dvůr, cesta, hostinec, pole poblíž cesty, krám, dokonce i byt, pokud se urážka zakřičela z otevřeného okna. Naopak, kdo urazil císaře na náměstí, kde ji ale slyšel pouze jeden člověk, nedopustil se trestného činu. „Více lidí“ totiž znamenalo min. dva lidi.<sup>620</sup>

Z toho zjevně vyplývá, že vládě skutečně nešlo o vytvoření kultu císařovy osobnosti, ale především o ochranu státu, který ztělesňoval. Zákonodárce byl totiž přesvědčen, že negativní výroky mohou nepříznivě ovlivňovat veřejné mínění a potenciálně vyvolávat neklid ve společnosti, či dokonce i podněcovat úvahy o možné změně vládnoucího režimu. Proto ani nebylo důležité, zda pachatel svůj výrok skutečně myslel jako urážku a zda si doopravdy uvědomoval jeho urážlivý obsah.

---

<sup>618</sup> STRAŠÁK, Adam. *Uražka císaře a prezidenta: kontinuita a diskontinuita kulturních stereotypů*. Praha, Academia, 2019, s. 75. ISBN 978-80-200-2927-0.

<sup>619</sup> RAK, Jiří. *Zachovej nám, Hospodine: Češi v Rakouském císařství 1804-1918*. Praha, Havran, 2013, s. 298. ISBN 978-80-87341-15-5.

<sup>620</sup> VELKOVÁ, Alice. Ženy proti majestátu: Zločin urážky Veličenstva ve druhé polovině 19. století. In: *Dějiny a současnost* [online]. Praha, Dějiny a současnost [cit. 2021-8-28]. Dostupné z: <http://dejinyasoucasnost.cz/archiv/2007/9/zeny-proti-majestatu-/>.

Obdobné postavení jako císař měl arcidům, zákon tedy chránil i císařovy příbuzné. Včetně už zesnulých, přičemž tato postmortální ochrana nebyla nijak časově omezena. Před soudem tedy např. stanul i majitel pražské tiskárny Jan Otto neboť vydával román na pokračování *Král a biskup*, v němž byl líčen život na dvoře Rudolfa II. a dalších Habsburků.<sup>621</sup>

Není asi příliš překvapivé, že sociální skladba pachatelů urážky císaře se velmi podobala té, kteří se dopouštěli urážek či rušení náboženství. O to zvláštnější je, že se mezi stíhanými objevil i farář Antonín Sachs, který v roce 1868 v hostinci prohlásil že „*Císař a jeho úředníci jsou špatní a mohou mi políbit prdel.*“<sup>622</sup>

Výraznější změna oproti urážkám náboženství představuje, že poměrně velkou část těch, kteří uráželi císaře, tvořily ženy. Urážely ovšem jiným způsobem než muži, a jejich urážky mají málokdy politický přesah. Většinou jsou spíše poněkud nižšího charakteru. Jistá Anna Škraňáková, nevěstka, byla 14. prosince 1906 eskortována k soudu v Uherském Ostrohu, protože v Bzenci provozovala prostituci. U Moravského Písku začala sama od sebe vykřikovat: „*Vy všichni jste kurváři a také náš císař je kurvář jako všichni ostatní.*“<sup>623</sup>

Podobně jako u útoků proti náboženství se i zde objevují různé typy. Část lidí císaře urážela, protože se jim vedlo špatně, část ho brala jako ztělesnění státu, se kterým se ocitli v konfliktu, například když je odváděl četník. V podstatě tak došlo k inverzi císařského kultu.<sup>624</sup> Jiní císaře zase uráželi z čistě politických důvodů.<sup>625</sup>

Na rozdíl od útoků proti náboženství se urážky císaře objevují konstantně od 50. let. Jejich kadence se však s blížícím se přelomem století postupně zvyšovala. Lze tak říci, že za oněch padesát let došlo v širokých vrstvách obyvatelstva k úpadku vážnosti tradičních autorit.<sup>626</sup> Je pozoruhodné, že panovnická moc byla s náboženstvím propojena i tímto způsobem.

---

<sup>621</sup> Tamtéž.

<sup>622</sup> Tamtéž.

<sup>623</sup> STRAŠÁK, Adam. *Urážka císaře a prezidenta*, s. 266.

<sup>624</sup> CZECH, Philip, *Der Kaiser ist ein Lump und Spitzbube: Majestätsbeleidigung unter Kaiser Franz Joseph*, Wien, Böhlau, 2010, s. 177–179. ISBN 978-3-205-78501-9.

<sup>625</sup> Případ Jana Macháně, který ukázal roku 1893 v hostinci na českého lva a prohlásil: „*V toho věřme. A po císaři je mi hovno.*“ STRAŠÁK, Adam. *Urážka císaře a prezidenta*, s. 113.

<sup>626</sup> Tamtéž, s. 112.



## 4.6 Boj o školu

Poslední z květnových zákonů, které v roce 1868 v podstatě skoncovaly s konkordátním obdobím, zůstává zákon č. 48/1868 ř. z.<sup>627</sup>, „jímžto se vydávají základní pravidla o postavení školy k církvi.“ Šlo o konec konkordátní školy, protože v § 1 je uvedeno, že pouze stát má právo vyučovat a dozorovat výuku (také v § 9), a v § 3, že užívat jakékoliv školy zřízené státem, zemí nebo obcí, smí kdokoliv bez ohledu na vyznání. Nutno ale říci, že účelem zákona nebylo úplně vytlačit náboženství ze škol, jelikož § 2 říkal, že církev (potažmo církev a náboženské společnosti) bude nadále zajišťovat výuku náboženství.

To bylo nadále povinným předmětem a jeho dotace se ustálila na dvou hodinách týdně ve všech pěti třídách obecné školy, stejně jako na měšťankách, klasických i reálných gymnáziích, reálkách a učitelských ústavech.<sup>628</sup> Na to mohla navazovat i náboženská cvičení. Církevnímu schválení podléhaly pouze učebnice náboženství (§ 7) a katechetu samozřejmě vysílala příslušná církev (§ 6). Pozitivní na tomto zákonu je, že stát si v něm nevymezoval žádné právo zasahovat do výuky náboženství zasahovat.

Podle § 4 měly církve a náboženské společnosti dále právo zřizovat vlastní vzdělávací ústavy, jež však podléhaly státním zákonům o vyučování.<sup>629</sup> Tyto školy se pak mohly rozhodovat o tom koho přijmout na základě konfese.

Problematický je § 8, který říká, že fondů studijních se bude užívat nehledíc na vyznání, pokud nebude zjevné, že byl určen pro konkrétní konfesi. To ovšem u fondů zřízených Josefem II. dost dobře nešlo.

Zákon ovšem ponechával přeci jen církvi určitou možnost, jak ovlivňovat, resp. kontrolovat vyučování. V § 10 totiž zřizoval právě za účelem kontroly výuky zemské, okresní a místní školní rady. Stanovit obsazení těchto rad bylo podle § 12 a 13 víceméně přesunuto na zemské zákonodárství. Ovšem následující zákon zakotvil virilní právo farářů zasedat

---

<sup>627</sup> Zákon ze dne 25. května 1868 jímžto se vydávají základní pravidla o postavení školy k církvi. *Společnost pro církevní právo, z. s. (SPCP): Church Law Society Societas Iuris Canonici* [online]. Praha, Společnost pro církevní právo, 1999 [cit. 2021-8-22]. Dostupné z: <http://spcp.prf.cuni.cz/lex/48-1868.htm>.

<sup>628</sup> HORÁK, Záboj. *Církev a české školství: právní zajištění působení církvi a náboženských společností ve školství na území českých zemí od roku 1918 do současnosti*, s. 127. Praha, Grada, 2011. ISBN 978-80-247-3623-5.

<sup>629</sup> Blíže k církevním školám v této době viz tamtéž, s. 26–42.

v místních školních radách.<sup>630</sup> Samozřejmě jeho vliv fakticky závisel na tom, kolik ostatních členů rady mu bylo ochotno naslouchat.

