

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích  
Teologická fakulta  
Katedra teologických věd

DIZERTAČNÍ PRÁCE

**Smrt a opatrnost pastýřská. Duchovní péče o nemocné  
a umírající na přelomu 18. a 19. století**

Vedoucí práce: doc. PhDr. Miroslav Novotný, CSc.

Autor práce: Mgr. Zdeněk Duda

Studijní obor: Teologie

2022

Prohlašuji, že jsem autorem této kvalifikační práce a že jsem ji vypracoval pouze s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu použitých zdrojů.

V Českých Budějovicích dne 31. března 2022

Zdeněk Duda

Děkuji svému školiteli doc. PhDr. Miroslavu Novotnému, CSc. za vedení práce, cenné rady, postřehy a připomínky, diskuze nad různými tématy, stejně jako za trpělivost, zájem a pochopení, s nimiž sledoval až příliš pozvolný vznik této práce. Děkuji také za podporu, jíž se mi dostalo během studia na teologické fakultě, za otevřený a laskavý přístup, vstřícnost. Poděkování také patří všem, s nimiž jsem během dlouhých let, hodin a večerů diskutoval a hovořil o tématech této práce, děkuji jim za řadu podnětů, postřehů a připomínek. V neposlední řadě děkuji také svým blízkým za všestrannou podporu a pomoc.

## Obsah

Úvod.....	6
1. Smrt jako předmět historického bádání.....	20
1.1. Francouzská inspirace .....	21
1.2. Philippe Ariès a velké syntézy .....	33
1.3. Antropologická inspirace.....	47
1.4. Pohled kulturologické thanatologie.....	53
2. Pastorační teologie jako předmět historického bádání .....	60
2.1. Pojem pastorační teologie .....	60
2.2. Koncepce dějinného vývoje disciplíny pastorační teologie .....	64
2.3. Česká pastorační teologie 18. a 19. století .....	71
2.4. Kontexty (osvícenské) duchovní péče o nemocné a umírající .....	79
3. Osvícenský koncept pastorační teologie.....	96
3.1. Cesta k praktické orientaci teologického studia .....	96
3.2. Rautenstrauchův rozvrh teologického studia .....	101
3.3. Pastorační teologie jako praktické završení kánonu teologických věd .....	105
3.4. Tabelární osnova pastorační teologie.....	108
3.5. Další podoby pastorační teologie v 19. století .....	111
4. První učebnice pastorační teologie .....	115
4.1. <i>Anleitung zur praktischen Gottesgelahrtheit</i> F. Ch. Pittroffa .....	115
4.2. <i>Institutiones Theologiae pastoralis</i> J. Laubera.....	118
4.3. Nejúspěšnější dobová učebnice vídeňského pastoralisty F. Giftschütze .	122
4.4. První česky psané učebnice pastorační teologie (J. Chládek a V. Stach) .	130
5. Osvícenský koncept duchovenského úřadu .....	147
5.1. Služebník církve a státu.....	147
5.2. Rautenstrauchovo pojetí kněžství.....	149
5.3. Pojetí kněžství v prvních učebnicích pastorační teologie .....	156

6. Osvícenská duchovní péče o nemocné a umírající .....	162
6.1. Pozice a východiska duchovní péče o nemocné a umírající v učebnicích Jiljího Chládky a Václava Stacha .....	162
6.2. Pojem nemoci a duchovní péče o nemocné u Chládky .....	165
6.3. Duchovní péče o umírající u Chládky .....	171
6.4. (Svátostný) obyčej posledního pomazání .....	183
6.5. Duchovní péče o nemocné a umírající u Stacha (Giftschütze).....	187
6.6. Duchovní pastýř jako subjekt duchovní péče o nemocné a umírající .....	191
6.7. Příprava na (dobrou) smrt.....	193
Závěr .....	196
Seznam pramenů a literatury .....	203
Tištěné prameny .....	203
Literatura .....	206
Seznam zkratk .....	225
Abstrakt .....	226
Abstract .....	227

## Úvod

Problematika smrti a umírání patří dnes v historiografii, podobně jako v dalších vědách, k relativně běžným a dle vnějšího zdání i oblíbeným a vyhledávaným tématům. Alespoň co se týče názvů a obsahů odborných a popularizačních knih a studií, konferenčních setkání, přednášek a diskuzí, expozic a výstav nejrůznějších paměťových institucí, stejně jako filmových, rozhlasových a obdobných pořadů a dokumentů. Propojuje se zde určitá společenská potřeba a relevance se zájmem a touhou poznávat a dotýkat se míst nadaných něčím mimořádným, tajuplným či přímo fascinujícím.

Nebylo tomu tak ale vždy. Fenomén smrti více vstoupil do světa vědy a populární kultury v době, kdy naopak fyzická smrt, snad i jako výrazný biosociální limit a nebezpečí a podobně jako i další animální aspekty lidské existence, byla zvýšenou měrou přesouvána do zákulisí života společnosti. Na veřejnosti neměla mít místo. Potkávat se tu měla prastará snaha o zakrytí a vytěsnění smrti ve vědomí člověka s narůstajícím odstupem mezi živými a umírajícími jako důsledkem jistého civilizačního posunu a směřování. Takto nějak tehdy uvažoval Norbert Elias. Ostatně i podle něj existují v podstatě jen dvě základní možnosti, jak se vyrovnat s konečností lidského života. Na jedné straně je možné zvolit vytěsnění, na druhé onu konečnost přijmout a uznat ji.<sup>1</sup>

Vytěsnit či vytěšňovat smrt může jedinec sám, nebo i celá společnost. V prvním případě takové jednání sestává z celého souboru psychických ego-obranných mechanismů, jejichž úkolem je chránit vědomí člověka před bolestivými traumaty a zkušenostmi, v druhém z ochranných hrází kolektivních představ, mýtů a fantazií. Zakrývání a vytěšňování faktu smrti, tedy jedinečnosti a konečnosti každého života, je snad stejně tak staré jako samotná předtucha smrti. V lidském vědomí mělo probíhat odedávna. V průběhu dějin se ale měly specificky měnit jednotlivé způsoby zakrývání.<sup>2</sup> Koneckonců lidské kultury jsou také někdy

---

<sup>1</sup> Srov. Norbert ELIAS, *O osamělosti umírajících v našich dnech*, Praha 1998.

<sup>2</sup> Srov. TAMTÉŽ, s. 32.

nahlížené jako nástroje, které mají lidem umožnit zapomenout, že člověk je stvořením smrtelným. Příkladem tu mohou být úvahy polského sociologa Zygmunta Baumana. Kultura je v takových přístupech spojována s funkcí ochrany před vědomím, že lidský život je bytím ohraničeným a že směřuje ke smrti.<sup>3</sup>

Lze se domnívat, že zřejmě i „osamělost umírajících“ a její výklady a obrazy přispěly k tomu, že se téma smrti stávalo předmětem stále častějších privátních rozborů a úvah a následně i odborných pojednání a široké interdisciplinární diskuze. Mlčení o smrti a umírání, jež svou vrcholnou formu mělo najít v nemocnicích druhé poloviny minulého století, postupně nahradil místy až obscénní zájem o tuto oblast.<sup>4</sup>

Historiografie přistupuje k problematice smrti a umírání z různých úhlů pohledu a všímá si nejrůznějších otázek spojených se sociologií, ekonomikou i politikou smrti, soustředí se na rituály a sociální praxi, postoje a vzorce chování, kolektivní fantazie a představy. Cílem je nejenom poznat, popsat a třeba i utřídit různé formy lidského zacházení se smrtí, ale především dozvědět se něco více o nás samých a o naší roli a místě ve světě. Zvláště když veškeré naše jednání má být v zásadě odpovědí na vědomí naší konečnosti, tedy je-li také skutečností, že úloha a technika zvládnutí smrti se nachází v základech každé kultury.

V širokém proudu dějin smrti, a platí to pro zahraniční i domácí historiografii, se lze setkat s různými metodologickými přístupy, stále více a častěji inspirovanými blízkými vědními obory, typicky sociologií či (interpretativní) antropologií. Do středu zájmu se jako nová nosná témata z kulturních, sociálních i politických dějin v posledních letech dostávají a prosazují vnitřní světy jednotlivců i vnitřní struktury větších skupin či systémů. Skutečně nové tu ovšem spíše jsou úhly pohledů, teoretická výbava a otázky spojené s jiným čtením pramenů.<sup>5</sup> Problematika smrti a umírání jako jedno ze staronových témat má

---

<sup>3</sup> Srov. Zygmunt BAUMAN, *Tod, Unsterblichkeit und andere Lebensstrategien*, Frankfurt am Main 2016, s. 11n.

<sup>4</sup> Geoffrey Gorer, na něhož bývá v této souvislosti často odkazováno, hovořil již v padesátých letech minulého století o tom, že smrt měla v tehdejší kultuře nádech něčeho až pornografického. Srov. TAMTĚŽ, s. 7.

<sup>5</sup> Srov. Václav GRUBHOFFER, *Pod závojem smrti. Poslední věci Schwarzenbergů v letech 1732-1914*, České Budějovice 2013, s. 10-11.

poměrně bohatou tradici, a především velmi pestrou přítomnost. Byť v českém prostředí na své objevení si muselo počkat spíše až do nultých let aktuálního století.<sup>6</sup>

Téma smrti a umírání je také předmětem této práce, se specifickým zaměřením na studium nových obsahů a forem křesťanské přípravy na smrt v podunajské monarchii na konci 18. a počátku 19. století. Tradiční přípravu na dobrou smrt tehdy do značné míry ovlivnilo a časem také nahradilo nové pojetí křesťanské péče o nemocné a umírající. Dějinné podoby a proměny duchovní či pastorační péče o různé kategorie osob a v různých kontextech a situacích, v tomto případě o nemocné a umírající, jsou obvyklým tématem kulturní i církevní historie. Je jim věnována pozornost v rámci dějin smrti, současně také patří k dějinám církve a jejího dějinného uskutečňování.

Fenomén smrti je dnešní historickou vědou studován ve všech časových obdobích a nejrůznějších kulturních a sociálních prostředích, včetně prostředí církevního. Nicméně téma duchovní či pastorační péče o nemocné a umírající jako specifického přístupu a souboru (církevních) praktik zůstává dosud spíše tématem okrajovým, mimo zorné pole hlubšího odborného zájmu.<sup>7</sup> Také problematika pastorační péče patří nejen z pohledu českého (církevního) dějepisce jen k málo prozkoumaným oblastem.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Srov. Jana KRTIČKOVÁ, *Proměna pohřebního rituálu na přelomu 19. a 20. století na příkladu západočeského města Chebu*, České Budějovice 2019, s. 6-7. Dále srov. Helena LORENZOVÁ – Taťána PETRASOVÁ (edd.), *Fenomén smrti v české kultuře 19. století*, Praha 2001.

<sup>7</sup> Psaní o dějinách křesťanské péče o nemocné má přitom poměrně dlouhou tradici. Klasickou je zde kniha Heinricha Haesera *Geschichte christlicher Krankenpflege und Pflegerschaften* z roku 1857. K tomu srov. Horst-Peter WOLFF – Jutta WOLFF, *Krankenpflege. Einführung in das Studium ihrer Geschichte*, Frankfurt am Main 2008, s. 9-23; Wolfgang Uwe ECKART – Robert JÜTTE, *Medizingeschichte. Eine Einführung*, Köln – Weimar – Wien 2014, s. 292-293; Michael STOLBERG, *Die Geschichte der Palliativmedizin. Medizinische Sterbebegleitung von 1500 bis heute*, Frankfurt am Main 2013, s. 110n. Dále srov. Zdeněk DUDA, *Nemoc a smrt v opatrné péči osvěcenského pastýře. K dějinám pastorační teologie a umírajících na konci 18. století optikou první české učebnice pastorální teologie*, in: Jednota v mnohosti – Olomouc 2014, Fórum Velehrad X., Olomouc 2015, s. 59-66. Problematika duchovní či spirituální péče o nemocné a umírající, která se nemusí nutně vázat na náboženské obsahy, se v současnosti naopak stává předmětem řady studií, orientovaných i historicky. Srov. např. Simon PENG-KELLER – David NEUHOLD (eds.), *Charting Spiritual Care. The Emerging Role of Chaplaincy Records in Global Health Care*, Cham 2020.

<sup>8</sup> Srov. Zdeněk DUDA, *Historiografický obraz počátků (české) pastorální teologie a jejího dalšího směřování v 19. století*, in: Pavol Mačala – Pavel Marek – Jiří Hanuš (edd.), *Církev 19. a 20. století ve slovenské a české historiografii*, Brno 2010, s. 18-22. Pro evangelické prostředí dále srov. Christian MÖLLER (Hrsg.), *Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts I-III*, Zürich 1994; Klaus



V souvislosti s celkovou změnou klimatu společnosti evropského Západu prošla v druhé polovině 18. století křesťanská péče o nemocné a umírající výraznou proměnou. Nové způsoby a postupy myšlení, v jejichž centru stál člověk a pojmy pokroku, osvěty a štěstí a jimž jsme si zvykli říkat osvícenství, zasáhly všechny oblasti života společnosti, mezi jinými sociální, kulturní i náboženskou. Jistou přitažlivost našlo nové myšlení především u světských autorit, které se prostřednictvím osvícenských reforem, často zaštitěných formulí obecného blaha, snažily posílit svou moc. V náboženské oblasti se jako inspirační zdroj vedle širokého pojmu osvícenství uplatnily i jansenistické a další ideje, jež společně přinesly nové pojetí zbožnosti a náboženského života vůbec.<sup>9</sup>

Zbožnost a náboženské zacházení se smrtí také významně ovlivnily nové přístupy ke smrti i nové nároky spojované s kněžským působením na umírající a pozůstalé. Péče o nemocné a umírající dostala nové podněty a důrazy, byl vymezován a systematizován její ideální a závazný tvar.<sup>10</sup> Dělo se tak mimo jiné v učebnicích pastorální teologie. Samotný obor pastorální teologie byl nově konstituovanou součástí kánonu teologických věd a novou univerzitní disciplínou.<sup>11</sup>

Duchovní péče o nemocné a umírající nezávisle na teologických výkladech a společenských podmínkách vždy patřila k základním úkolům praktické realizace křesťanského života.<sup>12</sup> Po řadu století byla především doménou laiků.<sup>13</sup> Některým z nich se také dostalo světecké proslulosti, třeba i jako zakladatelům různých řeholních řádů, jejichž činnost se zaměřovala právě na péči o nemocné a umírající. S ohledem na český kontext bývá často připomínána světice Anežka Přemyslovna

---

RASCHZOK – Karl-Heinz ROHLIN (Hrsg.), *Kleine Geschichte der Seelsorge im 20. Jahrhundert. Biografische Essays*, Leipzig 2018.

<sup>9</sup> Srov. Barbara STOLLBERG-RILINGER, *Europa im Jahrhundert der Aufklärung*, Stuttgart 2000, s. 11n; Andreas HOLZEM, *Christentum in Deutschland 1150-1850. Konfessionalisierung – Aufklärung – Pluralisierung*. Band II, Paderborn 2015, s. 775n; Jiří ŠTAIF, *Modernizace na pokračování. Společnost v českých zemích (1770-1918)*, Praha 2020, s. 24n.

<sup>10</sup> Srov. Zdeněk R. NEŠPOR, *Demonstrace konfesionality prostřednictvím pohřebních rituálů v českých zemích po vydání Tolerančního patentu*, in: Martin Holý – Jiří Mikulec (edd.), *Církev a smrt. Institucionalizace smrti v raném novověku*, Praha 2007, s. 286.

<sup>11</sup> Srov. Alois KŘIŠŤAN, *Počátky pastorální teologie v českých zemích*, Praha 2004.

<sup>12</sup> Srov. Tomáš HALÍK, *Sedm úvah o službě nemocným a trpícím*, Brno 1991, s. 7n.

<sup>13</sup> Srov. Aleš OPATRŇÝ, *Spirituální péče o nemocné a umírající*, Červený Kostelec 2017, s. 17-18.

a řeholní řád křížovníků s červenou hvězdou, podobně jako i další u nás působící řeholní řády a společenství. Nejznámějším příkladem tu určitě jsou milosrdné sestry svatého Karla Boromejského.

Tradice laické a řeholní péče o nemocné a umírající zasahuje až do naší doby. Mezi velké postavy dávné i nedávné minulosti, například vedle španělského svěťce Jana z Boha, zakladatele řádu milosrdných bratří, patří nyní již také svatá Matka Tereza z Kalkaty, zakladatelka Misionářek lásky. Společným rysem pro celou tuto tradici byla sociální vnímavost, tedy pomoc těm, kteří si péči ze svých prostředků sami nemohli dovolit či zajistit, a zároveň soteriologická perspektiva, snaha napomoci nemocným a umírajícím k dosažení věčného dobra a spásy.<sup>14</sup>

Péče a starost o nemocné a umírající byla ovšem vedle laických iniciativ současně i nárokem vznášeným na církve jako organizaci či instituci. Již nicejský koncil deklaroval péči o nemocné jako jednu z biskupských povinností. K jejímu naplnění byly v diecézích zřizovány domy a útulky pro staré, chudé a nemocné. Ty se také staly zárodkem či předobrazem pozdějších špitálů.<sup>15</sup> K péči o nemocné a umírající se rovněž vyjadřovaly další církevní koncily a synody, které pro její zajištění a realizaci hledaly různé cesty. Například ji také kladly na bedra klášterů, zdůrazňovaly potřebu vzdělání, stanovovaly, jaké lékařské či chirurgické úkony mohou či nemohou vykonávat kněží a jiné duchovní osoby. Postupem času se pak stále více do oblasti péče o nemocné a umírající promítaly světské zájmy a opatření, stejně jako medicínské a hygienické znalosti a zkušenosti.<sup>16</sup>

Rozvoj medicíny a přírodních věd vedl k rozrůznění péče o nemocné a umírající. Ta se postupně větvila do stále samostatnějších oblastí a oborů. S jistým zjednodušením tu lze mluvit o odborné zdravotní péči, sociální péči a péči duchovní. K této diferenciaci nedošlo najednou, ale jednalo se o dlouhodobý proces, na kterém se vedle uvedených podepsala také celá řada dalších faktorů. Dnes je v Evropě zejména zdravotní a částečně i sociální péče vnímána jako

---

<sup>14</sup> Srov. TAMTÉŽ, s. 18.

<sup>15</sup> Srov. Eduard SEIDLER – Karl-Heinz LEVEN, *Geschichte der Medizin und der Krankenpflege*, Stuttgart 2003, s. 77n.

<sup>16</sup> Srov. Gottfried ROTH – Hansjörg SCHILD, *Das Phänomen der Krankheit und der Kranken in der Kirche*, in: *Handbuch der Pastoraltheologie*, Bd. 4, Freiburg 1969, s. 187-188.

záležitost a odpovědnost státu a celé společnosti. Naopak oblast duchovní péče bývá ponechána stranou a zůstává prostorem, kde se mohou uplatnit různé (křesťanské) církve a společenství. Zatímco v oblasti medicíny v současnosti specializace dále narůstá, v péči o nemocné a lidi strádající a jinak trpící se prosazuje holistický přístup, který se snaží hledět na člověka a jeho potřeby v úplnosti a ve všech dimenzích. Od biologických a psychologických až po sociální a spirituální, a to s cílem uvádět je do souladu. I v tomto přístupu může být ostatně spatřována jen nová varianta či aktualizace biblického křesťanského pohledu na nemoc, zdraví a konečný cíl člověka.<sup>17</sup>

Úkol pečovat o nemocné, umírající a obecně lidi trpící a v nouzi připomínají i aktuální církevní dokumenty, vzešlé například z II. vatikánského koncilu či z pera posledních římských biskupů. Uplatňování lásky k nemocným a potřebným všeho druhu se dle těchto textů mělo i historicky vedle vysluhování svátostí a zvěstování evangelia prokázat jako jedna z hlavních oblastí činnosti církve a jako taková patřit k její podstatě.<sup>18</sup> Tato láska se má také vztahovat na všechny lidi bez rozdílu, výslovně bez zohledňování a rozdílu rasy, sociálního postavení či náboženství.<sup>19</sup> Nově je také problematika péče o nemocné a umírající nahlížena v souvislosti s aktuálním stavem životního prostředí i odpovědností člověka za celé Boží stvoření.<sup>20</sup> Péče o nemocné a umírající je včetně svátostného rozměru jednak povinností, jednak službou a dílem lásky a účinné pomoci jednotlivcům i celým národům. Uskutečňovat se má za spolupráce se všemi lidmi dobré vůle.<sup>21</sup>

V oblasti péče o nemocné a umírající se lze v současnosti běžně setkat s dvěma termíny, často užívanými jako synonyma. Někdy je bez dalšího rozlišování řeč o péči pastorační, jindy o péči duchovní. Oba výrazy ale nesou, nebo by měly

---

<sup>17</sup> Srov. A. OPATRŇY, *Spirituální péče*, s. 18.

<sup>18</sup> Srov. BENEDIKT XVI., *Deus caritas est*, Praha 2006, s. 31-32.

<sup>19</sup> Srov. *Dekret o misijní činnosti církve (Ad gentes)*, in: Dokumenty II. vatikánského koncilu, Praha 1995, s. 459-507, zvláště článek 12.

<sup>20</sup> Srov. FRANTIŠEK, *Laudato si' papeže Františka. Encyklika: o péči o společný domov*, Praha 2018.

<sup>21</sup> Srov. *Dekret o apoštolátu laiků (Apostolicam actusitatem)*, in: Dokumenty II. vatikánského koncilu, Praha 1995, s. 379-413, zvláště článek 8; G. ROTH – H. SCHILD, *Das Phänomen*, s. 188-189.

nést poněkud odlišné významy.<sup>22</sup> Duchovní neboli spirituální péče je vnímána šířeji a ve většině evropských zemí je nedílnou součástí celostně pojeté péče o nemocného člověka. Týká se jeho biologických, psychologických, sociálních i spirituálních potřeb. Naposledy uvedené potřeby nejsou nijak ostře vymezovány, podobně jako celá oblast spirituality. Předpokládány jsou u každého člověka, nejen věřícího. Spirituální péče je mnohdy reakcí na existenciální otázky, které se výrazněji vynořují v období těžkých zkoušek a nemocí, ve stavu ohrožení života, aniž by musely nutně mít náboženské obsahy a charakter.<sup>23</sup>

Pojem pastorační péče bývá pak vyhrazen pro péči, kterou poskytují křesťané lidem výslovně věřícím a případně i všem ostatním. Běžně je vnímána jako určitá oblast jednání a praktik, kterými různé křesťanské církve a denominace pomáhají především svým členům zvládnout obtíže spojené s nemocí a umíráním. Zároveň v některých případech může takové jednání mít svátostný rozměr, typicky v katolické církvi. Pastorační péče má být v první řadě setkáním s konkrétním člověkem, přičemž on sám je tím podstatným, nikoli poskytované služby a jednání. Takové setkání předpokládá respektování jedinečnosti každého člověka i blízkost, oslovení a nabídku doprovázení z pozice věřících křesťanů.<sup>24</sup>

Dostatečným cílem tu je pomoc lidsky důstojně zvládnout danou životní situaci, ať už povede k uzdravení či ke smrti. Počítá se tu s různým vztahem nemocného či umírajícího člověka k církvi a křesťanství, hovoří se tu o dostupné úrovni víry, což vedle shodného základního přístupu také předpokládá různé podoby a obsahy pastorační péče.<sup>25</sup> Pro odlišení od péče spirituální, která zásadně vyžaduje úctu a respektování světonázorové orientace a z ní vycházejících či s ní

---

<sup>22</sup> Srov. Aleš OPATRŇÝ, *Pastorální teologie pro laiky*, Červený Kostelec 2016, s. 135.

<sup>23</sup> Srov. A. OPATRŇÝ, *Spirituální péče*, s. 15-17. Pojem spirituální péče je přitom termínem, který se výrazněji prosadil až v posledních dvou desetiletích. Podstatný přitom nebyl ani tolik kontext teologie a věd o náboženstvích, jako oblast zdravotnictví a paliativní medicíny. Srov. Doris NAUER, *Spiritual care statt Seelsorge?*, Stuttgart 2015, s. 10n.

<sup>24</sup> Srov. A. OPATRŇÝ, *Spirituální péče*, s. 15-17.

<sup>25</sup> Srov. „*Pastorační péči o nemocné a trpící v širším slova smyslu rozumíme takové jednání s člověkem, ve kterém ho respektujeme v jeho jedinečnosti, přistupujeme k němu z pozice věřících křesťanů, doprovázíme ho v jeho nemoci, utrpení či umírání a pomáháme mu k lidsky důstojnému zvládnutí jeho životní situace, včetně smrti, a to na jemu dostupné úrovni víry.*“ Blíže Aleš OPATRŇÝ, *Malá příručka pastorační péče o nemocné*, Praha 1995, s. 5.

spojených potřeb, pracuje pastorační péče s možnou perspektivou rozvoje dané úrovně křesťanské víry.<sup>26</sup>

Obecně ovšem platí, že slova jako pastorační péče, pastorage či pastorační činnost jsou v našem prostředí užívána poměrně volně, bez jasného vymezení a ohraničení. Obvykle se jimi navíc rozumí aktivity vykonávané knězem či jinou duchovní osobou, někdy také přímo vztahované ke správě a vedení farnosti. Tento přístup má dlouhou tradici a odpovídá náhledu na kněze jako pastýře, který se stará o farní obec jako o sobě svěřené stádo. Není náhodou, že samotný pojem pastorage je odvozen z latinského termínu pastor (pastýř) a že reflektované a současně vědecky fundované užití pojmu pastorage úzce souvisí se vznikem (diciplíny) pastorální teologie na konci 18. století. Pro pojem pastorage byl tehdy určující koncept tří úřadů Kristových, zejména úřadu pastýřského.<sup>27</sup> Toto úzké pojetí pastorage se postupně začalo měnit až v první polovině 20. století, a to pod vlivem laických aktivit, tehdy vykonávaných v návaznosti, nebo alespoň se svolením či souhlasem církevní hierarchie.<sup>28</sup>

Pro současné porozumění pojmu pastorage v katolické teologii má zvláštní význam ekleziologie druhého vatikánského koncilu. Podle prvního článku věroučné konstituce *Lumen Gentium* je církev jako „*znamení a nástroj vnitřního spojení s Bohem a jednoty celého lidstva*“ všeobecnou svátostí spásy.<sup>29</sup> Církev Kristova se neomezuje pouze na viditelnou církev, proto také k pastorači může docházet kdekoli, kde je živým duch Ježíše Krista, který se exkluzivně neváže na žádnou instituci či konfesi. Pastorači v tradičním pohledu jako úkol úřadu pastýře

---

<sup>26</sup> Srov. A. OPATRŇY, *Spirituální péče*, s. 17.

<sup>27</sup> Katolická teologie zvláště od konce 18. století pracovala s konceptem tří úřadů Krista. Prvním z nich je úřad učitele či proroka, druhým kněze a třetím krále či pastýře. Odtud byly také odvozovány dva či tři úřady církve, učitelský a pastýřský úřad jako zmocnění k vedení, kněžský úřad jako zmocnění k svěcení, a to podle duality slova a činu, která není absolutně uskutečnitelná. Heslo *Úřad*, in: Karl RAHNER – Herbert VORGRIMLER, *Teologický slovník*, Praha 2009, s. 439.

<sup>28</sup> Srov. Philipp MÜLLER, *Seelsorge*, in: Walter Kasper (Hrg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*. Band 9, Freiburg in Breisgau 2000, s. 383-387; TÝŽ, *Seelsorge*, in: Konrad Baumgartner – Peter Scheuchenpflug (Hrsg.), *Lexikon der Pastoral*. Band II, Freiburg in Breisgau 2002, s. 1537-1541.

<sup>29</sup> „*Kristus je světlo národů. Proto tento posvátný sněm, shromážděný v Duchu svatém, má vřelou touhu hlásáním evangelia všemu stvoření (srov. Mk 16,15) osvitit všechny lidi jasem Kristova světla, které září na tváři církve. Církev je totiž v Kristu jakoby svátost neboli znamení a nástroj vnitřního spojení s Bohem a jednoty celého lidstva.*“ Blíže *Lumen Gentium*, in: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Praha 1995, s. 37.

a hierarchické služby nahradil druhý vatikánský koncil s odkazem na všeobecné kněžství všech věřících pojetím, v němž je aktivním činitelem pastorační nejen nositel úřadu, ale také každý pokřtěný laik. Pastorační působení správců církevních úřadů a všech pokřtěných by se přitom pochopitelně mělo doplňovat.<sup>30</sup>

Pojem pastorační péče je i dnes jedním ze základních pastorálních teologických termínů. Používán je zcela běžně, byť to někdy může vést k určitému zmatení jazyků. Pojem pastorační se těší poměrně dlouhé historii, a především má také své dějiny. Ve 20. století prošel znatelnou proměnou svého obsahu. Zejména v německy mluvících zemích byly také činěny určité pokusy a návrhy nahradit ho novým termínem. V němčině je totiž také jako synonymum (farní) pastorační užíván výraz *Seelsorge* (péče o duši), který může svádět k dojmu, že se zde jedná o něco abstraktního, dosti vzdáleného každodennímu životu. Toto zdání něčeho čistě duchovního měl narušit a nové pojetí pastorační lépe vyjádřit pojem *Menschensorge* (péče o člověka), nebo také *Heilsdienst* (služba vedoucí ke spáse). Tyto návrhy se ale neprosadily a pojem pastorační si i přes odlišné důrazy a pozměněný obsah podržel svou někdejší důležitost.<sup>31</sup>

Posuny ve významu a nové akcenty, které jsou s pastorační spojovány, bývají také často programově vyjadřovány a opisovány prostřednictvím přívlastku. Tak například pastorační prostředí (*Milieu-Seelsorge*) se silným misionářským nádechem zdůrazňovala již v polovině 20. století společnou pastorační práci laiků a kněží v jejich bezprostředním sociálním okolí. Podobně diakonická pastorační více reflektuje společenský rozměr pastorační práce, pastorační formou pastoračního rozhovoru (*Gesprächs-Seelsorge*) vyzdvihuje moment osobního setkání, uzdravující či terapeutická pastorační (*heilende* či *therapeutische Seelsorge*) je vedena snahou napomoci člověku s odkazem na koncept Boží lásky a s využitím psychologických prostředků k přijetí sebe sama a rozvinutí sociální kompetence. V německé literatuře je také rozlišována farní pastorační (*Pfarrseelsorge*) či kategoriální pastorační (*Kategorialseelsorge*).<sup>32</sup>

---

<sup>30</sup> Srov. P. MÜLLER, *Seelsorge*, in: W. Kasper (Hrg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*. s. 386.

<sup>31</sup> Srov. TAMTĚŽ, s. 383.

<sup>32</sup> Srov. TAMTĚŽ, s. 383-384.

Jednotlivé pastorační koncepty spojuje společný zájem pomoci a podpory člověku v nejrůznějších situacích. Obecně je přijímán náhled, že pastorece dnes odkazuje spíše k individuálnímu kontextu, ke vztahu jednotlivců či menších skupin, v nichž je hledána odpověď na lidskou touhu po naplnění a osmyslnění vlastního života, církevním jazykem na lidskou touhu po plnosti a spáse. Odehrává se v kontextu církve a pramení v uznání jedinečnosti každého člověka, který je však také současně nahlížen jako Boží stvoření a obraz. Neomezuje se přitom pouze na řešení konfliktních a krizových situací, a proto ji není možné například zaměňovat s psychoterapií. S ohledem na příslušnou situaci může a také nemusí být nabídka církevního pojetí spásy výslovně zmíněna a svátostně slavena. Nicméně i tehdy musí být zřejmá v základním postoji nositele pastoračního jednání.<sup>33</sup>

Pastorece či pastorační péče zásadně napomáhá a umožňuje naplnit a realizovat poslání či úkoly církve. Ty jsou současnou katolickou teologií s odkazem na základní funkce křesťanské obce zpravidla opisovány čtveřicí *martyria* (svědectví, hlásání), *diakonia* (služba potřebným), *leiturgia* (liturgie, bohoslužba) a *koinonia* (péče o společenství).<sup>34</sup> Takové vymezení ovšem neodpovídá představám o úkolech pastýřů v době vzniku disciplíny pastorální teologie.

Zejména proto se dále v této práci pojem pastorece či pastorační péče neobjevuje. V závazné tabelární osnově nového oboru pastorální teologie i v prvních učebnicích pastorální teologie se hovořilo o péči duchovní, vykonávané úřadem duchovních pastýřů či správců. Dnešní vymezení pojmu duchovní či spirituální péče ovšem rovněž odkazuje k odlišným formám a obsahům. Nicméně s přihlédnutím k dobové terminologii a pramenům této práce a skutečnosti, že dnešní duchovní péče je spíše známá jako péče spirituální, je zde dále pracováno s pojmem duchovní péče o nemocné a umírající. Úkolem přitom je odhalit v tomto výrazu dobové obsahy a významy.

---

<sup>33</sup> Srov. TAMTĚŽ, s. 384.

<sup>34</sup> Srov. Herbert HASLINGER, *Pastoraltheologie*, Paderborn 2015, s. 454n. Dále srov. Jindřich ŠRAJER – Lucie KOLÁŘOVÁ a kol., *Gaudium et Spes. Padesát let poté*, Brno 2015, s. 219-220.

K duchovní péči o nemocné a umírající je zde přístupováno jako k jedné z oblastí, jež se na konci 18. století staly předmětem zájmu nově zaváděné disciplíny pastorální teologie. Teoretici nového oboru a autoři prvních učebních textů se této problematice věnovali s větším či menším zaujetím, pozorností a zájmem, společně ale pomáhali vymezit a prosadit pojem, který do budoucna nahradil starší praxi křesťanské přípravy na dobrou smrt. Cílem této práce je na základě rozboru prvních učebních textů nového oboru pastorální teologie a kontextu, v němž byly sepsány, vymezit základní obsahy pojmu duchovní péče o nemocné a umírající na konci 18. a počátku 19. století. Pozornost se soustředí na základní východiska, postupy a podoby duchovní péče o nemocné a umírající, jež byly jako ideální a závazné v rámci univerzitní výuky prezentovány budoucím katolickým duchovním správcům. Současně s tím jsou také tematizovány příslušné dobové pojmy nemoci, smrti, (svátosti) posledního pomazání, stejně jako žádoucí příprava na (dobrou) smrt.

V tradici francouzské historiografie a sociálních věd je zde předmět studia vymezen pomocí diskursivních rovin. Klasicky lze rozlišit rovinu učeneckou, vyjadřující trvání a/nebo změny v rámci elitní kultury, pololidovou, zachycující snahu elitní kultury ovlivňovat a měnit (ne nutně vědomě) prostředí lidové, a lidovou, představovanou vlastní lidovou (literární) produkcí.<sup>35</sup> Hlavní pozornost vzhledem k charakteru a povaze pastorální teologie na konci 18. a počátku 19. století je zde věnována rovině pololidové.<sup>36</sup> Další hranice jsou geografické a konfesní, dané jsou prostorem českých zemí a (římsko)katolickou konfesí.

Základním pramenným materiálem je zde proto literatura vzniklá v prostředí elitní kultury s cílem ovlivňovat a měnit kulturu lidovou. Konkrétně se jedná o první učebnice nové univerzitní disciplíny pastorální teologie. Práce se opírá především o dva, respektive tři učební texty, které v českém prostředí došly

---

<sup>35</sup> Srov. Zdeněk R. NEŠPOR, *Náboženství na prahu nové doby. Česká lidová zbožnost 18. a 19. století*, Ústí nad Labem 2006, s. 17-18.

<sup>36</sup> Britský historik Peter Burke pokládal katolické i protestantské duchovní v období celého raného novověku za jedny z hlavních prostředníků mezi elitní a lidovou kulturou. Nahlížel na ně jako na mediátory i jako na nositele změny či reformy lidové kultury v tomto období. Srov. Peter BURKE, *Lidová kultura v raně novověké Evropě*, Praha 2005, s. 246n.



širšího využití.<sup>37</sup> Dva z nich byly psané česky, jeden německy. Výuka pastorální teologie se totiž měla uskutečňovat v mateřském jazyku posluchačů, v našich zemích tedy v němčině a češtině.

První jazykově českou učebnicí a jednou z prvních učebnic nového oboru vůbec byla kniha strahovského premonstráta Jiljího Chládky, jež pod názvem *Počátkové opatrnosti pastýřské* byla vydána v Praze v letech 1780-1781.<sup>38</sup> Jiljí (Aegidius) Chládek (1743-1806) byl premonstrátským řeholním kanovníkem a od roku 1778 profesorem české pastorálky na pražské teologické fakultě. Později také zastával funkci děkana (1792-1793) a dokonce rektora celé univerzity (1794). Sám také působil jako cenzor náboženské literatury.<sup>39</sup>

Druhým a podobně zde analyzovaným učebním textem byl český překlad dobově nejúspěšnějších a oficiálně předepsaných skript vídeňského pastorálního teologa Franze Giftschütze (1748-1788).<sup>40</sup> Ta byla tištěna dokonce v pěti vydáních a mimo češtiny byla přeložena také do latiny. Český překlad dle druhého vydání z roku 1787 pořídil a pod názvem *Počátkové pastýřské teologie* vydal olomoucký profesor Václav Stach (1754-1831).<sup>41</sup> Překlad to byl věrný, Giftschützův text je zde i proto dalším důležitým a zohledněným pramenem.

Co se týče struktury, práce je rozčleněná do tří částí, respektive šesti kapitol. První část je rozšířeným úvodem do studované problematiky. Je věnována historiografickému uchopení tématu smrti a pastorální teologie. Jedná se vlastně o dvě různé cesty, které se sbíhají a vedou k předmětu této práce – k duchovní péči o nemocné a umírající na konci 18. a počátku 19. století. Smrt i pastorální teologie jsou zde představovány jako pestré světy, v nichž se uplatňují různé přístupy, důrazy a témata. Tato část samozřejmě podává a přibližuje různé metodologické

---

<sup>37</sup> Srov. Kamil ČINÁTL, *Katolické osvicenství a koncept pastorální teologie*, Kuděj 2, 2000, č. 2, s. 31.

<sup>38</sup> Srov. Jiljí CHLÁDEK, *Počátkové opatrnosti pastýřské aneb krátká naučení, jak by se pastýřové duchovní v povolání svém chovati měli I-III*, Praha 1780-1781.

<sup>39</sup> Srov. A. KŘIŠŤAN, *Počátky*, s. 73.

<sup>40</sup> Srov. Franz GIFTSCHÜTZ, *Leitfaden für die in den k.k. Erblanden vorgeschriebenen deutschen Vorlesungen über die Pastoraltheologie*, Wien 1787. Další vydání jsou z let 1785, 1796, 1801 a 1811.

<sup>41</sup> Srov. Franz GIFTSCHÜTZ, *Počátkové k veřejnému v císař. král. zemích předepsanému vykládání pastýřské teologie I-II*, Praha 1789-1790.

inspirace a do určité míry také poskytuje žádoucí argumentační výbavu a strategie, nicméně hlavním cílem je zde vykreslení a vymezení kontextu a prostoru pro úvahy, rozbor a popis toho, jak se s otázkou péče o nemocné a umírající vyrovnávala nová univerzitní disciplína pastorální teologie, a to i v souvislosti s novým pojetím zbožnosti, modernizačními a sekularizačními trendy i nově se prosazujícími nároky lékařského vědění.

Další část tematizuje osvícenský koncept pastorální teologie. Sledována je zde cesta k praktické orientaci teologického studia i další podoby pastorální teologie v 19. století. Podrobná pozornost je zde věnována návrhu nového uspořádání teologického studia i tabelárnímu rozvrhu nové disciplíny pastorální teologie. Předkladatelem zde byl břevnovský opat František Štěpán Rautenstrauch, vnímaný jako zakladatel nového oboru. Stejně tak zevrubně jsou zde přiblíženy první učební texty, které v návaznosti na závaznou tabelární osnovu pomáhaly vymezovat podobu a obsahy nové disciplíny. Jako takové jsou také dokladem tehdejšího pastorálně teologického myšlení. Osvícenský koncept pastorální teologie byl založen na plnění povinností spojených s výkonem či správou duchovenského úřadu. Na kněze v té souvislosti byly kladeny specifické nároky, v mnohém odlišné od předchozí tradice. Podrobně je zde vylíčený přístup, který předložil Rautenstrauch ve své tabelární osnově, a následně také spíše stručně různá pojetí kněžství, k nimž dospěly první učebnice nového oboru.<sup>42</sup>

Třetí část je vlastním jádrem práce. Přináší vymezení podob a obsahů duchovní péče o nemocné a umírající na konci 18. a počátku 19. století, tak jak je podávaly první učební texty nového oboru, zejména tedy ty v českém prostředí nejrozšířenější. Tematizovány jsou pozice a východiska duchovní péče o nemocné a umírající v učebnicích Jiljího Chládky a Václava Stacha, respektive Franze Giftschütze.<sup>43</sup> Pozornost je věnována formě i obsahu této péče i pojmům nemoci, smrti, přípravě na (dobrou) smrt. Zvláštní místo zde má rovněž (svátost) posledního

---

<sup>42</sup> Srov. Zdeněk DUDA, *Obraz katolického duchovního v prvních učebnicích pastorální teologie (Giftschütz, Chládek, Stach)*, in: Adriána Biela – Pavel Andrei Prihracki (edd.), *In pluribus unitas IV*, Bratislava 2018, s. 112-119.

<sup>43</sup> Srov. Zdeněk DUDA, *Duchovní péče o nemocné a umírající v prvních učebnicích pastorální teologie (Rautenstrauch, Giftschütz, Chládek, Stach)*, *Caritas et Veritas* 5, 2015, č. 2, s. 35-47.

pomazání. Tématem je zde také pojetí zbožnosti a řádného křesťanského života i dobový obraz křesťanského Boha. Kontextem jsou tu výběrově starší přístupy, obsažené například v knihách příprav na dobrou smrt či ve starších pastoračních příručkách.

## 1. Smrt jako předmět historického bádání

Fenomén smrti je již několik desítek let tradičním předmětem zájmu historiků. Ve francouzském prostředí se již v sedmdesátých letech 20. století stal běžným a velice populárním badatelským tématem, a to zvláště mezi historiky volně či přímo spojenými se školou Annales. Zájem historiků o fenomén smrti je ovšem již dřívějšího data a pochopitelně se neomezuje pouze na francouzské prostředí.

Zakládající charakter pro psaní o dějinách smrti měly dodnes připomínané a citované práce Edgara Morina, Alberta Tenentiho, Manuela Sánchez-Camarga, André Chastela. Podobnou úlohu sehrál i sborník editora Hermana Feifela *The Meaning of Death* z roku 1956, v němž bylo ústřední téma nahlíženo optikou kulturní antropologie, dějin umění, literatury, lékařství, psychiatrie, náboženství a filozofie.<sup>44</sup>

Postupně pak od sedmdesátých let propukl přímo boom thanatologicky orientované literatury, který s jinými akcenty pokračuje dodnes. Byl umožněn skutečností, že tematika smrti a umírání přestala být tabuizována a stala se předmětem nejrůznějších úvah a diskuzí jak v běžném všednodenním, tak i odborném tisku.<sup>45</sup>

Hlavními představiteli tehdejší silné vlny zájmu o studium fenoménu smrti byli Francois Lebrun (1971), Michel Vovelle (1970, 1973, 1974, 1983), Philippe Ariés (1974 a 1977), Friedrich Wentzlaff-Eggebert (1975), David Stannard (1975 a 1977), Richard Cobb (1978), Robert Favre (1978), Pierre Chaunu (1978), Alain Croix (1980), John McManners (1981), Joachim Whaley (1981). Téma smrti a umírání se těšilo značné pozornosti nejen mezi historiky, ale také i v řadě dalších

---

<sup>44</sup> Srov. Edgar MORIN, *L'Homme et la mort*, Paris 1951; Alberto TENENTI, *La vie et la mort à travers l'art du XV<sup>e</sup> siècle*, Paris 1952; TÝŽ, *Il senso della morte e l'amore della vita nel rinascimento. Francia e Italia*, Torino 1957; Manuel SÁNCHEZ-CAMARGO, *La muerte y la pintura española*, Madrid 1954; André CHASTEL, *L'art italien I-II*, Paris 1956-7; Herman FEIFEL (ed.), *The Meaning of Death*, New York 1956.

<sup>45</sup> Srov. Tomáš MALÝ, *Smrt a spása mezi Tridentinem a sekularizací. Brněnští měšťané a proměny laické zbožnosti v 17. a 18. století*, Brno 2009, s. 19. Pro detailnější pohled dále srov. Richard HUNTINGTON – Peter METCALF, *Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual*, Cambridge 1979, s. 2-4.

vědeckých disciplín, a to zvláště v oblasti kulturní antropologie a sociologie. Nejen k této době lze využít četné bibliografické přehledy, které se více či méně kriticky vyrovnávají s bohatou dějepisnou produkcí o fenoménu smrti a otázkách s ním souvisejícími. Užitečný a v mnohém stále inspirativní (i pro tuto práci) český přehled o dějinách historického bádání o smrti včetně kritického zhodnocení a dalších odkazů podal ve své knižně vydané dizertaci brněnský historik Tomáš Malý.<sup>46</sup>

V následujícím textu je postupně věnována pozornost francouzské historiografii smrti, velkým autorským syntetizujícím pohledům na problematiku smrti a umírání, kulturně antropologické a kulturologicko-thanatologické inspiraci pro dějepisné bádání o smrti. Cílem je představit tradiční i aktuální badatelské otázky, perspektivy a výsledky, obecně přiblížit kontext, do kterého vstupuje a na který navazuje i tato práce.

### 1.1. Francouzská inspirace

Zásadní význam pro uchopení a popularizaci dějin smrti měli zvláště v sedmdesátých letech francouzští historikové. Obecně pro ně platí tři následující charakteristiky. Téma smrti většinou vnímali jako předmět zájmu sociální historie. Existovaly zde ovšem i jiné přístupy, jako například teologický, filozofický, ikonografický, sociologický, antropologický či psychologický. Za druhé se pohybovali v prostoru takzvaných mentalit či kolektivních postojů ke smrti v různých dějinných obdobích, nezajímala je tedy smrt jako taková či ideologie smrti, a za třetí se přednostně a opět většinou soustředili na období raného

---

<sup>46</sup> Srov. T. MALÝ, *Smrt*, s. 19-31; Dále srov. Jack GOODY, *Death and the Interpretation of Culture. A Bibliographic Overview*, *American Quarterly* 26, 1974, s. 448-455; Michel VOVELLE, *Les attitudes devant la mort. Problèmes de méthode, approches et lectures différentes*, *Annales ESC* 31/1, 1976, s. 120-132; TÝŽ, *Encore la mort. Un peu plus qu'une mode?* *Annales ESC* 37/2, 1982, s. 276-287; Robert FULTON et al., *Death, Grief, and Bereavement. A bibliography, 1845-1975*, New York 1976; John McMANNERS, *Death and French Historians*, in: Joachim Whaley (ed.), *Mirrors of Mortality. Studies in the Social History of Death*, London 1981, s. 106-130; Kuno BÖSE, *Das Thema „Tod“ in der neueren französischen Geschichtsschreibung. Ein Überblick*, in: Paul Richard Blum (ed.), *Studien zur Thematik des Todes im 16. Jahrhundert*, Wolfenbüttel 1983, s. 1-20.

novověku.<sup>47</sup> Bádání o smrti z nich nejvíce ovlivnili především Francois Lebrun, Michele Vovelle, Pierre Chaunu a Philippe Ariès.

Francois Lebrun se při koncipování svého výzkumu inspiroval metodickým přístupem francouzských historických demografů, kteří již od šedesátých let 20. století rozvíjeli sériový způsob zpracování pramenů hromadné povahy. Nejčastěji přitom vycházeli ze statisticko-quantifikační analýzy dat získaných z církevních matrik. V nich nacházeli nejdůležitější demografické údaje o křtech (narozeních), sňatcích a úmrtích a na jejich základě stanovovali míru plodnosti, sňatečnosti a úmrtnosti v určitém čase a místě.

Na tento postup pak navázali někteří historikové, kteří se zabývali výzkumem takzvaných nevědomých mentalit.<sup>48</sup> Své výzkumy založili na sériovém zpracování pramenů hromadné povahy a získaná statistická data následně srovnávali s výpovědí pramenů povahy kvalitativní, například katechismů, pastýřských listů, modlitebních knih, kázání apod.<sup>49</sup>

Prvním z nich<sup>50</sup> byl právě François Lebrun ve své práci z počátku sedmdesátých let 20. století o vnímání smrti v Anjou v 17. a 18. století.<sup>51</sup> Proměny demografické měny obyvatelstva zpracoval pomocí sériové analýzy statistických dat a následně se pomocí pramenů kvalitativní povahy snažil postihnout duchovní strukturu doby a formulovat dobové kolektivní postoje související se smrtí.

Za využití celé řady pramenů, zejména aktového a knižního materiálu církevní provenience, zkoumal kolektivní rámce jednání a myšlení člověka ve

---

<sup>47</sup> Srov. T. MALÝ, *Smrt*, s. 20-21. Dále srov. Allan MITCHELL, *Philippe Ariès and the French Way of Death*, *French Historical Studies* 10, 1978, s. 686.

<sup>48</sup> K tomu srov. Peter BURKE, *Francouzská revoluce v dějepisectví. Škola Annales (1929-1989)*, Praha 2004; Pierre CHAUNU, *Historie quantitative, historie sérielle*, Paris 1978 (= Cahiers des Annales 37), zvláště s. 9-27, 216-230; TÝŽ, *L'histoire sérielle. Bilan et perspectives*, *Revue historique* 293, 1970, s. 297-320.

<sup>49</sup> Srov. K. BÖSE, *Das Thema „Tod“*, s. 5. K problematice využití pramenů kvalitativní a kvantitativní povahy a jejich možného doplňování ve vztahu k dějinám kolektivních postojů ke smrti srov. Michel VOVELLE, *Einstellungen zum Tode. Methodenprobleme, Ansätze, unterschiedliche Interpretationen*, in: Arthur E. ImHof (ed.), *Biologie des Menschen in der Geschichte. Beiträge zur Sozialgeschichte der Neuzeit aus Frankreich und Skandinavien*, Stuttgart 1978, s. 174-197.

<sup>50</sup> Srov. Pavel KRÁL, *Smrt a pohřby české šlechty na počátku novověku*, České Budějovice 2007, s. 14.

<sup>51</sup> Srov. François LEBRUN, *L'homme et la mort en Anjou au 17e et 18e siècles. Essai de démographie et de psychologie historique*, Paris – Den Haag 1971.

vztahu k nemocem, epidemiím, smrti a posledním věcem, stejně jako liturgii pohřebních obřadů, kult mrtvých a způsoby pohřbívání. V podobném duchu postupoval například i Alain Croix při svém studiu o životě, smrti a víře obyvatel Bretaně v 16. a 17. století.<sup>52</sup> Asi největším Lebrunovým přínosem bylo využití testamentů v takto koncipovaném výzkumu.<sup>53</sup>

Metodiku zpracování závětí jako výsostného pramene pro poznání dějin smrti pak dále rozvinul Michel Vovelle. Jeho první práce s thanatologickou a eschatologickou tematikou byla ovšem ještě založena na rozboru ikonografických pramenů, zvláště oltářních obrazů. Pojednávála o vizích smrti a záhrobí v Provinci.<sup>54</sup> Vovelle se zde zabýval mimo jiné dějinami očištění a předložil vývojové schéma výrazových forem této části záhrobního světa. Zároveň se snažil postihnout vzájemný vztah mezi zažitými představami o topografii onoho světa a oficiálním učením katolické církve.

Sériovou metodu využití pramenů hromadné povahy rozpracoval ve své známé práci o dějinách zbožnosti a dechristianizaci v Provence v 18. století.<sup>55</sup> Zaměřil se, podobně jako již částečně před ním François Lebrun, na skupinu pramenů, které pro sociální dějiny a dějiny mentalit získávaly na významu, konkrétně na notářská akta.

Z nich kladl největší důraz na testamenty, u nichž oceňoval formalizované, a přitom ne strnulé formulační obraty, které mu měly umožnit poznat testátorovy vnitřní postoje.<sup>56</sup> Na základě četnosti a hojnosti výskytu, případných proměn některých formulací se pokusil charakterizovat základní oblasti kolektivních představ o smrti. Získaná data třídil chronologicky a regionálně, a tak se mohl vyslovit k časovým a místním odlišnostem.

---

<sup>52</sup> Srov. Alain CROIX, *La Bretagne aux 16e et 17e siècles. La vie – La mort – La foi* I-II, Paris 1981.

<sup>53</sup> Srov. P. KRÁL, *Smrt*, s. 14. K tomu srov. John McMANNERS, *Death and French Historians*, s. 124.

<sup>54</sup> Srov. Gaby VOVELLE – Michel VOVELLE, *Vision de la mort et de l'au-delà en Provence d'après les autels des âmes du purgatoire, XVe-XXe siècles*, Paris 1970.

<sup>55</sup> Srov. Michel VOVELLE, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle. Des attitudes devant la mort d'après les clauses des testaments*, Paris 1973. Z podobně koncipovaných výzkumů srov. také např. Philippe GOUJARD, *Ehéc d'une sensibilité baroque. Les testaments rouennais au XVIIIe siècle*, *Annales E.S.C.* 36, 1981, s. 26-43.

<sup>56</sup> Srov. K. BÖSE, *Das Thema Tod*, s. 5. K tomu srov. M. VOVELLE, *Piété baroque et déchristianisation*, s. 2-27.

Nejprve jej zajímal vztah člověk – smrt a v rámci tohoto vztahu postoje k vlastní smrti, k vlastnímu (smrtnému) tělu, otázky pohřebních obřadů a vlastního pohřebiště. Druhý velký okruh otázek se soustředil na problematiku jedince a spásy jeho duše (fundační mše a počty zádušních mší). Třetí problémové téma se týkalo vzývaných nebeských a pozemských přimluců a proseb, které směřovaly k náboženským bratrstvům, farním obcím, klášterům či církevním řádům. Následně byly předmětem šetření testamentární formule a formulace, obsahující ustanovení o skutcích milosrdenství a zbožných odkazech.<sup>57</sup>

Michel Vovelle v této práci na základě svých zjištění vyslovil svou známou tezi o dechristianizaci (proces postupného odkřesťanštění společnosti), k níž mělo docházet již v průběhu 18. století.<sup>58</sup> Proces dechristianizace byl dříve zpravidla spojován až s francouzskou revolucí.<sup>59</sup> Ovšem podle Vovella se náboženské chování člověka zásadním způsobem proměnilo již před touto zlomovou a v mnohém diskontinuitu zakládající událostí. Proměna náboženského chování se také netýkala jen „osvícených“ vrstev společnosti, ale zasáhla mnohem širší skupinu obyvatelstva.

Ještě okolo roku 1720 charakterizoval podle Vovella pohřební obřady barokní nadbytek. Nicméně již mezi roky 1720 až 1740 došlo k prvnímu úpadku barokní *pompae funebris*. Vovelle tento úpadek kladl do souvislosti se stále širším pronikáním a vlivem jansenistických myšlenek. Doba okolo roku 1730 a pak zvláště padesátá léta 18. století, kdy se začal stále častěji objevovat požadavek

---

<sup>57</sup> Zde uvedeno podle K. BÖSE, *Das Thema Tod*, s. 5. K tomu srov. M. VOVELLE, *Piété baroque et déchristianisation*, s. 46-49.

<sup>58</sup> Srov. M. VOVELLE, *Piété baroque et déchristianisation*, zejména s. 15-19, 322-326.

<sup>59</sup> Dechristianizace je původně francouzský pojem, který byl používán pro označení změny v náboženském chování člověka, spojované s revolucí roku 1789. Srov. Friedrich Wilhelm GRAF, „Dechristianisierung“. *Zur Problemgeschichte eines kulturpolitischen Topos*, in: Hartmut Lehmann (Hrsg.), *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung*, Göttingen 1997, s. 32-66, zde zejména s. 35; René REMOND, *Die Entchristlichung. Gegenwärtiger Stand der Frage und der Arbeiten in französischer Sprache*, Concilium 1, 1965, s. 611-614; TÝŽ, *Náboženství a společnost v Evropě*, Praha 2000, zvláště s. 18-20. Pojetí dechristianizace jako ústupového vývojového modelu, kde odklon od křesťanství je vyvozován z postupné ztráty závaznosti církevní praxe, bylo kritizováno již během sedmdesátých let 20. století. K tomu srov. např. Jean DELUMEAU, *Déchristianisation ou nouveau modèle de christianisme?*, Archives des Sciences Sociales des Religions 40, 1975, s. 3-20.



jednoduchého pohřbu, představují podle Vovella základní mezník v dějinách kolektivních postojů ke smrti.

Člověk tím, že již nežádal pohřeb v kostele, se vlastně zřikal posledního odpočinku v blízkosti svatých nebo alespoň svatých relikvií, a tím i představy, že právě tato blízkost mu může přinést Boží milosrdenství a nebeskou spásu. Zpočátku tato zásadní proměna lidského postoje ke smrti a záhrobí byla podle Vovella ohlasem jansenistického učení, které pokládalo představy o magické moci posvátných a svatých kultovních předmětů za pověrečné. Později pak již jen odrážela narůstající lhostejnost řešit eschatologické otázky.

Vedle požadavku jednoduchého pohřbu bylo Vovellovi nejpevnější oporou teze o dechristianizaci vymizení zbožných ustanovení z testamentů, k němuž došlo zvláště po roce 1760. V barokní topografii onoho světa měl nesmírně důležitou úlohu očištec, a to díky představě, že po smrti existuje časově ohraničená lhůta, kdy je možné se očistit od svých hříchů.

Rychlejší nápravě a očištění od hříchů, stejně jako k ukrácení „očistných muk v očištcích“ sloužila zbožná ustanovení v testamentech, mezi které patřily například zádušní mše, svíce, almužny a jiné skutky milosrdenství. Po roce 1760 se ovšem tato ustanovení začala z posledních vůlí vytrácet, až nakonec okolo roku 1800 testament zcela ztratil někdejší náboženský charakter a do budoucna zůstal již jen notářskou listinou řešící majetkoprávní vztahy.<sup>60</sup>

Michel Vovelle kladl problematiku lidských postojů ke smrti do vztahu k náboženství. Změna v náboženském prožívání pak vedla i k proměně vztahu člověka ke smrti. Jako zásadní událost pro dějiny lidských postojů ke smrti v období raného novověku tak nahlížel právě proces dechristianizace.

Nehledě k jistému zjednodušení, kterým je kladení přímého vztahu podoby náboženské zkušenosti a postoje ke smrti, není dnešní použití pojmu dechristianizace nikterak jednoznačné a samozřejmé. Samotný termín je spíše

---

<sup>60</sup> Srov. M. VOVELLE, *Piété baroque et déchristianisation*, s. 74.

myšlenou konstrukcí, a navíc je historicky zatížen, než aby byl bez dalšího využitelný pro interpretaci dějů a jevů minulých.<sup>61</sup>

I ve svých dalších studiích se Michel Vovelle zabýval možností teoretického uchopení historicky vnímaného fenoménu smrti. Tvrdil, že je možné nahlížet historicky chápané téma smrti ve třech rovinách,<sup>62</sup> a to nejprve jako takzvanou fyzickou smrt (*la mort subie*), smrt demograficky registrovanou, která je odrazem úmrtnosti v dějinách. K tomu, aby ji bylo možné poznat, je třeba studovat její parametry a rozlišit rozdíly založené na pohlaví a věku, rozdíly mezi městem a venkovem, mezi mocnými a ovládanými.

Druhou rovinou je takzvaná zkušenost se smrtí (*la mort vécue*), smrt „všedního dne“, systém gest a rituálů spojených s přechodem ze života do smrti a záhrobního světa. Ve třetí fázi je možné hovořit o smrti v rámci takzvaného diskurzu o smrti (*discours sur la mort*), tedy v rovině výkladových rámců životní zkušenosti, například náboženství, literatury či filozofie.

Sám Vovelle připouštěl, že toto modelové schéma není možné vždy beze zbytku použít, protože vzájemné odlišení výše uvedených rovin je pouze teoretické. V konkrétní životní zkušenosti se jednotlivé roviny volně prolínají a nelze tak jednoznačně rozhodnout, na jaké úrovni nejdříve došlo k proměnám, či jaká rovina byla tou, která vyvolala změny v rovinách ostatních. Jako příkladné odlišení první a druhé roviny uváděl Lebrunovu práci o dějinách smrti a člověka v Anjou v 17. a 18. století.<sup>63</sup>

Ostatně Vovellův komplexní přístup k tématu smrti, nahlížený ve třech odlišných rovinách (demografie, praxe, diskurz), nebyl zcela novátorský. Již dříve formuloval a využil podobný koncept John McManners, který také rozlišoval demografické aspekty tématu, vliv náboženského myšlení, stejně jako prožívání

---

<sup>61</sup> Srov. Hartmut LEHMANN, *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Forschungsperspektiven und Forschungsaufgaben*, in: Hartmut Lehmann (Hrsg.), *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung*, Göttingen 1997, s. 317. K tomu dále srov. F. W. GRAF, „*Dechristianisierung*“, s. 32-66, zde zejména s. 35-52.

<sup>62</sup> Michel VOVELLE, *Ideologies and Mentalities*, Cambridge 1990, zejména s. 65-70; TÝŽ, *Die Einstellungen zum Tode*, zde zejména s. 179. Do českého prostředí uvedl tuto Vovellovu typologii P. KRÁL, *Smrt*, s. 16.

<sup>63</sup> Srov. M. VOVELLE, *Einstellungen zum Tode*, s. 179.

smrti při pohřebních obřadech a rituálech a postoje ke smrti. Později byl ovšem takový přístup jen zřídka vyžit, a to zvláště pro náročnost takto založeného výzkumu.<sup>64</sup>

Dalším francouzským historikem, který významnou měrou obohatil bádání o dějinách smrti, je Pierre Chaunu. Je považován za klasika využití testamentárních pramenů pro studium kolektivních postojů ke smrti. Ve své nejznámější a obsáhlé monografii se zabýval problematikou smrti a umírání v Paříži v 16. až 18. století.<sup>65</sup>

Svou práci rozdělil do tří částí. Nejprve na základě rozboru formálně i obsahově bohatého souboru pramenů předložil křesťanský model smrti. V druhé části věnoval pozornost hospodářským a sociálním poměrům Paříže sledovaného období. Vlastní jádro práce představovala třetí část, v níž Chaunu uvedl výsledky analýzy asi 10 000 pařížských testamentů, které za pomoci svých studentů vystavil důkladnému dotazníkovému šetření.

Každý žák zpracoval 100 až 300 testamentů z notářských akt, přičemž každá závěť byla čtena pomocí stejného čtyřstránkového dotazníku.<sup>66</sup> Na první straně byla uvedena archivní signatura a datum vyhotovení, forma testamentu (sepsaný testátorem, notářem apod.), jméno a příjmení, stav, povolání, datum narození (křtu), skutečnost, zda testament obsahoval podpis zůstavitele, trvalé bydliště – farnost, zdravotní stav, případná zmínka o otci, matce, ženě, sestře, bratrovi apod., zbožné formule a poslední přání.

Druhá strana dotazníku obsahovala otázky ve vztahu k pohřbu (kde, obřad, podmínky), mši svaté (za koho), k druhu mše svaté (zpívaná, tichá apod.), k počtu mší, k ustanovení o určitém čase a dnu, dále pak k výběru kostela, duchovního a finanční odměny kněze.

Třetí strana byla věnována zbožným darům a odkazům. Předmětem šetření byla skutečnost, zda jsou vůbec uváděny, a pokud ano, tak v čí prospěch (bratrstva,

---

<sup>64</sup> Srov. T. MALÝ, *Smrt*, s. 25. Dále srov. John McMANNERS, *Death and the Enlightenment. Changing attitudes to Death among Christians and Unbelievers in 18th century France*, Oxford 1981.

<sup>65</sup> Srov. Pierre CHAUNU, *La mort à Paris. XVIe, XVIIe, XVIIIe siècles*, Paris 1978.

<sup>66</sup> Dotazník byl několikrát publikován, například i v německém překladu. Srov. K. BÖSE, *Das Thema Tod*, s. 18; Jean-Michel THIRIET, *Methoden der Mentalitätsforschung in der französischen Sozialgeschichte*, Ethnologia Europaea 11, 1980, s. 208-225, zde s. 211.

špitály, chudí lidé, duchovní), dále za jakých podmínek a v jaké výši (v penězích nebo v naturáliích).

Čtvrtá strana sloužila k zaznamenání světských darů a odkazů (sloužícím, přátelům, ostatním, a to za podmínek jako na straně 3), a dalších náležitostí jako byl exekutor kšaftu, dědic, či kolik procent z dědictví činily zbožné dary a odkazy a jaká byla celková velikost majetku.

Pierre Chaunu došel ve své analýze k podobným výsledkům jako Michel Vovelle, ovšem interpretoval je odlišným způsobem. Požadavek jednoduchosti mu byl výrazem odvratu od širokého církevního společenství, odvratu od barokní pompy a barokního svátku smrti a současně přenesením prožitku smrti do úzkého kruhu rodiny. Hovořil o individualizaci a desocializaci smrti, k nimž mělo docházet zvláště od poloviny 18. století. Rovněž François Lebrun konstatoval zesvětštění testamentů a vzrůstající míru distance k církvi v oblasti Anjou asi od šedesátých let 18. století.<sup>67</sup>

Podobně i nejznámější z francouzských historiků smrti Philippe Ariès zaznamenal obsahovou proměnu posledních vůlí někdy v polovině 18. století, kdy se i z jeho souboru testamentů vytratila zbožná ustanovení: výběr hrobu, zbožné fundace, zvláštní úmysly apod.<sup>68</sup> Během dvou desetiletí, za života jedné generace, se proměnil model závěti, který se prý předtím neměnil tři sta let.

Na základě obsahových kritérií pařížských závětí z druhé poloviny 18. a počátku 19. století rozlišil Ariès čtyři kategorie testamentů, které mu byly výrazem delšího vývojového směřování. Testamenty prvního typu, v polovině 18. století ještě poměrně běžné, avšak postupem doby již spíše zastoupené jen ojediněle, měly odpovídat tradičnímu a přežívajícímu modelu závěti z 16. a 17. století.

Závěti druhé kategorie byly zkrácenou a zjednodušenou podobou té první. Jejich zbožný úvod býval kratší, mnohdy byl ale „odbylý“ anebo dokonce vůbec

---

<sup>67</sup> Srov. F. LEBRUN, *L'homme*. Zde uvedeno podle Heike DÜSELDER, *Der Tod in Oldenburg. Sozial- und kulturgeschichtliche Untersuchungen zu Lebenswelten im 17. und 18. Jahrhundert*, Hannover 1999, s. 13.

<sup>68</sup> Philippe ARIÈS, *Dějiny smrti II*, Praha 2000, s. 209-212; TÝŽ, *Studien zur Geschichte des Todes im Abendland*, München 1982, s. 126-136.

chyběl. Požadavky na zádušní mše ale i nadále zůstávaly pravidelnou součástí závěti. Její celkové zkrácení pak mělo vyjadřovat vůli po jednoduchosti pohřbu.

Třetí typ testamentu již postrádal jakékoli zvláštní příkazy. Zůstavitel tak prý vyjadřoval přání jednoduchosti, nezabýval se podrobnostmi a zejména ve všem podstatném spoléhal na dědice, blízkého příbuzného, jenž byl vykonavatelem závěti. Třetí typ testamentu měl být podle Arièse dokladem důvěry testátora v dědice a rodinné příslušníky.

Požadavek jednoduchosti byl stále častějším, až se konečně stal konvencí. (Ne)vyslovený důraz byl položen na láskyplnou důvěru v pozůstalé. Závěti čtvrté kategorie již nadále postrádaly jakékoli zmínky náboženského rázu. Na konci 18. století byl tento typ posledních vůlí již velmi častým a jeho početní zastoupení i nadále stoupalo. Pro 19. století byl už typickým.

Pro Philippa Arièse neznamenovalo zesvětštění testamentů, sledovatelné od poloviny 18. století, ústup křesťanství. Nabídl interpretaci rezonující s proměnou citových vztahů v rodině, a tak nepřímo související s konceptem individualizace a desocializace smrti. Zatímco ještě ve třetí kategorii závěti vyslovoval zůstavitel důvěru dědici, ve čtvrté tomu již tak nebylo.

Ariès podle svých slov zvažoval dvě možná vysvětlení; jednak ztrátu důvěry, což by ovšem bylo v rozporu s narůstajícím významem rodiny a soukromí,<sup>69</sup> jednak tezi, že není nutné sdělovat něco, co se rozumí samo sebou. To, co se týkalo těla, duše, spásy, přátelství, a tedy i náboženství, prý opustilo oblast práva a stalo se domácí rodinnou záležitostí.

Ustanovení, která by dříve byla součástí právního dokumentu, měla být nadále předávána ústně a v rámci rodinného kruhu. Ariès píše, že „*smluvní úprava života lidí, kteří se mají rádi v pozemském i záhrobním životě, se zdála nepřípustná.*“<sup>70</sup> Arièsův přístup byl však značně intuitivní a samozřejmě by si žádal konkrétnější oporu v pramenech a prověření základním výzkumem rodinných

---

<sup>69</sup> Srov. Philipp ARIÈS (ed.), *Geschichte des privaten Lebens III. Von der Renaissance zur Aufklärung*, Frankfurt am Main 1991; Philipp ARIÈS – Michelle PERROT (edd.), *Geschichte des privaten Lebens IV. Von der Revolution zum Großen Krieg*, Frankfurt am Main 1992.

<sup>70</sup> Srov. P. ARIÈS, *Dějiny smrti II*, s. 212.

citových struktur a v souvislosti s příslušným tématem také například výzkumem rodinné zbožnosti v čase „mezi časy“.<sup>71</sup>

Francouzská inspirace v této linii je především inspirací pro využití testamentu pro studium dobových mentalit (v období raného novověku) a v jejich rámci odpovídajícím kolektivním postojům ke smrti. Na francouzské klasiky Lebruna, Vovella a Chaunyho pak především v osmdesátých a devadesátých letech 20. století navazovala řada historiků.<sup>72</sup>

Pro oblast střední Evropy mají zásadní význam především dvě práce, a to habilitace Rudolfa Schlögl o proměnách zbožnosti ve třech německých katolických městech a dizertace Michaela Pammera o úpadku zbožnosti v oblasti Horních Rakous, obě s časovým záběrem ohraničeným rokem 1700 a z druhé strany počátkem, respektive až polovinou 19. století.<sup>73</sup>

Rudolf Schlögl obohatil dosavadní přístupy o precizní analýzu teologických prvků testamentu, a právě jemu se také podařilo rozšířit tradiční časové rozpětí až k polovině 19. století. Michel Pammer věnoval zvýšenou pozornost prvkům staré a nové charity a také roli testamentárních svědků. Ukázal, že zbožné odkazy souvisely nejen se sociální pozicí či pohlavím zůstavitele, ale také s rodinným stavem a rovněž i typem závěti. Obě práce také při koncipování svého výzkumu

---

<sup>71</sup> Termín „mezi časy“ je použit z názvu sborníku plzeňského symposia k dějinám 19. století. Zdeněk HOJDA – Roman PRAHL (edd.), *Mezi časy. Kultura a umění v českých zemích kolem roku 1800*, Praha 2000.

<sup>72</sup> Stručné shrnutí využití testamentů pro dějiny smrti v novějším historickém bádání přinesl Pavel KRÁL, *Mezi životem a smrtí. Testamenty české šlechty v letech 1550 až 1650*, České Budějovice 2002, zejména s. 9, s. 55-72; TYŽ, *Smrt*, s. 13-18. K tomu srov. např. Samuel K. COHN, *Death and Property in Siena, 1205-1800. Strategies for the Afterlife*, Baltimore – London 1988. Na základě rozboru celkem 1 778 posledních vůlí (660 z let 1205-1500 a 1 118 z let 1501-1800) se zabýval převážně myšlením obyvatel Sieny o posmrtném životě a otázkami spásy. Carlos M. N. EIRE, *From Madrid to Purgatory. The art and craft of dying in sixteen-century Spain*, Cambridge 1995; Jean-Michel THIRIET, *Mourir a Vienne aux XVII<sup>e</sup> -XVIII<sup>e</sup> siècles*, Jahrbuch des Vereins für Geschichte der Stadt Wien 34, 1978, s. 204-217. Studie je založena na analýze 800 testamentů Italů žijících ve Vídni. Małgorzata ALEKSANDROWICZ-SZMULIKOWSKA, *Radziwiłłówny w świetle swoich testamentów. Przyczynek do badań mentalności magnackiej XVI-XVII wieku*, Warszawa 1995.

<sup>73</sup> Srov. Rudolf SCHLÖGL, *Glaube und Religion in der Säkularisierung. Religiosität in der katholischen Stadt. Köln, Aachen, Münster 1700-1840*, München 1995; Michael PAMMER, *Glaubensabfall und Wahre Andacht. Barockreligiosität, Reform-katholizismus und Laizismus in Oberösterreich 1700-1820*, Wien – Oldenburg – München 1994.

zohlednil a jako významnou inspiraci využil Tomáš Malý pro své studium smrti a zbožnosti v moravském měšťanském prostředí raného novověku.<sup>74</sup>

Rudolf Schlögl, podobně jako například již dříve Michel Vovelle, vycházel z přesvědčení, že pro formování postoje ke smrti má zásadní důležitost vztah člověka k náboženství a prožívání náboženské zkušenosti. Při svém výkladu se přitom pohyboval v rámci paradigmatu sekularizace a racionalizace.

Podobně jako řada historiků před ním konstatoval postupné zesvětšování závětí, jehož počátek nalézal hlavně v šedesátých a sedmdesátých letech 18. století. Na počátku dalšího století pak již testamenty v jím studovaných německých městech, tedy v Kolíně nad Rýnem, Cáchách a Münsteru, neobsahovaly žádné religiózní prvky a nadále měly formu jen jednoduché, čistě světské právní listiny.<sup>75</sup>

Schlögl na základě odlišného znění, stejně jako přítomnosti či spíše nepřítomnosti tradičních ustálených formulací, slovních obrátů a zbožných frází v analyzovaných testamentech hovořil o změně v teologickém diskurzu laiků, která se týkala třech hlavních oblastí.

První podstatná změna podle Schlögla zasáhla vnímání a lidský obraz křesťanského Boha. Ten prý prošel jistou „civilizační“ cestou od Boha nanejvýš spravedlivého k Bohu milujícímu a milosrdnému.<sup>76</sup> Druhá změna se týkala tematického okruhu svázaného s problematikou spásy, hříchu a vykoupení, do něhož stále více se svými nároky pronikala koncepce světské morálky.

Hřích měl být nyní spíše spojován s mravností, což bylo dokladem jeho zvnitřňování, a tak i dokladem rostoucí subjektivity moderního člověka. Třetí změna přinesla postupné opouštění barokní zbožnosti charakterizované principem *do ut des*. Tradiční nebeští přímlovci, Maria a svatí, kteří se před polovinou 18.

---

<sup>74</sup> Srov. T. MALÝ, *Smrt*, s. 15. Pro podrobnější pohled na Pammerovy závěry dále srov. Michael PAMMER, *Death and the transfer of wealth. Bequest patterns and cultural change in the eighteenth century*, *Journal of social history* 33, 2000, 33, s. 913-934.

<sup>75</sup> Srov. R. SCHLÖGL, *Glaube*, s. 196, 327-336.

<sup>76</sup> K tomu srov. Michael N. EBERTZ, *Die Zivilisierung Gottes und Deinstitutionalisierung der „Gnadenanstalt“*. *Befunde einer Analyse von eschatologischen Predigten*, in: Jörg Bergmann – Alois Hahn – Thomas Luckmann, *Religion und Kultur*, Opladen 1993, s. 92-125; Michael N. EBERTZ, *Die Zivilisierung Gottes. Der Wandel von Jenseitsvorstellungen in Theologie und Verkündigung*, Ostfildern 2004.

století vyskytovali ve dvou ze třech testamentů, nejpozději na začátku 19. století svět posledního testamentárního pořízení zcela opustili.<sup>77</sup>

Pro počátek 19. století Schlögl analyzoval vedle závětí další typ sériově zpracovatelného pramene, konkrétně smuteční oznámení, která právě v té době nabývala na významu. Na základě jejich rozboru ukázal, že pohřeb v prvních desetiletích 19. století stále více přestával být náboženským rituálem a pozvolně se stával „běžnou“ světskou záležitostí, která měla patřit a současně vycházet z přirozenosti každého člověka. Podobně sama smrt, ale také třeba i nemoc byly postupně vyvazovány z křesťanského výkladového rámce.<sup>78</sup>

Rudolf Schlögl interpretoval své výzkumy a zjištění v duchu paradigmatu sekularizace a racionalizace jako doklad ústupu náboženství, a především jeho církevní formy z veřejného diskurzu a současně jako doklad proměny forem náboženského života. Závěť mu nebyla pramenem ke studiu dechristianizace, ale k poznání racionálnějšího náboženství.

