

Hana Stoklasová

Reakce katolické církve na krizi přechodových rituálů v době modernizace a sekularizace společnosti (1850–1918)

ABSTRACT

The Reaction of the Catholic Church to the Crisis of Rituals of Transition in the Period of Modernization and Secularization of Society (1850–1918)

The paper deals with the reaction of the Catholic Church to the crisis and the marginalization of rituals of transition. Destruction of rites was a result of the processes of secularization and modernization of society. The first visible manifestations of this crisis began to appear in the middle of the 19th century and completely prevailed at the end. They were characterized by the reluctance of the faithful to follow the rules set by the liturgical and ritual handbooks and to submit to the unwritten customs that accompanied the rituals. During this period, one can observe changes in the church's attitude to these issues. Initially, they were rather isolated manifestations of disobedience, so the priests uncompromisingly rejected them and exercised their authority. These situations have been increasing in time and the church found itself on the defensive. Due to growing conflicts, the authoritarian approach was replaced by a more conciliatory attitude, even by a clear disregard for these transgressions at the beginning of the 20th century. The article follows how the strategy of the church gradually changed and what was the reason for its failure in this struggle. These facts caused the erosion of rituals of transition in the 20th century.

Keywords: 19th century; The catholic church; Rituals of transition; Secularization; Modernization; Baptism; Confirmation; Marriage; Death

Úvod

Problematika přechodových rituálů patří mezi témata, jimž byla v posledních třech dekádách v české historiografii věnována již dostatečná pozornost. Zatímco v předrevolučním období byly rituály zkoumány

především prizmatem etnografie a etnologie,¹ po roce 1989 se tématu chopili antropologové a historikové, kteří navázali na řadu významných prací, jež se objevovaly v evropské historiografii od šedesátých let 20. století. Byly to zejména výzkumy realizované historiky francouzské školy Annales, dále práce vycházející z prostředí německé historické antropologie a také studie, které zpracovávaly téma rituálů metodami historické demografie či dějin každodennosti.² Tyto inspirační proudy byly v české porevoluční historiografii reflektovány především při výzkumu úmrtních a svatebních rituálů,³ méně už byla zpracovávána pro-

- 1 Srov. Václav FROLEC, *Čas života a obyčejová tradice*, in: *Čas života: rodinné a společenské svátky v životě člověka*, Brno 1985, s. 18–28; TÝŽ, *Rituály a slavnosti v procesu modernizace (Analýza situace v českých zemích)*, in: TÝŽ (ed.), *Město: prostor, lidé, slavnosti: sborník příspěvků X. strážnického symposia (18.–19. 10. 1988)*, Uherské Hradiště 1990, s. 13–28; TÝŽ (ed.), *Svatební obřad: současný stav a proměny*, Brno 1983.
- 2 Výběrově např. Philippe ARIÈS, *Dějiny smrti*, I–II, Praha 2000; TÝŽ, *Centuries of Childhood: A Social History of Family Life*, New York 1965; Michelle VOVELLE, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle*, Paris 1978; Richard van DÜLMEN, *Kultura a každodenní život v raném novověku (16.–18. století)*, I–III, Praha 1999; Jean-Claude BOLOGNE, *Svatby: dějiny svatebních obřadů na Západě*, Praha 1997; Hugh MCLEOD, *Náboženství a lidé západní Evropy (1789–1989)*, Brno 2007; TÝŽ, *Sekularizace v západní Evropě (1848–1914)*, Brno 2008; Jürgen SCHLUMBOHM, *Lebensläufe, Familien, Höfe: Die Bauern und Heuerleute des Osnabrückischen Kirchspiels Belm in proto-industrieller Zeit, 1650–1860*, Göttingen 1997; TÝŽ et al., *Rituale der Geburt: eine Kulturgeschichte*, München 1998; Christophe DUHAMELLE – J. SCHLUMBOHM (ed.), *Eheschließungen im Europa des 18. und 19. Jahrhunderts: Muster und Strategien*, Göttingen 2003; Michael FISCHER, *Ein Sarg nur und ein Leichenkleid. Sterben und Tod im 19. Jahrhundert. Zur Kultur- und Frömmigkeitsgeschichte des Katholizismus in Südwestdeutschland*, Paderborn 2004; Vincent GOURDON, *Les témoins de mariage civil dans les villes européennes du XIX e siècle: quel intérêt pour l'analyse des réseaux familiaux et sociaux?*, *Histoire, Économie et Société* 27, 2/2008, p. 61–87. Vincent GOURDON – Catherine ROLLET, *Les mort-nés à Paris au XIX e siècle: enjeux sociaux, juridiques et médicaux d'une catégorie statistique*, *Population* 64, 4/2009, p. 687–722; Guido ALFANI – Philippe CASTAGNETTI – V. GOURDON (edd.), *Baptiser. Pratique sacramentelle, pratique sociale (XVIe–XXe siècles)*, Saint-Etienne 2009.
- 3 Výběrově František ŠMAHEL, *Smuteční ceremonie a rituály při pohřbu císaře Karla IV.*, *Český časopis historický* 91, 3/1993, s. 401–416; Helena LORENZOVÁ – Tatána PETRASOVÁ (edd.), *Fenomén smrti v české kultuře 19. století*, Praha 2001; Martin HOLÝ – Jiří MIKULEC (edd.), *Církev a smrt: institucionalizace smr-*

blematika křestního ritu,⁴ in margine badatelského zájmu zůstaly rituály dospívání (biřmování, konfirmace).⁵ Z pohledu konfesí přirozeně převažoval výzkum katolických rituálů,⁶ rituály v prostředí evangelických církví a v necírkevním (ateistickém) prostředí na výzkum ještě čekají.

Zkoumání přechodových ritů s sebou nese také otázku týkající se reakce církevních autorit na proměny rituální praxe. Tlak na dodržování kodifikované podoby ritů se nejsilněji projevoval v prostředí katolic-

ti v raném novověku, Praha 2007; Pavel KRÁL, *Smrt a pohřby české šlechty na počátku novověku*, České Budějovice 2004; Tomáš MALÝ, *Smrt a spása mezi Tridentinem a sekularizací: brněnští měšťané a proměny laické zbožnosti v 17. a 18. století*, Brno 2009; Václav GRUBHOFFER, *Pod závojem smrti: poslední věci Schwarzenbergů v letech 1732–1914*, České Budějovice 2013; Václav BŮŽEK – Pavel MAREK, *Smrt Rudolfa II.*, Praha 2015; Olga NEŠPOROVÁ, *O smrti a pohřbívání*, Brno 2013; Jana KRTIČKOVÁ, *Proměna pohřebního rituálu na přelomu 19. a 20. století na příkladu západočeského města Chebu*, České Budějovice 2019; Helena CHALUPOVÁ – Eva JAROŠOVÁ, „Totenkultur“. Umrlici a oživené hroby, *Historie – Otázky – Problémy* 11, 1/2019; Martina HALÍŘOVÁ (ed.), *Oznamuje se láskám našim... aneb svatby a svatební zvyky v českých zemích v průběhu staletí*, Pardubice 2007.