Tímto následujícím zákonem, který rozvíjel ustanovení onoho květnového zákona, byl zákon č. 62/1869 ř. z., známý také jako tzv. Hasnerův zákon, vlastní „říšský zákon o školách obecných.“ Ten také v § 70–73 upravoval postavení církevních škol. První paragraf Hasnerova zákona vymezoval účel školy: „Školy obecné zřízeny jsou k tomu, aby děti v mravnosti a náboženství vychovávány, ducha jejich rozvíjely, znalosti a zručnosti, jež mají k dalšímu vzdělání v životě zapotřebí, jim poskytovaly a byly základem, aby se z nich stali hodní lidé a občané.“ I zde se tedy s náboženstvím počítalo, což někteří kritizovali jako zachování náboženského rázu školy.<sup>631</sup> Doklad o tom, že na náboženství byl teoreticky dáván velký důraz nám zachoval i školní řád z roku 1905, ve kterém se praví: „Proto buďte děti ve škole nábožensko-mravně vychovávány, škola je bude je zejména učit bázni boží, úctě k císaři pánu a Nejvyššímu císařskému domu, vážnosti k zákonům a státnímu pořádku, lásce k rodnému lidu a společné vlasti, jakož i náboženství a národní snášenlivosti a bude se také zároveň snažit, aby svěřenou sobě mládež vedla k lidomilnosti a lásce k bližnímu a budila v ní smysl pospolitosti.“

Fakticky se však větší důraz kladl na mravní výchovu než náboženskou. Podle *pokrokové* interpretace má tedy škola vycházet z principů utilitaristických a sociálních. „*Uplatňuje se tu názor filosofický, že mravnost je základem náboženského citění, oproti církevnímu, jemuž mravnost plyne z náboženství.*“<sup>632</sup>

V hlasování byli proti novému zákonu slovinští i polští poslanci a také tyrolští a italští katolíci (Češi uplatňovali pasivní resistenci). Autonomisté ho odmítali, protože ač zákon 48/1869 ř. z. tvorbu většiny materie přenáší na zemské sněmy, tento upravoval školu do nejmenších detailů. Katoličtí poslanci potom kritizovali uniformitu, kterou přinese státní monopol na vzdělávání. Také zdůrazňovali práva rodičů na výchovu dětí.<sup>633</sup>

---

<sup>630</sup> BALÍK, Stanislav, FASORA, Lukáš, HANUŠ, Jiří, VLHA, Marek. *Český antiklerikalismus: zdroje, témata a podoba českého antiklerikalismu v letech 1848-1938*. Praha, Argo, 2015, s. 122. ISBN 978-80-257-1373-0.

<sup>631</sup> MORAVEC, František V. Česká politika obecnoškolská. In: TOBOLKA, Zdeněk Václav, ed. *Česká politika. Díl pátý*. Praha, Edvard Leschingr, s. 241–242.

<sup>632</sup> Tamtéž, s. 241.

<sup>633</sup> Tamtéž, s. 239.

Uvedená argumentace vlastně předznamenala hlavní body toho, co církevní straně vadilo na nové úpravě škol. Dalšími argumenty bylo, že školní „*mládež divočí, protože učitelstvo nemá víry v Boha, co činí, činí jen na oko.*“<sup>634</sup>

Bezprostředně po vydání nového zákona se církevní názor nacházel ve značně v menšině. I nijak proticírkevně zaměřené kruhy nevěřících říkaly, že snad přeci „*žádný učitel nevštěpuje dětkám, že není Boha, anebo že lidská duše není nesmrtelná.*“<sup>635</sup> Zpočátku i opodstatněně. V první půli 70. let skutečně nejsou ve vizitačních protokolech téměř žádné nářky farářů na školu nebo učitele.<sup>636</sup>

Od přelomu 70./80. let však dochází ke generační výměně na učitelských místech a atmosféra se začíná měnit. Nevíme přesně proč, ale zdá se, že v té době se učitelské ústavy staly jakousi „líhni“ kritiky náboženství z rádobý vědeckých pozic.<sup>637</sup> Každopádně následovala nová mobilizace sil na obou stranách, kterou ještě posílilo, že v roce 1879 po téměř dvacetiletém období vlády německých liberálů nastoupila vláda Eduarda hraběte Taaffeho, kterou podporoval tzv. železný kruh pravice, tedy parlamentní koalice federalistů a katolických poslanců.

Ostatně o změně školského zákona už uvažovala za krátkého konzervativního intermezza Hohenwartova vláda na počátku 70. let. Tehdy se ministr Jireček snažil otevřít otázku možného většího zapojení zemí ve školském zákonodárství. Vzhledem ke krátkému působení této vlády ale k ničemu nedošlo.

Koncem 70. let však byla situace jiná. Čeští biskupové poslali 1. února 1880 vládě list, kterým výslovně odsuzují nekonfesní školství, neboť „*odtržení školy od církve zavírá cestu ke každému důkladnému zlepšení poměrů školských.*“ Kritika se snesla zejména na způsob pojmání výuky. „*Vcelku mají ovšem cenu vzdělání a vědomosti; avšak jednostranným pěstováním rozumu bez náboženského přesvědčení a pouhým hromaděním ponejvíce povrchních, nezáživných vědomostí nedocílí se toho, co považuje se za cíl vychování mládeže, totiž ušlechtilá povaha, ale naopak jak nás zkušenosti poučují, všude podporuje se jen domýšlivost, přeceňování vlastních sil a sobectví, čímž podporuje se jen neblahý materialistický.*“<sup>638</sup>

---

<sup>634</sup> BALÍK, Stanislav, FASORA, Lukáš, HANUŠ, Jiří, VLHA, Marek. *Český antiklerikalismus*, s. 122.

<sup>635</sup> Tamtéž.

<sup>636</sup> Tamtéž, s. 123.

<sup>637</sup> Tamtéž.

<sup>638</sup> POKORNÝ, Jiří. Sekularizace a školství. In: FASORA, Lukáš, HANUŠ, Jiří, MALÍŘ, Jiří. *Sekularizace venkovského prostoru v 19. století*, s. 84.

V roce 1882 tak prošla novela školského zákona. Liberálové kritizovali zejména dva paragrafy, a to § 48, jímž se za odpovědného správce školy určoval ten z učitelů, který byl způsobilý k vyučování náboženství, k němuž se hlásila většina žáků a § 54, který umožňoval stíhat učitele i za chování mimo školu, pokud znevažuje učitelský stav. Mimo to se také obnovila výuka chrámové hudby.

V roce 1888 podali konzervativní poslanci Aloys z Lichtenštejnu (pozdější zakladatel křesťansko-sociální strany) a Georg Lienbacher nový návrh, který už explicitně posiloval vliv církve na školu. V návrhu bylo přesná definice, jak by církev na školu dozírala, dále by došlo k posílení pravomocí katechetů, omezení výuky přírodovědných předmětů a omezení povinné školní docházky z osmy na šest let.<sup>639</sup> Proti návrhu se zmobilizovala široká koalice odpůrců, od německých liberálů, přes mladočechy až po socialisty, a nakonec neprošel.

Avšak od roku 1888 se monarchie nacházela v jakési neustálé *válce o školu*. Liberální učitelé byli napadáni jako lidé pohodlní, lhotejní až bezbožní. Naproti tomu někteří z nich dělali katechetům naschvály. Protahovali hodiny, které předcházely výuce náboženství, neoznamovali katechetovi, když odpadla škola apod. Nelze asi očekávat, že by ve svých předmětech byli příliš vstřícní vůči církevnímu světonázoru. Nechyběly ani soudní spory, ve kterých často zastupoval Ústřední spolek učitelů (zastřešující organizaci liberálního učitelstva) Alois Rašín.<sup>640</sup>

Církev většinou ve sporech s radikály, kteří volali po plné sekularizaci školství, „tahala za kratší konec“. V Čechách bychom například kolem roku 1900 měli problém najít školní radu s výraznějším zastoupením katolíků, často tam zůstal farář osamocen. Jinak to bylo například na Moravě, kde se na některých místech podařilo aktivním kněžím získat většinu a kontrolovat tak i antiklerikálního učitele.

Jistě ale nelze generalizovat o nějaké apriorní proticírkevnosti učitelstva. Na některých místech se supervize duchovního považovala za samozřejmost, a byli samozřejmě i zbožní učitelé, kteří s knězem spolupracovali sami od sebe. Jinde zase farář víceméně rezignoval, když neviděl naději na zvrát poměrů.

---

<sup>639</sup> Lienbacher v projevu ve sněmovně řekl: „*Učivo obecných škol jest nepřiměřeně rozsáhlé. K čemu zavedeno jest do těchto škol vyučování přírodním vědám, zeměpisu, dějepisu, ústavovědě, tvaroznalectví, tělocviku a pro dívky ručním pracím a domácímu hospodářství? Dítky na venkově, počínajíce chodit do školy, znají přírodu mnohem lépe než dítky městské; tělocviku učí se na humnech domácích. Bude-li veškeré naše obyvatelstvo tak vzděláno, kdo bude orat, zametat ulice, vyklízet stoky atd.*“ Tamtéž, s. 85.

<sup>640</sup> Tamtéž, s. 87.