Člověk žijící na konci Schlöglova sledovaného období již prý v duchu dobové religiozity více nevěřil na kouzla, i když stále ještě mohl hovořit o stvořitelském díle vzdáleného Boha či snad dokonce ještě v případě nemoci se k němu s důvěrou v modlitbě obracet.<sup>79</sup> Postoje ke smrti byly v Schlöglově pojetí prostřednictvím racionalizačního a sekularizačního posunu přemístěny z prostoru křesťanské náboženské zkušenosti do světského výkladového pole, kde zásadní význam měly pojmy morálky a přirozenosti.

Nejvýraznějším přínosem francouzské historiografie smrti je asi zřejmě popularizace thanatologické tematiky v rovině odborného i širšího čtenářského zájmu a dále pak objev bohatých možností využití notářských akt a mezi nimi zvláště závětí, a to nejen pro přímé studium smrti a umírání. Ostatně i u klasiků francouzské historiografie smrti nebyla smrt vždy tím hlavním tématem.

Otázka po dobovém pojetí a vnímání smrti byla často odrazem pro výzkum dějin zbožnosti, rodiny, každodenního života i širších společenských procesů. Řada

---

<sup>77</sup> Srov. R. SCHLÖGL, *Glaube*, s. 196-230.

<sup>78</sup> Srov. TAMTÉŽ, s. 258-280.

<sup>79</sup> K tomu srov. TAMTÉŽ, s. 333.



francouzských historiků píšících o smrti se v obecné rovině zabývala studiem dějin mentalit a v jejich rámci se snažila odhalit a formulovat dobové kolektivní postoje ke smrti. Nejvíce z nich se přitom soustředilo na období středověku a raného novověku.

Pro poznání dobových mentalit, a především pak kolektivních postojů ke smrti byly běžně již od sedmdesátých let 20. století jako pramen mimořádné vypovídací hodnoty využívány testamenty. Testament se postupně pod vlivem francouzské inspirace stal pramenem standardním a stále znovu vyhledávaným. Techniky jeho zpracování jsou také dobře známé. Patří k nim zvláště statisticko-quantifikační analýzy, často vycházející ze sběru dat podle Vovellova nebo Chaunyho dotazníku.

Výpověď testamentárního pramene bývá pak následně porovnávána s výpovědí pramenů kvalitativní povahy a teprve na tomto základě interpretována. Do interpretace se ovšem běžně promítají i autorem přijímané širší výkladové rámce; často jimi bývá koncept dechristianizace, racionalizace a sekularizace nebo třeba také individualizace a subjektivizace.

## 1.2. Philippe Ariès a velké syntézy

Ze všech významných a vlivných francouzských historiků píšících o smrti je dodnes v obecném povědomí nejznámější Philippe Ariès. Jeho dílo sice patří k nejdiskutovanějším, ale je bezkonkurenčně nejvyužívanější ve všech pojednáních, které se nějak dotýkají smrti. Popularita jeho knih je stále značná, což je do jisté míry umocněno i tím, že badatelé z jiných oborů se pro poznatky o historickém vývoji smrti stále běžně obracejí právě k Arièsovým knihám, i přesto, že by mohli čerpat z mnoha dalších a i metodologicky více propracovanějších studií.<sup>80</sup>

---

<sup>80</sup> Srov. T. MALÝ, *Smrt*, s. 21. Dokladem této popularity je i skutečnost, že český překlad Arièsových *Dějin smrti* se v nedávné době (2020) dočkal nového vydání.

Philippe Ariès je znám jako historik, „poslední z amatérů a první z novátorů“<sup>81</sup>, který předložil modelové schéma postojů ke smrti v západním křesťanském světě.<sup>82</sup> Za nejdůležitější Arièsův poznatek bývá pokládáno zjištění, že postoje ke smrti se v průběhu staletí měnily.<sup>83</sup>

Téma smrti bylo Arièsovi tématem životním. Zabýval se jím dlouhodobě. První výsledky svého zájmu o problematiku smrti publikoval již na konci čtyřicátých let minulého století.<sup>84</sup> Širší odezvu však vyvolal až článek o převrácené smrti, v němž porovnal soudobý a historický postoj ke smrti, upozornil na důležitost výzkumu testamentů a nastínil své vnímání vývoje lidských postojů ke smrti.<sup>85</sup>

Tento text se stal základem pro monografii *Western Attitudes towards Death from Middle Ages to the Present* (1974), později doplněnou několika dalšími studiiemi a ve francouzštině vydanou pod názvem *Essais sur l'Histoire de la Mort en Occident du Moyen Age à nos jours* (1975). Na eseje pak o několik let později navázala Arièsova nejznámější práce *L'Homme devant la mort* (1977), následovaná ještě populárněji laděným obrazovým přehledem (1983).<sup>86</sup>

V práci *L'Homme devant la mort*, které se dostalo největšího ohlasu a která je dodnes Arièsovou prací nejcitovanější, začíná Ariès své vyprávění o dějinách smrti v raně křesťanských katakombách a nekropolích římského světa a končí osamělostí umírajících v nemocnicích sedmdesátých let minulého století. Přitom načrtává pětistupňovou typologii postojů ke smrti. Jednotlivé postoje, přestože na

---

<sup>81</sup> Takto nazval Philippa Arièse Pierre Chaunu v *L'Historien dans tous ses états*, Paris 1984, s. 91n. Zde citováno podle Daniela TINKOVÁ, „Sváteční historik“, „historik existence“: Philippe Ariès (1914-1984), in: Philippe Ariès, *Dějiny smrti* II, s. 393.

<sup>82</sup> Srov. K. BÖSE, *Das Thema „Tod“*, s. 7.

<sup>83</sup> Srov. P. KRÁL, *Smrt*, s. 11. K tomu srov. P. ARIÈS, *Dějiny smrti* I, s. 17-44. K hodnocení srov. také J. McMANNERS, *Death and French Historians*, s. 118-121.

<sup>84</sup> Srov. Philippe ARIÈS, *Histoire des populations françaises et de leurs attitudes devant la vie depuis le XVIIIe siècle*, Paris 1948. Kniha měla mít původně v podtitulu ještě postoje ke smrti, což ale vydavatel odmítl. TÝŽ, *Attitudes devant la vie et devant la mort du XVIIe au XIXe siècle*, *Population* 4, 1949, s. 463-470. Dále srov. T. MALÝ, *Smrt*, s. 21.

<sup>85</sup> Srov. Philippe ARIÈS, *La mort inversée Le changement des attitudes devant la mort dans les occidentales*, *Archives Européennes de Sociologie* 8, 1967, s. 169-195.

<sup>86</sup> Srov. Philippe ARIÈS, *Western Attitudes towards Death from Middle Ages to the Present*, Baltimore 1974; TÝŽ, *Essais sur l'Histoire de la Mort en Occident du Moyen Age à nos jours*, Paris 1975 (dále citováno podle německého překladu *Studien zur Geschichte des Todes im Abendland*, München 1982); TÝŽ, *L'Homme devant la mort*, Paris 1977 (česky jako *Dějiny smrti* I-II, Praha 2000); TÝŽ, *Images de l'homme devant la mort*, Paris 1983.

sebe do jisté míry navazují, nejsou vývojovými fázemi, nýbrž mohou trvat vedle sebe, prostupovat se a překrývat.

Výchozí podobou smrti je Arièsovi takzvaná *ochočená smrt*.<sup>87</sup> Její kořeny je možné hledat ještě v čase předkřesťanského světa. Má dlouhé trvání a lze se s ní setkat ještě i v 19. a 20. století. Ochočená smrt byla smrtí blízkou, důvěrně známou a očekávanou, a proto i smrtí, s níž nebyly spojeny přílišné obavy a strach, k čemuž přispívala i skutečnost, že smrt měla veřejný charakter. Nesla významy, které byly spojeny se sociální skupinou i s širším společenským celkem. Kategorie sociálního zde nebyla omezena pouze na rovinu žijících, společenstvím se zde rozumělo společenství živých i mrtvých. Výrazem této vzájemnosti byl hřbitov, centrum sociálního života vůbec.

Mezi 13. a 18. stoletím došlo podle Arièse k výrazné individualizaci smrti. Do té doby dominující ochočenou smrt nahradila takzvaná *smrt sebe sama*.<sup>88</sup> Nová podoba smrti se začala rodit v prostředí učených vrstev společnosti a souvisela s představami o posledním soudu. Prostřednictvím myšlenky na soudný den a konečné zúčtování svých dobrých a zlých skutků si člověk začal uvědomovat více sebe samého a také svou konečnost.

Už více neumíral jako člen společenství, ale jako jedinečný subjekt. V okamžiku smrti byl také individuálně posuzován. Poslední soud ve formě soudu osobního se odehrával u lůžka umírajícího. Okamžik smrti nabyl na významu. Ještě v posledních chvílích mohl člověk všechno získat anebo ztratit. Literárním i obrazovým průvodcem umírajícího byly knihy příprav na dobrou smrt, takzvané *artes moriendi*.

Na smrt bylo možné a dobré se připravit, mezi jiným také prostřednictvím zbožných odkazů, mezi něž patřily almužny, modlitby, zádušní mše a další zbožná jednání. Zárukou a prostředkem směny pozemských statků za statky duchovní, které měly hodnotu i na onom světě, byl testament.

Novinkou a nadále tradiční součástí zacházení člověka se smrtí se stal pohřební průvod, který získal formu církevního procesí za účasti příslušníků

---

<sup>87</sup> Srov. P. ARIÈS, *Dějiny smrti* I, s. 17-47.

<sup>88</sup> Srov. TAMTÉŽ, s. 127-128.

žebrevých řádů a bratrstev, chudých a sirotků. Průvod byl spojen s bohoslužbou v kostele, která byla sloužena v přítomnosti těla zesnulého.<sup>89</sup>

Intenzita prožívání smrti sebe sama dosáhla svého vrcholu na konci středověku ve 14. a 15. století. Citová rozjitřenost této doby našla svůj výraz ve vyobrazeních rozkládajících se těl a tanců smrti, obecně ve výjevech s makabrální tematikou.<sup>90</sup>

V následujícím období, zvláště v 16. a 17. století, získal prý člověk ve vztahu ke smrti určitý odstup. Nástroje zvládání smrti, známé z předchozího období, se nezměnily, nicméně pomalu přispěly k jasnému oddělení smrti a světa člověka. Společensví živých a mrtvých se nadále nesneslo.

Smrt byla *vzdálenou i blízkou*, důvěrnou již jen snad díky okázalejším obřadům a zakrývání nebožtíka, zásahům, které přinesl pozdní středověk.<sup>91</sup> Konec 17. století byl dobou návratu jednoduchosti ve vztahu ke smrti (například požadavek prostého pohřbu v závětech) a současně dobou, kdy se vynořil *Thanatos* v objetí *Erotu*, láska a smrt vedle sebe.

Smrt přestala být považována za okamžik přechodu do jiného světa, nadále byla prožívána a zobrazována jako násilné přerušení a zlom, který člověka odtrhával od každodenního života. Smrt také získala nové významové konotace. Objevovala se doprovázená krásou, půvabem, vznešeností, důstojností a velikostí. Ovšem čím krásněji se smrt jevila, tím větší přinášela znepokojení. Okouzlení (její krásou) a současně strach a obavy, které vyvolávala, vedly k podivuhodnému citovému chvění, které dosáhlo svého vrcholu v čase romantismu.<sup>92</sup>

Čtvrtým mezníkem Arièsovy typologie je takzvaná *smrt blízkého* (druhého). Převažující podobou postojů ke smrti se stala na konci 18. století a zůstala jí po celé 19. století. Svůj výraz našla především v novém kultu hřbitovů a hřbitovního umění. Každý zemřelý měl mít nadále právo na vlastní hrob.

---

<sup>89</sup> Srov. TAMTÉŽ, s. 207-210.

<sup>90</sup> Srov. TAMTÉŽ, s. 142-158.

<sup>91</sup> Srov. P. ARIÈS, *Dějiny smrti II*, s. 376.

<sup>92</sup> Srov. TAMTÉŽ, s. 94-98; 141-143. Dále srov. K. BÖSE, *Das Thema Tod*, s. 9; P. KRÁL, *Smrt*, s. 13.

Hřbitov ztratil své spojení s kostelním dvorem či zahradou. Byl vydělen z každodenního světa živých a stal se vlastním městem zemřelých, kam živí přicházeli vzpomínat se smutkem a bolestí na své blízké. Takto zabarvená smrt ztratila skandální charakter spojený s prožitkem vlastní individuality, a naopak získala novou kvalitu, a sice prožitek smutku nad ztrátou milované bytosti.<sup>93</sup>

Vztah k milovanému ty, kterému je tajena pravda o blížící se smrti, aby sobě navzájem blízké osoby byly chráněny před zraňující bolestí, nakonec vedl k vytěsnění smrti z lidského vědomí. Takto založený postoj ke smrti Ariès označil jako takzvanou *převrácenou smrt*.

Již v 19. století se zrodila lež o smrti, která ji později vyhnala do ilegality. Druhým momentem převrácené smrti byla její špinavost a neslušnost. Smrt ztratila nádech něčeho krásného, a zvláště ve druhé polovině 20. století byla spíše něčím nechutným. Jako taková ztratila nárok na veřejný charakter.

Nejprve byla privatizována do stále užšího rodinného kruhu a nakonec, hospitalizací smrtelně nemocných (třetí podoba převrácené smrti), byla odsunuta stranou i sama rodina. Smutek se stal neslušným, bylo třeba co nejrychleji zapomenout. V postoji převrácené smrti byla smrt vyobcována z lidského světa, lidský život ztratil svou konečnou mez a hráz.<sup>94</sup>

Philipp Ariès přiznával, že pro jeho úvahy o problematice dějin smrti mělo velký význam pojetí Edgara Morina, podle nějž se odlišné postoje ke smrti odvíjely z vědomí sebe sama.<sup>95</sup> Také Arièsovi se vědomí vlastní individuality stalo úhelným kamenem dějinného vztahu člověka ke smrti.

Jednotlivé historicky se vyskytující postoje ke smrti Arièsovi nebyly primárně odvislé od náboženské víry. Koncepce posmrtného života i celá topografie onoho světa nemusely nutně vycházet z přímého vztahu ke smrti. Ariès zdůrazňoval význam světa sociálního. Všímal si v první řadě proměn ve vztahu k sobě samému (sebe-vědomí), ve vztahu k druhému, stejně jako změn ve vztahu mezi jedincem a společností či lidským rodem obecně.<sup>96</sup>

---

<sup>93</sup> Srov. P. ARIÈS, *Dějiny smrti* II, s. 219-313; TÝŽ, *Studien*, s. 43-56 (studie *Der Tod des Anderen*).

<sup>94</sup> Srov. P. ARIÈS, *Dějiny smrti* II, s. 317-365.

<sup>95</sup> Srov. TAMTÉŽ, s. 369.

<sup>96</sup> Srov. D. TINKOVÁ, „Sváteční historik“, s. 386.

Klasifikaci na základě proměňujícího se vědomí vlastní individuality využil Ariès podle vlastních slov ve svých prvních knihách o postojích ke smrti i v celkovém rozvržení knihy *Dějiny smrti*.<sup>97</sup> Nicméně hlubší čtení pramenů i dlouholetá zkušenost s uspořádáváním forem prožívání a jednání člověka ve vztahu ke smrti ve více než tisíciletém prostoru prý Arièse donutily revidovat výchozí hypotézu.

K stupni vědomí sebe sama byly přidány další faktory. Ariès hovořil o jednoduchých proměnách čtyř psychologických prvků. Prvním byla základní kategorie vědomí sebe sama (1), dalšími obrana společnosti proti divokosti přírody (2), víra v posmrtný život (3) a víra v existenci zla (4). Arièsova pětistupňová typologie postojů člověka ke smrti vycházela z proměn těchto čtyř parametrů.<sup>98</sup>

První model ochočené smrti byl definován rovnoměrně na základě všech čtyř faktorů. Představoval výchozí situaci dějinného potýkání se člověka s otázkou vlastní smrtelnosti. Došlo-li ke změně jednoho či více parametrů, vedla tato skutečnost k proměně kolektivního postoje ke smrti.

Smrt prvního modelu byla zkouškou společenství, nikoli individuální otázkou. Sociální celek byl ohrožován nejen oslabením v důsledku ztráty svého člena, ale také možným narušením obranné hráze zbudované proti přírodě a její divokosti. Nástrojem a strategií ovládnutí nebezpečné přírody a současně obranným valem byla ritualizace smrti. Posmrtný život byl obdobím klidu a míru, spánkem, očekáváním opravdového konce života, očekáváním vzkříšení do jiného rozměru bytí, do věčné blaženosti. Přesto i ochočená smrt znamenala jisté zlo, podobně jako bolest a hřích.

K druhému typu kolektivního postoje ke smrti (smrt sebe sama) vedla rozhodující změna v kvalitě prvního parametru. V prostředí vzdělanců (*litterati*) se tradiční vztah člověka k bližním poprvé převrátil. Zvítězil smysl pro vlastní individualitu, který přinesl i osobní prožitek vlastní smrti. Proměna prvního faktoru podnítila přeformulování představ o posmrtném životě.

---

<sup>97</sup> Srov. P. ARIÈS, *Dějiny smrti II*, s. 369.

<sup>98</sup> Srov. TAMTÉŽ, s. 369-382.

Dřímající *homo totus* se rozdvajil. Nesmrtelná duše se oddělila od těla. Ačkoli nové obsahy prvního a třetího parametru mohly vyvolat otřesy v tradiční formě obrany proti přírodě, nestalo se tak. Zvyk zakrývání těla zemřelého vyvážil dojemnost a tesklivost individualismu. Nová individualita přinesla proměnu představ o posmrtném životě, zbývající dva faktory zůstaly beze změny.

Smrt vzdálená i blízká jako třetí stupeň Arièsovy klasifikace byla výsledkem změny v nastavení druhého parametru. Tradiční obranné hráze proti ohrožení ze strany přírody byly prolomeny hned ze dvou stran. Ze svých pout se na jedné straně vymanila láska, na druhé smrt.

*Thanatos* a *Eros* po svém osvobození začali vystupovat často ve vzájemném sepětí. V mezní situaci mohlo být vzrušení neseno touhou i strachem. Utrpení a rozkoš se spojily v jediný pocit, vyjádřený například prvním velkým strachem ze smrti, strachem z pohřbení zaživa. Tento strach se zrodil z přesvědčení, že je možný smíšený a vratný stav, stav smrti a života zároveň.

V 19. století došlo k bouřlivým proměnám všech čtyř faktorů. Rozhodujícím impulsem se stal posun ve vědomí vlastní individuality. První parametr dosud osciloval mezi pocitem sounáležitosti se sociálním celkem (vždyť jsme smrtelní) a individuálním úzkým vědomím sebe sama (smrt sebe sama). Nyní obě krajní podoby ustoupily do pozadí a na významu získal smysl pro bližního, respektive pro milované ty (smrt blízkého).

S touto citovou revolucí souvisel i osobitý vztah k soukromí (*privacy*), který se prosadil v nukleární rodině. Smrt blízkého dala vytrysknout spontánnímu žalu pozůstalých, které trápilo více fyzické odloučení od zesnulého než smrt samotná. Ta přestala být něčím hrozivým, naopak zkrásněla, podobně jako příroda sama. Kategorie krásného se stala novou bezpečnostní hrází. Kdysi divoká příroda byla polidštěna.

Krásná smrt přestala být spojována se zlem. Smrt, hřích, tělesná bolest a duševní utrpení již nepředstavovaly jednotlivá zastavení křížové cesty zla ve světě. Zlo si v lidském srdci a vědomí vyměnilo místo s přírodou. Strach z pekla se vytratil. Nebe se stalo místem opětovného shledání milovaných bytostí. Do podoby

smrti blízkého zasáhly všechny čtyři faktory, oproti výchozímu stavu došlo k jejich zrcadlovému přetočení.

Moderní převrácená smrt byla vyústěním a vyhrocením přístupu, který byl založen již v 19. století. Prvotní příčinou vyobcování smrti z lidského života i vědomí a v důsledku toho i osamělosti umírajících byl smysl pro bližního dovedený do krajnosti (1). Smrt se bližního netýkala a týkat nesměla. Druhým podnětem byl konečný ústup zla (4). Soudobá medicína téměř zcela odstranila bolest. Také smrt se stala léčitelnou nemocí, o které bylo možné doufat, že jednou bude zcela vymýcena. Prozatím ji bylo třeba překrývat studem. Víra v existenci Zla byla nezbytným předpokladem ochočení smrti. Zánik této víry způsobil, že smrt opět zdivočela (2).

Arièsova typologie postojů ke smrti v dějinách evropského Západu představuje psychologizující model založený na proměnách takzvaného kolektivního nevědomí. To je ve vztahu ke smrti určováno vzájemným nastavením čtyř jednoduchých psychologických parametrů. Již změna jednoho z nich může ovlivnit parametry ostatní a vyvolat proměny kolektivních představ a postojů, konkrétně postoje ke smrti.

Arièsova typologie je klasickým příkladem francouzských dějin mentalit,<sup>99</sup> vyšlých z tradice revoluční školy Annales. Také zde jsou předmětem zájmu kolektivní postoje a způsoby myšlení, dobová duchovně kulturní struktura,<sup>100</sup> a to v časovém rámci dlouhého trvání.

Philippe Ariès se ve svých výzkumech o dějinách smrti opíral o dokumentační soubory literárních, liturgických, závětních, epigrafických a ikonografických pramenů, přičemž pramenům, které se nevyznačovaly hromadnou povahou, věnoval podle svých slov<sup>101</sup> největší pozornost. Jeho čtení

---

<sup>99</sup> K dějinám a teorii mentalit zvláště Peter DINZELBACHER (ed.), *Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen*, Stuttgart 1998; André BURGUIÈRE – Ulrich RAULFF (edd.), *Mentalitäten-Geschichte. Zur historischen Rekonstruktion geistiger Prozesse*, Berlin 1989.

<sup>100</sup> Srov. Rolf REICHARDT, „*Historie des Mentalités*“. *Eine neue Dimension der Sozialgeschichte am Beispiel des französischen Ancien Régime*, IASL 3, 1978, s. 131.

<sup>101</sup> Srov. P. ARIÈS, *Dějiny smrti II*, s. 369.



hrdinských eposů, románů, pamětí, náboženských a úředních textů, nápisů i obrazů bylo silně intuitivní.<sup>102</sup>

Arièsovy práce o dějinách smrti si získaly mimořádný zájem a pozornost.<sup>103</sup> Ještě dnes po několika desítkách let od svého prvního uveřejnění je Arièsův příběh potýkání se člověka se smrtí v západním křesťanském a postkřesťanském světě příběhem téměř paradigmatickým. Brzy opustil svět vědecké debaty a stal se zvláště v některých jednotlivostech dobře známým a sdíleným obsahem veřejného diskurzu. Proto lze také předpokládat, že do značné míry i přes svůj modernistický ráz ovlivnil přístupy a postoje ke smrti společnosti pozdní moderny.

Jak již bylo uvedeno, badatelé z jiných, než historických oborů sahají často právě po Arièsovi, ačkoli by dnes mohli využít i řadu jiných a propracovanějších studií. Tato práce z Arièse až na dílčí podněty a postřehy příliš nečerpá, přesto u něj má svůj počátek a do jisté míry z něj vychází, zvláště v počáteční inspiraci přiblížit se k společnosti doby minulé prostřednictvím studia otázek a představ spojených se smrtí.

Mimořádný zájem, který Arièsův příběh o dějinách smrti vyvolal, přinesl také podrobné a mnohostranné kritické zhodnocení Arièsovy koncepce a metodologického přístupu. Zpochybnitelný byl už samotný intuitivní výběr a čtení pramenů. Ještě více než intuitivní zpracování thanatologické problematiky byla Arièsovi vytýkána selekce pramenů a v určité míře ahistorický přístup k nim. Využité prameny byly ve své většině produktem elitních vrstev společnosti a jako takové nemohly svědčit o společnosti jako celku. Zvláště Robert Darnton zpochybnil využití několika výběrových pramenů k určení kolektivní mentality celé společnosti.<sup>104</sup>

Obdobná kritika se týkala nadměrného zevšeobecňování, kdy výsledky a interpretace vycházející ze studia francouzského prostředí, byly přeneseny a využity pro oblast celého západního světa. Generalizace o postojích 50 milionů

---

<sup>102</sup> Srov. K. BÖSE, *Das Thema Tod*, s. 4.

<sup>103</sup> Arièsovu typologii ocenil např. Michel Vovelle. Označil ji dokonce za nejvýznamnější příspěvek k dějinám smrti své doby vůbec. M. VOVELLE, *Einstellungen zum Tode*, s. 182, 187. Srov. K. BÖSE, *Das Thema Tod*, s. 10.

<sup>104</sup> Srov. D. TINKOVÁ, „Sváteční historik“, s. 393.

lidí tak plynule přešla ke generalizaci o postojích 500 milionů lidí, dokonce s tvrzením, že revoluce ve smrti není francouzským fenoménem, ale procesem započatým v USA a rozšířeným do Evropy.<sup>105</sup> Odmítán byl i dlouhý časový rámeček, v němž byly kolektivní postoje ke smrti sledovány.<sup>106</sup>

Další typ výtek si všímal nedostatečného zohlednění významných historických a historicko-demografických skutečností, stejně jako náboženských konfesí a dalších ideologií.<sup>107</sup> Pro Arièse neexistuje žádná specificky katolická nebo protestantská podoba smrti. Náboženství a víra mají podle Arièse na postoj člověka ke smrti jen nepřímý vliv, a to ještě prostřednictvím uvedených čtyř jednoduchých psychologických faktorů. V tomto úhlu pohledu je Arièsova klasifikace zatížena příliš úzkým a zjednodušujícím psychologizováním.

Jako problematický byl nahlížen i Arièsov periodizační koncept. Ten přitom nepředstavuje jednoduchou lineární linku, ale určité a místy i nejasné prolínání synchronního a diachronního přístupu. Příkladem může být měnící se mentalita a přetrvávající staré postoje a víry. Chronologie je vůbec nejednoznačná. Ariès totiž používal více paralelních typů časového členění.

Vedle tradičně uváděných pěti dějinných postojů ke smrti rozlišoval ještě smrt tichou (testamentární, středověkou, obrácenou k Bohu), smrt veřejnou (barokní, jako divadlo pro živé), smrt stále vědomou, nicméně přenášenou do úzkého rodinného kruhu, a konečně smrt stále více tajnou.

Do periodizace se také promítlo tendenční pojetí raného novověku, zejména osvícenské epochy. Zpočátku Ariès rozlišoval v dějinách smrti pouze čtyři období (ještě v *Esejích k dějinám smrti*). Později však ve své nejznámější knize přidal ještě páté, do češtiny přeložené jako smrt vzdálená i blízká.<sup>108</sup> Toto období 17. a 18.

---

<sup>105</sup> Srov. T. MALÝ, *Smrt*, s. 22; A. MITCHELL, *Philippe Ariès*, s. 687 a 689-690.

<sup>106</sup> Srov. P. KRÁL, *Smrt*, s. 11.

<sup>107</sup> Srov. H. DÜSELDER, *Der Tod*, s. 11; M. VOVELLE, *Einstellungen zum Tode*, s. 192.

<sup>108</sup> Tomáš Malý upozornil, že problematická je již samotná terminologie pěti stádií dějin smrti, která se vyznačuje posunutými významy v angličtině a ve francouštině: *mort apprivoisée* – tame death, *mort de soi* – death of the self, *mort longue et proche* – protracted-remote and imminent death, *mort de toi* – the death of the other a *mort inversée* – forbidden death. V českém překladu (*Dějiny smrti I-II*, Praha 2000, překlad Danuše Navrátilové) je pro třetí stádium zvoleno označení smrt vzdálená i blízká, což je podle Malého také sporné, neboť podle francouzského originálu se jedná spíše o smrt dlouhou a blízkou. Nicméně v původní anglické práci je pojem dvojnásobný, *protracted* znamená spíše dlouhý, *remote* naopak vzdálený. Důležité je ovšem to, že ani ze samotného výkladu nelze

století je v celém schématu obdobím nejproblematičtější. Zde se také Ariès dopustil nejvíce nejasností. Například lze uvést sporné závěry o konci nákladných pohřbů, o fascinaci mrtvolou či o charakteru demytologizace děsivé smrti.<sup>109</sup>

V obecné rovině byl Arièsovi vytýkán spíše esejistický styl jeho prací, volné zacházení s prameny, ať již tím byl myšlen samotný výběr, nebo zejména způsob jejich čtení a interpretace či nevyrovnanost mezi odvážnými hypotézami a nejasně a neurčitě doloženými závěry. Ariès byl nařčen z pouhého dokreslování předem vytvořené představy.

Její základem měla být teorie, že dříve lidé umírali klidně, uvolněně a v bezpečí, zatímco dnes je to přesně naopak, smrt je hrozivá, krutá a spojená s osaměním. Tato vývojová linka je samozřejmě modernistickým příběhem, i když variantou s netradičně otočenými znaménky. Arièsovo velké vyprávění je tak možné zpochybnit jako každé jiné vyprávění, především i proto, jak upozorňuje zvláště kulturologická thanatologie,<sup>110</sup> že smrt na rozdíl od smrtelnosti není něčím trvalým a konstantním, a tak i něčím, co může zakládat a snad i pro tento případ ospravedlnit koncept *longue durée*.

Přes uvedené výhrady byly, a i nadále jsou Arièsovy práce stále považovány za vysoce inspirativní. Ariès naznačil mnohé z cest, kterými se následně vydalo bádání o smrti. Arièsova schopnost klást si nové otázky vedla mnohdy v přímo navazujících výzkumech dalších badatelů k výraznému rozšíření tematického záběru dějin smrti.

Konkrétně je možno uvést oblast sociologie smrti (výzkum hřbitovů a sociální stratifikace v pohřbívání), ekonomie smrti (pohřebnictví jako obchod, zisky soukromých osob i církve, otázka, kdo profitoval ze smrti), rituálů smrti (konfesijní rozdíly, rozdíly mezi městem a venkovem), politiky smrti (pohřeb jako

---

získat jednoznačnou odpověď na otázku terminologie, pojem lze chápat v obou významech. Smrt je dlouhou s odkazem na knihy příprav na dobrou smrt, které kladou důraz na přípravu ke smrti během celého života (oproti středověkému zdůraznění poslední hodinky). Vzdálenost je pak výrazem nového odstupu ke smrti. Srov. T. MALÝ, *Smrt*, s. 22.

<sup>109</sup> Srov. TAMTÉŽ, s. 22-23. Dále srov. Roy PORTER, *Classics revisited. The hour of Philippe Ariès*, *Mortality* 4, 1999, s. 83-90.

<sup>110</sup> Srov. Thomas MACHO, *Smrt a truchlení v kulturologické perspektivě*, in: Jan Assmann, *Smrt jako fenomén kulturní teorie. Obrazy smrti a zádušní kult ve starověkém Egyptě*, Praha 2003, s. 71-75.

politická událost), byrokracie smrti (postupy zacházení s mrtvým tělem, márnice).<sup>111</sup>

Podobný ohlas jako Arièsovy práce měla v angloamerickém prostředí kniha dalšího ze zakladatelů moderního historického bádání o smrti Davida E. Stannarda *The Puritan Way of Death*.<sup>112</sup> V knize je podrobně studován vztah puritánů v Nové Anglii ke smrti. Stannard přikládal značný význam protestantskému odmítnutí konceptu očistce. Toto odmítnutí mělo vést k životu v hrozná nejistotě o osud duše, a tak i k mnohem většímu strachu ze smrti.

V 18. století se ovšem tento základní postoj měl proměnit vzhledem k růstu majetku, sofistikaci, komerčním aktivitám i celkovému rozvoji společnosti. Došlo k náboženskému oživení (takzvaný *Great Awakening*) a v důsledku i k úpadku tradičního puritanismu, což se také stalo předpokladem optimističtějšího pohledu na osud duše po smrti. Na emocionální rovině se tato skutečnost projevila mizejícím strachem z pekla.

Stannard se sice zabýval fenoménem smrti ve značně skromnějším časovém rámci, ale jeho přístup k tématu byl s Arièsovým v mnohém analogický. Svou knihou také vyvolal obdobné reakce, od velmi pozitivních až po značně kritické. Chváleno bylo netradiční kladení otázek, živé líčení a multidisciplinarita. Nicméně právě srovnávání a aplikace teoretických přístupů a postupů sociologie, psychologie a antropologie se staly předmětem hlavních výtek. Stannard podle nich dostatečně nereflektoval zákonitosti jednotlivých disciplín.<sup>113</sup>

Podle recenzentů také podal až příliš schematický a zjednodušující obraz víry a náboženských praktik anglických puritánů, i když se prý jednalo o složité a mnohvrstevnaté hnutí, jehož náboženská praxe vždy vykazovala značnou diferenciaci. Jako přílišná generalizace byla odmítnuta i jeho teze o všeobecném výrazném omezení pohřebních obřadů. Ovšem opět platí, že i přes uvedené výhrady

---

<sup>111</sup> Srov. T. MALÝ, *Smrt*, s. 23; A. MITCHELL, *Philippe Ariès*, s. 692-694.

<sup>112</sup> Srov. David E. STANNARD, *The Puritan Way of Death. A Study in Religion, Culture and Social Change*, Oxford 1977.

<sup>113</sup> Srov. T. MALÝ, *Smrt*, s. 23-24.

se jedná o velice vlivnou a v mnohém zásadní práci, stavící svého autora do role klasika svého oboru.<sup>114</sup>

Syntézu dějin smrti předložil ve svém téměř osmisetstránkovém díle *La mort et l'Occident* také již dříve zmiňovaný Michel Vovelle.<sup>115</sup> Kniha ovšem nebyla přeložena do angličtiny, a tak neměla v anglofonním prostředí takový vliv jako práce Arièsovy či Stannardovy, ačkoli nabízela mnohem komplexnější pohled na dějiny smrti.<sup>116</sup>

Vovelle, který v otázkách metodologie byl silně inspirován marxismem, při vysvětlování změn v postojích ke smrti zdůrazňoval praktické a vědomé aspekty. Rozlišil vzájemně protikladný barokní a osvícenský postoj ke smrti, barokní charakterizovaný morbidním přístupem ke smrti jako trestu za hříchy a osvícenský modernistickým pojetím smrti jako biologické záležitosti a součásti přírodního řádu.

Barokní dobu nahlížel jako stěžejní pro vymezení vztahu ke smrti. Změna v náboženském prožívání pak vedla i ke změně v postoji ke smrti. Syntéza vycházela z již připomenutého tematicko-metodologického členění látky do třech rovin, a sice roviny *la mort subie* (smrt, již podléháme, demografické aspekty smrti), roviny *la mort vécue* (smrt prožívaná, soubor gest a rituálů) a konečně roviny *diskurs sur la mort* (myšlení o smrti, především v dobové literatuře).

Na rozdíl od Arièse, Stannarda a dalších badatelů využil ve svém studiu vývoje kolektivního chování a reprezentací ve větší míře i jiné než literární prameny (epitafy, oltářní obrazy, závěti apod.). Ubránil se také jejich intuitivnímu a nahodilému užití, při jejich zpracování se opíral podobně jako ve svých předchozích pracích o kvantitativní metody.

Vovellova práce nemá svým časovým a tematickým rozsahem s výjimkou Arièsovy syntézy dodnes obdoby. Tematicko-metodologické členění látky do třech rovin vzhledem k obtížnosti a nárokům, které takový přístup na badatele klade, bylo využíváno jen zřídka. Ostatně i Vovelle sám tento totální přístup k dějinám smrti

---

<sup>114</sup> Srov. TAMTĚŽ, s. 24; Ralph HOULBROOKE, *Death, history and sociology. Stannard's Puritan way of Death*, *Mortality* 5, 2000, s. 317-322.

<sup>115</sup> Srov. Michel VOVELLE, *La mort et l'Occident. De 1300 à nos jours*, Paris 1983.

<sup>116</sup> Srov. T. MALÝ, *Smrt*, s. 24.

do jisté míry relativizoval již tím, že jednotlivé části o demografických poměrech pojednal samostatně. Z jeho závěrů také vyplynulo, že praxe a diskurz se mohly vyvíjet poměrně samostatně, a dokonce i proti demografickým trendům.<sup>117</sup>

Jedním z badatelů, který ve svém výzkumu mimo jiné zohlednil i Vovellovo trojdimenzionální pojetí, byl Ralph Houlbrooke. Tomáš Malý hovořil o jeho knize *Death, Religion and the Family*<sup>118</sup> jako o poslední kvalitní syntéze raně novověkých dějin smrti.<sup>119</sup> Kniha vzešla z prostředí anglické sociální historie. Pro oblast dějin smrti byla pro tento směr charakteristická orientace na historii poslední hodinky, zejména na očekávané vzorce chování a rituálové praktiky svázané s časem umírání. Ačkoli jednotliví autoři se obraceli i k tradičním pramenům seriálních dějin, v zásadě odmítli kvantifikace, a naopak uplatňovali psychologické a sociálně-antropologické přístupy.

Houlbrookova syntéza je založena na bohatém spektru vzájemně se doplňujících typů pramenů. Problematika umírání je v ní také nahlížena z několika různých úhlů pohledu. Vedle tradičních testamentů, tisků dobrého umírání, biblických textů a církevních nařízení jsou ve větší míře využity i prameny osobní povahy, pohřební kázání a náhrobníky. Tematický záběr je opravdu široký, obsáhne obecné představy o smrti a onom světě, přípravu na smrt, rituály umírání, truchlení a smutek, pohřby, pohřební kázání a památku zemřelých.

Houlbrooke potvrzuje, že charakter postojů a praktik týkajících se smrti závisí na mnoha faktorech, které současně představují nejdůležitější činitele změn: nové náboženské představy, úmrtnost, vývoj sociální struktury, rozmach gramotnosti, růst individualismu.

Houlbrookovi se podařilo kladením vzájemně se křížících otázek vytvořit poměrně kompaktní celek. Jednotlivé roviny a tematické oblasti nepůsobí jako samostatné a na sobě nezávislé části, jako je tomu i přes proklamovanou jednotu metodologicko-tematického členění u Vovella. Jistým nedostatkem je ovšem

---

<sup>117</sup> Srov. TAMTĚŽ, s. 24-26; Thomas KSELMAN, *Death in the Western World. Michel Vovelle's ambivalent epis La mor et l'Occident, de 1300 à nos jours*, *Mortality* 9, 2004, s. 168-176.

<sup>118</sup> Srov. Ralph HOULBROOKE, *Death, Religion and the Family in England 1480-1750*, Oxford 1998.

<sup>119</sup> Srov. T. MALÝ, *Smrt*, s. 26. Pro aktuální přehled srov. Hannah MALONE, *New Life in Modern Cultural History of Death*, *The Historical Journal* 62, 2019, s. 833-852.

chybějící důkladnější sociální diferenciaci (separace vyšších vrstev byla mnohem patrnější v umírání než v životě, konkrétně například v oblékání mrtvého těla, rituálu a geografii pohřbu, ikonografii oslav), stejně jako poněkud rozpačitě působící některé závěry týkající se pramenů hromadné povahy (odmítnutí kvantifikace občas vede ke zkreslujícímu popisu).<sup>120</sup>

### 1.3. Antropologická inspirace

Vedle francouzského bádání o smrti, které často vycházelo ze sériového zpracování pramenů hromadné povahy a většinou si všímalo kolektivních postojů ke smrti, bývá někdy rozlišován přístup anglosaský, výrazně ovlivněný kulturní a sociální antropologií a soustředící se především na studium rituálů spjatých se smrtí a umíráním.<sup>121</sup> Širokého ohlasu se i mezi historiky dostalo především trojfázovému schématu přechodových rituálů Arnolda van Gennepa, i když až mnoho let po prvním knižním vydání.<sup>122</sup>

Van Gennep užíval pojem přechodový rituál pro obřady vyznačující se změnou postavení osob i údobí, jednotlivců i skupin. Typickým příkladem jsou iniciační obřady. Nicméně sám van Gennep chápal tento pojem jako všeobecný strukturující prostředek v lidských společnostech. Mohly jím být sezonní slavnosti, územní rituály, oběti, poutě, v podstatě každé chování, nezávisle na tom, zda náboženské či profánní, které vykazovalo tentýž trojfázový model odloučení či oddělení, pomezí a přijetí či opětovného začlenění.

Podle van Gennepa mají přechodové rituály ve všech kulturách trojfázovou strukturu. V první fázi (preliminární, odloučení, separace) dochází k oddělení účastníka rituálu, jednotlivce či skupiny, od předchozího stavu, místa, času nebo statusu. Střední fáze (liminální, pomezí) je mezistupněm před fází závěrečnou

---

<sup>120</sup> Srov. TAMTÉŽ, s. 26-27.

<sup>121</sup> Srov. např. P. KRÁL, *Smrt*, s. 18n.

<sup>122</sup> Do češtiny byla kniha přeložena až po téměř devadesáti letech od svého prvního vydání: Arnold van GENNEP, *Přechodové rituály. Systematické studium rituálů*, Praha 1997.

(postliminální, přijetí), kdy se odehrává opětné zapojení, ale ve změněném stavu a s novými, jasně vymezenými právy a povinnostmi.

Ve střední fázi, která se vyznačuje odosobněním a dvojznačností, se účastník rituálu nachází v prahové situaci, vyvázané z času i prostoru a postrádající přímý vztah k minulému i budoucímu. Mnohé kultury spojují tento mezistav s těžkými a bolestivými zkouškami.

Van Gennepovo pojetí, v němž je sledován jeden rozdíl (smrt, sňatek), dvě kategorie (živý/mrtvý, svobodný/ženatý) a tři stádia (živý/umírající/mrtvý, svobodný/zasnoubený/ženatý), je blízké třem hlavním tématům moderní sociální antropologie, jimiž jsou integrace individua do společnosti, povaha symbolického významu a intelektuální relativita kultur.<sup>123</sup> Pro historické bádání měl největší význam koncept liminarit, který vychází z předpokladu, že střední fáze je často na ostatních fázích rituálu nezávislá a autonomní, a tak také spojená s možností odstupu od běžných sociálních rolí.

Van Gennep část své pozornosti věnoval přímo i pohřebním rituálům.<sup>124</sup> Vyzvedl roli odlučovacích obřadů a upozornil na důležitost představ o záhrobním světě, které údajně mají pro pohřební obřady stěžejní význam. Institut smutku nahlížel jako stav pomezí pro pozůstalé, přičemž délka tohoto pomezí měla záviset na dvou faktorech. Čím bylo přirozené pouto se zemřelým užší a čím bylo společenské postavení zemřelého vyšší, tím delší byla doba smutku.<sup>125</sup>

Myšlenka autonomie liminální fáze přechodového rituálu byla dále rozvinuta v díle amerického antropologa Victora Turnera, zvláště v knize *The Ritual Process. Structure and Anti-Struktura*.<sup>126</sup> Turner zavedl pojem *communitas*, jímž se snažil popsat nestrukturované, rovnostářské lidské přibuzenství, které pro střední fázi přechodového rituálu pokládal za typické. Přechodové rituály přitom nahlížel jako pohyb od struktury k anti-struktuře a odtud zase zpět ke struktuře.

---

<sup>123</sup> K tomu srov. T. MALÝ, *Smrt*, s. 27-28.

<sup>124</sup> Srov. A. van GENNEP, *Přechodové rituály*, s. 136-152.

<sup>125</sup> Srov. P. KRÁL, *Smrt*, s. 21-22. Dále srov. Paul BINSKI, *Medieval Death, Ritual and Representation*, London 1996, zvláště s. 29-30 a 137-138.

<sup>126</sup> Srov. Victor TURNER, *The Ritual Process. Structure and Anti-Struktura*, London 1969 (česky *Průběh rituálu*, Brno 2004, zvláště od 95n.). K přínosu Victora Turnera a symbolické antropologii srov. Václav SOUKUP, *Přehled antropologických teorií kultury*, Praha 2000, zvláště s. 173-178.



Liminální fáze jako místo, kde není struktura, může být velmi krátká, nebo naopak může trvat dosti dlouze či dokonce být protahována, příkladem jsou poutníci či náboženské skupiny, které se snaží žít stranou obvyklých společenských struktur. *Communitas* je běžně, nikoli však výhradně, spojována s liminálním stádiem. Obsahuje aspekt potenciálnosti, vytváří symboly a metafory.<sup>127</sup> Jejimi produkty jsou umění a náboženství.

Mezi *communitas* a strukturou panuje dialektický vztah, zdůraznění jedné části vede k reakci a posunu opačným směrem. Turner v této souvislosti uváděl příklad středověkých františkánů.<sup>128</sup> Struktura se přednostně týká oblasti kognitivní, tvoří ji soubor klasifikací poskytujících model pro myšlení o sociálním a materiálním prostředí a pro život v něm. *Communitas* má spíše rozměr existenciální, zahrnuje celostně vnímaného člověka ve vztahu k ostatním, obdobně vnímaným lidem.<sup>129</sup>

Turnerův koncept *communitas* jako antistrukturálního produktu liminální fáze přechodového rituálu byl využit při studiu chiliastických náboženských hnutí, ať už původu křesťanského nebo v rámci takzvaných *cargo* kultů v Melanésii (kdy lidé opouštěli své domovy, ničili majetek a úrodu v očekávání dovozu evropského zboží či *carga*). Podle Fiony Bowie je chiliastické myšlení součástí všech soteriologických náboženských systémů. Zda se toto myšlení projeví, závisí do značné míry na stupni marginálnosti pocíťovaném určitými skupinami a na úrovni jejich zapojení do většinové společnosti.<sup>130</sup>

Turner v návaznosti na van Gennepovo trojvrstevné rozčlenění přechodových rituálů také předložil vlastní model rituálu. Sestával ze čtyř základních fází, a sice z porušení (*breach*) obvyklých, normou určovaných sociálních vztahů, z krize (*crisis*), během níž má vzniklé narušení vztahů tendenci

---

<sup>127</sup> *Communitas* se od struktury rovněž liší důrazem na spontánnost a bezprostřednost. Týká se přítomného okamžiku, zatímco „struktura prostřednictvím jazyka, zákonů a obyčejů pramení v minulosti a sahá do budoucnosti.“ Blíže V. TURNER, *Průběh rituálu*, s. 111.

<sup>128</sup> Srov. TAMTĚŽ, s. 137n.

<sup>129</sup> Turner často odkazuje na Martina Bubera a jeho personalistický koncept vztahu já-ty. Srov. Fiona BOWIE, *Antropologie náboženství*, Praha 2008, s. 162-166 a 316.

<sup>130</sup> Srov. TAMTĚŽ, s. 316. Dále srov. Fiona BOWIE – Christopher DEACY (eds.), *The coming deliverer. Millennial themes in world religions*, Cardiff 1997.

dále se rozšiřovat, obnovení (*redressive action*) čili provedení veřejného obřadu a reintegrace (*reintegration*) narušené sociální skupiny.<sup>131</sup>

Takové členění, jež klade důraz na veřejné provádění rituálu, je podle Pavla Krále zajímavé z pohledu přechodových rituálů vládnoucích vrstev (šlechty), které prostřednictvím veřejných slavností měly potvrzovat své společenské postavení a moc. Zřetelné to mělo být v případě šlechtických pohřbů, jež urozenci mimo jiné využívali také k propagandě.<sup>132</sup>

Van Gennepovo a Turnerovo pojetí rituálů přechodu kritizoval Bruce Lincoln jako pojetí, které vychází pouze z mužských obřadů, a je tak méně univerzální, než jak se obvykle předpokládalo.<sup>133</sup> Během většiny přechodových rituálů, včetně mužských i ženských iniciačních obřadů, dochází k proměně zúčastněných a k nahrazení starých rolí novými, totéž se týká i postavení a identity.

Podle Lincolna však ženské obřady mají něco navíc. Podobně jako v jiných rituálech obnovy se i v nich objevuje představa spojená s nárokem na to, že společně se zasvěcovanou osobou se mění i sám vesmír. Žena se během iniciačního obřadu má naučit, jak přijmout kulturní role ve společnosti, i kdyby pro ni byly sebenevýhodnější, a tak snáze a ochotně snášet svůj osud. Touto optikou nahlíženo, žena je v iniciačním rituálu předmětem ovládnutí a donucování.

Lincoln zdůrazňuje, že společnost není nějakou monolitní kategorií, ale souborem řady konkurenčních a zájmových skupin, v nichž ženy měly jen slabý hlas: „*V těch momentech, kde kolektivní zájmy žen jakožto žen se rozcházejí se zájmy společnosti jako celku, tyto rituály nejen slouží zájmům společnosti jako celku, ale ženám velmi ztěžují boj proti nim.*“<sup>134</sup>

Rituály jsou jedním ze způsobů, jak se lidská společnost obnovuje a reprodukuje. Lincolnovy závěry poukazují na společensko-politické rozměry rituálu a násilí, jež je v rituálech nutně obsaženo. Smyslem rituálu není jen formace člověka, ale také vytváření kategorií osob a budování hierarchických řádů, kde jsou

---

<sup>131</sup> Srov. Victor TURNER, *Drama, Fields and Metaphores*, London 1974, zejména s. 38-42.

<sup>132</sup> Srov. P. KRÁL, *Smrt*, s. 22-23, kde je i bohatě odkazováno na příslušnou literaturu.

<sup>133</sup> Srov. Bruce LINCOLN, *Emerging from the Chrysalis. Rituals of Women's Initiation*, New York – Oxford 1991.

<sup>134</sup> Citováno podle F. BOWIE, *Antropologie náboženství*, s. 170.

kategorie i osoby nějak organizovány. Tyto procesy nejsou neutrální, ale mají na jedné straně své oběti a na druhé ty, kdo z nich mají prospěch. Každý z účastníků rituálu, tedy i oběti, mají možnost a tvůrčí a silné prostředky reagovat na probíhající procesy. Těmito prostředky jsou například narušování dosavadních rituálů a vytváření rituálů nových.<sup>135</sup>

V historickém bádání o smrti se Lincolnovy závěry zatím nijak výrazně neodrazily. Je to dáno i tím, že tomuto bádání většinou chybí nějaká větší snaha o společensko-kritickou reflexi. Genderový pohled, který by k těmto závěrům mohl mít blízko, zůstal zatím také spíše u popisu odlišností světa mužů a žen. Van Genneпова koncepce přechodového rituálu a konkrétně pohřebního obřadu byla v širší míře využita v novějším anglickém bádání. Hlavní pozornost zde byla věnována fázi odloučení (separace), spatřované v oddělení umírajícího od rodiny, duše od těla či těla od fyzického světa.<sup>136</sup>

V takovém pohledu odlučovací proces začínal přípravou posledních věcí člověka, nejprve sepsáním testamentu na smrtelném loži. Toto jednání vyjadřovalo, že testátor si je vědom blízkosti smrti a je ochoten opustit své pozemské statky. Následovaly známé svátosti včetně udělení posledního pomazání a také odevzdání duše.

Samotný moment smrti a následné zacházení s tělem, vlastně příprava k pohřbu, byly považovány za liminální fázi. Stěžejním prahovým momentem bylo oddělení duše. Aplikace těchto východisek umožnila vytvořit kategorizaci rituálů umírání a smrti na *ars moriendi* (příprava ke smrti), pohřební rituály a památku zemřelých (mše, modlitby a další pomoc duším).<sup>137</sup>

Chápání pohřebního rituálu jako přechodu, který začíná oddělením zemřelého od života a končí jeho začleněním do světa mrtvých, bylo také podrobena kritice. Koncept je považován za nejednoznačný, navíc poznání

---

<sup>135</sup> Srov. TAMTĚŽ, s. 170.

<sup>136</sup> Srov. T. MALÝ, *Smrt*, s. 28.

<sup>137</sup> Srov. TAMTĚŽ, s. 28. Dále R. HOULBROOKE, *Death, Religion and the Family*, s. 373-374; Edward MUIR, *Ritual in Early Modern Europe*, Cambridge 2005, s. 52-54.

důležitých aspektů umírání má být možné jen na základě výzkumu základních životních hodnot dané společnosti.<sup>138</sup>

Největší úskalí pro historické bádání ovšem představuje skutečnost, že koncept přechodů či prahů mezi jednotlivými fázemi rituálu lze objevit v mnohých aspektech lidského chování. To může vést k nefunkčnímu rozlišování a následnému uvíznutí v síti prolínajících se pre-, post- i liminálních fází určitého procesu. Historikové často v důsledku toho užívají van Gennepův přístup dosti svévolně, hledají prahy na nejrůznějších místech a uměle přenášejí koncept rituálového členění na tradičně zpracovávaná témata, přičemž neberou v potaz regionální a metodologickou rozdílnost van Gennepova výzkumu.<sup>139</sup>

Otázkou pak také je, co kategorizace podle van Gennepova konceptu vlastně přináší a k čemu může být v bádání o smrti užitečná. K čemu například slouží poznatek, že zádušní mše zaujímá významné místo v liminální fázi rituálu umírání, nebo že v pohřbech je přítomna inkorporace chudých při průvodech. Lze souhlasit s Tomášem Malým, s odkazem na koncept kulturologické thanatologie, který bude představen níže, že zmíněné reflexe mohou dojít svého uplatnění zejména při srovnávacím pohledu na různé kultury a historické epochy, u nichž je možné zjistit rozdíly ve skladbě i celkovém pojetí rituálů.<sup>140</sup>

Pro bádání o dějinách smrti se jako velmi inspirativní ukázalo pojetí rituálu smrti jako sociální praxe. Klasické schéma studia vlivu smrti na společnost a reakce společnosti na tento vliv, s nímž se lze například setkat v nejznámějších francouzských syntézách, rozšířilo o problematiku zacházení společnosti se smrtí jako výrazem prezentace a rekonstrukce sociálního řádu skrze rituál. Zatímco smrt v klasickém schématu a konkrétně u Arièse i Vovella je autonomní silou nezávislou na společnosti, a to hlavně z hlediska demografických aspektů, v novějším bádání byl tento předpoklad zpochybněn. Dokonce byla položena otázka, zda smrt je

---

<sup>138</sup> Srov. R. HUNTINGTON – P. METCALF, *Celebrations of Death*, s. 97-98.

<sup>139</sup> Srov. T. MALÝ, *Smrt*, s. 28. Pro příklad, u katolického pohřebního obřadu není jisté, kdy liminální fáze končí, neboť osud duše a doba případného ukončení pobytu v očistci nejsou předmětem pozemského vědění. Na druhé straně u protestantů byly prvky liminality odmítnutím očistce výrazně okleštěny. K tomu srov. R. HOULBROOKE, *Death, Religion, and the Family*, s. 373-374.

<sup>140</sup> Srov. T. MALÝ, *Smrt*, s. 28-29.

aktérem nebo jevištěm procesu umírání. Některé studie na to zareagovaly rozšířením Vovellova trojdimenzionálního schématu o kategorii aplikované smrti, zahrnující sociální užití smrti prostřednictvím rituálu (Ralph Giese, Sharon Strocchiová, Carlos M. N. Eire, Mary Lindemannová, Craig Koslofsky aj.).<sup>141</sup>

Toto pojetí, jak upozorňuje Tomáš Malý, do značné míry vychází ze sociologie vědění, konkrétně z teorie sociálního konstruování reality Petera Bergera a Thomase Luckmanna. Podle této teorie je skutečnost produktem sociálního jednání, společenskou konstrukcí. Realitou se stává to, co je společností za reálné považováno.<sup>142</sup>

Smrt tak více než antropologickou konstantou je v tomto pohledu sociální konstrukcí, která má samozřejmě své důležité a neopomenutelné biologické kořeny. Takové východisko například aplikoval Craig Koslofsky ve svých studiích o luteránských pohřbech v Sasku a Braniborsku v 16. a 17. století a celkem přesvědčivě dokázal, že pojetí rituálu smrti jako sociální praxe může být velmi přínosné. V tomto pohledu je totiž smrt nejen jednou z hybných sil ve společnosti (srov. Arièsův a Vovellův přístup), ale také objektem společenského zájmu a prostředkem sebeidentifikace člověka i celé společnosti.<sup>143</sup>

#### 1.4. Pohled kulturologické thanatologie

Kulturologická thanatologie se již před více než dvaceti lety objevila jako nový a poměrně ambiciózní přístup, který měl přinést nové perspektivy a přístupy v bádání o smrti. Ke konci devadesátých let byla formulována jako teoretický koncept, umožňující širší studium teoretických základů a srovnávací perspektivy

---

<sup>141</sup> Srov. TAMTĚŽ, s. 29. Dále srov. Craig KOSLOFSKY, *The Reformation of the Dead. Death and Ritual in Early Modern Germany. 1450-1700*, London – New York 2000, s. 2-10.

<sup>142</sup> K tomu srov. Peter L. BERGER – Thomas LUCKMANN, *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii vědění*, Brno 1999.

<sup>143</sup> Craig Koslofsky poukázal na využití smrti či pohřbu k vyjádření pocty či potupy jako základního aspektu smrti v raně novověké Evropě. K hodnocení a závěrům srov. T. MALÝ, *Smrt*, s. 29-30.

způsobů, jimiž se jednotlivé lidské kultury vyrovnávají se smrtí. Jejimi hlavními představiteli byli především Jan Assmann a Thomas Macho.<sup>144</sup>

Nové bylo především výrazné rozšíření pohledu. Smrt neměla být studována pouze v rámci určité konkrétní kultury, zdůrazňován byl její univerzální rozměr. Skutečnost, že smrt je fenoménem, který se dotýká celé lidské civilizace, měla být při studiu nejen zohledňována, ale i dále využívána. Smrt tu nebyla jen jedním z mnoha dalších badatelských témat, ale jako pomyslný střed, z něhož lze nahlédnout na konkrétní kulturu a popsat ji jako celek, měla sloužit a stát se také nástrojem k poznávání a srovnávání různých lidských kultur.

Podle Assmanna se kultura rodí z vědomí smrti a smrtelnosti.<sup>145</sup> Každá lidská kultura má být svébytným pokusem o vytvoření prostoru a času, kde člověk může překročit obzor svého ohraničeného života a linie svého jednání, také své zkušenosti a plány do budoucna protáhnout do širších horizontů a dimenzí naplnění, v nichž teprve může být uspokojena potřeba smyslu. Tyto širší horizonty mají svůj individuální i kulturní rozměr.

Individuální lze hledat v jistém vědomí, pudu či smyslu pro nesmrtelnost, přesahovém vztahování se k věcem budoucím, bez něhož by člověk upadl do těžkých depresí. Kulturní aspekt tkví ve vytváření kulturní paměti, která formuje a pořádá individuální vzpomínky, zkušenosti a očekávání. Patrně neexistuje kultura, kterou by nebylo možné vnímat jako určité řešení základního problému lidské existence, tedy otázky po životě a smrti. Jednotlivá řešení jsou ovšem zásadně odlišná, neplatí zde žádné univerzálie. Kultura ve svých centrálních a normativních, zavazujících aspektech a motivech není nic jiného než symbolická realizace širokého horizontu, bez něhož by život člověka nebyl možný. Různé kulturní způsoby, jak se vyrovnat se smrtí, předpokládají, že vědomí omezenosti života bude zasazeno do souvislostí, které život přesahují a dávají mu smysl.<sup>146</sup>

---

<sup>144</sup> Srov. Jan ASSMANN, *Smrt jako fenomén kulturní teorie. Obrazy smrti a zádušní kult ve starověkém Egyptě*, Praha 2003; T. MACHO, *Smrt*, s. 71-91; Jan ASSMANN – Rolf TRAUZETTEL (Hrg.), *Tod, Jenseits und Identität. Perspektiven einer kulturwissenschaftlichen Thanatologie*, Freiburg – München 2002.

<sup>145</sup> Zde a dále srov. J. ASSMANN, *Smrt*, s. 12-16.

<sup>146</sup> Srov. TAMTĚŽ, s. 16.

Kulturologická thanatologie má zkoumat jednotlivé kultury s ohledem na základní otázku lidské existence. Postup je veden ve dvou krocích. Nejprve je třeba se soustředit na dějiny smrti specifické pro danou kulturu, tedy vlastně na vše, co v rámci jedné určité kultury v užším smyslu souvisí se smrtí, umíráním a nesmrtelností. Konkrétně je třeba se zaměřit na obrazy smrti a zádušní kult, představy o posmrtném životě a pojmy vztahující se k nesmrtelnosti, na způsoby umírání, rituály truchlení a náhrobky.

V druhém kroku je třeba se pokusit odpovědět na otázku, „*zda a v jakém smyslu tento komplex představuje střed, na jehož základě lze popsat celou kulturu v jejích specifických profilech i v aspektech, jež na první pohled s tématem smrti nesouvisejí vůbec, nebo jen málo*“.<sup>147</sup> Příkladem stále inspirativního užití tohoto konceptu je programová studie *Smrt jako fenomén kulturní teorie*, v níž se Assmann věnuje obrazům smrti a zádušnímu kultu ve starověkém Egyptě.

Nicméně vědecký pohled na smrt a umírání, jak například upozornil Thomas Macho, je možný pouze z vnější perspektivy, jež je v tomto případě nepřekročitelnou hranicí poznání. Smrt na rozdíl od většiny předmětů kulturně historického bádání včetně jiných přechodových rituálů neumožňuje žádné hermeneutické přiblížení ani zúčastněné pozorování. Je známa pouze zvnějšku. Nelze ji učinit badatelským tématem bez ohledu na další okolnosti.<sup>148</sup>

Další obtíž pak představuje skutečnost, že smrt obecně také postrádá mentální reprezentaci. Každá představa smrti, nehledě k tomu, zda se jedná o představu smrti jiného člověka nebo o představu smrti sebe samého, totiž naráží na elementární logický problém, že žádný systém si nedokáže bezrozporně představit svůj vlastní konec.<sup>149</sup>

Pojem smrti bývá často zaměňován se smrtelností a smrt je pak často považována za základní antropologickou konstantu. Smrt se skutečně vyskytuje ve všech kulturách a nese nejrůznější typy konotací. Ovšem obsah pojmu smrt není

---

<sup>147</sup> TAMTÉŽ, s. 15.

<sup>148</sup> Srov. T. MACHO, *Smrt*, s. 71.

<sup>149</sup> Srov. TAMTÉŽ, s. 71. Dále srov. Alois HAHN, *Unendliches Ende. Höllenvorstellungen in soziologischer Perspektive*, in: Karlheinz Stierle – Rainer Earning (Hrg.), *Das Ende. Figuren einer Denkform, poetik und Hermeneutik*, Band XVI, München 1996, s. 155-182.

něčím stálým. Společné je pouze to, že tělo zemřelého nemizí, ale zůstává jako mrtvola, která se dále rozkládá, buď za pasivního přihlížení ostatních, nebo je s ní aktivně zacházeno.<sup>150</sup>

Je možné shromažďovat nejrůznější příklady kulturních praktik spojených se smrtí, tyto ale není možné pořádat. Není zde k dispozici měřítko srovnání, respektive samotná smrt není měřítkem. Z toho především vyplývá odmítnutí konceptu *longue durée*. Vertikální pohled historie se tak rozpouští v horizontálním nazírání jakéhosi panoptika.<sup>151</sup> Badatel při svém studiu kulturních praktik a reakcí na smrt vytváří nekonečný výčtový řetězec různých příkladů, vlastně pozitivisticky akumuluje či archivuje data, aniž by se přiblížil podstatě.

Macho proto navrhuje pro projekt kulturologické komparatistiky smrti vyjít spíše z materialistické perspektivy, u vědomí, že jedinou univerzálností v bádání o smrti je tělo zemřelého, s nímž je nějak zacházeno, a zaměřit se na následující oblasti zkoumání.

Za prvé je to otázka zjevení a transformace zemřelého v čase, mimo jiné závislá také na celkových klimatických podmínkách. Druhou oblast představuje otázka, zda je možné toto zjevení a proces přeměny nějak technicky ovlivnit a utvářet. Konečně za třetí je třeba se ptát na možnou symbolizaci různých opatření pozůstalými (příkladem období truchlení), včetně symbolické projekce technik, rituálů a indukovaných pocitů na neznámý a neuchopitelný osud samotného zemřelého.<sup>152</sup>

První oblast se týká dějin reprezentací, pravděpodobně vycházejících z materiálnosti mrtvého a nikoli z metafyziky smrti, druhá technik pohřebních obřadů a funerálních ceremonií v užším smyslu, různých strategií, jak urychlit či zabránit nebo naopak zpomalit či zastavit proces rozkladu, třetí souvisí s Assmannovým návrhem postavit proti sobě vědění o smrti a vědomí nesmrtelnosti jako prvořadé generátory kultury. V této perspektivě je pak možné rozvíjení kultury a paměti celkově nahlížet jako vyšší formu praktiky skeletizace.<sup>153</sup>

---

<sup>150</sup> Srov. T. MACHO, *Smrt*, s. 71-75. Dále srov. Nigel BARLEY, *Tanz ums Grab*, Stuttgart 1998.

<sup>151</sup> Srov. T. MACHO, *Smrt*, s. 75.

<sup>152</sup> Srov. TAMTĚŽ, s. 76.

<sup>153</sup> Srov. TAMTĚŽ, s. 91.



První výraznější pokus o uplatnění konceptu kulturologické thanatologie v historickém bádání představoval interdisciplinárně laděný sborník věnovaný smrti, onomu světu a identitě.<sup>154</sup> Jednotlivé okruhy se soustředily na témata smrti a identity ve srovnávací perspektivě, smrti v životě člověka v různých společnostech a epochách a na rituály a onen svět, opět v komparaci kultur a metod.<sup>155</sup>

Cílem bylo představit tyto oblasti v co největší regionální i metodologické šíři a ukázat specifčnost jednotlivých kultur (východ – západ, archaické – moderní, homérské a platonské, historické epochy). Výchozím bodem této koncepce bylo pojetí identity jako stěžejního rozlišovacího prvku jednotlivých kultur, přičemž rozdílnosti byly hledány zvláště v odlišných praktikách a způsobech, s jejichž pomocí se jednotlivé kultury snaží vyřešit neklid, vyplývající z rozporu mezi vědomím smrti a touhou po nesmrtelnosti.

Přes poměrně zajímavé metodologické založení, otevírající možnost jiného přístupu ke studiu smrti a umírání, přinesl sborník ve své většině jen řadu dalších drobných poznatků o různých kulturních praktikách týkajících se smrti, jazykem kulturologické thanatologie jen řadu dalších kuriozit. Jistě také překvapí, že ve sborníku nejčastěji citovanou a často nekriticky přejímanou historiografickou oporou jsou knihy Philippa Arièse. Z dotčených kulturních oblastí ve sborníku dominují kultury Asie a tradiční společnosti starověku. Afrika a Střední Amerika jsou zastoupeny po jednom článku. K evropskému středověku a ranému novověku nepřinesl sborník nic nového.<sup>156</sup>

Ostatně konkrétní využití konceptu kulturologické thanatologie pro historický výzkum dodnes pokulhává za jistě zajímavou a v mnohých směrech přínosnou (například důraz na srovnávací studium praktik týkajících se mrtvého těla a jeho reprezentací) teoretickou debatou.

---

<sup>154</sup> Srov. J. ASSMANN – R. TRAUZETTEL (Hrg.), *Tod, Jenseits und Identität*.

<sup>155</sup> Smuteční rituály se o pár let později staly předmětem dalšího Assmannova sborníku. Srov. Jan ASSMANN (Hrsg.), *Der Abschied von den Toten. Trauerrituale im Kulturvergleich*, Göttingen 2005.

<sup>156</sup> K tomu srov. T. MALÝ, *Smrt*, s. 31.

Ani pro tuto práci není koncept kulturologické thanatologie po metodologické stránce bezprostřední inspirací a vzorem. Práce nemá ani přenesené ambice srovnávat a případně i třídit jednotlivé lidské kultury, její zaměření je mnohem skromnější. Věnuje se jednomu konkrétnímu období dějin evropské kultury v dílčím časovém a prostorovém rámci, v jistém ohledu a s odkazem na Thomase Macha proto také může být příkladem onoho panoptického přístupu k (dějinám) smrti, sestávajícího ze sběru kuriozit a hromadění a výčtu nejrůznějších dat a údajů, pod nimiž to podstatné zůstává skryto.

Soubory příkladů sice samy od sebe negenerují kritéria pořádku a přístup domnělého Machova archiváře dohledat všechny zvyklosti zacházení se smrtí je v tomto pohledu skutečně utopický.<sup>157</sup> Nicméně archivářova perspektiva je základním předpokladem pro perspektivy další, například i pro požadovanou kulturologickou komparatistiku smrti. Bez alespoň základního „hromadění dat“, tedy studia základních kulturních aspektů, které je z Assmannova pohledu žádoucí uvést do souvislosti s pohřebními rituály a vůbec s fenoménem smrti jako takovým, by bylo jen stěží možné vymezovat a popisovat charakter jakékoli lidské kultury tak, jak si to kulturologické thanatologie žádá.<sup>158</sup>

Přístup kulturologické thanatologie je inspirací nepřímou, zejména v základním ideovém východisku a jistém ospravedlnění tématu volby této práce. Zabývat se tématem smrti, byť v dílčím pohledu zaměřeném na určité konkrétní kulturní praktiky spojené se smrtí, znamená hledat cestu ke středu dané kultury a v konečném důsledku přispívat k tomu, aby ji bylo možné popsat jako celek se svými specifiky, zvláštnostmi a jedinečnými aspekty. I proto, aby ji případně bylo možné dále pořádat a srovnávat, a právě třeba i perspektivou kulturologické komparatistiky smrti.

Současně koncept kulturologické thanatologie je zde obdobně jako přístupy zdůrazňující studium rituálů spjatých se smrtí a umíráním uváděn také jako doklad aktuální šíře zájmu a pestré palety různých pojetí, konceptualizací

---

<sup>157</sup> Srov. T. MACHO, *Smrt*, s. 75.

<sup>158</sup> K tomu také srov. T. MALÝ, *Smrt*, s. 31. Tomáš Malý v této souvislosti mluví o jistém nedorozumění.

a metodologických nástrojů v bádání o smrti, které se stále více z kdysi okrajového tématu stává téměř až samostatným oborem dějepisného studia.

Dějiny smrti, byť jsou často reprezentovány a opisovány prostřednictvím knih vzešlých zejména z francouzského prostředí a spolu s tím zvláště také známou Arièsovou typologií, nejsou přehledem několika obecně známých podob, tvrzení, jmen a dat, ale mnohem spíše souborem různých přístupů, důrazů a témat. Ty mají svou tradici a různě velký ohlas, také přítomnost a své módní a časem a místy podmíněné akcenty a vlny. Platí to stejně pro pozitivistické, intuitivní i kulturologické přístupy.

## 2. Pastorální teologie jako předmět historického bádání

### 2.1. Pojem pastorální teologie

Pastorální teologie bývá označována za nejmladší disciplínu v kánonu teologie<sup>159</sup> či za jednu z mála univerzitních disciplín, která zná přesný čas svého zrodu.<sup>160</sup> Přitom však vždy měla být „*dítětem své doby*“.<sup>161</sup> Zavedení pojmu pastorální teologie je občas literaturou připisováno německému teologu a kazateli Petru Canisiovi, který však termín pastorální teologie (na rozdíl od pojmu teologie praktické) pravděpodobně neznal.<sup>162</sup> Pojem pastorální teologie je poprvé doložen k roku 1591, kdy se objevil v názvu knihy *Enchiridion theologiae pastoralis*, jejímž autorem byl trevírský světící biskup a známý teoretik čarodějnictví Peter Binsfeld.<sup>163</sup> Pojetí pastorální teologie v Binsfeldově traktátu se ovšem od pozdějšího vnímání pastorální teologie výrazně odlišovalo, hlavní pozornost zde byla soustředěna na morální a církevně právní otázky.

V protestantském prostředí se s termínem pastorální teologie lze poprvé setkat až v roce 1766, kdy luteránský teolog Johann Jakob Plitt vydal své pojednání *Pastoraltheologie*. O tři roky později vydal knihu stejného názvu rovněž luteránský teolog Christoph Timotheus Seidel.<sup>164</sup> Jako samostatná teologická disciplína a současně jako disciplína univerzitní byla pastorální teologie zavedena v roce 1777. Stalo se tak v habsburské monarchii nařízením panovnice Marie Terezie v důsledku reformy školského systému, k níž došlo po zrušení jezuitského řádu

---

<sup>159</sup> Srov. Gustav PIRICH, *Franz Giftschütz (1748-1788) – der erste Wiener Pastoraltheologe. Theologische Grundlinien in Leben und Werk unter dem Einfluß des Jansenismus, der katholischen Aufklärung und des Ultramontanismus*, Würzburg 1992, s. 15.

<sup>160</sup> Srov. A. KŘIŠŤAN, *Počátky*, s. 9.

<sup>161</sup> Srov. Paul Michael ZULEHNER, *Pastoraltheologie I. Fundamentalpastoral. Kirche zwischen Auftrag und Erwartung*, Düsseldorf 1989, s. 44.

<sup>162</sup> Srov. A. KŘIŠŤAN, *Počátky*, s. 22-23. Dále srov. Heinz SCHUSTER, *Die Geschichte der Pastoraltheologie*, in: Franz Xaver Arnold – Karel Rahner (Hrsg.), *Handbuch der Pastoraltheologie I*, Freiburg 1970, s. 48.

<sup>163</sup> Srov. Herbert HASLINGER (Hg.), *Handbuch Praktische Theologie. Band I. Grundlegungen*, Mainz 1999, s. 47; Friedrich Wilhelm BAUTZ, *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon I*, Hamm 1990, s. 598.

<sup>164</sup> Srov. A. KŘIŠŤAN, *Počátky*, s. 23. Dále srov. G. PIRICH, *Franz Giftschütz (1748-1788)*, s. 86n.

(1773) a pádu jejich vzdělávacího monopolu. Za zakladatele pastorální teologie je obecně považován břevnovský opat František Štěpán Rautenstrauch.

Ve svém konceptu pastorální teologie se přitom opíral o starší díla s pastorální tematikou, a to kupříkladu o knihu Jeana Opstraeta *Pastor bonus* vydanou již v roce 1689. Pastorální teologii v duchu učení Jana Kalvína o třech úřadech Kristových rozuměl především řádné naplnění tří povinností úřadu pastýře, a sice povinnosti správy a vysluhování hlavních svátostí (*Ausspendungspflicht*), dále povinnosti poučování (*Unterweisungspflicht*) a konečně povinnosti podpory a výchovy k zbožnosti (*Erbauungspflicht*).

F. Š. Rautenstrauch při rozlišení a formulování tří hlavních povinností dobrého pastýře mohl navázat na bohatou tradici. S dělením uvedených pastýřských povinností se lze například setkat i v evangelických pastorálních pokynech ze 17. a 18. století.<sup>165</sup> Přitom obraz pastýře a jeho stáda byl v židovské literatuře a rovněž i v *Novém zákoně*, a odtud také následně i v nejrůznějších teologických a homiletických spisech, běžným a důležitým obrazem, líčícím vztah Boha k jeho lidu jako osobní, starostlivý a záchranný. Jako pastýř je označován Ježíš Kristus, je také pastýřem své církve.

Tento obraz se ovšem užíval i pro nositele úřadů v prvotní církvi a jejich obce.<sup>166</sup> Proto i zmocnění k řízení v církvi je označováno jako pastýřský úřad (pastýřský úřad papeže, biskupů a kněží), k jehož výkonu je dána pastýřská (řídící) moc.<sup>167</sup> V současnosti je diferencována na nejvyšší pastýřskou moc papeže a vrchní pastýřskou moc biskupů. Pastýřská moc je spojována s mocí ze svátosti svěcení.<sup>168</sup>

Dnes je pastorální teologie nahlížena jako část praktické teologie, podobně jako například náboženská pedagogika, homiletika, liturgika apod., jejímž vlastním předmětem je promýšlení křesťansko-církevní praxe v rovině jednotlivce, skupin a obcí, stejně jako celé církve v jejich kulturním a společenském kontextu.

---

<sup>165</sup> Srov. A. KŘIŠŤAN, *Počátky*, s. 44.

<sup>166</sup> Srov. 1Petr 5, 1-4; Jan 21, 15n; Sk 20, 28.

<sup>167</sup> Srov. věroučnou konstituci *Lumen Gentium* 21, 22, 27, 28,

<sup>168</sup> Heslo *Pastýřský úřad církve*, in: Karel RAHNER – Herbert VORGRIMLER, *Teologický slovník*, Praha 2009, s. 280.