- 4 Josef GRULICH, „Slavnostní okamžiky“ – svatební a křestní obřad v období raného novověku, *Historická demografie* 24, 2000, s. 49–82; Miroslava MELKESOVÁ – ADHIBERI SOLENT – QUI COMPATRES VOCANTUR, Kmotrovství ve venkovském prostředí raného novověku na základě výzkumu chýnovské farnosti, *Historická demografie* 27, 2003, s. 63–120; Alexandra NAVRÁTILOVÁ, *Narození a smrt v české lidové kultuře*, Praha 2004; Martin HOLÝ, Křest ve šlechtickém prostředí českých zemí na prahu novověku, *Historická demografie* 28, 2004, s. 15–33; Alexandra NAVRÁTILOVÁ, *Namlouvání, láska a svatba v české lidové kultuře*, Praha 2012; Michaela VLČKOVÁ, *Žehnání matky: význam obřadu v Čechách a na Moravě v 16.–21. století*, Praha 2015; Markéta SKOŘEPOVÁ, Čas křtu a výběr jména novorozence ve venkovské společnosti 19. století, *Český lid* 105, 2/2018, s. 199–218; TÁŽ, Křty a kmotrovství ve farnosti Nový Rychnov v 19. století, *Historická demografie* 42, 1/2018, s. 43–63.
- 5 Bohumil TETOUR, Udílení svátosti biřmování ve Strunkovicích nad Blanicí v 18. a 19. století, *Zlatá stezka: Sborník Prachatického muzea* 17, 2010, s. 143–154; Stanislava JÍLKOVÁ, Udělování svátosti biřmování pražskými světicími biskupy Janem Matoušem Schweibererem a Erasmem Divišem Kriegerem v letech 1779–1792, *Paginae historiae* 22, 2/2014, s. 286–298.
- 6 Výběrově Jiří KAŠNÝ, *Manželství v západní tradici: soubor kanonických studií*, České Budějovice 2006; Zuzana ČEVELOVÁ, *Gender, víra a manželství v „dlouhém“ 19. století: možnosti interpretace katolických normativních pramenů*, Pardubice 2012.

ké církve, což úzce souviselo s jejím konzervativním postojem vůči procesu modernizace a sekularizace společnosti, který v českých zemích probíhal od druhé poloviny 19. století. Při výzkumu rituálů dosud nebyly hlouběji reflektovány strategie, které církev ve snaze zabránit proměnám ritů uplatňovala v každodenní praxi. Ambicí předkládaného příspěvku je proto pokusit se alespoň částečně nastínit některé z těchto strategií a zmapovat jejich proměny v období od poloviny 19. století do roku 1918. Prezentované skutečnosti jsou podloženy výzkumem, který se zabýval erozí katolických rituálů v důsledku sekularizace a modernizace společnosti v 19. století a jehož výstupy byly prezentovány v samostatné monografii.⁷ Časové vymezení této statě lety 1850–1918 je tak vlastně určitým výsekem z tohoto výzkumu, který má ve své původní podobě mnohem širší časový i pramenný záběr.

Zatímco v západní Evropě začal proces rozrušování a úpadku přechodových rituálů pod tlakem modernizace a sekularizace společnosti již na konci 18. století, v českých zemích se první známky tohoto procesu objevují zhruba o půl století později. Zpočátku jsou pozorovatelné především ve městech, od poslední třetiny 19. století se eroze rituálů projevuje i na venkově, byť v poněkud menším měřítku. Tato skutečnost se vyznačovala vzrůstající neochotou věřících dodržovat pravidla stanovená rituálními příručkami a podřizovat se nepsaným zvyklostem, které rituály doprovázely. Kněží museli čelit značnému tlaku věřících, kteří stále častěji požadovali, aby byly rituály přizpůsobovány jejich představám, a byli nuceni hledat argumenty, proč rituály dodržovat v podobě kodifikované církevními normami. Nejvyšší církevní hierarchie si sice tento nastupující trend uvědomovala, avšak zaujímal k němu dosti netečný postoj, který byl důsledkem konzervativního směřování katolické církve ve 2. polovině 19. století. Politika ultramontanismu, jež vyvrcholila v roce 1864 vyhlášením dokumentu *Syllabus errorum* a odrážela se i v závěrech I. vatikánského koncilu, neposkytovala duchovním v běžné farní praxi téměř žádný manévrovací prostor,

7 Hana STOKLASOVÁ, *Katolické přechodové rituály v českých zemích v „dlouhém“ 19. století*, Pardubice 2017.

kteřý by jim umožnil přistoupit k tomuto problému progresivněji.⁸ Mnozí tak zaujímali k erozi rituálů a tlaku věřících na jejich rozvolňování nejednoznačný postoj, který by mohl být označen termínem „ad hoc“, čímž je míněno, že duchovní reagovali na požadavky věřících dle toho, co dovolovala situace. Aby však dostáli oficiálním požadavkům na výkon a podobu rituálů, nemohli si dovolit být příliš flexibilní.

Prameny

Svědectví o tomto zápasu mezi duchovními a věřícími a také o přístupu církve k tomuto problému přináší řada pramenů. Oficiální pohled církve poskytují preskriptivní prameny, v nichž se objevují rady, jak si v tomto ohledu počínat. Jedná se především o učebnice pastorální teologie, odborné statě, jež byly uveřejňovány v katolických periodikách, a pastorační nařízení v biskupských cirkulářích. Osvícenské učebnice pastorální teologie,⁹ které vyšly na konci 18. století, ještě krizi přechodových rituálů nereflektovaly a vymezovaly se spíše vůči nešvarům spjatým s barokní zbožností. Jinak už tomu ale bylo v pastorálkách, které vznikly v poslední třetině 19. století,¹⁰ kdy eroze rituálů začala nabírat na tempu. V učebnici pastorální teologie Antonína Skočdopole najdeme mnoho zmínek o tom, že věřící žádají výkon církevních ritů v roz-

8 K problematice ultramontanismu nejnověji Lukáš FASORA – Miroslav KUNŠTÁT – Tomáš W. PAVLÍČEK, *Papežství a fenomén ultramontanismu v českých zemích*, Praha 2018; K otázce postavení kněze a podobám pastorační v městském a venkovském prostředí na přelomu 19. století a 20. století Tomáš W. PAVLÍČEK, *Výchova kněží v Čechách a jejich role v náboženské kultuře (1848–1914)*, Praha 2017, s. 349–423; Petr HUSÁK, *Když rozpínají ruce, dotýkají se temnot: proměny kněžské identity v prostředí českého katolicismu v 19. a 20. století*, Brno 2021, s. 158–187.

9 Jiljí CHLÁDEK, *Počátkové opatrnosti pastýřské, neb krátká naučení jakby se pastýřové duchovní v povolání svém chovati měli*, I–III, Praha 1780; Franz GIFTSCHÜTZ, *Počátkové k veřejnému v cis. král. zemích předepsanému vykládání pastýřské teologie*, I–II, Praha 1790.