Jaké to ovšem vypadalo s vlastním učivem? Jak v něm bylo náboženství přítomno? Určitou sondu nám může poskytnout analýza *Čítanky pro obecné školy*.<sup>641</sup> Jednoduše řečeno, téměř nijak. V příběhu sedláka Jana Krouského, jakési vzorové postavy, na níž se děti mají naučit svým mravním i občanským povinnostem, najdeme jedinou zmínku, která se víry a církve dotýká, a to že když shořel kostel, Krouský pomohl s jeho obnovou.

V ústavovědě se silněji akcentuje postavení císaře, představovaného jako hlavního aktéra státního života. Skoupější je čítanka na vysvětlení jiných ústavních orgánů, a lze tak předpokládat, že i tímto způsobem se mělo posílit monarchistické cítění. S tím koresponduje např. i to, že žáci se učili celý panovnický titul. S císařem, byť v roli krále českého, se však pojí explicitní zmínka o Bohu, a to v básni *Miluji vlast, národ, krále* a to v poslední sloce, která říkala, že služba vlasti a králi je také službou Bohu.<sup>642</sup>

Čítanka, stejně jako válka o školu tak korespondují s předchozí částí 4. 5. Byť byla církev nadále přítomná ve veřejném prostoru, její vliv a autorita upadaly.

---

<sup>641</sup> SUŠOVÁ, Veronika. Staré i nové: Sekularizace politického vzdělání na předlitavském venkově ve druhé polovině 19. století a na začátku 20. století. In: FASORA, Lukáš, HANUŠ, Jiří, MALÍŘ, Jiří. *Sekularizace venkovského prostoru v 19. století*, s. 89-104.

<sup>642</sup> Tamtéž, s. 98–101.

## Závěr

*„...Byla podle své ústavy liberální, ale vládlo se v ní klerikálně. Vládlo se klerikálně, ale žilo se svodomyslně.“*

V předložené práci jsme prozkoumali proměny vztahu církve a státu v habsburské monarchii v 18.-20. století. S ohledem na témata nadnesená v úvodu se domnívám, že lze učinit tyto závěry:

V žádném případě nelze používat pojem austrokatolicismus jako souhrnný pojem pro tzv. spojení trůnu a oltáře od doby Marie Terezie až do konce monarchie. V takovém případě by pojem austrokatolicismus mohl znamenat specifický vývoj vztahů mezi státem a církví ve zkoumaném období. Je však otázka, zdali by v takovém případě nebyl v podstatě zbytečný, neboť by obsáhl i naprosto odlišné situace.

Jako určitá alternativa by se nabízelo rozlišování na „austrokatolicismus doby Josefa II.“, „austrokatolicismus Františka I.“ apod. Domnívám se však, že by to ve své podstatě vyšlo nastejno.

Je nade vše pochybnost zřejmé, že josefinismus je model státního katolicismu. Ano, šlo o katolický konfesní stát, ale církev se v té době nestala ničím jiným, než nástrojem v rukou osvícenců. Jistě, v některých dobových obdobích mohl projevovat i některé rysy katolického státu, třeba ve 20.-30. letech 19. století (to co bylo nazváno konzervativním josefinismem), ale na celkovém charakteru to nic nemění.

Do specifické situace se katolická církev dostala v 50. letech. Je třeba si uvědomit, že v té době šlo skutečně o unikátní situaci, kdy stát nevídaným způsobem začal brát církev jako sobě rovného. Pokud se poměry v Rakousku někdy blížily v úvodu načrtnutému katolickému státu, bylo to právě v této době.

Pokud tuto dobu označíme za výsledek ultramontanismu (jenž ve svém důsledku katolický stát prosazoval), není to tak jednoznačné. I v 50. letech byla ve vládě řada osob, které neměly příliš chuť měnit cokoli na vztahu církve a státu. Na druhé straně i konzervativní tradicionalisté a ultramontanisté, kteří měli svou vizi (která liberály strašila nejvíce), jak by se měl stát změnit, včetně vztahů s církví, byly situací zklamáni.<sup>643</sup> Sám císař představoval

---

<sup>643</sup> SCHWARZENBERG, Bedřich. *Španělský deník a Zrození revolucí: Fragmenty z jeho Předpotopních ústřížků fidibusů, Ústřížků fidibusů po potopě, Cestovní knihy, Papírů vysloužilého Lancknechta, Vzpomínek na Alžír, Cesty na východ, loveckých výletů a rukopisných pozn., které vybral a přel. Karel Schwarzenberg.* Ladislav Kuncíř, Jemnice u Strakonice, 1937, s. 69 an. ISBN 80-901372-0-2.

zvláštní případ, kdy na jedné straně neváhal uzavřít s církví spojenectví, na druhé měl pocit, že biskupové by především měli podporovat jeho politiku. Pokud řekneme, že 50. léta byla konzervativní, tak to byl značně heterogenní konzervatismus a jednotliví spojenci měli často odlišné představy na řadu otázek (kromě císaře jmenujme i ministra Thuna). Byť ve svém souhrnu byli k církvi asi přátelštější, než druhá strana.

Ona druhá strana, která je v práci často popisována zkratkou liberální, se dostala k moci v 60. letech. A zahájila změny, jež vedly k novým poměrům církve a státu. A tento poměr je pak asi to, co nejlépe odpovídá pojmu austrokatolicismus.

Více než co jiného je austrokatolicismus od 60. let 19. století jakýmsi modelem, který zakonzervoval částečné výsledky předcházejících vývojových stadií, která se nyní úspěšně svářila v jednom systému.

Nelze říci, že by austrokatolické Rakousko bylo státem vyloženě protikatolickým. Naopak, v dynastické legitimitě ještě stále přežívala pietas austriaca, František Josef opakovaně vystupoval jako katolický panovník. Dokonce občas vystupoval i na obranu církve, či její nauky. Byť nikoli příliš otevřeně a přinejlepším se střídavými úspěchy. Kromě něj zde byly i určité kruhy, např. část historické šlechty, které církev bránily (častokrát hlasitěji než panovník), a když jejich moc zeslábla, dokázaly je nahradit katolické politické strany.

Rakousko (resp. Předlitavsko) si tedy uchovalo některé prvky, a to jak formální, tak reálně působící, jež by ho mohly označovat za katolický stát. Nelze také pominout na lidovém přetrvání pietas austriaca a na masivní příslušnost obyvatelstva ke katolické církvi, byť je otázka, do jaké míry spíše zvykově. Ovšem v jeho zákonech i politickém a občanském životě bylo až příliš mnoho jiných činitelů, které vystupovaly otevřeně proticírkevně. To bylo dědictví osvícenství, josefinismu a nakonec i politického liberalismu.

Je ovšem nutno si uvědomit, že cílem této tradice nebyl v Předlitavsku státní katolicismus. Naopak, byl to sekulární stát, který je od náboženství co možná nejvíce oproštěn. A dalším paradoxem je, že tato tradice se za své vlády ve snaze vytvořit sekulární stát uchýlila k určitému doзору nad církví, jež připomíná umírněný josefinismus, jehož cílem ale původně bylo vytvořit státní katolictví.

K těmto dvěma je třeba ještě přidat recepci výše zmíněných tradic v každém jednotlivém národě říše, která byla všude jiná, čímž se situace ještě znepřehledňovala.

Celý austrokatolicismus tak lze snad nejlépe přirovnat k rakousko-uherskému vyrovnání. Léta 1867-1874 určily nový status quo. Liberálové dosáhli zrušení konkordátu, zrušení

dozoru nad církví, schválení zákona o vnějších poměrech církve katolické. V podstatě tak dokázali zlikvidovat možnost, že by se z Rakouska katolický stát stal. Na druhé straně ponechali císaři jeho posvátnost, stejně jako některé další institucionální výhody katolické církve. Např. virilní členství biskupů v Panské sněmovně, či ochranu náboženství trestním zákonem. Obě dvě strany se ovšem neustále snažili tento status quo naklonit na svou stranu, jak ukázal i boj o školu.

Za této situace lze popsat postavení císaře jako duální (stejně jako v důsledku vyrovnání). Na jedné straně příslušel k jedné straně, byť nikoli nějak vyhraněně – jeho vzdělání ani osobnost ho k tomu nepředurčovala, na straně druhé musel zaštitit celý systém. A jak známo, jeho jediným politickým programem, poté, co v roce 1859 zkrachoval systém, kterému rozuměl a v který věřil, bylo zachovat zděděnou říši.

Církev se ve své většině (máme na mysli zejména biskupy) upnula na ty katolické prvky, které v tomto státě zůstávaly, a snažila se je udržet. Nejspíše nenajdeme v Říšské radě skupinu, která by víceméně jednohlasně hlasovala tak konzervativně, jako oni. Jiná otázka je, jak se jednotliví biskupové stavěli k národnostním otázkám.