Vztažným horizontem tu přitom je koncept Božího království.<sup>169</sup> Pastorální teologie jako reflexe praxe směřuje od přesného teologicko-pastorálního popisu, interpretace a kritiky k zformulování požadavků po úpravě či optimalizaci praxe tak, aby mohl být za každé situace naplňován primární cíl veškeré pastorační činnosti církve – být nástrojem spásy. Zohledňována je tu činnost a vlastní praxe pastýřů, dále praxe celé církve i veškerá náboženská praxe, kdy středem zájmu je náboženství a vztah náboženství, církve a společnosti.<sup>170</sup>

Vedle směru orientovaného na církevní praxi se lze ovšem setkat i s dalšími možnými pojetími pastorální teologie, a to například s pojetím pastorální teologie jako praktické fundamentální teologie, které se soustředí na diskuzi s obory systematické teologie, nebo s interdisciplinárním pojetím pastorální teologie, kam patří přístupy využívající společenskovedních teorií a spojení s jinými disciplínami a příbuznými obory.<sup>171</sup>

Praktická teologie se jako vědecká disciplína formovala v protestantském prostředí již v 16. století. Jako její zakladatel je uváděn teolog a reformátor Andreas Hyperius.<sup>172</sup> Dordrechtská synoda z let 1618-1619 pak požadovala, aby takzvaná *theologia practica* byla zavedena pro starší studenty. Přísný luteránský dogmatik David Hollaz<sup>173</sup> psal, že „*theologia est sapientia eminens practica*“.<sup>174</sup> Na katolické straně se jako disciplína zaměřená na jednání člověka nejprve objevila *theologia moralis* a následně *theologia pastoralis*. Až teprve na počátku 19. století se pod vlivem Friedricha Daniela Ernsta Schleiermachers začal rovněž užívat

---

<sup>169</sup> Srov. Rolf ZERFASS, *Pastoraltheologie I. Begriff*, in: Walter Kasper (Hrg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*. Band 7, Freiburg – Basel – Rom – Wien 1998, s. 1446.

<sup>170</sup> Srov. Pavel AMBROS, *Fundamentální pastorální teologie*, Olomouc 2002, s. 47.

<sup>171</sup> Srov. A. KRÍŠŤAN, *Počátky*, s. 11-12. Dále srov. Doris NAUER, *Seelsorgekonzepte im Widerstreit. Ein Kompendium*, Berlin 2001.

<sup>172</sup> Andreas Hyperius (1511-1564), protestantský teolog a reformátor, je považován za zakladatele homiletiky jako samostatné vědecké disciplíny. Srov. Heslo *Hyperius (eigentl. Gheeraerds, Gerhard), Andreas*, in: Friedrich Wilhelm Bautz (ed.), *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*. Band II, Hamm 1990, s. 1233-1235.

<sup>173</sup> David Hollaz (1648-1713), německý protestantský teolog, luteránský dogmatik. V roce 1707 vydal *Examen theologicum acroamaticum universam theologiam thetico-polemicam complectens*, po dalších padesát let vlivné kompendium luteránské věrouky. Heslo *Hollaz (Hollatz), David*, in: in: Friedrich Wilhelm Bautz (ed.), *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*. Band II, Hamm 1990, s. 1003-1004.

<sup>174</sup> Srov. H. HASLINGER (Hg.), *Handbuch*, s. 47.

pojem teologie praktické jako vědeckého prohloubení Rautenstrauchovy teologie pastorální, která byla primárně vztahována na řádnou správu úřadu pastýře.

Katolická praktická teologie je dnes souborem jednotlivých na praxi orientovaných teologických disciplín, případně vystupuje jako samostatná a jedinečná oblast teologického myšlení, a sice jako reflexe (kolektivního) existenciálního rozhodování. Základem pro oba významy je na takzvaný život v plnosti orientované soteriologicko praktické určení, které lze přepsat slovy Tomáše Akvinského jako „*finis autem huius doctrinae, in quantum est practica, est beautitudo aeterna*“.<sup>175</sup>

Celou materii teologie je možné členit do čtyř dílčích okruhů: biblické, historické, systematické a praktické teologie. K praktické teologii patří disciplíny jako homiletika, náboženská pedagogika, liturgika, a právě i pastorální teologie jako věda, která se zaměřuje na rozmanité oblasti pastorační praxe, jako je udělování svátostí, kategoriální i farní pastore. Pro každou z těchto disciplín platí, že se soustředí na určitou dílčí oblast praxe, odlišuje se úhlem pohledu, předmětem i vlastními specifickými prameny. Současně pojem praktické teologie bývá užíván i jako označení disciplíny pastorální teologie. Na evangelické straně je termín praktická teologie vlastním označením disciplíny, pojem pastorální teologie se vztahuje na obor správy pastýřského úřadu.<sup>176</sup>

Praktická teologie jako teologie církevní praxe znamená v širokém smyslu teologickou sebereflexi církve jako spasitelného Božího jednání vůči světu, a to podle toho, jak se uskutečňuje a má uskutečňovat na základě myšlené trvalé podstaty církve a momentální situace světa i církve. Neomezuje se proto jen na pastorační působení kněze, ale obecně na spasitelné působení celé církve.<sup>177</sup> Přítom není jen teoretickou vědou o principech, které by odvozené z morálky a ekleziologie platily jednou provždy, ale mnohem spíše vědou praktickou či

---

<sup>175</sup> Srov. Walter FÜRST, *Praktische Theologie I. Katholische Theologie*, in: Walter Kasper (Hrg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*. Band 8, Freiburg – Basel – Rom – Wien 1999, s. 500-502.

<sup>176</sup> Srov. H. HASLINGER, *Pastoraltheologie*, s. 10-12.

<sup>177</sup> Zájem se tu soustředí dohromady na společnost a svět, na praxi křesťanů a křesťanek i na vztah člověka k dalším tvorům a celému stvoření. A to se zohledněním současných výzev, konkrétně také digitalizace. Srov. Stephanie KLEIN, *Überlegungen zu einer empirisch fundierten Praktischen Theologie*, *Pastoraltheologische Informationen* 35, 2015, č. 2, s. 59-65.

existenciální, jež má reflektovat aktuální otázky a plnit úkoly, které vyplývají z teologické, ale též i například sociologické analýzy současné situace.<sup>178</sup> Nastíněné vymezení je ovšem, jak uvádějí Karel Rahner s Herbertem Vorgrimlerem ve svém *Teologickém slovníku*, spíše projektem, nebo také do značné míry dosud nesplněným přáním.<sup>179</sup>

## 2.2. Koncepce dějinného vývoje disciplíny pastorální teologie

V reflexi dějinného směřování pastorální teologie z pera pastorálních či praktických teologů se lze setkat s několika možnými koncepty „vývoje“ této disciplíny. Na tomto místě budou uvedeny tři koncepty, které mají přímý dosah do českého prostředí. Zejména první dva zmiňuje, rozebírá a dále s nimi pracuje ve svých dějinách počátků pastorální teologie v českých zemích praktický teolog Alois Křišťan.<sup>180</sup>

Sám přitom uvádí, že kritériem pro výběr (autorů) dvou vývojových konceptů „*je pouze to, že autor této statě v literatuře nenašel jiné, kteří by popis dějin dovedli až do současnosti s nádechem extrapolace a kteří by se pokusili o nějak utříděnou etapizaci.*“<sup>181</sup> Tvůrcem prvního konceptu vývoje pastorální teologie je holandský praktický teolog Johannes A. van der Ven<sup>182</sup> a tvůrcem druhého rakouský pastorální teolog Markus Lehner.<sup>183</sup>

---

<sup>178</sup> Praktická teologie se soustředí na dva zásadní úkoly, pro které také využívá rozdílné metody. Tím prvním je prozkoumání, analýza a teologická reflexe praxe a prostředí, v němž se církev uskutečňuje, tím druhým vytváření koncepcí k podpoře praxe církve s ohledem na primární úlohu, kterou je zprostředkování spásy. Srov. TAMTÉŽ, s. 61-62. Dále srov. Stephanie KLEIN, *Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie*, Stuttgart 2005.

<sup>179</sup> Heslo *Pastorální teologie*, in: Karel RAHNER – Herbert VORGRIMLER, *Teologický slovník*, Praha 2009, s. 280.

<sup>180</sup> Třetí zde uváděnou koncepci zná rovněž, blíže ji ale nerozvádí a dále nevyužívá. Srov. A. KŘIŠŤAN, *Počátky*, s. 12. Dále srov. TÝŽ, *Schéma dějinného vývoje pastorální teologie*, in: Pavel Ambros (ed.), *Fórum pastorálních teologů II. Vybraná studijní témata pro posluchače CMTF UP, Olomouc – Velehrad 2002*, s. 105-113.

<sup>181</sup> A. KŘIŠŤAN, *Počátky*, s. 12.

<sup>182</sup> Srov. Johannes A. van der VEN, *Ecclesiology in Context*, Cambridge 1996; Dále srov. A. KŘIŠŤAN, *Počátky*, s. 13-14.

<sup>183</sup> Srov. Markus LEHNER, *Caritas – die soziale Arbeit der Kirche. Eine Theoriegeschichte*, Freiburg 1997, s. 26-63; TÝŽ, *Praktische Theologie zwischen Kirche und Gesellschaft*,



Oba dva koncepty nabízí vývojový přehled dějin pastorální teologie. Ačkoli se liší svou strukturou, dochází „nezávisle“ k podobným náhledům. Johannes A. van der Ven rozlišuje tři pastorálně teologické přístupy k vlastnímu předmětu zájmu, činnosti a zkoumání a ukazuje, jak se v dějinách prosazovaly a (pro)střídaly. Markus Lehner vychází z chronologie a popisuje vývoj (učebnic) pastorální teologie na základě dvou zvolených hledisek.

Koncept vývoje praktické teologie J. A. van der Vena má ve svých základech rozlišení tří různých přístupů k vlastnímu předmětu praktické teologie, které se měly prosadit během času jejího trvání. Předmětem prvního přístupu je pastorační činnost, ve druhém je objektem zájmu celá církev, ve třetím praxe církve v kontextu moderní společnosti.

První přístup je podle J. A. van der Vena spojen s počátky „pastorálky“, tedy s dobou, kdy na rakouských fakultách byly zřizovány první katedry pastorální teologie. Druhý přístup se měl objevit kolem poloviny 19. století, v čase, kdy pastorální teologie byla nucena zohlednit širší církevní kontext a kdy sama byla formulována ekzeziologicky. Nicméně již kolem roku 1860 se měl opět prosadit přístup zaměřený na vlastní činnost pastýře.

K další změně došlo až přibližně po sto letech, kdy se opět měl prosadit druhý přístup a kdy se předmětem zájmu praktické teologie stala církev a její život a rozvoj v nových podmínkách. Programový počátek a text této změny může být viděn v nové pětisvazkové učebnici pastorální teologie *Handbuch der Pastoraltheologie* s podtitulem *Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*, jejímiž autory byli Franz Xaver Arnold, Karl Rahner, Viktor Schurr, Leonhard M. Weber a Ferdinand Klostermann a jež byla postupně vydána v letech 1964-1972.<sup>184</sup>

---

Pastoraltheologische Informationen 18, 1998, č. 2, s. 249-266; TÝŽ, *Pastoraltheologie II. Geschichte*, in: Walter Kasper (Hrg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*. Band 7, Freiburg – Basel – Rom – Wien 1997, s. 1446-1447. Dále srov. A. KŘIŠŤAN, *Počátky*, s. 14-17.

<sup>184</sup> Srov. Franz Xaver ARNOLD (ed.), *Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart I-IV*, Freiburg – Wien 1964-1969; Ferdinand KLOSTERMANN (ed.): *Lexikon der Pastoraltheologie*, Freiburg – Basel – Wien 1972 (= *Handbuch der Pastoraltheologie*, 5. svazek).

Druhý přístup k předmětu pastorální teologie opět neměl mít dlouhého trvání a již po deseti letech měl být vystřídán přístupem třetím, který se měl snažit vidět nejen církve samy o sobě (kritiky přílišného ekleziocentrismu), ale v kontextu celé společnosti. J. A. van der Ven datuje počátek tohoto přístupu k roku 1974, tedy k roku dvousetletého výročí zavedení pastorální teologie jako univerzitní disciplíny. Opět jako programový text nového přístupu může být vnímán sborník *Praktische Theologie heute* z vídeňského kongresu o praktické teologii v letech 1774-1974.<sup>185</sup>

Podobně jako pro J. A. van der Vena je i pro M. Lehnera při formulování konceptu dějinného směřování pastorální teologie důležitá analýza učebnic pastorální teologie, které vyhodnocuje především na základě dvou parametrů, a sice za prvé podle vnitřní logiky, struktury a principů, na nichž je pastorální teologie v učebnicích vystavěna, a za druhé podle výhledové perspektivy, orientace a celkového zaměření křesťanské církevní praxe.

S ohledem na první parametr lze rozlišit fázi orientace pastorální teologie na úřad a fázi orientace na obec, s ohledem na druhý ukazatel orientaci pastorální teologie na společnost jako celek a fázi orientace zaměřené úzce na církev samotnou.<sup>186</sup>

Subjektem pastorálně teologického jednání od konce 18. století až do poloviny 20. století měl být podle učebnic pastorální teologie, strukturovaných podle učení o třech úřadech Kristových (kněžský, prorocký a královský), samotný úřad.<sup>187</sup> Přitom uvnitř této dlouhé dějinné fáze má být možné rozlišit dvě další kratší periody, a sice přibližně do poloviny 19. století období, kdy objektem pastorálního působení byla celá společnost (pastorační praxe tehdy zcela samozřejmě znamenala činnost celospolečenského, případně politického dosahu), a období druhé poloviny

---

<sup>185</sup> Srov. Ferdinand KLOSTERMANN – Rolf ZERFASS – Ludwig BERTSCH, (edd.), *Praktische Theologie heute*, München – Mainz 1974.

<sup>186</sup> Srov. M. LEHNER, *Caritas*, s. 26.

<sup>187</sup> K tomu například pro české prostředí srov. třetí vydání známé učebnice pastorální teologie Antonína Skočdopole z roku 1905, podle níž je královský, respektive vladařský úřad v užším smyslu úřadem pastýřským: „Vladařský čili správcovský (v užším smyslu pastýřský) úřad jest právo a povinnost hierarchie vladařské (papeže a biskupů), dbáti toho, aby úřad učitelský a kněžský dle vůle Kristovy veden byl.“ Antonín SKOČDOPOLE, *Učebná kniha bohosloví pastýřského*, České Budějovice 1905, s. 43.

19. a první poloviny 20. století, kdy se pastorální zájem, v opozici k moderní společnosti, jež byla nahlížena jako stále se zvětšující a k církvi protikladný či odcírkevněný subjekt, přednostně soustředila na otázky vnitrocírkevní, tedy na církev a uspořádání církevního života.<sup>188</sup>

Nové učebnice pastorální teologie, vydávané po polovině 20. století, byly již psány jinou optikou. Subjekt pastorální teologie už nebyl nadále vztahován k úřadu, ale subjektem se stalo celé společenství církve. Tento obrat měl být odrazem změny v ekleziologickém vnímání církve, respektive odklonu od pyramidálního modelu církve ve prospěch náhledu na církev jako na putující lid Boží.

Učebnice pastorální teologie nadále nenacházely svůj základ v úřadu (pastýře), ale v úkolech, jež mělo a má nést celé křesťanské společenství; byly a jsou tedy strukturovány podle modelu „základních funkcí církve“.<sup>189</sup> Paradigmatický zlom zasáhl funkci nositele pastorační činnosti, nikoli však její předmět; pastorační činnost i nadále má být zacílena směrem dovnitř církevního společenství a života.<sup>190</sup>

Alois Kříšťan ve své monografii o počátcích české pastorální teologie však upozorňuje, že tento model není platný „absolutně“. V době druhé poloviny 19. století, kdy pastorační činnost měla být zaměřena především na vnitrocírkevní otázky, není prý možné přehlédnout její celospolečenský či politický dosah, když v olomoucké diecézi (ale zřejmě i v českých diecézích) pastorační aktivity alespoň u části kněží a bohoslovců byly spojeny s myšlenkou národního obrození. Dalším

---

<sup>188</sup> Zde opět např. srov. TAMTÉŽ, s. 43-44: „právo a povinnost této hierarchie a všech v duchovní správě ustanovených kněží, přičiňovati se o to, aby všickni věřící [podtrhl Z. D.] pořádali svůj život dle zjevené pravdy, kterouž jim učitelský úřad podává, spolupůsobíce s milostí, kteréž nabývají skrze úřad kněžský.“

<sup>189</sup> Srov. A. KŘIŠŤAN, *Počátky*, s. 15.

<sup>190</sup> Někteří autoři varují před nebezpečím, že s takto zaměřenou církevně pastorální praxí může dojít ke ztrátě vnímavosti pro skutečnosti přesahující tuto církevní praxi. TAMTÉŽ, s. 16. Dále srov. např. Norbert METTE, *Vom Säkularisierungs- zum Evangelisierungsparadigma*, *Diakonia* 21, 1990, s. 420-429.

možným protipříkladem, který Křišťan uvádí, má být pastorační praxe Jana Boska, jejíž cílovou skupinou měla být „*veškerá mládež*“.<sup>191</sup>

Pojetí dějinného vývoje pastorální teologie M. Lehnera a J. A. van der Vena si nejvíce odpovídají při náhledu dějinné situace v letech 1840-1960, již podle obou má určovat dominantní úloha pastýřského úřadu, a dále při náhledu období po roce 1960, pro něž má být příznačnou opět podle obou uvedených autorů dominantní role církve.

Dalším známým konceptem dějinného vývoje pastorální teologie je typologie lipského praktického teologa Jürgena Ziemera, který rozlišuje v dějinách křesťanství celkem osm pastoračních paradigmat.<sup>192</sup> Od předchozích dvou pojetí se liší především v pohledu na pastorační činnost jako na téma celých církevních dějin, nespojuje pastorační či pastorální aktivity prvotně s dobou osvícenskou a 18. stoletím, kdy se pastorální teologie stala v rakouské monarchii univerzitním předmětem.<sup>193</sup>

Pastorace jako téma se má podle Jürgena Ziemera objevovat již v rané církvi, a sice jako boj proti hříchu (*Kampf gegen die Sünde*). Středověk má znát pastorační činnost jako zpověď (*Beichte*), luterská reformace jako útěchu (*Trost*) a švýcarská reformace jako službu pastýře (*Hirtendienst*). Pietismus má pastorační činnost nahlížet jako výchovu k zbožnosti (*Erbauung*) a v čase osvícenství má být pastorace vzděláváním a výchovou (*Bildung und Lebenshilfe*).

---

<sup>191</sup> Srov. A. KŘIŠŤAN, *Počátky*, s. 16-17. K problematice propojenosti pastorace a takzvaného národního obrození dále srov. František CINEK, *K národnímu probuzení moravského dorostu kněžského 1778-1870*, Olomouc 1934.

<sup>192</sup> Srov. Jürgen ZIEMER, *Seelsorgelehre. Eine Einführung für Studium und Praxis*, Göttingen 2000, s. 49-76. Dále srov. A. KŘIŠŤAN, *Počátky*, s. 13, 19-20.

<sup>193</sup> Podobně k pastorální teologii jako k tématu celých církevních dějin přistupuje i Pavel Ambros. Zohledňuje přitom zejména katolické prostředí a zkušenost. V historickém vývoji či rozvoji pastorální teologie rozlišuje fázi *patristické a středověké pastorální literatury* (patřila by sem například *Knihy o správě pastýřské svatého Řehoře Velikého*), *období manuálů o povinnostech úřadu pastýře* (manuál je tu vnímán jako etický, společenský a právní kodex, příkladem by tu byly potridentské pastorační příručky pro kněze), fázi *vlastního vzniku pastorální teologie jako univerzitní disciplíny*, dále fázi *biblicko-teologické orientace pastorální teologie* (úkoly pastýřů tu směřují k potřebám společnosti) a následně *fázi ekleziologické orientace pastorální teologie tübingské školy* (zaměření na církev). Schéma uzavírá fáze *kerygmatické reformy pastorální teologie*, kde se s odkazem na Karla Rahnera středem a předmětem zájmu stalo zvěstování evangelia jako základní úkol církevního společenství. Srov. P. AMBROS, *Fundamentální pastorální teologie*, s. 44-45.

Od 19. století, kdy se pastorec měla stát předmětem úvah a reflexí pastorální teorie či praktické teologie a kdy došlo k výrazné diferenciaci dříve spíše jednotnějšího protestantismu, již pastorec nemá být popsitelná jedním charakteristickým význačným rysem. Proto Ziemer poslední dvě pastorační paradigmaty uvádí pod chronologickým označením jako pastorační a pastorační učení v 19. století a pastorační učení v současnosti.

Pro pastorační aktivity v čase osvícenství, tedy v době, kdy se v katolickém prostředí objevuje univerzitní obor pastorální teologie, má být podle J. Ziemera příznačné rozhodné odmítnutí, a to v souladu s pietismem, institucionalizované církevní praxe v podobě zpovědi a církevní kázně a disciplíny (*Kirchenzucht*).

Zatímco pietistická pastorec měla být zvláště zacílena na výchovu k autentické zbožnosti, jež měla vycházet z osobního rozhodnutí pro víru, osvícenští teologové v duchu racionalismu a neologie měli klást důraz na vzdělání a na pomoc člověku při řešení a zvládnutí konkrétních životních situací. Každý nárok autority, a to i (právě) autority v duchovní oblasti, měl být kriticky prověřován. Pastorační v době osvícenství lze podle J. Ziemera blíže popsat pomocí dalších důležitých charakteristických aspektů; sám jich šest uvádí ve svém přehledu.

Čas osvícenství měl být obdobím jisté „pedagogizace teologie“ (*Pädagogisierung der Theologie*), jež měla souviset s nově vymezeným povoláním či rolí faráře. Farář měl být vnímán jako učitel lidu, jako učitel moudrosti a ctností, měl být povolán k tomu, aby podle příkazů rozumu vzdělával lid a do srdce mu kladl mravy a zbožnost. Pastorec se v tomto duchu měla stát specifickou formou vyučování.

Za druhé mělo být pro tehdejší otázky pastorec a pastorační aktivity příznačným rozlišování mezi všeobecnou a speciální pastorační. Úkolem všeobecné pastorec (*cura animarum generalis*) mělo být vytvoření podmínek pro ekonomicky a řádně zajištěnou existenci a osobní zbožnost.

Speciální pastorační (*cura animarum specialis*) měla být zase rozuměna zvláště pastorec v privátním styku; klasickým příkladem tu byl osobní rozhovor. Přitom tento rozhovor neměl být ani tolik zaměřen na překonání a zvládnutí

hříšnosti, jako spíše na otázku možného „zlepšení“ člověka (*Besserung*). K tomu bylo nutné navázat na to dobré, co Bůh vložil do každého člověka. Dnešními slovy mělo jít o pomoc člověku, aby v sobě objevil svou mravní kompetenci (*sittliche Kompetenz*).

Speciální pastorec rovněž měla být založena na rozlišování zcela konkrétních životních situací; měla se stát pastorační případovou (*kasuelle Seelsorge*), zaměřenou na konkrétní skupiny lidí a jejich potřeb, například pastorec nemocných, umírajících, trestanců apod. Mnohem víc než o třídění jednotlivých případů do jednotlivých rubrik přitom mělo jít o snahu vyrovnat se s jednotlivými psychologicky, sociálně a případně i biograficky jedinečnými životními situacemi.

Osvícenství také mělo přinést nové koncepty profesionálního vzdělávání farářů, které zahrnovaly ocenění kvalifikace pro pastorační práci. V této době se měl objevit a svého uplatnění dojit názor, že pro kompetentní pastorační praxi jsou důležité odborné psychologické znalosti; zejména v katolickém prostředí měly ke konci 18. století získat na významu a důležitosti nové praktické teologické disciplíny jako pastorální medicína, pastorální psychiatrie či pastorální antropologie.

Konečně jako šestý příznačný rys určující pastorec v čase osvícenství Ziemer uvádí první zkušenosti s empirickým pastoračním vzděláváním, kdy zvláště studenti, budoucí protestantští teologové, přicházejí do nemocnic, aby vedli pobožnosti a privátní hovory, a následně své prakticky získané zkušenosti společně hodnotili ve formě „supervize“.<sup>194</sup>

Pro pastorec v 19. století měly být charakteristické především tři momenty, a sice pojetí pastorec u Friedricha Daniela Ernsta Schleiermachera, pro nějž patřila problematika pastorec do příslušnosti služby církve; dále v návaznosti na Schleiermachera vznik a rozvinutí vědeckého pastoračního učení (příkladem zde

---

<sup>194</sup> Dobově mělo platit, že „*das Spital ist eine treffliche Schule der moralischen Beobachtung und Menschenkenntnis*“. Citováno podle J. ZIEMER, *Seelsorgelehre*, s. 69.

může být teorie pastorační teologie Carla Emmanuela Nitzsche z roku 1857)<sup>195</sup> a za třetí v průběhu 19. století stále silnější a citelnější proces sekularizace.

Výše uvedené koncepte dějinného vývoje pastorační teologie samozřejmě nejsou jedinými možnými přístupy. Na tomto místě je jim věnována pozornost především proto, že úzce souvisí s tématem a obsahovým a časovým vymezením této studie. Ostatně vycházejí také z rozboru učebnic pastorační teologie. Pro ukázkou dalších koncepcí lze například, byť jen odkazem, uvést etapizaci vývoje pastorační teologie, kterou v duchu přehledových syntéz z německé jazykové oblasti ve svém *Úvodu do pastorační teologie* předložil Mihály Szentmártoi.<sup>196</sup>

Nicméně všechny zde zmíněné koncepte dějinného vývoje pastorační teologie zde nejsou podávány jako závazné výkladové modely, ale pouze jako inspirační zdroj a opora pro další studium, zejména ve smyslu základního přehledu, jak dosud bylo přístupováno k dějinám pastorační teologie (a to i jako univerzitní disciplíny).

### 2.3. Česká pastorační teologie 18. a 19. století

Nejstarší dějiny pastorační teologie v českých zemích jsou i přes své dílčí monografické zpracování<sup>197</sup> dějinami poněkud zapomenutými, nebo spíše stále ještě do značné míry neznámými. Dosavadní příspěvky se většinou soustředí

---

<sup>195</sup> Srov. Carl Emmanuel NITZSCH, *Die eigenthümliche Seelenpflege des evangelischen Hirtenamtes mit Rücksicht auf die innere Mission*, Bonn 1857.

<sup>196</sup> První etapa dějin pastorační teologie („praktický, ale ne teologický smysl“) má být spojena se vznikem pastorační teologie jako univerzitní disciplíny a pojetím jako nauky o povinnostech úřadu pastýře. V následné fázi, označené jako „biblicko-teologická orientace“, mělo dojít k přesunu z pedagogického problému (jak se rozvíjí pastorační činnost) na vlastní studium kerygmatického obsahu. Ve třetí etapě („eklesiologická péče“ – „tübingská škola“) neměl již být materiálním předmětem pastorační teologie pastýř, ale církev, v jejímž rámci se mělo utvářet společenství křesťanů, vztažným horizontem měla být budoucnost. Ve čtvrté fázi („kerygmatická reforma“) se měla stát idea Božího království kritériem náboženského hlásání, které jako hlásání evangelia mělo představovat základní úlohu pastorační teologie. Pátá etapa historického směřování uvedená pod názvem „novější koncepce“ se odvolává na Karla Rahnera a F. X. Arnolda: materiální předmět pastorační teologie měl být umístěn do života činnosti církve, formálním předmětem se měla stát aktuální současnost, která měla podmiňovat sebeuskutečňování církve. Srov. Mihály SZENTMÁRTOI, *Úvod do pastorační teologie*, Trnava 1999, s. 11-15. Dále srov. F. X. ARNOLD, *Handbuch der Pastoraltheologie I*, s. 47-76; P. M. ZULEHNER, *Pastoraltheologie I*, s. 40-44.

<sup>197</sup> Srov. A. KŘIŠŤAN, *Počátky*.

a také souvisí s dějinami předmětu pastorální teologie. Běžně také vychází zejména z česky psaných pramenů. Podávají tedy jen určitou dílčí část mnohem širšího a jazykově i kulturně pestřejšího příběhu.

Drobnou ilustrací soudobého poznání této problematiky, významu i jisté výběrovosti může být jen okrajová pozornost, jež je dějinám (oboru) pastorální teologie a obecněji i problematice pastorační praxe věnována v desátém svazku *Velkých dějin zemi Koruny české*. Pastorální teologie je zmíněna v kapitole *Církev a stát v habsburské monarchii ve 2. polovině 18. století* (podkapitola *Zásah do učitelského officia katolické církve*), a sice jako jediný (univerzitní) předmět, který se přednášel v Praze v obou zemských jazycích.<sup>198</sup>

Zakladatel či ideový tvůrce pastorální teologie ředitel pražské teologické fakulty a břevnovský opat František Štěpán Rautenstrauch je zmíněn celkem pětkrát, z toho dvakrát v souvislosti s reformou systému teologické výuky pro celou monarchii, kdy měl pod vlivem jansenismu usilovat o očistu teologie od scholastického nánosů „*temných století*“ a o rozvoj její stránky pastorální, dogmatické a polemické na úkor stránky spekulativní, dále jednou jako „*horlivý čtenář*“ Febronia, jako autor studijního plánu pro generální semináře a konečně jako člen takzvaného Seibtova kroužku.<sup>199</sup> Ačkoli je mu připsána snaha o rozvoj pastorální stránky teologie, přímo jako zakladatel (univerzitní) disciplíny pastorální teologie uveden není.

Autor první české učebnice pastorální teologie<sup>200</sup> strahovský premonstrát Jiljí (Bartoloměj) Chládek je zmíněn třikrát, vždy ve spojení s češtinou, a to nejprve jako přednášející české „*pastorálky*“ v Praze, dále jako „*vlastenecký kněz*“, který měl kritizovat „*chatrnou češtinu*“ některých tištěných kázání, a naposled jako ten,

---

<sup>198</sup> Srov. Pavel BĚLINA – Jiří KAŠE – Jan P. KUČERA, *Velké dějiny zemi Koruny české*. Svazek X. 1740-1792, Praha – Litomyšl 2001, s. 78.

<sup>199</sup> TAMTÉŽ, s. 79, 222, 230, 239, 433.

<sup>200</sup> Srov. J. CHLÁDEK, *Počátkové I-III*. Podobně je tomu i v nedávno vydaném tematickém svazku *Velkých dějin* věnovaném tématu školství a vzdělanosti. Jiljí Chládek je tu připomenut jako výrazná osobnost teologické fakulty a jako „*první profesor české pastorálky*“. Srov. Miroslav NOVOTNÝ (ed.), *Velké dějiny zemi Koruny české*. Tematická řada, sv. VII. *Školství a vzdělanost*, Praha 2020, s. 179.



kdo ve své učebnici gramatiky pro bohoslovce uvedl, že vždy odkazoval na staré české knihy, zvláště bratrské.<sup>201</sup>

Zatímco Chládek samotný je ve *Velkých dějinách* přes výuku v češtině uveden v souvislosti s tématem pastorální teologie, jež je sama tématem *Velkých dějin* pouze kvůli jazyku, v němž byla vyučována, Chládkova učebnice pastorální teologie, jedna z prvních učebnic pastorální teologie vůbec, pochopitelně tématem „velkých dějin“ není. Nicméně tato první česká učebnice pastorální teologie nebývá vzpomínána a připomínána ani v samostatných dějinách oboru pastorální teologie, kde je až na výjimky pozornost věnována výhradně německy psaným knihám.<sup>202</sup>

První učebnice pastorální teologie jsou vynikajícím a často využívaným pramenem pro poznání počátků pastorální teologie jako univerzitní disciplíny a jejího dalšího směřování nejen v prvních desetiletích 19. století. Učební texty pastorální teologie také byly využity pro stanovení výše uvedených konceptů dějinného vývoje disciplíny pastorální teologie.

Pozornost prvním učebnicím pastorální teologie, a tak i univerzitním dějinám této disciplíny věnovaly již české učebnice pastorálky z doby první poloviny 20. století. Pověstnou výjimkou tu ovšem byla *Učebná kniha bohosloví pastýřského* Antonína Skočdopole (třetí vydání vyšlo roku 1905), která se dějinami pastorální teologie vůbec nezabývala.

Naopak učební texty Josefa Tomana<sup>203</sup> a Josefa Foltýnovského<sup>204</sup> se v kontextu dobově platného pastorálně teologického paradigmatu snažily předložit svůj nástin dějin pastorálky včetně zhodnocení prvních učebnic. V podobném duchu se vyslovil k dějinám pastorální teologie, a to v souvislosti s takzvaným národním probuzením moravského kněžského dorostu František Cínek.<sup>205</sup>

Na podrobné analýze prvních českých učebnic pastorální teologie byl také založen doposud nejobsáhlejší příspěvek k dějinám počátků české pastorální

---

<sup>201</sup> Srov. P. BĚLINA – J. KAŠE – J. P. KUČERA, *Velké dějiny*, s. 78, 109, 239.

<sup>202</sup> Srov. A. KŘIŠŤAN, *Počátky*, s. 82.

<sup>203</sup> Učebnice pastorální teologie Josefa Tomana byla vydána v Brně patrně v době před druhou světovou válkou. Srov. Josef TOMAN, *Pastorální teologie*, B. m. b. d. Dále srov. A. KŘIŠŤAN, *Počátky*, s. 67.

<sup>204</sup> Srov. Josef FOLTÝNOVSKÝ, *Duchovní správa*, Olomouc 1936.

<sup>205</sup> Srov. F. CÍNEK, *K národnímu probuzení*, zvláště s. 7-135.

teologie. Alois Křišťan ve své knižně vydané dizertaci věnoval pozornost především dvěma prvním jazykově českým učebním textům, které vzájemně srovnával, a to především co se týkalo tématu katechetiky a homiletiky.<sup>206</sup>

Učebnice pastorální teologie pak dále Křišťan využil jako základní výchozí pramen i ve své studii *Boží slovo v historii pastorální teologie a katechetiky*, kde si kladl otázku po místě Božího slova v předmětu pastorální teologie. Na příkladu tří dějinných situací studoval vztah Písma a katecheze (tehdy jedné ze součástí pastorální teologie) od konce 18. až po přelom 19. a 20. století.<sup>207</sup>

Příručky pastorální teologie jako důležitý pramen k poznání nové osvícenské interpretace katolictví nabídl ve své studii o katolickém osvícenství a konceptu pastorální teologie Kamil Činátl. Učební texty pastorální teologie považoval pouze za teoretický koncept, skepticky se vyslovil k možnosti výpovědi o jejich případné svázanosti s dobovou náboženskou praxí. Z těchto důvodů se v praktické části své studie zaměřil na témata kazatelství a koncepce praktické pastorace, jež mohl dle svých slov srovnat s náboženskou praxí barokní.<sup>208</sup>

Jako doklad poněkud širšího využití učebnic pastorální teologie, tedy nejen k vlastním dějinám disciplíny pastorální teologie, lze například zmínit studii Zuzany Pavelkové Čevelové, která ve své „krátké úvaze“ o životním cyklu nižšího kléru (farářů a kaplanů) kolem roku 1800 a rovněž i dobových podobách pastorace vycházela do značné míry z již výše zmíněné první české učebnice pastorální teologie *Počátkové opatrnosti pastýřské* pražského profesora Jiljího Chládky.<sup>209</sup>

---

<sup>206</sup> Srov. A. KŘIŠŤAN, *Počátky*, s. 99-121.

<sup>207</sup> První sonda se věnuje počátkům pastorální teologie vyučované na teologických fakultách od konce sedmdesátých let 18. století, druhá je postavena na příkladu pojednání rektora českobudějovického alumnátu a současně učitele novozákonní biblistiky Jana Nepomuka Kőrnera o místě biblistiky v teologických disciplínách (zvláště v pastorální teologii) a zastupuje první polovinu 19. století. Třetí pohled vychází především z katechetické příručky českobudějovického pastoraisty Antonína Skočdopole z roku 1909. Srov. Alois KŘIŠŤAN, *Boží slovo v historii pastorální teologie a katechetiky*, in: Pavel Ambros (ed.), *Fórum pastorálních teologů VII. Sborník příspěvků z vědeckého semináře Katedry pastorální a spirituální teologie CMTF UP* (12.-13. května 2008) v souvislosti s přípravou 12. řádného zasedání biskupské synody v Římě ve dnech 5.-26. října 2008 s názvem *Slovo Boží v životě a poslání církve*, Olomouc 2008, s. 74-91.

<sup>208</sup> Srov. K. ČINÁTL, *Katolické osvícenství*, s. 28-39.

<sup>209</sup> Srov. Zuzana PAVELKOVÁ ČEVELOVÁ, *Katolicismus kolem roku 1800. Římskokatolický kněz jako příslušník jedné sociální vrstvy, podoby pastorace a její dopad*, in: Jaroslav Lorman – Daniela Tinková (edd.), *Post tenebras spero lucem. Duchovní tvář českého a moravského osvícenství*, Praha 2008, s. 314-322.

Zuzana Pavelková Čevelová také společně s Aloisem Křišťanem a Tomášem Veberem připravila knižní studii, která na příkladu jihočeského pastoraisty Antonína Skočdopole (1828-1919) tematizovala proměny, k nimž na poli pastorální teologie docházelo v průběhu 19. a na začátku 20. století.<sup>210</sup>

Využití pro poznání dějin pastorální teologie této doby osobnost a dílo dlouholetého profesora pastorální teologie a katechetiky na českobudějovickém diecézním teologickém institutu<sup>211</sup> se přitom přímo nabízelo. Skočdopole vyučoval pastorální teologii více než padesát let, jeho známá učebnice se také během této doby dočkala několika vydání.<sup>212</sup> Působil také jako vydavatel, nakladatel, byl členem řady spolků a společností, stal se významnou osobností jihočeského regionu a české teologie 19. století vůbec.

Jako takovému – „muži, který ve druhé polovině 19. století bezmála zosobňoval českou pastorální teologii“<sup>213</sup> – mu již dříve byla věnována pozornost, a to zejména od autorů uvedené knižní studie.<sup>214</sup> Dějiny pastorální teologie byly v této knize podány ze tří pohledů navázaných na osobu a dílo Antonína Skočdopole. Nejprve byly stručně připomenuty osudy jeho předchůdců, českobudějovických pastorálních teologů. Druhá a zásadní část přinesla podrobný přehled a zhodnocení vlastního pastorálně teologického a katechetického díla Antonína Skočdopole, a to i s ohledem na dobový kontext i pozdější reflexe.

---

<sup>210</sup> Srov. Zuzana PAVELKOVÁ ČEVELOVÁ – Alois KŘIŠŤAN – Tomáš VEBER, *Antonín Skočdopole (1828-1919), předchůdci a žáci. Kapitoly z dějin české pastorální teologie*, Praha 2019.

<sup>211</sup> K dějinám prvních padesáti let existence jihočeského bohosloveckého studia srov. Miroslav NOVOTNÝ – Tomáš VEBER, *Bohomluvcí, vlastimilové, těšitelé. Výchova a vzdělání duchovních v českobudějovické diecézi v letech 1803-1850*, Praha 2016. Dále srov. Tomáš VEBER, *Trpký osud jednoho semeniště. Českobudějovický biskupský kněžský seminář a diecézní teologický institut (1803-1950)*, České Budějovice 2021.

<sup>212</sup> Srov. Antonín SKOČDOPOLE, *Příručná kniha bohoslovi pastýřského I-II*, České Budějovice 1874. Podruhé učebnice v přepracované podobě vyšla opět jako dvousvazková v letech 1890-1891, potřetí pak již jen v jednom svazku pod názvem *Učebná kniha bohoslovi pastýřského* v roce 1905. Skočdopole byl také autorem řady různých kompendií, katechismů a katechetických příruček. Srov. např. TÝŽ, *Compendium der Pastoral und Katechetik I-II*, Wien 1897.

<sup>213</sup> Srov. Z. PAVELKOVÁ ČEVELOVÁ – A. KŘIŠŤAN – T. VEBER, *Antonín Skočdopole*, s. 117.

<sup>214</sup> Srov. např. Alois KŘIŠŤAN, *Pastorální teologie na přelomu devatenáctého a dvacátého století. Diakonické prvky v pastorálce Antonína Skočdopole*, *Studia theologica* 10, 2008, č. 3, s. 41-48; TÝŽ, *Fragmenty obrazu katolického kněze v Čechách na počátku dvacátého století*, in: Jiří Hanuš a kol., "Služebníci neužiteční". Kněžská identita v českých zemích ve 20. století, Brno 2015, s. 82-97.

Třetí část knihy si všímala Skočdopolovy polohy popularizátorské, pedagogické a vychovatelské. Konkrétně se zaměřila na jeho „*papírovou rodinu*“, tedy na tři časopisy vydávané s měsíční periodicitou a dle adresátů svěřené pod patronací českých světců: *Ludmila* (měsíčník určený křesťanským matkám), *Anežka* (křesťanským dívkám) a *Václav* (křesťanským chlapcům neb mládencům).

Jednotlivá periodika byla pojednána co do struktury, obsahu a cílů. Řada otázek s nimi spojených, konkrétně například sociální sítě, které se kolem nich vytvořily, zůstala otevřená pro další studium. Totéž platí i pro další pastorační a obecně lidovýchovné aktivity tohoto význačného jihočeského pastoralisty.

Slova z podtitulu této monografie „*kapitoly z dějin české pastorální teologie*“ jsou nejen pro tuto publikaci příznačná. Studium osobnosti a díla Antonína Skočdopole může přinést a určitě ještě přinese řadu důležitých zjištění a podnětů k dějinám české pastorální teologie zejména dlouhého 19. století. Ostatně celé tyto dějiny jsou dosud podávány jako víceméně náhodný soubor jednotlivých kapitol, sestávající z různých příležitostných článků a studií. Monografická zpracování jsou tu spíše výjimkou.

Navíc, jak upozornil Zdeněk R. Nešpor, především starší práce z pera katolických autorů jsou obdobně jako většina tehdejší katolické literatury značně zatížené konfesionalismem. Novější pak zase někdy mají tendence zužovat pastorální teologii pouze na tu oblast, která tak výslovně byla nazývána. Pomijena přitom zůstává katolická, ale zejména také protestantská „prehistorie“ tohoto oboru.<sup>215</sup> Širší a starší, než jsou dějiny předmětu pastorální teologie počítané od F. Š. Rautenstraucha.

Stále dosud také platí další Nešporův postřeh, že o obsahu (české) pastorální teologie i přes její dobový význam, a i existenci relativně početné sekundární literatury, toho (zatím) příliš nevíme. Podstatnější než data a informace vztahované k samotnému zavedení předmětu pastorální teologie tu má být předchozí vývoj, respektive zásadní proměny (katolického) teologického myšlení v souvislosti s nastupujícím osvícenstvím i s představami a jednáním mocenských elit

---

<sup>215</sup> Srov. Zdeněk R. NEŠPOR, *Výchova kněží a jejich působení na přelomu 18. a 19. století*, Lidé města 8, 2006, č. 2, s. 9-44.

vystupujících proti jezuitské scholastice a i (vědomě) reagujících na relativní úspěchy protestantů.<sup>216</sup>

Dějiny pastorální teologie v českém prostředí byly dosud převážně nahlížené s jistým zúžením jako dějiny (počátků) nové univerzitní disciplíny. Pozornost se zaměřovala na jednotlivé, převážně česky psané učebnice a dílčí oblasti studia, zejména katechetiku a homiletiku. Využívaly byly dále různé příležitostné tisky a příručky a konfesijní tisk.

Společně s tím se také dostalo na otázky spojené s přípravou, činností a nositeli duchovenského úřadu. Volba těchto témat vycházela z tradičního pojetí a odpovídala někdejšímu charakteru pastorální teologie, která byla vnímána jako prakticky zaměřená příprava duchovních správců pro působení ve farní správě.<sup>217</sup>

Především otázce vzdělávání a výchovy (katolických) duchovních od 18. až do počátku 20. století byla věnována řada časopiseckých i knižních studií. Některé z nich si všímaly aspektů, které v souvislosti s reformami teologického vzdělávání za doby vlády Marie Terezie i jejích následovníků byly zaměřené na působení na lidové vrstvy,<sup>218</sup> jiné na vlastní formační přípravu v biskupských i generálních seminářích a teologických institutech.<sup>219</sup>

Pro druhou polovinu 19. a začátek 20. století je také k dispozici kolektivní biografie kléru pražské arcidiecéze přibližující dobové pojetí formace v kněžském semináři. Založená je na výzkumu náboženských praktik, náboženské změny a povolání duchovního. Jako taková je obrazem výchovy kněží a jejich role v tehdejší náboženské kultuře.<sup>220</sup>

---

<sup>216</sup> Srov. TAMTĚŽ, s. 9-44. K tomu srov. Z. R. NEŠPOR, *Náboženství*, s. 94n.

<sup>217</sup> Subjektem pastoračního jednání byl dle výše uvedených koncepcí od konce 18. až do poloviny 20. století nositel duchovenského úřadu.

<sup>218</sup> Srov. Hedvika KUCHAROVÁ – Zdeněk R. NEŠPOR, *Pastor bonus, seu idea (semper) reformanda. Vzdělávání a výchova kléru pro působení ve farní správě v českých zemích v 18. a na počátku 19. století*, ČČH 105, 2007, s. 351-392.

<sup>219</sup> Srov. např. Miroslav NOVOTNÝ, *Výchova a vzdělání kněží v diecézních seminářích v Čechách ve druhé polovině 18. a v první polovině 19. století*, HOP 1, 2009, č. 2, s. 119-132; T. VEBER, *Trpký osud*; M. NOVOTNÝ – T. VEBER, *Bohomluvcí*; Ondřej BASTL, *Formování "josefinských" kněží a otázka generálních seminářů*, HOP 1, 2009, č. 2, s. 109-118.

<sup>220</sup> Srov. Tomáš W. PAVLÍČEK, *Výchova kněží v Čechách a jejich role v náboženské kultuře (1848-1914)*, Praha 2017.

Kariérám a osudům duchovních jako jednotlivcům s konkrétní tváří i jako příslušníkům jedné sociální vrstvy byla dosud věnována o poznání menší pozornost.<sup>221</sup> Totéž platí i pro jejich pastorační aktivity a působení. Samostatnou a tradiční otázkou je pak také role duchovních v českém národním obrození, stejně jako dlouhodobá osvícenská orientace českých katolických duchovních vedoucí k zpochybnění fundamentální symbolické funkce náboženství, a tím i k identitní krizi a jistě nezamýšlené dechristianizaci národa.<sup>222</sup>

K pastoračnímu působení duchovních správců je k dispozici řada tištěných pramenů. Od učebnic pastorální teologie přes různé příručky a kompendia až po modlitební knihy a periodický tisk. Tento materiál je v posledních letech také široce využíván. Od studia orientovaného literárně historicky,<sup>223</sup> přes příspěvky zaměřené na poznávání dobové zbožnosti a víry až po zkoumání dobové každodenní kultury a rituálů životního cyklu.<sup>224</sup> Mezi jinými také k rituálu smrtelné postele v diskurzu katolické církve v době předbřeznové.<sup>225</sup>

---

<sup>221</sup> K tomu srov. Lukáš FASORA – Jiří HANUŠ – Tomáš W. PAVLÍČEK a kol., *Kněžské identity v českých zemích (1820-1938)*, Praha 2017. Kupříkladu pro jihočeské prostředí jsou také systematicky zpracovávány biografie českobudějovických biskupů. Srov. Rudolf SVOBODA, *Jan Prokop Schaffgotsche. První biskup českobudějovický*, Brno 2009; TÝŽ, *Johann Prokop Schaffgotsch. Das Leben eines böhmischen Prälaten in der Zeit des Josephinismus*, Frankfurt am Main 2015; TÝŽ, *Arnošt Konstantin Růžička. Josefista na českobudějovickém biskupském stolci*, České Budějovice 2011; TÝŽ, *Nebroušený diamant. Třetí českobudějovický biskup Josef Ondřej Lindauer*, Praha 2015. Současně s tím byly také nově pojednány dějiny této diecéze. Srov. Miroslav NOVOTNÝ – Rudolf SVOBODA – Lenka MARTÍNKOVÁ – Tomáš VEBER – Marie RYANTOVÁ, *Die Diözese Budweis in den Jahren 1785–1850. Das Aschenputtel unter den Diözesen*, Berlin 2018.

<sup>222</sup> Srov. Z. R. NEŠPOR, *Výchova*, s. 9-44.

<sup>223</sup> Srov. zejména Martin C. PUTNA, *Česká katolická literatura 1848-1918*, Praha 1998.

<sup>224</sup> Srov. např. Zuzana PAVELKOVÁ ČEVELOVÁ, *Gender, víra a manželství v "dlouhém" 19. století. Možnosti interpretace katolických normativních pramenů*, Pardubice 2012; Hana STOKLASOVÁ, *Katolické přechodové rituály v českých zemích v „dlouhém“ 19. století*, Pardubice 2017. Zde je také jedna z kapitol věnována obrazu ideálního duchovního pastýře jako zprostředkovatele rituálu.

<sup>225</sup> K tomu srov. Václav GRUBHOFFER, *Poslední věci člověka v diskursu katolické církve v době předbřeznové. Rituál smrtelné postele mezi barokní zbožností a osvíceným rozumem*, HOP 1, 2009, č. 2, s. 175-185; TÝŽ, *Pod závojem smrti, zvláště od s. 75n.*

## 2.4. Kontexty (osvícenské) duchovní péče o nemocné a umírající

Společenské a kulturní klima evropského Západu druhé poloviny 18. století určoval pohyb, ke kterému docházelo ve všech sférách a oblastech života. Byl to věk velkých revolucí, které se promítaly do politických i mentálních map tehdejšího světa a společnosti. Změny přinášely nové příležitosti a výzvy, stejně jako snahu po obnově a udržení stávajících pořádků. Mnohdy byly vítané a žádoucí, jindy a z jiných perspektiv zase odmítané a spojované s hrozbou a nebezpečím. Řada těchto změn byla prosazována mocensky a shora, k jiným docházelo pomalu a skrytě, zjevnými se staly až při zpětném ohlédnutí či v návaznosti na další proměny a revoluce. Transformací procházely struktury a podoby hospodářského, společenského, kulturního i náboženského života, mocenské i ideologické (re)produkce, měnila se i závaznost a obsahy různých (velkých) vyprávění.

Historici a sociologové pro popis těchto změn používají řadu termínů a výkladových schémat. Hovoří o procesech modernizace, industrializace, byrokratizace, sekularizace a mnohých dalších. Pojem modernizace s původním přiznaným pozitivním hodnotovým zabarvením se v jejich slovníku a textech objevuje již od konce padesátých let 19. století. Stejně jako obdobné termíny další je pojmem s poněkud volným obsahem.<sup>226</sup> Mnohdy slouží jako vysvětlující argument či zdůvodnění, nebo také jako jednoduché a snadné zaklínadlo.

Modernizace či modernita bývá nejčastěji podávána jako proces přeměny agrární společnosti v společnost industriální, k níž mělo dojít v poměrně krátkém čase, konkrétně v posledních přibližně 250 letech, a to zejména v prostoru euroatlantické civilizace a Japonska. Proměnit se měly způsoby hospodářské produkce a mocenské reprodukce i způsoby ideologické reprezentace společnosti.

---

<sup>226</sup> K vymezení pojmu modernizace srov. Milan HLAVAČKA, *Modernizace*, in: Jana Čechurová – Jan Randák a kol., *Základní problémy studia moderních a soudobých dějin*, Praha 2014, s. 451-460; TÝŽ, *Co je to modernizace?*, in: Pavel Kladiwa – Aleš Zářický (edd.), *Město a městská společnost v procesu modernizace 1740-1918*, Ostrava 2009, s. 13-19; Milan HLAVAČKA a kol., *České země v 19. století. Proměny společnosti v moderní době I-II*, Praha 2014, I., s. 277n; II, s. 135n; Nina DEGELE – Christian DRIES, *Modernisierungstheorie. Eine Einführung*, München 2005; Detlef POLLACK, *Modernisierungstheorie – revised. Entwurf einer Theorie moderner Gesellschaften*, *Zeitschrift für Soziologie* 45, 2016, Heft 4, s. 219-240.

S modernizací jsou běžně uváděny a propojovány procesy urbanizace, industrializace, demokratizace i vzniku empiricko-analytické vědy. Moderní či industriální společnost má také charakterizovat značné množství samoregulujících, samořídících či sebeorganizačních schopností. Definice modernizace, ovšem bez toho, aby došlo ke shodě, se dnes dostaly do značně abstraktní a obecné roviny. Za určující znak je například vydáván nárůst schopnosti systémové adaptace, čímž je rozuměna schopnost společnosti podřízovat se potřebám ekonomiky.<sup>227</sup>

Jindy zase bývají zdůrazňovány hodnoty svobody a autonomie. Společně s tím je modernita v rovině individuálního života spojována s nárůstem možností a příležitostí pro samostatné jednání a rozhodování, na úrovni veřejné sféry zase s vytvářením všeobecných a nadčasových sociálních institucí i s instrumentalizací rozumu.<sup>228</sup> Racionalita je ostatně další charakteristikou moderní společnosti. Racionální role jsou tu stavěny proti citovým, univerzální proti partikulárním, funkčně specifické proti nespecifickým. Takovéto dichotomie stojí v základu mnohých modernizačních modelů a konceptů. Pro oblast historiografie si téměř až kanonickou závaznost stále uchovává známá matrice Hanse-Ulricha Wehlera, uveřejněná v programovém textu *Modernisierungstheorie und Geschichte* již v polovině sedmdesátých let minulého století.<sup>229</sup>

Wehlerův výklad modernizace byl založen na srovnání dvou ideálních typů společnosti; tradiční jako výchozího bodu a moderní současné doby. Pro popis obou typů společností byl určující obsáhlý soubor různých veličin a faktorů, k nimž patřily otázky sociální kontroly, mobility, stupně analfabetizace a mnohé další. Příslušné hodnoty a kvantifikace jako vlastní charakteristiky přibližovala dichotomní deskriptivní matrice. Modernizace tu byla vnímána jako progresivní, lineární, komplexní a nezvratný proces, jehož obsahem bylo neustálé navyšování racionalizačního potenciálu. Skládala se vlastně ze šesti dílčích procesů či subsystémů. Za prvé se jednalo o hospodářský růst a novou organizaci výroby, za

---

<sup>227</sup> Srov. M. HLAVAČKA, *Modernizace*, s. 451. Dále srov. Jan KELLER, *Dějiny klasické sociologie*, Praha 2007, s. 16.

<sup>228</sup> Srov. M. HLAVAČKA, *Modernizace*, s. 452. Dále srov. Peter WAGNER, *Moderne als Erfahrung und Interpretation. Eine neue Soziologie zur Moderne*, Konstanz 2009.

<sup>229</sup> Srov. M. HLAVAČKA, *Modernizace*, s. 452. Dále srov. Hans-Ulrich WEHLER, *Modernisierungstheorie und Geschichte*, Göttingen 1975.



druhé o strukturální diferenciaci a sociální prostupnost, za třetí o proměnu hodnot a přechod od dílčích k všeobecným zájmům, za čtvrté o prostorovou a sociální mobilizaci, za páté o participaci na moci a za šesté o institucionalizaci konfliktů.<sup>230</sup>

Pro moderní společnost tak byl typický vysoký stupeň sociální diferenciaci, měřitelné institucionalizací správy a práva, demokratizací i prosperitou, dále také městský charakter, nukleární rodina, vysoká mobilita a heterogenní sociální struktura. S tím také souvisela vysoká účast na veřejném životě a politice, podporovaná abstraktním přístupem k výkonu moci a práva a sdílením sekulárních a univerzalistických hodnot. Naopak pro tradiční společnosti, charakteristické svou uzavřeností, homogenitou a významem velkých primárních skupin, byl příznačný partikularismus v oblasti práva i hodnot, dále religiozita a dogmatismus. Přechod k modernitě byl vnímán jako nevyhnutelný, pramenit měl přímo uvnitř tradiční společnosti, měl být produktem jejího vnitřního vývoje. Na tomto základě bylo možné stavět optimistické scénáře, třeba i s politickým dosahem, počítající s vyrovnáním a překonáním určitých charakteristik, problémů a nedostatků tradice a tradičních společností, stejně jako srovnávat stav a podoby různých kultur a společností v rámci jednoho obecného vývoje.

Ovšem právě tento základ spojený s ideou jednotného lineárního směřování byl mnohokrát a také z mnohých stran odmítán a zpochybňován. Kritika na sebe nenechala dlouho čekat. Soustředila se zejména na myšlenku přímého evolučního vývoje a její implikace, které mohly svádět k představám, že ona tradice stojí na počátku dějin a veškeré další dění je jen (předvídatelnou) cestou k modernitě. Stejně tak tento přístup mohl vést k nivelizaci rozdílů v tradicích nejrůznějších kultur a společností i v nejrůznějších sférách a oblastech života. Vývoj také neměl být jen lineární, ale měl znát různé okliky, zastávky a propady.<sup>231</sup>

Vadilo také zobecnění evropských dějin do univerzální historie světa. Kritika přicházela z pozic kulturně historických studií i postkolonialistického myšlení. Upozorňováno bylo na skutečnost, že pojem modernity má značnou diskurzivní sílu a obsahuje implicitní normativní premisy, tedy že i přes určité zdání

---

<sup>230</sup> Srov. M. HLAVAČKA, *Modernizace*, s. 453-454.

<sup>231</sup> Srov. TAMTÉŽ, s. 455.

není neutrální, ale vystupuje jako program i jako nástroj reprodukce (neokolonialistických) mocenských vztahů. V jednorozměrném podání spojeném s optimistickým pohledem a vírou v pokrok byla odhalena nejen atraktivní, byť značně zjednodušující nabídka výkladu, ale také vyjádření určitého přesvědčení a světonázoru.<sup>232</sup>

Modernizace měla být také odpovědí na krizi tradiční společnosti a nabídkou určitého řešení, jak ji překonat. Nicméně sama měla vyvolat a přinést krize nové a závažnější. V první řadě tu šlo o krizi identity, zapříčiněnou politickým definováním a institucionální přestavbou regionálních a náboženských zvláštností. Dále také o krizi legitimizační, jež souvisela se sekularizačním a racionalizačním posunem a opuštěním legitimizační základny tvořené tradicí a náboženstvím, krizi participační jako konfliktem mezi (tradičními) elitami a dosud nepriviligovanými skupinami, krizi integrační jako reakci na neustálou strukturální diferenciaci a boj o zvládnutí rozdílů, ať již regionálních, stavovských či náboženských. Další krize souvisely s úsilím a odporem dosud autonomních skupin uchránit svou sociálně či geograficky definovanou periferii před nárokem a zásahy moderních správních struktur (penetrační krize) nebo také s problémem přerozdělování zboží, hodnot a životních příležitostí (distribuční krize). I zde se ukazuje význam přesného určení a analýzy jednotlivých faktorů pro popis a výzkum dílčích otázek širšího modernizačního směřování.<sup>233</sup>

Proces modernizace je dnes historiky nahlížený jako komplexní historicko-sociální pohyb, v němž se uplatnily a uplatňují různé nově se vyskytující sociální trendy, zvláště sekularizace, unifikace, urbanizace, liberalizace, byrokratizace, scholarizace, profesionalizace, individualizace, medikalizace, částečná feminizace i technizace občanského a veřejného života. Současně jsou více zohledňovány možné symbiózy tradičních i moderních prvků v průběhu celého modernizačního pohybu i různé historické časy, jež má na různých místech modernizace k dispozici.<sup>234</sup>

---

<sup>232</sup> Srov. např. Aleida ASSMANN, *Ist die Zeit aus den Fugen? Aufstieg und Fall des Zeitregimes der Moderne*, München 2013.

<sup>233</sup> Srov. M. HLAVAČKA, *Modernizace*, s. 455-456.

<sup>234</sup> Srov. TAMTĚŽ, s. 459-460.

Důležitou součástí modernizačního posunu i s ohledem na tuto práci je téma sekularizace. Různých sekularizačních konceptů a teorií byla v minulosti vypracována celá řada, zvláště na poli sociologie (náboženství) a religionistiky. Lišily se podle toho, jak byla nahlížena podstata náboženství i samotné společnosti a jejich proměn. Uplatnily se tu funkcionální i systémové přístupy. Sekularizační posun moderní společnosti byl po dlouhou dobu vykládán z pozice takzvané sekularizační teze. Její podstatou byla myšlenka, že v souvislosti s modernizačními procesy, zejména s urbanizací, industrializací, růstem vzdělanosti a racionality, se stále snižoval význam náboženství. Dokladem toho měl být pokles míry příslušnosti k církvím, účasti na církevních aktivitách i finančních prostředků směřujících do této oblasti. Výsledkem sekularizace a vůbec modernizačního procesu měl být také vznik institucionalizovaného náboženství. Dosud jednotná společnost se v průběhu modernizace měla rozrůznit do jednotlivých nezávislých sfér a jednou z nich mělo být i náboženství.<sup>235</sup>

Sekularizační teze se opírala o model strukturální diferenciaci, typický pro strukturální a funkcionální přístup v sociálních vědách. Strukturální diferenciaci byla nahlížena jako jeden z klíčových modernizačních procesů, který přinesl sociálním subsystémům určitou autonomii. Ta počítala s možností řídit se dle vlastních pravidel a nepodléhat normám jiných subsystémů. Pro popis moderní společnosti to například znamenalo, že pravidla náboženského života se již více nevztahovala na oblast práva či školství, naopak jako dominantní subsystémy se prosadily ekonomika s politikou.<sup>236</sup>

Model strukturální diferenciaci vycházel z několika základních premis. Společnost byla považována za jednotný celek (systém), tvořený dílčími prvky (subsystémy), které měly vzájemně plnit určité funkce a společně směřovat k dynamické rovnováze. K tomu, aby tento stav mohl nastat, mělo výrazně přispívat dobrovolné podřízení jednotlivých částí společnému hodnotovému systému. Tím měly být také omezeny prudké výkyvy a výrazné proměny dané společností. Odtud

---

<sup>235</sup> Srov. Dušan LUŽNÝ, *Náboženství a moderní společnost. Sociologické teorie modernizace a sekularizace*, Brno 1999.

<sup>236</sup> Srov. TAMTÉŽ, s. 138.

je také zřejmá dvojsměrnost modernizačního procesu, diferenciací vyvolává potřebu integrace. Proto také při různých analýzách procesu sekularizace (jako jedné z tváří procesu modernizace) bývá zdůrazňována integrační funkce náboženství.<sup>237</sup>

Náhled na náboženství jako integrující sílu společnosti, dobře známý z funkcionálních a strukturálních přístupů, je blízký chápání náboženství, tak jak s ním pracoval antický pojem *religio*, jak také upozornil Tomáš Halík.<sup>238</sup> Slovo náboženství v řadě evropských jazyků má základ právě v tomto latinském termínu, který znamenal především řádný rituální vztah k správným, tedy státem uznaným bohům. *Religio* jako takové bylo výrazem loajality občana vůči státu, splněním povinnosti, projevem řádného vztahu k sakrálnímu základu společnosti. Prostupovalo se s mocí a politikou. Moc náboženství ovšem byla ještě mnohem zásadnější než moc politická. Přibližně odpovídala moci jazyka, jeho schopnosti vyjádřit společnou zkušenost, vědění a pocity. *Religio* jakožto společný jazyk bylo možné srovnávat s Foucaultovým režimem pravdy, tedy všeobecnou politikou pravdy, typem diskurzu, který je přijímaný jako pravdivý.<sup>239</sup>

Křesťanská víra podle Halíka vzala na sebe na konci antiky úlohu integrujícího prvku, stala se náboženstvím (*religio*) a dala tak vzniknout křesťanské civilizaci (*christianitas*). Po celý středověk mělo být křesťanství v této podobě *materií matrix* všech aspektů života společnosti. V rámci modernizační diferenciací společnosti pak ale došlo k osamostatnění jednotlivých životních sfér a oblastí, které dříve nebyly přísně odlišovány. Týkalo se to politiky, hospodářství, kultury a také náboženství: „*Před osvícenstvím neexistuje náboženství jako jev vedle ostatních společensko-kulturních jevů, nýbrž prostupuje vším, je vzduchem, který všichni dýchají.*“<sup>240</sup> Křesťanské náboženství v důsledku toho tehdy také ztratilo schopnost být nadále jednotícím jazykem a věrohodně vyjadřovat převažující

---

<sup>237</sup> Srov. TAMTÉŽ, s. 139-140.

<sup>238</sup> Srov. Tomáš HALÍK, *Vzýván i nevzýván. Evropské přednášky k filozofii a sociologii dějin křesťanství*, Praha 2004, s. 24.

<sup>239</sup> Srov. TAMTÉŽ, s. 30.

<sup>240</sup> TAMTÉŽ, s. 29.

vědění a citění lidí. Podle Halíka se novým „náboženstvím“ či režimem pravdy následně stála věda a později média.<sup>241</sup>

Halík také dále rozvíjel myšlenku, že v době, kdy křesťanské *religio* podobně jako latina přestalo být živým jazykem, vzniklo náboženství jako relativně svébytný sektor společenského a individuálního života, jako partikulární sociálně-kulturní jev. Sestávalo ovšem ze dvou rozdílných podob či forem. První z nich bylo náboženství jako označení jednotlivých konfesí a denominací, nejprve uvnitř křesťanství a pak i za jeho hranicemi (*confessio*), druhou náboženství jako privátní, intimní záležitost jednotlivce (*pietas*). Vlastně se v tomto druhém případě jednalo o náboženství jako romanticko-idealistický koncept pro vyjádření individuální zkušenosti s posvátnem. Osvícenské období mělo znát jak konfesionální podobu náboženství, tak také otevírat cestu pro pojetí individualistické. V sekularizaci proto také Halík neviděl postupné opouštění či ztrátu (křesťanské) víry, nebo dokonce zánik křesťanství, ale mnohem spíše „*krach křesťanského náboženství*“, tedy křesťanství v podobě náboženství ve smyslu jednotícího jazyka a integrující síly společnosti.<sup>242</sup>

Halíkův pojem *religio* je blízký náhledu na náboženství jako „infrastrukturu“, tedy sílu strukturující společnost, schopnou kompletně uspořádat společenský prostor za pomoci náboženství. To měla být také dějinná úloha a podoba křesťanství, od antiky až po konec raného novověku. Náboženství jako „infrastrukturu“ odlišil Marcel Gauchet od náboženství vnímaného jako „superstruktura“, čímž rozuměl individuální víru. Omezování a snižování významu náboženství ve společnosti či dokonce jeho zánik potom také vztahoval k náboženství jako „infrastrukturu“. Přičemž upozorňoval, že v nenáboženských, to znamená náboženstvím nestrukturovaných společnostech, se může i nadále uplatňovat náboženství jako „superstruktura“, tedy že v sekulárních společnostech se může a někdy i velmi dobře dařit víře.<sup>243</sup>

---

<sup>241</sup> Srov. TAMTÉŽ, s. 32-35; 38-40.

<sup>242</sup> Srov. TAMTÉŽ, s. 40-51. Dále srov. Tomáš HALÍK, *Žít v dialogu. Podněty k promýšlení víry*, Praha 2014, s. 76n.

<sup>243</sup> Srov. Marcel GAUCHET, *Odkouzlení světa. Dějiny náboženství jako věci veřejné*, Brno 2004, s. 195-196. Dále srov. „*Náboženské poselství jako individuální přesvědčení si zachovává jednu trvalou vnitřní kvalitu – netýká se jej a neomezuje je to, co bylo dějinným údělem různých*

Marcel Gauchet ve svých úvahách navazoval na teorie Maxe Webera, který se jako jeden z prvních systematicky zabýval odnáboženšťováním forem veřejného i soukromého života. Hovořil přitom o odkouzlení světa (*Entzauberung der Welt*). Weber tento proces nahlížel v souvislosti s racionalizací společnosti, jež měla být specifickým příspěvkem vývoje evropského Západu a jejíž kořeny hledal v protestantské etice a hodnotách. Odkouzlení světa jako „*vyloučení magického jako prostředku spásy*“ bylo výsledkem racionálního zdůvodňování přírodních i společenských jevů. Týkalo se především profanizace dosud posvátných dimenzí a složek náboženství. Ty měly být nyní vysvětlitelné, přístupné racionální skepsi i pouhému lidskému názoru. V odkouzleném světě bylo možné kalkulovat zisk i manipulovat s okolím, přírodou i společností. To vše také vedlo k ústupu veřejných náboženských projevů a subjektivizaci víry, hodnot a přesvědčení.<sup>244</sup>

V moderní společnosti podle Maxe Webera nebylo místo pro iracionalitu ani náboženství. Později ovšem někteří autoři tento přístup přehodnotili. Vedle odkouzlování mělo k modernitě stejně tak patřit i opětovné zakouzlování. Oba tyto procesy navíc prý také měly na sebe reagovat a vycházet jeden z druhého.<sup>245</sup> Gauchet Weberův termín odkouzlení světa používal v širším smyslu. Zaměřoval se na postupné mizení a proměnu organizační role náboženství, zajímal ho „*konec vlády neviditelného*“. Moderní společnost mu nebyla společností bez náboženství, ale společností založené na nové „infrastrukturu“, kde se stále více uplatňovaly politicko-správní instance. Vzhledem k tomu se Gauchet také vyhýbal pojmu sekularizace, který mu neumožňoval sledovat a odhalit z jeho pohledu to podstatné, hlubší převrat ve vztazích mezi nebem a zemí, jehož smyslem bylo budování existence nezávislé na božstvech.<sup>246</sup>

---

*náboženství, a sice stát se prvkem utváření společnosti a povinným rámcem kolektivního života. Naprosto není důvod, proč by náboženství chápáné jako názor na neviditelné, na jiný řád skutečnosti, než kterého se bezprostředně dotýkáme, mělo zmizet. Svě kořeny totiž má ve struktuře lidského ducha a vždycky budou lidé duchovního zaměření.*“ Blíže TÝŽ, *Dějinný úděl. Hovory s Françoisem Azouvim a Sylvainem Pironem*, Brno 2006, s. 177.

<sup>244</sup> Srov. Miloš HAVELKA, *Ke dvěma intencím procesu sekularizace v 19. a 20. století*, *Lidé města. Urban people* 11, 2009, č. 3, s. 441-462; TÝŽ, „*Odkouzlení*“ *versus sekularizace?! Sociológia* 44, 2012, č. 5, s. 564-578.

<sup>245</sup> Srov. např. Dino NUMERATO, *Promýšlení Weberova konceptu odkouzlení. Výzkum opětovného okouzlení jachtingem v post-komunistické České republice*, *Sociální studia* 8, 2011, č. 1, s. 37-52.

<sup>246</sup> Srov. M. GAUCHET, *Odkouzlení světa*, s. 5n. K tomu srov. T. HALÍK, *Žít v dialogu*, s. 112.

Sekularizační teze také byla postupem doby i s ohledem na náboženské oživení v západním světě a úlohu a význam náboženství v jiných kulturách stále silněji kritizována a odmítána. Nahradily ji perspektivy dalších přístupů, především přístupu neoliberalně ekonomistického a pohledů označovaných jako humanistické či fenomenologické.<sup>247</sup> Navíc historické výzkumy, které se zabývaly religiozitou evropského středověku a raného novověku ukázaly, že minulost nebyla tak zcela náboženská, za jakou byla považována, a to ani ve společnostech, které se samy pokládaly za christianizované.<sup>248</sup> Souhrn promluv a textů tematizujících zejména na poli sociologie náboženství sekularizaci a její výklady a projevy, je možné vnímat jako určitou a stále probíhající sekularizační debatu.<sup>249</sup>

Jak v českém prostředí upozornil Roman Vido, to, co je běžně označováno za sekularizaci či proces sekularizace, nemá na poli sociologie náboženství nějakou jednotnou a obecně přijímanou teorii. To je také důvod, proč taková teorie nemůže být potvrzena ani vyvrácena. Existuje zde jen širší teoreticko-analytický rámec, označitelný za sekularizační paradigma, a dále určitý specifický způsob artikulace vztahu mezi náboženstvím a modernitou. Tento vztah plní funkci sekularizačního narativu, který je s ohledem na povahu paradigmatu i narativu nevyvratitelný.<sup>250</sup>

Z reflexe sekularizační debaty je také patrná existence několika konceptuálních okruhů, které sice nelze vnímat jako od sebe zcela oddělené a nezávislé, ale současně lze za nimi jen velmi obtížně hledat nějakou zřetelnou jednotící linii. Těmito okruhy jsou diferenciaci, racionalizaci, modernizaci, metamorfózy, pokračující vitalita a univerzalita náboženství. Jednotlivé koncepce vykazují vysokou míru abstraktnosti, jejich narativní charakter jim také umožňuje odolávat tlakům empirických faktů. To je zřejmě také důvod přetrvávající plurality či nejednotnosti uvnitř sekularizační debaty. Obdobné výkladové motivy při

---

<sup>247</sup> Srov. Zdeněk R. NEŠPOR, *Příliš slábi ve víře. Česká ne/religiozita v evropském kontextu*, Praha 2010, s. 17n.

<sup>248</sup> Odkázat je kupříkladu možné k studím vzniklým v okruhu školy Annales i na půdě historické antropologie. Srov. např. Jean DELUMEAU, *Strach na Západě ve 14.-18. století. Obležená obec I-II*, Praha 1997-1999; P. BURKE, *Lidová kultura*.

<sup>249</sup> Srov. Roman VIDO, *Konec velkého vyprávění? Sekularizace v sociologické perspektivě*, Brno 2011.

<sup>250</sup> Srov. TAMTÉŽ, s. 10.

interpretaci a vysvětlování osudů náboženství v moderních společnostech se uplatňují jen v rámci uvedených konceptuálních okruhů.<sup>251</sup>

Přístupy k tématu sekularizace v historiografii výrazně ovlivnily teorie a koncepty vytvářené a formulované zejména na půdě sociologie náboženství a religionistiky. I v oblasti dějepisného bádání se uplatnilo sekularizační paradigma, oscilující kolem základní myšlenky, že v souvislosti s modernizačními procesy náboženství ustoupilo z veřejné sféry. Jako jistá konkretizace či zpřesnění byly v souvislosti se sekularizačními posuny také uváděny pojmy dechristianizace, rechristianizace, odcírkevnění, laicizace, dekonfesionalizace či desakralizace. Termín dechristianizace se zvláště uplatnil zejména ve francouzské historiografii. Vyjadřoval postupnou proměnu tehdejší společnosti, v níž křesťanství začalo ztrácet na významu. Přitom podobně jako širší pojem sekularizace odkazoval k pozvolnému opouštění představ, hodnot a výkladů, vázaných na nadpřirozené instance, instituce a síly. Zrcadlově k pojmu dechristianizace byl zase stavěn pojem rechristianizace, připomínající opačné posuny a dění, které vedlo naopak k prohlubování a větší závaznosti křesťansky založených výkladů a orientací. Konkrétním projevem rechristianizace nebo rechristianizačních procesů byl například nárůst významu lidové zbožnosti ve stejném čase, který byl pro některé historiky dobou odkřesťanštění.<sup>252</sup>

Rovněž pojem desakralizace nepatří zrovna k frekventovaným termínům. I v našem prostředí bývá užíván poměrně zřídka. Milan Hlavačka ho například spojil se vznikem „inženýrského“ času a nových necírkevních festivit a definoval ho jako postupný a v řadě případů také dosti samovolný rozklad církevní autority, k němuž docházelo v důsledku cílených, ale i náhodných útoků ze strany scientifikované a liberalizované společnosti. Odštěpení politického řádu od

---

<sup>251</sup> Srov. TAMTÉŽ, s. 308-309.