10 Antonín SKOČDOPOLE, *Příručná kniha bohosloví pastýřského*, České Budějovice 1874; Klement BOROŮVÝ, *Úřední sloh církevní: příručná kniha praktického úřadování pro katolické duchovenstvo*, Praha 1887.

poru se zavedenou liturgií a Skočdopole také radí, jak těmto požadavkům čelit. Mladší pastorálka Klementa Borového je méně sdílná, jedná se už totiž o moderní příručku, která pojímá rituály především jako úřední úkon a vyhýbá se zbytečnému moralizování.

Statě týkající se vysluhování ritů byly uveřejňovány také v katolických periodikách, a to především v *Časopise katolického duchovenstva* (dále jen *ČKD*),¹¹ v němž nacházíme návody k výkonu rituálů, jejichž součástí byly i zmínky o tom, co se v praxi nedodržovalo. Dalšími periodiky byly dva homiletické časopisy, *Pastýř duchovní* (dále jen *PD*)¹² a *Rádce duchovní* (dále jen *RD*),¹³ v nichž bývala otištěna pojednání vztahující se k právním aspektům svátostí, jejich katechezi a vysluhování. Zcela praktické zaměření pak měly články, jež se objevovaly v oběžnících biskupských konzistoří, tzv. kurendách a ordinariátních listech. Ty reflektovaly především státní zákony a normy dotýkající se rituálů, pokyny biskupství či doporučení k liturgii svátostí.¹⁴

Mnohem zajímavější než teoretické návody však byla tzv. kazuistika, neboli konkrétní případy z praxe, které se objevovaly v řadě rubrik, jež byly součástí výše zmíněných časopisů. Faráři si zde sdělovali svoje zkušenosti z farní správy, dotazovali se na řešení každodenních situací a sami uváděli příklady konkrétního porušování ritů. Navzájem si radili, jak se zachovat v různých situacích, jak vysluhovat obřady správně, jak se nedostat do konfliktu se zákonem.¹⁵ Tyto rubriky často měly svého

11 *Časopis katolického duchovenstva* vycházel v letech 1828–1949 s mezerou mezi lety 1852–1860.

12 *Pastýř duchovní* vycházel v letech 1881–1893.

13 *Rádce duchovní* vycházel v letech 1894–1924.

14 Tyto tiskoviny vydávala všechna biskupství v českých zemích. Nejstaršími oběžníky jsou kurendy nacházející se v archivu litoměřického biskupství, které začaly vycházet v roce 1825, královéhradecké biskupství je začalo vydávat v roce 1833. Do počátku čtyřicátých let 19. století vycházely kurendy ve všech diecézích. V poslední třetině 19. století začaly být kurendy nahrazovány ordinariátními listy. První ordinariátní listy začalo vydávat pražské arcibiskupství (1870), následovala českobudějovická diecéze (1871), královéhradecká (1876) a litoměřická (1899).

15 Tyto rubriky měly různé názvy a v časopisech jich bylo současně několik. V *ČKD* to byly například tyto rubriky: „Příklady z církevního práva, Z pastýřského života, Drobnůstky z úřadu pastýřského, Kronika, Z praxe zpovědní“. V *PD* a *RD* jsou to rubriky s názvem „Zápisky ze správy duchovní a dotazy, Zápisky z pastýřské-

stálého autora, který se věnoval určitému okruhu problémů, a dotazovatelům se tak dostalo detailního odborného poučení.

Paradoxně málo zmínek nacházíme přímo v archivních pramenech. Fondy far, děkanství, vikariátů a arciděkanských úřadů nabízí širokou škálu archiválií, ať už se jedná o farní kroniky, vizitační zprávy či korespondenci úředního a soukromého charakteru. Charakter těchto dokumentů je však velmi diferencovaný a sondy, které byly v rámci výzkumu rituálů ve vybraných fondech realizovány, nepřinesly očekávané výsledky; rituální praxe je v nich zmíněna či diskutována jen velmi zřídka.¹⁶ Výjimkou je úřední korespondence, zde se informace o porušování zavedené rituální praxe objevují tehdy, pokud se záležitost řešila oficiální cestou, např. před církevním soudem, či pokud se jednalo o těžký prohrěšek proti církevnímu právu.¹⁷

Vzhledem k tomu, že každý rituál měl jiný charakter, jinou strukturu a byl doprovázen odlišnými obřady v lidové kultuře, tlak na rozvolňo-

ho života a dotazy, Právní přítel a rádce, Casus practici, Z právní praxe a kasuistiky, Dotazy a odpovědi“.

- 16 Farní kroniky jako oficiální dokumenty církve věnují pozornost především dějinám farnosti a dění ve farním obvodu, z rituálů zachycují zejména biřmování, nikoli však jako osobní rituál, ale jako farní festivity. Vzhledem k tomu, že kroniky byly oficiálními dokumenty, nebylo žádoucí ani obvyklé, aby duchovní upozorňovali na jakékoli poklesky farníků, např. i ve vztahu k rituálním pravidlům. Vizitační zprávy jsou formulářovými dokumenty, které zachycovaly řadu momentálních a ve své podstatě statistických ukazatelů jako byly personálie, stav farního majetku, počet farníků, ale např. i počet porodních bab ve farnosti. Co se týče ritů, byla při vizitacích věnována pozornost především kvalitě matričních zápisů, průběh církevních rituálů, případně záležitosti týkající se jejich vysluhování byly reflektovány jen marginálně a dosti nahodile.
- 17 S těmito typy pramenů pracovala ve svém výzkumu Zuzana Pavelková Čevelová, jejich prostřednictvím však mapovala nikoli rituální praxi, ale problematiku rozvodu a rozluky. Srov. Zuzana PAVELKOVÁ ČEVELOVÁ, *Každodennost manželství: 19. století v Čechách pohledem soudních akt a příruček pro katolické kněze*, Pardubice 2015; TÁŽ, Manželské spory před soudem: realita manželství 60. let 19. století v soudních aktech pražského arcibiskupství, *Theatrum historiae* 18, 1/2016, s. 227–244; TÁŽ, Třináct nešťastných let – případ manželů Houškových. Příspěvek ke každodennosti manželství na venkově v 19. století; *Historická demografie* 36, 1/2012, s. 41–63; TÁŽ, Bolest a potupa lidského osudu. Manželské spory při pražském arcibiskupství, *Dějiny a současnost* 33, 7/2011, s. 26–29.

vání konkrétních rituů ze strany věřících se lišil a do jisté míry závisel také na míře dobrovolnosti, s jakou věřící k rituálu přistupovali. To, jakou strategii církev či spíše duchovní v těchto záležitostech uplatňovali, záleželo na několika faktorech, nejvíce asi na tom, o jaký typ rituálu se jednalo a do jaké míry byla církev ochotna v případě toho kterého ritu slevit ze zavedených zvyklostí. Svou roli hrálo i to, jaký pohled měl na výkon konkrétního rituálu stát, tj. zda za něj nabízel civilní ekvivalent a zda se státní legislativa shodovala s církevní. V důsledku osvícenského zákonodárství se nezřídka stávalo, že státní a církevní nařízení stála proti sobě, což se týkalo zejména manželství a pohřebních rituů. Vliv na rozrušování zavedené formy rituů mělo také to, v jaké lokalitě jejich vysluhování probíhalo, zda to bylo ve městě či na vesnici. Na vesnicích se obvykle projevoval konzervativnější postoj k výkonu rituů, než tomu bylo ve městech. To samozřejmě souviselo se stupněm sekularizace městských komunit, čím sekularizovanější tyto komunity byly, tím obtížnější bylo věřící usměrňovat. K tomu přistupovala i otázka náboženské orientace obyvatel v konkrétní lokalitě, tedy zda bylo obyvatelstvo nábožensky unifikované či naopak smíšené, v českých zemích se jednalo především o střet katolické a evangelické konfese.