Austrokatolicismus bychom tak spíše než jako model soužití církve a státu měli brát jako situaci, do níž se oba dostaly. Můžeme říci specifické vývojové stádium sekularizace, zapříčiněné určitým historickým vývojem v habsburských zemích.

Bylo by zajímavé sledovat, kam by se austrokatolicismus vyvíjel, pokud by monarchie přečkala rok 1918 a Habsburkové zůstali na trůnu až do 21. století. Lze předpokládat, že by boj o charakter státu nadále pokračoval, přičemž na obou stranách by nepochybně docházelo ke změnám a posunům. Stranu zastánců katolického charakteru státu by pravděpodobně poznamenal například odchod duchovních z míst v Panské sněmovně, který by nastal poté, co katolická církev zakázala duchovním zastávat státní funkce. Se znalostí charakteru a zbožnosti císaře Karla i korunního prince Oty lze očekávat, že i v Rakousku by se sklonkem 20. století docházelo ke krizím, podobným „kauze Baudouin“ nebo situaci, kdy v roce 2008 velkovévoda Jindřich I. vetoval zákon zavádějící euthanasii.

To by však už byla jen čistá spekulace.



## Seznam použitých zdrojů

### 1 Seznam použité literatury

- Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih) : český ekumenický překlad.* Praha, Česká biblická společnost, 2001. ISBN 80-85810-29-8.
- Kompendium sociální nauky církve.* Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství, 2008. ISBN 978-80-7195-014-1.
- BACKHOUSE, Stephen. *Malé kompendium křesťanských dějin.* Praha, Knižní klub, 2012. ISBN 978-80-242-3663-6.
- BALÍK, Stanislav, FASORA, Lukáš, HANUŠ, Jiří, VLHA, Marek. *Český antiklerikalismus: zdroje, témata a podoba českého antiklerikalismu v letech 1848-1938.* Praha, Argo, 2015, s. 48. ISBN 978-80-257-1373-0.
- BLAŽEK, Petr, POKORNÝ, Vojtěch. *Duchovní střed Evropy: dějiny Mariánského sloupu na Staroměstském náměstí v Praze 1650-2020.* Praha, Muzeum Karlova mostu, 2020. ISBN 978-80-270-8014-4.
- BENEDIKT XVI. *Benediktovo evangelium.* Přeložil David VOPŘADA. Praha, Paulínky, 2014. ISBN 978-80-7450-126-5.
- BLOCH, Marc. *Králové divotvůrci: studie o nadpřirozenosti přisuzované královské moci, zejména ve Francii a Anglii.* Praha, Argo, 2004. ISBN 80-7203-626-2.
- BORDONOVE, Georges. *Filip IV. Sličný: železný král.* Praha, Brána, 2007. ISBN 978-80-7243-329-2.
- BREZINA, Peter, LOJEK, Antonín. *Delikt cizoložství v proměnách času.* Brno, The European Society for History of Law, 2015. ISBN 978-80-7418-241-9.
- BUBEN, Milan. *Encyklopedie heraldiky: Světská a církevní titulatura a realie.* Praha, Libri, 1997. ISBN 80-85983-31-1.
- BUŠEK, Vratislav, ed. *Československé církevní zákony. Díl I.* Praha, Nákladem Československého Kompasů, 1931.
- BŮŽEK, Václav. *Smrt a pohřby Ferdinanda I. a jeho synů: reprezentace katolické víry, politické moci a dynastické paměti Habsburků.* Praha, NLN, 2020. ISBN 978-80-7422-693-9.
- CERMANOVÁ, Pavlína. *Omnis potestas a Deo: panovnická moc v Evropě 14. století.* In: BERÁNEK, Ondřej, CERMANOVÁ, Pavlína, HRUBÝ, Jakub, ed. *Jedno slunce na nebi, jeden vládce na zemi: Legitimita moci ve 14. století.* Praha, Academia, 2017. ISBN 978-80-200-2738-2

- CORETH, Anna. *Pietas Austriaca: fenomén rakouské barokní zbožnosti*. Olomouc, Refugium Velehrad-Roma, 2013. ISBN 978-80-7412-148-7.
- COULOMBE, Charles A. *Náměstkové Kristovi: životopisy papežů*. Přeložil Milan DVOŘÁK. Praha, BB art, 2004. ISBN 80-7341-374-4.
- CZECH, Philip, *Der Kaiser ist ein Lump und Spitzbube: Majestätsbeleidigung unter Kaiser Franz Joseph*, Wien, Böhlau, 2010. ISBN 978-3-205-78501-9.
- DAWSON, Christopher. *Bohové revoluce*. Praha, Vyšehrad, 1997. ISBN 80-7021-171-7.
- DENEEN, Patrick J. *Proč selhal liberalismus*. Přeložil Petruška ŠUSTROVÁ. Praha, Academia, 2019. ISBN 978-80-200-3050-4.
- DREHER, Rod. *Benediktova cesta: křesťanský život v postkřesťanské době*. Přeložil Milan ŽONCA. Nová Ves pod Pleší, Hesperion, 2018. ISBN 978-80-906736-2-5.
- DRŠKA, Václav, SUCHÁNEK, Drahomír. Tridentýský koncil a jeho reformní opatření – 1. část. In: *Revue církevního práva*. 68, XXIII. Praha, Společnost pro církevní právo, 2017. ISSN 1211-1635.
- DRŠKA, Václav, SUCHÁNEK, Drahomír. Tridentýský koncil a jeho reformní opatření – 2. část. In: *Revue církevního práva*. 69, XXIII. Praha, Společnost pro církevní právo, 2017. ISSN 1211-1635.
- DUDA, Ján. Postavenie Apoštolskej stolice v medzinárodnom práve. In: *Revue církevního práva*. Praha, Společnost pro církevní právo, 2009, XII.(34). ISSN 1211-1635.
- EGGHARDT, Hanne. *Muži Marie Terezie: její milovaní, její rádci a opory trůnu*. Přeložil Jana PECHAROVÁ. Praha, Ikar, 2017. ISBN 978-80-249-3281-1.
- EPSTEIN, Klaus. *Die Ursprünge des Konservatismus in Deutschland. Der Ausgangspunkt: Die Herausforderung durch die Französische Revolution 1770–1806*. Berlin, Propyläen-Verlag, 1973. ISBN 3-550-07288-0.
- EHRlich, Anna, BAUER, Christa. *Arcivévodkyně Žofie: silná žena na Vídeňském dvoře*. Přeložil Jiří VODVÁRKO. Praha, Ikar, 2017. ISBN 978-80-249-3364-1.
- FAZEKAS, Csaba. Nadřazené já říše: církev a stát. In: *Rakousko-uherská monarchie: Habsburská říše 1867-1918 slovem i obrazem*. Praha, Slovart, 2011. ISBN 978-80-7391-532-2.
- FIALA, Petr. *Laboratoř sekularizace: náboženství a politika v ne-náboženské společnosti: český případ*. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2007. ISBN 978-80-7325-141-3.
- FIALA, Petr. *Český politický katolicismus 1848-2005*. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008, 536 s. ISBN 978-80-7325-155-0.
- FURET, François. *Francouzská revoluce. Díl II*. Praha, Argo, 2007. ISBN 978-80-7203-851-0.