<sup>252</sup> Srov. Hartmut LEHMANN, *Von der Erforschung der Säkularisierung zur Erforschung von Prozessen der Dechristianisierung und der Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa*, in: Hartmut Lehmann (Hrsg.), *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung*, Göttingen 1997, s. 13. Úvahy H. Lehmannova upozorňující na střetávání různých proudů uprostřed (novověkých) podob náboženství jsou od konce devadesátých let minulého století dobře známé i v českém prostředí, nicméně dosud se až na „povinné“ odkazy a zmínky nedočkaly širší recepce a uplatnění.



křesťanského náboženství jako své základny a zdroje a jeho další utváření založené na světsky formulovaných politických cílech a legitimitě, tedy proces proměny vztahu státu a společnosti či veřejnosti považoval za vlastní sekularizaci. Desakralizací pak bylo sociálně antropologické vymezení „*každodenních nuancí téhož procesu*“.<sup>253</sup>

Podobně jako s termínem modernizace je i s pojmem sekularizace v řadě historických textů nakládáno s poměrně značnou volností. Zvláště tehdy, pokud sekularizace slouží jako snadný výklad a rychlé zdůvodnění určitého jevu nebo dění. Často, aniž by bylo blíže vysvětleno, co je v onom konkrétním případě sekularizací myšleno. Navíc nejednoznačnost pojmu sekularizace také zřejmě souvisí s nejednoznačností pojmu náboženství.<sup>254</sup> Moderní historiografie se proto také vymezuje vůči nadužívání pojmu sekularizace a zdůrazňuje, že je třeba ho také jasně vymezit. Týká se to zejména církevních dějin a teologických disciplín. Situaci tu komplikuje skutečnost, že sekularizace jako pojem je také historickou skutečností, navíc s velmi bohatým kontextem, a stejně tak i výsledky historického a dalšího bádání a výzkumů, které zpochybňují platnost sekularizačního procesu.<sup>255</sup>

Na sekularizaci nyní již nelze nahlížet jako na samozřejmou součást modernizačního procesu či předpokládat, že v souvislosti s modernizačním posunem dochází přímo a automaticky k sekularizaci. Argumentem je tu například politická role náboženství i značný rozkvět nových náboženských hnutí v druhé polovině 19. století. Zpochybňovány jsou i jednotlivé základní pilíře sekularizace, konkrétně diferenciaci od jiných sfér života, privatizace víry i teze o odkouzlení světa.<sup>256</sup> V souladu s tím je i na poli (české) historiografie upozorňováno, že „*sekularizační vyprávění jako master narrative moderny již dávno ztratilo na své*

---

<sup>253</sup> Srov. Milan HLAVAČKA, *Sekularizace a desakralizace času v české (venkovské) společnosti*, in: Lukáš Fasora – Jiří Hanuš – Jiří Malíř (edd.), *Sekularizace venkovského prostoru v 19. století*, Brno 2009, s. 105-114.

<sup>254</sup> Miloš Havelka upozorňuje, že od osvícenství se objevují dva různé přístupy k náboženství. Jeden v náboženství vidí důsledek lidské bezmoci vůči přírodě a výkladu života a smrti, hovoří se tu o kompenzačním pojetí. Druhý přístup spojuje náboženství s garancí a ospravedlněním společenského a kulturního řádu, náboženství je tu přisuzována funkce integrační. Srov. Miloš HAVELKA, *Ke dvěma intencím*, s. 441-462.

<sup>255</sup> Srov. H. STOKLASOVÁ, *Katolické přechodové rituály*, s. 74.

<sup>256</sup> Srov. Milan HLAVAČKA, *Sekularizace*, in: Jana Čechurová – Jan Randák a kol., *Základní problémy studia moderních a soudobých dějin*, Praha 2014, s. 475-476.

*přesvědčivosti a stalo se pro výklad moderny překonaným, neboť i západoevropský prostor prodělal opět nové zakouzlení světa (Wiederverzauberung).*<sup>257</sup>

Nicméně stále ještě platí, že česká historická věda se i přes některé dílčí příspěvky nachází v bádání o problematice sekularizace spíše ještě na začátku.<sup>258</sup> Přesto již pro období 18. i 19. století byly publikovány některé větší práce, studie a sborníky. K dispozici jsou přehledové texty, které se vyrovnávají s koncepty sekularizace a přibližují zahraniční přístupy,<sup>259</sup> i monografie, které se zabývají sekularizačními posuny v rovině odcírkveňování a odkouzlování světa i problematikou antiklerikálních nálad a postojů.<sup>260</sup> Téma sekularizace tu ale často bývá dílčí otázkou, ne vlastním jádrem práce. Do češtiny byly také převedeny některé důležité zahraniční texty vyrovnávající se s tematikou sekularizace a obecně vzájemnými vztahy mezi náboženstvím, společností, politikou či

---

<sup>257</sup> TAMTĚŽ, s. 480. Odkazováno je tu na kritiku sociologických teorií sekularizace ze strany německé historické vědy, konkrétně na slova kolínského historika Manuela Borutty. Srov. Manuel BORUTTA, *Genealogie der Säkularisationstheorie. Zur Historisierung einer grossen Erzählung der Moderne*, *Geschichte und Gesellschaft* 36, 2010, Heft 3, s. 347-376. M. Hlavačka právě v návaznosti na M. Boruttu doporučuje jako vhodný metodologický nástroj pro využití obecných paradigmat sekularizace v běžném historickém bádání minimálně pro období druhé poloviny 19. století propojit sekularizaci s Kulturkampfem. Teorie sekularizace je totiž spíše než hybatelem a epistemologickým vysvětlením Kulturkampfu výsledkem politických bojů a jejich následného promýšlení sociology.

<sup>258</sup> Srov. Tomáš MALÝ, *Sekularizace. Nové perspektivy starého konceptu*, HOP 1, 2009, č. 2, s. 17-29, zde s. 28.

<sup>259</sup> Srov. např. Jiří HANUŠ, *Sekularizace 1848-1914. Badatelské problémy a současná situace*, in: Lukáš Fasora – Jiří Hanuš – Jiří Malíř (eds.), *Sekularizace českých zemí v letech 1848-1914*, Brno 2007, s. 5-9; TÝŽ, *Antiklerikalismus. Pojmová past?* *Církevní dějiny* 7, 2014, s. 49-54; Miroslav KUNŠTÁT, *K současné německé reflexi sekularizačního paradigmatu*, *Církevní dějiny* 1, 2008, č. 1, s. 12-35; Jiří HANUŠ (ed.), *Vznik státu jako proces sekularizace: diskuse nad studií Ernsta-Wolfganga Böckenfördeho*, Brno 2006; Lukáš FASORA – Jiří HANUŠ – Jiří MALÍŘ (edd.), *Sekularizace venkovského prostoru v 19. století*, Brno 2009.

<sup>260</sup> Srov. např. Daniela TINKOVÁ, *Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa*, Praha 2004; TÁŽ, *Bez zpěvu a bez zvonění: dekriminlizace sebevraždy mezi sekularizací a medikalizací v 17. - 19. století*, Praha 2021; Zdeněk R. NEŠPOR a kol., *Náboženství v 19. století. Nejcírkevnější století, nebo období zrodu českého ateismu?* Praha 2010; Jan RANDÁK, *Kult mrtvých. Smrt a umírání v revoluci 1848*, Praha 2007; Stanislav BALÍK – Lukáš FASORA – Jiří HANUŠ – Marek VLHA, *Český antiklerikalismus. Zdroje, témata a podoba českého antiklerikalismu v letech 1848-1938*, Praha 2015; Tomáš W. PAVLÍČEK, *Náboženské praktiky a sekularizace. Ke studiu náboženské situace v Čechách v předvečer první světové války*, in: Milan Hanyš – Tomáš W. Pavlíček (eds.), *Dějiny, smysl a modernita. K 75. narozeninám Miloše Havelky*, Praha 2019, s. 109–125.

veřejností, ať už z pera sociologů či historiků.<sup>261</sup> Až na výjimky se ovšem nestaly podnětem či předmětem výraznějších reflexí a diskuzí.<sup>262</sup>

Stále aktuální je také doporučení Miloše Havelky, aby fenomény sekularizace byly studovány v delším rámci než jen v „dlouhém 19. století“ a aby se pozornost historiků nezaměřovala jen na určitou komponentu tohoto dění, tedy pouze na oblast duchovní, nebo naopak zase jen na oblast mocenskopolitickou. Navrhoval proto také od sebe navzájem strukturně odlišit různé formy sekularizačních procesů, konkrétně odcírkevňování (*Entkirlichung*), sekularizaci jako vyvlastňování církevního majetku (původní význam), sekularizaci duchovní či intelektuální (nejčastější význam) a odnáboženšťování forem veřejného i soukromého života. Odcírkevňováním tu bylo rozuměno mizení církevního vlivu v náboženských i mimonáboženských oblastech, zahrnout mělo procesy politického omezování, institucionálního oslabování a společenské izolace církví.<sup>263</sup>

Jako metodologický prostředek pro takové strukturní odlišování forem sekularizace Havelka doporučoval využít koncept systémové „segmentace“ Niklase Luhmanna. Luhmann chápal segmentaci jako proces diferenciaci strukturálně stejných jednotek majících podobnou funkci. Sekularizace pro něj byla sociokulturním pojmem označujícím jeden z důsledků transformace společnosti směrem k funkcionálně diferencovanému systému, složenému z relativně autonomních oblastí, ovšem odkázaných na fungování ostatních složek systému. Součástí tohoto procesu, sekularizace jako části kulturní diferenciaci, byla

---

<sup>261</sup> Výběrově např. Hugh McLEOD, *Sekularizace v západní Evropě (1848-1914)*, Brno 2008; René REMOND, *Náboženství*. McLeod nahlížel proces sekularizace jako záležitost celé evropské kultury (komparace). Namísto sekularizační teze nabízel kulturně a ideově pluralistické vysvětlení postupného odklonu od náboženství. Soustředil se přitom na šest aspektů sociální role náboženství: 1. individuální víra; 2. formální náboženská praxe; 3. místo náboženství ve veřejných institucích; 4. úloha náboženství ve veřejných diskusích; 5. význam náboženství jako aspektu identity; 6. vztah náboženství k lidové kultuře. Rémond se zaměřoval na vztah církve a státu. Rozlišil přitom různé způsoby oddělení církve od státu (konfesi stát se svobodou vyznání až odluka a laicizace s plnou neutralitou vůči přesvědčení jednotlivců a plným stažením státu z náboženské oblasti.

<sup>262</sup> Příkladem tu je poměrně krátká historicko právní studie Ernsta-Wolfganga Böckenfördeho *Vznik státu jako proces sekularizace*, která se po svém přeložení stala podkladem pro diskuzi. Ta byla zachycená ve stejnojmenném sborníku.

<sup>263</sup> Srov. M. HAVELKA, *Ke dvěma intencím*, s. 448.

privatizace náboženských rozhodnutí, určitá rezignace na vztah k církvi jako k instituci a přesun praktikování víry do oblasti volného času.<sup>264</sup>

Pro tuto práci je sekularizační debata kontextem a určitou inspirací, podobně jako úvahy a diskuze o dalších modernizačních procesech, zejména medikalizaci. Ta je tradičně vymezována jako proces, během něhož se člověk se svým jednáním, chováním a vůbec celou svou existencí začal pozvolna stávat předmětem zájmu, studia a výkladu lékařského vědění a praxe. Od 18. století medicína nabývala na významu, měnilo se její postavení ve společnosti i ve vztahu k (osvícenskému) státu. Rozšiřovala se její sféra vlivu, profesionalizovala se. Byla jí připisována zodpovědnost za fyzické a postupem doby i psychické blaho obyvatel modernizujícího se absolutistického státu, a tím také za naplnění jeho fiskálních i branných potřeb. Člověk se svým tělem a životem byl zaplétán do stále hustší sítě profesionálních lékařských činností, podléhal nadvládě medicíny, jejímu vlivu, doзору či kontrole.<sup>265</sup>

Medikalizace umožnila, aby určitá forma jednání či chování byla nahlédnutá jako lékařský problém – nemoc; z toho pak také vyplývalo pověření lékařské profese se nějakým způsobem s tímto problémem vypořádat: „*Medikalizace popisuje proces, během něhož se nelékařské problémy začnou vymezovat a pojednávat jako problémy lékařské, obvykle ve smyslu nemoci či poruch.*“<sup>266</sup> Nástrojem tu byla hodnota zdraví, která umožňovala a opravňovala vyslovení diagnózy i nastavení léčby a formulování prevence. Podrobení léčebné péči profesionálů bylo podle Ute Frevertové jednou stranou mince, tou druhou ustanovování norem a významů strukturujících mentalitu sociálních tříd i nové formy každodenního chování. Některé přitom byly nahlížené a prosazované jako „zdravé“ a správné, dalším byla připisována zdravotní rizika a nebezpečnost,

---

<sup>264</sup> Srov. M. HLAVÁČKA, *Sekularizace*, s. 473-477. Dále srov. Niklas LUHMANN, *Religion der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 2000.

<sup>265</sup> Srov. D. TINKOVÁ, *Bez zpěvu*, s. 29-30.

<sup>266</sup> TAMTĚŽ, s. 30. Dále srov. Peter CONRAD, *Medicalization and Social Control*, Annual Review of Sociology 18, 1992, s. 209-232; TÝŽ, *The Medicalization of Society*, Baltimore 2007.

a stávaly se proto nepřipustnými. Nehrálo se tu o nic jiného než o komplexní proměnu kultury.<sup>267</sup>

Medikalizace neodkazuje jen k rozvoji lékařské vědy a léčebných postupů, ale zahrnuje i problematiku změn v oblasti společenských a ekonomických vztahů, používaných strategií a taktik. Byla například také nahlížena jako nástroj využitý lékařskými elitami v rámci širší snahy po neutralizaci a potlačení venkovské kultury.<sup>268</sup> Disciplinační obsahy pojmu medikalizace jsou často ohlasem známých studií Michela Foucaulta a jeho analýz forem moderní moci. Nové způsoby ekonomického myšlení, utváření a prosazení kapitalismu i výrazný demografický nárůst západoevropské i středoevropské populace v druhé polovině 18. století si podle něj vyžádaly nové podoby přístupů, kontroly a správy obyvatelstva. To se také stalo předmětem různých úvah, dohledů a zásahů, jako problém teoretický i praktický.<sup>269</sup>

Podle Foucaulta tu od 17. století stály proti sobě či vedle sebe dvě mocenské technologie. První byl starší koncept disciplinární (kázeňské) technologie těla, zaměřené na jednotlivce. Lidské tělo vnímané jako učenlivé a schopné poslouchat a současně nahlížené jako stroj mělo být efektivně využíváno k hospodářským a vojenským účelům. Druhá technologie moderní moci byla komplexní, usilovala o zhodnocení a efektivní využití celé populace. Zaměřovala se na člověka jako druh, na soubor těl. Označována je jako biomoc nebo biopolitika. Její součástí byla snaha regulovat biologické procesy, nejen organismy v rámci institucí. Tělo tu už nebylo nahlížené jen jako předmět manipulace, ale jako prostředek reprodukce.<sup>270</sup>

---

<sup>267</sup> Srov. Milena LENDEROVÁ – Daniela TINKOVÁ – Vladan HANULÍK, *Tělo mezi medicinou a disciplínou. Proměny lékařského obrazu a ideálu lidského těla a tělesnosti v dlouhém 19. století*, Praha 2014, s. 21. Dále srov. Ute FREVERT, *Krankheit als politisches Problem 1770-1880. soziale Unterschiede in Preussen zwischen medizinischer Polizei und staatlicher Sozialversicherung*, Göttingen 1984.

<sup>268</sup> Srov. M. LENDEROVÁ – D. TINKOVÁ – V. HANULÍK, *Tělo*, s. 21-22. Dále srov. Roy PORTER, *Doctor of Society. Thomas Beddoes and the Sick Trade in Late-enlightenment England*, London – New York 1992.

<sup>269</sup> Srov. Daniela TINKOVÁ, *Biomoc a „medikalizace“ společnosti jako rysy „modernity“*, AntropoWebzin, 2014, č. 3-4, s. 107-118; TÁŽ, *Biomoc a "politická anatomie lidského a společenského těla". Foucaultův koncept "biomoci" ve vztahu k otázce modernizace státu, zrození humanitních věd a medikalizace společnosti na přelomu 18. a 19. století*, in: Lucie STORCHOVÁ (ed.), *Conditio humana – konstanta (č)í historická proměnná? Koncepty historické antropologie a teoretická reflexe v současné historiografii*, Praha 2007 s. 115-135.

<sup>270</sup> Srov. D. TINKOVÁ, *Biomoc a „medikalizace“*, s. 109-110.

Cíleno tu bylo na určité zpřehlednění a zpravidelnění lidského chování, společně s tím, aby ho také bylo možné předvídat. Součástí biopolitiky byly nové formy i obsahy vědění, týkající se populace a zaměřené na způsoby jejího popisu a poznání, ale i prosazení žádoucích změn, například i v otázkách hygieny, zdraví a vakcinace. „Zde se koncept biopolitiky bezprostředně setkává právě s konceptem medikalizace: máme-li parafrázovat Foucaultova slova, pak od konce 18. století, od (post)osvícenské doby, se medicína (hygiéna) – která představuje přímo příklad *par excellence* vztahu mezi věděním a mocí – stává uzlovým bodem či prvkem reprezentujícím spojení mezi biologickými a organizačními procesy ve společnosti. Stává se přímo novou funkcí moci, která přispívá ke zřízení společnosti jako prostředí fyzického blahobytu, optimálního zdraví a maximální délky života.“<sup>271</sup> Foucaultovy úvahy konceptualizující medikalizaci i „novou ekonomii zdraví“ byly již od sedmdesátých let minulého století využívány v oblasti nově se ustavujících sociálních dějin medicíny. Zvláště vhodné jsou pro tematizování otázek veřejné hygieny, porodnictví, gynekologie i sexuality.<sup>272</sup> Koncept biomoci také využila feministicky založená kritika, byť Foucaultovi vyčítala, že tělo, s nímž pracoval, nebylo genderované. Koncept biomoci byl také uplatňován v souvislosti se studiem sociálních konstruktů v lékařském vědění, při řešení otázek reprodukční i rasové politiky.<sup>273</sup>

S pojmem medikalizace bývá spojován nárůst rozsahu a závaznosti lékařského vědění a jeho uplatňování v praxi, prosazování medicínských přístupů, vlivu a kontroly v nejrůznějších oblastech každodenního života, také v rovině norem a interpretačních vzorců, masovým nárůstem vyhledávání a využívání profesionálních lékařských služeb i samotnou profesionalizací lékařských činností, někdy také vztahovanou k oddělování lidové a elitní kultury. Disciplinace a profesionalizace medicíny běžně odkazuje k podřízení zdravotnictví státní moci, k úpadku tradičních forem léčení, k prosazení univerzitního monopolu na otázky

---

<sup>271</sup> TAMTÉŽ, s. 110.

<sup>272</sup> Srov. např. Daniela TINKOVÁ, *Tělo, věda, stát. Zrození porodnice v osvícenské Evropě*, Praha 2010; Milena LENDEROVÁ – Vladan HANULÍK – Daniela TINKOVÁ (eds.), *Dějiny těla. Prameny, koncepty, historiografie*, Praha 2013.

<sup>273</sup> Srov. D. TINKOVÁ, *Biomoc a "politická anatomie*, s. 134-135.

veřejného zdraví, k profesionalizaci zdravotnického aparátu, k regulaci chování i k tématu dietetiky a zdravotnické osvěty. Medikalizace také souvisí s výkonem (sociální) kontroly, politikou i vztahem mezi mocí a subjektem.<sup>274</sup>

Vzhledem k tématu a zacílení této práce je důležitá především ta skutečnost, že lékařské vědění a praktiky se od 18. století i s ohledem na zájmy (osvícenského) státu stále více prosazovaly i v oblastech, které dříve podléhaly jiným expertním diskurzům. Příkladem je tu právě oblast smrti a umírání.<sup>275</sup> Těžká nemoc a vlastně jakákoli nemoc byla po dlouhý čas raného novověku navštívením Božím, a především připomínkou konečnosti lidského života i toho, že člověk sám neměl svůj život ve své moci. Vysvětlení a pomoc v takové situaci nabízela příslušná konfese a její zástupci, v tomto případě katoličtí duchovní. Péče o nemocné a umírající operovala s pojmy hříchu, spásy a vykoupení, nabízela naději a orientaci směřovanou mimo tento svět. Do prostředí, které bylo po dlouhý čas vyhrazené katolickým duchovním a jejich vědění, ovšem od určité doby začala s podporou státu vstupovat medicína a její vyslanci. Otázkou tu je, jak se s touto novou situací vyrovnávaly první česky psané učební texty nově ustanovené univerzitní disciplíny pastorální teologie.

---

<sup>274</sup> K aktuálnímu přehledu využití konceptu medikalizace v historickém bádání srov. D. TINKOVÁ, *Bez zpěvu*, s. 29-39.

<sup>275</sup> Srov. např. Václav GRUBHOFFER, *Nemoc, terapie a umírání v medicíně konce raného novověku: proměny konceptů mezi barokem a první polovinou 19. století*, *Dějiny věd a techniky* 50, 2017, č. 1, s. 28-46; TÝŽ, *Zdánlivá smrt. Noční můra osvícenské Evropy*, Polička – Praha 2018.

### 3. Osvícenský koncept pastorální teologie

#### 3.1. Cesta k praktické orientaci teologického studia

Studium teologie v období raného novověku vycházelo z požadavků Tridentského koncilu, který formuloval nové nároky na přípravu duchovních. V diecézích měly být zřízeny semináře, zodpovědnost za přípravu budoucích kněží a jejich odpovídajícího teologického vzdělání ležela na bedrech biskupů.<sup>276</sup>

Tridentský koncil se k přípravě duchovních správců vyslovil v zasedání *De reformatione*. Přijatá základní pravidla a nařízení určovala podobu vzdělávání katolických duchovních až do 19. století, a to i přes faktické reformy prováděné světskou mocí. U každého katedrálního, metropolitního nebo v případě rozlehlých diecézí i velkého kostela měla vzniknout kolej pro přípravu kandidátů kněžství v církevních naukách. Podmínkou přijetí byl věk nejméně dvanáct let, manželský původ, dobrá znalost čtení a psaní a předpokládaná schopnost a rozhodnutí pro kněžskou službu. Přednost měla být dávana chudým uchazečům.

Součástí přípravy byla výuka gramatiky, zpěvu, církevních počtů, čímž byla míněna křesťanská chronologie. Budoucí duchovní se také seznamovali s Písmem, homiletickými a dalšími církevními knihami, naukou o svátostech s důrazem na náležitosti řádného udělování, zvláštní pozornost byla věnována zpovědi. Biskupovi bylo vyhrazeno rozhodnutí, zdali je již kandidát dostatečně vzdělaný a může být vyslán do duchovenské služby, nebo zdali bude ještě pokračovat v přípravě.<sup>277</sup>

Rovněž na univerzitách byl obor teologie nově uspořádán.<sup>278</sup> Při studiu teologie se začalo rozlišovat mezi teologií spekulativní a pozitivní. V potridenstkém období měli na výuku teologie velký vliv jezuité, a zvláště jejich studijní předpis *Ratio studiorum*. V něm byla teologie důsledně rozdělena na spekulativní

---

<sup>276</sup> Srov. H. KUCHAROVÁ – Z. R. NEŠPOR, *Pastor bonus*, s. 354-355.

<sup>277</sup> Srov. TAMTÉŽ, s. 354.

<sup>278</sup> K vývoji teologie srov. Heslo *Bohosloví*. In: Český slovník bohovědný II, Praha 1916, s. 299-311.



(scholastickou) a pozitivní část. Teoretické rozlišení se promítalo i do praktické podoby studia. Na jezuitských školách byla teologie studována ve dvou samostatných kurzech, nazývaných *cursus maior* a *cursus minor*.

První z nich vedl k získání akademické hodnosti, druhý se zaměřoval na praktickou přípravu budoucích duchovních správců. Rozhodující pro zařazení do jednoho nebo druhého kurzu byl výsledek zkoušek z filozofie. Těžiště výuky ve vyšším kurzu spočívalo ve spekulativní teologii a dogmatické polemice. Vyučována zde byla i morální teologie, která se i z tohoto důvodu mohla konstituovat jako samostatná disciplína.<sup>279</sup>

K pozitivní teologii patřily biblické disciplíny, takzvaná skripturistika, ke spekulativní scholastická a morální teologie. Scholastická teologie se členila na osm traktátů: *De Deo*, *De incarnatione*, *De gratia*, *De virtutibus theologicis*, *De actibus humanis*, *De sacramentis*, *De iure et de iustitia*. Otázky svědomí a vysluhování svátostí patřily do oblasti morální teologie. Stručné načrtnutí církevních dějin bylo přednášeno na artistické fakultě, církevní právo na fakultě právnické, později pak i na fakultě teologické.<sup>280</sup>

Jádrem teologického studia byla dogmatika, k níž se jako větve pojily ostatní disciplíny. Termín dogmatická teologie se přitom začal používat až v polovině 17. století, a to nejprve v protestantské teologii, o něco později také v teologii katolické.<sup>281</sup> Ve stejné době byla spekulativní teologie rozšířena o teologickou polemiku (apologetiku), v níž šlo o obhajobu učení katolické církve vůči odlišným věroukám, zvláště článků víry, které byly odmítány a napadány ze strany reformace.

Na vzdělávání především světského kléru v Čechách, na Moravě i ve Slezsku měli výrazný vliv jezuité.<sup>282</sup> Od 18. století se přitom začala stále zjevněji

---

<sup>279</sup> Srov. H. KUČAŘOVÁ – Z. R. NEŠPOR, *Pastor bonus*, s. 355-356.

<sup>280</sup> Srov. Klaus STADEL, *Buße in Aufklärung und Gegenwart. Buße und Bußsakrament nach den pastoraltheologischen Entwürfen der Aufklärungszeit in Konfrontation mit dem gegenwärtigen Sakramentsverständnis*, München – Paderborn – Wien 1974, s. 11. Dále srov. Karl WERNER, *Geschichte der katholischen Theologie. Seit dem Trienter Concil bis zur Gegenwart*, München 1866.

<sup>281</sup> Srov. Rudolf ZUBER, *Osudy moravské církve v 18. století*. II. díl, Olomouc 2003, s. 57.

<sup>282</sup> Výuka v pražském arcibiskupském semináři měla neveřejný charakter, studovali tam pouze arcibiskupští alumni a řeholníci. Jako vyučující zde působili premonstráti a cisterciáci, dále také irští františkáni (hyberni), později i benediktini, minorité, františkáni a theatini. Pražská teologická

odhalovat nedostatečnost dosavadní přípravy duchovních. Kritické hlasy bylo slyšet stále častěji, zaznívaly také z nejrůznějších stran. Přicházely i zevnitř jezuitského řádu, nicméně řád neměl odvahu systém studia reformovat. Pokusy o reformu pak byly nutně spojovány s omezováním a odstraňováním jezuitského vlivu na vzdělávání budoucích duchovních, univerzit a obecně i na oblast veškerého školství.

Dle přesvědčení kritiků uspořádání školních institucí i obsah výuky neodpovídaly požadavkům a výzvam nové doby. Dříve výlučně církevní oblast se také stala předmětem zájmu státní moci. Ze strany státu zde byla snaha řešit zaostalost monarchie, jež se mimo jiné projevila v neúspěšných válkách s Pruskem. Současně státní zásahy byly projevem a vyjádřením nového státoprávního myšlení, které vycházelo z absolutistického nároku státní moci. Kritické hlasy se ozývaly i ze strany kléru, odmítán byl především scholastický studijní systém.<sup>283</sup>

Mezi vlivné kritiky jezuity ovládaného školství patřil i Gerard van Swieten, osobní lékař Marie Terezie. Usiloval o celkovou reformu vzdělávání. I jeho vlivu a působení lze přičíst podnět, který panovnice v polovině 18. století vydala k obsáhlé reorganizaci teologického studia. Navazovala tím ovšem i na starší tradici, připomenout lze například reformní dekrety Karla VI. z roku 1712. Návrh nového uspořádání teologického studia z roku 1752 připravili vídeňský arcibiskup Johann Joseph Graf von Trautson a jezuita Ludwig Debiel.<sup>284</sup>

Nový studijní plán dělil teologické předměty do dvou tříd, a to na vyšší a nižší teologii. Studenti teologie byli podle navštěvované třídy nazýváni jako *theologi speculativi* nebo jako *theologi morales*. Studium nižší teologie bylo plánováno na dva roky, vyšší na čtyři. Zatímco nižší teologie svým posluchačům poskytovala nejnutnější výbavu pro duchovní službu, mohli studenti vyšší třídy dosáhnout na doktorské stupně a lepší postavení v rámci církevní hierarchie.

---

fakulta byla podobně jako vysoká učení v Olomouci a Vratislavi součástí jezuitského školství. Vedle těchto institucí působila v českých zemích filozofická a teologická studia některých řeholních řádů (piaristů, dominikánů, augustiniánů, františkánů, benediktinů). Srov. M. NOVOTNÝ (ed), *Velké dějiny*, s. 103-106.

<sup>283</sup> Srov. K. STADEL, *Buße*, s. 12-15.

<sup>284</sup> Srov. G. PIRICH, *Franz Giftschütz*, s. 25-26.

Vyšší teologie zahrnovala vlastní scholastiku s dogmatikou, církevní právo s *institutiones imperiales*, hebrejštinu a dále všechny předměty nižší teologie. K té patřila biblistika, morální teologie, liturgika, polemika, církevní dějiny a od roku 1760 jako samostatný předmět duchovní řečnictví (*eloquentia sacra*). Duchovní řečnictví bylo dosud vyučováno v rámci světské rétoriky. Cílem bylo osvojit si pravidla řeči dle antických vzorů. Scholastickou teologii měli přednášet dva profesori. Jeden se měl zabývat dogmatikou (*De Deo, De incarnatione, De gratia, De virtutibus theologicis*), druhý témata a otázkami patřícími do oblasti morálky (*De actibus humanis, De sacramentis, De iure et iustitia*).

Výklad všech traktátů se měl soustředit na polemiku s nekatolíky. Teologie měla být přednášena na základě tištěných učebnic, profesori již nesměli využívat vlastních rukopisných poznámek a zápisů. V rámci tereziánské reformy byly také zavedeny katedry pro tomistickou a augustiniánskou teologii. Tento krok měl přispět ke snížení vlivu jezuitů na přípravu budoucích duchovních správců.<sup>285</sup>

Zavedení nového studijního řádu bylo reakcí na volání po reformě studia, především po omezení role spekulativní teologie a naopak po posílení praktické stránky. Reforma teologického studia měla odstranit neúčinný scholasticismus ve výuce a umožnit duchovním lépe se připravit na své budoucí povolání. Záměrem bylo posílit mravní a náboženský život kléru a vychovat z duchovních učitele vystupující proti pověrám a nevědomosti. Přesto byla v novém studijním řádu praktické teologii věnována jen omezená pozornost.

Přínosem nového rozvrhu teologického studia bylo především posílení role biblistiky. Ta byla předepsána nejen pro studenty vyššího, ale i nižšího studia. Studiu biblických pramenů byla nově přikládána značná důležitost. Rozčlenění spekulativní teologie na vlastní scholastiku a dogmatiku bylo později kritizováno za narušení logicko-didaktických vazeb mezi jednotlivými traktáty. Konkrétním příkladem zde byl traktát o milosti a traktát o svátostech, první přednášený v rámci scholastiky a druhý pojednaný v dogmatice. Podobně bylo kritizováno rozdělení studia teologie na vyšší a nižší třídu. Dvouleté vzdělání bylo nahlíženo jako

---

<sup>285</sup> Srov. H. KUCHAROVÁ – Z. R. NEŠPOR, *Pastor bonus*, s. 368-369.

nedostatečné pro osvojení si odpovídajících znalostí teologie i připravenosti pro duchovní službu. Také rozlišování mezi studenty vyšší a nižší teologie nebylo z mnoha různých důvodů příliš šťastné.<sup>286</sup>

Nový rozvrh studia teologie byl brzy považován za nedostatečný, a to i přes důraz položený na biblický základ teologického myšlení. V dalších oblastech totiž studijní plán zůstával v zajetí tradičních schémat. To se týkalo především oblasti praktické teologie, jež sice dle záměrů měla být posílena, ve skutečnosti ovšem zůstala vyhrazena iniciativě jednotlivých vyučujících, obecně pojednána nebyla. Nadále byl kritizován takzvaný scholasticismus, jemuž byla přisuzována odpovědnost za často zmiňovaný a tematizovaný úpadek výuky teologie a teologického myšlení vůbec. V představách svých odpůrců byl scholasticismus sterilním, strnulým a životu vzdáleným systémem, neodpovídajícím potřebám nové doby.<sup>287</sup>

S novým studijním plánem vyjadřovaly svou nespokojenost i státní kruhy. Dle jejich očekávání mělo teologické studium vychovat duchovního, který měl být primárně učitelem lidu a spolupracovníkem státu. Proto požadovaly, aby „scholastické výmysly“ byly zcela odstraněny ze studia dogmatiky a na jejich místo byla zavedena nějaká jiná rozumnější metoda a aby větší pozornost byla věnována účinnějšímu vyučování náboženství. V souladu s tím byla také vydávána nařízení, která podřizovala oblast teologického studia státní moci a zájmům. V roce 1767 byla například na vídeňské teologické fakultě zrušena katedra církevních dějin a studenti teologie byli odkázáni na přednášky na právnické fakultě, kde rovněž měli navštěvovat přednášky o obecném pořádku, obchodu a finančních vědách.<sup>288</sup>

---

<sup>286</sup> Srov. K. STADEL, *Buße*, s. 15-18. K tomu srov. Franz DORFMANN, *Ausgestaltung der Pastoraltheologie zur Universitätsdisziplin und ihre Weiterbildung*, Wien – Leipzig 1910, s. 11.

<sup>287</sup> Srov. K. STADEL, *Buße*, s. 18-20.

<sup>288</sup> Srov. TAMTÉŽ, s. 21-20. Dále např. F. DORFMANN, *Ausgestaltung der Pastoraltheologie*, s. 44n.

### 3.2. Rautenstrauchův rozvrh teologického studia

Nespokojenost s uspořádáním teologického studia rostla na straně církve i na straně státu a volání po zásadnější reformě bylo stále hlasitější. Ovšem dokud měli na vzdělání stěžejní vliv jezuité, kteří i přes vytrvalou snahu tento vliv co nejvíce omezit stále ještě působili na značné části gymnázií i teologických a filozofických kateder, byla jakákoli výraznější úprava studijních plánů nemožná.

Cesta k prosazení nových požadavků na přípravu duchovních a současně i k celkové reorganizaci veškerého školství se tak otevřela až se zrušením jezuitského řádu, k němuž došlo na základě rozhodnutí papeže Klementa XIV. v roce 1773. Ještě téhož roku byla z podnětu Marie Terezie ustanovena studijní komise, jejímž úkolem bylo reagovat na změněnou situaci ve školství a mimo jiné také vypracovat nový rozvrh teologického studia. Biskupové, opati a ředitelé teologických fakult byli požádáni, aby předložili své reformní návrhy. Žádost ovšem zůstala bez širší odezvy.

Přijat a schválen byl návrh břevnovského opata a současně ředitele pražské teologické fakulty Františka Štěpána Rautenstraucha,<sup>289</sup> uveřejněný 3. října 1774 pod názvem *Verfassung der theologischen Fakultät*.<sup>290</sup> Marie Terezie chtěla ještě před aprobačí znát názor kléru, a proto biskupům předložila návrh k vyjádření. Dva z nich návrh zcela odmítli, někteří připojili drobné připomínky. K negativním stanoviskům nakonec přihlédnuto nebylo, naopak některé z komentářů byly do návrhu zapracovány.<sup>291</sup>

Nové uspořádání teologického studia bylo zaváděno postupně, první ročník podle nového studijního řádu byl otevřen hned od roku 1774. Vzorem byla vídeňská

---

<sup>289</sup> František Štěpán Rautenstrauch (1734-1785) byl od roku 1773 opatem dvojopatství Broumov-Břevnov a také ředitelem teologické fakulty v Praze, později ve Vídni. Byl silně ovlivněn jansenisticko-osvěcenským myšlením, patřil k přesvědčeným proponentům (josefinských) reform. V roce 1782 byl jmenován dvorním radou při Česko-rakouské dvorské kanceláři a členem duchovní dvorské komise. Patřil do okruhu nejbližších rádců panovníka. Navrhl a prosadil reformu bohosloveckého studia. Byl také pověřen založením biskupských generálních seminářů.

<sup>290</sup> Rautenstrauchův *Entwurf einer besseren Einrichtung theologischer Schulen* byl po dlouhou dobu přístupný jen v rukopisné podobě, tištěn byl teprve Josefem Müllerem v roce 1969. Srov. Josef MÜLLER, *Der pastoraltheologisch-didaktische Ansatz in Franz Stephan Rautenstrauchs „Entwurf zur Einrichtung der theologischen Schulen“*, Wien 1969.

<sup>291</sup> Srov. R. ZUBER, *Osudy II*, s. 74.

teologická fakulta, na níž byl jako její nový ředitel povolán opat Rautenstrauch, nově také člen dvorské studijní komise.<sup>292</sup>

Rautenstrauch svůj návrh vypracoval v duchu reformních myšlenek Martina Gerberta, benediktinského opata v St. Blasien v Předních Rakousích. Ten svůj klášter přeměnil v učenou akademii, sám také předložil nový rozvrh teologického studia. Vycházel přitom z takzvaných zdrojů teologie (*loci theologici*) a podle nich teologii dělil na dogmatickou, morální a liturgickou. Teologie podle něho také neměla být studována izolovaně, ale v kontextu dalších věd, zvláště filozofie, filologie, historie, zeměpisu a matematiky.<sup>293</sup>

V myšlenkovém pozadí návrhu se také odrazil Rautenstrauchův zájem o vědeckou historicko-kritickou metodu a práci s prameny, jež se rozvíjela a šířila z francouzského benediktinského prostředí, stejně jako galikanisticko-jansenistické ideje ve spojení s racionalistickým přirozenoprávním a státoprávním učením.

Rautenstrauch byl také silně ovlivněn osvícenskou filozofií, především učením Karla Heinricha Seibta. Oba pojil přátelský vztah. Seibt Rautenstraucha přesvědčil o důležitosti užívání němčiny a studia literatury a uvedl ho do pragmaticky založené filozofie praktického života, jež se orientovala kolem pojmů štěstí a ctnosti, i do tehdy stále důležitějšího světa pedagogických a didaktických pravidel a principů.<sup>294</sup> Inspirací byl Rautenstrauchovi také aktivně a prakticky založený ideál zbožnosti Ludovica Muratoriho, který do středu křesťanské zvěsti a zbožného života kladl mešní oběť a příkaz lásky k bližnímu.<sup>295</sup>

Podstatnou novinkou Rautenstrauchova studijního plánu bylo sjednocení doby studia teologie na pět let. Tím bylo jednak odstraněno dřívější rozlišování mezi vyšší a nižší teologií, jednak tím byl poskytnut dostatečný čas pro důkladné osvojení si potřebných znalostí a nově i dovedností.

Jako nové vyučovací předměty byly zavedeny dějiny literatury, biblické pomocné vědy a pastorální teologie. Velmi silný důraz byl položen na praktickou

---

<sup>292</sup> Srov. G. PIRICH, *Franz Giftschütz*, s. 82-84.

<sup>293</sup> Srov. R. ZUBER, *Osudy* II, s. 73-74.

<sup>294</sup> Podle Seibta fyziologický i psychologický základ štěstí měl být společný všem lidem, měl také úzce souviset s potřebou lidské radosti i potřebou ji šířit mezi ostatní. K tomu srov. J. ŠTAIF, *Modernizace*, s. 49-50.

<sup>295</sup> Srov. K. STADEL, *Buße*, s. 37.

přípravu budoucích duchovních, což odpovídalo požadavkům státu i reformním hlasům, které zaznívaly ze strany církve. Praktické určení měla především nově zavedená pastorální teologie a polemika. Proto také pastorálka měla být přednášena v mateřském jazyce posluchačů.

Reorganizace a rozšíření studijního plánu stály i za (obsahovou) proměnou některých tradičních disciplín. Například z morální teologie, jež dříve sestávala z praktických návodů, příkazů a doporučení, se stal spíše teoretický předmět a svým charakterem se velmi přiblížil dogmatice, které nový studijní plán věnoval jen omezenou pozornost. V redukci dogmatické přípravy budoucích duchovních byla spatřována hlavní slabina Rautenstrauchova návrhu, upozadění dogmatiky bylo také důvodem několika negativních posudků i pozdějších kritik.<sup>296</sup> Před dogmatikou Rautenstrauchův rozvrh studia i vzhledem k praktickému zacílení upřednostňoval morálku.

Pregnantně tuto ideu později vyjádřil ve své učebnici pastoralista Franz Gifzschütz, který morálku neboli pravidla křesťanského života pokládal za hlavní obsah Bible, věroučná nařízení pak za doprovodný přívazek.<sup>297</sup> Rautenstrauch sám usiloval v oblasti morálky o překonání jezuitské praxe probabilismu, která se mu zdála nebezpečnou pro státní i církevní moc a správu.<sup>298</sup>

Rautenstrauch vycházel z představy, že je třeba z teologického studia odstranit plané scholastické filozofování. Usiloval o to, aby ve výuce dostaly prostor předměty, využitelné pro dobro duchovních a jim svěřených osob i státu. Cílem bylo vychovat dokonalé duchovní správce a důstojné sluhy evangelia, jejichž úkolem bylo vzdělávat lid ve víře a v mravech.

---

<sup>296</sup> Srov. TAMTÉŽ, s. 84-85. K tomu Robert FÜGLISTER, *Die Pastoraltheologie als Universitätsdisziplin. Eine historisch-theologische Studie*, Basel 1951, s. 17.

<sup>297</sup> Srov. F. Gifzschütz, *Leitfaden*, s. 35. K tomu srov. Stachův český překlad: „Hlavní jeho věci k vyučování lidu musejí být povinnosti křesťanství, pravidla života. Přesvědčující důkaz toho máme na Spasiteli. On v svém vyučování více a častěji na vykonávání svých naučení a na pravidla křesťanského obcování, nežli na pouhé theoretické věci tlačil. Hlavní obsažení v Bibli jest mravné učení, její menší částka jest dogmatika.“ Franz GIFTSCHÜTZ, *Počátkové k veřejnému v cis. král. zemích předešpanému vykládání pastýřské teologie*, Praha 1789, s. 25-26.

<sup>298</sup> Probabilismus jako morálně-teologická teorie připouštěl jakékoli morální jednání, nechalo-li se racionálně zdůvodnit. Vycházel z optimistické antropologie, silně se promítl do jezuitské zpovědní kazuistiky. Odmítán byl především z jansenistických pozic. Srov. R. ZUBER, *Osudy II*, s. 77.

Studium mělo získat praktickou orientaci a vnitřní jednotu. Formalismus scholastických traktátů byl nahrazen systémem takzvané přirozené teologie, kdy jednotlivé obsahy spolu souvisely a navzájem na sebe navazovaly. Teologické disciplíny byly rozčleněny do tří skupin na úvodní, teoretické a praktické předměty. Toto rozdělení nebylo náhodné, měla se v něm odrážet vnitřní struktura teologie.

Rovněž dle vnitřní souvislosti se vstupní předměty dělily na historické a biblické. K historickým patřily církevní dějiny, patristika a dějiny teologické literatury, k biblickým hebrejščina, řečtina a hermeneutika Starého a Nového zákona. K teoretickým předmětům byla počítána dogmatika, morálka a církevní právo, k praktickým polemika s pastorálkou.

Mimořádně mohly být v duchu Rautenstrauchových intencí vypsány i další předměty, jako semitské dialekty, biblicko-křesťanská archeologie, biblický zeměpis, dějiny náboženství, dějiny dogmatu, dekretální právo, symbolika, katechetické a homiletické přednášky, dějiny herezí a podobně.<sup>299</sup>

Příprava duchovních byla jednotně rozvržena na pět let a rozložena do deseti hlavních a několika dalších pomocných disciplín.<sup>300</sup> Někdejší prázdné dny, například úterý každého týdne, byly bez náhrady zrušeny, ponechán byl pouze volný čtvrtek. Studiu teologie předcházely dva roky filozofie, povinné pro celou univerzitu. Každý bohoslovec tak nyní obvykle absolvoval šest let gymnázia, dva roky filozofického a pět let teologického studia.

V prvních dvou letech se posluchači teologie seznamovali se vstupními obory, k nimž patřily předměty historické a biblické. V prvním roce to byly církevní dějiny, hebrejščina a praktická cvičení ze Starého zákona, ve druhém řečtina s praktickými cvičeními z Nového zákona, hermeneutika Nového a Starého zákona, patristika a dějiny teologické literatury. Výuka měla v duchu historicko-kritického přístupu k pramenům základ v Bibli a tradici, po Tridentu dvou základních sloupech katolické nauky. Budoucí duchovní správci se měli s těmito prameny podrobně seznámit a naučit se s nimi pracovat.

---

<sup>299</sup> Srov. K. STADEL, *Buße*, s. 50-52.

<sup>300</sup> Srov. Anton ZOTTLE – Werner SCHNEIDER (Hrsg.), *Wege der Pastoraltheologie. Texte einer Bewusstwerdung*. Band 1. 18. Jahrhundert, Eichstätt 1987, s. 17-18.



Třetí a čtvrtý ročník byl věnován systematickému přehledu křesťanské víry a mravů, což byla náplň dogmatiky a morální teologie, od čtvrtého ročníku také církevního práva, přednášeného na právnické fakultě. Poslední pátý ročník sloužil jako přímá příprava na duchovenskou praxi, byl cele věnovaný pastorální teologii a polemice.<sup>301</sup> Budoucí duchovní správce se měl naučit uvádět učení víry a mravů do vědomí a porozumění lidí různých společenských vrstev a skupin, připravit se k vykonávání kazatelského úřadu a k vysluhování svátostí a církevní liturgie.

Rautenstrauchova koncepce duchovenského studia vycházela z širokého teologického základu se snahou posílit a využít mezioborové přesahy a interdisciplinaritu. Nepřehlédnutelným leitmotivem bylo podřízení teologie a teologického studia praktickému pastoračnímu úmyslu. Návrh také vyšel vstříc dobovým požadavkům po systematizaci, konkrétním oblastem teologického myšlení dal nový řád a místo, opíral se o historicko-kritický přístup.<sup>302</sup> Důležitou novinkou Rautenstrauchova návrhu bylo zařazení katechetiky a pastorální teologie do kánonu hlavních teologických disciplín. Tím byl také zdůrazněn význam praktických teologických oborů a jejich důležitost pro komplexní teologické studium.

### 3.3. Pastorální teologie jako praktické završení kánonu teologických věd

Výuka podle nové koncepce byla zahájena již v roce 1774, kdy byl otevřen první ročník. Další ročníky z důvodu nedostatku vhodných učebnic byly zaváděny postupně, a tak teprve až v roce 1777 mohl být zřízen pátý ročník, který byl nově

---

<sup>301</sup> Návrh z roku 1774 pastorální teologii jako samostatnou disciplínu ještě neuváděl, zařazoval ji společně s morální teologií ve třetím ročníku. V pozdějším návrhu z roku 1778 se již pastorální teologie objevuje samostatně v pátém ročníku a je k ní přiřazena katechetika, homiletika a liturgika. Samotný vyučovací plán teologické fakulty z roku 1774 po změnách nařízených dvorským dekretem zařazoval v prvním ročníku orientální jazyky (hebrejštinu a aramejštinu), ve druhém biblistiku a patristiku, ve třetím dogmatiku a morálku s pastorálkou, ve čtvrtém opět dogmatiku a nově církevní právo a konečně v pátém praktický výcvik, asketiku, katechetiku, kazuistiku, liturgiku a polemiku. Srov. A. KRÍŠŤAN, *Počátky*, s. 40.

<sup>302</sup> Srov. Josef MÜLLER, *Zu den theologiegeschichtlichen Grundlagen der Studienreform Rautenstrauchs*, *Tübinger Theologische Quartalschrift* 146, 1966, s. 62-64.

zcela orientován prakticky.<sup>303</sup> Tím byla odstraněna hlavní námitka vůči osnovám z roku 1752, jež se praxí zabývaly jen okrajově. Jako praktické disciplíny byly v pátém ročníku zařazeny polemika s pastorální teologií. Nové univerzitní disciplíně měly být každý den věnovány dvě hodiny, jedna dopoledne a druhá odpoledne, a to v mateřské řeči bohoslovců k tomu zvláště ustanoveným učitelem.

Na vídeňské teologické fakultě již od školního roku 1775-1776 přednášel pastorálku profesor morální teologie Johann Baptist Cortivo, tehdy však ještě v latině. Prvním profesorem pastorální teologie ve smyslu reformního dekretu byl až v němčině přednášející Franz Giftschütz. V českých zemích byla pastorální teologie zařazena do studijních plánů rovněž v roce 1775. Na pražské teologické fakultě ji v latině vyučoval Franz Christian Pitroff. Od roku 1778 byla zahájena výuka v národních jazycích, německou větev přednášek převzal Pitroff, české hodiny vedl Jiljí Chládek. V Brně, kam byla přestěhována fakulta z Olomouce, vyučoval rovněž od roku 1778 Albert Slavíček česky a Josef Lauber v latině či němčině.<sup>304</sup>

Rok 1777 jako rok oficiálního ustanovení pátého ročníku nově uspořádaných teologických fakult dle Rautenstrauchova návrhu z roku 1774 je také tradičně udávaným datem vzniku pastorální teologie jako univerzitní disciplíny.<sup>305</sup> K samotné výuce tohoto předmětu dle reformních požadavků však zřejmě došlo až od dalšího roku 1778-1779, a to na univerzitách ve Vídni, Praze a v Brně.<sup>306</sup>

Za zakladatele pastorální teologie jako samostatného oboru a vlastní teologické disciplíny je obecně považován břevnovský opat František Štěpán Rautenstrauch. Pod pojmem pastorální teologie Rautenstrauch vnímal širokou oblast, do níž zahrnul návody pro katechetiku, homiletiku, liturgiku a vedení farností, aby v kandidátech kněžství vychoval pravý charakter duchovního správce.<sup>307</sup>

---

<sup>303</sup> Srov. G. PIRICH, *Franz Giftschütz*, s. 86.

<sup>304</sup> Srov. A. KŘIŠŤAN, *Počátky*, s. 73-77.

<sup>305</sup> Srov. Z. DUDA, *Historiografický obraz*, s. 11-23.

<sup>306</sup> Srov. A. KŘIŠŤAN, *Počátky*, s. 26-28.

<sup>307</sup> Srov. R. ZUBER, *Osudy II*, s. 79.

Do jednoho místa soustředil různé poznatky, instrukce a pokyny týkající se kněžské praxe, jež dříve byly obsahem morálky, církevního práva i jednotlivých naučení, tištěných pod tituly *instructio pastoralis*, *manductio sacerdotis* nebo *manuale parochorum*, z velké části věnovaných zpovědní kazuistice. Podnět k osamostatnění disciplíny, jak již bylo připomenuto výše, našel v knize lovaňského teologa Jeana Opstraeta *Pastor bonus, seu idea, officium, spiritus et praxis pastorum* z roku 1689. Opstraet v ní podal obraz asketického kněze, pečujícího o svou spásu i o obecné dobro své farnosti. To bylo pro Rautenstraucha obzvláště inspirativní, neboť svou reformou teologického studia a duchovní správy mířil obdobným směrem, navíc s rozměrem posloužit a prospět státu.<sup>308</sup>

Opstraetova kniha se dočkala několika vydání a známa byla v mnoha překladech, v roce 1766 se ovšem dostala na index. Důvodem pro zákaz byly zvláště výhrady, které se týkaly příliš rigorózní zpovědní praxe. Například podmínkou udělení rozhřešení bylo vedle předsevzetí již probíhající polepšení.<sup>309</sup>

Postava duchovního v této zakázané knize byla odvozena od novozákonního obrazu dobrého pastýře.<sup>310</sup> Duchovní nadále zůstával prostředníkem mezi Bohem a lidmi, ovšem stal se také nositelem povinností pastýřského úřadu. Tato idea se ve spojení se starším učením o třech úřadech Kristových odrazila v Rautenstrauchově konceptu nového, prakticky zaměřeného teologického oboru.

Oblast pastorální teologie Rautenstrauch vymezoval jen pomocí volného opisu, přesnou definici nepodal a vzhledem k praktickému zacílení se také příliš nezabýval vymezením a charakterem disciplíny a jejího místa v kánonu teologických věd. Místo vědeckého ukotvení bylo pro něj podstatné vytvořit systematický katalog rad a pokynů k výkonu úřadu duchovního správce. Příznačně byl také název nového oboru odvozen od termínu *pastor* (pastýř). Rautenstrauchovo pojetí pastorální teologie bylo později mnohokrát kritizováno. Objevily se dokonce

---

<sup>308</sup> Srov. TAMTĚŽ, s. 79. K tomu. J. MÜLLER, *Zu den theologischen Grundlagen*, s. 87-94.

<sup>309</sup> Srov. A. KŘIŠŤAN, *Počátky*, s. 64.

<sup>310</sup> Srov. Heslo *Pastýřský úřad církve*, s. 280.

hlasy, které tvrdily, že se v Rautenstrauchově přístupu nejednalo o pastorální teologii, ale jen o pastorální technologii.<sup>311</sup>

### 3.4. Tabelární osnova pastorální teologie

K obsahu nového teologického oboru se Rautenstrauch nejprve vyjádřil v rukopisném návrhu nového uspořádání teologických fakult z roku 1774 (*Entwurf zur Errichtung der theologischen Schulen*). Nový obor pojal jako pastorační vědu (*Seelsorge-Wissenschaft*) a postavil ji vedle homiletiky, liturgiky a katechetiky. Pastorační věda se měla stát pro studenty teologie úvodem do jejich budoucí pastorační praxe a zaměřit se na úkoly poučování, vedení a dohledu, úkoly výhradně vyhrazené duchovnímu správci. Protože tato oblast byla značně rozsáhlá, počítal Rautenstrauch se spoluprací seminářů.

Svou představu a koncept pastorální teologie blíže rozvedl v tabelárním přehledu nového teologického oboru, tištěném pod názvem *Tabellarischer Grundriß der in der deutscher Sprache vorzutragenden Pastoraltheologie* v roce 1778. Pastorální teologie zde již byla zcela samozřejmě nadřazeným pojmem k praktickým disciplínám a obsáhla katechetiku, homiletiku, asketiku, kazuistiku i liturgiku.<sup>312</sup>

Tabelární přehled sloužil jako osnova pro výuku i pro tvorbu prvních učebnic nového oboru. Některé části byly pojednány heslovitě, u jiných byl připojen vysvětlující komentář. Týkalo se to například oblasti homiletiky, kde bylo probráno několik okruhů kázání, a zvláště upozorněno na způsob, jak se s uvedenými tématy vypořádat. Podobně tomu bylo u odkazu na praktické návody a jejich charakter při udělování některých svátostí.

---

<sup>311</sup> Srov. K. STADEL, *Buße*, s. 68-69.

<sup>312</sup> Ještě v tištěné verzi návrhu z téhož roku se jako nadřazený pojem pro prakticky orientované předměty objevují termíny pastorální věda (*Pastoralwissenschaft*) nebo úplná pastorální moudrost (*vollständige Pastoralklugheit*). Zjednodušující terminologii, tedy pojem pastorální teologie, zřejmě zavedla až dvorská studijní komise. Srov. G. PIRICH, *Franz Giftschütz*, s. 88-89.

Tabelární osnova pastorální teologie dělila předmět výuky do čtyř větších celků. V úvodu byla věnována pozornost popisu a povinnostem pastoračního úřadu a dále pojmu pastorální teologie, jejím jednotlivým částem, pohnutkám k výuce v mateřském jazyku a dějinám pastorálně teologické literatury. Další tři tematické okruhy souvisely s rozepsáním a objasněním tří hlavních pastýřských povinností.<sup>313</sup>

Popis pastýřského úřadu začínal uvedením předmětu a osvětlením důležitosti a důstojnosti tohoto úřadu. Teprve na základě toho mohly být dále odvozeny tři hlavní úřední povinnosti, již zmíněná povinnost správy a vysluhování hlavních svátostí, povinnost poučování a povinnost zbožného povznesení. Z charakteru úřadu duchovního správce vyplýval samotný pojem pastorální teologie. Ta znamenala výuku, povinnosti pastoračního úřadu a jejich naplňování. Předmětem nového oboru tedy bylo vysluhování (svátostí), poučování a výchova k zbožnosti.

Každá z oblastí měla být pojednána zevrubně, řádně, zřetelně a v německém mateřském jazyce. Potřebnost takové výuky se měla také podrobně vysvětlit. Zřejmě rovněž v duchu Seibtovy inspirace a také důrazu na historicko-kritickou metodu byly zařazeny dějiny teologické literatury. Ty byly rozlišeny na pět časových období, epochu apoštolskou, církevních otců, scholastickou, tridentskou (zde včetně díla a aktivit svatého Karla Boromejského) a konečně periodu nových hledisek pastorální teologie v posledních dvou stoletích.

Povinnost poučování byla odvozena od Ježíšových slov poslání (Mt 28, 18-20) a od vícerých zmínek v pastorálních listech apoštola Pavla. Předmětem této povinnosti bylo předávání nauky víry a nauky mravů. Ke slovu se zde dostávala systematická dogmatika s morálkou, ovšem v přístupné a srozumitelné podobě. K naplnění povinnosti poučování mělo docházet ve formě veřejných přednášek, k nimž patřila kázání a katecheze, nebo ve formě zvláštních, jednotlivých, tajných a důvěrných napomenutí, trestů či útěšných rozhovorů.

---

<sup>313</sup> Rautenstrauchův *Tabelarischer Grundriss* je uveden a rozepsán například ve sborníku A. ZOTTL – W. SCHNEIDER (Hrsg.), *Wege der Pastoraltheologie*, s. 27-34. Zde a dále vycházím z českého překladu Aloise Křišťana. Srov. A. KŘIŠŤAN, *Počátky*, s. 54-62.

Studenti pastorální teologie se měli naučit správně katechizovat své budoucí farníky od dětí první třídy až po nejstarší dospělé, stejně jako vykonávat a naplňovat pravou křesťanskou zbožnost a varovat se pověr a veškerého pobožnůstkářství, jako opora zde byla doporučena proslulá Muratoriho kniha *Von der wahren Andacht*.<sup>314</sup> Dále se měli seznámit s pravidly a způsoby, jak vyhotovit a přednést dobré kázání, a moudrým počínáním při napomínání, trestání a utěšování farníků.

Také povinnosti správy a vysluhování svátostí byl připsán biblický základ ve slovech poslání. Ty se přímo dotýkaly křtu a přeneseně měly zahrnout i všechny další svátosti. Členění látky zde následovalo počet svátostí, mělo mít sedm částí. Přitom do oblasti pastorální teologie patřilo jen téma vysluhování svátostí. Věřoučná složka byla předmětem dogmatiky, učení o požadavcích kladených na příjemce svátostí předmětem teoretické morálky.

Samostatně u každé části měly být pojednány tři shodné okruhy, týkající se příjemců svátostí, jejich přípravy a obřadů a obyčejů při vysluhování svátostí. Přednášející se přitom měl opírat o rituál příslušného biskupství a přizpůsobit mu nauku o obřadech a obyčejích.

Pozornost měla být také věnována ostatním v církvi obvyklým žehnáním. Obsahem této rozsáhlé kapitoly měly být i tři nejdůležitější a nejtěžší materie, které přicházely na pořad při pojednání o svátostech pokání, posledního pomazání a manželství. Konkrétně se jednalo o učení o zpovědnici a třech úřadech zpovědníka, o duchovní péči o nemocné a praktické otázky spojené s uzavíráním manželství (překážky, neplatnost, revalidace, dispenze). Na závěr této kapitoly mělo být zařazeno pojednání o modlitbě a svaté mešní oběti duchovního správce za svěřenou obec.

Plné učení zbožného povznesení, třetí hlavní pastýřské povinnosti, mělo biblický základ v několika slovech apoštola Pavla v pastorálním listu Titovi (Tit 2, 7). Duchovní správce měl ve všem sám sebe dávat za příklad dobrých

---

<sup>314</sup> Srov. Ludovico MURATORI, *Die wahre Andacht des Christen (aus dem Italienischen übersetzt)*, Wien – Prag – Triest 1762. Kniha po svém vydání vyvolala četnou kritiku a stala se předmětem mnohých polemik, nicméně nakonec byla schválena jako pravověrná. Muratori klade požadavek opravdové zbožnosti, zbavené nejružnějších nerozumných výstřelků a vnějškovosti. Kniha byla také přeložena do češtiny a vydána v Praze v roce 1778.

skutků, úplně, opravdově a v souladu s katolickou naukou. Studenti se měli naučit, jak toho dosáhnout.

K tomu obdrželi katalog obecných charakteristik a příslušných rad, upřesnění a prostředků. Například nápomocí k úsilí o vnitřní svatost a vnější bezúhonnost apoštolského života byla četba dobrých a správně volených duchovních knih, nad ní konané pravidelné denní rozjímání nebo takzvaná vnitřní modlitba, denní zpytování svědomí, duchovní rozhovory s alumny kněžského domu nebo sousedními duchovními správci nad četbou a vykonaným rozjímáním, bohoslužebné pobožnosti a přijímání svatých svátostí.

Rautenstrauch byl přesvědčený, že trvalý a náležitý výkon povinnosti zbožného povznesení je možný pouze tehdy, když se duchovní správce bude nadále soukromou prací stále připravovat a vzdělávat. Proto v závěru předmětu pastorální teologie mělo být ještě pojednáno o privátních úkolech, které měl nositel duchovního úřadu vykonávat s ohledem na svou obec (sem právě patřila oblast sebevzdělávání a také například prospekce a reflexe prostředí) a dále také o právech a povinnostech s úřadem spojených.

Pastorální teologie byla v Rautenstrauchově tabelární předloze představena jako systematické pojednání o jednotlivých oblastech duchovenské správy a některých náležitostech s ní spojených. Předmětem této správy bylo plnění povinností pastýřského úřadu, tradičně označovaných jako povinnost poučování, správy a vysluhování svátostí a výchovy k zbožnosti.

### 3.5. Další podoby pastorální teologie v 19. století

Pastorální teologie ve svých počátcích silně odrážela myšlenkové podhoubí tehdy panujícího josefinismu.<sup>315</sup> Proto se sama také nedefinovala odkazem na

---

<sup>315</sup> K pojetí a výkladům josefinismu srov. Helmut REINALTER (Hg.), *Josephinismus als Aufgeklärter Absolutismus*, Wien – Köln – Weimar 2008; Rainer BENDEL – Norbert SPANNENBERGER (Hrsg.), *Katholische Aufklärung und Josephinismus. Rezeptionsformen in Ostmittel- und Südosteuropa*, Köln – Weimar – Wien 2015.

zjevení, ale jako racionalistické učení, mající empiricko-utilitaristickou povahu.<sup>316</sup> Josefinisté v církvi neviděli ani tak instituci zvěstující spásu, ale spíše kontrolora morálky. Toto své poslání měla církev realizovat prostřednictvím duchovních. Duchovní jako zástupce své církve a v jejím jménu měl vzdělávat lid, dbát na mravní pořádek a pečovat o řádný náboženský život. Současně však jako úředník státu měl rovněž garantovat i pořádek politický a společenský.<sup>317</sup> Duchovní ve své osobě ztělesňoval církevní i politickou moc.<sup>318</sup> Proto ani nepřekvapí, že Johann Baptist Spechtenhauser označil v roce 1814 pastorální teologii za vědu, v níž je duchovní systematicky a uspořádaně vzděláván ve svých úředních povinnostech a v účelné a věrné správě svého úřadu.<sup>319</sup>

Podobný vývoj jako na katolické straně se odehrával i v protestantském prostředí. Friedrich Schleiermacher a po něm i jeho žák Carl Immanuel Nitzsch sice rámeček praktické teologie rozšířili z oblasti církve na celý křesťanský život, ale brzy se i evangelická praktická teologie začala přednostně soustředit na konstituování svého duchovenského stavu. Počátky tohoto obratu jsou patrné dokonce již u samotného Schleiermachera, výrazněji pak ve třicátých letech 19. století u Alexandera Schweizera.<sup>320</sup>

Postupem doby se katolická pastorální teologie čím dál tím více stávala skutečnou teologií, tedy vědou o církvi, která utváří sebe samu. Předmětem uvažování již nebyl tolik pedagogický problém, realizace pastorální činnosti, ale spíše samotný kerygmatický obsah. Hlavním představitelem těchto tendencí byl tübingský teolog Anton Graf. Předpoklady zde ale byly položeny již dříve. Johann Michael Sailer (*Vorlesung aus der Pastoraltheologie*, Mnichov 1788) odvozoval ze Zjevení a ze spásné činnosti Boží nový projekt teorie a systematické

---

<sup>316</sup> Srov. M. SZENTMÁRTONI, *Úvod*, s. 12.

<sup>317</sup> Srov. J. ŠTAIF, *Modernizace*, s. 39n.

<sup>318</sup> Kněz jako učitel náboženství ještě i v nově předepsané učebnici A. Reichenbergera z roku 1812 odvozoval svou identitu od církve i od státu. Sám sobě rozuměl jako zvěstovateli Božího Zjevení, které vnímal jako výchovný prostředek k podpoře mravnosti a ctnostného života. Srov. Werner SCHRÜFER, *Joseph Amberger (1816-1889). Ein Beitrag zur Geschichte der Pastoraltheologie*, Würzburg 1995, s. 29-30.

<sup>319</sup> Srov. H. SCHUSTER, *Die Geschichte der Pastoraltheologie*, s. 49.

<sup>320</sup> Srov. H. HASLINGER (Hg.), *Handbuch*, s. 48-49.



péče a starosti o svěřené duše.<sup>321</sup> Osvícenský antropocentrismus pastorálně teologického uvažování byl postupně nahrazován novým konceptem, odvozovaným od christologického základu a zaměřeným ekleziologicky. To vše otevíralo cestu novému způsobu chápání aktivity církve.

Pastorální teologie od té doby nemohla být již považována pouze za soubor didaktických, pedagogických a výchovných metod, majících svůj základ ve zjednodušeném pohledu na mezilidskou komunikaci a vztahy. Tím, že se činnost církve začala orientovat kolem pojmu spásy, proměnil se i obsah činnosti duchovního pastýře. Z úředníka mravního pořádku a řádného náboženského života se měl stát aktivní spolupracovník Boží na díle spásy lidí. Kněz již nebyl jen nositelem funkce, ale také tím, kdo prožíval kněžství jako své povolání.<sup>322</sup>

Zásadní událostí pro katolickou pastorální teologii v 19. století byly úvahy a přístupy teologů katolické tübingenské školy, mezi jinými Johanna Baptista Hirschera, kteří působnost pastorální teologie rozšířili z oblasti církve na celé křesťanstvo. Zde měly také svůj původ pojmy jako budování Božího království, sebeurčení církve apod. Zpočátku se tyto a podobné přístupy profesorů tübingenské školy setkávaly s nedůvěrou a nepochopením, Hirscher sám za některé své historicky orientované spisy čelil obvinění z nepravověrnosti.

V tradici tübingenské školy také Anton Graf vymezil nové teologické základy pastorální teologie. Ta získala ekleziologický obsah. Viděl ji jako vědu o církvi, směrem do budoucna utvářející sebe samu („*Wissenschaft der sich selbst in die Zukunft erbauenden Kirche*“).<sup>323</sup> Odmítal takové pojetí pastorální teologie, které ji v josefínském duchu vnímalo jako naučení pro osoby duchovního stavu o předmětech duchovenské činnosti a mravní policie. Pastorální teologii přímo definoval jako vědu o božsko-lidských činnostech, uskutečňovaných církví

---

<sup>321</sup> Srov. „*Die Pastoraltheologie ist die Wissenschaft, die Menschen, die von Gott getrennt und entfernt sind, und unter sich uneins sind, in Annäherung unter sich und zu Gott, und in Einigung unter sich und mit Gott zu bringen, und zwar im Geiste Christi und im Geiste seiner Kirche; im Geiste Christi, der auf Erde erschienen ist, um die Menschheit an sich anzuschließen und durch sich mit Gott zu vereinigen; im Geiste seiner Kirche, die, Eins mit Christus, nichts wollen darf, als alle Trennungen zwischen Gott und dem Menschen aufzuheben, und die Vereinigung mit Gott herzustellen.*“ Citováno podle W. SCHRÜFER, *Josef*, s. 31.

<sup>322</sup> Srov. M. SZENTMÁRTONI, *Úvod*, s. 12.

<sup>323</sup> Srov. H. HASLINGER (Hg.), *Handbuch*, s. 49-50.

prostřednictvím osob pověřených touto úlohou, přednostně patřících do církevního stavu.<sup>324</sup>

Pojetí pastorální teologie katolické tübingenské školy mělo ovšem jen omezený dosah. S odchodem jednotlivých představitelů školy se navíc tento dosah dočasně ještě zmenšil.<sup>325</sup> Pastorální teologie si i nadále ponechala formu jakéhosi úvodu do úředních povinností pastýře.<sup>326</sup> Další výrazný impulz pro sebereflexi a proměnu chápání pastorální teologie přinesla až koncepce Franze Xavera Arnolda a Karla Rahnera. Ale to se již psala padesátá, respektive šedesátá léta 20. století.<sup>327</sup>

---

<sup>324</sup> Uvedeno podle M. SZENTMÁRTONI, *Úvod*, s. 14.

<sup>325</sup> Výjimkou tu byl například J. Amberger. K tomu srov. W. SCHRÜFER, *Josef*, s. 36n.

<sup>326</sup> Srov. H. HASLINGER (Hg.), *Handbuch*, s. 50.

<sup>327</sup> Srov. TAMTÉŽ, s. 51-52. Dále srov. F. X. ARNOLD (ed.), *Handbuch der Pastoraltheologie*. K dalšímu vývoji od šedesátých let 20. století srov. S. KLEIN, *Erkenntnis*, s. 42n.

## 4. První učebnice pastorální teologie

### 4.1. *Anleitung zur praktischen Gottesgelahrtheit* F. Ch. Pittroffa

Rautenstrauchova tabelární osnova za mnohé vděčila již zmíněné knize *Pastor bonus* Jeana Opstraeta. Nepřekvapí proto, že tato zakázaná kniha byla také navržena jako prozatímní učebnice nového oboru.<sup>328</sup> Nové učební texty i výuka měly následovat přehlednou tabelární předlohu.

První učebnicí zpracovanou podle Rautenstrauchových pokynů byla německy psaná skripta v Praze vyučujícího Franze Christiana Pittroffa.<sup>329</sup> Pod názvem *Anleitung zur praktischen Gottesgelahrtheit* byla vydána v Praze v letech 1778-1780.<sup>330</sup> Od roku 1779 po úspěšném schválení císařskou cenzurou a po vyhlášení dvorským dekretem sloužila jako oficiální učebnice v celé monarchii.

Pittroff se pevně držel Rautenstrauchovy předlohy. K pastorální teologii přistupoval jako k výuce povinností spojených se zastáváním duchovenského úřadu i toho, jak těmto povinnostem dostát a naplnit je.<sup>331</sup> O pastorální teologii příliš nemluvil, spíše užíval výrazy jako pastorální učení (*Pastoral-Lehre*), pastorální

---

<sup>328</sup> Opstraetova kniha měla být využívána při přednáškách. K pobožnostem bylo doporučeno Muratoriho dílo *Die wahre Andacht*. Ačkoli dvorní studijní komise tuto Muratoriho knihu příliš nezdůrazňovala, její vliv byl značný. Uplatnil se i v josefínských pastorálkách, zejména se to týkalo právě požadavku opravdové zbožnosti, zbavené vši rušivé vnějškovosti. Srov. A. KŘÍŠŤAN, *Počátky*, s. 64.

<sup>329</sup> Franz Christian Pittroff (1739-1814) byl členem Rytířského řádu Křižovníků s červenou hvězdou. V roce 1773 byl povolán na pražskou univerzitu jako profesor exegeze. V roce 1775 převzal katedru pastorální teologie. Vyučoval nejprve v latině studenty obou jazykových skupin. Po přijetí Jiljího Chládky jako profesora pastorální teologie pro české posluchače vedl přednášky v němčině. V roce 1786 univerzitu opustil, působil jako komtur a farář v Chebu. Později se stal velmistrem svého řádu, děkanem teologické fakulty i rektorem pražské univerzity. Vedle učebnice pastorální teologie je také autorem díla *Kirchenamtspolitik nach den allgemeinen Verhältnissen der Kirchenstatistik und der Pastoralklugheit, in der Anwendung auf die Seelsorgergeschäfte*, jež vyšlo v Praze ve dvou svazcích v letech 1785 a 1786. Srov. K. STADEL, *Buße*, s. 116n.

<sup>330</sup> Učebnice vyšla ve čtyřech svazcích poprvé v letech 1778-1780, podruhé 1783-1784 a potřetí v letech 1785-1786. Pražské první a druhé vydání učebnice bylo předlohou pro publikace tištěné v Hildesheimu a Paderbornu v letech 1782 a 1783-1784. Srov. Franz Christian PITTROFF, *Anleitung zur praktischen Gottes-Gelahrtheit. Nach dem Entwurfe der Wiener Studienverbesserung verfasst, und zum Gebrauch akademischer Vorlesungen eingerichtet* I-IV, Praha 1778-1780.

<sup>331</sup> Srov. „*Die Pastoral-Lehre sei ein zusammenhängender Unterricht von den Pflichten des Pastoral-Amtes, und derselben Erfüllung.*“ Blíže F. CH. PITTROFF, *Anleitung* I, s. 11.

vyučování (*Pastoral-Unterricht*), pastorální věda (*Pastoral-Wissenschaft*) či pastorální úřad (*Pastoral-Amt*).<sup>332</sup> Kniha byla silně antropocentricky zaměřená<sup>333</sup> a zcela orientovaná na praxi.<sup>334</sup> Praktické zacílení měla mít veškerá teologie.<sup>335</sup> Principiálně dokonce mělo platit, že co nemá praktické upotřebení, nezaslouží si, aby bylo předmětem výuky.<sup>336</sup>

Členění do jednotlivých svazků odpovídalo postulovaným pastýřským povinnostem. Učební text byl velmi rozsáhlý a hutný, obsahoval řadu odkazů a citátů. Pittroff se odvolával na Písmo svaté, církevní otce, na závěry koncilů, zejména Tridentského, spisy Karla Boromejského i dalších teologů. Ke slovu se samozřejmě dostal i Opstraetův *Pastor bonus*, stejně jako i další práce soudobé pastorálně teologické literatury, a to výslovně a se zdůrazněním i z protestantského prostředí.<sup>337</sup>

Nejobsáhlejší svazek byl věnován tématu vysluhování svátostí. V úvodu o nich Pittroff mluvil jako o nejsvětějších či sedmi hlavních tajemstvích (*Geheimnis*). V dalším textu tato tajemství více neosvětloval a nerozváděl, cílem bylo podat potřebné znalosti k řádnému výkonu správy jednotlivých svátostí.<sup>338</sup> Zásadně šlo o kanonicky legitimní, formálně správné provedení. Významné místo

---

<sup>332</sup> Na tuto skutečnost upozorňuje i K. Stadel, který se také domnívá, že jistá distance zde snad mohla být ohlasem autorovy nejistoty ohledně toho, zda je výraz teologie vhodným označením pro problematiku pojednanou v jeho práci. Srov. K. STADEL, *Buße*, s. 129.

<sup>333</sup> Srov. G. PIRICH, *Franz Giftschütz*, s. 113.

<sup>334</sup> Srov. „*Er ist von den Pflichten des Pastoral-Amtes, weil er alle übrige Kenntniße, die sich in der so ausgedehnten theologischen Wissenschaft zerstreuet befinden, zur praktischen Anwendung versammelt, die theoretischen Regeln moralischer Wahrheiten für den gemeinsten Gebrauch zubereitet, die verschiedenen Verhältniße der leitenden und befolgenden Pflichten aus einander setzt, und den Seelsorger gerade in den Umständen zeigt, in welchen sein Amt kräftig, seine Lehre nachdrücklich, sein Rath ergiebig, sein Rechtsspruch gegründet, sein Trost eindringend, sein Beispiel ungeheuchelt, sein Beistand hinlänglich und wohlgeordnet ist.*“ Blíže F. CH. PITTROFF, *Anleitung I*, s. 11-12.

<sup>335</sup> K tomuto typicky osvícenskému náhledu se Pittroff výslovně přiznával ve třetím vydání své učebnice. K tomu srov. K. STADEL, *Buße*, s. 129n.

<sup>336</sup> K tomu srov. „*Was zu keinem Gebrauche ist, verdienet nicht gelernet zu werden.*“ Blíže F. CH. PITTROFF, *Anleitung I*, s. 2.

<sup>337</sup> Pittroff proložil učební text i řadou klasických citátů ze světa řecké a římské literatury. Z protestantských autorů se zvláště odkazoval k práci *Ausfürliche Anleitung zur weisen, und gewissenhaften Verwaltung des evangelischen Lehramts* Johanna Petera Millera, vydané v Lipsku v roce 1774.