V následujících odstavcích upozorníme na konkrétní rituální situace, při nichž se věřící kvůli svým požadavkům na podobu a průběh rituálů dostávali do konfliktu s duchovními, kteří trvali na dodržování jak kodifikovaných, tak také nepsaných, ale všeobecně dodržovaných a respektovaných pravidel. Tyto situace budou rozlišeny podle typu rituálů na čtyři základní skupiny – křestní rítus, biřmování, sňatkový rítus a úmrtní rituály.

Křest

Tradičním místem křtu byl kostel,¹⁸ ale kolem poloviny 19. století se začínají objevovat zmínky o tom, že věřící žádají, aby byly děti křtěny v do-

18 Pokud se ovšem nejednalo o nouzový křest („in necessitate“), který byl vykonán při porodu dítěte, pokud hrozilo, že dítě by mohlo v důsledku špatného zdraví

mácím prostředí.¹⁹ Častěji se tyto požadavky ozývaly ve městech a týkaly se především movitějších obyvatel. Ze zmínek v časopiseckých rubrikách vyplývá, že v sedmdesátých letech už byl tento nešvar dosti rozšířen a dostává se i na venkov, kde museli faráři čelit argumentům farníků, že když je ve městech křest v domě dovolen, proč ho odmítají poskytnout i na vsích.²⁰ Ke křtu v domě se postupně přidával požadavek provádět současně se křtem v domě i úvod matky.²¹ Ten bylo zvykem vykonávat až po šestinedělí, v souvislosti s tím se tedy začala odsouvat doba křtu a zároveň zkracovat doba mezi porodem a úvodem. Sami duchovní však považovali za největší problém domácích křtů to, že v domě nebylo možné provést kompletní obřad jako v kostele. Docházelo proto ke zkracování ritu, což se jevilo jako velmi nežádoucí, neboť křest byl symbolickým vstupem novorozence do církve a představoval významnou slavnost, která si žádala slavnostní rituální prostor, který mohl být zajištěn pouze v chrámu. Na tuto situaci reagovala i papežská kurie, papež Lev XIII. vydal v roce 1899 list, jímž domácí křty odmítl.²²

Duchovní zabraňovali domácím křtům tak, že přemlouvali farníky a snažili se jim dávat za příklad věřící, kteří nechávali své děti křtít řádně v kostele. Někteří se také snažili motivovat movitější obyvatele ke křtům v kostele výzvami, aby přijeli v kočárech, nechávali vyzdobit slavnostně kostel a zajišťovali křtu určitou publicitu, která s sebou nesla zájem i zvědavost farní komunity.²³ To vše se však jevilo jako dosti neúčinné. Na konci 19. století křest v domě zcela převládl, římská kurie a ordinariáty se této situaci nakonec přizpůsobily a vyrovnaly se s ní tak, že už v osmdesátých letech mohli kněží požádat konzistoř o povolení křtu v domě, těsně před první světovou válkou už byl takový postup

nebo komplikovaného porodu zemřít. V tom případě křtil laik, nejčastěji porodní babička.

19 O křtu doma udělovaném, ČKD, č. 1, 1851, s. 53–66.

20 A. SKOČDOPOLE, *Příručná kniha*, s. 152; Karel LEANDER, Aforismy z pastýřského života, ČKD, č. 7, 1884, s. 431.

21 *O křtu doma udělovaném*, s. 65–66; Theodor KOHN, Křest a úvod mimo chrám, ČKD, č. 5, 1879, s. 321.

22 S udílením svátosti svatého křtu nemá se odkládati na týdny a měsíce, RD 7, 1900, s. 77.

23 K. LEANDER, *Aforismy z pastýřského života*, s. 432.

zcela běžný.²⁴ V roce 1914 vydala sv. kongregace pro záležitosti ritů nařízení týkající se konání křtů mimo chrám, v němž je uvedena podmínka, aby se neprováděl zkrácený obřad, ale byla dodržena celá ceremonie.²⁵

Podobné nerespektování rituálních nařízení se projevovalo i v případě doby křtu. Jak již bylo výše zmíněno, prodlužovala se doba mezi narozením a křtem, který se často spojoval s úvodem matky. Zatímco dříve bylo zvykem křtít co nejdříve po porodu,²⁶ ke konci století již bylo běžné, že se křtily děti starší čtyř až šesti týdnů a současně se uváděly matky.²⁷ Postupující industrializace začala ovlivňovat také denní dobu křtu. Pravidlem bylo, že porodní bába měla přinášet dítě ke křtu dopoledne před mší, avšak zejména ve městech, kde bylo dělnické obyvatelstvo, se čas již řídil jinak než při zemědělských pracích na venkově.²⁸ V lidnatých lokalitách také bylo více křtů než na vesnicích. Stále častěji se tedy stávalo, že děti byly přinášeny k večeru, kdy končila práce v továrnách, obvykle kolem šesté a sedmé hodiny.²⁹ Doporučení církve v tomto případě diferencovala problematiku podle povahy lokality, na venkově nemělo být požadavkům na pozdní odpolední křest vyhověno, ve městech se připouštělo křtít i po poledni, ne však příliš pozdě odpoledne.³⁰

Volba jména byla po celé 19. století dosti konzervativní záležitostí, pokud pomineme výkyv ve 30. letech, kdy se stalo módním dávat dětem slovanská jména. V poslední třetině 19. století však volbu jmen začala významně ovlivňovat nacionalizace společnosti a také touha po určité

24 A. SKOČDOPOLE, Příručná kniha; Křest v domě soukromém, ČKD, č. 5, 1887, s. 152 a 312.

25 S. Congregatio Rituum: Versalien. De Baptismo extra Ecclesias collato, *Ordinariační list královéhradecké diecéze* 18, 3/1914, s. 32.

26 Bohumil HAKL, O čem má býti porodní bába od pastýře duchovního poučena?, ČKD, č. 1, 1885, s. 19–27.

27 *Křest v domě soukromém*, s. 312.