- FURET, François, ed. *Člověk romantismu a jeho svět*. Praha, Vyšehrad, 2010. ISBN 978-80-7021-818-1.
- GALANDAUER, Jan. *Karel I.: poslední český král*. Praha, Paseka, 2004. ISBN 80-7185-683-5.
- GEORGIEV, Jiří. *Až do těch hrdel a statků?: konzervativní myšlení a otázka samosprávy v politických strategiích české státoprávní šlechty po roce 1848*. Praha, Nakladatelství Lidové noviny, 2011. ISBN 978-80-7422-074-6.
- HAMANN, Brigitte. *Rudolf: korunní princ a rebel*. Přeložila Věra MACHÁČKOVÁ-RIEGEROVÁ. Praha, Odeon, 1993. ISBN 80-207-0433-7.
- HAMANN, Brigitte. *Habsburkové: životopisná encyklopedie*. Přeložili Milan KOUŘIMSKÝ a Milada KOUŘIMSKÁ. Praha, Brána, 2010. ISBN 978-80-7243-455-8.
- HANÁK, David. *České konzervativní myšlení: [(1789-1989)]*. Brno, Studio Arx, 2007. ISBN 978-80-86665-03-0.
- HANUŠ, Jiří. *Ultramontanismus v českém jazykovém prostředí*. In: FASORA, Lukáš, Miroslav KUNŠTÁT a Tomáš W. PAVLÍČEK. *Papežství a fenomén ultramontanismu v českých zemích*, Praha, Academia, 2019. ISBN 978-80-200-2969.
- HANYŠ, Milan, ÁRNASON, Jóhann Páll, ed. *Mezi náboženstvím a politikou*, Praha, Togga, 2016. ISBN 978-80-7476-102-7.
- HEINRICH, Johann Baptist. *Joseph Görres (1776-1848): lze smířit politiku s vírou?*. Olomouc, Refugium Velehrad-Roma, 2010. ISBN 978-80-7412-060-2.
- HEINZMANN, Josef. *Svatý Klement Maria Hofbauer*, Řím, Křesťanská akademie, 1989.
- HENNER, Kamil. Poměr mezi státem a církví v Rakousku. In: TOBOLKA, Zdeněk Václav, ed. *Česká politika. Díl první*. Praha, Edvard Leschingr.
- HERRE, Franz. *Marie Terezie: velká žena na habsburském trůně*. Praha, Brána, 2004. ISBN 80-7243-219-2.
- HLAVAČKA, Milan. Sekularizace a desakralizace v české (venkovské) společnosti. In: FASORA, Lukáš, HANUŠ, Jiří, MALÍŘ, Jiří. *Sekularizace venkovského prostoru v 19. století*. Brno, Matice moravská, 2009. ISBN 978-80-86488-55-4.
- HOBZA, Antonín. *Modus vivendi: Politický konkordát uzavřený mezi vládou Československou a Vatikánem*. Praha, nákladem vlastním, 1930.
- HOCHMANN, František. *Když mluvili proroci: Rozdělený Davidův dům na království judské a izraelské V*. Praha, Zvon, 1990. ISBN 80-7113-027-3.
- HOLLER, Gerd. *Žofie: matka Františka Josefa I. : tajná císařovna*. Praha, Brána, 1997. ISBN 80-85946-70-x.

- HORÁK, Záboj. *Církev a české školství: právní zajištění působení církvi a náboženských společností ve školství na území českých zemí od roku 1918 do současnosti*. Praha, Grada, 2011. ISBN 978-80-247-3623-5.
- HRDINA, Ignác Antonín. *Texty ke studiu konfesního práva II. Český stát*. Praha, Karolinum, 2007. ISBN 978-80-246-1372-7.
- HUNTINGTON, Samuel P. *Střet civilizací: boj kultur a proměna světového řádu*. Praha, Rybka Publishers, 2001. ISBN 80-86182-49-5.
- HÝBL, František. Rakousko-Uhersko po stránce náboženské: dodatek. In: TOBOLKA, Zdeněk Václav, ed. *Česká politika. Díl první*. Praha, Edvard Leschingr.
- CHALUPA, Jiří. *Don Carlos a ti druzí: karlistické války ve Španělsku v letech 1833-1939*. Praha, EPOCH, 2008. ISBN 978-80-87027-57-8.
- JAMIESON, John T. Joseph de Maistre. In: SCRUTON, Roger. *Konzervativní myslitelé: výbor esejů z britského konzervativního čtvrtletníku The Salisbury Review*. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury, 1994.
- JONOVÁ, Jitka. Papežství, kurie a katolická církev v českých zemích 1820-1918. In: FASORA, Lukáš, Miroslav KUNŠTÁT a Tomáš W. PAVLÍČEK, kol. *Papežství a fenomén ultramontanismu v českých zemích*. Praha, Academia, 2019. ISBN 978-80-200-2969.
- KACZMAREK, Hieronim, *Stát a církev: český případ*, Přeložila Terezie EISNEROVÁ. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2017. ISBN 978-80-7325-437-7.
- KADLEC, Jaroslav. *Přehled českých církevních dějin 2*. Praha, Zvon, 1991. ISBN 8071130036.
- KANTOROWICZ, Ernst H. *Dvě těla krále: studie středověké politické teologie*. Praha, Argo, 2014. ISBN 978-80-257-1240-5.
- KINDL, Vladimír, Zákon č. 268/1949 sb., o matrikách, v širších souvislostech. In: HORÁK, Záboj, SKŘEJPKOVÁ, Petra, ed. *Pocita Jiřímu Rajmundu Treterovi*. Praha, Leges, 2020. ISBN 978-80-7502-439-8.
- KISSINGER, Henry. *Obnovení světového řádu: Metternich, Castlereagh a potíže s mírem 1812-1822*. Praha, Prostor, 2009. ISBN 978-80-7260-221-6.
- KISSINGER, Henry. *Uspořádání světa: státní zájmy, konflikty a mocenská rovnováha*. Přeložil Martin POKORNÝ. Praha, Prostor, 2016. ISBN 978-80-7260-335-0.
- KOHLER, Alfred. *Ferdinand I. (1503-1564): kníže, král a císař*. Přeložil Karel PACOVSKÝ. České Budějovice, Bohumír Němec - Veduta, 2017. ISBN 978-80-88030-25-6
- KONRÁD, Ota. *Německé bylo srdce monarchie...: rakušanství, němečtví a střední Evropa v rakouské historiografii mezi válkami*. Praha, Nakladatelství Lidové noviny, 2011. ISBN 978-80-7422-133-0.

- KOSMAS. *Kosmova kronika česká*. Přeložili Karel HRDINA a Marie BLÁHOVÁ. Praha, Československý spisovatel, 2012. ISBN 978-80-7459-110-5.
- KOTOUS, Jan. Českobudějovičtí biskupové při královských korunovacích. In: HORÁK, Záboj, SKŘEJPKOVÁ, Petra, ed. *Poceta Jiřímu Rajmundu Treterovi*. Praha, Leges, 2020. ISBN 978-80-7502-439-8.
- KRIEGER, Karl-Friedrich. *Habsburkové ve středověku: od Rudolfa I. (1218-1291) do Fridricha III. (1415-1493)*. Praha, Argo, 2003. ISBN 80-7203-453-7.
- KRLÍN, Josef. *Papežská politika v posledních dvou století*. Praha, Ladislav Kuncíř, 1946.
- KRYŠTŮFEK, František Xaver. *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských: s obzvláštním zřetelem k zemím koruny české, 1. a 2. díl*. Praha, Cyrillo-Methodějská knihtiskárna a nakladatelství V. Kotrba, 1898 a 1899.
- KUNŠTÁT, Miroslav *Slovo úvodem*. In: FASORA, Lukáš, Miroslav KUNŠTÁT a Tomáš W. PAVLÍČEK, kol. *Papežství a fenomén ultramontanismu v českých zemích*. Praha, Academia, 2019. ISBN 978-80-200-2969.
- KURTH, Godefroid. *Svatá Klotylda: (474-545) : královna mezi úzkostí a něhou*. Olomouc, Refugium Velehrad-Roma, 2013. ISBN 978-80-7412-134-0.
- KUTHAN, Jiří, ŠMIED, Miroslav, ed. *Korunovační řád českých králů: Ordo ad coronandum Regem Boemorum*. Praha, Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, 2009. ISBN 978-80-7308-266-6.
- KYSELA, Jan. *Dělba moci v kontextu věčného hledání dobré vlády*. Praha, Leges, 2019. ISBN 978-80-7502-399-5.
- LE GOFF, Jacques. *Ludvík Svatý*. Praha Argo, 2012. ISBN 978-80-257-0685-5.
- LEGUTKO, Ryszard. *Triumf průměrného člověka*. Přeložil Josef MLEJNEK. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2017. ISBN 978-80-7325-433-9.
- LÉBLOVÁ, Marta. *Církev, sekularizace, nacionalismus: první vatikánský koncil, vznik starokatolické církve a vztah katolické církve k sekularizaci a s ní souvisejícímu nacionalismu v letech 1870-1885 v českých zemích habsburské monarchie*. Brno, L. Marek, 2009. ISBN 978-80-87127-18-6.
- MACINTYRE, Alasdair C. *Ztráta ctnosti: k morální krizi současnosti*. Praha, OIKOYMENH, 2004. ISBN 80-7298-082-3.
- MAGENSCHAB, Hans. *Josef II.: revolucionář z boží milosti*. Přeložil Milan TVRDÍK. Praha, Brána, 1999. ISBN 80-7243-044-0.
- MAIER, Hans. *Revoluce a církve: k dějinám počátků křesťanské demokracie*. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999. ISBN 80-85959-50-x.