<sup>338</sup> Srov. „*Die Ausspendungspflicht schliesset in ihrem Kreise alle die Kenntniße ein, welche zur richtigen Verwaltung unsrer geheiligten Geheimnissen, jener sichtbaren Zeichen einer unsichtbaren Gnade gehören, und von den Grundsätzen der Liturgik in ihrem weitesten Verstande bestimmt werden.*“ Blíže F. CH. PITTROFF, *Anleitung II*, s. 17.

tu měla také kazuistika, která měla poskytnout vodítka a návody pro konkrétní případy a jednání.<sup>339</sup>

Nejvíce se přitom Pittroff soustředil na udílení svátosti pokání. Toto téma pojednal bezmála na tři sta stranách. K duchovní péči o nemocné, umírající a odsouzené se vyslovil asi na třetinovém rozsahu. Vedle naplnění rubrik a pokynů k správnému udílení se v této poslední kapitole také zaměřil na rady a doporučení, jak být těmto lidem nablízku a ku pomoci. Sám také uváděl, že navštěvování nemocných je službou, která může pastýřskému úřadu přinést největší ocenění a současně překrýt některá stinná místa.<sup>340</sup>

Z učebnice lze vyčíst jisté sympatie k jansenistickým tendencím, byť Pittroff odmítal přísnou strohost jansenistických mravních postojů a zpovědní praxe. Snad to bylo dáno jistými ohledy k studijní dvorní komisi, v níž zasedala řada osob, jež měly k jansenismu blízko, a již byl spis předkládán ke schválení.<sup>341</sup> Záměry státu a státní církevní politiky Pittroff víceméně nereflekoval, řádné vedení pastýřského úřadu pro něj bylo vnitřní záležitostí katolické církve.<sup>342</sup>

Duchovní péče mu proto také byla prostorem, který se týkal pouze duchovní moci a souvisel s vedením, prostředkováním a snahou o dokonalejší náboženský život. Takto výslovně vymezil duchovní péči ve své pozdější práci věnované otázkám politiky církevních úřadů: „*Die Seelsorge in ihrem weitesten Verstande genommen, ist eine Gattung von der geistlichen Regimentsform, welche die Sitten, die Gewissen, die Religionslehren, die Uebungen der Andacht, der Frömmigkeit,*

---

<sup>339</sup> Srov. „*Die Kazuistik muß in den Pastoralfach ein ganz praktisches Gewand anziehen: sie hat den sittlichen Fall auf den Punkt seiner Entscheidung vor sich, folgsam in alle seine wirkliche Umstände eingekleidet, und im Begriff, dem Handlenden zur künftigen Vehaltungs – oder Unterlassungsregel zu dienen.*“ Blíže v předmluvě k druhému dílu pražského vydání Pittroffovy učebnice z roku 1783.

<sup>340</sup> Srov. „*Der Krankenbesuch ist einer von den Diensten, die unserem Amte die meiste Hochschätzung zu Wege bringen, die Auge des Publicums zu unserem Vortheile auf sich lenken, und manche andere schwache Seite gewisser Stellen zu decken.*“ Blíže F. CH. PITTROFF, *Anleitung II*, s. 610.

<sup>341</sup> Srov. A. KŘIŠŤAN, *Počátky*, s. 66. Křišťan také uvádí, že se Pittroff během vlády Josefa II. přiklonil k osvícenství, nicméně spíše šlo prý jen o vnější záležitost.

<sup>342</sup> Srov. G. PIRICH, *Franz Giftschütz*, s. 116.

*der moralischen Erziehung unter ihrer leitenden, schlichtenden, verbesserenden Hand hat.*“<sup>343</sup>

Ve své učebnici pastorální teologie předložil soubor pokynů, rad a doporučení, které měly studentům napomoci k budoucímu řádnému výkonu jejich pastoračních povinností. Tento soubor byl značně rozsáhlý. Uplatnily se v něm různorodé praktické znalosti a nejrůznější vědění, náboženské i světské. Základem tu byl lidský rozum a zkušenost. Antropologický a empirický fundament představoval pro Pittroffa vhodné východisko k správnému a řádnému plnění úkolů pastýřské péče a úřadu.<sup>344</sup> Jako předepsaná skripta sloužil Pittroffův text jen několik málo let. Brzy byl nahrazen učebnicí, která byla metodicky propracovanější, ne tak obsáhlá, a která také výrazně více vycházela vstříc potřebám a zájmům státu.

#### 4.2. *Institutiones Theologiae pastoralis* J. Laubera

Ještě, než se tak stalo, předložil další učební text nového oboru, tentokrát psaný latinsky, olomoucký pastoralista Josef Lauber.<sup>345</sup> První dva svazky jeho učebnice s titulem *Institutiones Theologiae pastoralis* byly vydány v roce 1780, třetí následoval o rok později.<sup>346</sup> Lauberova skripta byla tištěna celkem pětkrát. Druhé přepracované a výrazně rozšířené vydání vyšlo již v roce 1782. Především v moravském prostředí se této učebnici dostalo značného ohlasu. Na různá doporučení, jednotlivých biskupů i opata Rautenstraucha, který stál i za povoláním

---

<sup>343</sup> Srov. Franz Christian PITTROFF, *Kirchenamtspolitik nach den allgemeinen Verhältnissen der Kirchenstatistik und der Pastoralklugheit, in der Anwendung auf die Seelsorgergeschäfte* I, Prag 1785, s. 1.

<sup>344</sup> I proto mohl Pittroff vedle sebe klást citace z Písma a klasických filozofů a řeckých a římských básníků. Srov. K. STADEL, *Buße*, s. 131.

<sup>345</sup> Josef Lauber (1744-1810) absolvoval vídeňský arcibiskupský seminář, poté působil v duchovní správě. Již v semináři byl silně ovlivněn jansenismem. V roce 1778 byl povolán na univerzitu do Brna jako profesor pastorální teologie. Po přeložení univerzity zpět do Olomouce (1782) přednášel pastorální teologii v němčině (přednášky v češtině vedl Albert Slaviček). V roce 1792 byl penzionován. Navrátil se zpět do Vídně i k působení v duchovní správě. Byl výrazně literárně činný. Publikoval zejména v oblasti homiletiky a katechetiky. Byl také překladatelem Bible do němčiny. Srov. TAMTEŽ, s. 294n.

<sup>346</sup> Srov. Josef LAUBER, *Institutiones theologiae pastoralis compendiosae ad normam praescriptam a caesareo-regia studiorum commissione exaratae*, Brunae 1780-1781.

Laubera na univerzitu, byla užívána jako učební text nejen v Brně, respektive Olomouci, ale také ve Vídni, Innsbrucku, Lvově a Budíně.<sup>347</sup>

Od Pitroffových skript se Lauberova učebnice lišila především svou výraznou jansenistickou inspirací. Lauber podobně jako Opstraet kladl silný důraz na zpovědní praxi. Rovněž i jeho učení o Božím milosrdenství a Božím předurčení, stejně jako i velmi přísné nároky na osobu duchovního, byly silně ovlivněny jansenismem.<sup>348</sup>

Zpovědi a zpovědní praxi se Lauber věnoval i ve svých dalších publikacích, zejména v řadě *Der strenge Beichtvater*. K této problematice zde přistupoval z různých aspektů: všímal si pohledu historického, teologického i některých praktických otázek a konkrétních příkladů, týkajících se lidí nemocných a umírajících.<sup>349</sup> Lauber zde přibližoval a ospravedlňoval své přísné a náročné pojetí, snažil se pro ně získat širokou veřejnost. Obracel se také na církevní představitele a žádal je, aby toto pojetí pomohli prosadit.<sup>350</sup>

Na první pohled se mohlo zdát, že Lauber při psaní své učebnice pastorální teologie věrně vycházel z Rautenstraucha konceptu a předlohy. Co se týkalo struktury a členění práce, skutečně tomu také tak bylo. Nicméně jednalo se zde spíše jen o formální následování. Po obsahové stránce se od svého protektora a přímluvce výrazně odchyloval. Rautenstrauch výslovně vyžadoval hledání střední cesty mezi rigorismem a laxismem. Lauber se ovšem otevřeně přikláněl na stranu rigoristického učení, což bylo zvláště patrné zejména u tématu vysluhování svátostí, a především zpovědní praxe a slavení eucharistie.<sup>351</sup> Přísné nároky spojené

---

<sup>347</sup> Srov. K. STADEL, *Buße*, s. 296-299.

<sup>348</sup> Srov. A. KRÍŠŤAN, *Počátky*, s. 66. Dále srov. Franz SISSULAK, *Das Christentum des Josephinismus. Die josephinische Pastoraltheologie in dogmatischer Sicht*, *Zeitschrift für katholische Theologie* 71, 1949, s. 54-89.

<sup>349</sup> Srov. Joseph LAUBER, *Der strenge Beichtvater. Statistisch betrachtet. Zwei Gespräche. Erstes Stück*, Wien 1782; *Der strenge Beichtvater. Theologisch betrachtet. Eine Erzählung. Zweites Stück*, Wien 1782; *Der strenge Beichtvater. Praktisch am Krankenbette betrachtet. Drittes Stück*, Wien 1783; *Der strenge Beichtvater. Historisch betrachtet. Viertes und letztes Stück*, Wien 1784.

<sup>350</sup> Výslovně tak učinil v nestránkované předmluvě k čtvrté části: „Finden Sie das Werkchen für die gläubigen Heerden, für derer Seelenheil zu wachen Sie vom dem obersten Hirten Jesus bestellt sind, nützlich zu sein; so bitte ich Sie vor allen Engeln und Menschen, dasselbe Ihnen untergeordneten Hirten und Seelensorgern nicht nur anzuempfehlen, sondern zur Befolgung und Richtschkur aufzutragen.“ Blíže J. LAUBER, *Der strenge Beichtvater. Viertes und letztes Stück*.

<sup>351</sup> Srov. K. STADEL, *Buße*, s. 299-300.

s požadavkem mravní dokonalosti a čistoty srdce kladl na kněze i na přijímající lid. Jelikož takovým nárokům nebylo jednoduché dostat, překážkou byl i lehký hřích, mělo být například k Nejsvětější svátosti možné přistoupit v běžných případech jen třikrát až čtyřikrát za rok.<sup>352</sup>

Lauberova učebnice i celé jeho pojetí pastorální teologie mělo jasné teologické a christologické založení. Pastorální teologie tu byla výkladem předpisů a povinností vyžadovaných Bohem od duchovních pastýřů. Cílem veškerého jejich jednání a pastorační práce, ať již se jednalo o zvěstování evangelia, vysluhování svátostí či snahu o osobní svatost a poskytování dobrého příkladu, měla být oslava Boží a věčná spása svěřených duší (*gloria Dei a aeterna salus animarum*). Následovat přitom měli příklad pozemského života Ježíše Krista.<sup>353</sup>

Duchovní pastýři měli činit totéž, co činil Kristus. Napodobování Krista (*imitatio Christi*) ve všem jednání a konání i osobním životě mělo být jejich nejvyšším příkazem.<sup>354</sup> Důraz byl kladený na jejich vnitřní zbožnost a mravní dokonalost. Právě i tím se prokazovali jako skuteční služebníci Boží a správci Božích tajemství. Ba dokonce více, téměř se až dostávali do pozice zprostředkovatelů mezi Bohem a lidmi, aniž by přitom byla dostatečně zohledněna jedinečná role Ježíše Krista. Lauber také sice formálně uznával primát Boží milosti, ale ten do značné míry relativizoval významem a úlohou, jíž připisoval lidským výkonům a skutkům v oblasti zbožnosti a mravního života.<sup>355</sup>

Jednoznačnou teologickou a christologickou orientací se pojetí pastorální teologie a pastýřského úřadu v Lauberově latinsky psané učebnici výrazně

---

<sup>352</sup> Při splnění přísných nároků Lauber pochopitelně doporučoval přijímání častější: „*Quo maior est animae integritas, quo plurium adest virtutum copia, quo intensior fervor et affectus in Deum, eo frequentior suadenda est communio: qui peccata magna fugiunt, ad nullum veniale inclinationem animi habent, interim tamen saepe in venialia labuntur, virtutes raro exercent, non vehementer anhelant SS. altaris suscipere Sacramentum, suscipiant ter quaterve per annum.*“ Blíže J. LAUBER, *Institutiones* II, s. 300-301.

<sup>353</sup> Srov. „*Est quippe illa ordinata officiorum omnium praeceptio atque expositio, quae Deus ab iis exigit, quos pastores constituit animarum.*“ Dále srov. „*Finis vero hic duplex est: gloria Dei, salus aeterna hominum. Ideo quippe misit Deus filium suum in mundum, ut salvetur mundus per ipsum, et ut omnis, qui credit in eum, habeat vitam aeternam.*“ Blíže TAMTĚŽ, s. 4; 28; 90.

<sup>354</sup> Srov. „*Imitare sane nil aliud est, quam omnes alterius actiones facere, seu facere, quod alter fecit; cum itaque idem facere jubentur animarum pastores, quod Christus fecit, jubentur eum imitari.*“ Blíže J. LAUBER, *Institutiones* III, s. 82.

<sup>355</sup> Srov. K. STADEL, *Buße*, s. 312-313.



odlišovalo od přístupů a koncepcí předložených v učebních textech jiných autorů i ve vlastním návrhu tabelární osnovy nové disciplíny, které byly méně či více antropocentricky zaměřené. Ostatně Lauber sám se také ve svém pozdějším, tentokrát německy psaném úvodu do pastorální teologie k osvícenskému antropocentrismu a moralismu rovněž přiklonil.<sup>356</sup>

Lauberova práce *Praktische Anleitung zum Seelensorgeramte oder Pastoraltheologie für wirkliche und künftige Seelensorger* z roku 1790 ovšem zůstala jen torzem, vyšel pouze první díl.<sup>357</sup> Důvodem toho byl zřejmě předčasný Lauberův odchod z univerzity. Po obsahové stránce se německý i latinský text značně lišily. Lauber sám v úvodu upozorňoval, že nepřipravil jen prostý překlad latinských *Institutiones*. Příklon k antropocentrismu byl toho jasným dokladem. Pastorální teologie se i zde nadále vztahovala k Bohu a Božimu Zjevení, úkolem duchovních pastýřů ovšem bylo usilovat o věčné, ale i časné blaho sobě svěřených duší.<sup>358</sup>

Lauber si byl vědom, že německy psaných úvodů do pastorální teologie tehdy byla k dispozici již celá řada. Nicméně všem mělo být společné, že nebyly příliš využitelné pro běžnou praxi. Koneckonců týkat se to mělo i jeho latinsky psané učebnice. Praktičnost si Lauber spojoval s uváděním konkrétních příkladů, které vycházely a vztahovaly se k běžnému životu prostých lidí. Na ně měly proto také působit a povzbuzovat je k dobrému. Nedostatečná praktičnost dosavadních „praktických návodů a instrukcí“ měla být odrazem toho, že jejich tvůrci sami nikdy nepůsobili v duchovní správě.<sup>359</sup>

Lauber si přál, aby jeho německy psaný úvod do pastorální teologie byl čten společně s učebním textem křesťanské mravouky, jehož byl rovněž autorem. Svě *Kurzgefaßte Anleitung zur christlichen Sittenlehre oder Moraltheologie*, sestávající

---

<sup>356</sup> Srov. TAMTÉŽ, s. 297.

<sup>357</sup> Srov. Josef LAUBER, *Praktische Anleitung zum Seelensorgeramte oder Pastoraltheologie für wirkliche und künftige Seelensorger*, Brünn 1790.

<sup>358</sup> Srov. „Ein Seelensorger ist ein Mann, der für die Seelen sorget, das heißt der die Seelen zur ewigen, und soviel es sein kann, auch zur zeitlichen Glückseligkeit zu führen sich bestrebet.“ Blíže TAMTÉŽ, s. 1 a 8-9.

<sup>359</sup> Srov. „Alle sind zu wenig praktisch; und woher mag dieses kommen? Weil sie von Männern verfaßt waren, die niemals selbst an der Seelensorge gearbeitet haben.“ Blíže v nestránkované předmluvě TAMTÉŽ.

z pěti svazků, dokončil krátce předtím, než vydal první díl svých skript o povinnostech duchovních pastýřů.<sup>360</sup>

Po odchodu z univerzity působil Lauber v duchovní správě, nicméně i nadále byl literárně činný. Vydával homiletické a katechetické spisy, jako byly například dvousvazkové *Neue katechetische Reden oder Christenlehren nebst Fragen an die Kinder hierüber* (1797) či minimálně osmisvazkový *Vollständiges homiletisches Werk zum bequemen Gebrauche für wirkliche und künftige Seelensorger in der Stadt und auf dem Lande* (1793-1796). Jeho práce byly také velice dobře přijímány a přinesly mu značnou proslulost. Svými současníky byl řazen k vlivným a významným autorům své doby.<sup>361</sup>

#### 4.3. Nejúspěšnější dobová učebnice vídeňského pastoralisty F. Giftschütze

Nejúspěšnější dobovou učebnicí pastorální teologie se staly *Leitfaden für die in den k. k. Erblanden vorgeschriebenen deutschen Vorlesungen über die Pastoraltheologie* vídeňského pastoralisty Franze Giftschütze z roku 1785. Kniha se zcela orientovala na praxi, v náboženství jednoznačně akcentovala mravní stránku. Ve svém druhém vydání odkazovala na téměř dvě stě (174) státních nařízení.<sup>362</sup> Tato skutečnost byla také důvodem jejího značného úspěchu a oblíbenosti u dvora.

Na další tři desítky let se stala nejvýznamnějším a nejdůležitějším textem nového oboru. Během této doby byla opakovaně vydávána a doporučována, tištěna byla celkem pětkrát. Vedle toho byla také přeložena do češtiny i latiny.<sup>363</sup> Již

---

<sup>360</sup> Srov. Joseph LAUBER, *Kurzgefaßte Anleitung zur christlichen Sittenlehre, oder Moralthologie nach dem Leitfaden des für die österreichischen Erblände festgesetzten Planes I-V*, Wien 1784-1788.

<sup>361</sup> Ne vždy tomu ale tak bylo. Lauber se setkával i se značnou kritikou, zejména po vydání latinských *Institutiones*, psaných výrazně v jansenistickém duchu. Ty byly dokonce zaslány do Říma s nadějí, že budou odsouzeny. Toto očekávání se ale nevyplnilo, verdikt tenkrát nebyl vynesen. Srov. K. STADEL, *Buße*, s. 296-299.

<sup>362</sup> Srov. G. PIRICH, *Franz Giftschütz*, s. 172-173.

<sup>363</sup> Poprvé vyšla ve Vídni v roce 1785, respektive v roce 1786 v Hildesheimu a Paderbornu. Druhé vydání, tištěné ve Vídni v roce 1787, označil Giftschütz sám za značně rozšířené („*durchaus*

v prvním vydání byla předepsána jako všeobecná a závazná učebnice pro výuku pastorální teologie v celé monarchii. Teprve od roku 1812 ji v tomto postavení nahradila kniha nového vídeňského pastorálního teologa Antona Reichenbergera vydaná pod jednoduchým názvem *Pastoral-Anweisung*.<sup>364</sup>

Podobně jako další učební texty i Giftschützova učebnice následovala třídílnou strukturu Rautenstrauchovy osnovy, byť sama sestávala pouze ze dvou svazků. Navíc nijak rozsáhlých, což ale bylo vnímáno jako výhoda. Ceněna byla stručností, jasností, přehledností a u podobně smýšlejících duchovních také ideově ukotvením. Příkladem tu byl sám překladatel Giftschützovy učebnice Václav Stach. Sám se také těmto charakteristikám snažil při převodu německého textu do češtiny dostát.<sup>365</sup>

Rozvržení látky do dvou svazků nebylo náhodné. Giftschütz se domníval, že pro úřad duchovních správců byly zásadní dvě oblasti činnosti. Jednak vyučování náboženství, kam také patřilo kázání i poučování a povzbuzování v soukromí a při zvláštních příležitostech, jednak také vykonávání veřejných náboženských obřadů a obyčejů. Obé bylo zásadní proto, aby lidé mohli dosáhnout opravdové spokojenosti a štěstí. Předpokladem totiž bylo znát cestu vedoucí k obecnému blahu i blahu jednotlivce a současně také dle povahy a potřeby mít možnost opřít se o prostředky, jejichž úkolem bylo dopomáhat lidem jít onou cestou. O těchto prostředcích či nástrojích spadajících do oblasti veřejných

---

*vermehrte*“). Se stejným upozorněním vyšla kniha i potřetí v Kolíně nad Rýnem v roce 1796. Od předchozího vydání se ale nijak nelišila. Počtvrté a popáté byl Giftschützův učební text tištěn ve Štýrském Hradci v roce 1801, respektive 1811. Tentokrát naopak s doplněním, že se jednalo o vydání nezměněná („*unveränderte Auflage*“). Konečnou podobu dostala Giftschützova učebnice tedy již ve svém druhém vydání v roce 1787, v dalších desetiletích byla vydávána již beze změny. Ostatně ani první a druhé vydání, i když dle upozornění mělo dojít k výraznému rozšíření textu, se po obsahové stránce příliš nelišilo. V druhém vydání se Giftschütz častěji odvolával na vídeňský rituál, k odkazům (na Písmo) také doplnil příslušné citace. Zapracoval také řadu nově vydaných císařských nařízení a na některých místech nově rozdělil text do dalších paragrafů. V roce 1789 byly vydány překlady Giftschützovy učebnice do češtiny a latiny. Česky vyšla kniha jako *Počátkové pastýřské teologie*, latinsky ve Vídni jako *Institutiones Theologiae pastoralis*. K tomu srov. K. STADEL, *Buße*, s. 194-195.

<sup>364</sup> Srov. Anton REICHENBERGER, *Pastoral-Anweisung*, Wien 1812.

<sup>365</sup> Srov. „*Obojí sem tak zachovati usiloval, že sem jednak žádné hlavní myšlenky svévolně nevynechal, aniž žádné vlastní nedoložil, jinak také sem té výborné krátkosti, uloženosti, sprostnosti a světlosti užívati se vynasnažil, kterýmiž se Pan Author od mnohých jiných Spisovatelů téhož umění, mimo důležitost věcí, znamenitě rozeznává.*“ Blíže ve Stachově nestránkované předmluvě k F. GIFTSCHÜTZ, *Počátkové I*.

bohoslužeb a obřadů se Gisftschtütz a v návaznosti na něj i překladatel Stach vyjadřoval jako o svátostech, požehnáních a jiných obyčejích a měl je za pomůcky k rozmnožení ctnosti a „*blahoslavenství lidského*“. To měl být také nejvyšší cíl duchovních správců.<sup>366</sup> Vybaveni k tomu měli být potřebnými znalostmi, vlastnostmi i žádoucími způsoby chování a jednání. Proto také v souladu s Rautenstrauchovou osnovou byl k druhému dílu připojen dodatek, věnovaný žádoucímu profilu duchovního pastýře.<sup>367</sup>

Giftschützova učebnice měla jednoznačné antropocentrické založení. K základním stavebním kamenům tu patřily pojmy mravného a ctnostného života, očisty a polepšení, slušnosti, přiměřenosti, spokojenosti a štěstí, vztahované již na tento svět. Podobně dále optimismus a naděje, v posledku orientovaná také na věčnost. Pastorální teologií bylo rozuměno vyučování o činnostech spojených s výkonem úřadu duchovních správců.<sup>368</sup>

Tomu také odpovídal obraz Ježíše, který byl prezentován jako Bohem seslaný všeobecný učitel lidí a zakladatel křesťanského náboženství. K šíření svého učení, k jehož pilířům patřila tolerance (zrušení rozdílu mezi pohany a židy) a očista mravů a jehož obsahem byla „*opravdivá praktická filosofie*“ a radostná naděje v budoucí život, si vytvořil okruh svých učedníků. Odtud měl být také odvozován původ křesťanského učitelského úřadu a dále i duchovních pastýřů a správců.<sup>369</sup>

---

<sup>366</sup> Srov. F. GIFTSCHÜTZ, *Počátkové* II, s. 30. Odkazováno zde a dále je na věrný Stachův překlad druhého vydání Giftschützovy učebnice.

<sup>367</sup> Srov. „*Přítomné navedení k pastýřské teologii na dva hlavní díly se rozvrhují, protože dle domnění mého vlastního ouřadu duchovních správců dvojím jednáním obmezen jest. Lid totiž, aby šťastný byl, musí znáti cestu, kteráž k štěstí vede, a spolu musí dobré vykonávat. Potřebuje tedy ponaučení a napomenutí, kteréž dostává skrz posluhování slova, neb vyučování náboženství. A poněvadž také věci do smyslu padající sloužejí k zřízení mysli a k pohnutí vůle lidu, podle povahy jeho a následovně k polepšení a vzdělání napomáhají; za tou příčinou každé náboženství má jisté zevnitřní obyčeje a řády své. Duchovní správce tedy také povinen jest se starati o zevnitřní službu náboženství. V prvním dílu má se jednat o posluhování slova, v druhém o zevnitřní službě náboženství. Však ale to se obojí nemohlo by se užitečně vykonat, kdyby duchovní správce potřebných vlastností k ouřadu svému neměl a slušně se v obcování svém nezachoval; pročez může se v přídavku, nebo raději v třetím dílu jednat o vlastnostech k duchovnímu ouřadu potřebných a o obcování duchovního správce.*“ Blíže F. GIFTSCHÜTZ, *Počátkové* I, s. 16-17.

<sup>368</sup> Srov. „*Navedení k tomu ouřadu nebo vyučování o prácech ouřadu správce duchovního jmenuje se pastýřské navedení, kteréž se také obyčejně nazývá Pastýřská teologie, protože do jistého pořádku nebo systému uvedeno a zvláštní částkou teologie učiněno bylo.*“ Blíže TAMTĚŽ, s. 4.

<sup>369</sup> Srov. TAMTĚŽ, s. 1-3.

Faráři měli nacházet inspiraci pro své jednání přímo u „učitele Ježíše“. Pramenem poznání a výuky správného výkonu duchovenského úřadu jim měl být jeho život a konání. Rovněž také příklady apoštolů a učedníků i návody zachycené zejména v Pavlových listech Timoteovi a Titovi. Dále bylo odkazováno k některým textům církevních otců (například Řehoře Velkého a Jana Zlatoústého), naučením a nařízením Tridentského koncilu a také svatého Karla Boromejského (zmíněna byla *Acta Ecclesiae Mediolanensis* a *Instructiones Pastorum*). Využití měly dojít nejen knihy a návody katolických autorů, ale také obsáhlá literatura protestantská. Ostatně s Lutherovým vystoupením, na jehož sbírky kázání zde bylo také upozorňováno, tu byl spojován obnovený zájem o vzdělávání a výchovu obecného lidu.<sup>370</sup>

V úvodním přehledu byl mezi katolickými autory, zasluhujícími si zvláštní poznamenání, uveden hned na prvním místě Jean Opstraet a jeho známé dílo *Pastor bonus*. Nicméně v dalším textu se Giftschütz již k němu nevracel, první zmínka byla zároveň i odkazem posledním.<sup>371</sup> Práce z protestantského prostředí měly v úvodním komentovaném výčtu větší zastoupení, i proto, jak autor učebnice neopomenul připomenout, že se u nich „již dávno pastýřská teologie na vysokých školách přednášela“.<sup>372</sup> Giftschütz ovšem nepodával přehled toho, co již bylo historicky na protestantské straně k tomuto tématu k dispozici, omezil se pouze na novější práce. Kritériem pro něj byla užitečnost a využitelnost pro dosažení vytčených cílů, nikoli původ a případný historický význam.<sup>373</sup>

Koneckonců nejen pastýřská, ale vlastně jakákoli teologie měla mít dle Giftschütze praktické zacílení. Posuzována měla být podle svých účinků na skutečný život lidí a vykonávání křesťanského náboženství. Měřítkem i žádoucím horizontem tu přitom byly pojmy polepšení a spokojenosti.<sup>374</sup> Současně celá oblast

---

<sup>370</sup> Srov. TAMTÉŽ, s. 6-10.

<sup>371</sup> Srov. K. STADEL, *Buße*, s. 197.

<sup>372</sup> Blíže F. GIFTSCHÜTZ, *Počátkové I*, s. 14.

<sup>373</sup> Mezi autory, na které Giftschütz odkazoval, lze kupříkladu najít jména jako Pierre Roques (1685-1748), Christoph Timotheus Seidel (1703-1758), Johann Jakob Plitt (1727-1773), Johann Friedrich Jacobi (1712-1791), Johann Peter Miller (1725-1789), Georg Friedrich Seiler (1733-1807).

<sup>374</sup> Srov. „*Jak důležitý jest ouřad ten, tak také důležité jest navedení k němu. Ale poněvadž se zajisté cena každého theologického umění vůbec jinak nemůže vážit nežli podle oučinků svých, kterýmiž k vykonávání křesťanského oučinnivého náboženství napomáhá a polepšení a spokojenost lidí*

náboženského života měla podléhat zájmům a potřebám světské autority – správy země. Světskému rameni mělo být podřízené každé náboženství. Přičemž nejšťastnější měly být ty země, které se mohly opřít o náboženství křesťanské, zvláště bylo-li očištěné od pověrečných nánosů a obdobné zátěže. Náboženství mělo světským úřadům a vládní moci poskytovat účinnější argumentaci a podporu pro dosahování vytčených cílů na poli obecného blaha a legitimizovat stávající poměry a osvícenskou politiku.

Duchovní pastýř si měl být dobře vědomý toho, jaký přínos mohou a mají mít jeho (náboženské) aktivity pro život v dané zemi a jak mohou být v tomto smyslu nápomocné dalším (světským) úřadům. Giftschütz tuto problematiku podával s naprostou samozřejmostí, osvícenské přístupy a politika josefinského státu se mu zcela přirozeně prostupovaly s vnímáním role a úlohy (křesťanského) náboženství: *„A poněvadž také to jest jisté, že ty země nejšťastnější sou, jichžto oudové čisté náboženství křesťanské vykonávají, není tedy žádné pochybnosti o užitku, jež správa země z ouřadu toho učitele náboženství nabývá, kterýž hledí, aby ty věci, jež správa země rozkazem a trestem vynutit musí, vymohl důvody z náboženství vzatými, jenž vždycky hlouběji do srdci lidských vstupují a trvanlivější pocítnutí působějí.“*<sup>375</sup>

První díl učebnice byl celý věnovaný problematice vzdělávání lidu v oblasti náboženství. Správce duchovního úřadu byl v první řadě učitelem.<sup>376</sup> Jeho úkolem bylo vyučovat náboženským pravdám, napomínat a povzbuzovat k ctnostnému životu, současně ale také trestat přestupky vůči mravnosti, napravovat hříšníky, těšit zarmoucené a trpící, vyvracet bludy, předsudky i falešná a pověrečná tvrzení a domněnky.<sup>377</sup> Služba slova nezahrnovala ani tak ohlašování radostné zvěsti evangelia, jako spíše praktické návody, jak se zachovat v konkrétních situacích ve

---

*působí; tím samým nedá se tak lehce ten stupeň přednosti vysoudit, na kterýž by se mezi druhými postavit měla pastýřská theologie, kteráž přímo k polepšení a spokojenosti směřuje.“* Bliže F. GIFTSCHÜTZ, *Počátkové I*, s. 4-5.

<sup>375</sup> TAMTÉŽ, s. 4.

<sup>376</sup> Srov. např. *„Vyučování právem přední místo má mezi všemi ostatními povinnostmi duchovního správce.“* Bliže TAMTÉŽ, s. 17.

<sup>377</sup> Srov. *„Jako lidé v osadě rozlišní sou, tak se vyučování na rozličné způsoby rozdělit dá. (...) Duchovní správce tedy musí, jak se obyčejně říkává, vyučovat, napomínat, trestat, těšit, vyvracet.“* Bliže TAMTÉŽ, s. 44.

vztahu ke konkrétním skupinám lidí a jejich potřebám.<sup>378</sup> Přičemž důležitost křesťanských pravd a naučení byla opět vztahována k otázce toho, nakolik napomáhají ke skutečnému křesťanskému životu a jednání. Kritéria zde byla jasná, navíc pravdivé poznání bylo současně poznáním dobrého.<sup>379</sup>

Obecné pojednání o problematice vyučování a vzdělávání lidu v otázkách náboženství a náboženských pravd dále následovaly oddíly zaměřené na typické formy realizace této služby, povinnosti či úřadu. Jednalo se vlastně o přehledy didaktických zásad, poznámek a pravidel pro přípravu a vedení katechezí dětí ve školách i kostelích, přípravu a přednášení kázání i vyučování v soukromí. Naposledy uvedený formát se týkal zvláštních příležitostí a potřeb a byl vedle poučení spojovaný také zejména s poskytováním útěchy a povzbuzení. Patřilo sem například navštěvování nemocných a umírajících, rozhovory s pohany a nevěřícími, cizoložníky, pokrytci a křivopřísežníky, s vězni, s lidmi chudými i bohatými a vznešenými. Každý stav i každá skupina obyvatel (farnosti) vyžadovala zvláštní zacházení a postupy. Duchovní pastýř měl dle povahy, charakteru, mravů i stupně poznání svých farníků volit příslušná slova i způsoby své řeči a jednání.<sup>380</sup>

Druhý díl byl věnovaný veřejným službám Božím. Sestával ze dvou oddílů a již výše vzpomenutého dodatku, rovněž rozčleněného do dvou částí, jehož tématem byly nároky na osobu duchovního pastýře. Úkolem náboženských obyčejů a bohoslužeb bylo napomoci lidem k povzbuzení a uchování správných náboženských postojů a smýšlení, k dosažení náboženských prožitků a také k poučení, výchově a polepšení.<sup>381</sup> Zkrátka cílem bylo společné vzdělání a pozdvižení myslí k duchovním věcem.<sup>382</sup> Mezi veřejné služby Boží mělo především patřit vyučování, respektive veřejné přednášení náboženství, mše a jiné

---

<sup>378</sup> Srov. K. STADEL, *Buße*, s. 198.

<sup>379</sup> Srov. F. GIFTSCHÜTZ, *Počátkové I*, s. 89-90.

<sup>380</sup> Srov. TAMTÉŽ, s. 189.

<sup>381</sup> Srov. „*Že ale nábožní obyčejové k tomu cíli ustanoveni sou, aby dobré smejšlení vzbudili neb zachovali, srdce k nábožnému pocítnutí pozdvihli a k vzdělání sloužili...*“ Blíže F. GIFTSCHÜTZ, *Počátkové II*, s. 2.

<sup>382</sup> Srov. TAMTÉŽ, s. 24.

veřejné modlitby a zpěvy.<sup>383</sup> Do popředí se tu dostávaly otázky náležitého průběhu a vnější formální správnosti, řešena přitom byla například výzdoba kostelů, druhý a počty svátků, dodržování a pravidelnost časů a termínů bohoslužeb, srozumitelnost duchovních písní a mnohého dalšího. Příznačné bylo, že se autor učebnice k doložení uváděných podob a nároků odvolával stále na další a další příkazy a nařízení, typicky ale státního, nikoli církevního původce. Současně se přitom snažil o stručnost, jako dostatečný argument tu často posloužila příslušná vyhláška či jiné vyjádření vůle státu.<sup>384</sup>

K veřejným službám Božím, respektive k různým náboženským služebnostem (*besondere gottesdienstliche Handlungen*) patřilo dále vysluhování svátostí, žehnání a další obyčeje.<sup>385</sup> Rovněž i pro ně platilo, že i ony měly zásadně směřovat k vzdělání lidu. Připomínáno to bylo opakovaně, dokonce i s tím, že rovina dosažení užitku a poučení byla v případě svátostí nutnou podmínkou pro přijetí.<sup>386</sup> Osvícenský paternalismus se zde opět a zřetelně prolínal se silným antropocentrickým zaměřením veškerého jednání a aktivit osvícenských správců.

Výrazně například i v aplikaci základního pravidla („*ciñ to, co napomáhá k dobrému kajícího*“) při řešení otázky, zda udělit či neudělit rozhřešení: „*Jestliže udělení rozhřešení v přítomných okoličnostech opravdové dobré hříšníka rozmnožuje, uděl mu ho; pak-li odepřením neb odložením rozhřešení od hříchu odvrácen a k vykonávání ctnosti vzbuzen jest, odepři, neb odlož mu ho.*“<sup>387</sup> Rovněž i zde bylo odkazováno k mnoha státním nařízením, nicméně poměrně rozsáhlá část tohoto oddílu, věnovaná právě zpovědi, byla výjimkou.<sup>388</sup> Ne tak otázky spojené s uzavíráním manželství, problematikou žehnání a konání různých procesí. Zde

---

<sup>383</sup> Srov. TAMTĚŽ, s. 18-19. Oním vyučováním bylo myšleno ranní a druhé kázání a veřejné katecheze. Ranní kázání bylo spojené s první mší, druhé bylo pronášeno z kazatelny před velkou nebo zpívanou mší.

<sup>384</sup> Srov. např. „*Nejvyšším nařízením od 1. ledna 1782 duchovním pastýřům poručeno bylo, aby pod ztrátou časných příjmů, kdyby se nedbalými proukázali, lidu při každé příležitosti – pochopitelně ukázali, že jest mnohem větší zásluha u Boha na ten od samé církve zrušený svátek se vši pilností pracovat, nežli pod zastíráním svěcení lenosti se oddat...*“ Blíže TAMTĚŽ, s. 14.

<sup>385</sup> Srov. TAMTĚŽ, s. 30n.

<sup>386</sup> Srov. „*Cíl a konec všech řádů náboženství, následovně také svátostí, jest užitek a vzdělání přijímajících; těm se tedy jimi posluhovati nemá, při kterýchž tento cíl dosažen být nemůže.*“ Blíže TAMTĚŽ, s. 35.

<sup>387</sup> Srov. TAMTĚŽ, s. 98.

<sup>388</sup> Na tuto skutečnost upozorňuje i K. STADEL, *Buße*, s. 201.



byla císařská nařízení východiskem a základem pro formulování správných postupů a pravidel. Úkolem duchovních správců bylo nejen se jimi řídit, ale také informovat o nich farníky a dbát na to, aby byly dodržovány a zachovávány.<sup>389</sup>

Svátostná praxe církve byla v dobově nejúspěšnější učebnici pastýřského učení vnímána jako určitá materie zvyků a ceremonií vyskytujících se v každém náboženství. Viděna byla jako určitý prostředek reagující na lidskou přirozenost a potřebu opřít se a vyjádřit v určitých vnějších formách své vnitřní pocity a duchovní prožívání. Teologická a christologická dimenze svátostí zde zůstávaly stranou. Svátost byla lidským nástrojem, chyběla tu jakákoli souvislost a odkaz ke Kristovu velikonočnímu tajemství. Nikoli spása, milost a posvěcení člověka, ale prostředek podpory mravného jednání a prosazení obecného blaha.<sup>390</sup> Ostatně i Ježíš sám tu byl především učitelem mravnosti.

Účinnost svátosti jako určitého lidského zvyku či obyčeje byla navázána na správné pochopení i odpovídající provedení. Nikoli frekvence, ale správné vnitřní nastavení rozhodovalo o užitečnosti a prospěšnosti. Porozumění vyžadovalo v první řadě vzdělání a poučení, současně ale také nárokovalo přístupnost a srozumitelnost, někdy spojenou i s dostatečnou hlasitostí. Samozřejmostí byla vážnost se slušností a způsobností, ty se ale vztahovaly nebo měly vztahovat na celou oblast jednání duchovních správců i celé farní obce, a to nejen při vykonávání náboženských obřadů a obyčejů.<sup>391</sup> Cíl „svátostné“ praxe církve měl jednoznačné zadání: přivést „*přítomné lidi k rozjímání nebeských věcí a k pobožnosti*“.<sup>392</sup> Nejednalo se tu ale o spásu a věčné štěstí. Obsahem pojmu pobožnost či zbožnost v učebnici vídeňského pastoralisty bylo úsilí o ctnostný život a snaha o mravní polepšení.

---

<sup>389</sup> Srov. F. GIFTSCHÜTZ, *Počátkové II*, s. 143.

<sup>390</sup> Srov. TAMTÉŽ, zvláště s. 34-35 a 70. Giftschütz téma milosti otevírá jen velmi výjimečně. Například při upozornění, že bludem je domněnka, že přijetím větší hostie nebo většího počtu hostií je možné dosáhnout větší milosti. K tomu srov. K. STADEL, *Buße*, s. 212-213.

<sup>391</sup> Srov. F. GIFTSCHÜTZ, *Počátkové II*, s. 32-35.

<sup>392</sup> Srov. TAMTÉŽ, s. 32.

#### 4.4. První česky psané učebnice pastorální teologie (J. Chládek a V. Stach)

Na Rautenstrauchovu tabelární předlohu reagovaly i dva česky psané učební texty. První jazykově českou učebnicí pastorální teologie sepsanou podle pokynů osnovy byly *Počátkové opatrnosti pastýřské* profesora pražské teologické fakulty Jiljího Chládky vydané v Praze v roce 1780.<sup>393</sup> Chládkova skripta patří vůbec k nejstarším učebním textům nové disciplíny. Nicméně mimo kontext českého dějepisectví nejsou příliš známa. V dějinách pastorální teologie bývá pozornost věnována téměř výhradně německy psaným knihám.<sup>394</sup> Život a dílo českého osvícence a obrozence Jiljího Chládky včetně některých vybraných aspektů jeho nejvýznamnější knihy jsou dosud zpracovány jen dílčím způsobem v několika spíše časopiseckých studiích.<sup>395</sup>

Chládek nahlížel na pastorální teologii jako na součást teologie morální. Nicméně uvítal, že měla být přednášena samostatně v ucelené a systematizované podobě. Uvědomoval si a také připomínal její důležitost a význam.<sup>396</sup> Obsahem pastorální teologie dle Chládkova učebního textu mělo být naučení o vlastnostech a povinnostech pastýřů i o způsobech, jak těmto povinnostem dostát. Kniha se pochopitelně silně orientovala na praxi a také cíleně zohledňovala a zdůrazňovala různé předpoklady, potřeby a možnosti jednotlivých lidí, o něž všechny dohromady, ale i jednoho každého zvláště měl mít duchovní pastýř zvláštní starost a péči.

Tento přístup odpovídal dobovým náhledům a akcentům, v nichž se výrazně prosazovalo antropocentrické zaměření. Ovšem zde mělo jasné hranice, byť teologicky ne zcela ujasněné.<sup>397</sup> Usilování o časné a věčné štěstí, jež bylo náplní a předmětem povinnosti duchovních správců, mělo své zřetelné pojmenování a cíl.

---

<sup>393</sup> Srov. J. CHLÁDEK, *Počátkové*.

<sup>394</sup> Srov. A. KŘIŠŤAN, *Počátky*, s. 82.

<sup>395</sup> Srov. Vladimír URBÁNEK, *Jiljí Chládek, český obrozenec a osvícenec*, *AUC/Phil. et Hist.* 28, 1986, č. 4, s. 115-140; Jan HARVILKO, *Jiljí Chládek a jeho počátkové opatrnosti pastýřské*, *Theologická revue* 77, 2006, 1-4, s. 381-385.

<sup>396</sup> Srov. „*Taková naučení o vlastnostech a povinnostech pastýřů a vyplnění jich, v jistý pořádek uvedená, služí bohoslovi pastorální, neb jak latiníci mluví pastoralis theologia. Jest částka bohosloví mravného (...), však pro svou důstojnost a znamenitou potřebnost zaslouží, by obzvláště přednesena byla.*“ Blíže J. CHLÁDEK, *Počátky* I, s. 2.

<sup>397</sup> Srov. H. KUCHAROVÁ – Z. R. NEŠPOR, *Pastor bonus*, s. 374.

Každý úkon i každá splněná povinnost duchovního pastýře, jež samy o sobě nebyly dostatečné, měly vést ke spáse celého svěřeného společenství, s důrazem na každou jednotlivou duši, jež nesměla být ztracena.<sup>398</sup> K obecnému dobrému ostatně také patřila sláva Boží i „*rozmnožení svaté církve jeho*“.<sup>399</sup>

Chládkova učebnice byla strukturována v souladu s doporučenou osnovou. Vyznívala velmi kriticky vůči dosavadní církevní praxi. Do určité míry také předjímal některé josefínské reformní snahy zaměřené do oblasti náboženství. Příznačně se Chládek také v osvícenském duchu vymezoval vůči scholastice.<sup>400</sup> Ostatně již ve své dizertaci, kterou sepsal se svým nejbližším přítelem Karlem Rafaelem Ungarem, se stavěl za nové přístupy a postupy inspirované oblastí přírodních věd (newtonovská metoda analýzy zkušenosti oproti karteziánskému ideálu racionální dedukce) a snažil se sladit učení o přirozených zákonech s katolickou věroukou. Věnoval se především oblasti etiky a na podporu svých tvrzení se odvolával i k protestantským autorům.<sup>401</sup>

V prvním dílu Chládkových skript byly dle osnovy stručně nastíněny dějiny pastorální teologie. Uvedeni byli i čeští kazatelé, Chládek kupříkladu chválil arcibiskupa Arnošta z Pardubic. Husa a husitské kazatelství nezmiňoval, jistých sympatií se ale dostalo českým bratřím. Dle očekávání byly dále připomínány závěry a ustanovení Tridentského koncilu, vztahující se k službě pastýřů, stejně jako zásluhy a přínos protestantských autorů k povznesení pastýřského úřadu a služby, například Johanna Ludwiga Hartmanna (1640-1680), Christopa Timothea Seidela (1703-1758) a dalších. Dostalo se i na známá díla Jeana Opstraeta (*Pastor bonus*), Tobiáše Lohnera (*Instructiones practicas*) a Franze Neumayera (*Vir apostolicus*).<sup>402</sup> Následně byla pojednána tematika vyučování, obecné zásady,

---

<sup>398</sup> Srov. „*Nebo zdali již dosti učiní pastýř povolání svému, když jen toliko káže, mši čte a svátosti uděluje, ač i k tomu neobecná bedlivost a rozšafnost náleží? Nikoli. Kdo by tak smejšlel, jistě by se v tom velice mejlil. Nýbrž poněvadž on všech dlužníkem jest, všem všecko býti máje, povinnost jeho také jest netoliko o spasení všech vesměs, ale i také o jednoho každého zvláště pečovati, aby neztratil žádného z nich, jenž mu dáni sou.*“ Blíže J. CHLÁDEK, *Počátky I*, s. 3.

<sup>399</sup> Srov. předmluvu TAMTĚŽ, s. 1-2.

<sup>400</sup> Srov. J. HARVILKO, *Jiljí Chládek*, s. 382.

<sup>401</sup> Srov. V. URBÁNEK, *Jiljí Chládek*, s. 120.

<sup>402</sup> U knihy *Pastor bonus* Chládek odkazoval k bamberskému vydání z roku 1756. U Lohnerových *Instrukcí* upozorňoval, že jsou rovněž k dispozici ve vícero vydáních. Neumayerovu knihu *Vir apostolicus* znal v třetím vydání tištěném v Augspurgu v roce 1758. Ke dvěma naposledy uvedeným

homiletika, vyučování soukromé. Důraz byl kladen na individuální působení duchovních správců na lidi ve farnosti a metodu rozhovoru. K jinověrcům i nevěřícím měl být zaujímán tolerantní přístup.

Patrná zde byla Chládkova (osvícenská) víra v rozum a výchovné působení. Ta byla vyjádřena výslovně například v naději, že poučení a poznání příčiny omylu zabrání propříště v opakování obdobného chování a jednání.<sup>403</sup> Přímo při vyučování pak lepšímu porozumění a pochopení mělo napomoci uvádění příkladů a podobenství, používání známých výrazů a slov, a naopak vystříhání se slovům cizím.<sup>404</sup> Posluchače bylo třeba zaujmout a věc jim správně vysvětlit. Počítalo se totiž s jejich rozumem i vůlí. Pochopení tu stálo proti bezduchému memorování i násilnému přesvědčování.<sup>405</sup> Dostatečným argumentem tu byly rozumové důvody a příklady z Písma.<sup>406</sup> V některých případech byla vhodná a někdy dokonce i žádoucí diskuze, při níž bylo možné vyslovit a vyjavit bludy a omyly či nedostatečné poznání. Takové rozhovory se ale měly odehrávat pouze v soukromí.<sup>407</sup>

V druhém dílu věnovaném tématu udílení svátostí bylo vyzdvihnuto pokání jako jediný zdroj nápravy hříšníka. Kriticky byl přitom nahlížen institut odpustků a také jezuitské zpovědní praktiky ovlivněné probabilismem. Zpovědník měl podle Chládky poskytnout poučení hříšníkovi, i když věděl, že nechce poslechnout. Poučení bylo povinností, duchovnímu zde nezůstával prostor pro úvahy nad tím,

---

autorům a jejich dílům mělo být ovšem přístupováno obezřetně, a to vzhledem k pozicím, které zastávali ve vztahu k probabilismu. Srov. J. CHLÁDEK, *Počátky I*, s. 21.

<sup>403</sup> K tomu srov. „*Neb učený velmi zřídka bloudí, a ač se také nějakého omylu dopustí, však že se více rozumem, nežli smyslem řídí, mnohem dříve příčině omylu vyrozumí, a podruhé ani potřetí se toho nedopustí.*“ Blíže TAMTÉŽ, s. 7.

<sup>404</sup> K tomu srov. „*Srozumitedlným se učiní, jestliže zaprvé zdrží se od všelikých slov cizích, neznámých a přespolních, příliš dlouhých propovědění, způsobu mluvení školního a cožkoli školou zapáchá et cetera, neboť toho nechápají sprostní a neučení. Zadruhé jednokaždé zatmělé slovo a propovídku náležitě vysvětlí skrze podobenství, příklady, živá vyobrazování et cetera.*“ Blíže TAMTÉŽ, s. 32-33.

<sup>405</sup> Srov. „*Nějvíce na tom záleží, aby učencové tomu i dobře rozuměli, co se jim přednáší, v čemž také i pravý rozdíl mezi nynějším a předešlým cvičením pozůstává, že prvě učitelové větším dílem daremně paměť dětí mučili, my pak i na rozum i vůli jejich se ohlédáme.*“ Blíže TAMTÉŽ, s. 50 a dále s. 135-136.

<sup>406</sup> K tomu srov. TAMTÉŽ, s. 130-132.

<sup>407</sup> Srov. TAMTÉŽ, s. 134n.

bude-li takové poučení prospěšné.<sup>408</sup> Proti odpustkům zase Chládek stavěl účinné pokání, které jediné mělo vést k nápravě i k utvrzení toho, že hříšník s nadějí v milost Boží může doufat v odpuštění a věčný život.<sup>409</sup> Odmítnutí jezuitského probabilismu tu Chládek přibližovalo k jisté spřízněnosti s některými prvky a principy jansenistického učení.<sup>410</sup>

Chládek si také všiml sociální problematiky, zejména situace lidí chudých a nemajetných. Budoucí pastýře nabádal k tomu, aby zohledňovali potřeby a možnosti lidí v hmotné nouzi a byli jim také ku pomoci. Patřilo k tomu neuplatňování práva na vymáhání desátků i osvobození od plateb za církevní úkony.<sup>411</sup> Pastýři tu minimálně měli působit svým dobrým příkladem, ale i vybízením druhých, aby na chudé také mysleli a pamatovali.

Tématem třetího dílu byl příkladný život duchovních pastýřů. Jednalo se asi o nejkritičtější část učebnice.<sup>412</sup> Pastýř zde vystupoval nejen jako odborník na náboženský a duchovní život, ale také jako garant právního bezpečí a jistoty lidí ve farnosti, například jako advokát poddaných vůči bezpráví ze strany vrchnosti.<sup>413</sup> Jeho povinností ale bylo zasáhnout proti jakékoli nepravosti, bez ohledu na vlastní zisk či možné nepřijemnosti.<sup>414</sup> Chládek duchovního nahlížel jako dobrého pastýře, učitele mravnosti. Příznačný byl v tomto ohledu výjev na titulní straně jeho učebnice, kde dobrý pastýř nalézal ztracenou ovci.

---

<sup>408</sup> Srov. „*A totož jest domněni probabilistů scestné zajisté a svodné. Naproti tomu učí jiní (kteréžto učení také jediné pravé jest), že povinen jest zpovědník poučiti hříšníka, kdyžkoli pozná, že by se mu nedostávalo vědomosti nějaké, jemu jakkoli potřebné, a byť on třeba naučení takového a napomenutí nechtěl uposlechnouti nikoli.*“ Blíže J. CHLÁDEK, *Počátkové II*, s. 132.

<sup>409</sup> Srov. TAMTÉŽ, s. 137.

<sup>410</sup> Srov. V. URBÁNEK, *Jiljí Chládek*, s. 125.

<sup>411</sup> Srov. „*A mnohem lépe učiní pastýř, pakli z milosti k lidem, zvláště chudým, ustoupí v něčem práva svého (...) i pastýřové mají desátků dobře užívati ne k rozkoši a ku prostopášnému životu, ale k potřebě své i ku pomoci lidí chudých a nuzných.*“ Blíže J. CHLÁDEK, *Počátkové III*, s. 89. Dále srov. např. osmou kapitolu druhého dílu, kde se uvádí, že pastýři mají číst mši svatou při svatbě, byť by mu za to ženich s nevěstou nemohli zaplatit. Z jedné strany se jednalo o dobrý skutek, z druhé tím pastýři měli dostát své povinnosti. Srov. TÝŽ, *Počátkové II*, s. 219. Obdobně tomu například bylo u bezplatného pochovávání chudých lidí i křtění jejich dětí. Blíže TÝŽ, *Počátkové III*, s. 26.

<sup>412</sup> Srov. J. HARVILKO, *Jiljí Chládek*, s. 382-383.

<sup>413</sup> Srov. J. CHLÁDEK, *Počátkové III*, s. 9.

<sup>414</sup> Srov. „*Jest udatnost, zmužilost a smělost, kterouž by uměl, jakož zlé a hříchy, jestliže jací v osadě se rozmohly, podle pravidel rozšafnosti (§ 5) mocně přetrhovati, tak i zasazovati se zmužile, podle stáda svého, proti vlkům, ovcím škoditi chtějícím, nic se neohlídaje na vlastní zisk, pohodlí, až i na ten život svůj pro pravdu a pro čest Boží.*“ Blíže TAMTÉŽ, s. 15.

Dvorským dekretem z listopadu roku 1780 byl Chládkův spis přijat jako vysokoškolská učebnice. Předepsán byl pro Prahu a Brno. Již od počátku se stal předmětem ostré kritiky a odmítání. Proti knize mířilo hned několik paskvilů. Na autora učebnice se snesly výtky a urážky, viněn byl ze zrady kněžského stavu, podezírán z kacířství. Dostalo se mu přívlastka „*kluk z roty Antikristovy*“. Svůj další život měl podle přání oponentů prožít v bídě, nemoci a zoufalství. Po smrti pak jeho tělo mělo být předhozeno psům a ostatky zahrabány pod šibenicí. Zejména český rýmovaný paskvil prý byl opisován, koloval od fary k faře, od kláštera ke klášteru, od krčmy ke krčmě.<sup>415</sup>

Kladného ocenění se naopak Chládkovi dostalo v pražském týdeníku *Geissel der Prediger (Důtky kazatelů)*, zaměřujícího se na kritiku kázání, pronášených v pražských kostelích. Podobně jako řada dalších časopisů a brožur byl i tento týdeník plodem nově uvolněných předpisů o cenzuře, vycházel od dubna do srpna 1782. Kritika byla zamýšlena jako nástroj poučení, jehož se mělo dostat hlavně mladým adeptům kazatelství. Kazatelna byla vnímána jako důležité médium a významný prostředek působení na svěřenou obec, z níž mohla být hlásána pravá zbožnost, ale i protiosvícenské tmářství. Předmětem kritiky byla nevzdělanost, neosvícenost, fanatismus i mravní nedostatky kazatelů. Na kazatelně se spíše dle příspěvatelů týdeníku měl uplatnit zdravý rozum ve spojení s evangeliem, než teologická moudrost a vykreslování různých zázraků. V kázáních měla být také zdůrazňována mravnost a na ni navázané poučení.<sup>416</sup>

Již v prvním čísle týdeníku byl uveřejněn text, který byl zřejmě reakcí na útoky paskvilů proti nové učebnici pastorální teologie. Je pravděpodobné, že jeho autorem byl sám Chládek: „*Pravda chce, aby ji lidé hledali a osvětlovali. Když ji nyní táhnu na denní světlo z hnoje, do něhož ji zahrabali hloupí mnichové v čase nesnášenlivosti a temnoty, a když vám ji nyní – připouštím, že ne zcela pročištěnou*

---

<sup>415</sup> První paskvil vyšel počátkem listopadu 1781, druhý koncem února a třetí začátkem března 1782. Srov. V. URBÁNEK, *Jiljí Chládek*, s. 129.

<sup>416</sup> Dohromady bylo vydáno šestnáct čísel, v červnu 1782 časopis nevycházel. Od července pak došlo ke změně názvu, nově týdeník vycházel jako *Predigtenkritik*. Původní název *Důtky kazatelů* byl příliš ostrý. K vydavatelství týdeníku se v druhém čísle přihlásil dramatický spisovatel a herec František Guolfinger, rytíř ze Steinsbergu. J. Chládek měl k týdeníku úzký vztah, vedle K. R. Ungara a snad i Josefa Dobrovského patřil k jeho příspěvatelům. Srov. TAMTÉŽ, s. 129-131.

– představuji, jsem proto kacířem? Mám být pronásledován, má být národ popuzován fanatickými knězi proti mně, mají se kout na mé jméno paskvily? “<sup>417</sup>

Chládkovi se na stránkách týdeníku dostalo i dalšího zastání. Nebylo to nijak překvapivé, Chládek měl k této tiskovině velmi blízko. Vydavatel se podrobně rozepsal o nové učebnici i místech, která vadila paskvilistům, označovaným zde za popy a pokrytce plné nekřesťanské mstivosti. Největším prohřeškem prý bylo, že Chládek učebnici sepsal v „*starohusitské řeči, aby ji každý mohl číst*“. Vadily ale i konkrétní nároky na pastýře, které do určité míry byly kritikou stávající praxe. Příkladem tu byly věty o tom, že je lépe poslouchat mši a peníze dát chudým, než ji nechat za sebe číst, že faráři se mají sami věnovat svým povinnostem a nepřenášet je na druhé, zejména kaplany, že nemají stolovat se svými kuchařkami, opíjet se, že mají také zdarma pohřbívat chudé a nevyžadovat od chudých poplatky za poskytnutou svátost a třeba i také, že obdobně jako ostatní občané i oni mají odvádět povinný plat svému zeměpánu.<sup>418</sup>

Chládkův text také prý při svých přednáškách před inspekcí dvorské komise zesměšňoval olomoucký profesor Václav Stach a díky tomu měl být pověřen překladem u dvora oblíbené učebnice Giftschützovy.<sup>419</sup> Pravým důvodem nahrazení Chládkovy učebnice českým překladem oceňovaného Giftschützova učebního textu ovšem patrně byla snaha po sjednocení výuky v různých částech monarchie.<sup>420</sup>

Giftschützova učebnice byla v mnohém radikálnější a důslednější, v jistém smyslu lépe a racionálněji strukturovaná. V duchu josefinismu také nahlížela na duchovního jako úředníka státu, jež měl mít v péči věci náboženské, podporující obecné blaho. Morální nauku výslovně představovala jako hlavní obsah evangelijní zvěsti, věroučná nařízení vnímala jen jako doprovodný přívazek. Téma spásy jako věčného štěstí propojovala se štěstím pozemským a podřizovala požadavku mravního života. Stachův věrný překlad druhého vydání Giftschützových *Leitfaden*

---

<sup>417</sup> Citováno podle V. Urbánka, srov. TAMTÉŽ, s. 130.

<sup>418</sup> Srov. TAMTÉŽ, s. 131.

<sup>419</sup> Srov. A. KŘIŠŤAN, *Počátky*, s. 92 a dále F. CINEK, *K národnímu probuzení*, s. 71-72.

<sup>420</sup> Srov. H. KUCHAROVÁ – Z. R. NEŠPOR, *Pastor bonus*, s. 373.

z roku 1787, tištěný pod názvem *Počátkové pastýřské teologie* v Praze v letech 1789-1790, záhy nahradil učebnici Chládkovu.<sup>421</sup>

Chládek nicméně vedle výuky na univerzitě zastával v letech 1792-1793 funkci děkana teologické fakulty a v dalším akademickém roce byl dokonce zvolen rektorem celé univerzity. Již od osmdesátých let působil také jako cenzor náboženské literatury, spolu s Karlem Rafaelem Ungarem a Františkem Faustinem Procházkou a od roku 1786 i s Josefem Dobrovským. Společně se soustředili především na modlitební knihy a v nich na takzvané pověry a omyly.<sup>422</sup>

V souvislosti s výukou pastorální teologie vydal Chládek ještě dva drobnější spisy. První byl věnovaný katechetickému vyučování dospělých, druhý obhajobě svátostného charakteru zpovědi. První spis z roku 1788 s názvem *Tři katechizací kostelní na modlitbu Páně* obsahoval vzorové příklady katecheze dospělých a v úvodní části i některé obecné poznámky a pokyny k žádoucímu naplnění této pastýřské povinnosti. Chládek se domníval, že nedostatek dobrých katechetů souvisel s nedostatkem vhodných předloh i s chybějící schopností odlišit vhodné prostředky a metody pro katechizaci dětí ve škole (školní katecheze) a pro katechizaci dospělých v kostele (kostelní katecheze). Svým drobným spiskem se snažil nejen přimět pastýře k uvědomění si rozdílů obou forem katecheze, ale také i nabídnout vzorové předlohy.<sup>423</sup>

O tři roky později reagovala na Chládkův drobný text anonymní polemika *Potřebné rozebrání a poznání pravdy vejkladu na VI. prosbu modlitby Páně*. Předmětem výtek bylo racionalistické vyloučení ďábla z role pokušitele i odmítání církevních zvyklostí, mezi něž například patřily odpustky pro zemřelé. Podle Chládkovy katechizace byla hlavním pramenem pokušení „zlá žádost“ a zlí lidé.

---

<sup>421</sup> Další osvícenskou pastorálkou byly dle R. Zuberu *Regulae pastorales* olomouckého pastoralisty a moralisty Františka Poláška (1757-1818), vydané v Olomouci v roce 1803. Měly být přehlednější a systematičtější než Giftschützova učebnice. Polášek byl umírněný jansenista a osvícenec. Srov. R. ZUBER, *Osudy* II, s. 80. Polášková příručka, podobně jako text Jana Mariana Miky (1754-1816), se ovšem nestala univerzitní učebnicí. Srov. H. KUCHAROVÁ – Z. R. NEŠPOR, *Pastor bonus*, s. 373.

<sup>422</sup> Srov. J. HARVILKO, *Jiljí Chládek*, s. 382.

<sup>423</sup> K tomu srov. „*Kteréhož pak rozdilu, poněvadž neznají až podnes mnozí, katechizující tak v kostelích, jako ve škole, chtěli sme tak v příkladu ukázati, v čem by vlastně kostelní katechizování od školního se dělilo.*“ Blíže v nestránkované předmluvě Jiljí CHLÁDEK, *Tři katechizací kostelní na modlitbu Páně*, Praha 1788.



Příčinou v jeho očích nesprávného učení bylo opět nedostatečné poznání i negativní lidské vlastnosti. V osvícenské perspektivě bylo obé za příznivých podmínek odstranitelné nebo polepšitelné. Ostatně Chládkův výklad zde celkově vyzníval ve prospěch osvícenských akcentů.<sup>424</sup>

Druhý drobný text byl věnovaný otázkám zpovědní praxe, respektive vyvracení obvyklých námitek vůči zpovědi i doporučením, jak by se lidé měli správně zpovídat. Tento spisek vyšel v Praze v roce 1805 s názvem *Was ist von der Beicht der Katholiken zu halten*. Po Chládkově smrti byl v roce 1819 vydán péčí Jana Hýbla i český překlad.<sup>425</sup> Společně s obhajobou svátostného charakteru zpovědi tu Chládek také předložil své pojetí osvícenosti. Osvícení pro něj nespočívalo ve vědění mnohého, ani v pochybování o zjevených pravdách, to byla pro něj spíše pošetilstv přinášející zmatek, ale spolehlivé vědění toho, co je potřebné a užitečné.<sup>426</sup> Proti kritické skepsi i důrazu na čistě rozumové poznání Chládek kladl jakýsi náboženský pragmatismus. Podstatné bylo to, co přinášelo mravní výhody. Zpověď proto také byla užitečnou a prospěšnou, byť obtížnou a nepříjemnou, protože odstrašovala od hříchu.<sup>427</sup>

Chládek byl také autorem textu *Naučení kratičké, kterak by se mělo dobře mluvíti česky a psáti*, vydaného v Praze 1795 a určeného zejména studentům pastorální teologie či již v praxi působícím duchovním správcům, jimž se mnohdy nedostávalo znalostí českého jazyka.<sup>428</sup> V posledních letech života pracoval pak ještě na nové verzi své učebnice pastorální teologie. Vydána byla v letech 1801 až

---

<sup>424</sup> Srov. H. KUCHAROVÁ – Z. R. NEŠPOR, *Pastor bonus*, s. 377-378.

<sup>425</sup> Srov. Aegidius CHLÁDEK, *Was ist von der Beicht der Katholiken zu halten*, Prag 1805 (česky *Otázka, co máme o zpovědi katolíků držeti*, Praha 1819).

<sup>426</sup> Srov. „*Wer bei allem diesem doch noch zweifeln will, wem die Sophisme eines Bayle, Voltaire et cetera, et cetera lieber sind, als die klaren Aussprüche Jesu Christi, der mag es auf seine Gefahr thun. Aber dann muß man ihm sagen: dein Verderben kommt aus dir selbst, Israel! Denn er gleichet einem Menschen, der sich selbst geflissentlich blind machen will, um recht viel zu sehen, da er doch wissen sollte, daß Aufklärung nicht ist – Vielwisserei, noch – Zweifelsucht an unlängbaren Dingen, denn diese ist Thorheit, jene verwirret statt zu belehren, sondern bloß – solide Kentniß des Nothwendigen und Nützlichen.*“ Bliže TAMTĚŽ, s. 114-118.

<sup>427</sup> Srov. TAMTĚŽ, s. 119-122. Dále k této argumentaci srov. V. URBÁNEK, *Jiljí Chládek*, s. 136.

<sup>428</sup> Srov. Jiljí CHLÁDEK, *Naučení kratičké, kterak by se mělo dobře mluvíti česky a psáti. Sepsané nejvíce pro ty, kteříž slyší pastorální teologii v jazyku českém, aneb již i skutečně týmž jazykem ouřad pastýřský konají*, Praha 1795.

1804 jako *Bemerkungen über wichtigere Gegenstände der Pastoral für katholische Geistliche*. Sestávala ze šesti svazků.<sup>429</sup>

Oproti české učebnici byl novější text propracovanější a také ochuzený o kritické ostří.<sup>430</sup> Sám Chládek v předmluvě přiznával, že vadou jeho někdejší učebnice byly neurčité termíny i absence jasného a přehledného výkladu, který také nebyl podán v úplnosti. Svou novou příručku reagoval na někdejší nedostatky a současně se domníval, že by nový text mohl přispět k lepšímu (pedagogickému) uchopení pastorální vědy. Především s ohledem na posluchače pastýřského bohosloví se také pokusil přehledně a jasně vymezit předmět pastorální teologie a vtisknout mu biblický základ. Připomínal přitom, že dosavadní příručky tak zatím činily odlišně. Některé v pastorální teologii viděly především přehledy povinností duchovních pastýřů, jiné soubory pravidel spojených se správou pastýřského úřadu.<sup>431</sup>

Chládek v této souvislosti rozlišoval pastýře dvou druhů či stupňů. K prvním jako nástupci apoštolů patřili biskupové, k druhým jako následovníci učedníků kněží, ustanovovaní církevní vrchností, aby v určité farnosti pod dohledem biskupa vyučovali náboženství a plnili i jiné další povinnosti svého úřadu.<sup>432</sup> Úřad duchovních pastýřů včetně připisovaných obsahů tu nebyl nějakou náhodnou či novou skutečností, ale něčím, co mělo svůj původ v biblických časech a vztahovalo se k záměru samotného Ježíše Krista.<sup>433</sup>

Duchovní pastýři jako nástupci apoštolů a učedníků byli povoláni k tomu, aby šířili, tedy vyučovali náboženství v celém světě až do konce jeho trvání. Úkol to měl být nadmíru vznešený, nicméně vylučující pohodlný a poklidný život

---

<sup>429</sup> Srov. Aegid CHLÁDEK, *Bemerkungen über wichtigere Gegenstände der Pastoraltheologie für katholische Geistliche* I-VI, Prag 1801-1804.

<sup>430</sup> Srov. V. URBÁNEK, *Jiljí Chládek*, s. 133.

<sup>431</sup> Srov. A. CHLÁDEK, *Bemerkungen* I, s. 5-6.

<sup>432</sup> Srov. „*Ein Seelsorger vom ersten Range ist ein Nachfolger der Apostel, ein Hoherpriester, der von Gott zu seinem Amte berufen und durch kirliche Autorität dazu bestimmt ist, um in einem gewissen Bezirk (...) die Religion zu lehren und die höchste Aufsicht sowohl über die Geistlichen selbst, als auch über alles, was zur Religion gehört, zu haben. Und ein Seelsorger vom zweiten Range ist ein Nachfolger der Jünger, ein Priester, der von Gott zu seinem Amte berufen und durch kirliche Autorität dazu bestimmt ist, um in einer gewissen Gemeinde, die man Pfarre nennt, unter der Aufsicht des Bischofs die Religion zu lehren und andere Pflichten seines Amtes ausüben.*“ Blíže TAMTĚŽ, s. 12-13.

<sup>433</sup> Srov. TAMTĚŽ, s. 7-9.

i hromadění pozemských statků. Vyučovat náboženství znamenalo také šířit ctnost, náboženství totiž bylo také naukou o ctnosti, a spravedlnost. Cílem byla všeobecná náprava, polepšení, zušlechtění, vždy s ohledem na věčnost a spásu.<sup>434</sup> Pastorální teologií pak nebylo nic jiného, než „*ein zusammenhangender praktischer Unterricht von den Eigenschaften, Pflichten und Vorrechten eines Seelsorgers vom zweiten Range*“.<sup>435</sup>

Této definici odpovídala i struktura výkladu Chládkových *Bemerkungen* a obecně celého pastýřského bohosloví. To se skládalo ze tří hlavních částí, z pojednání o vlastnostech, povinnostech a výsadách duchovních pastýřů druhého stupně. Chládkův text, který měl přehledně a v ucelené podobě svým čtenářům přiblížit celou obsáhlou problematiku pastorální teologie, vycházel postupně po několik let, a nakonec se skládal ze šesti svazků. Nebylo to záměrem, ale výsledkem dalších okolností. První svazek byl věnován úvodu do pastorální teologie, druhý vlastnostem, třetí fundamentálním povinnostem, čtvrtý a pátý všeobecným povinnostem, tedy povinnostem vyučování a vysluhování svátostí, a konečně šestý zvláštním povinnostem a výsadám duchovních pastýřů druhého stupně.

Chládkovy *Bemerkungen* byly zajisté pozoruhodným dílem, věhlasu starších *Počátků* se jim ale dosáhnout nepodařilo. Jako předepsaný učební text sloužila ještě po nějakou dobu příručka Giftschützova, vystřídaná na počátku desátých let 19. století Reichenbergovou pastorálkou. Ovšem vliv myšlení i reformních snah Jiljího Chládky na veřejnou debatu a formování nové kněžské generace byl zřejmě nemalý. Navíc jeho česky psaná učebnice, i když dávno již nepatřila mezi povinnou studijní literaturu, byla českým bohoslovcům doporučována ještě v šedesátých letech 19. století.<sup>436</sup>

---

<sup>434</sup> Srov. „*Welches eigentlich das Hauptgeschäft und der Zweck des Seelsorger sowol überhaupt, als auch eines jeden insbesondere sei und sein solle, nämlich, nicht etwa bequem und gemächlich in der Welt zu leben oder Reichthümer zu sammeln, und so weiter, sondern die Religion zu lehren, die von dieser sowol als der Kirche vorgeschriebenen Handlungen zweckmässig zu verrichten, und weil Religion zugleich Lehre der Tugend ist, Tugend und Rechtschaffenheit in der Welt zu verbreiten, und folglich die Menschen zu bessern und zu veredeln, mit einem Worte: sie gleichsam bei der Hand dem Himmel zuzuführen. Kann wol etwas erhabeneres gedacht werden?*“ Bliže TAMTĚŽ, s. 14-17.

<sup>435</sup> Srov. TAMTĚŽ, s. 28-29.

<sup>436</sup> Srov. Zdeněk R. NEŠPOR, *Výchova*, s. 9-44.

Podobně jako pro Chládku i pro olomouckého pastoraistu Václava Stacha nebyl schválený učební text jediným příspěvkem k problematice duchovní péče. Stach ostatně patřil k výrazným autorům své generace, a to nejen na poli pastýřského bohosloví a lidovýchovných snah. Tradičně například bývá řazen také mezi první novočeské básníky.<sup>437</sup> Zvláště plodným obdobím byla pro něj osmdesátá léta. Vedle vlastních prací zpřístupňoval v překladech a nových vydáních díla, která měla vést k nápravě a polepšení, mezi jinými i spisy nekatolických autorů. Patřil k nim i Komenského *Labyrint světa* (1782), *Knihy mravů křesťanských pro měšťana a sedláka od Jakuba Friedricha Feddersena sepsaná* (1786) či *Náboženství nedospělých* od Georga Friedricha Seilera (1785).<sup>438</sup>

Odvážným počinem byl překlad a vydání dvoudílné *Historie velikého sněmu kostnického* (1785) pražského profesora církevních dějin Caspara Royka.<sup>439</sup> Ačkoli Royko byl katolickým duchovním, ve své práci přehodnocoval z osvícenských pozic náhledy na Kostnický koncil a mimo jiné hájil Jana Husa vůči nařčení z kacířství. Ještě více pobuřující, než vlastní obsahy knihy ovšem byly Stachovy předmluvy k oběma dílům. Vadila jízlivost, ironie i snaha přiblížit tuto problematiku širokému publiku.<sup>440</sup> Giftschützova učebnice byla dalším obdobným

---

<sup>437</sup> Ve své době měl být jedním z „nejtalentovanějších představitelů nastupující české inteligence“. Srov. Tomáš MĚŠŤÁNEK, *Václav Stach a jeho Příručka učitele lidu. K počátkům českého filosofického myšlení nové doby*, Sborník prací Filosofické fakulty brněnské university. B, Řada filosofická 22, 1973, č. B20, s. 87-100. V dějinách české literatury bývají připomínány Stachovy sbírky původních náboženských básní, například *Písňe křesťanské pro Slabeckou osadu k veřejným a domácím službám Božím* z roku 1785 či *Nábožné písňe pro katolického měšťana a sedláka k veřejným a domácím službám Božím* z roku 1791. Řada Stachových básní navíc zůstala jen v rukopisné podobě. Stach patřil k hlasitým zastáncům časoměrné prozodie, i zde se dostal do sporu se svým někdejší nadřízeným z generálního semináře Josefem Dobrovským.

<sup>438</sup> Stachův překlad Seilerova *Religion der Unmündigen* byl již třetí českou interpretací tohoto textu. Pro katolické prostředí knihu přeložil a upravil klatovský dominikán Aleš Pařízek (1780 a 1789). Seilerův spis také v roce 1785 vydal Václav Thám. Stach se svým překladem, jak je patrné z předmluvy, obracel k mládeži katolické i evangelické: „První bylo uloženo jen pro katolickou a toto obzvláště pro evangelickou mládež na světlo se dává; ačkoliv i to se v katolických školách užívati může, protože nic učení katolickému protivného v sobě neobsahuje, nýbrž pravdy v něm vysvětlené našim vlastenským církvím obecné jsou. Co v něm katolík nenalezne, to z katechismusu církve své dosaditi může.“ Blíže Georg Friedrich SEILER, *D. Jiřího Fridr. Seilera Náboženství nedospělých*, Praha 1785, s. 2.

<sup>439</sup> Srov. Kašpar ROYKO, *Historie velikého sněmu kostnického I-II*, Praha 1785.