28 K problematice podoby přechodových rituálů v dělnickém prostředí v období první republiky blíže Martin JEMELKA – Jakub ŠTOFANÍK, *Víra a nevíra ve stínu továrních komínů: náboženský život průmyslového dělnictva v českých zemích (1918–1938)*, Praha 2020, s. 276–291.

29 František MUSIL, Kdy přijde kdo duchovnímu nevhod?, *PD* 2, 1882, s. 440.

30 Mikoláš KARLACH, Zápisky ze správy duchovní a dotazy, *PD* 5, 1885, s. 256.

individualitě.³¹ Do poloviny 19. století duchovní uplatňovali dosti autoritářský přístup. Pokud se jim vybrané jméno nezdálo vhodné, zapsali do matriky vedle tohoto jména ještě jméno další, někdy dokonce bez vědomí rodičů.³² V poslední třetině 19. století to již nebylo možné, rodiče pevně trvali na svém, odmítali upravené zápisy jmen do matrik a přemlouvání nepomáhalo. Duchovní se tedy zařizovali podle momentální situace, hlavním cílem ale bylo, aby rodiče neodešli a dítě nezůstalo nepokřtěné.³³ Ústupky tedy byly na denním pořádku.

Jako poslední sporný moment u rituálu křtu zmíníme volbu kmotrů. Ačkoliv se ke konci století častěji stávalo, že někteří rodiče si s výběrem kmotrů nedělali příliš starostí a zejména v chudších vrstvách ve městech byli jako kmotři velmi často zapisováni do matrik bába, jež přinesla dítě, a kostelník, který byl obvykle přítomen v kostele,³⁴ duchovní to nepovažovali za příliš velký problém, byť samozřejmě zdůrazňovali, že kmotr by měl být duchovním rodičem dítěte.³⁵ Mnohem problematičtější byla z jejich pohledu odlišná konfese vybraného kmotra. Na počátku 19. století se v oblastech, v nichž vznikly po vydání tolerančního patentu evangelické sbory, projevovala silná animozita mezi oběma konfesemi.³⁶ V průběhu století se však tyto nepřátelské postoje postupně vytrácely a řada katolických rodičů si začala za kmotry volit nekatolíky. Důvody byly velmi prosté, často to byli jejich sousedé, movitější obyvatelé komunity či prostě jen přátelé. Duchovní se snažili

31 K tomu např. Milena LENDEROVÁ – Karel RÝDL, *Radostné dětství? Dítě v Čechách devatenáctého století*, Praha 2006, s. 99–101; Ilona VOJANCOVÁ, *Od svatby ke kolíbce*, Praha 1995, s. 17.

32 **O volení křestních jmen, ČKD, č. 8, 1863, s. 577.**

33 Theodor KOHN, De imponendo nomine in baptisate, *PD* 8, 1888, s. 245.

34 Tato skutečnost je doložena několika současnými výzkumy srov. M. SKOŘEPOVÁ, *Křty a kmotrovství*, s. 58–59; TÁŽ, *Poručníci, kmotři a zástupci osiřelých dětí ve venkovské společnosti první poloviny 19. století*, *Opera Historica* 17, 1/2016, s. 75; Kristýna KUBÍČKOVÁ, *Babická praxe v pacovské farnosti ve druhé polovině 19. století*, Diplomová práce Filozofické fakulty Univerzity Karlovy, Praha 2015, s. 57–62.

35 Jan Nepomuk SEDLÁK, *Teorie a praxe. Obrazy ze správy duchovní. 4. Kmotrové při křtu, ČKD, č. 3, 1884, s. 159n.*

36 *Zemský zákon přijatý roku 1801 nedovoloval katolíkům brát si ke křtům nekatolíky. Srov. Slovo o volení nekatolíků za kmotry dítkám katolickým, ČKD 6, 4/1833, s. 596; A. SKOČDOPOLE, Příručná kniha, s. 151n.*

rodiče přesvědčovat, aby raději vybrali katolického kmotra, protože pouze on mohl být dobrým duchovním rodičem katolickému křtěnci. Doporučovalo se však přesvědčovat je velmi opatrně a citlivě, aby si to nekatoličtí kmotři nevykládali příliš osobně. Sami faráři věděli, že většina z nich vedla bezúhonný osobní život a bylo by zbytečné zpochybňovat jejich upřímný záměr posloužit kmotrovstvím. V tomto ohledu nebyla situace z pohledu církve tak beznadějná. Institut katolického kmotrovství totiž rozlišoval kmotry (levans), kteří přinášeli dítě k oltáři a jejichž úloha byla při křtu nejdůležitější, a potom tzv. vedlejší kmotry – svědky (testis), kteří dosvědčovali řádně proběhlý křest a jejichž role byla méně důležitá.³⁷ Nezřídka se kněžím podařilo rodiče přesvědčit a odsunout nekatolíky do role svědků, kde jejich vyznání nehrálo zásadní roli. V opačném případě nechali nekatolíka zapsat kmotrem, ale vedle něho zapsali ještě jednoho katolického kmotra.³⁸ Tato strategie se ve výsledku jevila jako dosti úspěšná.

Biřmování

Zatímco křest byl vnímán nejen jako církevní, ale také jako rodinný rituál, biřmování bylo chápáno především jako slavnost farní komunity. Biřmování symbolizovalo přijetí Ducha svatého, činilo biřmovance plnohodnotným členem církve a posilovalo ho v jeho víře. Z pramenů vysvítá, že jediným sporným bodem tohoto ritu mezi věřícími a faráři byl věk biřmovance. Podle katechetických příruček se biřmování mělo odvíjet přibližně kolem 14. roku věku dítěte, nechyběly však stížnosti, že se biřmování velmi často zbytečně odkládá.³⁹ Biřmování však bylo svátostí, kterou mohl poskytnout pouze biskup, což do určité míry kompli-

37 K této křestní praxi srov. Miroslava MELKESOVÁ, Křtiny a úvod ve venkovském prostředí raného novověku, *Historický obzor* 14, 11–12/2003, s. 264; Ladislav NEKVAPIL, Kmotrovské vazby ve farnosti Hlinsko v letech 1645–1650 z hlediska sociálně-náboženského (sonda), *Historická demografie* 35, 2011, s. 36.

38 Alois JIRÁK, Kmotrovství nekatolíků při křtech katolických, *PD* 2, 1882, s. 717–724.

39 A. SKOČDOPOLE, *Příručná kniha*, s. 512; Václav Vilém VÁCLAVÍČEK, O svátosti biřmování, *ČKD*, č. 3, 1830, s. 424.

kovalo jeho pravidelné vysluhování. Již od barokních dob záviselo biřmování na časových a logistických možnostech biskupa, které nebyly vždy ideální.⁴⁰ S postupující modernizací se však situace zlepšovala. Veškerá další organizace biřmovací slavnosti závisela na farářích, ti určovali, které děti (a někdy i starší farníci) budou biřmováni, zajišťovali jejich katechetickou přípravu a poskytovali zázemí přijíždějícímu biskupovi.⁴¹

Přání rodičů začínají do tohoto procesu vstupovat přibližně od osmdesátých let 19. století a týkají se biřmovacího věku dítěte. Rodiče si činili nároky rozhodovat sami, kdy dítě přistoupí k biřmování, a to navzdory tomu, že například již absolvovalo celou přípravu. V tomto případě však duchovní kladli velký odpor, hrozili udáním u státních úřadů a nutno říci, že ve většině případů byli úspěšní.⁴² Svou roli sehrálo také to, že biřmovací slavnost byla vnímána jako ojedinělá příležitost pohlednout do tváře biskupa a celá akce byla výhradně v kompetenci faráře, kterému se jen velmi obtížně odporovalo.