- MARTÍNEK, Miloslav. *Krvavá cesta k Sarajevu*. Praha, Pražská vydavatelská společnost, 2009. ISBN 978-80-7250-463-3.
- MICKLETHWAIT, John, WOOLDRIDGE, Adrian. *Bůh se vrací: o tom, jak globální oživení víry mění svět*. Praha, Triton, 2014. ISBN 978-80-7387-696-8.
- MORAVEC, František V. Česká politika obecněškolná. In: TOBOLKA, Zdeněk Václav, ed. *Česká politika. Díl pátý*. Praha, Edvard Leschingr.
- MÜLLER, Ivan. Barbarská království a doznívání antiky na Západě (500-750). in: HEROLD, Vilém, MÜLLER, Ivan, HAVLÍČEK, Aleš, ed. *Dějiny politického myšlení*. Praha, OIKOYMENH, 2011. ISBN 978-80-7298-169-4.
- NEŠPOR, Zdeněk R. Protestantské konfesijní školství v českých zemích v "dlouhém 19. století." In: FASORA, Lukáš, HANUŠ, Jiří, MALÍŘ, Jiří. *Sekularizace českých zemí v letech 1848-1914*. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2007. ISBN 978-80-7325-117-8.
- NĚMEC, Damián. Konkordátní smlouvy. In: *Revue církevního práva*. Praha, Společnost pro církevní právo, 2009, XV.(42). ISSN 1211-1635.
- NĚMEC, Damián. Některé aspekty konkordátních smluv obecně a konkordátních smluv s postkomunistickými zeměmi speciálně. In: *Revue církevního práva*. Praha, Společnost pro církevní právo, 2009, XV.(43). ISSN 1211-1635.
- NOHEL, Petr. Liturgický a sakramentální rozměr korunovace. In: *Civilia, odborná revue pro didaktiku společenských věd*. Olomouc, Univerzita Palackého v Olomouci, 5, 2014, (1). ISSN 1805-3963.
- NOWAK, Jerzy Robert. *Církev a Velká francouzská revoluce*. Olomouc, Matice cyrilometodějská, 2003. ISBN 80-7266-158-2.
- OPOČENSKÝ, Jan. František Josef I. očima první republiky. In: DEJMEK, Jindřich, GALANDAUER, Jan, HLAVAČKA, Milan, ed. *František Josef I.: sto let od smrti*. Praha, Institut Václava Klause, 2017. ISBN 978-80-7542-027-5.
- PALKO, Vladimír. *Lvi přicházejí: proč Evropa a Amerika směřují k nové tyranii*. Přeložil Lucie CEKOTOVÁ. Brno, Jiří Brauner - Kartuziánské nakladatelství ve vydavatelské společnosti ERGO Brauner, 2016. ISBN 978-80-87864-45-6.
- PARKER, Geoffrey. *Filip II.: španělský král z rodu Habsburků "Nejmocnější křesťanský vládce"*. Praha, Brána, 1998. ISBN 80-85946-94-7.
- PAVLÍČEK, Tomáš. *Výchova kněží v Čechách a jejich role v náboženské kultuře (1848-1914)*. Praha, Academia, 2017. ISBN 978-80-200-2771-9.

- PEJŠKA, Josef. *Církevní právo II.: Hierarchický řád církevní*. Praha, Československá akciová tiskárna, 1937.
- PEROUTKA, Ferdinand. *Budování státu*. Praha, Lidové noviny, 1991. ISBN 80-7106-040-2.
- PLONGERON, Bernard. *Zrození republikánského křesťanství*. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2000. ISBN 80-85959-62-3.
- POKORNÝ, Jiří. Sekularizace a školství. In: FASORA, Lukáš, HANUŠ, Jiří, MALÍŘ, Jiří. *Sekularizace venkovského prostoru v 19. století*. Brno, Matice moravská, 2009. ISBN 978-80-86488-55-4.
- PRESTON, Paul. *Franco*. Přeložil Luboš HEGER a Radim KLEKNER. Praha, BB art, 2001. ISBN 80-7257-619-4.
- PUTNA, Martin C. *Česká katolická literatura v evropském kontextu 1848-1918*. Praha, Torst, 1998. ISBN 80-7215-059-6.
- RAK, Jiří. *Zachovej nám, Hospodine: Češi v Rakouském císařství 1804-1918*. Praha, Havran, 2013. ISBN 978-80-87341-15-5.
- RENDINA, Claudio. *Příběhy papežů: dějiny a tajemství: životopisy 265 římských papežů*. Praha, Volvox Globator, 2005. ISBN 80-7207-574-8.
- ROJEK, Pavel. Integrální mesianismus. In: KOEHLER, Krzysztof, LUCZEWSKI, Michał, MILCAREK, Paweł, ROJEK, Paweł. *Pánbičkáři: Odkud se vzal polský katolicismus?*. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2016. ISBN 978-80-7325-415-5.
- ROUČEK, František, SEDLÁČEK, Jaromír. *Komentář k Československému obecnému zákoníku občanskému a občanské právo platné na Slovensku a v Podkarpatské Rusi: Díl první*. Praha, Wolters Kluwer, 2013. ISBN 80-85963-60-4.
- ROUX, Jean-Paul. *Král: mýty a symboly*. Praha, Argo, 2009. ISBN 978-80-257-0205-5.
- ŘEPA, Milan. "Rušení náboženství" na jižní Moravě. In: FASORA, Lukáš, HANUŠ, Jiří, MALÍŘ, Jiří. *Sekularizace venkovského prostoru v 19. století*. Brno, Matice moravská, 2009. ISBN 978-80-86488-55-4.
- SEIBT, Ferdinand. *Karel V.: císař a reformace*. Přeložil Milan CHURAŇ. Praha, Ikar, 1999. ISBN 80-7202-403-5.
- SHELLE, Karel. *Stát a právo v době Metternichově: (vybrané kapitoly)*. Ostrava, Key Publishing, 2009. Právo. ISBN 978-80-7418-042-2.
- SHELLE, Karel, TAUCHEN, Jaromír. *Vývoj konstitucionalismu v českých zemích. Díl I*. Praha, Linde Praha, 2013. ISBN 978-80-7201-922-9.
- SCHMITT, Carl. *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*. Berlin, Duncker & Humblot, 2016. ISBN 978-3428150304.

- SCHWARZENBERG, Bedřich. *Španělský deník a Zrození revolucí: Fragmenty z jeho Předpotopních ústřížků fidibusů, Ústřížků fidibusů po potopě, Cestovní knihy, Papírů vysloužilého Lancknechta, Vzpomínek na Alžír, Cesty na východ, loveckých výletů a rukopisných pozn., které vybral a přel. Karel Schwarzenberg.* Ladislav Kuncíř, Jemnice u Strakonice, 1937. ISBN 80-901372-0-2.
- SKED, Alan. *Úpadek a pád habsburské říše.* Praha, Panevropa, 1995. ISBN 80-85846-00-4.
- SKED, Alan. *Metternich a Rakousko: pokus o hodnocení.* Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2014. ISBN 978-80-7325-332-5.
- SMETANA, Augustin, ŠNEBERGOVÁ, Irena. *Příběh jedné exkomunikace a doprovodné texty.* Praha, Filosofia, 2008. ISBN 978-80-7007-276-9.
- SUCHÁNEK, Drahomír. *Ius exclusivae: právo exkluzivity při papežských volbách.* Praha, Aleš Skřivan ml., 2012. ISBN 978-80-86493-32-9.
- ŠEBEK, Jaroslav. *Papežové moderního věku: Vatikán od Pia IX. po Františka a jeho vztah k českým zemím.* Řitka, Čas, 2015. ISBN 978-80-7475-083-0.
- ŠEBEK, Jaroslav. *Za Boha, národ, pořádek.* Praha, Academia, 2016. ISBN 978-80-200-2576-0.
- ŠMÍD, Marek. *Vatikán a první světová válka: proměny zahraniční politiky Svatého stolce v letech 1914-1918.* Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2016. ISBN 978-80-7325-396-7.
- STRAŠÁK, Adam. *Urážka císaře a prezidenta: kontinuita a diskontinuita kulturních stereotypů.* Praha, Academia, 2019. ISBN 978-80-200-2927-0.
- SUŠOVÁ, Veronika. *Staré i nové: Sekularizace politického vzdělání na předlitavském venkově ve druhé polovině 19. století a na začátku 20. století.* In: FASORA, Lukáš, HANUŠ, Jiří, MALÍŘ, Jiří. *Sekularizace venkovského prostoru v 19. století.* Brno, Matice moravská, 2009. ISBN 978-80-86488-55-4.
- ŠTOVÍČEK, Michal. *Vendéské války: 1793-1832.* Třebíč, Akcent, 2013. ISBN 978-80-7268-945-3.
- TAYLOR, A. J. P. *Poslední století habsburské monarchie: Rakousko a Rakousko-Uhersko v letech 1809-1918.* Brno, Barrister & Principal, 1998. ISBN 80-85947-26-9.
- TRAPL, Miloš, KONEČNÝ, Karel, MAREK, Pavel. *Politik dobré vůle: život a dílo msgr. Jana Šrámka.* Praha, Vyšehrad, 2013. ISBN 978-80-7429-345-0.
- TRETERA, Rajmund Jiří. *Současné konkordáty, zvláště albánské, a české naděje.* In: *Revue církevního práva.* Praha, Společnost pro církevní právo, 2016, XXII.(64.). ISSN 1211-1635.
- TRETERA, Rajmund Jiří, HORÁK, Záboj. *Konfesní právo.* Praha, Leges, 2015. ISBN 978-80-7502-118-2.