<sup>440</sup> Srov. T. MĚŠŤÁNEK, *Václav Stach*, s. 91. Stach skrytý za pseudonymem Václav Petřyn věnoval knihu „velebným a dvojtíhodným pánům a pánům farářům a kaplanům církve římské pro dobrou vůli“ a kladl jim na srdce, „aby ji pod svou ochranu přijali, když někteří proti záповědi nejvyššího poručení buď z hlouposti a nevědomosti, která vzteklou horlivost plodí, nebo z pouhého farizejství,

Stachovým převodem z němčiny do češtiny, tentokrát ale činěným na vyšší příkaz a objednávku. Svými překlady se Stach snažil zpřístupňovat důležité práce, které směřovaly k výchově lidu a odpovídaly osvícenským akcentům. Stach se zde stavěl do služby „pravdě“ a totéž očekával i od ostatních duchovních. Pravda měla být dostupná pro každého, byť někomu mohla být i nepříjemná.<sup>441</sup>

Z předznamenání druhého dílu Roykovy *Historie velikého sněmu kostnického* přitom bylo patrné, že se Stachovo odhalování pravdy i snaha poučit a zlepšit stávající poměry, včetně představ o životě na tomto a onom světě, nesetkávaly zrovna s pochopením: „*Z druhé pak strany, opravdu, vyznávám se upřímně, mnoho mně na tom záleží, že mnozí z těch pánů, kterým první díl byl obětován, náramně nejen z kazatelny a po vesnicích při křesťanském naučení, nýbrž také oustně zlořečejí, zkacířují, i by pána skladatele, an ctný kněz církevní a učený doktor Pisma jest, s překladatelem, an svého nic nevydává, do nejzadnější díry horoucího pekla, které kejklíř kapucín Kochem živě a lživě vymaloval, tam do té díry, kam ďáblové kochemští trusky z vypálených a rozvařených duchů k předělání v nového a čerstvého zatracence na vidlech házejí (viz takové báchory a strašidla v pekelném žaláři), na své Písmo uvrhli, kdyby v stavu byli brány pekelné otevřít, od kterých zbrojný papež Julius II. klíče Petra do řeky Tiber vhodil, uchopiv se meče Pavla, an na to štěstí za panování osvíceného mocnáře v pošvě zazrzavět musí a budoucně k žádné potřebě více nebude. Čím oni více tupí a haní, tím samým slabost svou, kterou by ukryt měli, každému nejsprostějšimu najevo dávají, aby poznal, že zlořečení a potupa nikdy pravdu nedokazuje, ale jen toliko zbraň jest z mstitedlné zlosti, nebo ze slepé zoufanlivosti uchopená.*“<sup>442</sup>

Pravdivého poznání založeného na zkušenosti, přirozeném právu a rozumu, jinak také skutečného vzdělání a osvícení, se mělo dostat každému, nezávisle na

---

*které poznovu pravdu z daremného ohledu vyznati nechce, ji pronásledovati budou křičíce: Tu jest kacírství! Tu jest husitsví!“* Citováno podle TAMTĚŽ.

<sup>441</sup> Srov. „*Neboť i ten nejsprostší sedlák římský ví a pocituje, že pravda pro každého jest a že páni kněží ji rozsívají, ne ale vyplet mají, třebaš ona některým lidem nepříjemná byla.*“ Blíže K. ROYKO, *Historie I.*

<sup>442</sup> K. ROYKO, *Historie II.*

jeho stavu. Takové poznání také nemělo být v rozporu s křesťanským Zjevením.<sup>443</sup> I proto druhý díl Stach věnoval „*sedlákům římské církve*“. I oni měli cestou pravdy směřovat ke světlu a zbavit se pout temnoty, jinými slovy osvobodit se z nevědomosti.

Stach odmítal, že by takové poznání mělo vést k pohoršení. Naopak každý Boží tvor nadaný rozumem měl právě tohoto daru užívat v lásce a pokoji. Odvolat se tu bylo možné na císařský majestát, který dovoloval, aby každý mohl číst Bibli i jiné knihy cenzurou nezapovězené, stejně jako na slova apoštola Pavla i samotného Ježíše Krista.<sup>444</sup> Rozum měl být lampou či svící, která měla být vidět, hořet a svítit veřejně, ostatně patřila na svícen a ne „*pod nějaký mistrně udělaný kbelec neb neprohledný sud*“, aby tam byla schována a uhašena.<sup>445</sup>

K šíření pravdy a osvětlení co nejširších vrstev směřovalo i Stachovo nejvýznamnější dílo, a sice plán rozsáhlé knihnice určené zejména mladým kazatelům a učitelům lidu. Knihnice měla českému prostředí zprostředkovat tehdejší německou osvícenskou vzdělanost. Nejednalo se ovšem o překlady v pravém smyslu, spíše o výběry z knih německých autorů. Prostřednictvím řady nazvané *Příručka učitele lidu* zamýšlel Stach nabídnout českým duchovním pastýřům i dalším čtenářům prakticky orientovaný výklad osvícenských názorů zpracovaný na základě většího počtu cizích předloh: „*Vydavatelům tohoto písma nejvíc na tom záleží, aby svým bratřím takovou prací posloužili, kteráž jim v ouřadu jejich tím dříve prospěšná býti může, čím méně knih v jazyku svém mají, kteréž by se německé osvícivosti v nynějších okoličnostech vyrovnat mohly. Tu se bude vydávat sbírka nejdůležitějších věcí, kteréžto v německém světě mezi všemi učitelmi silný průchod mají. (...) Totiž všeliká jednání z historie církevní i světské, všeliká*

---

<sup>443</sup> K tomu srov. „*A což pak přirozenost není nejprvnější zjevení Boží? Což není nejpochopitelnější? Řím 1, 20. Zdaliž Spasitel náš z přirozených věcí ty nejdůležitější pravdy nevyváděl?*“ Blíže *Příručka učitele lidu. Druhá částka*, Praha – Olomouc 1787, s. 2.

<sup>444</sup> K tomu srov. „*Všeho zkuste, slyšte, zkoumejte, vyšetřte, zpytujte všechno, a co dobrého k vašemu osvětlení, vzdělání, nahlédnutí dobré, užitečné a dokázané jest, toho se držte, to zachovejte, věřte; od všeliké zlé tvárnosti, ode všeho, co se od pravdy a snášenlivosti s všelikými pobožnostkami vzdaluje, co jen podobu a stín pravdy, cnosti a dobroty má, varujte se.*“ Blíže K. ROYKO, *Historie II*. Dále srov. 1 Te 5, 21-22. a Mt 5, 15

<sup>445</sup> Stach také hned připomínal, že pravdy se bojí či štítí ten, kdo nemá dobré svědomí, že dobrého pravda urazit nemůže. Blíže K. ROYKO, *Historie II*.

*domnění, způsobové starých a nynějších národů i obzvláštních učitelů sem přijdou. Krom dogmatických pravd budou sem také položeni výkladové Pisma svatého, mravní naučení, rozličná poznamenání z historie člověka, příhodní úsudkové nynějších mudrců a počínání tolikerych reformátorů. Sem také patří způsob k vyučování lidu prostředkem historie a umění přirozenosti, katechetiky, homiletiky a vesměs pastýřské opatrnosti, od kteréž se navržení ke kázání, napravování a potěšování rozloučiti nedá...*<sup>446</sup>

Ambiciózní plán rozsáhlé knihovny se ovšem Stachovi naplnit nepodařilo. V roce 1787 byly tiskem vydány dva díly a u nich také zůstalo. Oba svazky dle záměru obsahovaly kapitoly z církevní historie, přibližovaly myšlenky apoštolských otců, přinášely úvahy o modlitbě, příkázáních, ale například i o významu orby, dále také texty o duchovní rétorice, filozofii, a zejména praktické návody a návrhy k přípravě a sestavování kázání.<sup>447</sup> Těch bylo v druhém dílu více než v prvním. A protože se mělo jednat o „největší potřebu mnohých“, i do budoucna měl počet konkrétních návrhů ke kázáním v dalších svazcích narůstat.<sup>448</sup> Nestalo se tak, knihovna dále nepokračovala. Pravděpodobným důvodem toho byly změněné politické poměry po smrti Josefa II.<sup>449</sup>

Poučení, jehož se mělo dostat učitelům lidu, nespočívalo v přehledu jednou provždy platných tvrzení a pravidel. Předkládaná vysvětlení a výklady měly sloužit k dalším úvahám a zkoumáním. Učitel lidu měl být sám schopen zvažovat a rozmýšlet o tom, co je mu předkládáno a s čím se setkává, používat svůj rozum a nacházet správné a pravdivé. Proto měl také znát a samostatně prozkoumat místa, z nichž byly odvozovány důležité články víry. Odkazovat se na výklady teologů nezbavovalo povinnosti „sám s vlastníma očima hledět“. K tomu také patřila povědomost o mnoha různých věcech, ať už věroučně problematických, nebo čistě světských a praktických. Kněz měl „všecko vědět, čistým nic není nečistého“.<sup>450</sup>

---

<sup>446</sup> Citováno podle T. MĚŠTÁNEK, *Václav Stach*, s. 92.

<sup>447</sup> Ani u jednoho svazku nebylo uvedeno Stachovo jméno, nicméně literární historici se na jeho autorství shodují. Srov. TAMTĚŽ, s. 92-93. Dále srov. *Příručka učitele lidu I-II*, Praha – Olomouc 1787.

<sup>448</sup> Srov. *Příručka II*, s. 3.

<sup>449</sup> Srov. T. MĚŠTÁNEK, *Václav Stach*, s. 92.

<sup>450</sup> Srov. předmluvu k *Příručka II*, s. 2-4.

Osvícenský optimismus a víra v člověka a jeho síly se promítaly do celkového konceptu příručky i konkrétních obsahů. Bylo to patrné již z názvů navrhovaných kázání, ty samy byly pozitivní a radostnou zvěstí. Důvěra ve svět, Boha a člověka dovoľovala hlásat, že „*křesťané se mají za všechny lidi modlit*“, že „*lásky Boží jest nade všechno*“ či že „*lidé se horší býti zdají, nežli sou*“. Tento přístup měl také vyústit v aktivní práci a vztah k tomuto světu, kam měla patřit radost a spokojenost. Obecné blaho bylo společnou odpovědností všech a snaha zlepšit stávající poměry měla být zase vyjádřením a dokladem moudrosti a nábožnosti: „*Zvlášť ale k tomu se přičiňme, abysme jedenkaždý podle svých možností a prostředků, kteréž nám Bůh dává, dobré rozmnožovali. – To poslední nejvíce bude nejlepší úsudek, jež vynésti můžem z bezbožnosti lidské, kteráž nám tak veliká přichází. – Místo toho, co si na svět stěžujem, hledme, abysme ho a sebe spolu zlepšili. Místo toho vzdychání, že lidé tak sou zlí, budme tím moudřejší a nábožnější. Místo zlořečení na to, že jiní tolik zlého působějí, tím více radosti a spokojenosti rozmnožujme.*“<sup>451</sup>

Sluší se ještě připomenout, že první učební texty nově zřízeného univerzitního oboru pastorační teologie měly na co navazovat. Myšleny tím nejsou pouze vzory a inspirace z evangelického prostředí, a především známá Opstraetova kniha, ale také (domácí) příručky určené katolickým duchovním působícím ve farní správě. Některé z nich lze přitom považovat za jakési protopastorálky.<sup>452</sup> Podrobné instrukce pro pastorační praxi nebyly vázané na teologické studium, vedle různých příruček a manuálů se objevovaly v pastýřských listech, oběžnicích i vizitačních protokolech.

Na území českých a moravských diecézí měli faráři vedle řady dalších k dispozici například *Manuale parochorum in duplici epitome*, který k tisku

---

<sup>451</sup> TAMTÉŽ, s. 333.

<sup>452</sup> Srov. H. KUCHAROVÁ – Z. R. NEŠPOR, *Pastor bonus*, s. 360-361. Za příklad „protopastorálky“ na pomezí barokního a osvícenského pojetí studia teologie považují rozsáhlou práci jezuita Josefa Pleyera *Lux ad legitimam ecclesiasticorum ordinum susceptionem et munera ecclesiasticorum administrationem*, tištěný v Praze v letech 1767-1771. Spis sestával ze čtyř svazků a přinášel stručné a výstižné odpovědi na běžné otázky pastorační praxe. Vnitřně se členil do dvou částí: první byla věnována široké tematice svěcení, druhá dalším svátostem i hlásání slova Božího. Vysluhování svátosti posledního pomazání bylo pojednáno ve čtvrtém svazku.



připravil a v roce 1674 vydal jičínský děkan Václav Červenka. Nejednalo se přitom o původní práci, ale o výtahy z textů kanonisty Agostina Barbosy a člena komise pro reformu misálu a breviáře Bartholomea Gavantiho, zpracované jezuitou Casparem Filzem a Dominikem Bellem. Podruhé byl tento manuál vydán v Praze v roce 1689, tentokrát již bez zmínky o Červenkovi. Skládal se ze dvou částí. V první byla pojednána práva a povinnosti pastýřů, členěná dle oblíbeného schématu na povinnosti k Bohu, k sobě samému a k bližním, v druhé udělování svátostí, s přídavkem o tom, jak by si měl farář počínat v soudních záležitostech. Manuál měl výrazně juristický ráz, přinášel tematicky uspořádané výroky koncilů, kanonistů i církevních autorit, jednotlivé povinnosti střídaly informace o trestech za jejich nedodržení.<sup>453</sup>

Další pastorační pomůckou pro vikáře a faráře byla *Instructio brevis pro vicariis foraneis ac parochis archi-dioecesis Pragensis* tištěná v Praze v roce 1697 zřejmě jako náhrada za neuskutečněnou generální vizitaci. Opět se nejednalo o zcela originální dílo, ale o přizpůsobení olomoucké příručky (*Monitorium sive instructio* z roku 1666) pro potřeby pražské arcidiecéze. Instrukce byla závazně šířena; prostřednictvím vikářů byla za poplatek poskytována všem farářům a kaplanům. Vikářů a jejich povinností jako představených farářů a kaplanů se také týkala první část příručky. Druhá část obsahovala instrukce pro faráře rozdělené do sedmdesáti článků. Značná pozornost tu byla věnována vysluhování svátostí. Již tradičně se připomínalo, že udílení nemá být vázáno na žádné finanční plnění. Nicméně v návaznosti na místní poměry se připouštělo, že tam, kde to bylo zvykem, a od zámožnějších osob může kněz požadovat obvyklý dar. Nemocným ovšem, jimž měla být navíc prokazována největší péče, měly být svátosti udílány vždy bezplatně. A to proto, aby se zejména u chudých nestal předpokládaný výdaj důvodem, proč se i v nebezpečí smrti obejít bez služeb duchovního.<sup>454</sup>

Další pomůckou, v níž moli duchovní rádci hledat poučení a rady v otázkách provádění pastoračních instrukcí, bylo dvoudílné *Enchiridion sacrorum rituum* Jana Jindřicha Ignáce Khinela z roku 1716. První část se zaměřovala na normy,

---

<sup>453</sup> Srov. TAMTĚŽ, s. 361-362.

<sup>454</sup> Srov. TAMTĚŽ, s. 363-365.

předpisy a praktické příklady správného udílení svátostí (zvláště také nemocným, umírajícím a nakaženým morem),<sup>455</sup> druhá na různá žehnání a další svátostiny. Příručka obsahovala také vzory a ukázky různých povzbuzení, promluv a modliteb. Ty byly uváděny v němčině, aby je faráři v případě potřeby nemuseli překládat z latiny. Duchovní péči o nemocné a umírající byla věnována největší část knihy. Řešeny zde byly otázky udílení posledních svátostí, navštěvování nemocných, tematizován byl strach ze smrti i výzvy k trpělivosti, stejně jako přímluvy různých ochránců a světců.<sup>456</sup>

---

<sup>455</sup> Srov. Joannes Henricus Ignatius KHINEL, *Enchiridion Sacrorum Rituum, Sancto-Sanctae Romano-Catholicae Ecclesiae. In duas Partes divisum. Quarum Prima, Exactissimam continet Normam, ac per practicas regulas, & Exempla deductam Methodum, rite administrandi SS. Ecclesiae Sacramenta; nec non recte obeundi diversas Functiones Pastorales; praesertim debite ad suscipienda Sacramenta disponendi simplices, & fructuose assistendi Aegris, Moribundis, & Pestiferis, sepeliendi defunctos, agendi cum Sagis, & Magis, confortandi captivos, eosque ad extremum supplicium patienter perferendum animandi*, Pragae 1716.

<sup>456</sup> Srov. H. KUCHAROVÁ – Z. R. NEŠPOR, *Pastor bonus*, s. 366-367.

## 5. Osvícenský koncept duchovenského úřadu

### 5.1. Služebník církve a státu

Podobně jako se v druhé polovině 18. století změnila podoba a obsah duchovenského vzdělávání, změnila se i očekávání a nároky kladené na produkt výuky a formace. Obraz duchovního se pod vlivem jansenisticko-osvícenských idejí zásadně proměnil. Tridentský ideál zbožného a pokorného kněze řádně konajícího obřady podle předepsaných rubrik, poslušného svých představených a také oproštěného od veškerých ambic a ctižádostivosti nahradil obraz kněze úředníka ve službách církve a státu.

Duchovní byl rozpoznán jako osoba, která se měla podílet na výchově lidových vrstev a v tomto smyslu se stát užitečným spolupracovníkem státu. Vycházelo se přitom z přesvědčení, že kněží mají na lidové vrstvy trvalý a bezprostřední vliv a mohou ulehčit nebo naopak ztížit přijetí i těch nejrozumnějších opatření. Bezchybný výkon kultu a úsilí o vyšší svatost života se jevily jako nedostatečné.

Potridentské kněžství, na jehož podobě se podepsalo dogmatické učení o automatickém působení svátostí (*ex opere operato*), omezovalo činnost duchovních na svědomité udílení svátostí a snahu o osobní svatost. Poslušnost, jistá nehybnost a obětnický charakter kněžství si všímaly více viditelné stránky náboženského života a projevů chování a posilovaly spíše vnější zbožnost než vnitřní opravdovost.

To se mělo změnit. Úpravou teologického studia a výchovou v jansenisticko-osvícenském duchu, výrazným vkladem osvícenské spirituality byla tendence otevřít se světu, se kněží jako duchovní správci měli stát učiteli a podílet se na výchově lidových vrstev. S odpovědností vůči Bohu, státu a společnosti, s úkolem pracovat na poli obecného blaha směřovaného k věčnosti i do tohoto světa.

Vazby na nadpřirozené zjevení byly oslabeny. Obraz kněze-obětníka nahradil moralizující praktik ve funkci vedoucího či správce farního úřadu. K povinnostem tohoto úřadu patřilo vzdělávat lid v náboženských pravdách i přinášet osvětu, obé mělo pragmatické zacílení a praktický smysl. K znalosti teologie a kultických předpisů přistoupil požadavek a nutnost vyznat se také v ekonomii, politice, světském právu, rozumět pěstování zemědělských plodin i výhodám očkovaní. Očekávalo se, že v tom všem bude duchovní správce svým farníkům k radě i ku pomoci.

Nejúčinnější byl přitom osobní dobrý příklad a nezáleželo na tom, zda vzorem k následování se mělo stát racionálně vedené hospodářství, sadařství, včelařství nebo sadba brambor. Požadavek aktivně působit na farníky a pracovat pro obecné blaho, jinak otevřít se nově formulovaným potřebám a zájmům společnosti a státu, přiváděl kněze zpět mezi lid a zbavoval je jisté výsostné izolovanosti, podtrhující výjimečnost kultické služby, přiznanou jim Tridentským koncilem.<sup>457</sup>

Pojetí kněžství se pod jansenisticko-osvícenským vlivem, jež vyústil do reformy Marie Terezie a Josefa II. ze sedmdesátých a osmdesátých let 18. století, silně otrásl. Celkovou proměnu náboženského i společenského postavení kněží připravoval již myšlenkový vývoj předcházejícího století, přímým předznamenáním pak byly snahy po snížení domnělého nadměrného počtu duchovních.

Úsilí omezit velké množství „zahálčivého kléru“ mělo své proponenty mezi kameralisty (například Johann H. G. Justi) i mezi církevní hierarchií (například arcibiskup Trautson). Stolní titul kněží, kteří nepůsobili v duchovní správě, byl považován za zbytečnou zátěž a ztrátu. Podobně na tom byli řeholníci, zvláště žebravých řádů, taktéž bez „užitečné“ funkce, to je bez role ve farní správě. Hříchem byly zbožné odkazy a fundace pro klérus, které odčerpávaly z oběhu

---

<sup>457</sup> Srov. R. ZUBER, *Osudy* II, s. 135-137 a Konrad BAUMGARTNER, *Der Wandel des Priesterbildes. Beiträge zur pastoraltheologischen Literatur vor Allem des 17. und 18. Jahrhunderts*, in: Ferdinand Klostermann – Josef Müller (Hrsg.), *Pastoraltheologie. Ein entscheidender Teil der josephinischen Studienreform. Ein Beitrag zur Geschichte der praktischen Theologie*, Wien – Freiburg – Basel 1979, s. 174n.

finanční prostředky, stejně jako zahájející ruce, které nebylo možné použít pro tvorbu státního důchodu, a protipopulační celibátní požadavek brání reprodukci a růstu obyvatelstva.<sup>458</sup> Nebezpečím pro stát byla také přílišná finanční nezávislost.

Tyto názory představovaly ovšem jen jeden směr dobového myšlení. Z odlišných osvěcenských pozic byl vyzdvihován význam duchovních pro stát i společnost. Kněz byl rozpoznán jako důležitá osoba se značným vlivem na lidové vrstvy, ovšem často – a zvláště na venkově – jako osoba nedoceněná a pro své nedostatečné finanční zázemí přímo podceňovaná.

Terčem kritiky se staly nerovnoměrné příjmy mezi duchovními, na jedné straně zajišťující nadbytek, na druhé pojišťující nouzi. Navrhované řešení pracovalo s myšlenkou náhrady desátků peněžními platy. Kněžím takové opatření dávalo možnost vyvázat se z povinnosti starat se o hospodářství a věnovat se povinnostem, které více souvisely se správou duchovního úřadu.

Nutnou péči o hmotné statky vystřídala péče o duše. V ušetřeném čase měl duchovní vystupovat jako učitel lidu. Náboženství zde bylo vnímáno utilitárně, sloužilo jako podpora státu. V tomto pohledu byl kněz placeným pracovníkem na poli pořádku a osvěty a mohl se cítit jako služebník církve a státu.<sup>459</sup>

## 5.2. Rautenstrauchovo pojetí kněžství

Důležitou částí tohoto příběhu je i pojetí kněze, s nímž pracoval František Štěpán Rautenstrauch při koncipování návrhu reformy teologického studia a při tvorbě tabelární předlohy předmětu pastorální teologie, zamýšleného jako soustavné pojednání a uvedení do praktického výkonu duchovenského povolání. Rautenstrauchovo pojetí kněžství stvrzené silou dvorských dekretů se stalo závaznou normou. K tomu ovšem mohlo dojít jen proto, že názory břevnovského

---

<sup>458</sup> K tomu srov. Vít PĚČEK, *Kněžský celibát v pohledu teologů doby osvěcenské v českých zemích*, Cornova 11, 2021, č. 1, s. 63-89.

<sup>459</sup> Srov. R. ZUBER, *Osudy II*, s. 85; 150-152.

opata odpovídaly představám a záměrům dvorské studijní komise. Společné jim bylo jansenisticko-osvícenské myšlenkové zázemí.

Na teologických fakultách byla vychovávána generace duchovních, která tyto ideje zhmotňovala, vznikaly nové učebnice, které se držely předepsaných zásad. Ovšem pouze do času, výrazným zásahem, zde více nereflektovaným, byl například také koncept a prosazení generálních seminářů. Po smrti Josefa II. pak byla celá řada reformních kroků opuštěna, úpravami prošlo i duchovenské vzdělávání. Postupně došlo také k přeformulování předmětu pastorální teologie a především k návratu potridentského modelu kněžství, ideálem se opět stal andělsky čistý kněz-obětník.

Jméno břevnovského opata nebylo připomínáno v dobrém, přitížilo mu, že byl podepsán pod návrhem generálních seminářů. Jisté rehabilitace se dočkal až ve 20. století, především v období, kdy katolická církev prožívala své *aggiornamento* v souvislosti s Druhým vatikánským koncilem a kdy pastorální a praktičtí teologové slavili dvousté výročí založení své disciplíny.<sup>460</sup>

V Rautenstrauchově pojetí kněžství se uplatnily již připomenuté myšlenkové zdroje. Zásadní inspiraci pro něj představovala kniha Jeana Opstraeta *Pastor bonus* a v ní prezentovaný ideál asketického kněze usilujícího o svou vlastní spásu i o obecné dobro své farnosti. Opstraetův duchovní správce v potridentské tradici sice vystupoval vedle osoby Ježíše Krista jako přímý prostředník mezi Bohem a lidmi, nicméně dle biblického založení zastával i roli příkladu hodného k následování. Jeho úkolem bylo zvěstovat náboženskou nauku, stejně jako snažit se poznávat svou obec, aby mohl lépe dostát svým povinnostem.

V Opstraetově konceptu dobrého duchovního správce se snoubilo jasné christologické založení s pastorálními podněty, jež byly později rozpracovány a staly se podkladem pro řadu reformních návrhů, mezi nimi i návrhů Rautenstrauchových. V nich se v požadavku dostatečné, biblicky podložené

---

<sup>460</sup> Praktický teolog Alois Křišťan ve své knize o počátcích české pastorální teologie s odvoláním na Josefa Hanzala připomíná, že se k životu a dílu F. Š. Rautenstraucha dochovalo značné množství archivního materiálu, který ještě zdaleka není vyčerpán. Osobností F. Š. Rautenstraucha se v českém prostředí zabýval především zmíněný J. Hanzal. Samostatnou monografii věnoval opatu Rautenstrauchovi benediktin Beda Franz MENDEL, *Abt Franz Stephan Rautenstrauch von Břevnov – Braunau, Herkunft, Umwelt und Wirkungen*, Königstein 1969. Srov. A. KŘIŠŤAN, *Počátky*, s. 45.

a prakticky orientované studijní průpravy také jako další inspirační zdroje odrazily pragmaticky a pedagogicky orientovaná osvícenská filozofie Karla Heinricha Seibta a historicko-kritická metoda francouzských maurinů. Důkladné vzdělání, připravenost řešit praktické problémy duchovní správy a snaha žít a šířit opravdovou křesťanskou zbožnost patřily k základním charakteristikám Rautenstrauchova pojmu kněžství.

Bližší popis tohoto pojmu Rautenstrauch předložil v tabelární předloze předmětu pastorální teologie, vytištěné v roce 1778. Nová disciplína připravovala bohoslovce na praktickou realizaci ideálního pojmu kněžství.<sup>461</sup> Předmětem vyučování byla nauka o třech hlavních povinnostech duchovenského úřadu a o jejich řádném plnění.

Kandidáti kněžství měli získat vhléd a praktickou zkušenost s úkolem poučovat, posvěcovat a povznášet k zbožnému životu. Předmět byl zařazen na samý konec studia a byl mu věnován celý ročník. To signalizovalo značnou důležitost a také nebývalý rozsah studia. Důkladná příprava ostatně byla součástí Rautenstrauchova pojmu kněžství. Rautenstrauchův obraz ideálního duchovního pastýře rámovalo obsažné, prakticky orientované teologické vzdělání vycházející z biblických základů a patristické literatury a spiritualita opravdové křesťanské zbožnosti odkazující na známý Muratoriho spis.

Definici pak rozšiřovala praktická realizace v přesně vymezených oblastech, jež odpovídaly třem povinnostem pastýřského úřadu. Ke kněžství přináležela dovednost poučovat, spravovat a vysluhovat svátosti a povznášet k zbožnému životu. Tyto oblasti byly v tabelární předloze většinou rozvedeny pouze v podobě hesel, případně se stručným vysvětlením ve formě krátkých vět. Na některých místech se však autor rozepsal a určitým tehdy aktuálním, důležitým nebo problematickým okruhům věnoval několik odstavců. Z hlediska analýzy pojmu kněžství jsou tato místa obzvláště zajímavá, neboť upozorňují na neurální body celého systému.

---

<sup>461</sup> Zde a dále opět vycházím z českého překladu Aloise Křišťana. Srov. TAMTĚŽ, s. 54-62.

Rautenstrauchův duchovní pastýř byl učitelem náboženství, katechetou a kazatelem, přičemž před naukou měla přednost morálka. V této roli vystupoval veřejně při kázáních a společných katechezích i při soukromých setkáních se svými farníky. Předpokládalo se, že bude dostatečně lidsky a nábožensky vyzrálou osobou, dostatečně znalou pedagogických a didaktických zásad a principů.

To bylo důležité proto, aby náboženské obsahy dokázal zprostředkovat a předávat nejrozličnějším lidem a sociálním skupinám, definovaných věkem, majetkem, náboženstvím, osobní svobodou. Vyučoval děti i dospělé, osoby ve vězení i osoby chudobné, židy i jinověrce. Předmětem výuky byla pravá křesťanská zbožnost spojená s odmítáním pověr a veškerého pobožnůstkářství.

Na kázání se připravoval s obzvláštní pilností a důkladností, důležitý byl předmět i forma přednesu. Způsob a obsah kázání, stejně jako celé náboženské výuky byl totiž identifikován jako jedna z příčin narůstající náboženské lhostejnosti a nevíry. Zvláště si všiml tří tematických oblastí. Na rozdíl od jiných kněží akcentoval vnitřní rozměr náboženského života a nedbal tolik o vnější stránku. Usiloval o opravdové, nikoli jen zdánlivé křesťany.

Podobně před ozřejmováním dogmatických pravd dával přednost tématu evangelijní mravní nauky a představoval ji jako maximum, podle níž je třeba žít.<sup>462</sup> Předpokládal, že prostí lidé rádi přijímají náboženskou nauku, naopak mají potíže s životem podle evangelia.

Konečně náboženství ukazoval mládeži a prostým lidem z přívětivé stránky, aby si ho mohli vážit jako největšího dobra na zemi a své povinnosti vykonávat nikoli ze strachu, ale s pokojným svědomím, že jim přináší největší štěstí a pravou spokojenost. Byl přesvědčený, že takový přístup člověka v tomto životě těší a poskytuje mu jistou naději na věčnou odměnu; také že posiluje trvalejší návyky a sílu vyhýbat se zlu a činit dobro. Opět se zde lišil od jiných duchovních, kteří při kázáních a výuce spojovali náboženství se vzbuzováním strachu.

---

<sup>462</sup> Tento přístup byl v souladu s přístupy josefínských morálních teologů. Srov. např. „*Die Bildung des Herzens ist unstreitig das wichtigste und nothwendigste Geschäft bei der Erziehung; denn durch das Herz wird der Mensch für sich selber glücklich oder elend, und für die Welt nützlich oder schädlich.*“ Blíže v předmluvě ke knize Augustin ZIPPE, *Anleitung in die Sittenlehre der Vernunft und Offenbarung zum Privatunterricht der Jugend*, Prag 1778, s. 11.



Dalším velkým okruhem jeho činnosti byla správa a vysluhování svátostí. Přípravoval osoby na důstojné přijetí svátostí, při vysluhování zachovával v souladu s příslušným biskupským rituálem odpovídající obřady a obyčeje. Při svátosti pokání vystupoval jako soudce, učitel a lékař duší. Na udílení této svátosti byl dobře připraven, za studií byl vedle teorie prakticky a kazuisticky seznámen s možnými scénáři.

Svátost posledního pomazání vnímal v souvislosti s celou praxí velmi důležité duchovní péče o nemocné. Opět již za studií se naučil, jak se má chovat k odsouzeným osobám. Podobně se vyznal v obtížné teologicko-praktické materii související se svátostí manželství, ať již se jednalo o překážky, neplatnost, revalidaci či praxi manželských dispenzí. Byl si také vědom důležitosti modlitby a svatě mešní oběti za svěřenou obec.

Sám se také snažil být dobrým příkladem pro ostatní a jednat vždy v souladu s katolickou naukou, být morálním vzorem. Tímto úsilím naplňoval třetí hlavní pastýřskou povinnost, jejímž předmětem bylo posilování zbožnosti a zbožného života v duchu Muratorim vyloženého evangelia. K příkladnému a zbožnému životu patřila vnitřní svatost a apoštolská bezúhonnost, poctivý a slušný výraz ve vzhledu a chování, pořádek, střídmost a prozíravost, také poslušnost a úcta k církevním i světským autoritám, stejně jako skromné a laskavé jednání s farníky a přívětivé vystupování v roli učitele.

Tyto spíše obecné termíny měly svůj konkrétní obsah. Ten byl duchovním pastýřům dobře znám, byl předmětem výuky prakticky orientovaného oboru. K dosažení vnitřní svatosti a apoštolsky bezúhonného života napomáhala četba dobrých a správně volených duchovních knih, denní rozjímání, vnitřní modlitba a zpytování svědomí, duchovní rozhovory a bohoslužebné pobožnosti s osobami svého stavu, konečně také posvěcování skrze přijímání svatých svátostí.

Slušný a poctivý vzhled a chování předpokládaly ovládnutí řeči těla a zachovávání dobových pravidel vnějšího držení, postoje a pohybů těla i jeho jednotlivých částí (hlavy, obličeje, očí, rukou a nohou). K tomu přistupovalo i správné a stavu odpovídající ošacení. Podoba i jednání byly silně ritualizované. Normy předepisovaly klerický oděv i přípustné počínání.

Střídmost a prozíravost přicházela ke slovu při řádném vedení svěřeného hospodářství. S bdělým rozumem přistupoval Rautenstrauchův duchovní pastýř k osobám, které s ním sdílely společnou domácnost a farní prostory. Poslušností a úctou byl povinován jednotlivým stupňům církevní i světské hierarchie a vrchnosti, biskupovi, konzistoři a generálnímu vikáři, dále děkanovi nebo obvodnímu vikáři, na světské straně zemskému knížeti, jeho zřízeným soudním místům nebo dikasteriím a dále místním úředníkům, s nimiž měl nejvíce co do činění.

Na světské rameno se obracel v souvislosti s děním ve farnosti ve věci realizace obecného blaha, vždy se tak dělo podle dopředu známých pravidel. Ve světě paternalismu a autorit zaujímal přidělené místo, sám se na určitém stupni na tomto světě podílel a pomáhal ho uskutečňovat. Toto místo mělo úřednický charakter a zásadním způsobem se promítlo do definice kněžství.

Odpovídající správa úřadu byla naplněním příkladného a zbožného života, péče o duše vyžadovala řádného, to je zbožného úředníka. Pojem zbožnosti i kněžství, byť inspirovaný Opstraetovým christologicky ukotveným pojmem dobrého pastýře, se i tímto přístupem vyvazoval z náboženského rámce a stával se prostorem, kam již vedle církve mohl promítat své představy stát i další aktéři veřejného života. Rautenstrauch byl ostatně jedním z nich a určitě napomohl tomu, co bylo později označováno jako sekularizace či odcírkevňování.

Podobně přeznačeny byly i další náboženské obsahy, téma spásy bylo upozaděno před požadavkem mravního života, téměř se až stalo funkcí morálky. Etický rozměr najednou představoval hlavní poselství evangelijní zvěsti.<sup>463</sup> Když se kněz měl s odvoláním na slova apoštola Pavla (1 Kor 9, 22) přiblížit a připodobnit příjemcům sdělení, aby je přivedl ke spasení, byly tím nyní myšleny

---

<sup>463</sup> Přímo a výslovně tuto myšlenku později vyjádřil ve své učebnici vídeňský pastoralista Franz Giftschütz, který morálku – pravidla křesťanského života – pokládal za hlavní obsah Bible. Srov. F. GIFTSCHÜTZ, *Leitfaden*, s. 35. K tomu srov. Stachův český překlad: „*Hlavní jeho věci k vyučování lidu musejí být povinnosti křesťanství, pravidla života. Přesvědčující důkaz toho máme na Spasiteli. On v svém vyučování více a častěji na vykonávání svých naučení a na pravidla křesťanského obcování, nežli na pouhé theoretické věci tlačil. Hlavní obsažení v Bibli jest mravné učení, její menší částka jest dogmatika.*“ F. GIFTSCHÜTZ, *Počátkové I*, s. 25-26.

praktické návody, jak různým sociálním skupinám svěřené obce předat nauku mravů.

Své farníky dělil podle majetku, spokojenosti, věku, stavu, vztahů v rodině, zbožnosti a vzdělání. Se všemi přitom jednal laskavě, skromně a mírně, jeho slova přinášela útěchu. Na jedné straně se varoval nadbytečné přísnosti, na druhé příliš mírného přístupu. Mezi rigorismem a laxismem se odvolával na zdravé učení (Tit 2, 1). Etický rozměr evangelijní zvěsti přitom měl široký záběr. Úlohou Rautenstrauchova duchovního pastýře bylo podle „*opravdového konečného cíle křesťanského náboženství*“ vychovat ze svých farníků z hlediska náboženství dobré křesťany, z hlediska státu dobré občany a z hlediska společnosti „*opravdové lidské přátele*“.<sup>464</sup>

Státní podpora ho zavazovala častěji vyučovat vedle vlastních náboženských obsahů i různé obsahy světského rázu, od nových zemědělských postupů po povinnosti vůči vrchnosti. Pastýřský úřad byl institucí se samostatnou i přenesenou působností, součástí státní správy. Přímá služba státu sice měla jen doplňkový charakter, nicméně nepřímo byly v rámci služební povinnosti náboženské obsahy závislé na potřebách státu.

Řádný výkon úřadu duchovního pastýře vyžadoval soukromé celoživotní učení a také reflexi vykonané pastorační správy. Každý den byl příležitostí k prohlubování vlastních znalostí teologie i svěřené farní obce i k úvahám a hodnocení provedených opatření a úkonů. Kněz samotný i jeho aktivity se staly předmětem reflexivního zkoumání a díky tomu také něčím nesamozřejmým. Postava andělsky čistého obětíka potridentské doby se silně otřásla.

Pojem kněžství u F. Š. Rautenstraucha se odvíjel od důrazu na důkladnou vzdělanostní přípravu se silnou praktickou orientací. Kněz vystupoval v roli duchovního pastýře a v tomto smyslu byl správcem duchovenského úřadu. Primárně měl být služebníkem církve a sekundárně přinášet užitek i státním potřebám a zájmům. Církvi zde nebyla myšlena jen hierarchie, ale všichni věřící a zvláště farní obec. V roli učitele přitom jednal i s osobami nacházejícími se mimo

---

<sup>464</sup> Srov. TAMTÉŽ, s. 62.

církev. Znal církevní předpisy a dodržoval církevní disciplínu. Současně s tím hledal dobro a štěstí člověka.

Náboženství představoval z laskavé stránky, odmítal jeho hrozivou podobu. V náboženství viděl především učení o mravně správném životě. Ve své činnosti se z valné většiny soustředil na aplikaci náboženské morálky do každodenního života. Ačkoli jeho konání bylo zaměřeno hlavně na tento svět a obecné dobro, usiloval o zachování naděje na věčnou odměnu pro sebe i své farníky. V protikladu k dřívějšímu modelu nahlížel svátosti především v kontextu tohoto světa v souvislosti s přímým dopadem na mravní život v duchu evangelia, ať se to týkalo svátosti manželství či svátosti posledního pomazání, již vnímal jako součást pastorační práce nemocných.

### 5.3. Pojetí kněžství v prvních učebnicích pastorální teologie

Rautenstrauchovo pojetí kněžství předložené v tabelárním přehledu nově zaváděné disciplíny pastorální teologie ovlivnilo výuku i první učebnice nového oboru. Tabelární osnova byla závazná, bylo ji však třeba rozvést a konkretizovat, a to případně i s ohledem k dalším státním potřebám a přáním.

První učební text sepsaný podle Rautenstrauchovy předlohy, *Anleitung zur praktischen Gottes-Gelahrtheit* F. Ch. Pittroffa, pojal osobu duchovního jako velmi mocného zprostředkovatele mezi nebem a zemí, téměř nezávislého na Boží milosti, jenž si však velmi dobře uvědomoval tíhu povinností a mimořádného postavení svého úřadu, vlastně jediného subjektu církevních aktivit.<sup>465</sup> O něco mladší text vídeňského teologa F. Giftschütze *Leitfaden für die in den k. k. Erblanden vorgeschriebenen deutschen Vorlesungen über die Pastoraltheologie*, který byl brzy přijat a předepsán jako oficiální učebnice v celé monarchii, proměnil osobu duchovního v představitele a vykonavatele státních zájmů.<sup>466</sup>

---

<sup>465</sup> Srov. K. STADEL, *Buße*, s. 137-139.

<sup>466</sup> Srov. K. BAUMGARTNER, *Der Wandel des Priesterbildes*, s. 184n.

Giftschützův duchovní pastýř se stal typickým příkladem osvícenského modelu kněžství, v němž se setkával služebník církve se služebníkem státu v různě namíchaných poměrech. Jako takový vystupoval jako moralizující praktik bez nutně přítomného přímého kontaktu s nadpřirozeným zjevením. V učebním textu olomouckého pastoralisty Václava Stacha, který cíleně vznikl jako věrný překlad druhého vydání Giftschützovy učebnice,<sup>467</sup> byl pojem kněžství pochopitelně totožný. Duchovní byl svého druhu státním úředníkem, zajišťujícím výkon náboženství. Legitimizace tohoto úřadu spočívala ve skutečnosti, že výkon náboženství podobně jako šlechtnost (nebo moderně lidskost) vedl k opravdové spokojenosti a štěstí.

Předobraz zde kněží měli v samotné osobě Ježíše, který zde byl nahlížen jako od Boha seslaný všeobecný učitel lidí a zakladatel křesťanského náboženství. Jeho učení se omezilo na obnovenou mravní nauku, spojenou v termínu obecného dobra s radostnou nadějí na budoucí život. Tajemství spásy bylo zesvětšeno a prezentováno jako opravdová praktická filozofie. Duchovní se jako vlastní Ježíšův dědic a podobně jako bibličtí proroci a učitelé zákona stal úředníkem v oboru realizace této praktické filozofie s působností především odvracet od nepravostí a povzbuzovat ke ctnostem.

Nevystupoval už více jako „kněz“, ale jako farář, duchovní otec, pastýř, učitel náboženství, jako správce pastýřského nebo duchovního úřadu, který v jistém geograficky vymezeném rámci pracoval na poli obecného dobra, osvěty a polepšení lidu.<sup>468</sup> Snížení významu svěcení pro osobu duchovního odpovídalo i celkovému náhledu na svátosti jako prostředky podpory ctnostného a šťastného života.<sup>469</sup>

---

<sup>467</sup> Srov. Stachovu předmluvu: „Zde se ode mne žádá věrné přeložení v čisté řeči české. Obojí sem tak zachovati usiloval, že sem jednak žádné hlavní myšlenky svévolně nevynechal, aniž žádné vlastní nedoložil, jinak také sem té výborné krátkosti, vloženosti, sprostnosti a světlosti užívati se vynasnažil, kterýmiž se pan autor od mnohých jiných spisovatelů téhož umění, mimo důležitost věci, znamenitě rozeznává.“ Blíže F. GIFTSCHÜTZ, *Počátkové I.*

<sup>468</sup> Srov. „Z toho patrně vidíme, co se těmi jmény: fara, farář, ouřad pastýřský vyrozumívá. Jistý kraj svěřen správě toho, kterýž se o vnitřní blahoslavenství, o spokojenost a zlepšení lidu svého starati má, jmenuje se fara, ti, jenž pod takovým správcem sou, jmenují se farní obec nebo osada; správce té obce jest farář, duchovní otec, pastýř, učitel náboženství; ouřad jeho se jmenuje pastýřský, nebo duchovní ouřad.“ Blíže TAMTĚŽ, s. 3.

<sup>469</sup> Srov. TAMTĚŽ, s. 1-3.

Rudolf Zuber tu dokonce mluvil o ztrátě pojmu církve jako mystického těla Kristova, o oslabení dogmatického učení církve. Změna náhledu na podstatu kněžského povolání ve smyslu úřadu všelidské filantropie přitom byla společná většině osvícenských příruček. Příznačně se v nich také jen zřídka objevoval termín „kněz“ (Priester). Nahradily ho výrazy jako farář, učitel náboženství, duchovní správce (Pfarrer, Religionslehrer, Seelensorger).<sup>470</sup>

Duchovní měl výkonem náboženství uskutečňovat a ospravedlňovat společenský řád. Také poskytovat náboženskou podporu základním oporám a sloupům tohoto řádu, který správa země mohla vynutit svým rozkazem či trestním donucením. Náboženské důvody byly totiž nahlížené jako takové, které se hlouběji dotýkají lidských srdcí a mají trvalejší charakter.<sup>471</sup> Zde již duchovní otevřeně vystupoval jako služebník státu a sloužil přímým státním zájmům. Jeho výslovným úkolem bylo udržovat řád a pořádek a zabraňovat jeho zpochybnění a neklidu, posilovat věrnost, poslušnost, úctu, dbát na náležitě odvádění daní a platů. Tato povinnost byla odvozována z náboženství i z očekávání nejvyšší, to je státní moci, dobrý křesťan měl být ostatně dobrým občanem.<sup>472</sup>

„Stachova učebnice“ brzy nahradila starší učebnici Chládkovu. Ta byla pod názvem *Počátkové opatrnosti pastýřské* vydána ve třech svazcích již v roce 1780. Proto se do ní také nepromítly pozdější dvorské požadavky, na které z pohledu státní moci velice úspěšně reagovala právě učebnice Giftschützova. Chládkův text se více než na úřední nařízení orientoval na pastorační praxi, připomínal přitom také postupy Karla Boromejského. Nerozebíral a v mnoha případech ani neznal státně

---

<sup>470</sup> Srov. R. ZUBER, *Osudy II*, s. 131.

<sup>471</sup> Srov. F. GIFTSCHÜTZ, *Počátkové I*, s. 4.

<sup>472</sup> Srov. „Jedenkaždý oud obce jest povinen dle mocnosti svých a podle příležitosti své k dobrému celé obce napomáhat. Duchovní správce, co jeden z nejpotřebnějších oudů tovaryšstva měštěnského, všude dosti má příležitosti k tomu, aby farníky své v pokoji zachoval a všeliký bouřlivý smysl udusil, když důkladně vyjádří a silně do mysli lidu vtiskne povinnosti, jimiž poddaní nejvyšší moci zavázáni sou, totiž: věrnost, poslušnost, uctivost, věrné odvádění daní a platů et cetera. Obec to od něho očekává a náboženství to od něho žádá, jehožto povinnosti s povinnostmi měštěnského tovaryšstva, co nejouplněji spojeni sou. Dobrý křesťan vždycky také jest dobrý měštěnin; a bouřlivý smysl se nesnáší se smyslem křesťanského náboženství.“ Blíže TAMTÉŽ, s. 63-64.

služební úkoly duchovenské správy, mezi jinými například požadavek čist úřední nařízení po provedeném kázání.<sup>473</sup>

Ideální duchovní u Chládky byl především dobrým pastýřem v jansenisticko-osvícenské tradici, nikoli úředníkem státu. Nicméně i péče o obecné blaho a spolupráce se státem byla v intencích Rautenstrauchovy předlohy jednou z jeho důležitých úloh.<sup>474</sup> Veškerá jeho činnost ale i tak měla směřovat a vést k jedinému cíli, spáse všech sobě svěřených duší: „*Kněží ti, jenž řádně řádně a zákonně ustanoveni sou, aby v jisté sobě svěřené osadě, pod dohlížením a správou biskupů, náboženství vyučovali a svátostmi posluhovali, v čemž řízení a opatrování duší vlastně pozůstává, vůbec pastýřové duchovní, neb obyčejněji faráři slovou. Ouřad jejich zajisté nejznamenitější jest, poněvadž ne na časné toliko, ale nejvíce na věčné celých obcí štěstí se vztahuje, ješto jediný cíl a konec, ku kterému by společně směřovali, všech pastýřů jest, a býti má.*“<sup>475</sup>

K naplnění tohoto cíle a povinnosti měl být vybaven a oplývat žádoucími vlastnostmi a ctnostmi, především vnitřní svatostí, láskou k Bohu a bližním, statečností i vnímavostí a pochopením (rozšafností) zvláště při boji proti hříchům, také vlídností, strídmostí, čistotou těla i duše. Neméně významný byl také jeho náležitý vzhled a chování.<sup>476</sup> Jeho působení, byť zaměřené k věčnosti, počítalo s tímto světem a do značné míry mělo být z tohoto světa. Ostatně úkolem duchovních pastýřů byla péče i o věci a štěstí časné.

K pozitivnímu ocenění tohoto světa měl vybízet ostatní i svým příkladem. Připomínání pekla a hrozných odplat na věčnosti mělo své přesně vymezené místo, nepatřilo k běžné výbavě a obrazu duchovního. Oceněny byly i věci světské. Chládkův duchovní se neměl vyhýbat sociálním kontaktům, naopak měl čas od času dle příkladu Ježíše Krista přijímat pozvání k světským zábavám a hostinám (hody

---

<sup>473</sup> Srov. A. KŘIŠŤAN, *Počátky*, s. 82-91.

<sup>474</sup> Srov. J. CHLÁDEK, *Počátkové I*, s. 3-5.

<sup>475</sup> Srov. předmluvu TAMTĚŽ, s. 1.

<sup>476</sup> V této souvislosti například bývá uváděno následující doporučení: „*huba má býti vždycky čistě vymytá, neb skrze to smrad z hrdla, i bolest zubů odjata bývá; aniž má býti otevřená jako vrata.*“ Blíže. J. CHLÁDEK, *Počátkové III*, s. 41. Zde citováno podle H. KUCHAROVÁ – Z. R. NEŠPOR, *Pastor bonus*, s. 377.

a svatby), ty však neměly být pohoršlivé. K obveselení myslí směl dokonce, ne však příliš často, a ne o veliké peníze, hrát karty.<sup>477</sup>

Kladný vztah k tomuto světu doplňovalo také pozitivní pojetí kněžského úřadu. U Chládky, Giftschütze i ostatních. V osvícenských pastorálkách byla připomínána významnost a potřebnost duchovních pastýřů, jejich úřad jim přinášel výjimečnost a exkluzivitu. Mnohdy rovněž určité těžkosti a obtíže, ovšem současně také radost, povzbuzení i naději na Boží odplatu. Duchovní pastýř měl dobře vědět, že především na něm do značné míry záleželo obecné blaho i věčné štěstí jemu svěřených farníků, úloha a povinnost označovaná za znamenitou a krásnou.<sup>478</sup>

Současně mohl a měl předpokládat a věřit, že s náležitou přípravou, vybaven praktickými znalostmi i potřebným odhodláním, této úloze a povinnosti dostojí. Osvícenský optimismus pastorálních příruček a učebnic se jistě střetával se skutečností. Obrazy duchovních pastýřů, vystavěné na sloupech širokého rozhledu, důkladného vzdělání, přívětivé a pevné povahy, současně nezměrné tolerance a hluboké lásky k bližnímu i dokonalé správy všech úředních povinností, předkládané jako dosažitelné vzory a cíle byly ovšem ideálem, který narážel na skutečnost ještě dříve, než mohl být vůbec realizován.<sup>479</sup>

Specifickým rysem Chládkova pojmu kněžství bylo vlastenecké citění. Chládek vítal zavedení pastorální teologie, oceňoval, že nový obor přinesl systematizovanou praktickou pomoc k výkonu duchovenské služby, i skutečnost,

---

<sup>477</sup> Srov. J. CHLÁDEK, *Počátkové III*, s. 46-48.

<sup>478</sup> Výjimečnost pastýřského úřadu připomínal Chládek i v přepracované a německy psané pastorálce: „*Das Amt der Seelsorger auch zugleich eines der ehrwürdigen von der Welt ist. Denn was bestimmt wol die Würde eines Amtes? Unstreitig die Erhabenheit des Zweckes, den es hat, der Gegenstand, mit dem es sich beschäftigt, die Vortreflichkeit der Eigenschaften, die es erfordert, die Beschwerlichkeit, die es mit sich führt; dann die Grösse der Gefahr, mit der es verbunden ist, und endlich die Mannichfaltigkeit des Nutzens, den, wenn es gleich nicht immer aus Schuld der Menschen stiftet, doch seiner Natur nach stiften kann und soll? Nun da alles dieses bei dem Seelsorgeramte in einem sehr hohem Grade, wie Licht und Wärme bei der Sonne, vereinigt ist.*“ Blíže A. CHLÁDEK, *Bemerkungen I*, s. 21.

<sup>479</sup> Nároky kladené na osobní i společenský život duchovních pastýřů podávané v osvícenských pastorálních příručkách a učebnicích (zde v pastorálkách Chládky a Giftschütze) lze dělit do několika oblastí: 1, soubor požadovaných vlastností a ctností; 2, zevnějšek jeho osoby (chůze, řeč těla, oděv, osobní hygiena, chování mezi lidmi); 3, chování k nadřízeným osobám, patronům, úřadům a spolupracovníkům; 4, péče o faru a její hospodářství; 5, chování a činnosti ve volném čase; 6, práva a povinnosti vyplývající z jeho úřadu. K tomu srov. H. STOKLASOVÁ, *Katolické přechodové rituály*, s. 91.



že nový předmět byl vyučován v mateřském jazyku posluchačů, tedy také v češtině. K užítku to mělo být jak budoucím duchovním správcům, tak i českému jazykovému prostředí („*k většímu zrostu a zvelebení jazyka českého, an od mnohých téměř zanedbán jest*“).<sup>480</sup> Pastýři měli díky výuce praktického předmětu, přednášeného v řeči budoucích farníků, také lépe a pohotově volit slova při obtížných službách. Mezi ně bylo například výslovně řazeno i navštěvování nemocných.<sup>481</sup>

Stachova, respektive Giftschützova duchovního pastýře jako úředníka státu pro oblast náboženství charakterizovala pílí, vědomí povinnosti, pořádkumilovností a neustálou péčí o veřejné blaho, současně ale také opravdovou starostí o ty nejpotřebnější, typicky nemocné a chudé. Tím přicházel ke slovu evangelijní odkaz a přeneseně vysoký étos, jímž se úředník ve věcech náboženství lišil od jiných tehdejších státních úředníků.<sup>482</sup>

Je ovšem třeba dodat, že rychlý nástup katolické restaurace, která mimo jiné v duchu romantismu navazovala na idealizovaný středověk, tuto podobu kněžství odmítl a přispěl k návratu potridentského pojetí kněze jako andělsky čistého obětníka. Osvícenský kněz jako duchovní kleštěnc ziskal přidech směšné postavy, zvláště mezi ultramontánními teology 19. století, a stal se předmětem různých karikatur.<sup>483</sup>

---

<sup>480</sup> Bliže v předznamenání úvodního dílu. Srov. J. CHLÁDEK, *Počátkové I*, s. 9.

<sup>481</sup> Srov. TAMTÉŽ, s. 8-9.

<sup>482</sup> K tomu srov. K. BAUMGARTNER, *Der Wandel des Priesterbildes*, s. 185.

<sup>483</sup> Pastýřský pojem kněžství zažil svůj návrat v souvislosti s II. vatikánským koncilem, byl však přeznačen a významně teologicky prohlouben. Srov. R. ZUBER, *Osudy II*, s. 135-136.

## 6. Osvícenská duchovní péče o nemocné a umírající

### 6.1. Pozice a východiska duchovní péče o nemocné a umírající v učebnicích Jiljího Chládky a Václava Stacha

Závazná osnova nového předmětu pastorální teologie, jež byla následně rozvedena a konkretizována v nově vytvářených učebních textech, pracovala s pojetím kněžství, u něhož bylo znatelně zeslabeno přímé pouto k nadpřirozenému Zjevení. Sestávalo naopak z obsahů, jež souvisely s aktivitami zaměřenými do tohoto světa a týkaly se výchovy, mravů a obecného blaha.

Duchovní byl nyní mnohem spíše než jako tridentský ideál zbožného andělského kněze obětníka vnímán jako osoba dvojí funkce, zásadně jako služebník církve a odvozeně jako služebník státu, úředník zavázaný pracovat na poli spásy, státní správy a světu imanentního štěstí. Kněz jako duchovní správce byl jediným subjektem této (duchovenské) správy, jedinou osobou oprávněnou jednat a řešit otázku pastorační práce. Obsahem pastorační práce byla výuka, napominání, trestání, těšení, udílení svátostí a budování farního společenství. Pastorační práce byla jednosměrná, vedla od úřadu duchovního správce k jednotlivým farníkům i k celé farní obci. Subjektem jednání a jediným aktérem na poli pastorační práce byl duchovní správce, laici a farní obec byli předmětem odpovídající poučené péče.

Tabelární předloha nové disciplíny dělila předmět výuky do čtyř větších celků. Na první úvodní část, jež přinášela přehled základních termínů včetně pastoračního úřadu a pastorální teologie, navazovaly tři tematické okruhy odpovídající třem hlavním povinnostem duchovního pastýře. Péče o nemocné a umírající byla zařazena v oddíle o povinnosti správy a vysluhování svátostí. Z návrhu osnovy předmětu pastorální teologie bylo zřejmé, že duchovní péči o nemocné a umírající přikládal její tvůrce značný význam. Nemoc nabyla pod vlivem medikalizačních procesů a jansenisticko-osvícenských snah na významu, stala se místem, kde se ještě dalo operovat s pozemským štěstím a současně myslit

na štěstí věčné. Duchovní péče o nemocné tu do značné míry nahradila, obsadila a přeznačila tradiční křesťanskou přípravu na dobrou smrt.

Opat Rautenstrauch ji považoval za jednu z nejobtížnějších, a přitom nejdůležitějších oblastí prakticky zaměřených aktivit duchovního pastýře. Doporučoval pojednat ji v části věnované svátostné praxi církve, i když si byl vědom, že se jednalo o mnohem širší oblast. Obdobně tomu bylo i u péče o odsouzené osoby, jíž se pozornosti mělo dostat také na tomto místě a pro niž také platilo, že vysluhování svátostí představuje jen její malou část.

Dokladem důležitosti přisuzované v této době duchovní péči o nemocné byla i skutečnost, že promluva duchovního pastýře u lůžka nemocného byla vedle dalších praktických znalostí a dovedností, zásadně přednesu kázání a vyučování katechismu, součástí farní konkurzní zkoušky, kterou museli na základě nařízení z ledna 1782 a poté řady dalších dvorských dekretů projít všichni, kdo žádali o nějakou farnost.<sup>484</sup>

Z Rautenstrauchovy tabelární předlohy vycházely všechny chystané učební texty. Osnova představovala závazný rámec, konkrétní náplň a obsahy však bylo možné uchopit tvůrčím způsobem. V učebnicích se také různou měrou odrazily další potřeby a přání státní moci. Péče o nemocné a umírající byla v Chládkově učebnici dle Rautenstrauchových intencí zasazena do kontextu svátostné praxe církve a pojednána v šesté kapitole druhého dílu nazvané *O svátosti posledního pomazání*.

Kapitola byla rozdělena do tří částí. První a nejrozsáhlejší byla věnována navštěvování a zaopatřování nemocných, druhá si stručně všímala svátosti posledního pomazání a v třetí závěrečné části byl navržen způsob, jak se mělo zacházet s osobami odsouzenými k smrti.<sup>485</sup> Udělení svátosti posledního pomazání, respektive tří posledních svátostí, dříve hlavní náplň tradiční křesťanské přípravy na dobrou smrt, jak o tom například svědčí bohatá literatura knih *artes moriendi*,

---

<sup>484</sup> Faráři, kteří se zvláště osvědčili v takzvaném úřadu duchovní správy a mohli to doložit potvrzením, mohli být navrženi na jinou faru bez farní konkurzní zkoušky. Promluvu duchovního správce u lůžka nemocného jako součást zkoušky nařizoval dekret z 9. února 1784. Srov. Eduard WINTER, *Josefinismus a jeho dějiny. Příspěvky k duchovním dějinám Čech a Moravy 1740-1848*, Praha 1945, s. 132-133.

<sup>485</sup> Srov. J. CHLÁDEK, *Počátkové II*, s. 152-203.

byla i zde jen součástí širší duchovní péče o nemocné. A protože i sebelehčí nemoc se v této době ještě téměř vždy mohla obrátit ke smrti, také i samozřejmě péče o umírající.

Stachova, respektive Giftschützova učebnice vztah mezi svátostnou praxí církve a duchovní péčí o nemocné dále rozvolnila. Udělení svátosti posledního pomazání jakoby ani nebylo (nutnou) součástí této péče. Giftschütz se nedržel Rautenstrauchových doporučení a duchovní péči o nemocné pojednal již v třetí části prvního dílu své učebnice.<sup>486</sup> Zařadil ji do kapitoly věnované soukromému vyučování, jímž byla myšlena úloha duchovního správce dbát o to, aby se každý z farníků mohl podle svých potřeb, stavu a možností seznámit s křesťanským učením a toto učení s prospěchem využít ve svém životě.<sup>487</sup>

V duchovní péči o nemocné viděl autor učebnice především pomoc osobám, jež se nalézaly ve zvláštní situaci a jimž bylo třeba poskytnout potřebnou a stavu odpovídající útěchu a ponaučení. Podobné zvláštní privátní péče se vedle nemocných mělo dostat i snoubencům a dalším.

Duchovní pastýř měl svou radou a příkladem sloužit všem lidem ve své farnosti a nezanedbat jedinou příležitost, kdy by mohl být prospěšný. Takovou příležitostí byla i nemoc a s ní spojené obtíže a odtud plynula povinnost duchovních pastýřů navštěvovat nemocné. Cíle duchovní péče o nemocné odpovídaly cílům (soukromého) vyučování, jež mělo přispět k poučení a polepšení dotčených a obecně k rozmnožení a posílení štěstí svěřeného lidu.<sup>488</sup>

Giftschützův přístup k péči o nemocné a umírající byl silně pragmatický a počítal s prakticky zacílenou zbožností. Veškeré jednání mělo být zbavené pověr a neúčelných a nesmyslných zvyků a obyčejů a mít logické a racionální zdůvodnění. Přitom však měl na mysli dobro člověka. Oním člověkem však byl, ostatně obdobně tomu bylo i u Chládky, člověk s nekonkrétní tváří, poslušný a vděčný objekt poučené péče.

---

<sup>486</sup> Srov. F. GIFTSCHÜTZ, *Počátkové I*, s. 233-256.

<sup>487</sup> Srov. TAMTÉŽ, s. 182.

<sup>488</sup> Srov. TAMTÉŽ, s. 184.

Cíl této péče byl výchozím bodem, obsahy závislou proměnou osvícenského pojmu štěstí a státní správy a (náboženská) argumentace uzavřenou skládačkou. Do logicky uspořádaného systému k potvrzení již hotových náhledů a požadovaných vzorců jednání byla doplňována vhodná zdůvodnění, často ve formě biblických citátů.<sup>489</sup> Což ale byl nejen tenkrát tradiční a obvyklý způsob.

## 6.2. Pojem nemoci a duchovní péče o nemocné u Chládky

Povinností duchovního byla péče o zdravé i nemocné obyvatele farnosti. K nemocným měl přicházet s útechou a povzbuzením, častěji a nezávisle na závažnosti nemoci. Sám měl být aktivní a nečekat, až bude zavolán.<sup>490</sup> Pokud působil ve větší farnosti, bylo vhodné, aby si ve zvláštní knize vedl záznamy o všech nemocných.<sup>491</sup> Své farníky měl nabádat a vést k tomu, aby mu o případné nemoci dali ihned vědět. Měl je poučit, že špatně jednají ti, kdo odkládají zaopatření nemocných až do hodiny smrti („*až duše, jakž říkáme, na jazyku jest*“).<sup>492</sup>

Tím měla být vykořeněna běžná praxe, kdy kněz přicházel na pozvání až v posledním okamžiku posloužit svátostí posledního pomazání, což přispívalo k nesprávnému vnímání svátosti i osoby duchovního.<sup>493</sup> Ten byl proto také často vnímán jako posel smrti. Návštěva se měla uskutečnit i tehdy, pokud ji pastýř

---

<sup>489</sup> K užívání biblických citátů v učebnici vídeňského pastoralisty srov. G. PIRICH, *Franz Giftschütz*, s. 196.

<sup>490</sup> Srov. J. CHLÁDEK, *Počátky I*, s. 117.

<sup>491</sup> Faráři dle arcibiskupského nařízení z 10. října 1775 měli také vést knihu (*liber status animarum*) a v ní u každého farníka zaznamenávat předepsané informace (povaha, biřmování, zbožnost apod.). Srov. TAMTÉŽ, s. 118.

<sup>492</sup> Srov. J. CHLÁDEK, *Počátkové II*, s. 153.

<sup>493</sup> Kritiky takovéto praxe byly již staršího data. Objevovaly se i v knihách příprav na dobrou smrt. Mimo jiné také ve známé příručce jezuitů a kardinála Roberta Bellarmina *De bene arte moriendi* (1620). Odkládání přijetí této svátosti až do hodinky smrti ze strachu, aby se nemocný (předčasně) nevylekal, mělo být jedním z důvodů, proč přijetí svátosti nevedlo k nabytí ztraceného zdraví. Srov. Robert BELLARMIN, *Umění křesťanské aneb Příprava k dobré smrti*, Praha 1630, s. 305-306. Právě na Bellarmina se také autor učebnice v této souvislosti výslovně odkazoval. Srov. J. CHLÁDEK, *Počátkové II*, s. 185.

nemohl vykonat sám. V tom případě měl pověřit jiné osoby duchovní a případně i světské.<sup>494</sup>

Chládek vycházel ze starší tradice, odvolával se také v souladu s předlohou na příslušnou diecézní verzi římského rituálu.<sup>495</sup> Římský rituál (*Rituale romanum*) obsahoval předpisy římskokatolické církve pro obřady a úkony, jež se odehrávaly mimo mši svatou, konkrétně i předpisy pro udílení jednotlivých svátostí. Jako závazný pro celou církev jej vydal papež Pavel V. v roce 1614. Podle římského vzoru měly být následně upraveny i jednotlivé diecézní agendy.

Před vykonáním návštěvy u nemocného se měl duchovní pastýř s vroucnou modlitbou obrátit k Bohu a pokorně a nábožně požádat o pomoc pro sebe i nemocného. Pokud nemocného neznal, měl se vyptat na jeho osobní a sociální situaci, zjistit, zda je ještě při vědomí a rozumu, případně o čem by s ním měl pohovořit. To bylo důležité proto, aby si mohl rozvrhnout, jak k nemocnému přistupovat a jakým způsobem s ním mluvit.

Dotazování mohlo proběhnout ještě před cestou k nemocnému nebo podobně jako modlitba v případě časové nouze již po cestě. Během cesty se ovšem pastýř měl varovat toho, aby zbytečně rozmlouval o jiných a nepodstatných záležitostech. Spíše měl přemýšlet, „*jaký nyní ouřad zastávati bude*“.<sup>496</sup> Vážnost hovoru, důstojný odstup a celková ritualizace cesty k nemocnému svědčila o závažnosti a významu této kněžské povinnosti, ale také stvrzovala důstojnost samotného úřadu opatrného pastýře.<sup>497</sup>

Návštěvu vykonával kněz v domě nemocného. Když vešel do světnice, měl ji v souladu s římským rituálem nejprve vykropit svěcenou vodou. K nemocnému se měl obrátit s laskavým pozdravem a snažit se získat si uctivým, pokorným

---

<sup>494</sup> Srov. TAMTÉŽ, s. 153-154.

<sup>495</sup> V pražské arcidiecézi tak byl v roce 1642 vydán římsko-pražský rituál (*Rituale romano-pragensis*), v roce 1700 a pak znovu 1731 *Rituale seu agenda romano pragensis*. Vedle rituálu měli duchovní k dispozici ustanovení pražské synody o svátostech. Srov. R. ZUBER, *Osudy II*, s. 199-200; P. KRÁL, *Smrt*, s. 123-128.

<sup>496</sup> Srov. J. CHLÁDEK, *Počátkové II*, s. 154-155.

<sup>497</sup> Srov. Dominique JULIA, *Der Priester*, in: Michel Vovelle (ed.), *Der Mensch der Aufklärung*, Essen 2004, s. 305-307. K tomu srov. Jan Josef BREUNER, *Pars Prima Ritualis Seu Agendae Romano-Pragensis*, Praha 1700, s. 171-172.

a laskavým jednáním jeho důvěru a lásku. V opačném případě hrozilo, že by „*nic nedovedl*“.<sup>498</sup>

Učebnice byla názorná, uváděla konkrétní příklad žádoucího jednání. Pastýř měl nemocného vyslechnout, vyptat se na bolesti a trápení a případně projevit soucit.<sup>499</sup> Takové jednání vzbuzovalo důvěru, jež byla předpokladem toho, že návštěva bude úspěšná a opatrný pastýř dostojí povinnostem svého úřadu. Důvěra zde byla pouze nástrojem a technikou k naplnění cíle a povinností. V rozhovoru se opatrný pastýř s nemocným nesetkával, laskavost a soucit byly prostředkem pastýřské péče a klíčem k případné změně smýšlení.

Úkolem duchovního bylo nemocnému poskytnout útěchu a pomoci mu žádoucím způsobem se vyrovnat se svým stavem. To především znamenalo odevzdat se do Boží vůle. Předpokladem ovšem bylo správné pochopení nemoci i požadovaných způsobů a vzorců jednání. Útěcha spočívala v poznání a ztotožnění se správným pojmem nemoci.<sup>500</sup> Pastýř ve své argumentaci mohl využít takzvaných důvodů pro potěšování nemocných, uvedených již v prvním díle učebnice.<sup>501</sup>

Nemoc tam byla představena jako prostor Božího jednání, dokonce jako Boží dobrodiní, a tak také jako prostor naděje. Nemocný měl ve své chorobě rozpoznat dar a ten využít ke svému prospěchu.<sup>502</sup> Nemoc tu nebyla projevem

---

<sup>498</sup> Srov. J. CHLÁDEK, *Počátkové II*, s. 155.

<sup>499</sup> Jak mělo ono uctivé, pokorné a laskavé jednání vypadat, je v učebnici přiblíženo následujícím způsobem: „*Pročež, pakli nemocný, jakž se často stává, počne vypravovati bolesti své, musí ho pastýř trpělivě poslyšeti, a jemu velikou outrpnost, kterouž nad ním má, ukázati. A nebude zle někdy i rozličné otázky učiniti o povaze, původu etc. nemoci té, od kteréž trápen jest neduživý; neb to rádi slyší lidé takovi, a slouží to také k utvrzení a k vzdělání v nemocným ku pastýři důvěrnosti.*“ Konkrétně pak pastýř mohl použít následující slova: „*Milý synu! Milý příteli! Slyšel sem bolestně, že by ste se něco zle vynacházeli; pročež přicházím, abych vám, jakožto pastýř, lásku svou upřímnou prokázal, a pakliby ste mého duchovního potěšení potřebí měli, vám laskavě posloužil. Jak se máte, milý synu! Jak se vám vede?*“ Srov. TAMTĚŽ, s. 155-157.

<sup>500</sup> Tento „pedagogický optimismus“ byl charakteristickým znakem osvícenského myšlení i příruček, promítl se i do mravouky. Vzdělát znamenalo poskytnout správné pojmy a náhledy a ukázat je jako pravdivé. Srov. např. „*Diese Bildung wird verrichtet, indem man dem Menschen richtige Begriffe von seiner Bestimmung: durch Tugend glücklich zu sein, beibringt, und ihn von der Wahrheit dieser Bestimmung überzeugt.*“ Blíže A. ZIPPE, *Anleitung*, s. 11.

<sup>501</sup> Srov. J. CHLÁDEK, *Počátkové I*, s. 175-177.

<sup>502</sup> Srov.: „*Raději učinite z nouze ctnost, a obraťte nemoc svou k dobrému svému, a k spasení duše své.*“ Blíže J. CHLÁDEK, *Počátkové II*, s. 158. Vnímání nemoci jako daru se objevovalo i ve starších pastoračních příručkách, ovšem s jinými důrazy. Nemoc tu byla výrazem Boží blízkosti, svého druhu vyznamenáním a předzvěstí věčné spásy. Srov. „*Gleichwie der Ring ein Kennzeichen der Vermählung ist, also seind die Krankheiten (und Wiederwärtigkeiten) so demüthig wegen Gott ausgestanden werden, ein unfehlbares Kennzeichen der göttlichen Gnade-Wahl, und zukünftiger*

Božího hněvu,<sup>503</sup> nebo poslem, který měl ohlašovat smrt a potřebu připravit se na odchod z tohoto světa, tak jak tomu bylo v barokních knihách příprav na dobrou smrt.<sup>504</sup> Mnohem spíše se zdála být zastavením na cestě, týkala se ještě tohoto světa, a především svědectvím a dokladem Boží lásky.<sup>505</sup> V nemoci dostával člověk příležitost nahlédnout v novém světle svůj dosavadní život a konání, rozpomenout se na své hříchy, litovat jich a usilovat o větší dokonalost.

Prostřednictvím nemoci bylo také možné již zde na zemi smazat pokuty a tresty, které člověka čekaly v očišcových mukách na onom světě.<sup>506</sup> Nemoc také odkazovala ke Kristovu utrpení na kříži. V tomto obrazu byl nemocnému koncentrovaně prezentován pro čas nemoci žádoucí vzorec jednání.<sup>507</sup> V nemoci se člověk stával podobnějším Kristu, nemoc sama byla účastí na Kristově utrpení a při odpovídajícím jednání branou k věčné slávě.

---

*Glückseeligkeit, und wird durch selbige die Seele gleichsam mit Gott vermählet, in so viel, daß der Betrübte vertraulich und trostreich sagen darf: Mein Herz und Heiland, hat mich mit einem Ring vermählet. Ist nun dem also, wer wolte nicht in Krankheiten getrost sein? Wer wolte dieselbe nicht demüthig von der Hand des Herren annehmen? Dann wir durch die Krankheit Kinder Gottes werden: Was kan fürtrefflicher sein? Durch die Krankheit ein unfehlbares Kennzeichen der ewigen Glückseeligkeit erhalten: Was kann erwünschteres erdacht werden?“* Blíže J. H. I. KHINEL, *Enchiridion*, s. 211-212.

<sup>503</sup> O tradiční náhled nemoci jako trestu za hřích (vedle chudoby, neštěstí apod.) se Chládek opírá při uvádění důvodů k vzbuzení opravdové lítosti a lásky k Bohu. Tento náhled ale dále více nerozvíjí. Srov. J. CHLÁDEK, *Počátkové II*, s. 109-110.

<sup>504</sup> Srov. např. „Skrze což nemáš se rmoutiti, ale obzvláštním potěšením naplněn býti, že tě božská dobrota skrze tu nemoc k smrti se přihotovati napomíná, a čas ti uděluje, aby si se mohl pobožně a šťastně k té neomylné smrti dříve než pozděj, přistrojiti.“ Blíže *Poslední duchovní křašt anebo pravé a spásitelné přihotovení k šťastné smrti*, Praha 1714, s. 4.

<sup>505</sup> K tématu Boží lásky a Božího milosrdenství např. srov. R. SCHLÖGL, *Glaube*, s. 196-230, který na základě svého studia testamentárních a dalších pramenů z některých německých katolických měst 18. století zjistil, že především ve druhé polovině 18. století došlo k podstatné proměně v chápání a vnímání katolického Boha, který měl projít cestou od Boha nanejvýš spravedlivého k Bohu milujícímu a milosrdnému.

<sup>506</sup> Chládek zde navazoval na starší tradici. S představou, že nemocí spojenou s utrpením lze očistit duši od hříchů a odčinit následky svých vin, se například setkáváme také v Khinelově příručce: „Was Nutzen dir die Krankheit und von Gott zugeschickte Trübsal zuwegen bringet? Erstens thut sie deine Seele reinigen und abhalten von allen Sünden (...) 2. Thut die Krankheit et cetera die Augen des Gemüths und Verstands eröffnen, daß der kranke Mensch sich selbst erkennen (...) 3. Thut sie die Tugend bewähren und vollkommen machen (...) 4. Ist die Krankheit an statt des Feg-Feuers, durch welche wir gar leicht unsere Schuld wegen begangener Sünden ausstilgen; ja auch die Marter-Cron erhalten können, wann wir anderst dieselbe getrost erdulden wollen.“ Blíže J. H. I. KHINEL, *Enchiridion*, s. 213-214; dále s. 268-271.

<sup>507</sup> Srov.: „Pročez přijměte tuto svou nemoc s pokorou a s důvěrností z rukou Božích, a obětujte ji za své hříchy. Pomněte, že jakožto křesťan musite kříž nesi, a jakožto spolu dědic Kristuv, chceteli s ním někdy kralovati, musite s ním i také krátký čas trpěti.“ J. CHLÁDEK, *Počátkové II*, s. 158.



Prostor nemoci byl místem doteku posvátna a oblastí výkladu náboženského vědění. Sama nemoc byla navštívením Božím, ale současně také skutečností tohoto světa. Výrazem toho je například napomenutí chránit se před nakažlivými chorobami prostředky duchovními, zvláště modlitbou, nadějí a odevzdáním se do Boží vůle, ale také výslovně jmenovanými prostředky takzvané přirozenými.<sup>508</sup>

Přirozenou ochranu před nákazou představovalo mytí tváří a rukou, vyplachování úst vodou smíšenou s octem, vykuřování šatů ručníčným prachem, pravidelná kontrola zdravotního stavu a v případě potřeby také pocení. Následovat uvedená i další obdobná doporučení znamenalo přistoupit na to, že nemoc je místem společného působení kněžského a lékařského vědění, a v důsledku toho nemoc postupně zbavovat tradičního posvátného hávu.