Sňatek

Uzavření manželství bylo vedle křtu druhým rituálem, při jehož přípravě a výkonu se představy farníků a farářů střetávaly asi nejvíce.⁴³ S postupující sekularizací se stále silněji projevují odlišné představy snou-

40 Průběh biřmování je dosud opomíjeným problémem, badatelé mu prozatím věnovali pozornost především jako festivité spjaté s konkrétní lokalitou. Jak probíhalo biřmování na konci 18. století srov. S. JÍLKOVÁ, *Udělování svátosti*.

41 O tom, jak vypadala příprava slavnosti biřmování a biřmovanců, nacházíme v pramenech řadu informací, a to zejména v homiletických periodikách. Srov. Josef RYDVAN, Příprava k sv. biřmování, *PD* 6, 1886, s. 353–358, 417–420, 481–483, 613–614; TÝŽ, Příprava k sv. biřmování, *PD* 7, 1887, s. 230–233, 295–298, 422–424; TÝŽ, Příprava k sv. biřmování, *PD* 8, 1888, s. 39–43; Václav ČERMÁK, Katechismus v tabulkách. Biřmování, *RD* 1, 1894, s. 216; Jan Nepomuk HOLÝ, Řeč při udělování svátosti biřmování. O povinnostech biřmovancových, *RD* 2, 1895, s. 481–484; K. BOROVIČ, *Úřední sloh*, s. 566–575.

42 Vojtěch PAKOSTA, Zápisky ze správy duchovní a dotazy, *PD* 5, 1885, s. 445.

43 Jak vypadala podoba sňatku v lidovém prostředí a v měšťanských vrstvách v 19. století blíže A. NAVRÁTILOVÁ, *Namlouvání, láska a svatba*; M. LENDEROVÁ – Tomáš JIRÁNEK – Marie MACKOVÁ, *Z dějin české každodennosti: život v 19. století*, Praha 2017, s. 155–170.

benců a duchovních. Snoubenci si začali klást konkrétní požadavky na dobu a průběh sňatku. Pro faráře bylo nepochopitelné, že na faru, kde si měli ve shodě s duchovním domluvit všechny detaily, už přicházeli s jasnou představou o době konání sňatku, aniž by uvažovali o cyklech církevního roku, obdobích půstu, denním rozvrhu Božích služeb či vytíženosti kněze během církevních svátků. Běh církevního roku a pravidelný pořad bohoslužeb farářům nedovoloval příliš ustupovat a jediným řešením byl kompromis, který vyhovoval oběma stranám.⁴⁴ Komunikace však byla mnohdy obtížná, bylo doporučováno počínat si velmi opatrně, aby snoubenci nebyli příliš popuzeni. Od roku 1868, kdy bylo povoleno uzavírat civilní sňatky před státními úřady, navíc panovala obava, aby snoubenci nevyužili této možnosti. Výzkumy však ukazují, že strohá podoba civilního sňatku nemohla konkurovat církevní ceremonii a farníci se nakonec většinou podvolili církevním pravidlům.⁴⁵

Mnohem problematičtější bylo z pohledu farářů zlehčování institutu církevních překážek. Církev měla velmi propracovaný systém manželských překážek, které se týkaly nejen pokrevní, ale také duchovní příbuznosti. Státní legislativa do jisté míry tento systém kopírovala, byť během osvícenství došlo k určité redukci státních manželských překážek.⁴⁶ Snoubencům to však situaci nijak neulehčilo, protože pokud chtěli uzavřít sňatek před tváří církve, neměli na výběr a museli respektovat církevní systém překážek. Nejvíce sporů bylo kolem překážky po-

44 O přípravách snoubenců k sňatku srov. Emanuel DOLEŽAL, O zkužbách snoubců, *ČKD*, č. 1, 1846, s. 65–90, 264–277, 487–515, 631–653; Jiří KUPKA, První rozmluva se snoubenci, *ČKD*, č. 3, 1861, s. 181–189; Edvard BRYNYCH, Zkouška z náboženství a poučení snoubenců, *ČKD*, č. 1, 1886, s. 10–14; Jan Nepomuk SEDLÁK, Poučování věřících z kazatelny o svátosti manželství, *ČKD*, č. 4, 1900, s. 268–270, 5/1900, s. 311–315.

45 Srov. M. MACKOVÁ, Sňatek ve světle rakouského Všeobecného občanského zákoníku, in: *Oznamuje se láskám našim... aneb Svatby a svatební zvyky v českých zemích v průběhu staletí*, Pardubice 2007, s. 67–69.

46 K systému církevních a státních manželských překážek v minulosti a dnes srov. Z. ČEVELOVÁ, *Gender, víra a manželství*, s. 139–147; J. KAŠNÝ, *Manželství v západní tradici*, s. 42–59; V dobové literatuře mapuje systém překážek K. BORO-VÝ, *Úřední sloh*, s. 583–588.

krevní příbuznosti ve třetím a čtvrtém stupni a překážky švagrovství.⁴⁷ I když širší pokrevní vazby měly pro populaci druhé poloviny 19. století větší význam, než je tomu dnes, ne vždy měli snoubenci jasné povědomí o stupni své příbuznosti a tyto překážky se jim zdály být zbytečnou šikanou úřadů, zvláště když si museli vyžádat dispenzi opatřenou placeným kolkem.⁴⁸ Tady však duchovní projevovali značné pochopení, ochotně vyřizovali žádosti o dispenze a taktně přecházeli poznámky snoubenců o tom, že je lépe uzavřít civilní sňatek, než se prosit úřadů o povolení. Jinak tomu ale bylo v případech překážky smíšeného manželství.⁴⁹ Zatímco během 19. století církev postupně upustila od snahy rozmlouvat snoubencům volbu životního partnera, v případě rozdílného náboženství platila výjimka. Proti němu měli duchovní stále aktivně vystupovat a varovat především katolické dívky, že v manželství budou od nekatolického manžela s největší pravděpodobností utlačovány.⁵⁰ Hlavním argumentem se stala náboženská výchova dětí, která se řídila podle pohlaví dítěte, případně dle dohody uzavřené mezi manžely.⁵¹ Manželé však dohody často nedodržovali, upomínky duchovních ignorovali, nepomáhaly ani urgence církve u státních úřadů, které v této záležitosti většinou nekonaly.⁵² Sekularizace a demokratizace společnosti už ne-

47 K této problematice v dobové literatuře srov. František LAURIN, O pokrevnosti, *ČKD*, č. 5, 1862, s. 352–373; Josef HAUSMANN, Manželstva v pokrevnosti, *ČKD*, č. 8, 1862, s. 611–612; Jan Nepomuk SEDLÁK, Stručné dějiny dispensační praxe při překážkách pokrevnosti a švagrovství, *ČKD*, č. 1–4, 1902, s. 345–350, 463–473, 532–541, 617–626; TÝŽ, Stručné dějiny dispensační praxe při překážkách pokrevnosti a švagrovství, *ČKD*, č. 5–10, 1903, s. 20–27, 112–121, 188–197, 235–243, 296–305, 374–392.