- TRETERA, Rajmund Jiří, HORÁK, Záboj. *Církevní právo*. Praha, Leges, 2016. ISBN 978-80-7502-192-2.
- TRETERA, Rajmund Jiří, HORÁK, Záboj. *Právní dějiny církvi: synagoga a církve v průběhu dějin*. Praha, Leges, 2019. ISBN 978-80-7502-440-4.
- TRETERA, Rajmund Jiří, HORÁK, Záboj, CSUKÁS, Adam, ed. *Církve a právo: miscellanea : výběr drobných prací z díla*. Leges, Praha, 2015. ISBN 978-80-7502-079-6.
- URBAN, Otto. *Česká společnost 1848-1918*. Praha, Svoboda, 1982. ISBN 25-123-82.
- URBAN, Otto. *František Josef I*. Praha, Argo, 1999. ISBN 80-7203-203-8.
- URBANITSCH, Petera, WANDRUSZKA, Adam. *Die Habsburgermonarchie 1848-1918: Die Konfessionen*. Wien, Der Österreichisches Akademie der Wissenschaften, 1995. ISBN 978-3700106586.
- URVÁLEK, Aleš. *Dějiny německého a rakouského konzervativního myšlení*. Olomouc, Nakladatelství Olomouc, 2009. ISBN 978-80-7182-252-3.
- VAN DER KISTE, John. *Císař František Josef: život, pád a zánik habsburské říše*. Praha, Práh, 2008. ISBN 978-80-7252-210-1.
- VESELÝ, Zdeněk. *Dějiny českého státu v dokumentech*. Praha, Victoria Publishing, 1994. ISBN 80-85605-95-3.
- VOEGELIN, Eric. *Politická náboženství*. Přeložil Jan FREI. Praha, OIKOYMENH, 2015. ISBN 978-80-7298-216-5.
- WAGNER, Wilhelm J. *Habsburská monarchie: dějiny Rakouska-Uherska slovem i obrazem*. Praha, Knižní klub, 2011. ISBN 978-80-242-3064-1.
- WAGNER, Wilhelm J. *Rakousko-Uhersko: monarchie a lidé slovem i obrazem*. Přeložila Ivana FÜHRMANN VÍZDALOVÁ. Praha, Euromedia Group, 2019. ISBN 978-80-7617-585-3.
- WANDRUSZKA, Adam. *Das Haus Habsburg. Die Geschichte einer europäischen Dynastie*. Wien, Vorwerk, 1956.
- WEISSENSTEINER, Friedrich. *Synové Marie Terezie*. Praha, Ikar, 2005. ISBN 80-249-0594-9.
- WEISSENSTEINER, Friedrich. *František Ferdinand: krůček od trůnu*. Praha, Ikar, 2013. ISBN 978-80-249-2008-5.
- WEISSENSTEINER, Friedrich. *Velcí panovníci rodu Habsburského: 700 let evropské historie*. Přeložila Ingeborg CHURAŇOVÁ. Praha, Ikar, 2013. ISBN 978-80-249-2046-7.
- WINKELHOFER, Martina. *Viribus unitis: císař a jeho dvůr: nový pohled na Františka Josefa*. Praha, Ikar, 2011. ISBN 978-80-249-1484-8.
- WINTER, Eduard. *Der Josefínismus und seine Geschichte: Beiträge zur Geistesgeschichte Österreichs 1740-1848*. Brünn, München, Wien, Rohrer, 1943

- WOLF, Hubert. *Konkláve: tajemství papežské volby*. Přeložila Daniela PETŘÍČKOVÁ. Praha, Prostor, 2018. ISBN 978-80-7260-385-5.
- WURZBACH, Constantin von. Viale-Prelà, Michael. In: WURZBACH, Constantin von. *Biographisches Lexikon des Kaiserthums Oesterreich*. Wien, Kaiserlich-königliche Hof- und Staatsdruckerei, 1884, s. 259–264.
- ZIEHR, Wilhelm. *Kříž: symbol, zobrazování, význam*. Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství, 1997. ISBN 80-7192-288-9.
- ZLÁMAL, Bohumil. *Příručka českých církevních dějin: IX. Doba probuzeneckého katolicismu, 1. část*. Olomouc, Cyrilometodějská bohoslovecká fakulta, 1970.
- ZOUZAL, Tomáš. *Ultramontanismus, antiklerikalismus a katolický reformismus v české společnosti 1848-1870*. In: FASORA, Lukáš, Miroslav KUNŠTÁT a Tomáš W. PAVLÍČEK. *Papežství a fenomén ultramontanismu v českých zemích*, Praha, Academia, 2019. ISBN 978-80-200-2969.
- ŽIVANSKÝ, Theodor. *Náboženská a církevní statistika Rakouska-Uherska*. In: TOBOLKA, Zdeněk Václav, ed. *Česká politika. Díl první*, Praha, Edvard Leschingr.

## 2 Seznam použitých internetových zdrojů

- Bývalý kaplán královnej Alžbety nasledoval Newmana, vstúpil do Katolíckej cirkvi. Postoj: Konzervatívny denník [online]. Bratislava, POSTOJ MEDIA, 18. 02. 2020 [cit. 2020-03-09]. Dostupné z: <https://svetkrestanstva.postoj.sk/51761/byvaly-kaplan-kralovnej-alzbety-nasledoval-newmana-vstupil-do-katolickej-cirkvi>
- Commendatory Abbot. New Advent: Catholic Encyclopedia [online]. [cit. 2021-7-15]. Dostupné z: <https://www.newadvent.org/cathen/04155b.htm>.
- Exequatur. New Advent: The Catholic Encyclopedia [online]. New Advent, 2020 [cit. 2020-11-26]. Dostupné z: <https://www.newadvent.org/cathen/05707a.htm>
- Joseph Othmar Rauscher, New Advent: The Catholic Encyclopedia [online]. New Advent, 2020 [cit. 2020-11-26]. Dostupné z: <https://www.newadvent.org/cathen/12660b.htm>.
- HANUŠ, Jiří. Devatenácté století jako století druhé konfesionalizace? In: Teologický sborník [online]. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2001, VII.(4) [cit. 2020-04-21]. Dostupné z: <https://old.cdk.cz/ts/clanky/12/devatenacte-stoleti-jako-stoleti-druhe-konfesionalizace/>

- KALISTA, Zdeněk. Katolictví v českých dějinách. Studie [online]. Řím, Česká křesťanská akademie, 1982, (79), s. 26 [cit. 2021-7-22]. Dostupné z: [http://scriptum.cz/soubory/scriptum/studie/studie\\_1982\\_079\\_ocr.pdf](http://scriptum.cz/soubory/scriptum/studie/studie_1982_079_ocr.pdf)
- LANDA, Luboš. Trestné činy proti náboženství řešené u Krajského soudu Jihlava v letech 1855-1918 ve výuce dějepisu [online]. Brno, 2019 [cit. 2021-8-28]. Dostupné z: [https://is.muni.cz/th/sxnez/Trestne\\_ciny\\_proti\\_nabozenstvi\\_resene\\_u\\_Krajskeho\\_soudu\\_Jihlava\\_v letech\\_1855-1918\\_ve\\_vyuce\\_dejepisu.pdf](https://is.muni.cz/th/sxnez/Trestne_ciny_proti_nabozenstvi_resene_u_Krajskeho_soudu_Jihlava_v letech_1855-1918_ve_vyuce_dejepisu.pdf). Diplomová práce. Filozofická fakulta Masarykovy univerzity.
- LEV XIII. Immortale Dei. Dostupné z: <http://librinostri.catholica.cz/download/Le13CA2.pdf>
- SCARINCE, Matthew. The Holy Emperor and the Most Holy Eucharist. In: The War for Christendom: Hapsburg Restoration Movement [online]. Hapsburg Restoration Movement, 2015, 11. 6. 2020 [cit. 2020-06-28]. Dostupné z: <https://thewarforchristendom.com/2020/06/11/the-holy-emperor-and-the-most-holy-eucharist/>
- ŠRÁMEK, Jan. Šrámek contra Masaryk : řeč poslance docenta Šrámka na radě říšské dne 11. června 1908. Olomouc, 1908. 42 s. Dostupné z: <https://librinostri.catholica.cz/download/Sramek1908-150dpi.pdf>.
- THOMAS, Jean-François. Un pape et la vocation de la France, par le P. Jean-François Thomas [online]. 15. 8. 2021 [cit. 2021-8-20]. Dostupné z: <https://www.vexillagalliae.fr/actualites/chetiente-christianophobie/un-pape-et-la-vocation-de-la-france-par-le-p-jean-francois-thomas/>.
- VALEŠ, Václav. Konkordát z roku 1855 mezi Apoštolským stolcem a Rakouským císařstvím [online]. Praha, 2006 [cit. 2021-8-22], s. 14. Dostupné z: [https://dspace.cuni.cz/bitstream/handle/20.500.11956/4749/BPTX\\_2005\\_1\\_11260\\_KBAK000\\_48773\\_0\\_14816.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://dspace.cuni.cz/bitstream/handle/20.500.11956/4749/BPTX_2005_1_11260_KBAK000_48773_0_14816.pdf?sequence=1&isAllowed=y). Bakalářská práce. Univerzita Karlova v Praze - Teologická fakulta.
- VELKOVÁ, Alice. Ženy proti majestátu: Zločin urážky Veličenstva ve druhé polovině 19. století. In: Dějiny a současnost [online]. Praha, Dějiny a současnost [cit. 2021-8-28]. Dostupné z: <http://dejinyasoucasnost.cz/archiv/2007/9/zeny-proti-majestatu-/>.