Ostatně úkolem pastýře bylo nejen posilňovat nemocného svátostmi, duchovní literaturou, útěchou a přivádět ho k „pravé zbožnosti“. Pastýř měl nemocného také napomínat k „*pilnému*“ užívání léků a dalších lékařských prostředků, „*zřízených*“ Bohem k opětovnému nabytí předešlého zdraví.<sup>509</sup> Nemoc mohla být vyložena i jiným než náboženským jazykem a jinak také léčena. Konkurence možných výkladů spojená s bojem proti omylům a pověrám i důrazem na lidskou aktivitu postupně rozměňovala dosavadní náboženský rámec široké oblasti nemoci a umírání a přispívala k postupné medikalizaci dané problematiky.<sup>510</sup>

---

<sup>508</sup> Chládek se zde výslovně odkazoval na manuál ve Vídni působícího francouzského jezuitu a teologa Charlese Musarta (1582-1653), ovšem bez uvedení jména autora. Nicméně tento manuál i se jménem původce, konkrétně vydání z roku 1688, již připomenul v úvodní části prvního dílu, kde se zabýval dějinami pastorální teologie. Srov. TAMTĚŽ, s. 155-156; Charles MUSART, *Manuale Parochorum, sive Institutiones & Praxes Tum Vitae, Tum Officii Pastoralis, Ex Lectione varia, & studiosa observatione, In brevem & familiarem Methodum Redactae, Eorum gratia praesertim, qui primum ad Animarum Curam emittuntur. Editae Viennae, Recusae Tyrnaviae 1675*, s. 138-140.

<sup>509</sup> Srov. J. CHLÁDEK, *Počátkové I*, s. 177.

<sup>510</sup> S tím také souviselo nařízení vést matriku zemřelých a zaznamenávat v ní i nemoc a způsob smrti, a to za spoluúčasti krajského lékaře či zkoušeného lazebníka. K tomu srov. „*Podle nejvyššího nařízení duchovní správce povinen jest rejstřík umřelých v šesti rubrikách vésti, totiž: rok, měsíc a den smrti, numero domu, jméno, náboženství, pohlaví a proukázaný věk umřelého. Kdyby ale na některém místě sice nebylo žádného dohlázebníka, však ale byl by tam přec krajský fyzikus neb examinovaný lazebník, ještě k ostatním se přidá sedmá rubrika, totiž nemoc a způsob smrti. Za tou*

Vedle slov útěchy měl pastýř nemocnému ukázat také konkrétní způsoby jednání, jak nemoc skutečně využít ke svému prospěchu a vlastní nápravě. Nemocný se měl naučit hned po probuzení pozdvihnout svou mysl k Bohu a odevzdat se do jeho vůle. Celou svou existenci měl orientovat podle známých teologických ctností víry, naděje a lásky a cvičit se v „pravé zbožnosti“, k níž patřila pokora, trpělivost, láska k bližním, stejně jako varování se hříchu, netrpělivosti či reptání proti Bohu i druhým lidem.

Také, pokud toho byl schopný, měl často rozjímat takzvaně něco duchovního, nebo číst nějakou duchovní knihu, například o umučení Páně nebo posledních čtyřech věcech člověka. Svá trápení a bolesti měl obětovat za své hříchy. Vhodným prostředkem byla i modlitba, nezávisle na své délce a formě, nemusela být ani vyslovena, důležité bylo, aby vycházela ze srdce.<sup>511</sup> Pravá zbožnost odmítala staré barokní pověry a omyly, nelpěla na formě a určitě přispěla k tomu, co můžeme označit jako interiorizaci víry.

Uvedené prostředky byly důležitou součástí mozaiky nového pojetí křesťanské zbožnosti. Ta spočívala v pokorném a trpělivém přijímání Boží vůle a laskavém přístupu k druhým lidem. Zbožný člověk se ani prostřednictvím rozjímání, četby duchovních knih a modliteb neměl odvracet od tohoto světa.<sup>512</sup> Modlitba ostatně neměla být dlouhá, naopak spíše kratší a častěji pronášená měla člověku napomáhat k orientaci v tomto světě.

Ačkoli zde jako příklad uvedené knihy o posledních věcech člověka tradičně stanovovaly v čase umírání nepřekročitelnou hráz mezi věcmi časnými a věčnými, mezi tímto a oním světem,<sup>513</sup> samotné téma onoho světa pastýř sám od sebe neotvíral. V souladu s tím také nepožadoval odklon od věcí časných. Tato

---

*příčinnou se krajským fyzikům a lazebníkům týchž míst prikazuje, aby farářům při každém umrlém, ku kterémuž povolání byli, písemně nemoc oznámili.*“ Blíže F. GIFTSCHÜTZ, *Počátky* II, s. 151.

<sup>511</sup> Srov. J. CHLÁDEK, *Počátkové* II, s. 156-157.

<sup>512</sup> Zvláštní postavení měli v tomto kontextu staří lidé. Ti se již více neměli starat o věci pomíjivé (statky, peníze), ale věčné. Měli pamatovat na to, že na druhý svět si s sebou vezmou jen své dobré skutky. Poděkovat se za svůj dlouhý věk měli trpělivostí, střídmostí a „pravou zbožností“. Srov. J. CHLÁDEK, *Počátkové* I, s. 177.

<sup>513</sup> Srov. Josef VAŠICA, *České literární baroko. Příspěvky k jeho studiu*, Brno 1995, s. 92-109. Lpění na pozemských statcích a neschopnost se rozžehnat se světem pomíjivosti a dočasnosti rovněž bylo jedním z pěti tradičně uváděných pokušení v knihách příprav na dobrou smrt.

problematika zůstávala vyhrazena až pro čas po přijetí svátosti posledního pomazání.

Naopak téma hříchu bylo povinnou součástí duchovní péče o nemocné. Pokud nemocný sám se k tomu neměl, byl pastýř povinen s tímto tématem přijít sám a laskavě napomenout nemocného, aby se vyznal ze svých hříchů při opravdové zpovědi, a to i tehdy, když nemoc nebyla vážná a nevedla ke smrti. Takovou výzvu ovšem nebylo vhodné učinit při první, ale teprve při druhé nebo až třetí návštěvě. Výjimku představovala situace, kdy se již první návštěva odehrávala v čase nastávajícího nebezpečí smrti.<sup>514</sup>

### 6.3. Duchovní péče o umírající u Chládků

Duchovní pastýř měl dokázat rozlišit dva typy nemocných: dlouhodobě nemocné, kteří se jen pozvolna blížili ke smrti, a nemocné, kteří se náhle ocitli v nebezpečí smrti. Oba typy vyžadovaly odlišný způsob pastýřské péče. Zatímco dlouhodobě nemocné nebylo třeba ihned vyzývat k vykonání zpovědi, u nemocných, kterým již bezprostředně hrozila smrt, tomu bylo naopak.

Pastýř měl přitom postupovat uvážlivě a s opatrností, aby nemocného nevylekal, jelikož člověk ovládnutý strachem neměl být schopen opravdové přípravy na smrt. Chládek také zvláště upozorňoval na „*neprozíravost*“ těch, kteří umírajícím odníмали „*naději k živobytí*“ a „*strašlivými slovy*“ jim říkali „*smrti umřeš*“. Místo hrozby a s ní spojeného strachu vyžadoval k uspořádání svědomí utišení a pokoj srdce a mysli, daleký všech naruživostí a afektů.<sup>515</sup>

Výstrahy a strach před odplatou na onom světě byly vyhrazeny pouze pro ty, kdo odmítali nebo dlouhodobě odkládali přijetí posledních svátostí. V rámci přísnějšího a ostřejšího domlouvání pastýř neměl tajit „*oných přehrozných pohrůzek a pomst božských*“.<sup>516</sup> Vycházet měl ale přitom z biblických textů.

---

<sup>514</sup> Srov. J. CHLÁDEK, *Počátkové II*, s. 159.

<sup>515</sup> Srov. TAMTÉŽ, s. 159.

<sup>516</sup> J. CHLÁDEK, *Počátkové I*, s. 145.

V případě delší zatvrzelosti hříšníka a pro odvrácení budoucího pohoršení se měl také obracet s žádostí o pomoc na vyšší vrchnost. Pastýř se ale neměl nechat „odstrašiti hned prvním rozhněváním lidí těch, a prchlivostí jejich, i jejich svobodným sobě počínáním, ježto věci takové sobě nelibé nerádi slyší“.<sup>517</sup>

Předpokladem úspěšné přípravy na smrt byla také důvěra a kladný vztah nemocného k pastýři. Ten ideálně neměl být tím, kdo první nadnesl téma smrti. Oznámení o možném nebezpečí smrti mělo podle přání autora učebnice zaznít od lékaře<sup>518</sup> anebo od příbuzných. Pastýř ovšem neměl tajit blízkost smrti, měl však o ní mluvit opatrně a ohleduplně. Jeho úkolem bylo poskytnout slova útěchy a naděje, jež ze strany nemocného měla vyústit v pokojné přijetí Boží vůle.<sup>519</sup>

Pokud nemocnému ještě nehrozila bezprostředně smrt, mohlo být vybidnutí k pokání a vyznání hříchů spojeno s výkladem a objasněním prospěšnosti a smyslu zpovědi. Porozumění a pochopení bylo podmínkou zaujetí správného postoje a ochotného přijetí této svátosti.<sup>520</sup>

Mezi zpovědi zdravého a nemocného člověka neměl být v zásadě žádný rozdíl. Některé odlišnosti se ale týkaly zpovědi umírajících, k nimž docházelo již v blízkosti smrti (například udělení rozhřešení i v případě pochybnosti o opravdové lítosti). Co se týče zpovědi činěné v poslední hodině, uváděl Chládek některá obecná pravidla a odkazoval přitom na příslušné autority, výslovně na příručku Giovanniho Batisty Possevina.<sup>521</sup>

---

<sup>517</sup> TAMTÉŽ, s. 145-146.

<sup>518</sup> Přitom podle ustanovení pražské synody lékaři měli ukončit své návštěvy u nemocných, kteří by do tří dnů své nemoci nepřijali poslední svátosti. Srov. Jan SEDLÁK, *Některá zvláštní ustanovení pražské synody z r. 1605*, Časopis katolického duchovenstva 31, 1890, č. 10, s. 606-613. Podle Roye Portera byli lékaři více vtaženi do procesu umírání až v 18. století. Tehdy začali být také častěji přítomní u lůžka umírajícího. Důvody pro to byly vícero. Zvyšoval se počet lékařů i dostupnost jejich péče, měnilo se také jejich vnímání okolím. Srov. Roy PORTER, *Největší dobrodiní lidstva. Historie medicíny od starověku po současnost*, Praha 2001, s. 271-272; V. GRUBHOFFER, *Zdánlivá smrt*, s. 17.

<sup>519</sup> V učebnici byla pro potěchu nemocných nabídnuta tato slova: „*Bůh může více působiti, než my žádati: mnohý těžce nemocný zase se uzdravil; a mnohý zdravý umřel: žádný není tak zdravý, žeby umřítí, a žádný tak nemocný, žeby se uzdraviti nemohl. Sám Hospodin má život, i smrt v rukou svých; onť umrtvuje, a obživuje; křestan jen toliko říci má: Pane! Staň se vůle tvá atd.*“ Blíže J. CHLÁDEK, *Počátkové II*, s. 160.

<sup>520</sup> Srov. TAMTÉŽ, s. 165-167.

<sup>521</sup> Srov. Giovanni Batista POSSEVINO, *De Officio Curati, ad Praxiam, Precipue Circa Repentina, & Generaliora*, Moguntiae 1610, s. 304n.

Při napomínání nemocného k vyznání hříchů mohl pastýř hovořit o zpovědi jako o jednom z duchovních nástrojů, které vedle prostředků takzvaně tělesných měly napomáhat a sloužit k navrácení ztraceného zdraví a někdy dokonce mít i silnější účinek. Zpověď v tomto pojetí byla jednak přímým lékem na nemoc, neboť byl při ní odstraňován hřích jako vlastní původce nemoci, jednak předpokladem k uzdravení.

K tomu mohlo dojít přirozenou či nadpřirozenou cestou, zásahem lékařského vědění, či zásahem Božím. Vykonáním zpovědi narovnával člověk svůj vztah s Bohem a díky tomu směl mnohem spíše žádat a doufat ve své uzdravení. Usmíření s Bohem také osvobozovalo duši a tělo, což mělo umožnit vlastnímu lékařství, aby lépe konalo své dílo.<sup>522</sup> Zpověď zde byla představena jako lék, nemoc opět jako prostor společného náboženského a lékařského výkladu a působení.

Tematizování zpovědi jako nástroje k uzdravení mělo narušit a odmítnout tradiční vnímání posledních svátostí jako předstupně smrti, nicméně současně posilovalo a legitimizovalo nárok lékařského vědění na oblast smrti a umírání. Důležitý zde byl ale také důraz položený na rovinu poznání a rozumového uchopení skutečnosti. Případná neochota přijmout svátost měla být jen věcí neznalosti či nedostatečného nebo nesprávného poznání. Racionálnímu výkladu byla podrobena i oblast svátostné náboženské praxe. Nezamýšlenou součástí duchovní péče o nemocné a umírající tak byla i desakralizace a medikalizace dosud posvátné sféry života a smrti.

Nemocného, který se již nacházel v blízkosti smrti, měl pastýř nejen napomenout k vyznání vin a hříchů, ale také přesvědčit k zaopatření dalšími posledními svátostmi. Přitom mu měl opět vysvětlit, že takové zaopatření ještě nutně neznamená, že by poté musela následovat smrt. Představa, že by člověk po přijetí posledních svátostí, zvláště svátosti posledního pomazání, musel ihned zemřít, měla být stejným předsudkem a bájnou představou jako tvrzení, že po

---

<sup>522</sup> Srov. TAMTÉŽ, s. 160-161.

posledním pomazání již není možné kšaftovat a ani se bosýma nohama dotýkat země.<sup>523</sup>

Bosé nohy byly v českém lidovém prostředí běžně spojovány se smrtí. Mrtvým nebyly do rakve dávány boty ani střevíce, a pokud ano, tak jen papírové. To odpovídalo pověře, že mrtví budou tak dlouho obcházet po světě a strašit, dokud se jim boty nerozpadnou. Současně tato praxe, vedle magického pozadí, kdy do rakve nemělo patřit nic, co by rychle nezetlelo, jinak by mrtvola mohla rychle obživnout, měla i křesťanský výklad: v ráji se prý chodí naboso a sám Kristus prý také chodil bosý. Konečně pozadí dané praxe představovala i chudoba, neboť boty i střevíce byly velmi drahou záležitostí.<sup>524</sup>

Mezi předsudečná a falešná domnění patřily dále podle Chládky také například dosti běžné představy, zejména šířené řeholníky a z klášterních kostelů, že *„kdož škapulíř neb růženec nosí, nemůž do pekla přijíti, aniž přes sobotu v očištění zůstat, že odpustky na Porcinkuli a jiné mohou tolikrát získány býti, kolikrát kdo do kostela vkročí, a že kdož se vyzpovídal a několik páteřů jako straka odštěbetal, že již všecko vykonal, že kdož jisté modlitby každodenně říká k tomu neb onomu svatému, nemůž umříti náhlou smrtí, neb zchudnouti et cetera.*“<sup>525</sup> Úkolem duchovních správců bylo nejen kontrolovat a napomínat řeholní kazatele, ale podle možnosti takové a obdobné názory a představy vůbec odstraňovat z myslí svých farníků.

Poslední pomazání mělo přinášet nikoli smrt, ale život a zdraví (to v případě, když by uzdravení vedlo k větší slávě Boží a spáse nemocného), zahladit následky hříchů a posilnit duši. Svátost měla mít větší účinek, když ji nemocný přijal ještě při vědomí a zdravém rozumu.<sup>526</sup> Tehdy mu měla být povzbuzením, jeho nejbližším měl pak tento příklad sloužit ke vzdělání a radosti. Svátost posledního

---

<sup>523</sup> Slovo „kšaftovat“ je původně termínem městského práva, neboť právě v městském právu byla poslední vůle označována jako „kšaft“. Srov. Josef JIREČEK (ed.), *Pavel Kristián z Koldína. Práva městská království českého a markrabství moravského spolu s krátkou jich sumou*, Praha 1876, s. 129-130; Karel MALÝ, *České právo v minulosti*, Praha 1995, s. 108.

<sup>524</sup> Srov. Alexandra NAVRÁTILOVÁ, *Narození a smrt v české lidové kultuře*, Praha 2004, s. 212.

<sup>525</sup> Srov. J. CHLÁDEK, *Počátky III*, s. 82.

<sup>526</sup> Chládek zde navazoval na úvahy kardinála Bellarmina. Současně účinnost svátosti spojoval s kvalitou přípravy: *„neb tehdáž ony mnohem větší oučinek mají, proto že se k nim člověk nemocný lépe připraviti může.*“ Blíže J. CHLÁDEK, *Počátkové II*, s. 162.

pomazání tu byla zacílena k životu, mohla přinést zdraví, také ale byla prostředkem výchovy a poutem k utvrzení vzájemných sociálních vazeb.

Takovéto vnímání se výrazně odlišovalo od předchozí tradice. Poslední pomazání bývalo prostředkem pomoci umírajícímu překonat nástrahy ďábelských osidel, nejvíce nebezpečných právě v posledních chvílích člověka. V souladu s tím i ustanovení pražské synody naléhalo na duchovní, aby tuto svátost byli připraveni poskytnout „*ve dne, v noci, rychle, bez jakéhokoliv prodlení.*“<sup>527</sup>

Náhled na poslední pomazání jako posilu pro rozhodující zápas člověka s nástrahami ďábelskými v okamžiku smrti je ostatně dobře známý i z populárních příruček a knih dobrého umírání: „*Jestliže kdy ďábel přeže všecek čas života našeho, zajistě v hodinu smrti, aby v posledním setkání, v kterém všecko vítězství náleží, člověka nemoci zemdlého a někdejší čerstvosti zbaveného přemohl, všecku moc a sílu svou napíná a nastavuje. Velikost toho setkání z toho se poznati může, že k zdržení a posilnění bídneho a nemocí namoženého člověka obzvláštní posledního pomazání svátosti potřeba bylo.*“<sup>528</sup>

Po zpovědi mělo následovat přijímání svátosti oltářní a v případě potřeby i svátost posledního pomazání, případně i udělení plnomocných odpustků (generální absoluce) podle nařízení arcibiskupské kanceláře z 3. února 1750.<sup>529</sup> Před přijetím každé svátosti vedl pastýř k nemocnému promluvu, jejímž předmětem bylo vzbuzení lítosti, víry, naděje a lásky.<sup>530</sup> Nemocný měl vždy znovu litovat své hříchy, prosit o odpuštění, přiznat se k lásce k Bohu a odevzdat se do jeho svaté vůle.

---

<sup>527</sup> Srov. P. KRÁL, *Smrt*, s. 124.

<sup>528</sup> František KOSTER, *Čtyři poslední člověka věci: 1. Smrt, 2. Soud, 3. Peklo, 4. Ráj*, Olomouc 1606, s. 27. Citováno podle P. KRÁL, *Smrt*, s. 124.

<sup>529</sup> Srov. Eduard BRYNYCH, *Generální absoluce umírajících čili Požehnání apoštolské v dobu smrti*, Časopis katolického duchovenstva 21, 1880, č. 8, s. 582-595.

<sup>530</sup> Chládek s odkazem na některé „*osvícenější teology*“ a konkrétně na dogmatiku Josepha Bertieriho předpokládal, že k odpuštění hříchů je nutné, aby hříšník alespoň začínal Boha milovat. K svátosti pokání tak měla patřit alespoň počínající láska (*amoris initialis*). Srov. J. CHLÁDEK, *Počátkové II*, s. 108. Dále srov. Joseph BERTIERI, *Theologiae dogmaticae in systema redactae. Pars altera*, Vindobonae 1777, s. 506-508. Chládek také budoucí faráře vedle vedení farníků k lásce k Bohu s odkazem na ustanovení tridentského koncilu upomínal, že k dokonalé i nedokonalé lítosti mělo dále patřit odmítnutí hříchu (bolest, lítost a ošklivost nad spáchanými hříchy) i silné předsevzetí dále nehřešit.

Autor učebnice opakovaně uváděl vzorové příklady příprav na přijetí těchto svátostí. Duchovní pastýř ve svých promluvách měl připomínat Boží lásku a její projevy v dosavadním životě nemocného. O Bohu měl také hovořit jako o „*nejupřímnějším příteli*“ a „*nejdobrotivějším Otci*“, který s nabídkou pomoci a vroucnou láskou přichází pokorně žádat, aby hříšník přijal jeho milosrdenství. Na takové „*veliké ponížení*“ měl nemocný odpovědět vyznáním víry a své hříšnosti, jako i nadějí v onu milosrdnou Boží tvář.<sup>531</sup>

Konkrétně při přípravě na přijetí svátosti oltářní měl nemocný vyznat, že Boha miluje z celé své duše. Jednak proto, že mu Bůh měl prokázat mnoho dobrého, a stejně tak proto, že Bůh jako „*Nejvyšší dobré*“ má být hoden neskončené lásky. Podobně měl nemocný vyznat lítost a stud nad svými hříchy, respektive nad hanebnými urážkami, jichž se měl dopustit vůči Nejvyššímu dobru, ovšem nejen pro trest, který mohl očekávat, ale z lásky k Bohu.<sup>532</sup> Konečně měl také vyslovit touhu („*žízeň*“) po setkání se „*silným a živým Bohem*“, nejlaskavějším Otcem a svým Ježíšem.

Bůh byl v textu této vzorové promluvy postupně představován jako „*nejupřímnější přítel*“, „*nejdobrotivější Otec*“, „*Pán můj*“, „*Spasitel můj*“, „*Kristus Ježíš*“, jako „*Ty*“ a dále ve tvarech „*Tebe*“, „*Tě*“, „*Tobě*“, jako „*Nejvyšší dobré*“, „*Láska nesmírná*“, „*Bůh můj*“, „*můj Ježíš*“, v biblické citaci jako „*Pán*“ a „*Syn člověka*“, dále jako „*silný a živý Bůh*“, „*Pán*“, „*nejlaskavější Otec*“, „*Božský ženich*“, „*Kristus, Syn Boží*“, „*Bůh náš*“, „*náš Otec*“, „*Vykupitel*“, „*můj božský Spasitel*“ a jako „*nejsvětější Svátost*“.<sup>533</sup>

Obraz Boha v duchovní péči o nemocné a umírající také nebyl výrazně spojovaný s odplatou, hrozbami a trestající spravedlností, i když i tyto tradiční a zejména v barokním období květnatě rozvíjené představy a líčení<sup>534</sup> měly jako

<sup>531</sup> Srov. např. J. CHLÁDEK, *Počátkové II*, s. 168.

<sup>532</sup> Srov. „*Srdečně lituji, že sem Tě tolikrát, a tak hanebně urazil, ne pro trest, který mne očekává, nýbrž z lásky k Tobě, proto, že sem Tebe, to Nejvyšší dobré urazil. Stydím se za to srdečně, a cítím ošklivost hříchů svých.*“ TAMTĚŽ, s. 169.

<sup>533</sup> Srov. TAMTĚŽ, s. 167-169.

<sup>534</sup> Srov. např. známou knihu *Věčný pekelný žalář* italského jezuita Giovanniho Battisty Manniho (1606-1682), která se v období baroka dočkala hned několika českých vydání. Do češtiny ji převedl jezuita Matěj Václav Šteyer (1630-1692), známý také jako autor nejrozšířenějšího českého



připomínka a upozornění v Chládkově učebnici také své místo. Patřily k důvodům a argumentům pro vzbuzení opravdové lítosti, dále ale rozváděny a konkretizovány nebyly.<sup>535</sup> K Bohu tu mnohem spíše patřila láska, milosrdenství a také nabídka důvěrného vztahu.

V jednotlivých příkladech vzorových promluv a rozhovorů byl Bůh nahlížen na jedné straně velmi neosobně jako Nejvyšší dobré nebo jako Pán, na druhé straně a častěji se ovšem Bůh stával blízkou a důvěrnou osobou. Oslovován byl jako „náš“ či „můj“. K jeho hlavním atributům patřila dobrota, laskavost a láska, a to často v superlativech, dále pak pravdomluvnost a věrnost. Důvěrný vztah byl střídavě zaujímán k osobě Boha Otce a k osobě Boha Syna.

Chládek tu podobně jako josefinští morální teologové pracoval s myšlenkou osobního Boha.<sup>536</sup> Hybnou silou mravně správného jednání také neměl být strach z pekelných a jiných trestů, nebo poslušnost vnější normě, ale vztah důvěry a lásky k Bohu.<sup>537</sup> Takový vztah byl také základem nově vymezované pravé zbožnosti. Při každé příležitosti, nemocným i umírajícím, zprostředkoval duchovní pastýř správný obraz Boha, k němuž patřila dobrotivost a milosrdenství. Současně s tím

---

katolického kancionálu doby barokní. Více Martin VALÁŠEK (ed.), *Giovanni Battista Manni. Věčný pekelný žalář. Do češtiny převedl Matěj Václav Šteyer*, Brno 2002.

<sup>535</sup> Srov. „3. předkládání pomst Božích hrůzy plných, jimž Bůh hřích tresce nejen na onom, ale i také často na tomto světě, čehož příklad máme na Anjeliích zpronevěřilých, kteréž pro jediný hřích z nebeské radosti do pekelné propasti svrhl, na prvních rodičích našich, na celým světě, když jej přehroznou potopou trestal, na Davidovi etc. ... Aniž at neříká hříšník: Hřešil jsem, a co se mi přihodilo smutného? Neboť nejvyšší jest trpělivý odplatitel.“ Blíže J. CHLÁDEK, *Počátky II*, s. 109-110. Lítost vyvolaná strachem před peklem a tresty byla dle ustanovení tridentského koncilu Božím darem a nadpřirozenou skutečností. Dokonalá a nedokonalá lítost se měly lišit pohnutkou i účinkem. Srov. Gabriel PECHÁČEK, *Zpovědnice*, Praha 1911, s. 21n.

<sup>536</sup> Srov. Jaroslav LORMAN, *Koncept Boha v etickém diskursu mravouky josefínské doby*, HOP 1, 2009, č. 2, s. 41-50.

<sup>537</sup> Strach spojovaný s trestající spravedlností podle josefínských morálních teologů zabraňoval tomu, aby v člověku mohly být vyvolány a rozvíjeny ctnostné sklony a činy. Vylučoval totiž lásku k Bohu, která jediná měla být pravým zdrojem ctnostných a záslužných sklonů a jednání. K tomu srov. „*Auf die Lasterhaften wirkt diese Lehre durch die Furcht von der Hölle. Sie macht nämlich den Abscheu gegen das immerwährende Elend, welche von Gott auf das Laster gesetzt ist, in den Menschen rege, um ihn durch derselben zum Bestreben nach Tugend anzuspornen. Diese Furcht kann zwar keine wirklich tugendhaften Neigungen und Handlungen in dem Menschen erzeugen, weil sie die Liebe zu Gott und zur Tugend, welche allein die wahren Quellen tugendhafter und verdienstlicher Neigungen und Handlungen sind, ausschließt; denn wo die Furcht ist, sagt der Apostel Johannes, da ist die Liebe nicht.*“ Blíže A. ZIPPE, *Anleitung*, s. 294-295.

usiloval o probuzení vděčnosti a lásky k Bohu, neboť v této lásce pramenila veškerá ctnost jako předpoklad správného či pravého křesťanského života.<sup>538</sup>

Podstatné ale nebyly jen obsahy, zohledněna měla být také konkrétní situace nemocných a umírajících. Vzorové promluvy proto také neměly být modelem k doslovnému opakování, ale pomocí, příkladem a inspirací nejčastěji při povzbuzování, utěšování a výchovném působení na jednotlivce, jejich bližní i celou farní obec. Formální nároky na (pro)mluvu duchovního si všímaly způsobu podání a žádoucích postojů a postupů, nikoli přesného opakování slov a formulí. Řeč duchovního se měla přizpůsobit situaci, brát ohled na stav nemocného, proto také neměla být příliš hlasitá, a především měla také počítat s inspirací třetí božské osoby Ducha svatého.<sup>539</sup>

Zaopatřením nemocného posledními svátostmi ovšem ještě nebylo poslání duchovního pastýře u konce. Ten i nadále měl hovořit s nemocným a nabídnout mu vzor prožívání posledních pozemských okamžiků. Nemocný se tak ideálně podle doporučení měl odevzdat do svaté vůle Boží, na Boha jedině myslet a jemu srdečně děkovat za prokázané milosti. S žádostí o přimluvu se mohl obracet na Rodičku Boží Pannu Marii, svého anděla strážce a jiné katolické svaté.<sup>540</sup>

Nemocný byl až nyní také výslovně napomenut, aby se již více nestaral o pomíjějící věci tohoto světa. Požadovaný odklon od věcí časných však neznamenal změnu náhledu na nemoc jako na dobu, kdy se nemocný měl učit křesťansky správnému jednání. Pastýř měl nemocného také ujistit, že v závěru svého života nezůstane osamocen, a slíbit mu, že ho bude i nadále navštěvovat a připomínat si ho v modlitbách a při mši svaté. V případě zhoršení stavu pak měl být k nemocnému ihned zavolán, aby mohl být přítomný i během jeho poslední hodinky.<sup>541</sup>

---

<sup>538</sup> V tomto náhledu měli být vzdělávání i alumni generálního semináře v Praze. K tomu srov. Augustin ZIPPE, *Von der moralischen Bildung angehender Geistlichen in dem Generalseminario in Prag*, Prag 1784, s. 28n.

<sup>539</sup> Srov. J. CHLÁDEK, *Počátky II*, s. 171.

<sup>540</sup> Srov. TAMTÉŽ, s. 171-173. V barokních knihách příprav na dobrou smrt se setkáváme s odlišnými důrazy, jednoznačně směřujícími do oblasti posmrtné existence na onom světě. Srov. např. *Poslední duchovní kšaft*, s. 4-20.

<sup>541</sup> Srov. J. CHLÁDEK, *Počátkové II*, s. 172-173.

Úkolem duchovního bylo i nadále přicházet za nemocným, a to tím častěji, čím více se dotčný blížil smrti. Při těchto návštěvách pastýř neměl začínat řeč o věcech vezdejších a časných, ale opakovaně vybízet k vyznání nových nebo dosud skrytých vin, přinášet útěchu i povzbuzení, posilu proti pokušením, zejména proti naději a víře. Udělení rozhřešení nebylo vázané na slova. Nemohl-li již nemocný mluvit, za dostatečné platily i prostředky nonverbální komunikace.

Duchovní měl být nemocnému nablízku, častou přítomností, modlitbou, ale i fyzicky, své návštěvy měl vykonávat vsedě u hlavy nemocného. Důsledně však měl dbát na to, aby neupadl v podezření, že tak činí s vidinou vlastního zisku. Zvláště když měl nemocného také nabádat k tomu, aby v případě, že se tak ještě nestalo, vyjádřil svou poslední vůli a uspořádal svou pozůstalost.<sup>542</sup>

Dobově se doporučovalo, aby závět byla činěna až po zpovědi, tedy ve stavu milosti.<sup>543</sup> Ve svém kšaftu, a ještě lépe za svého života měl nemocný pamatovat na chudé. Tato výzva přitom nebyla žádnou novinkou. Objevila se například také ve známých instrukcích o navštěvování nemocných svatého Karla Boromejského. Právě na něj se Chládek také výslovně odkazoval, a to i co se týče důrazu neodkládat tento skutek milosrdenství až do okamžiku pořádání pozůstalosti.<sup>544</sup>

Další tradiční zbožné odkazy Chládek odmítal jako ohavnost, a to i jako výraz vlastního prospěchu a lakomství duchovních: „*O, kým sobě to dobře pamatují kněží ti, jenž k věčné hanbě celého náboženství, cožby měli umírající od toho odvracovati, jich tím více k tomu nabízejí, aby kostely, kaple, oltáře etc. ozdobovali, mše za sebe čísti dávali etc., a tak bezedné lakomství své i při té posteli umírajících provozují; aniž hledí na to, že chudí přátelé jejich hladem umírají.*“<sup>545</sup>

---

<sup>542</sup> Chládek zde opět svým čtenářům předkládal konkrétní způsoby jednání, tentokrát prostřednictvím citací doporučení a rad známých autorů, týkajících se problematiky zbožných odkazů. K tomu srov. G. B. POSSEVINO, *De Officio Curati*, s. 542; Noel ALEXANDRE, *Theologia Dogmatica et Moralis. Secundum Ordinem Catechismi Concilii Tridentini. Tomus Secundus, De Sacramentis in genere, Baptismo[et] Confirmatione*, Venetiae 1698, s. 432; *Tomus Quintus, de censuris, indulgentiis, extrema-unctiones et ordine*, Venetiae 1698, s. 56-57.

<sup>543</sup> Chládek zde citoval slova uvedená opět v příručce G. B. POSSEVINA, *De Officio Curati*, s. 541.

<sup>544</sup> Srov. Federico BORROMEO (ed.), *Acta ecclesiae mediolanensis. Tomus primus. Editio nova, et emendatior, in qua quod in aliis Italice scriptum erat, latinitate donatum est*, Lugduni 1683, s. 446.

<sup>545</sup> Srov. J. CHLÁDEK, *Počátkové II*, s. 177.

Zbožné odkazy, nebo jinak řečeno odkazy majetku církvi, měly být podle Philippa Arièse „*pravým důvodem*“ vyhotovování závětí v období od středověku do 18. století.<sup>546</sup> Přitom ale tyto odkazy nemusely být přímým odrazem vnitřního přesvědčení testátora a dokládat či demonstrovat jeho víru a zbožnost. Mohlo se tu také jednat jen o projev určitých společenských zvyklostí či nejrůznějšího tlaku ze strany osob přítomných u vyjadřování a formulování poslední vůle.<sup>547</sup>

Zbožný odkaz v Chládkově učebnici nebyl nahlížen jako prostředek, jak proměnit statky tohoto světa v nepomíjivé statky a jmění světa onoho, nesloužil k vykoupení z pokut a trestů za hříchy, ale naopak měl být pouze nástrojem hmotného prospěchu a hříšné touhy duchovních osob. Ke křesťanské zbožnosti po vzoru milosrdenství Božího mělo patřit milosrdenství lidské, jehož výrazem byla pomoc bližnímu, konkrétně chudým, jimž bylo této pomoci (nejvíce) potřeba. Odmítnutí tradičních zbožných odkazů a současně požadavek milosrdenství byly v učebnici podpořeny citací slov starozákonního proroka Ozeáše, a sice „*milosrdenství, prý, jsem chtěl, a ne obět*“.<sup>548</sup>

Při opakovaných návštěvách pastýř neměl nemocného jen napomínat, ale také těšit a posilňovat v pokušeních proti víře a naději. Pokud se nemocný rmoutil nad tím, že zanechává zde na zemi svou manželku a děti bez dostatečného zajištění, měl mu připomenout, že dle svých slov samotný Bůh má o vdovy a sirotky obzvláštní péči.<sup>549</sup> Jako pokušení byl také vnímán vlastní strach ze smrti. Útěchou

---

<sup>546</sup> Srov. P. ARIÈS, *Dějiny smrti* I, s. 235-236. Například v testamentech píseckých měšťanek a měšťanů ze třicátých let 18. století mají zbožné odkazy významné místo a nejrůznější podobu. Statky tohoto světa bylo možné proměnit ve jmění věčné prostřednictvím odkazů na zádušní mše svaté, almužen pro chudé, modliteb i skrze odkazy na okrasu či obnovu chrámových prostor a chrámového vybavení. K tomu srov. Zdeněk DUDA, *Písecký měšťánin Ondřej Toman na tomto a onom světě aneb poslední kšaftovní pořizení z času baroka*, in: Prácheňské muzeum v Písku v roce 2008, Písek 2009, s. 51-57.

<sup>547</sup> K tomu srov. Michael PAMMER, *Testamente und Verlassenschaftsabhandlungen (18. Jahrhundert)*, in: Josef Pauser – Martin Scheutz – Thomas Winkelbauer (edd.), *Quellenkunde der Habsburger-monarchie (16. – 18. Jahrhundert). Ein exemplarisches Handbuch*, Wien 2004, s. 504-507; Tomáš MALÝ, *Co nabízejí (raně novověké) testamenty? Zamyšlení nad možnostmi kvantifikace*, ČMM 126, 2007, s. 257.

<sup>548</sup> J. CHLÁDEK, *Počátkové* II, s. 178. K tomu srov. Oz 6, 6.

<sup>549</sup> Srov. J. CHLÁDEK, *Počátkové* I, s. 179-180. K tomu srov. Z. R. NEŠPOR, *Demonstrace konfesionality*, s. 287.

tu umírajícím mělo být vědomí, že smrt není tak strašlivá pro člověka spravedlivého (zaopatřeného a na smrt nachystaného), jako pro lidi nekající se a bezbožné.<sup>550</sup>

Nejdůležitější povinností duchovního při opakovaných návštěvách u nemocného po zaopatření posledními svátostmi bylo častější povzbuzování a posilňování nemocného ve víře, lásce a jiných ctnostech. To pro Chládko také bylo obsahem pravé zbožnosti. Ideálně se tak mělo dít prostřednictvím otázek a odpovědí. Pastýř měl přizpůsobit svou mluvu stavu nemocného, nehovořit dlouze a také se vyvarovat nátlaku (doslovně křiku a násilí). Na své otázky také mnohdy nabízel i žádoucí odpověď, postačovalo, když ji nemocný přijal svou myslí.<sup>551</sup>

Nemocnému také mohl být předložen krucifix, zde k „*vzbuzení větší lítosti a lásky*“.<sup>552</sup> Jednalo se přitom o tradiční prostředek využívaný v čase umírání, běžně připomínaný již v starších knihách příprav na dobrou smrt. Umírajícímu měl napomoci k poručení duše do rukou Kristových.<sup>553</sup>

Co se týče posledních chvil a hodinky smrti, měl duchovní pastýř dbát na to, aby v ten čas k umírajícímu neměly přístup děti, manželka a případně ani jiné další osoby; jejich úkolem byla modlitba v ústraní. Umírajícímu měla být do jedné ruky dána hořící svíce a do druhé již zmíněný krucifix. Svíce a krucifix patřily k tradičním atributům hodinky smrti po celý čas raného novověku. Světlo svíce bylo jedním z nejdůležitějších symbolů, které doprovázely obřady nad umírajícími. Přitom lze nalézt nejméně čtyři významy, které hořící svíce mohla nést.<sup>554</sup>

Oheň obecně je spojován s očišťováním a ochranou. Zde se ono očišťování a ochrana týkaly jak samotného umírajícího, tak případně i dalších osob u lůžka přítomných, tedy přímých účastníků posledního rituálu přechodu. Oheň chránil před nebezpečím nečistých sil, které mohly být a mnohdy také skutečně bývaly

---

<sup>550</sup> Srov. J. CHLÁDEK, *Počátkové II*, s. 178.

<sup>551</sup> Srov. TAMTÉŽ, s. 178-179.

<sup>552</sup> TAMTÉŽ, s. 179.

<sup>553</sup> K tomu srov. např. *Poslední duchovní kšaft*, s. 13-14. Nemocnému měl být předložen kříž (*Crucem porrigendo*), aby mohl své bolesti a trápení vložit do ran a bolestí Kristových. Ve svém umírání se měl nemocný setkat s Kristem a vložit v něj celou naději svého spasení. Kristova smrt a jeho rány se nemocnému měly stát útočištěm „*před tváří rozhněvaného Boha Otce*“, do rukou Kristových měl nemocný poručit svou duši.

<sup>554</sup> Srov. P. KRÁL, *Smrt*, s. 127; Susan C. KARANT-NUNN, *The Reformation of Ritual. An interpretation of early modern Germany*, London – New York 1997, s. 143.

vnímány a označovány za ďábelské, pokušitelské a tak podobně. Světlo hořící svíce mohlo dále také vyznačovat, vyjasňovat a ozařovat cestu do jiného světa (či na onen svět), stejně jako symbolizovat přítomnost Ježíše Krista (prostředníka vykoupení a spásy) v tomto kritickém čase u lůžka umírajícího. Konečně také, a ne naposled reprezentovat lidskou duši.<sup>555</sup>

Duchovní pastýř měl také umírajícího častěji kropit svčenu vodou a předříkávat vzorová či podobná slova: „*Ježíši v ruce tvé poroučím ducha svého! Pane Ježíši Kriste přijmi ducha mého etc.*“<sup>556</sup> Nastala-li smrt (lehce ji mělo být možné zkonstatovat pomocí zrcadla přiloženého k ústům),<sup>557</sup> měl duchovní pokleknout na kolena a s přítomnými se modlit za zemřelého.

Vedle modlitby bylo jeho úkolem také příbuzným poskytnout útěchu, aby se nermoutili nad smrtí blízkého. Vzorová hodinka smrti i nadále znala Kristův kříž a hořící svíci v rukou či blízkosti umírajícího; k ideální smrti ovšem neměla patřit přítomnost nejbližších osob. Nemocný umíral sám jen v přítomnosti pastýře, který nejlépe věděl, jak poslední okamžiky zvládnout a jak napomoci k snadnějšímu a ničím nerušenému přechodu z tohoto na onen svět.

Smrt přitom dle zjištění P. Arièse měla být od nejstarších dob až po období vrcholného a pozdního středověku a literárně od Homéra po Tolstého smrtí prostou a mít veřejnou povahu. Člověk až do 19. století měl umírat ve středu určitého shromáždění. Na množství lidí přítomných u lože umírajícího si začali stěžovat až hygienici ke konci 18. století. Ovšem jejich slovům nebyla tehdy věnována větší pozornost. Ještě na počátku 19. století mohla s přicházejícím knězem vstoupit do domu i do ložnice umírajícího jakákoliv osoba, byť by byla rodině neznámá.<sup>558</sup>

---

<sup>555</sup> Srov. P. KRÁL, *Smrt*, s. 127.

<sup>556</sup> J. CHLÁDEK, *Počátkové I*, s. 180. Chládek se zde také odkazoval na římský rituál.

<sup>557</sup> V českém lidovém prostředí se úmrtí v době, kdy ještě nebylo zavedeno úřední ohledání mrtvol, mělo zjišťovat vedle přiložení zrcátka i přiložením pířka nebo kapáním vosku na hrudník. Srov. A. NAVRÁTILOVÁ, *Narození*, s. 202. V dobových příručkách zdravotnické osvčty, k jejichž čtenářům měli patřit i (katoličtí) duchovní, byly uváděny základní známky smrti (například nehmátný puls, chybějící známky dechu, studené tělo, skelný zrak, selhání pokusu vyvolat svalovou reakci, patrné známky rozkladu, hniloby apod.). Srov. Daniela TINKOVÁ, *Zákeřná mefitis. Zdravotní policie a veřejná hygiena v pozdně osvčenských Čechách*, Praha 2012, s. 174.

<sup>558</sup> Srov. P. ARIÈS, *Dějiny smrti I*, s. 32-44.

Rovněž v českém lidovém prostředí mělo být umírání veřejnou záležitostí. Svě poslední chvíle měl umírající prožívat v okruhu blízkých lidí.<sup>559</sup> Také raně novověké knihy příprav na dobrou smrt tradičně obsahovaly modlitby, které se mohl modlit jak nemocný sám, tak i lidé přítomní u jeho lože.<sup>560</sup>

Podobně jako vnímání nemoci i náhled na umírání a nakládání se smrtí se v opatrné péči Chládkova pastýře do značné míry rozcházel s předchozí tradicí. Nemoc i umírání byly místem, kde se nově mělo uplatnit poučené vědění a nahradit pověrečné představy, které často operovaly se strachem a nejrůznějšími hrozbami. Podstatnější než správná technika a postupy, tradičně uváděné například v knihách příprav na dobrou smrt, byl důraz na vnitřní nastavení a snahu o křesťansky ctnostné žití. To také bylo obsahem nového pojmu pravé zbožnosti.

#### 6.4. (Svátostný) obyčej posledního pomazání

V druhém dílu Giftschützovy učebnice, v části věnované „svátostné“ praxi církve, byli budoucí duchovní správci seznamováni s tím, že v katolické církvi se s odkazem na Jakobovu epištolu (Jak 5, 14) vyskytuje obyčej vykonávání modliteb nad těžce nemocnými, s nimiž je spojeno několikrát pomazání. Tomuto obyčeji se mělo říkat pomazání nemocných nebo také poslední pomazání.<sup>561</sup>

Praxe církve při této aktivitě následovala biblický příklad. Giftschütz ji jen formálně přiřadil k vysluhování svátostí, termínu svátost však záměrně nepoužil. Zdrženlivý postoj zachoval i překladatel Václav Stach, i on se vyhnul pojmu svátost.<sup>562</sup> Pro konkrétní průběh a podobu vysluhování tohoto „obyčeje“ autor učebnice ve všem odkazoval studenty bohosloví na odpovídající (vídeňský) diecézní rituál, z něhož v poznámkách bohatě citoval. I z toho je patrné, že tomuto „obyčeji“ nepřikládal nějaký zvláštní význam.

---

<sup>559</sup> Srov. A. NAVRÁTILOVÁ, *Narození*, s. 184-191.

<sup>560</sup> Srov. např. *Poslední duchovní kšaft*, s. 20n; Miloš SLÁDEK, *Vitr jest život člověka aneb život a smrt v české barokní próze*, Jinočany 2000, s. 118-126.

<sup>561</sup> Srov. F. GIFTSCHÜTZ, *Leitfaden*, s. 161-164.

<sup>562</sup> Srov. F. GIFTSCHÜTZ, *Počátkové II*, s. 144-147.

Otázku vysluhování podřídil stávající církevní tradici, dogmatickou ponechal stranou. Dotkl se pouze několika otázek, příjemců pomazání a jejich přípravy. Tak jak to požadovala závazná předloha. Výslovně se zmínil, že toto pomazání je pouze pro nemocné, mezi něž počítal i velmi staré lidi, kteří žádnou bezprostřední nemocí netrpěli. Dostatečnou kvalifikací zde byl velmi sešlý věk. Naproti tomu uvedl kategorie těch, kdo pomazání přijímat nemohli, vždy s příslušným odkazem na vídeňský rituál.<sup>563</sup>

Příslušnému diecéznímu rituálu také byla přenechána otázka, zda poslední pomazání udělovat před anebo po přijímání Večeře Páně.<sup>564</sup> Chládek se této problematiky nedotýkal, pořádek jednotlivých svátostí uváděl zcela samozřejmě, stejně jako pojem svátost. Podle toho, zda bylo pomazání nemocných udělováno před anebo po přijímání eucharistie, se lišila struktura a podoba modliteb a jednotlivých částí tohoto pomazání. V Římském rituálu z roku 1614 (*Rituale Romanum*) bylo pomazání nemocných řazené jako poslední ze tří posledních svátostí a stalo se tak v plném smyslu slova pomazáním posledním.<sup>565</sup>

Poslední pomazání jako v římské církvi vyskytující se „obyčej“ čerpal v Giftschützově učebnici svou legitimitu z biblického založení. Pojednáno bylo v části, která přibližovala problematiku žehnání, konání procesí a pohřbů. Giftschütz citoval slova apoštola Jakuba a v návaznosti na ně přistupoval k této tradici jako k modlitbám, které byly spojeny s několikerým mazáním. Samotný název, ale i biblický základ tu odkazoval k nemoci. Ne ledajaké, k vážné či nebezpečné. K takové patřilo samo sebou i stáří, a i proto, že se jednalo o pomazání poslední, samozřejmě a především také smrt.<sup>566</sup>

Příznačné je, že pastoralista Giftschütz nijak více nepropojil vysluhování „obyčeje“ posledního pomazání s duchovní péčí o nemocné. Společná jednotlivým ustanovením uvedeným v prvním a druhém díle učebnice byla jen snaha, aby duchovní pastýř přicházející za nemocným nebyl vnímán jako (přímý) posel

---

<sup>563</sup> Srov. TAMTÉŽ, s. 146.

<sup>564</sup> Srov. „*Má-li se poslední pomazání před přijímáním neb po přijímání večeře Páně udělit, to musí obyčej a nařízení diecézního rituálu rozsoudit.*“ Blíže TAMTÉŽ, s. 147.

<sup>565</sup> Srov. Benedikt KRANEMANN, *Die Krankensalbung in der Zeit der Aufklärung. Ritualien und pastoralliturgische Studien im deutschen Sprachgebiet*, Münster 1990, s. 126-133.

<sup>566</sup> Srov. F. GIFTSCHÜTZ, *Počátkové II*, s. 146.



smrti.<sup>567</sup> V této pozici nemohl odpovídajícím způsobem pečovat o nemocné, ani udělit poslední pomazání.

Náboženské obřady měly mít větší účinek, když přijímající jako objekt poučené péče jim mohl dobře porozumět a vnímat jejich smysl. Z praktických důvodů měli tedy duchovní pastýři při každé příležitosti poučovat své farníky o své úloze ve farní obci.<sup>568</sup> Podobné doporučení se objevuje i u Chládky, stejně jako tradiční kritika odkládání návštěvy kněze u lůžka nemocného až do hodinky smrti.

Na rozdíl od Giftschütze přiznával Chládek poslednímu pomazání svátostný charakter a nahlížel je jako důležitou součást péče o nemocné a umírající. Poslední pomazání představovalo pouze část a jistý svátostný prostředek této péče. Proto také vlastní problematice udílení svátosti posledního pomazání v kontextu širší péče o nemocné a umírající věnoval Chládek jen poměrně malý prostor, a to na několika stránkách druhého oddělení šesté kapitoly druhého dílu.<sup>569</sup>

Téma svátosti posledního pomazání, respektive udílení svátosti posledního pomazání, neboť svátost sama o sobě nebyla a není vlastním tématem pastorální teologie, bylo v oné druhé části šesté kapitoly v návaznosti na předlohu také pojednáno jen z pohledu některých dílčích otázek.<sup>570</sup> Konkrétně s ohledem na označení a podstatu této svátosti, některé náležitosti udílení svátosti a konečně problematiku způsobilosti přijetí posledního pomazání.

Slovo poslední v označení svátosti mělo podle Chládkovy učebnice odkazovat k časové souslednosti svátostí. Jednak těch, při nichž se užívalo křížma či posvátného oleje (poslední pomazání mělo být svátostným pomazáním v řadě posledním), a současně těch, které byly označovány za poslední svátosti. Podle místní soudobé kázně mělo poslední pomazání následovat po přijetí svátosti pokání

---

<sup>567</sup> Srov. např. „Mnohdykrát se stává, že nemocní, nejsou vyučeni, duchovního správce k vykonání povinnosti své přicházejícího držejí za posla jistotně nastávající smrti, nad jeho příchodem mnohdykrát se škodou zdraví svého se děsejí, a snad ho dokonce odbývají.“ Blíže TAMTÉŽ, s. 145.

<sup>568</sup> Srov. F. GIFTSCHÜTZ, *Počátkové I*, s. 233, 239; II, s. 145.

<sup>569</sup> Srov. J. CHLÁDEK, *Počátkové II*, s. 184-189.

<sup>570</sup> K tomu srov. Herbert VORGRIMLER, *Buße und Krankensalbung*. Handbuch der Dogmengeschichte. Band IV. Sakramente – Eschatologie. Faszikel 3, Freiburg – Basel – Wien 1978, s. 226n.

a svátosti oltářní. Proto se mu prý také jinak říkalo „svátost odcházejících“ (*sacramentum exeuntium*).<sup>571</sup>

Svátost byla určena nemocným, přičemž ovšem z přijetí svátosti byly vyloučeny „*děti rozumu nedošlé*“, respektive ty, které ještě nebyly schopné zpovědi. Dále tuto svátost také nemohli přijmout lidé „*od narození ustavičně blázniví*“,<sup>572</sup> „*veřejní hříšníci*“ (pokud by nedali žádného znamení lítosti) a lidé umírající při páchání smrtelného hříchu. Pro způsobilost přijmout svátost posledního pomazání tak byly důležité především faktory věku, schopnosti trvalého užívání rozumu a lítosti. Chládek tuto problematiku pojednal jen velmi zběžně, více se jí nevěnoval a neřešil ani některé zvláštní případy.<sup>573</sup> Podobně jako Giftschütz, který se dokonce s celou touto oblastí s odkazy na vídeňský rituál vyrovnal jen v jediném odstavci.<sup>574</sup>

Co se týkalo liturgických náležitostí udílení posledního pomazání, doporučoval Chládek následovat vídeňský rituál. Ovšem duchovní pastýř si měl být dobře vědomý, že jednotlivé v rituálu uvedené náležitosti měly mít určitý konkrétní význam. Kupříkladu kající žalmy, litanie a vůbec prosebná forma udílení svátosti měla odpovídat tomu, že při posledním svátostném mazání se nejvíce slušelo vroucně prosit Boha, aby se slitoval nad nemocným.

Části těla nemocného (smyslové orgány a končetiny) měly být pomazány posvátným olejem na způsob kříže zase z toho důvodu, aby Bůh nemocnému odpustil hříchy, jichž se měl dopustit právě prostřednictvím těchto orgánů a končetin.<sup>575</sup> V případě moru nebo nedostatku času pak mělo postačit pomazání

---

<sup>571</sup> Srov. TAMTÉŽ, s. 185.

<sup>572</sup> V dnešním kanonickém právu jsou za děti počítány osoby do dovršeného sedmého roku věku (v 18. století to byly děti kolem 12. roku). Jim naroveň jsou postaveny osoby, které nejsou schopny trvalého užívání rozumu (například hlubší mentální retardace, některé duševní choroby). Srov. Jiří Rajmund TRETERA – Stanislav PŘIBYL, *Konfesionální právo a církevní právo*, Praha 1997, s. 126.

<sup>573</sup> Typicky například otázku udělení posledního pomazání ženám před porodem. Například pražská synoda pro tento případ vyžadovala bezprostřední ohrožení života. Ostatně pražská synoda také jako základní předpoklad pro přijetí svátosti posledního pomazání uváděla příslušnost ke katolické církvi. Srov. P. KRÁL, *Smrt*, s. 125-126.

<sup>574</sup> Srov. F. GIFTSCHÜTZ, *Počátky II*, s. 146.

<sup>575</sup> Toto vysvětlení je dnes považováno za „*ne zcela šťastné*“, do určité míry se blíží představám takzvané sympatetické magie, a sice magie imitativní nebo též homeopatické. Podle nového obřadu se dnes pomazání omezuje na čelo a ruce, které jako ústřední symbolické orgány zastupují člověka jako celek. Od středověku se běžně pomazání týkalo všech pěti smyslových orgánů (očí, uší, nosu, úst, rukou a případně i nohou). Srov. Adolf ADAM, *Liturgika. Křesťanská bohoslužba a její vývoj*,

pouze jedné části.<sup>576</sup> Při pochybnostech, je-li nemocný ještě naživu, měla být k svátostnému pomazání připojena výhrada *si vivis*.<sup>577</sup>

Přitom ani nakažlivá nemoc (mor) neměla být překážkou, která by bránila v udělení této svátosti. Úkolem pastýře bylo v případě nutnosti dát za osoby sobě svěřené i život. Zvláště když i „*lékaři tělesní*“ byli povinováni pomoci těm, kteří onemocněli třeba právě i morem. Tím víc ona povinnost měla platit pro „*lékaře duchovní*“.<sup>578</sup>

## 6.5. Duchovní péče o nemocné a umírající u Stacha (Giftschütze)

Duchovní péče o nemocné se v Giftschützově učebnici v duchu osvícenského antropocentrismu zakládala na diferencovaném a individualizovaném přístupu k nemocným.<sup>579</sup> Cíle zůstávaly shodné, konkrétní podoba se ale lišila podle sociální příslušnosti, náboženství a druhu nemoci. Péče vycházela z potřeb, stavu a možností nemocného, na duchovní správce kladla nároky dobře znát své farníky a umět s nimi dobře a slušně komunikovat, získat si jejich důvěru.

---

Praha 2001, s. 253; James Georg FRAZER, *Zlatá ratolest*, Praha 1994, s. 18-48; Robert Francis MURPHY, *Úvod do sociální a kulturní antropologie*, Praha 1998, s. 180-182.

<sup>576</sup> Chládek pro případy vysluhování svátostí v mimořádných situacích odkazoval na další literaturu. K tomu srov. Jean CHAPEAVILLE, *Tractatus de necessitate et modo administrandi sacramenta tempore pestis*, Mogvntiae 1612; Giovanni Vincenzo PATUZZI, *Ethica christiana sive theologia moralis: Ex purioribus Sacrae scripturae divinaeque traditionis fontibus derivata, et S. Thomae Aquinatis Doctrina continenter illustrata. Tomus decimustertius, continens Tractatus X. tres priores Partes, scilicet I. de Sacramentis, in genere, II. de Baptismo, III. de Confirmatione*, Venetiae 1770, s. 64.

<sup>577</sup> V poznámce Chládek odkazoval k odlišné praxi udílení svátosti posledního pomazání v dřívějších časech („za starodávna“). Upozorňoval na odlišný počet kněží přítomných při udílení svátosti, části těla, které měly být pomazány, místa, kde bylo poslední pomazání udělováno, na časovou souslednost posledních svátostí a na opakování svátostného mazání v rámci jedné nemoci. Srov. J. CHLÁDEK, *Počátkové II*, s. 186-187. K proměnám praxe mazání jednotlivých částí těla dále srov. A. ADAM, *Liturgika*, s. 253.

<sup>578</sup> Srov. „Mezi jinými otázkami, kteréž se zde činí, jest také tato: takéž povinen jest pastýř i v čas moru a se zjevným vlastního života nebezpečenstvím posluhovati touto svátostí ovcím svým? Odpověď ovšem, neb teháž platí ono: dobrý pastýř duši svou (totiž život svůj) dává za ovce své; a jestliže povinni jsou lékaři tělesní posluhovati nemocným, aniž se mají ohlédati na nebezpečenství života vlastního, tím více lékaři duchovní.“ Blíže J. CHLÁDEK, *Počátkové II*, s. 188.

<sup>579</sup> Podobně rozrušena byla i celá oblast soukromého vyučování. Srov. F. GIFTSCHÜTZ, *Počátkové I*, s. 230.

Duchovní správce měl vzít do úvahy věk, společenské postavení, majetek, rodinné vztahy, náboženské přesvědčení a znalost a zachovávání křesťanské morálky, také vážnost nemoci. Podle toho měl poznat, jak s různými druhy nemocných nejlépe jednat, jak jim být nejvíce prospěšný. To vyžadovalo poskytnout jim odpovídající potěchu a ponaučení, napomenutí a nápravu. To vše při rozhovorech a návštěvách. Duchovní péče o nemocné při absenci svátostného rozměru znamenala především vlastní navštěvování nemocných.<sup>580</sup>

Obecně měla duchovní péče o nemocné shodné cíle jako veškeré aktivity duchovního správce, totiž upokojení a polepšení nemocného. Konkrétně to znamenalo jednak uklidnit nemocného a povzbudit ho k trpělivosti a odevzdání se do vůle Boží, jednak využít stav nemoci k změně jeho mysli, polepšení a přípravě na budoucí život.<sup>581</sup> U jednotlivých kategorií nemocných osob však bylo nutné volit odlišná slova a obsahy, jak těchto cílů dosáhnout.

V případě vážné nemoci bylo cílem duchovní péče připravit umírajícího na útěšné a pokojné očekávání smrti.<sup>582</sup> Duchovní péče o nemocné mohla také znamenat úsilí o uzdravení, to ale jen v zcela omezených případech. Duchovní správce typicky nebyl odborníkem na lékařskou stránku, měl se spíše držet stranou a vyhnout se případným mrzutostem, pomluvám a třenicím s lékaři. Jako všeobecný přítel lidu měl ale zasáhnout tam, kde se lékaře nedostávalo.<sup>583</sup> Argumentem zde byl biblický obraz Krista, který leckdy dříve uzdravil tělo a teprve pak duši.<sup>584</sup>

---

<sup>580</sup> Srov. „*Poněvadž duchovní správce všeliké příležitosti užívati musí, aby lidu sobě svěřenému pomocí svou prospěšným byl, a poněvadž nemocní v takových okoličnostech sou, kde potěšení, ponaučení, napomenutí, ponapravení potřebují, světle z toho následuje, že učitel povinen jest nemocné navštěvovat.*“ Blíže TAMTÉŽ, s. 233. Současně se zde jedním dechem v souladu s Rautenstrauchovou intencí připomínalo, že navštěvování nemocných je jednou z nejdůležitějších a také nejobtížnějších aktivit úřadu duchovního pastýře.

<sup>581</sup> Srov. TAMTÉŽ, s. 234 a obecně s. 22.

<sup>582</sup> Srov. TAMTÉŽ, s. 234.

<sup>583</sup> Dobové příručky zdravotnické osvěty, například Adalberta Vinzenze Zardy, profesora zdravotní policie na pražské lékařské fakultě, naopak od duchovních vyžadovaly, aby zejména na venkově (ve městech byla zdravotnická pomoc výrazně dostupnější) byli schopní a ochotní poskytnout vedle péče o duši i péči lékařskou. Argumentem tu byly příklady světců, pojmy zdraví a štěstí i případná změna náhledu na kněze jako pouhého ohlašovatele smrti. Srov. Daniela TINKOVÁ, „*Uč se vážit svého zdraví, nemoc tě radosti zbaví.*“ *Zdravotnická disciplinace a osvěta obyvatelstva a českých zemí na prahu 19. století*, in: Dagmar Blümllová – Petr Kubát a kol., *Čas zdravého ducha v zdravém těle. Kapitoly z kulturních dějin přelomu 19. a 20. století*, České Budějovice 2009, s. 17n.

<sup>584</sup> Srov. „*Poněvadž to není hlavní věc duchovního správce, aby se sám o uzdravení nemocného staral, ať tedy strany líků co nejopatrněji své zdání řekne, a kde toho není zapotřebí, ať se do cizí*

Podobně bylo argumentováno i u otázky přítomnosti duchovního správce při operaci nemocného, která tehdy byla vždy úzce spojena s nebezpečím smrti. Přítomnost duchovního správce byla v této záležitosti zbytečná, případně neslušná, nebyl v této věci odborníkem. Pokud si to ale nemocný přál, měl mu duchovní pastýř vyhovět. Svoji úlohu jinak duchovní pastýř naplnil již jen tím, že nemocného na operaci, respektive na případnou smrt dobře připravil a dodal mu potřebné odvahy.<sup>585</sup>

Uzdravení také nezáviselo jen na lékařských znalostech a dovednostech, bylo darem, milostí Boží. Nejen v nemoci se člověk měl naučit, že všechno, co má, pochází od Boha a je mu poskytnuto darem. Taková znalost vyžadovala postoj vděčnosti a aktivní spolupráce při službě Bohu, lidem, obecnému dobru.<sup>586</sup> Teologický pojem milosti jako nezaslouženého daru božské lásky a milosrdenství se u Giftschütze objevoval zcela běžně.<sup>587</sup>

Diferencovaný přístup k nemocným se odrážel i v jasně odměřeném poměru k (tradiční) literatuře určené nemocným osobám. Obsah takových knih byl mnohdy pro osvícené katolické učence problematický, často odpovídal odlišnému a odmítanému pojetí zbožnosti, což bylo velmi zřetelně vidět u témat, která úzce souvisela se smrtí. Autor učebnice se zvláště vyslovil k modlitbám, jež literatura pro nemocné obsahovala. Ty měly být buď velmi obecné, nebo naopak příliš úzce zaměřené, což pochopitelně nevyhovovalo individualizovanému přístupu k nemocným a vyvolávalo spíše obtíže a těžkosti. Zásadnějším důvodem ovšem

---

*práce nemíchá. Nepodařená rada neb předepsání způsobí mu mrzutost s lékaři, zlé pomluvy et cetera. Však ale, že duchovní správce všeobecný přítel lidu býti má, přece se také o to musí starat, aby nic, co k zdraví nemocného napomáhá, zanedbáno nebylo; a to se mu nikoli nemůže za zlé pokládat, když v nedostatku moudrého lékaře o tělesné dobré nemocného pečuje. Spasitel u mnohých lidí byl dříve lékařem nežli učitelem.“* Blíže TAMTĚŽ, s. 234-235.

<sup>585</sup> Srov. „Musí-li nemocný nějakou velmi bolestnou a s nebezpečstvím smrti spojenou operaci ranhojiče podstoupit, tenkrát pastýř povinen jest k tomu ho připravit a srdnatosti mu dodat. Při skutečné operaci nepochybně zbytečné jest přimlouvání jeho; mnohdykrát nesluší, aby přítomen byl, i toho častěji nedovoluje čitelnost jeho. Tot se vrozumívá, že jsa požádán přijít musí. Co ale mluvit má, to lehce z naučení až potud ponavrženého sezná.“ Blíže TAMTĚŽ, s. 255-256.

<sup>586</sup> Srov. TAMTĚŽ, s. 231.

<sup>587</sup> Srov. G. PIRICH, *Franz Giftschütz*, s. 197-198.

byla skutečnost, že sebelepší zbožný text nemohl obsáhnout všechny nároky kladené na duchovní péči o nemocné.<sup>588</sup>

Modlitbě přitom vídeňský pastoralista přikládal značný význam. Viděl v ní praktický prostředek k posilování ctnostného života a přeneseně i k dosažení věčného štěstí. Modlitba měla člověka upomínat na jeho původ a z něho vyplývající podřízenost božské i lidské moci. Člověka také měla odvádět od toho, aby se přesprávil zabýval sám sebou, ať už motivem takového jednání byla pýcha nebo nadměrný smutek a malomyslnost. Modlitba měla také člověku pomoci ve chvílích, kdy se mu již dostalo poučení a padala na něj slabost.

V každém případě měla modlitba vycházet ze situace konkrétního člověka, reflektovat jeho specifika a obracet se přímo k Bohu. Modlit se mohl člověk sám, nebo společně s jinými, také společně se svým duchovním pastýřem. Modlit se mohl také za druhé, typicky za nemocné a umírající. Při společné modlitbě s nemocným měl pastýř dbát na to, aby modlitba vedle výše uvedených charakteristik byla krátká a srozumitelná.<sup>589</sup>

Modlitba měla mít praktické zacílení. Měla například pomoci umírajícímu poručit svou duši Bohu.<sup>590</sup> Nebyl-li již umírající při smyslech, bylo zbytečné již v takové modlitbě pokračovat. Přesto si to mnohdy blízcí žádali. Z praktických důvodů bylo nutné i vhodné vyhovět. Duchovní pastýř mohl takovou příležitost využít k poučení právě těchto osob. Podobného poučení při modlitbě se jim mělo dostat, když se jejich stav změnil na pozůstalé.<sup>591</sup> Za takto nahlíženým pojmem

---

<sup>588</sup> Srov. „Z vlastních okoličností musí učitel seznat, jak jednomu každému nemocnému přimlouvati má. Jistát' věc jest, (§ 88) že všecko nepozůstává v odříkávání modlitby, neb potěšování. To nám ukazuje, co soudit máme o užitku a také o užívání knih pro nemocné. Modlitby v nich obsažené obyčejně bývají buď velmi obecné, neb se příliš vztahují na obzvláštní okoličnosti. To obojí své těžkosti má.“ Blíže F. GIFTSCHÜTZ, *Počátkové I*, s. 238.

<sup>589</sup> Společná modlitba duchovního pastýře s umírajícím měla končit prosbou jednak o Boží pomoc a uzdravení, jednak o trpělivost, naději a odevzdání se do rukou a vůle Boží. Srov. TAMTÉŽ, s. 196-197; 224-225; 238.

<sup>590</sup> Ostatně i poslední pomazání vnímal Giftschütz především jako modlitbu: „Podle toho, co s[vatý] Jakub z ohledu nemocných připomíná, v římské katolické církvi jest obyčej nad těmi, kteříž v nebezpečné nemoci ležejí, modlitby vykonávat, s kterýmiž několikere pomazání spojeno jest.“ Blíže F. GIFTSCHÜTZ, *Počátkové II*, s. 144.

<sup>591</sup> Srov. F. GIFTSCHÜTZ, *Počátkové I*, s. 254-255.

modlitby je třeba vidět kontext dobového teologického myšlení i Giftschützovu snahu o propojení pojmu věčného štěstí s pojmem štěstí pozemského.<sup>592</sup>

## 6.6. Duchovní pastýř jako subjekt duchovní péče o nemocné a umírající

Veškeré obsahy duchovní péče o nemocné představovaly podle zde analyzovaných učebních textů aktivity poučeného jednání a byly vyhrazeny správci duchovního úřadu. Ten byl ve svém konání vázán příslušnými pastýřskými normami a vzorci chování. Chládek ovšem ve své učebnici v souladu se staršími doporučeními výslovně připouštěl výjimku, ta ale měla jen omezený dosah. Duchovní správce mohl v případě svého zaneprázdnění pověřit i jiné osoby, a to i světské, aby v jeho zastoupení vykonaly návštěvu u lůžka nemocného. Ovšem subjektem péče zůstával i zde duchovní správce.

Duchovní pastýř měl zásadně přizpůsobit své konání potřebám nemocného a přicházet za ním jako dobrý přítel s radou a pomocí, byť nevyžádanou. Vhodně měl vážit čas a nemocného nezatěžovat ve spánku a bolestech. Neslušelo se také, aby dával najevo strach, naopak si měl počínat odvázně, podobně jako jiní, kteří se také z lásky k bližnímu nebo vlasti často dostávali do ohrožení života.

Z řeči jeho úst i těla měl vyzářovat klid, rozvaha a jistota. Přitom ovšem měl předcházet nebezpečí a mít na paměti, že musí zachovat svůj život pro sebe i pro

---

<sup>592</sup> Srov. G. PIRICH, *Franz Giftschütz*, s. 196-197. Tato snaha byla blízká i Giftschützovu překladateli V. Stachovi. Ve své *Příručce Učitele lidu* pojem štěstí připomínal na více místech, propojil ho také s tématem Boží lásky: „Pročez láska Boží nade všecko 1, žádá, abyste důležitosti a žádosti Boží za své vlastní pokládali. — Jeli pak to možná? Ovšem jest, milí bratří, jen že 2, přede vším vědět musíte, co sou to za důležitosti, a žádosti Boží. A tu se vám na jednou musejí oči otevřít, a srdce vaše hned se musí ohněm lásky k Stvořiteli svému roznítit, když vám pravím: „Největší a jediná důležitost (a ať to tak lidským způsobem řeknu) jeho nejhorlivější žádost pozůstává v dobrém stavu svých tvorů, v opravdivém blahoslavenství vašem a vašich bližních.“ Však ale k vašemu a vašich bližních blahoslavenství patří, abyste pokojně spolu živi byli i abyste se nepodváděli, jeden druhému své jmění nechali, jeden druhému pomáhali, s radou a skutkem sobě přispěli — slovem abyste se vespolek srdečně milovali, a v tom největší radost svou pokládali, když k dobrému lidí napomáhat můžete. Vidíte, milí bratří, to je jediná žádost Boží, to jest jediná neproměnitelná vůle jeho, abyste skrz lásku sami byli šťastní, a jiné také šťastnými učinili. (...) Pročez Boha milovat tolik jest, jako jeho vůli, jeho důležitosti za své vlastní pokládat a v splňování jich své největší blahoslavenství vyhledávat. Však ale Bůh nemá žádné jiné důležitosti než toliko štěstí svých lidí.“ *Bliže Příručka II*, s. 308.

svou obec. Bylo to důležité z hlediska obecného dobra, z hlediska státu i společnosti. Ctnostný život měl vyšší hodnotu než zbytečná a nerozvážná oběť, vyvolaná neznalostí nebo zanedbáním běžných prostředků, užívaných pro uchránění před hlavním zdrojem nákazy, za níž tehdy byly považovány různé nakažlivé výpary.<sup>593</sup>

Před nebezpečnými výpary mělo chránit vykouření octem, volba správného místa u hlavy nemocného, následně po návštěvě nemocného procházka ve větru a převlečení oděvu.<sup>594</sup> S dalšími vhodnými prostředky se budoucí duchovní správci mohli seznámit v knize Pierra Roquese o osobnosti evangelického faráře, odkazováno bylo na německý překlad.<sup>595</sup> Chládek ve své učebnici vedle prostředků takzvaně přirozených (rovněž s odkazem na literaturu) uváděl i prostředky duchovní, mezi něž řadil modlitbu, naději a vložení se do vůle Boží.<sup>596</sup>

Duchovní správce se s příklady těchto prostředků mohl seznámit přímo v učebních textech, nebo pak rozsáhleji v odkazované literatuře, příznačně z protestantského prostředí. Moudré vyhodnocení svých možností a času vystupovalo do popředí v případě epidemií a moru, kdy bylo třeba prokázat co nejširšímu okruhu nemocných, byť třeba jen tu nejnnutnější péči. Současně bylo v takových situacích důležitým úkolem duchovního správce mírnit lidovou imaginaci, dodávat lidem odvahy a obecně i následováním příležitostných zvláštních nařízení a pravidel zabránit dalšímu šíření nákazy.<sup>597</sup>

Od duchovního pastýře se při péči o nemocné očekávalo mnohé, přitom se však vůbec nejednalo o jednoduchou oblast jeho aktivit. Řada lidí o jeho péči vlastně ani nestála, viděla v něm jen předzvěst a neodvratitelnost svého konce. Proto k péči o nemocné patřilo i úsilí o změnu smýšlení podstatné části veřejnosti. Péče o nemocné tak nezačínala návštěvou u lůžka nemocného, ale ideálně mnohem dříve na kazatelně nebo někde jinde při jiném způsobu veřejného i soukromého

---

<sup>593</sup> Srov. např. D. TINKOVÁ, *Zákeřná mepitis*, zvláště s. 181n.

<sup>594</sup> Srov. F. GIFTSCHÜTZ, *Počátkové I*, s. 236-237.

<sup>595</sup> Srov. Pierre ROQUES, *Herrn Peter Roques Gestalt eines Evangelischen Lehrers nebst einem Anhang so Desselben auserlesene Predigten über einige wichtige Pflichten der Sittenlehre Jesu enthält*. Neunter Versuch, Halle 1768, s. 291n.

<sup>596</sup> Srov. J. CHLÁDEK, *Počátkové II*, s. 155-156.

<sup>597</sup> Srov. F. GIFTSCHÜTZ, *Počátkové I*, s. 255-256.



vyučování.<sup>598</sup> Z druhé strany pak k této péči také například patřila starost o zaopatření chudých sirotků.<sup>599</sup>

Duchovní pastýř při péči o nemocné také nevystupoval pouze jako lékař duší a odborník na věci náboženské, ale jako všeobecný učitel a rádce, někdy i ve věcech vlastního lékařství, i jako garant veřejného pořádku a hygieny. Ve všem svém jednání měl být veden odvahou, ale i uměřeností v gestech a emocích, ale především opravdovým přátelským zájmem o dobro konkrétních lidí i dobro obecné.<sup>600</sup>

## 6.7. Příprava na (dobrou) smrt

Duchovní péče o nemocné byla často péčí o umírající osoby. Někdy se nemocný ke smrti blížil pozvolna, jindy najednou a náhle. Rozdílné okolnosti kladly rozdílné nároky na péči, již se mu mělo dostat. Duchovní pastýř měl rozpoznat, v jaké situaci se nemocný právě nacházel a přizpůsobit tomu své konání. Někdy měl k dispozici vícero návštěv, jindy mohl počítat jen s jedinou a časem navíc ještě omezeným a nejistým. Giftschütz v nedostatku času doporučoval

---

<sup>598</sup> K těmto kázáním ale již nemělo patřit ličení pekelných trestů, doporučované ve starších pastoračních příručkách zejména s ohledem na nevzdělané posluchače, které mělo odradit od neřestí a pohnout je k ctnostnému životu. K tomu srov. např. „*Et quidem, in suis concionibus, inutiles quaestiones evitabunt, sed comissas sibi plebes, pro sua et earum capacitate, pascent, salutaribus verbis, quae scire omnibus necessaria sunt, ad salutem annunciano; idque cum brevitate et facilitate sermonis, ut vitia omnia declinare et virtutes sectari discant; et vias ac modos in promptu habeant, quibus poenam aeternam evadere, et coelestem gloriam consequi valeant: unde praecipuum ipsorum munus erit, rudibus praefertim auditoribus, juxta Sanctorum monita, delictorum suorum, quam maximum incutere dolorem, et certissimis sempiternisque infernorum suppliciis, ante oculos propositis, eos a flagitiis detertere: Satanae quoque artes, atque infidias aperire, ac demum pro concione differere, quae vulgi quoque imperiti intelligentia potius, quam admiratio excipiat.*“ Blíže Jan Josef BREUNER, *Instructio brevis pro vicariis foraneis ac parochis archi-dioecesis Pragensis*, Pragae 1697, s. 52-53.

<sup>599</sup> Srov. F. GIFTSCHÜTZ, *Počátkové I*, s. 240.