48 J. N. SEDLÁK, *Poučování věřících*, s. 269.

49 K problematice překážky rozdílného náboženství snoubenců v dobové literatuře srov. O smíšených manželstvích, *ČKD*, č. 4, 1840, s. 650–671; O smíšených manželstvích, *ČKD*, č. 1, 1841, s. 74–100; Gotthard HOLUBÁŘ, Katolické cvičení o smíšených manželstvích, *ČKD*, č. 1, 1842, s. 36–55; Zápisky ze správy duchovní a dotazy. O smíšených manželských sňatcích, *PD* 2, 1882, s. 220; Zápisky ze správy duchovní a dotazy. Slovo o smíšených sňatcích manželských, *PD* 2, 1882, s. 290.

50 Jakub MACÁNA, Pravá křesťanská láska ve smíšeném manželství místa nemá, ani mít nemůže, *ČKD*, č. 1, 1839, s. 122–134.

51 Alois JIRÁK, Včasné zamezování smíšených manželství, *PD* 3, 1883, s. 365–373.

52 Slovo o smíšených sňatcích, *PD* 2, 1882, s. 138.

stavěla konfese proti sobě, jako tomu bylo v předchozím období. Kněží nedokázali zabránit přestupům k evangelické církvi a snoubenci se v případě jejich námitek raději nechali oddat pastorem. Před první světovou válkou už byla situace neudržitelná, stále častěji byl v případě rozdílné konfese snoubenců využíván institut civilního sňatku a veškerá strategie církve v tomto případě selhávala.⁵³

To, že se církev vzdalovala sekularizované společnosti, dokládá také neochota snoubenců vykonat před sňatkem tzv. generální zpověď. Sňatek byl jednou z nejdůležitějších svátostí a před jejím přijetím bylo nutné zrevidovat svůj dosavadní život a vkročit do další etapy s čistým svědomím. Zejména ve městech se však duchovní setkávali s neochotou vykonat zpověď, což platilo především pro ženichy. Ti nechávali zpověď na poslední chvíli, dávali nepokrytě najevo, že je duchovní zdržují, v krajním případě dokonce zpověď odmítli.⁵⁴ Ve velkých městech se snoubenci neváhali uchýlovat ke kupčení se zpovědními lístky, které se při sňatku odevzdávaly oddávajícímu. Podplatit nečestného kostelníka, který měl přístup do sakristie s lístky, nepředstavovalo žádný větší problém.⁵⁵ Duchovní důsledně vyžadovali vykonání zpovědi, pokud však jeden ze snoubenců odmítl, neměli v podstatě žádnou možnost, jak ho k tomu donutit.⁵⁶ Rezignace církve byla v tomto případě zjevná, protože bylo doporučováno raději oddat snoubence tzv. ex causa urgente, neboť zde byla obava, aby snoubenci neuzavřeli raději civilní sňatek.⁵⁷ Pokud bylo třeba volit mezi dodržováním rituálních pravidel a udržením si alespoň minimální kontroly nad věřícími, církev vždy volila druhou možnost.

Již výše bylo zmíněno nedodržování času křtu, s podobným problémem se církev potýkala i v případě sňatkového rituálů. Svatby se kona-

53 J. N. SEDLÁK, *Poučování věřících*, s. 269.

54 Josef ŠIMON, O zpovědi snoubenců, *ČKD*, č. 1, 1903, s. 111; Alois JIRÁK, Kdy mají snoubenci před oddavkami jít k sv. zpovědi, *PD* 1, 1881, s. 590–593, 670–676.

55 František ECKERT, Zpovědní lístky snoubenců, *ČKD*, č. 5, 1881, s. 308.

56 Theodor KOHN, Může-li farář snoubence, jenž se zdráhá jít před oddavkami k sv. zpovědi a sv. přijímání, církevně oddati?, *PD* 1, 1881, s. 441.

57 A. SKOČDOPOLE, *Příručná kniha*, s. 519; S. Congregatio S. Officii: Decreta de dispensationibus super impedimento disparitatis cultus, *Ordinariátní list králové-hradecké diecéze*, díl 16, 1912, s. 89.

ly většinou zrána, kolem sedmé a osmé hodiny, neboť sňatek byl součástí ranní mše, která byla v rituálu označována jako „missa pro sponsi-
s“.⁵⁸ V poslední třetině 19. století se však stále častěji stávalo, že svatebčané přicházeli pozdě a mnozí v ne právě střízlivém stavu. Faráři na to nebrali ohledy a začínali mše včas a k ostudě svatebních hostů, kteří docházeli do kostela uprostřed probíhající ceremonie.⁵⁹ Ve snaze přizpůsobit obřad vlastním představám začali snoubenci na konci století žádat konzistoře o povolení odpoledního obřadu, a to většinou také obdrželi. Faráři proti tomu protestovali a obviňovali konzistoře z přílišné benevolence, nebylo to však nic platné.⁶⁰ V zápasu o podobu svatebního rituálu už byla církev na konci století jednoznačně slabším soupeřem.

Úmrtní rituály

Že církev ztrácí své pozice, bylo zjevné i v případě rituálů, které doprovázely odchod člověka z tohoto světa. Zatímco dříve duchovní téměř pravidelně doprovázeli umírající na věčnost, v sekularizující se společnosti je u lůžka nemocného začal suplovat lékař. Prameny naznačují, že přítomnost kněze byla chápána jako příliš definitivní. Raně křesťanská posila nemocného, z níž středověká liturgie učinila tzv. poslední pomazání, byla nahrazena nadějí, která se upínala k lékaři a jeho možností vyléčit nemocného. Kněží byli stále častěji konfrontováni s neochotou příbuzných připustit je k lůžku nemocného, neboť jejich přítomnost pro ně až příliš symbolizovala blížící se smrt.⁶¹ Velmi silně to pociťovali duchovní v městských farních obvodech a také u movitějších vrstev. Ve snaze poskytnout umírajícímu posilu na poslední cestu se kněží nezřídka setkávali s neochotou a hrubým chováním příbuzných, často se ani

58 Josef KOUSAL, O plesích a oddavkách v den sobotní, *PD* 3, 1883, s. 50; Jan SEDLÁK, Oddavky v den nedělní neb sváteční, *ČKD*, č. 8, 1885, s. 496.