### 3 Seznam použitých právních předpisů

*Kodex kanonického práva: úřední znění textu a překlad do češtiny : latinsko-české vyd. s věc. rejstř.* Praha, Zvon, 1994. ISBN 80-7113-082-6.

Patent č. 117/1783 Sb. z. s. (manželský patent)

Patent č. 946/1811 Sb z. s. (ABGB)  
Patent č. 151/1849 ř. z. (Katalog práv k březnové ústavě)  
Patent č. 195/1855 ř. z. (Konkordát)  
Patent č. 185/1856 ř. z.  
Zákon č. 49/1848 PGS (Pillersdorfova ústava)  
Zákon č. 117/1852 ř. z. (O zločinech, přečinech a přestupcích)  
Zákon č. 142/1867 ř. z. (Prosincová ústava – zákon o všeobecných právech občanů)  
Zákon č. 145/1867 ř. z. (Prosincová ústava – zákon o výkonu vládní a výkonné moci)  
Zákon č. 47/1868 ř. z.  
Zákon č. 48/1868 ř. z.  
Zákon č. 49/1868 ř. z.  
Zákon č. 62/1869 ř. z. (Hasnerův zákon)  
Zákon č. 50/1874 ř. z. (zákon o vnějších poměrech církve katolické)  
Zákon č. 51/1874 ř. z. (zákon, jímž se vyměřují příspěvky k náboženskému fondu na uhrazení potřeb na účely církve katolické)  
Zákon č. 47/1885 ř. z. (I. kongruový zákon)  
Zákon č. 15/1894 ř. z.  
Zákon č. 7/1895 ř. z.  
Zákon č. 176/1898 ř. z. (II. kongruový zákon)  
Zákon č. 115/1918 ř. z.  
Císařské nařízení č. 156/1850 ř. z.  
Císařské nařízení č. 157/1850 ř. z.  
Nařízení ministerstva kultu a vyučování č. 320/1850 ř. z.  
Nařízení ministerstev kultu a spravedlnosti č. 95/1858 ř. z.  
Nařízení ministerstva spravedlnosti a vrchního velitelství armády č. 37/1860 ř. z.  
Nařízení ministerstva kultu č. 162/1860 ř. z.  
Nařízení ministerstev kultu a financí č. 39/1875 ř. z.  
Nařízení ministerstva kultu vydané po dohodě s ministerstvem vnitra č. 5/1878 ř. z.  
Nařízení ministerstev kultu a financí č. 112/1881 ř. z.

#### **4 Seznam ostatních zdrojů**

Státní oblastní archiv Praha, fond Zemského soudu v Praze, krabice 1300-1305

## **Služkou nebo družkou: Austrokatolicismus jako model katolického státu nebo státního katolicismu?**

### **Abstrakt**

Předkládaná práce je primárně z oboru právních dějin, vzhledem k tématu však zasahuje i do jiných právních odvětví, zejména práva konfesního. Tímto tématem je vztah státu a katolické církve v Habsburské monarchii (včetně období Rakouského císařství a Předlitavska). Tedy vztah který se někdy nazývá pojmem austrokatolicismus. Autorovým cílem je právě tento pojem charakterizovat.

Za tímto účelem je nejprve charakterizován konfesněprávní model Habsburské monarchie, stejně jako dynastický vztah Habsburků ke katolické církvi a v kontextu toho i institut *Ius exclusivae*. Následně práce přechází v historický výklad proměn vzájemných vztahů mezi státem a církví. Počíná se 18. stoletím (s drobným exkursem do hlubší minulosti), kterážto část je věnována situaci, kdy byla církev ovládána osvícenským státem, které se říká josefinismus. Autor se snaží pochopit jeho kořeny a zasadit ho do širšího dobového kontextu osvícenství. Především však popisuje metody, které josefinismus vůči církvi uplatňoval.

Výklad pokračuje do 19. století, na jehož začátku panoval ve vztazích státu a církve rovněž josefinismus, byť prošel určitými změnami. Práce se nevyhýbá ani popisu dobových myšlenkových hnutí, která působila proti josefinismu, jako bylo liberální katolictví a ultramontanismus.

Přelom představují léta 1848-1850, kdy v následku revoluce a změně na trůnu došlo k uvolnění státního tlaku na církev. Ta najednou začal být brána jako (do jisté míry) rovnocenný partner státu. Účelem této změny mělo být posílení panovnické moci a zabránění dalším revolucím. Vyústěním těchto změn je uzavření konkordátu v roce 1855, který je v práci podrobně analyzován, stejně jako na něj navazující předpisy.

Výklad pokračuje dalšími změnami, které se odehrály v liberálním období (cca 1860-1879), kdy vlády německých liberálů skoncovaly s konkordátem a nastolily opět nové poměry ve vztazích mezi církví a státem, jež se metodami částečně vrací k josefinismu, které zůstaly až do konce monarchie. Tyto nové poměry však byly pouze jakýmsi kompromisem, který neuspokojoval ani jednu stranu. Poslední kapitoly se tak věnují specifickým aspektům tohoto období, jako například finančnímu zajištění katolické církve nebo boji o školu.

**Klíčová slova: katolická církev – austrokatolicismus – katolický stát – státní katolicismus – Habsburkové**

**Maid or companion:  
Austrocatolicism as a model of the Catholic state or state Catholicism?  
Abstract**

The presented work is primarily from the field of legal history, but due to the topic, it also extends into other branches of law, especially religion law. This topic is the relationship between the state and the Catholic Church in the Habsburg Monarchy (including the period of the Austrian Empire and the Cisleithania). That is a relationship that is sometimes called the term austratolicism. The author's goal is to characterize this concept.

To this goal, the religion law model of the Habsburg monarchy is first characterized, as well as the dynastic relationship of the Habsburgs to the Catholic Church and, in this context, the *Ius exclusivae* institute. Subsequently, the work turns into a historical interpretation of the changes in the mutual relations between the state and the church. It begins in the 18th century (with a small excursion into the deeper past), part of which is devoted to a situation where the church was ruled by an Enlightenment state called Josephineism. The author tries to understand its roots and place it in the broader context of the Enlightenment. Above all, however, he describes the methods that Josephineism applied to the Church.

The interpretation continues into the 19th century, at the beginning of which Josephineism also prevailed in the relations between the state and the church, although it underwent certain changes. The work also avoids describing contemporary thought movements that opposed Josephineism, such as liberal Catholicism and ultramontanism.

The turning point was the years 1848-1850, when as a result of the revolution and the change to the throne, state pressure on the church was released. It suddenly began to be considered as (to some extent) an equal partner of the state. The purpose of this change was to strengthen the ruling power and prevent further revolutions. The result of these changes is the conclusion of the concordat in 1855, which is analyzed in detail in the work, as well as related regulations.

The interpretation continues with other changes that took place in the liberal period (circa 1860-1879) when the German liberal governments ended the concordat and re-established new conditions in the relationship between church and state, which by methods partially return to Josephine, which remained until the end of the monarchy. However, these new conditions were only a compromise that did not satisfy either side. The last chapters thus deal with specific aspects of this period, such as the financial security of the Catholic Church or the fight for school.

**Key words: Catholic Church – Austrocatolicism – Catholic state – State Catholicism - Habsburgs**