<sup>600</sup> K tomu srov. „*Celý pastýřský ouřad jest pouhé dílo lásky k bližnímu. Ta musí učitele náboženství v obtížných pracech jeho k oučinnosti a stálému usilování vzbuzovat, k přemáhání rozličných těžkostí jemu překážejících pomáhat, jej při veselé mysli zachovat a v trpělivosti upevnit. (...) Ačkoli se ta láska k lidem a bližnímu, jak dalece hotovost k vyhledávání užitku pro celý svět v sobě zavírá, na všechny lidi beze vší výminky vztahovati musí, nicméně předc u jednoho každého má obzvláštní okrsek oučinnosti své, v kterémž se nejvíce najevo dává. Duchovní správce ji obzvláštně na svou vlast a nejvíce na osadu svou směřit má.*“ Blíže F. GIFTSCHÜTZ, *Počátkové II*, s. 179-180.

umírajícího krátce vyučit v základních náboženských otázkách a podle možnosti vyšetřit stav jeho duše, přitom ho ale nezatěžovat úplným vyznáním hříchů.<sup>601</sup>

Chládek pro stejnou situaci vyzýval duchovního pastýře, aby umírajícího napomenul k vykonání zpovědi a přesvědčil ho k zaopatření dalšími posledními svátostmi. Pokud to čas dovoloval, mohl duchovní správce spojit vybídnutí k pokání a vyznání hříchů s výkladem a objasněním prospěšnosti a smyslu zpovědi, případně mohl také umírajícímu vymluvit předsudky spojené s přijetím posledního pomazání. Dostávalo-li se umírajícímu času více, měl za ním duchovní pastýř přicházet opakovaně a prohloubit náboženskou výuku přinášející upokojení, potěchu a užitek pro případ smrti i uzdravení.<sup>602</sup>

Tento čas byl také vhodný k vyhotovení poslední vůle. Duchovní správci se měli omezit jen na obecná doporučení, umírající měli upomínat především na chudé, spoluúčast na tvorbě závěti jim byla dvorskými nařízeními značně omezena.<sup>603</sup> Giftschütz také v duchu svého diferencovaného přístupu a individualizované péče zvlášť pojednal otázku, jak jednat s osobami, které ohrozily svůj život při pokusu o sebevraždu nebo život druhého člověka v souboji či bitce.<sup>604</sup>

Oba pastoralisté pak zavazovali duchovního pastýře strávit s umírajícím jeho poslední chvíle a napomoci mu poručit duši Bohu. Aby umírající nebyl ničím rozptylován a zatěžován, měli jeho nejbližší přenechat místo u lůžka duchovnímu a sami se v povzdálí modlit za jeho duši. Giftschütz zde odkazoval na vídeňský

---

<sup>601</sup> Srov. „*V náhlých a nenadálých příhodách, kde smrt téměř jistá a čas krátký bývá, všecko na schopnosti pastýře záleží, aby toho krátkého času náležitě k užitku vynaložil, jen nejpotřebnější věci k poučení vybral a v krátkosti přednesl. At tedy těch drahých okamžích s obšírnou řečí nezmaří. Onť ovšem stav duše při takovém člověku podle možnosti vyšetřit má, však ale nesmí to přetáhnout a takového bídneho bázlivě sužovat úplným vyznáním se z hříchů svých, v němž mnohdykráte pravá lítost v nic uvedena bývá.*“ Blíže F. GIFTSCHÜTZ, *Počátkové I*, s. 249-250.

<sup>602</sup> Srov. TAMTÉŽ, s. 249-250; J. CHLÁDEK, *Počátkové II*, s. 159-160.

<sup>603</sup> Chládek, jak již bylo uvedeno výše, také odmítal tradiční zbožné odkazy jako ohavnost a jako výraz touhy po vlastním prospěchu a lakomství duchovních. Giftschütz věcně připomínal dvorská nařízení, zakazující duchovním sepisovat závět druhým osobám. Srov. F. GIFTSCHÜTZ, *Počátkové I*, s. 252-253.

<sup>604</sup> Zatímco první osoby bylo třeba potěšit a ukázat jim svou spoluúčast a Boží slitovnou tvář, druhé bylo třeba bez okolků napomenout, ukázat jim směšnost představ o cti a přivést je k odpuštění a smíření. Srov. F. GIFTSCHÜTZ, *Počátkové I*, s. 249-250. Chládek diferencuje mezi umírajícími v části, kde se věnuje otázce speciální způsobilosti pro přijetí svátosti posledního pomazání. Srov. J. CHLÁDEK, *Počátkové II*, s. 180-183.

diecézní rituál.<sup>605</sup> Takováto praxe přisuzovala duchovnímu pastýři roli odborníka na věci tajemné a záhrobní a přes všechnu snahu o změnu ho potvrzovala v roli posla smrti. Racionální argumentace zde neměla sílu změnit prožitek fascinující a hroživé moci lidskou představivostí asi nejvíce obsazeného přechodového rituálu. Chládkův požadavek, aby duchovní nebyl tím, kdo první nadnese téma smrti, případně Giftschützovo zvažování konkrétní situace, zda pravdu o blízké smrti vyslovit či ne,<sup>606</sup> zde byly v naznačeném smyslu vlastně zbytečné.

Péče o umírající končila v případě smrti těšením a vzděláváním pozůstalých, v případě uzdravení povzbuzením k novému opravdovému křesťanskému životu. Uzdravený člověk měl Bohu prokázat vděčnost za obdrženou milost navráceného zdraví, vzpomenout si na všechna svá předsevzetí učiněná v době nemoci a splnit je. Duchovní správce měl rozpoznat, kde by u uzdraveného člověka mohlo hrozit nebezpečí nějakého zanedbání a zabránit tomu, třeba předepsáním „*náležitého pořádku života*“.<sup>607</sup> Nemocný se totiž po svém uzdravení probudil do nového života, racionalizovaného, v němž konání bylo dáno věděním. Poznat znamenalo správně jednat a následně díky tomu svým příkladem vzdělávat ostatní.

Emociální složka a vždy do značné míry jedinečný prožitek životně významné situace, jakou bezpochyby byla blízkost smrti, nebyly – v dobovém osvícenském kontextu zcela pochopitelně – vůbec vzaty v úvahu. I když osvícenská duchovní péče o nemocné a umírající byla alespoň v učebnici vídeňského pastoralisty výrazně individualizována, vycházela přesto z jednoduchých typizací a nebrala ohled na vnitřní prožívání, vůli a motivace jednotlivých členů farní obce.

---

<sup>605</sup> Srov. „*O to také pečovati má, aby přítomní lidé velmi slabému nemocnému nebyli obtížní, je-li možná, ať je od lůžka jeho odstraní a je napomené k modlitbě za nemocného.*“ Blíže F. GIFTSCHÜTZ, *Počátkové I*, s. 254-255; J. CHLADEK, *Počátkové II*, s. 179-180.

<sup>606</sup> Pastýř měl nejlépe učinit, pokud nemocného neujistil ani o uzdravení, ani o smrti. Giftschütz věděl, že někdy je lépe smrt na nějaký čas zatajit, jindy okamžitě přiznat. Vodítkem pro pastýře mělo být čtení konkrétní situace na základě tří kritérií, stavu těla a duše nemocného, jeho temperamentu a domácích specifik. Giftschütz se zde odkazoval na první díl *Journal für Prediger* z roku 1770. Srov. F. GIFTSCHÜTZ, *Počátkové I*, s. 251-252.

<sup>607</sup> Srov. TAMTÉŽ, s. 255-256.

## Závěr

V krátké době několika desítek let se ve středoevropském prostoru druhé poloviny 18. století výrazně proměnila podoba duchovenského vzdělávání. Změny, ke kterým došlo v této oblasti, ovšem byly jen vnějším symptomem hlubších transformací a proměn ve vnímání a přístupu k poslání a úloze duchovních římskokatolické církve. V kontextu jansenisticko-osvícenského myšlení bylo u duchovních zeslabováno přímé pouto k nadpřirozenému zjevení, od něhož odvozovali své postavení, sílu a moc. Asketická svatost a bezchybné vykonávání kultických obřadů podle tridentské formule *ex opere operato* plně neodpovídaly nově zohledňovaným potřebám a zájmům.

Pojem kněžství získával nové obsahy, které se postupně měly stát jeho určující a rozpoznatelnou charakteristikou. Tyto obsahy souvisely s aktivitami zaměřenými do tohoto světa, týkaly se výchovy, společnosti, mravů a obecného blaha. V duchovním byl rozpoznán potenciální učitel lidových vrstev, propagátor populárních pravd a moralizující praktik. Nauka mravů jako nauka ctnostného a šťastného života byla prohlášena za hlavní a podstatnou část biblické zvěsti. Snahy o redefinici pojmu kněžství přicházely jak z církevních, tak mimocírkevních pozic.

Prosadit svou představu o úkolech a poslání katolického kněze znamenalo ovládnout přípravu budoucích duchovních. Ta během třiceti let přešla jednoznačně do rukou státu. Proti této novince představitelé kléru a především biskupové, do jejichž starosti a péče svěřil přípravu a výchovu bohoslovců Tridentský koncil, nijak zvláště nevystupovali, bouřit se začali až při prosazování generálních seminářů dle kasárenských představ Josefa II.

K zásadní reformě rozvrhu a podoby teologického studia došlo v podunajské monarchii v sedmdesátých letech 18. století. Základem této úpravy byl návrh břevnovského opata F. Š. Rautenstraucha, vypracovaný v jansenisticko-osvícenském duchu. Reforma teologického studia měla pragmatické zacílení, silně orientované na praxi.

Kněz byl představen jako duchovní správce, předmětem jeho činnosti byla správa a naplnění tří hlavních úředních povinností. Jeho úkolem bylo poučovat, posvěcovat a podporovat zbožnost. K přípravě na řádný výkon těchto povinností sloužila především nově zavedená univerzitní disciplína pastorální teologie.

Závaznou osnovu nového předmětu, jíž se mělo dostat konkretizace a rozvedení při výuce a v chystaných učebních textech, předložil rovněž opat Rautenstrauch. Pracoval přitom s pojmem kněžství, podle kterého byla postava duchovního osobou dvojí funkce, prvotně služebníkem církve a odvozeně služebníkem státu.

Do duchovenského úřadu byla dosazena z milosti církve i státu, což ji zavazovalo pracovat na poli spásy i státní správy a zájmů. Nadpřirozený náboženský obsah v pojmu kněžství, odvozovaný od tajemství Zjevení, byl okleštěn a vtěsnán do výkonu povinností správce farního úřadu. Místo vlastního pojmu spásy se přitom operovalo s termínem obecného blaha.

K proměně duchovního ve státního úředníka došlo až v dobově nejvlivnější učebnici pastorální teologie, ve druhém vydání Giftschützových *Leitfaden* z roku 1787. Podle této učebnice se vyučovalo i na českých teologických fakultách. Do češtiny ji přeložil olomoucký učitel Václav Stach.

Součástí duchovenské správy byla i duchovní péče o nemocné a umírající, dobově nahlížená jako jedna z nejdůležitějších a současně nejobtížnějších aktivit duchovních správců. V tomto smyslu se o ní vyjadřovala již Rautenstrauchova závazná osnova předmětu pastorální teologie. První dle ní vzniklé učebnice nového oboru tento náhled opakovaly.

Duchovní péče o nemocné a umírající jako tradiční a významná součást života církve procházela novým vymezováním a dostávala nové obsahy. Musela se také vyrovnat s odlišnými akcenty a reagovat na nové výzvy. Mimo jiné na představy a požadavky státní moci i narůstající význam a úspěchy lékařského umění a vědy. Podobně ale také na posuny v dobové (morální) teologii.

Základní kategorií tehdejší josefínské mravouky se stala činná láska k bližnímu. Předobrazem pro ni byla samotná láska Boha k lidem. V ní pramenila veškerá ctnost, v ní se odrážela a k ní směřovala pravá zbožnost. Stejně tak

k pravému či správnému obrazu Boha patřila dobrotivost a milosrdenství, nikoli strach a trestající spravedlnost.

Duchovní péče o nemocné a umírající spolu s pojmem nemoci jako místa do světa otevřených edukačních procesů překračovala a nahrazovala tradiční křesťanskou přípravu na dobrou smrt. Sebetěžší nemoc ani umírání nebyly spojovány s hrozbou věčného pekelného žaláře, ani vnímané jako dějiště zápasu se silami zla, ale jako místo výuky a cvičení v pravé zbožnosti i mravně správném životě. Ať už předmětem této péče byli lidé nemocní či umírající, nebo také jejich rodiny, blízcí a pozůstalí.

Duchovní péče o nemocné a umírající tehdy také ztrácela bezprostřední vztah k svátostné praxi církve, výrazně například v dobově nejúspěšnější učebnici nového oboru od vídeňského pastoralisty Franze Giftschütze. Poslední pomazání zde pozbylo povahu svátosti, přestalo být (nutnou) součástí péče o umírající osoby. Tento přístup nebyl ojedinělý, ale na druhé straně ani výlučný.

O několik let starší česky psaná učebnice Jiljího Chládky popisovala ideální obraz jednotné péče o nemocné a umírající, jejíž součástí byla i církevní svátostná tradice a pořádek posledních svátostí. Chládek také odkazoval na tradiční literaturu určenou nemocným, mimo jiné na knihy o posledních čtyřech věcech člověka. Povinným tématem duchovní péče o nemocné bylo u něj i téma hříchu. Jednotlivé úkony a obřady na sebe postupně navazovaly, každý nemocný a umírající se v duchu jednotné výuky měl buď připravit na další křesťanský ctnostný život, nebo zemřít zaopatřen posledními svátostmi.

Smyslem a cílem duchovní péče o nemocné a umírající bylo v prvních učebnicích pastorální teologie poskytnout lidem v tělesné a duševní nouzi útěchu a ponaučení, dodat jim pokoje a klidu a přivést je k polepšení. Tento cíl se nijak nelišil od cílů dalších aktivit duchovních správců. Prostředkem útěchy i poučení byl rozhovor, výklad ale i modlitba, modlitba vždy zaměřená k Bohu, krátká a srozumitelná, reflektující konkrétní situaci nemocného.

Důraz kladený v duchu osvícenského antropocentrismu na individualizovaný a diferencovaný přístup k nemocným a umírajícím byl příznačný a typický především pro Giftschützovu učebnici. Podoba péče o nemocné

a umírající se měla přizpůsobit konkrétní situaci a vycházet ze sociální příslušnosti, vztahu k náboženství a druhu nemoci.

Jediným uvažovaným subjektem této péče i všech dalších pastoračních aktivit byl správce duchovenského úřadu. Jen výjimečně mohl být v této své úloze zastoupen. Ve svém konání byl vázán příslušnými normami a vzorci chování, ty se vztahovaly také na řeč úst i těla. Farní obec pak byla předmětem odpovídající poučené péče.

Správce duchovenského úřadu při péči o nemocné a umírající měl být učitelem a těшитelem, nabízet poučení přinášející užitek a radost z ctnostného života, stát se garantem veřejného pořádku a hygieny a zbavit se nálepky posla ohlašujícího smrt. Jako odborník na věci zásvětní a průvodce umíráním to neměl zrovna lehké. I při realizaci duchovní péče o nemocné a umírající měl být podobně jako ve všem svém dalším jednání veden opravdovým přátelským zájmem o dobro konkrétního člověka i dobro obecné.

Ideální osvícenská praxe v oblasti péče o nemocné a umírající nespočívala jen v posluhování svátostmi, ale v celkovém doprovázení nemocného člověka. Odmítala tradičně zažitý obraz kněze jako posla smrti, přicházejícího v poslední hodině udělit poslední svátosti. Duchovní pastýř měl naopak k nemocným přicházet častěji, nejen se svátostmi, ale také s povzbuzením a poučením. Na rovinu vzdělávání byl položen silný důraz.

Nemocný měl prostřednictvím pastýřova výkladu nahlédnout svou chorobu jako příležitost a podnět k dokonalejšímu křesťanskému životu. Cílem návštěvy sice bylo setkání s konkrétním člověkem, ale prvotně a zásadně se jednalo o naplnění povinnosti pastýřské péče, tedy poučeného vedení k pravé pobožnosti a ke ctnostem. Poučení operovalo s pojmem nemoci jako příležitosti k aktivnímu jednání. Nemoc přes všechny své obtíže a těžkosti byla spíše darem a požehnáním než odplatou a časem zkoušky a pokušení. Reakcí na nemoc měla být snaha chopit se této šance a využít ji ke svému prospěchu.

Člověk měl usilovat o svou nápravu a zdokonalení. Ideálem zde byl Kristus, k němuž nemoc také odkazovala. Významné bylo odmítnutí nemoci jako projevu Božího hněvu, stejně jako prostředku k vzbuzování strachu před pekelnými tresty.

Nemoc zde byla pozitivní motivací a programem zaměřeným již na tento svět. Možná paradoxně, aby nemocný (předmět pastorage) za pomoci opatrného pastýře (subjektu pastorage) využil čas své nemoci k svému prospěchu, měl se naučit správně křesťansky žít (cíl pastorage). K správnému křesťanskému životu patřila zbožnost a ctnosti, svým charakterem zacílené do tohoto světa.

Podobně také smrt, ta již nebyla místem zápasu se silami zla ani bojem o duši hříšníka. Přístupováno k ní bylo jako k obtížné, ale přitom běžné situaci v životě společnosti i každého člověka, spojené s určitými zvláštnostmi a riziky. I proto ji také bylo třeba zvládnout v klidu a pokoji, bez emocionálních a náboženských výlevů i dalšího napětí a výstředností, v důvěře ve správné poznání, reprezentované osobou duchovního, i v důvěře v milosrdnou tvář Boží. Rozvaha s pokojným přijetím a klidným očekáváním nastávajícího konce, bez rušivých projevů silných citů, smutků a nálad pramenících ve strachu a obavách, ale i lítosti nad ztrátou života i svých blízkých byla doporučovaným a jedinečným správným programem pro umírající i pozůstalé pro období těžké nemoci i vlastní hodinku smrti.

Smrt předpokládala odborné zacházení. Předcházela jí příprava spojená s poučením i určitými praktikami, z nichž některé mohly, ale stejně tak zejména dle neúspěšnějších dobových skript pastýřského učení nemusely mít a také neměly svátostný charakter. Smrt vyžadovala zvláštní způsoby jednání od umírajících i budoucích pozůstalých. Ti také neměli být v okamžiku smrti v blízkosti umírajícího. Nikoli proto, aby nenarušili rituál přechodu spojený s finálním zápasem o duši těžce nemocného člověka a neohrozili tak jeho věčnou spásu. Ale proto, aby sobě i jemu ulehčili zvládnout poslední chvíle. Umírající neměl být ničím rozptylován a zatěžován, smrt měl očekávat upokojený a nerozrušovat se pohledem na své blízké, aby nepropadal lítosti a citovému pohnutí.

Nástrojem zvládnání smrti byla útěcha a trpělivé očekávání a přijetí vlastního konce. Odborníkem se specializací na tuto oblast byl duchovní pastýř, ovšem ne jako posel smrti, ale jako garant veřejného pořádku, hygieny a bezpečí. Smrt se nyní více týkala tohoto světa, byla také rámována ctnostným životem a úsilím o polepšení a prosazení obecného blaha, nikoli nebeskou odměnou. Platilo to



především pro učební text Franze Giftschütze. Úlohou duchovních pastýřů, nyní také specialistů na věci pozemské a apoštolů „radostné zvěsti“ šťastného a spokojeného života pod patronací rozumu a státu, opět zejména dle skript vlivného vídeňského pastoralisty, bylo nejen poskytovat útěchu a povzbuzení, radu a poučení, ale také dbát na to, aby zaváděné a doporučované postupy byly skutečně dodržovány a zachovávány.

Vztažným horizontem smrti nebyly pojmy promítané na plátno onoho světa, ale úsilí o ctnostný život a snaha o mravní polepšení. To byla také ohniska nového pojetí zbožnosti. Pozdvihnout mysl k duchovním věcem znamenalo rovněž lépe přijmout a odpovědět na představy a nároky světské autority, které ostatně s tou duchovní neměly být v rozporu. A platilo to i pro duchovní autoritu Nejvyšší. „Radostná zvěst“ šťastného a spokojeného života se opírala o optimistickou víru v člověka a jeho síly, rozum a poznání přirozených zákonů; křesťanské náboženství ji mělo poskytnout podporu a ospravedlnění.

Smrt i nadále byla vykládána náboženským jazykem. Tento jazyk se ale proměnil. Objevovala se v něm nová slova, jiná získávala větší prostor, zase jiná zůstávala opomenuta, jiným se dostalo nových významů, dalším nesouhlasu či odmítnutí. Tento náboženský jazyk ale už nebyl všeobecným dorozumívacím prostředkem. Sám také nezněl jednohlasně, stával se stále více nástrojem diskuze a střetů. Odrazem toho byly i první učebnice nově zaváděného oboru pastorální teologie a jejich recepce.

Obsahy náboženského jazyka už také nebyly odvozovány primárně ze světa náboženství. Se svým nárokem se tu především snažil prosadit (josefínský) stát. Do náboženského jazyka také pronikaly výrazy, obraty a myšlenkové inspirace z prostředí dalších (nově se prosazujících) společenských sfér a oblastí. Posvátno tradičně spojované se smrtí, po dlouhý čas reprezentované zejména zásvětním zápasem o duši v poslední hodině umírajícího, zde ustupovalo racionálně založeným výkladům, opírajícím se o zkušenost a rozumové poznání, stejně jako nárokům a zájmům ochrany veřejného zdraví i medikalizace soukromého života.

Duchovní péče o nemocné a umírající, tak jak jí rozuměly první učebnice pastorální teologie, byla otevřená postupům a znalostem lékařského vědění

a hygieny. Duchovní správci jich měli využívat k potřebě své i k prospěchu sobě svěřených duší. Počítalo se také s tím, že vstupují na pole, kde nebudou sami a kde mohou poskytnout jen dílčí specializovanou péči. Zásadní a důležitou, ale mnohdy, a opět je tu příkladem předepsaný učební text Franze Giftschütze, rovněž zaměřenou do tohoto světa. Podobně jako lékaři. Ostatně příklad a závazek pomoci a poskytnutí lékařské péče i v případě nakažlivé nemoci měl být duchovním pastýřům napomenutím a vzorem.

Duchovní péče o nemocné a umírající nahlížená optikou prvních učebnic pastorální teologie, zde zejména pohledem prvních česky psaných textů, nabízí jen dílčí obraz tehdejší křesťansky orientované péče o nemocné a umírající. Je svého druhu ideální představou, v níž ostatně také zaznívají určité disonance a odlišné tóny. Dobová skutečnost znala ještě i jiné hlasy, praktiky a přístupy. Otázkou vůbec je, nakolik byla představa (česky psaných) učebnic přítomná v každodenní praxi, jak se s ní potkávala či jak se tato praxe vymezovala vůči novým náhledům a učení.

Předmětem dalšího studia by určitě mělo být vzájemné srovnání toho, jakou na sebe duchovní péče o nemocné a umírající brala podobu nejen v učebních textech nového oboru a dalších dobových pastoračních příručkách a pojednáních, například o posledních věcech člověka, neklíčích a modlitebních knížkách a knihách příprav na (dobrou) smrt, ale rovněž v dobových tištěných polemikách a diskuzích. Srovnání by zde bylo třeba také vést napříč časy, nejen s dobou barokní, ale také směrem dál do dalších desetiletí 19. století. A především, bylo by žádoucí rozšířit jednak obzor o kopce za katolickou konfesí, jednak také podívat se a prostudovat i aktivity a praxi konkrétních duchovních správců, včetně těch, kterým již v různých učebnách a dle různých učebnic bylo přednášeno pastýřské bohosloví.

## Seznam pramenů a literatury

### Tištěné prameny

ALEXANDRE, Noel, *Theologia Dogmatica et Moralis. Secundum Ordinem Catechismi Concilii Tridentini. Tomus Secundus, De Sacramentis in genere, Baptismo[et] Confirmatione*, Venetiae 1698; *Tomus Quintus, de censuris, indulgentiis, extrema-unctiones et ordine*, Venetiae 1698.

BELLARMIN, Robert, *Umění křesťanské aneb Příprava k dobré smrti*, Praha 1630.

BENEDIKT XVI., *Deus caritas est*, Praha 2006.

BERTIERI, Joseph, *Theologiae dogmaticae in systema redactae. Pars altera*, Vindobonae 1777.

BORROMEO, Federico (ed.), *Acta ecclesiae mediolanensis. Tomus primus. Editio nova, et emendatior, in qua quod in aliis Italice scriptum erat, latinitate donatum est*, Lugduni 1683.

BREUNER, Jan Josef, *Instructio brevis pro vicariis foraneis ac parochis archidioecesis Pragensis*, Pragae 1697.

BREUNER, Jan Josef, *Pars Prima Ritualis Seu Agendae Romano-Pragensis*, Pragae 1700.

*Český slovník bohovědný II*, Praha 1916.

*Dekret o apoštolátu laiků (Apostolicam actuositatem)*, in: Dokumenty II. vatikánského koncilu, Praha 1995, s. 379-413.

*Dekret o misijní činnosti církve (Ad gentes)*, in: Dokumenty II. vatikánského koncilu, Praha 1995, s. 459-507.

FOLTÝNOVSKÝ, Josef, *Duchovní správa*, Olomouc 1936.

FRANTIŠEK, *Laudato si' papeže Františka. Encyklika: o péči o společný domov*, Praha 2018.

GIFTSCHÜTZ, Franz, *Leitfaden für die in den k. k. Erblanden vorgeschriebenen deutschen Vorlesungen über die Pastoraltheologie*, Wien 1785<sup>1</sup>; 1787<sup>2</sup>.

GIFTSCHÜTZ, Franz, *Počátkové k veřejnému v cis. král. zemích předepsanému vykládání pastýřské teologie I-II*, Praha 1789-1790.

CHAPEAVILLE, Jean, *Tractatus de necessitate et modo administrandi sacramenta tempore pestis*, Mogvntiae 1612.

CHLÁDEK, Aegid, *Bemerkungen über wichtigere Gegenstände der Pastoraltheologie für katholische Geistliche I-VI*, Prag 1801-1804.

CHLÁDEK, Aegidius, *Was ist von der Beicht der Katholiken zu halten*, Prag 1805.

CHLÁDEK, Jiljí, *Naučení kratičké, kterak by se mělo dobře mluvíti česky a psáti. Sepsané nejvíce pro ty, kteříž slyší pastorální teologii v jazyku českém, aneb již i skutečně týmž jazykem ouřad pastýřský konají*, Praha 1795.

CHLÁDEK, Jiljí, *Počátkové opatrnosti pastýřské aneb krátká naučení, jak by se pastýřové duchovní v povolání svém chovati měli I-III*, Praha 1780-1781.

CHLÁDEK, Jiljí, *Tři katechizaci kostelní na modlitbu Páně*, Praha 1788.

JIREČEK, Josef (ed.), *Pavel Kristián z Koldína. Práva městská království českého a markrabství moravského spolu s krátkou jich sumou*, Praha 1876.

KHINEL, Joannes Henricus Ignatius, *Enchiridion Sacrorum Rituum, Sanctae Romano-Catholicae Ecclesiae. In duas Partes divisum. Quarum Prima, Exactissimam continet Normam, ac per practicas regulas, & Exempla deductam Methodum, rite administrandi SS. Ecclesiae Sacramenta; nec non recte obeundi diversas Functiones Pastorales; praesertim debite ad suscipienda Sacramenta disponendi simplices, & fructuose assistendi Aegris, Moribundis, & Pestiferis, sepeliendi defunctos, agendi cum Sagis, & Magis, confortandi captivos, eosque ad extremum supplicium patienter perferendum animandi*, Pragae 1716.

KOSTER, František, *Čtyry poslední člověka věci: 1. Smrt, 2. Soud, 3. Peklo, 4. Ráj*, Olomouc 1606.

LAUBER, Josef, *Institutiones theologiae pastoralis compendiosae ad normam praescriptam a caesareo-regia studiorum commisione exaratae*, Brunae 1780-1781.

LAUBER, Josef, *Der strenge Beichtvater I-IV*, Wien 1782-1784.

LAUBER, Josef, *Praktische Anleitung zum Seelensorgeramte oder Pastoraltheologie für wirkliche und künftige Seelensorger*, Brünn 1790.

- Lumen Gentium*, in: Dokumenty II. vatikánského koncilu, Praha 1995, s. 29-100.
- MUSART, Charles, *Manuale Parochorum, sive Institutiones & Praxes Tum Vitae, Tum Officii Pastoralis, Ex Lectione varia, & studiosa observatione, In brevem & familiarem Methodum Redactae, Eorum gratia praesertim, qui primum ad Animarum Curam emittuntur. Editae Viennae, Recusae Tyrnaviae* 1675.
- PATUZZI, Giovanni Vincenzo, *Ethica christiana sive theologia moralis: Ex purioribus Sacrae scripturae divinaeque traditionis fontibus derivata, et S. Thomae Aquinatis Doctrina continenter illustrata. Tomus decimustertius, continens Tractatus X. tres priores Partes, scilicet I. de Sacramentis, in genere, II. de Baptismo, III. de Confirmatione*, Venetiae 1770.
- PECHÁČEK, Gabriel, *Zpovědnice*, Praha 1911.
- PITROFF, Franz Christian, *Anleitung zur praktischen Gottes-Gelahrheit. Nach dem Entwurfe der Wiener Studienverbesserung verfasst, und zum Gebrauch akademischer Vorlesungen eingerichtet* I-IV, Praha 1778-1780<sup>1</sup>; 1783-1784<sup>2</sup>.
- PITTROFF, Franz Christian, *Kirchenamtspolitik nach den allgemeinen Verhältnissen der Kirchenstatistik und der Pastoralklugheit, in der Anwendung auf die Seelsorgergeschäfte* I-II, Prag 1785-1786.
- Poslední duchovní kšaft anebo pravé a spasitedlné přihotovení k šťastné smrti*, Praha 1714.
- POSSEVINO, Giovanni Batista, *De Officio Curati, ad Praxiam, Praecipue Circa Repentina, & Generaliora*, Moguntiae 1610.
- Příručka Učitele lidu* I-II, Praha – Olomouc 1787.
- REICHENBERGER, Anton, *Pastoral-Anweisung*, Wien 1812.
- ROQUES, Pierre, *Herrn Peter Roques Gestalt eines Evangelischen Lehrers nebst einem Anhang so Desselben auserlesene Predigten über einige wichtige Pflichten der Sittenlehre Jesu enthält. Neunter Versuch*, Halle 1768.
- SEILER, Georg Friedrich, *D. Jiřího Fridr. Seilera Náboženství nedospělých*, Praha 1785.
- SKOČDOPOLE, Antonín, *Compendium der Pastoral und Katechetik* I-II, Wien 1897.

SKOČDOPOLE, Antonín, *Příručná kniha bohosloví pastýřského* I-II, České Budějovice 1874.

SKOČDOPOLE, Antonín, *Příručná kniha bohosloví pastýřského* I-II, České Budějovice 1890-1891<sup>2</sup>.

SKOČDOPOLE, Antonín, *Učebná kniha bohosloví pastýřského*, České Budějovice 1905.

TOMAN, Josef, *Pastorální teologie*, B. m. b. d.

VALÁŠEK, Martin (ed.), *Giovanni Battista Manni. Věčný pekelný žalář. Do češtiny převedl Matěj Václav Šteyer*, Brno 2002.

ZIPPE, Augustin, *Anleitung in die Sittenlehre der Vernunft und Offenbarung zum Privatunterricht der Jugend*, Prag 1778.

ZIPPE, Augustin, *Von der moralischen Bildung angehender Geistlichen in dem Generalseminario in Prag*, Prag 1784.

## Literatura

ADAM, Adolf, *Liturgika. Křesťanská bohoslužba a její vývoj*, Praha 2001.

ALEKSANDROWICZ-SZMULIKOWSKA, Małgorzata, *Radziwiłłówny w świetle swoich testamentów. Przyczynek do badań mentalności magnackiej XVI-XVII wieku*, Warszawa 1995.

AMBROS, Pavel, *Fundamentální pastorální teologie*, Olomouc 2002.

ARIÈS, Philippe, *Dějiny smrti* I-II, Praha 2000.

ARIÈS, Philipp (ed.), *Geschichte des privaten Lebens III. Von der Renaissance zur Aufklärung*, Frankfurt am Main 1991.

ARIÈS, Philippe, *Histoire des populations françaises et de leurs attitudes devant la vie depuis le XVIIIe siècle*, Paris 1948.

ARIÈS, Philippe, *Images de l'homme devant la mort*, Paris 1983.

ARIÈS, Philippe, *Studien zur Geschichte des Todes im Abendland*, München 1982.

- ARIÈS, Philipp – PERROT, Michelle (edd.), *Geschichte des privaten Lebens IV. Von der Revolution zum Großen Krieg*, Frankfurt am Main 1992.
- ARNOLD, Franz Xaver (ed.), *Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart I-IV*, Freiburg – Wien 1964-1969.
- ASSMANN, Aleida, *Ist die Zeit aus den Fugen? Aufstieg und Fall des Zeitregimes der Moderne*, München 2013.
- ASSMANN, Jan (Hrsg.), *Der Abschied von den Toten. Trauerrituale im Kulturvergleich*, Göttingen 2005.
- ASSMAN, Jan, *Smrt jako fenomén kulturní teorie. Obrazy smrti a zádušní kult ve starověkém Egyptě*, Praha 2003.
- ASSMANN, Jan – TRAUZETTEL, Rolf (Hrg.), *Tod, Jenseits und Identität. Perspektiven einer kulturwissenschaftlichen Thanatologie*, Freiburg – München 2002.
- BALÍK, Stanislav – FASORA, Lukáš – HANUŠ, Jiří – VLHA, Marek, *Český antiklerikalismus. Zdroje, témata a podoba českého antiklerikalismu v letech 1848-1938*, Praha 2015.
- BARLEY, Nigel, *Tanz ums Grab*, Stuttgart 1998.
- BASTL, Ondřej, *Formování "josefínských" kněží a otázka generálních seminářů*, HOP 1, 2009, č. 2, s. 109-118.
- BAUMAN, Zygmunt, *Tod, Unsterblichkeit und andere Lebensstrategien*, Frankfurt am Main 2016.
- BAUMGARTNER, Konrad, *Der Wandel des Priesterbildes. Beiträge zur pastoraltheologischen Literatur vor Allem des 17. und 18. Jahrhunderts*, in: Ferdinand Klostermann – Josef Müller (Hrsg.), *Pastoraltheologie. Ein entscheidender Teil der josephinischen Studienreform. Ein Beitrag zur Geschichte der praktischen Theologie*, Wien – Freiburg – Basel 1979, s. 173-190.
- BAUTZ, Friedrich Wilhelm, *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon I-II*, Hamm 1990.
- BĚLINA, Pavel – KAŠE, Jiří – KUČERA, Jan P., *Velké dějiny zemí Koruny české. Svazek X. 1740-1792*, Praha – Litomyšl 2001.

- BENDEL, Rainer – SPANNENBERGER, Norbert (Hrsg.), *Katholische Aufklärung und Josephinismus. Rezeptionsformen in Ostmittel- und Südosteuropa*, Köln – Weimar – Wien 2015.
- BERGER, Peter L. – LUCKMANN, Thomas, *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii vědění*, Brno 1999.
- BINSKI, Paul, *Medieval Death, Ritual and Representation*, London 1996.
- BORUTTA, Manuel, *Genealogie der Säkularisationstheorie. Zur Historisierung einer grossen Erzählung der Moderne*, *Geschichte und Gesellschaft* 36, 2010, Heft 3, s. 347-376.
- BOWIE, Fiona, *Antropologie náboženství*, Praha 2008.
- BOWIE, Fiona – DEACY, Christopher (eds.), *The coming deliverer. Millennial themes in world religions*, Cardiff 1997.
- BÖSE, Kuno, *Das Thema „Tod“ in der neueren französischen Geschichtsschreibung. Ein Überblick*, in: Paul Richard Blum (ed.), *Studien zur Thematik des Todes im 16. Jahrhundert*, Wolfenbüttel 1983, s. 1-20.
- BRYNYCH, Eduard, *Generální absoluce umírajících čili Požehnání apoštolské v dobu smrti*, *Časopis katolického duchovenstva* 21, 1880, č. 8, s. 582-595.
- BURGUIÈRE, André – RAULFF, Ulrich (edd.), *Mentalitäten-Geschichte. Zur historischen Rekonstruktion geistiger Prozesse*, Berlin 1989.
- BURKE, Peter, *Francouzská revoluce v dějepisectví. Škola Annales (1929-1989)*, Praha 2004.
- BURKE, Peter, *Lidová kultura v raně novověké Evropě*, Praha 2005.
- CINEK, František, *K národnímu probuzení moravského dorostu kněžského 1778-1870*, Olomouc 1934.
- COBB, Richard, *Tod in Paris. Die Leichen der Seine 1795-1801*, Stuttgart 2011.
- COHN, Samuel K., *Death and Property in Siena, 1205-1800. Strategies for the Afterlife*, Baltimore – London 1988.
- CONRAD, Peter, *Medicalization and Social Control*, *Annual Review of Sociology* 18, 1992, s. 209-232.
- CONRAD, Peter, *The Medicalization of Society*, Baltimore 2007.



- CROIX, Alain, *La Bretagne aux 16e et 17e siècles. La vie – La mort – La foi I-II*, Paris 1981.
- ČINÁTL, Kamil, *Katolické osvícenství a koncept pastorální teologie*, Kuděj 2, 2000, č. 2, s. 28-39.
- DEGELE, Nina – DRIES, Christian, *Modernisierungstheorie. Eine Einführung*, München 2005.
- DELUMEAU, Jean, *Déchristianisation ou nouveau modèle de christianisme?* Archives des Sciences Sociales des Religions 40, 1975, s. 3-20.
- DELUMEAU, Jean, *Strach na Západě ve 14.-18. století. Obležená obec I-II*, Praha 1997-1999.
- DINZELBACHER, Peter (ed.), *Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen*, Stuttgart 1998.
- DORFMANN, Franz, *Ausgestaltung der Pastoraltheologie zur Universitätsdisziplin und ihre Weiterbildung*, Wien – Leipzig 1910.
- DUDA, Zdeněk, *Duchovní péče o nemocné a umírající v prvních učebnicích pastorální teologie (Rautenstrauch, Giftschütz, Chládek, Stach)*, Caritas et Veritas 5, 2015, č. 2, s. 35-47.
- DUDA, Zdeněk, *Historiografický obraz počátků (české) pastorální teologie a jejího dalšího směřování v 19. století*, in: Pavol Mačala – Pavel Marek – Jiří Hanuš (edd.), *Církev 19. a 20. století ve slovenské a české historiografii*, Brno 2010, s. 18-20.
- DUDA, Zdeněk, *Nemoc a smrt v opatrné péči osvěcenského pastýře. K dějinám pastorační péče nemocných a umírajících na konci 18. století optikou první české učebnice pastorální teologie*, in: *Jednota v mnohosti – Olomouc 2014*, Fórum Velehrad X., Olomouc 2015, s. 59-66.
- DUDA, Zdeněk, *Obraz katolického duchovního v prvních učebnicích pastorální teologie (Giftschütz, Chládek, Stach)*, in: Adriána Biela – Pavel Andrei Prihracki (edd.), *In pluribus unitas IV*, Bratislava 2018, s. 112-119.
- DUDA, Zdeněk, *Písecký měšténin Ondřej Toman na tomto a onom světě aneb poslední kšaftovní pořizení z času baroka*, in: *Prácheňské muzeum v Písku v roce 2008*, Písek 2009, s. 51-57.

- DÜSELDER, Heike, *Der Tod in Oldenburg. Sozial- und kulturgeschichtliche Untersuchungen zu Lebenswelten im 17. und 18. Jahrhundert*, Hannover 1999.
- EBERTZ, Michael N., *Die Zivilisierung Gottes. Der Wandel von Jenseitsvorstellungen in Theologie und Verkündigung*, Ostfildern 2004.
- EBERTZ, Michael N., *Die Zivilisierung Gottes und Deinstitutionalisierung der „Gnadenanstalt“*. Befunde einer Analyse von eschatologischen Predigten, in: Jörg Bergmann – Alois Hahn – Thomas Luckmann, *Religion und Kultur*, Opladen 1993, s. 92-125.
- ECKART, Wolfgang Uwe – JÜTTE, Robert, *Medizingeschichte. Eine Einführung*, Köln – Weimar – Wien 2014.
- EIRE, Carlos M. N., *From Madrid to Purgatory. The art and craft of dying in sixteen-century Spain*, Cambridge 1995.
- ELIAS, Norbert, *O osamělosti umírajících v našich dnech*, Praha 1998.
- FAVRE, Robert, *La mort dans la littérature et la pensée françaises au siècle des lumières*, Lyon 1978.
- FASORA, Lukáš – HANUŠ, Jiří – PAVLÍČEK, Tomáš W. a kol., *Kněžské identity v českých zemích (1820-1938)*, Praha 2017.
- FASORA, Lukáš – HANUŠ, Jiří – MALÍŘ, Jiří (edd.), *Sekularizace venkovského prostoru v 19. století*, Brno 2009.
- FEIFEL, Herman (ed.), *The Meaning of Death*, New York 1956.
- FRAZER, James Georg, *Zlatá ratolest*, Praha 1994.
- FREVERT, Ute, *Krankheit als politisches Problem 1770-1880. soziale Unterschiede in Preussen zwischen medizinischer Polizei und staatlicher Sozialversicherung*, Göttingen 1984.
- FULTON, Robert et al., *Death, Grief, and Bereavement. A bibliography, 1845-1975*, New York 1976.
- FÜGLISTER, Robert, *Die Pastoraltheologie als Universitätsdisziplin. Eine historisch-theologische Studie*, Basel 1951.
- FÜRST, Walter, *Praktische Theologie. I. Katholische Theologie*, in: Walter Kasper (Hrg.), *Lexikon für Theologie und Kirche. Band 8*, Freiburg – Basel – Rom – Wien 1999, s. 500-502.

- GAUCHET, Marcel, *Dějinný úděl. Hovory s Françoisem Azouvim a Sylvainem Pironem*, Brno 2006.
- GAUCHET, Marcel, *Odkouzlení světa. Dějiny náboženství jako věci veřejné*, Brno 2004.
- van GENNEP, Arnold, *Přechodové rituály. Systematické studium rituálů*, Praha 1997.
- GOODY, Jack, *Death and the Interpretation of Culture. A Bibliographic Overview*, American Quarterly 26, 1974, s. 448-455.
- GOUJARD, Philippe, *Ehec d'une sensibilité baroque. Les testaments rouennais au XVIIIe siècle*, Annales ESC 36, 1981, s. 26-43.
- GRAF, Friedrich Wilhelm, „*Dechristianisierung*“. *Zur Problemgeschichte eines kulturpolitischen Topos*, in: Hartmut Lehmann (Hrsg.), *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung*, Göttingen 1997.
- GRUBHOFFER, Václav, *Nemoc, terapie a umírání v medicíně konce raného novověku: proměny konceptů mezi barokem a první polovinou 19. století*, Dějiny věd a techniky 50, 2017, č. 1, s. 28-46.
- GRUBHOFFER, Václav, *Pod závojem smrti. Poslední věci Schwarzenbergů v letech 1732-1914*, České Budějovice 2013.
- GRUBHOFFER, Václav, *Poslední věci člověka v diskursu katolické církve v době předbřeznové. Rituál smrtelné postele mezi barokní zbožností a osvíceným rozumem*, HOP 1, 2009, č. 2, s. 175-185.
- GRUBHOFFER, Václav, *Zdánlivá smrt. Noční můra osvícenské Evropy*, Polička – Praha 2018.
- HAHN, Alois, *Unendliches Ende. Höllenvorstellungen in soziologischer Perspektive*, in: Karlheinz Stierle – Rainer Earning (Hrg.), *Das Ende. Figuren einer Denkform, poetik und Hermeneutik*, Band XVI, München 1996, s. 155-182.
- HALÍK, Tomáš, *Sedm úvah o službě nemocným a trpícím*, Brno 1991.
- HALÍK, Tomáš, *Vzýván i nevzýván. Evropské přednášky k filozofii a sociologii dějin křesťanství*, Praha 2004.
- HALÍK, Tomáš, *Žít v dialogu. Podněty k promýšlení*

- HANUŠ, Jiří, *Antiklerikalismus. Pojmová past?* Církevní dějiny 7, 2014, s. 49-54.
- HANUŠ, Jiří, *Sekularizace 1848-1914. Badatelské problémy a současná situace*, in: Lukáš Fasora – Jiří Hanuš – Jiří Malíř (eds.), *Sekularizace českých zemí v letech 1848-1914*, Brno 2007, s. 5-9.
- HANUŠ, Jiří (ed.), *Vznik státu jako proces sekularizace: diskuse nad studií Ernsta-Wolfganga Böckenfördeho*, Brno 2006.
- HARVILKO, Jan, *Jiljí Chládek a jeho počátkové opatrnosti pastýřské*, Theologická revue 77, 2006, 1-4, s. 381-385.
- HASLINGER, Herbert (Hg.), *Handbuch Praktische Theologie I. Grundlegungen*, Mainz 1999.
- HASLINGER, Herbert, *Pastoraltheologie*, Paderborn 2015.
- HAVELKA, Miloš, *Ke dvěma intencím procesu sekularizace v 19. a 20. století*, Lidé města. Urban people 11, 2009, č. 3, s. 441-462.
- HAVELKA, Miloš, „*Odkouzlení*“ versus sekularizace?! Sociológia 44, 2012, č. 5, s. 564-578.
- HLAVAČKA, Milan, *Co je to modernizace?*, in: Pavel Kladiwa – Aleš Zářický (edd.), *Město a městská společnost v procesu modernizace 1740-1918*, Ostrava 2009, s. 13-19.
- HLAVAČKA, Milan, *Modernizace*, in: Jana Čechurová – Jan Randák a kol., *Základní problémy studia moderních a soudobých dějin*, Praha 2014, s. 451-460.
- HLAVAČKA, Milan, *Sekularizace*, in: Jana Čechurová – Jan Randák a kol., *Základní problémy studia moderních a soudobých dějin*, Praha 2014, s. 475-476.
- HLAVAČKA, Milan, *Sekularizace a desakralizace času v české (venkovské) společnosti*, in: Lukáš Fasora – Jiří Hanuš – Jiří Malíř (edd.), *Sekularizace venkovského prostoru v 19. století*, Brno 2009, s. 105-114.
- HLAVAČKA, Milan a kol., *České země v 19. století. Proměny společnosti v moderní době I-II*, Praha 2014.
- HOJDA, Zdeněk – PRAHL, Roman (edd.), *Mezi časy. Kultura a umění v českých zemích kolem roku 1800*, Praha 2000.
- HOLZEM, Andreas, *Christentum in Deutschland 1150-1850. Konfessionalisierung – Aufklärung – Pluralisierung. Band II*, Paderborn 2015.

- HOULBROOKE, Ralph, *Death, history and sociology. Stannard's Puritan way of Death*, *Mortality* 5, 2000, s. 317-322.
- HOULBROOKE, Ralph, *Death, Religion and the Family in England 1480-1750*, Oxford 1998.
- HUNTIGTON, Richard – METCALF, Peter, *Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual*, Cambridge 1979.
- CHASTEL, André, *L'art italien I-II*, Paris 1956-7.
- CHAUNU, Pierre, *Historie quantitative, histoire sérielle*, Paris 1978 (= Cahiers des Annales 37).
- CHAUNU, Pierre, *La mort à Paris. XVIe, XVIIe, XVIIIe siècles*, Paris 1978.
- CHAUNU, Pierre, *L'histoire sérielle. Bilan et perspectives*, *Revue historique* 293, 1970, s. 297-320.
- JULIA, Dominique, *Der Priester*, in: Michel Vovelle (ed.), *Der Mensch der Aufklärung*, Essen 2004, s. 282-320.
- KARANT-NUNN, Susan C., *The Reformation of Ritual. An interpretation of early modern Germany*, London – New York 1997.
- KELLER, Jan, *Dějiny klasické sociologie*, Praha 2007.
- KLEIN, Stephanie, *Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie*, Stuttgart 2005.
- KLEIN, Stephanie, *Überlegungen zu einer empirisch fundierten Praktischen Theologie*, *Pastoraltheologische Informationen* 35, 2015, č. 2, s. 59-65.
- KLOSTERMANN, Ferdinand (ed.): *Lexikon der Pastoraltheologie*, Freiburg – Basel – Wien 1972 (= Handbuch der Pastoraltheologie, 5. svazek).
- KLOSTERMANN, Ferdinand – ZERFASS, Rolf – BERTSCH, Ludwig (edd.), *Praktische Theologie heute*, München – Mainz 1974.
- KOSLOFSKY, Craig, *The Reformation of the Dead. Death and Ritual in Early Modern Germany. 1450-1700*, London – New York 2000.
- KRÁL, Pavel, *Mezi životem a smrtí. Testamenty české šlechty v letech 1550 až 1650*, České Budějovice 2002.
- KRÁL, Pavel, *Smrt a pohřby české šlechty na počátku novověku*, České Budějovice 2007.

KRANEMANN, Benedikt, *Die Krankensalbung in der Zeit der Aufklärung. Ritualien und pastoralliturgische Studien im deutschen Sprachgebiet*, Münster 1990.

KRTIČKOVÁ, Jana, *Proměna pohřebního rituálu na přelomu 19. a 20. století na příkladu západočeského města Chebu*, České Budějovice 2019.

KŘIŠŤAN, Alois, *Boží slovo v historii pastorální teologie a katechetiky*, in: Pavel Ambros (ed.), Fórum pastorálních teologů VII. Sborník příspěvků z vědeckého semináře Katedry pastorální a spirituální teologie CMTF UP (12.-13. května 2008) v souvislosti s přípravou 12. řádného zasedání biskupské synody v Římě ve dnech 5.-26. října 2008 s názvem Slovo Boží v životě a poslání církve, Olomouc 2008, s. 74-91.

KŘIŠŤAN, Alois, *Fragmenty obrazu katolického kněze v Čechách na počátku dvacátého století*, in: Jiří Hanuš a kol., "Služebníci neužiteční". Kněžská identita v českých zemích ve 20. století, Brno 2015, s. 82-97.

KŘIŠŤAN, Alois, *Pastorální teologie na přelomu devatenáctého a dvacátého století. Diakonické prvky v pastorálce Antonína Skočdopole*, Studia theologica 10, 2008, č. 3, s. 41-48.

KŘIŠŤAN, Alois, *Počátky pastorální teologie v českých zemích*, Praha 2004.

KŘIŠŤAN, Alois, *Schéma dějinného vývoje pastorální teologie*, in: Pavel Ambros (ed.), Fórum pastorálních teologů II. Vybraná studijní témata pro posluchače CMTF UP, Olomouc – Velehrad 2002, s. 105-113.

KSELMAN, Thomas, *Death in the Western Word. Michel Vovelle's ambivalent epis La mor et l'Occident, de 1300 à nos jours*, Mortality 9, 2004, s. 168-176.

KUCHAŘOVÁ, Hedvika – NEŠPOR, Zdeněk R., *Pastor bonus, seu idea (semper) reformanda. Vzdělávání a výchova kléru pro působení ve farní správě v českých zemích v 18. a na počátku 19. století*, ČČH 105, 2007, s. 351-392.

KUNŠTÁT, Miroslav, *K současné německé reflexi sekularizačního paradigmatu*, Církevní dějiny 1, 2008, č. 1, s. 12-35.

LEBRUN, François, *L'homme et la mort en Anjou au 17e et 18e siècles. Essai de démographie et de psychologie historique*, Paris – Den Haag 1971.

LEHMANN, Hartmut, *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Forschungsperspektiven und Forschungsaufgaben*, in: Hartmut Lehmann (Hrsg.), *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung*, Göttingen 1997, s. 314-325.

LEHMANN, *Von der Erforschung der Säkularisierung zur Erforschung von Prozessen der Dechristianisierung und der Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa*, in: Hartmut Lehmann (Hrsg.), *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung*, Göttingen 1997, s. 9-16.

LEHNER, Markus, *Caritas – die soziale Arbeit der Kirche. Eine Theoriegeschichte*, Freiburg 1997.

LEHNER, Markus, *Pastoraltheologie II. Geschichte*, in: Walter Kasper (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche. Band 7*, Freiburg – Basel – Rom – Wien 1997, s. 1446-1447.

LEHNER, Markus, *Praktische Theologie zwischen Kirche und Gesellschaft*, *Pastoraltheologische Informationen* 18, 1998, č. 2, s. 249-266.

LENDEROVÁ, Milena – HANULÍK, Vladan – TINKOVÁ, Daniela (eds.), *Dějiny těla. Prameny, koncepty, historiografie*, Praha 2013.

LENDEROVÁ, Milena – TINKOVÁ, Daniela – HANULÍK, Vladan, *Tělo mezi medicinou a disciplínou. Proměny lékařského obrazu a ideálu lidského těla a tělesnosti v dlouhém 19. století*, Praha 2014.

LINCOLN, Bruce, *Emerging from the Chrysalis. Rituals of Women's Initiation*, New York – Oxford 1991.

LORENZOVÁ, Helena – PETRASOVÁ, Taťána (edd.), *Fenomén smrti v české kultuře 19. století*, Praha 2001.

LORMAN, Jaroslav, *Koncept Boha v etickém diskursu mravouky josefínské doby*, *HOP* 1, 2009, č. 2, s. 41-50.

LUHMANN, Niklas, *Religion der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 2000.

LUŽNÝ, Dušan, *Náboženství a moderní společnost. Sociologické teorie modernizace a sekularizace*, Brno 1999.

- MACHO, Thomas, *Smrt a truchlení v kulturologické perspektivě*, in: Jan Assmann, *Smrt jako fenomén kulturní teorie. Obrazy smrti a zádušní kult ve starověkém Egyptě*, Praha 2003, s. 71-91.
- MALONE, Hannah, *New Life in Modern Cultural History of Death*, *The Historical Journal* 62, 2019, s. 833-852.
- MALÝ, Karel, *České právo v minulosti*, Praha 1995.
- MALÝ, Tomáš, *Co nabízejí (raně novověké) testamenty? Zamyšlení nad možnostmi kvantifikace*, *ČMM* 126, 2007, s. 251-266.
- MALÝ, Tomáš, *Sekularizace. Nové perspektivy starého konceptu*, *HOP* 1, 2009, č. 2, s. 17-29
- MALÝ, Tomáš, *Smrt a spása mezi Tridentinem a sekularizací. Brněnští měšťané a proměny laické zbožnosti v 17. a 18. století*, Brno 2009.
- McLEOD, Hugh, *Sekularizace v západní Evropě (1848-1914)*, Brno 2008.
- McMANNERS, John, *Death and French Historians*, in: Joachim Whaley (ed.), *Mirrors of Mortality. Studies in the Social History of Death*, London 1981, s. 106-130.
- McMANNERS, John, *Death and the Enlightenment. Changing attitudes to Death among Christians and Unbelievers in 18th century France*, Oxford 1981.
- MENDEL, Beda Franz, *Abt Franz Stephan Rautenstrauch von Břevnov – Braunau, Herkunft, Umwelt und Wirkungen*, Königstein 1969.
- MĚŠŤÁNEK, Tomáš, *Václav Stach a jeho Příručka učitele lidu. K počátkům českého filosofického myšlení nové doby*, Sborník prací Filosofické fakulty brněnské university. B, Řada filosofická 22, 1973, č. B20, s. 87-100.
- METTE, Norbert, *Vom Säkularisierungs- zum Evangelisierungsparadigma*, *Diakonia* 21, 1990, s. 420-429.
- MITCHELL, Allan, *Philippe Ariès and the French Way of Death*, *French Historical Studies* 10, 1978, s. 684-695.
- MORIN, Edgar, *L'Homme et la mort*, Paris 1951.
- MÖLLER, Christian (Hrsg.), *Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts I-III*, Zürich 1994.
- MUIR, Edward, *Ritual in Early Modern Europe*, Cambridge 2005.



- MURPHY, Robert Francis, *Úvod do sociální a kulturní antropologie*, Praha 1998.
- MÜLLER, Josef, *Der pastoraltheologisch-didaktische Ansatz in Franz Stephan Rautenstrauchs „Entwurf zur Einrichtung der theologischen Schulen“*, Wien 1969.
- MÜLLER, Josef, *Zu den theologiegeschichtlichen Grundlagen der Studienreform Rautenstrauchs*, *Tübinger Theologische Quartalschrift* 146, 1966, s. 62-64.
- MÜLLER, Philipp, *Seelsorge*, in: Konrad Baumgartner – Peter Scheuchenpflug (Hrsg.), *Lexikon der Pastoral*. Band II, Freiburg in Breisgau 2002, s. 1537-1541.
- MÜLLER, Philipp, *Seelsorge*, in: Walter Kasper (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*. Band 9, Freiburg in Breisgau 2000, s. 383-387.
- NAUER, Doris, *Seelsorgekonzepte im Widerstreit. Ein Kompendium*, Berlin 2001.
- NAUER, Doris, *Spiritual care statt Seelsorge?*, Stuttgart 2015.
- NAVRÁTILOVÁ, Alexandra, *Narození a smrt v české lidové kultuře*, Praha 2004.
- NEŠPOR, Zdeněk R., *Demonstrace konfesionality prostřednictvím pohřebních rituálů v českých zemích po vydání Tolerančního patentu*, in: Martin Holý – Jiří Mikulec (edd.), *Církev a smrt. Institucionalizace smrti v raném novověku*, Praha 2007, s. 265-295.
- NEŠPOR, Zdeněk R., *Náboženství na prahu nové doby. Česká lidová zbožnost 18. a 19. století*, Ústí nad Labem 2006.
- NEŠPOR, Zdeněk R., *Příliš slábi ve víře. Česká ne/religiozita v evropském kontextu*, Praha 2010.
- NEŠPOR, Zdeněk R. *Výchova kněží a jejich působení na přelomu 18. a 19. století*, *Lidé města* 8, 2006, č. 2, s. 9-44.
- NEŠPOR, Zdeněk R. a kol., *Náboženství v 19. století. Nejcírkevnější století, nebo období zrodu českého ateismu?* Praha 2010.
- NOVOTNÝ, Miroslav (ed.), *Velké dějiny země Koruny české*. Tematická řada, sv. VII. *Školství a vzdělanost*, Praha 2020.
- NOVOTNÝ, Miroslav, *Výchova a vzdělání kněží v diecézních seminářích v Čechách ve druhé polovině 18. a v první polovině 19. století*, *HOP* 1, 2009, č. 2, s. 119-132.

- NOVOTNÝ, Miroslav – SVOBODA, Rudolf – MARTÍNKOVÁ, Lenka – VEBER, Tomáš – RYANTOVÁ, Marie, *Die Diözese Budweis in den Jahren 1785–1850. Das Aschenputtel unter den Diözesen*, Berlin 2018.
- NOVOTNÝ, Miroslav – VEBER, Tomáš, *Bohomluvci, vlastimilové, těšitelé. Výchova a vzdělání duchovních v českobudějovické diecézi v letech 1803-1850*, Praha 2016.
- NUMERATO, Dino, *Promýšlení Weberova konceptu odkouzlení. Výzkum opětovného okouzlení jachtingem v post-komunistické České republice*, Sociální studia 8, 2011, č. 1, s. 37-52.
- OPATRNÝ, Aleš, *Malá příručka pastorační péče o nemocné*, Praha 1995.
- OPATRNÝ, Aleš, *Pastorální teologie pro laiky*, Červený Kostelec 2016.
- OPATRNÝ, Aleš, *Spirituální péče o nemocné a umírající*, Červený Kostelec 2017.
- PAMMER, Michael, *Death and the transfer of wealth. Bequest patterns and cultural change in the eighteenth century*, Journal of social history 33, 2000, s. 913-934.
- PAMMER, Michael, *Glaubensabfall und Wahre Andacht. Barockreligiosität, Reform-katholizismus und Laizismus in Oberösterreich 1700-1820*, Wien – Oldenburg – München 1994.
- PAMMER, Michael, *Testamente und Verlassenschaftsabhandlungen (18. Jahrhundert)*, in: Josef Pauser – Martin Scheutz – Thomas Winkelbauer (edd.), *Quellenkunde der Habsburger-monarchie (16. – 18. Jahrhundert). Ein exemplarisches Handbuch*, Wien 2004, s. 504-507.
- PAVELKOVÁ ČEVELOVÁ, Zuzana, *Gender, víra a manželství v "dlouhém" 19. století. Možnosti interpretace katolických normativních pramenů*, Pardubice 2012.
- PAVELKOVÁ ČEVELOVÁ, Zuzana, *Katolicismus kolem roku 1800. Římskokatolický kněz jako příslušník jedné sociální vrstvy, podoby pastorace a její dopad*, in: Jaroslav Lorman – Daniela Tinková (edd.), *Post tenebras spero lucem. Duchovní tvář českého a moravského osvícenství*, Praha 2008, s. 314-322.
- PAVELKOVÁ ČEVELOVÁ, Zuzana – KŘIŠŤAN, Alois – VEBER, Tomáš, *Antonín Skočdopole (1828-1919), předchůdci a žáci. Kapitoly z dějin české pastorální teologie*, Praha 2019.

- PAVLÍČEK, Tomáš W., *Náboženské praktiky a sekularizace. Ke studiu náboženské situace v Čechách v předvečer první světové války*, in: Milan Hanyš – Tomáš W. Pavlíček (eds.), *Dějiny, smysl a modernita. K 75. narozeninám Miloše Havelky*, Praha 2019, s. 109–125.
- PAVLÍČEK, Tomáš W., *Výchova kněží v Čechách a jejich role v náboženské kultuře (1848-1914)*, Praha 2017.
- PĚČEK, Vít, *Kněžský celibát v pohledu teologů doby osvícenské v českých zemích*, *Cornova* 11, 2021, č. 1, s. 63-89.
- PENG-KELLER, Simon – NEUHOLD, David (eds.), *Charting Spiritual Care. The Emerging Role of Chaplaincy Records in Global Health Care*, Cham 2020.
- PIRICH, Gustav, *Franz Giftschütz (1748-1788) – der erste Wiener Pastoraltheologe. Theologische Grundlinien in Leben und Werk unter dem Einfluß des Jansenismus, der katholischen Aufklärung und des Ultramontanismus*, Würzburg 1992.
- POLLACK, Detlef, *Modernisierungstheorie – revised. Entwurf einer Theorie moderner Gesellschaften*, *Zeitschrift für Soziologie* 45, 2016, Heft 4, s. 219-240.
- PORTER, Roy, *Classics revisited. The hour of Philippe Ariès*, *Mortality* 4, 1999, s. 83-90.
- PORTER, Roy, *Doctor of Society. Thomas Beddoes and the Sick Trade in Late-enlightenment England*, London – New York 1992.
- PORTER, Roy, *Největší dobrodiní lidstva. Historie medicíny od starověku po současnost*, Praha 2001.
- PUTNA, Martin C., *Česká katolická literatura 1848-1918*, Praha 1998.
- RAHNER, Karel – VORGRIMLER, Herbert, *Teologický slovník*, Praha 2009.
- RANDÁK, Jan, *Kult mrtvých. Smrt a umírání v revoluci 1848*, Praha 2007.
- RASCHZOK, Klaus – ROHLIN, Karl-Heinz (Hrsg.), *Kleine Geschichte der Seelsorge im 20. Jahrhundert. Biografische Essays*, Leipzig 2018.
- REICHARDT, Rolf, „*Historie des Mentalités*“. *Eine neue Dimension der Sozialgeschichte am Beispiel des französischen Ancien Règime*, *IASL* 3, 1978, s. 130-166.

- REINALTER, Helmut (Hg.), *Josephinismus als Aufgeklärter Absolutismus*, Wien – Köln – Weimar 2008.
- REMOND, René, *Die Entchristlichung. Gegenwärtiger Stand der Frage und der Arbeiten in französischer Sprache*, Concilium 1, 1965, s. 611-614.
- REMOND, René, *Náboženství a společnost v Evropě*, Praha 2000.
- ROTH, Gottfried – SCHILD, Hansjörg, *Das Phänomen der Krankheit und der Kranken in der Kirche*, in: Handbuch der Pastoraltheologie, Bd. 4, Freiburg 1969, s. 178-193.
- SÁNCHEZ-CAMARGO, Manuel, *La muerte y la pintura española*, Madrid 1954.
- SCHLÖGL, Rudolf, *Glaube und Religion in der Säkularisierung. Religiosität in der katholischen Stadt. Köln, Aachen, Münster 1700-1840*, München 1995.
- SCHUSTER, Heinz, *Die Geschichte der Pastoraltheologie*, in: Franz Xaver Arnold – Karel Rahner (Hrsg.), Handbuch der Pastoraltheologie I, Freiburg 1970, s. 40-92.
- SCHRÜFER, Werner, *Joseph Amberger (1816-1889). Ein Beitrag zur Geschichte der Pastoraltheologie*, Würzburg 1995.
- SEDLÁK, Jan, *Některá zvláštní ustanovení pražské synody z r. 1605*, Časopis katolického duchovenstva 31, 1890, č. 10, s. 606-613.
- SEIDLER, Eduard – LEVEN, Karl-Heinz, *Geschichte der Medizin und der Krankenpflege*, Stuttgart 2003.
- SISSULAK, Franz, *Das Christentum des Josephinismus. Die josephinische Pastoraltheologie in dogmatischer Sicht*, Zeitschrift für katholische Theologie 71, 1949, s. 54-89.
- SLÁDEK, Miloš, *Vítr jest život člověka aneb život a smrt v české barokní próze*, Jinočany 2000.
- SOUKUP, Václav, *Přehled antropologických teorií kultury*, Praha 2000.
- STADEL, Klaus, *Buße in Aufklärung und Gegenwart. Buße und Bußsakrament nach den pastoraltheologischen Entwürfen der Aufklärungszeit in Konfrontation mit dem gegenwärtigen Sakramentsverständnis*, München – Paderborn – Wien 1974.
- STANNARD, David E., *The Puritan Way of Death. A Study in Religion, Culture and Social Change*, Oxford 1977.

- STOKLASOVÁ, Hana, *Katolické přechodové rituály v českých zemích v „dlouhém“ 19. století*, Pardubice 2017.
- STOLBERG, Michael, *Die Geschichte der Palliativmedizin. Medizinische Sterbebegleitung von 1500 bis heute*, Frankfurt am Main 2013.
- STOLLBERG-RILINGER, Barbara, *Europa im Jahrhundert der Aufklärung*, Stuttgart 2000.
- SVOBODA, Rudolf, *Arnošt Konstantin Růžička. Josefinista na českobudějovickém biskupském stolci*, České Budějovice 2011.
- SVOBODA, Rudolf, *Jan Prokop Schaaffgotsche. První biskup českobudějovický*, Brno 2009.
- SVOBODA, Rudolf, *Johann Prokop Schaffgotsch. Das Leben eines böhmischen Prälaten in der Zeit des Josephinismus*, Frankfurt am Main 2015.
- SVOBODA, Rudolf, *Nebroušený diamant. Třetí českobudějovický biskup Josef Ondřej Lindauer*, Praha 2015.
- SZENTMÁRTOI, Mihály, *Úvod do pastorálnej teológie*, Trnava 1999.
- ŠRAJER, Jindřich – KOLÁŘOVÁ, Lucie a kol., *Gaudium et Spes. Padesát let poté*, Brno 2015.
- ŠTAIF, Jiří, *Modernizace na pokračování. Společnost v českých zemích (1770-1918)*, Praha 2020.
- TENENTI, Alberto, *Il senso della morte e l'amore della vita nel rinascimento. Francia e Italia*, Torino 1957.
- TENENTI, Alberto, *La vie et la mort à travers l'art du XVe siècle*, Paris 1952.
- THIRIET, Jean-Michel, *Methoden der Mentalitätforschung in der französischen Sozialgeschichte*, Ethnologia Europaea 11, 1980, s. 208-225.
- THIRIET, Jean-Michel, *Mourir a Vienne aux XVIIo -XVIIIo siècles*, Jahrbuch des Vereins für Geschichte der Stadt Wien 34, 1978, s. 204-217.
- TINKOVÁ, Daniela, *Bez zpěvu a bez zvonění: dekriminalizace sebevraždy mezi sekularizací a medikalizací v 17. - 19. století*, Praha 2021.
- TINKOVÁ, Daniela, *Biomoc a „medikalizace“ společnosti jako rysy „modernity“*, AntropoWebzin, 2014, č. 3-4, s. 107-118.

TINKOVÁ, Daniela, *Biomoc a "politická anatomie lidského a společenského těla". Foucaultův koncept "biomoci" ve vztahu k otázce modernizace státu, zrození humanitních věd a medikalizace společnosti na přelomu 18. a 19. století*, in: Lucie STORCHOVÁ (ed.), *Conditio humana – konstanta (č)í historická proměnná? Koncepty historické antropologie a teoretická reflexe v současné historiografii*, Praha 2007 s. 115-135.

TINKOVÁ, Daniela, *Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa*, Praha 2004.

TINKOVÁ, Daniela, „Sváteční historik“, „historik existence“. *Philippe Ariès (1914-1984)*, in: Philippe Ariès, *Dějiny smrti II*, Praha 2000, s. 383-393.

TINKOVÁ, Daniela, *Tělo, věda, stát. Zrození porodnice v osvěcenské Evropě*, Praha 2010.

TINKOVÁ, Daniela, „Uč se vážit svého zdraví, nemoc tě radosti zbaví“. *Zdravotnická disciplinace a osvěta obyvatelstva a českých zemí na prahu 19. století*, in: Dagmar Blümlová – Petr Kubát a kol., *Čas zdravého ducha v zdravém těle. Kapitoly z kulturních dějin přelomu 19. a 20. století*, České Budějovice 2009, s. 9-32.

TINKOVÁ, Daniela, *Zákeřná mefitis. Zdravotní policie a veřejná hygiena v pozdně osvěcenských Čechách*, Praha 2012.

TRETERA, Jiří Rajmund – PŘIBYL, Stanislav, *Konfesní právo a církevní právo*, Praha 1997.

TURNER, Victor, *Drama, Fields and Metaphores*, London 1974.

TURNER, Victor, *Průběh rituálu*, Brno 2004.

URBÁNEK, Vladimír, *Jiljí Chládek, český obrozenec a osvícenec*, AUC/ Phil. et Hist. 28, 1986, č. 4, s. 115-140.

VAŠICA, Josef, *České literární baroko. Příspěvky k jeho studiu*, Brno 1995.

van der VEN, Johannes A., *Ecclesiology in Context*, Cambridge 1996.

VEBER, Tomáš, *Trpký osud jednoho semeniště. Českobudějovický biskupský kněžský seminář a diecézní teologický institut (1803-1950)*, České Budějovice 2021.

VIDO, Roman, *Konec velkého vyprávění? Sekularizace v sociologické perspektivě*, Brno 2011.

- VORGRIMLER, Herbert, *Buße und Krankensalbung*. Handbuch der Dogmengeschichte. Band IV. Sakramente – Eschatologie. Faszikel 3, Freiburg – Basel – Wien 1978.
- VOVELLE, Gaby – VOVILLE, Michel, *Vision de la mort et de l'au-delà en Provence d'après les autels des âmes du purgatoire, XVe-XXe siècles*, Paris 1970.
- VOVELLE, Michel, *Einstellungen zum Tode. Methodenprobleme, Ansätze, unterschiedliche Interpretationen*, in: Arthur E. ImHof (ed.), *Biologie des Menschen in der Geschichte. Beiträge zur Sozialgeschichte der Neuzeit aus Frankreich und Skandinavien*, Stuttgart 1978, s. 174-197.
- VOVELLE, Michel, *Encore la mort. Un peu plus qu'une mode?* Annales ESC 37, 1982, s. 276-287.
- VOVELLE, Michel, *Ideologies and Mentalities*, Cambridge 1990.
- VOVELLE, Michel, *La mort et l'Occident. De 1300 à nos jours*, Paris 1983.
- VOVELLE, Michel, *Les attitudes devant la mort. Problèmes de méthode, approches et lectures différentes*, Annales ESC 31, 1976, s. 120-132.
- VOVELLE, Michel, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle. Des attitudes devant la mort d'après les clauses des testaments*, Paris 1973.
- WAGNER, Peter, *Moderne als Erfahrung und Interpretation. Eine neue Soziologie zur Moderne*, Konstanz 2009.
- WEHLER, Hans-Ulrich, *Modernisierungstheorie und Geschichte*, Göttingen 1975.
- WENTZLAFF-EGGEBERT, Friedrich-Wilhelm, *Der triumphierende und der besiegte Tod in der Wort- und Bildkunst des Barock*, Berlin 1975.
- WERNER, Karl, *Geschichte der katholischen Theologie. Seit dem Trienter Concil bis zur Gegenwart*, München 1866.
- WHALEY, Joachim (ed.), *Mirrors of Mortality. Studies in the Social History of Death*, London 1981.
- WINTER, Eduard, *Josefinismus a jeho dějiny. Příspěvky k duchovním dějinám Čech a Moravy 1740-1848*, Praha 1945.
- WOLFF, Horst-Peter – WOLFF, Jutta, *Krankenpflege. Einführung in das Studium ihrer Geschichte*, Frankfurt am Main 2008.

ZERFASS, Rolf, *Pastoraltheologie I. Begriff*, in: Walter Kasper (Hrg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*. Band 7, Freiburg – Basel – Rom – Wien 1998, s. 1446.

ZIEMER, Jürgen, *Seelsorgelehre. Eine Einführung für Studium und Praxis*, Göttingen 2000.

ZOTTL, Anton – SCHNEIDER, Werner (Hrsg.), *Wege der Pastoraltheologie. Texte einer Bewusstwerdung I. 18. Jahrhundert*, Eichstätt 1987.

ZUBER, Rudolf, *Osudy moravské církve v 18. století II*, Olomouc 2003.

ZULEHNER, Paul Michael, *Pastoraltheologie I. Fundamentalpastoral. Kirche zwischen Auftrag und Erwartung*, Düsseldorf 1989.



## Seznam zkratek

Annales ESC	Annales. Economies, sociétés, civilisations
AUC	Acta Universitatis Carolinae
ČČH	Český časopis historický
ČČM	Časopis Matice moravské
HOP	Historie – Otázky – Problémy
IASL	Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur
Phil. et Hist.	Philosophica et Historica
SS.	Sanctissimum Sacramentum

## Abstrakt

DUDA, Zdeněk. Smrt a opatrnost pastýřská. Duchovní péče o nemocné a umírající na přelomu 18. a 19. století. České Budějovice 2022. Dizertační práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra teologických věd. Vedoucí práce: Miroslav Novotný.

Klíčová slova: osvícenství, dějiny smrti, pastorální teologie, pastore, duchovní péče o nemocné a umírající, smrt, nemoc, Jiljí Chládek, Franz Giftschütz, Václav Stach.

Tématem práce je problematika duchovní péče o nemocné a umírající na přelomu 18. a 19. století. Studována je v kontextu reformy teologického studia a zavedení pastorální teologie jako univerzitní disciplíny. Péče o nemocné a umírající se tehdy profilovala jako jedna z nejvýznamnějších a nejdůležitějších oblastí aktivit duchovního pastýře jako jediného subjektu pastore. Cílem práce je na základě rozboru prvních učebních textů nového oboru pastorální teologie a kontextu, v němž byly sepsány, vymezit základní obsahy tehdejší duchovní péče o nemocné a umírající. Pozornost se soustředí na základní východiska, postupy a podoby duchovní péče o nemocné a umírající, jež byly jako ideální a závazné v rámci univerzitní výuky prezentovány budoucím katolickým duchovním správcům. Současně s tím jsou také tematizovány příslušné dobové pojmy nemoci, smrti, (svátosti) posledního pomazání, stejně jako žádoucí příprava na (dobrou) smrt. Základní pramennou oporu zde představují první učebnice nové univerzitní disciplíny pastorální teologie. Práce se opírá především o dva, respektive tři učební texty, které v českém prostředí došly širšího využití.

## Abstract

DUDA, Zdeněk. Death and Sheperd's Carefulness. Spiritual Care of the Ill and the Dying at the Turn of the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> Centuries. České Budějovice 2022. Dizertační práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra teologických věd. Vedoucí práce: Miroslav Novotný.

Key words: Enlightenment, History of Death, Pastoral Theology, Pastoral Care, Spiritual Care of the Ill and Dying, Death, Illness, Jiljí Chládek, Franz Giftschütz, Václav Stach.

The topic of the thesis is the issue of spiritual care of the ill and the dying at the turn of the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries. It is studied in the context of the reform of theological studies and the introduction of pastoral theology as a university discipline. The care of the ill and dying at that time was profiled as one of the most significant and important sphere of the activities of the spiritual shepherd as the only subject of pastoral care. The aim of the thesis is to describe the basic contents of the the spiritual care of the ill and the dying, based on the analysis of the first study texts of the subject of pastoral theology and the context in which they were written. It is focused on the basic points of departure, procedures and forms of spiritual care of the ill and the dying, which were as ideal and obligatory presented in the university teaching to future Catholic spiritual shepherds. At the same time, the relevant period notions of illness, death, (sacrament) of the last anointing, as well as the desired preparation for (good) death are also thematized. The main source are the first textbooks of the new university discipline of pastoral theology. The thesis is based primarily on two or rather three study texts, which received wider use in the Czech milieu.