59 Předpolední kopulace, *ČKD*, č. 5, 1876, s. 374; K. BOROVÝ, *Úřední sloh*, s. 613.

60 Tamtéž.

61 A. SKOČDOPOLE, *Příručná kniha*, s. 663; Případnosti o zaopatřování nemocných, *ČKD*, č. 3, 1830, s. 369.

nedožvěděli, že někdo z farníků potřebuje jejich duchovní útěchu. Čelili tomu tak, že sami zjišťovali, kdo je ve farnosti nemocen, a poté oslovovali příbuzné, aby se mohli dostat k nemocnému či umírajícímu. Vyzývali své farníky také z kazatelny, aby je upomínali na nemocné a umírající, rozmlouvali s příbuznými, v krajním případě žádali o pomoc úřady.⁶² Úspěch této strategie byl střídavý, všichni duchovní však potvrzovali, že když už se k nemocnému dostali, bylo jim satisfakcí, že jejich útěcha byla vítána.⁶³

Pokud bylo třeba jít za nemocným či umírajícím, platila pro tuto cestu určitá pravidla. Kněze, jenž nesl olej a eucharistii, doprovázel ministrant či ministranti, kteří zvonili zvonkem. Připomínali tak kolemjdoucím, že i je čeká stejný osud, lidé se k tomuto malému průvodu často připojovali, jindy poklekali a modlili se. Zatímco na venkově se tento zvyk udržel až do počátku druhé světové války, ve městech bylo už na konci 19. století pro duchovní obtížné chodit takto ulicemi, a to zvláště v noci. Nebylo výjimkou, že se stávali terčem posměchu a nadávek ze strany antiklerikálů, nežřídka byli inzultováni opilými návštěvníky hospod. Duchovní se proto uchýlovali k anonymitě, začali chodit k nemocným tzv. tajně, což znamenalo bez liturgického roucha a světel, svátost oltářní a olej nosili pod oblekem ve speciálním váčku.⁶⁴

To, že se rituály stále více intimizovaly a ve větší míře do nich vstupovaly emoce, dokládají i změny, ke kterým došlo v pohřbívání malých dětí a sebevrahů. Pokud zemřelo dítě mladší sedmi let, rituál nepřipouštěl sloužit zádušní mši jako za dospělého, neboť se mělo za to, že takto malé dítě nemá žádné těžké hříchy a ihned přichází do nebe, není tedy třeba prosit za jeho duši.⁶⁵ Rodiče však začali požadovat konání zádušních mší, a to především proto, že chtěli na dítě zavzpomínat a pomodlit se za něj společně jako v případě dospělého. Duchovní do jisté míry chápali tento jejich požadavek a vycházeli jim vstříc konáním

62 Návštěva nemocných, ČKD, č. 10, 1881, s. 627; A. SKOČDOPOLE, *Příručná kniha*, s. 639–641.

63 K. LEANDER, *Aforismy z pastýřského života*, s. 433–436.

64 A. SKOČDOPOLE, *Příručná kniha*, s. 680–682.

65 J. BARTÁK, Mše sv. za nemluvnátka, ČKD, č. 3, 1869, s. 228–232; J. JEŽEK, „Andělská mše“ při pohřbu dětí, PD 10, 1890, s. 312.

tzv. andělských mší, případně spojili tuto mši se zádušní mší za jiného zemřelého člena rodiny.⁶⁶

Jiná ovšem byla situace v případě, že měl být pohřben sebevrah.⁶⁷ Dle pokynů příruček nesměli být sebevrazi pohřbeni s obřady a na hřbitově, pohřbívali se proto za hřbitovní zeď.⁶⁸ Duchovní byli na přelomu století stále častěji vyzýváni pozůstalými, aby je pohřbili řádně. S rozvojem psychiatrie a psychologie začalo být na sebevraždu nahlíženo s menším odsudkem, což se projevovalo v přístupu státních úřadů, které na obecních hřbitovech dovozovaly pohřbívat sebevrahy mezi ostatní zemřelé, tzv. „do řady“. Pro církev byla tato otázka komplikovaná, duchovní mohli odmítnout řádný pohřeb sebevraha, toto rozhodnutí však bylo velmi tvrdé, a to zejména ve vztahu k pozůstalým.⁶⁹ Na přelomu století byli faráři vyzýváni, aby zjistili, zda nešťastník spáchal sebevraždu v pomnutí smyslů, což byla polehčující okolnost, či byl přičetný a konal s rozvahou. Pokud panovala pochybnost, bylo lépe sebevraha pohřbít. V krajním a nejasném případě se duchovní dotazovali u konzistorů.⁷⁰ Církev se s touto problematickou situací, na níž nebylo v rituálních příručkách pamatováno, vyrovnávala tak, že povolovala tzv. „pohřeb z lítosti“, který měl proběhnout v tichosti, což znamenalo, že ho nesměl doprovázet žádný liturgický úkon, tedy ani mše či zvonění, žádný smuteční kondukt, nebylo dokonce ani dovoleno tělo vykropit.⁷¹

Posledním aspektem, o němž se v souvislosti s pohřebním rytmem zmíníme, jsou pohřební promluvy na hřbitově. Zatímco v první polovi-

66 Tamtéž.

67 Podrobně k problematice pohřbívání sebevrahů srov. Daniela TINKOVÁ, *Bez zpěvu a bez zvonění: dekriminalizace sebevraždy mezi sekularizací a medikalizací v 17.–19. století*, Praha 2021.

68 Vrchnopastýřské nařízení v příčině pohřbů sebevrahů a v příčině tak zv. řečí pohřebních, *Ordinariátní list králové-hradecké diecéze*, díl 4, 51/1891–1896, s. 334n.

69 A. SKOČDOPOLE, *Příručná kniha*, s. 779–781; K. BOROVÝ, *Úřední sloh*, s. 654n.

70 V otázce pohřbívání sebevrahů se vedla v katolických periodikách velká diskuse. Srov. Josef TUMPACH, Církevní pohřeb sebevrahů, *ČKD*, č. 7–8, 1909, s. 551n; Josef KYSELKA, O trestu církevním na samovrahy, *RD* 1, 1894, s. 486–489; Antonín BRYCHTA, Právní přítel a rádce, *RD* 9, 1902, s. 215–217; Ze správy duchovní, *PD* 12, 1892, s. 505–511.

71 K. BOROVÝ, *Úřední sloh*, s. 655.

ně 19. století byly vyhrazeny pouze duchovním, fenoménem poslední třetiny 19. století se stalo, že u rakve začali promlouvat také laici.⁷² Nejčastěji řečnili členové spolků či politických stran, ale i přátelé a spolupracovníci. Zejména ve městech se stávalo, že do pietních promluv pronikala antiklerikální rétorika a narážky na katolickou církev, a to i navzdory tomu, že pohřeb měl církevní charakter.⁷³ Církev v tomto případě vystupovala dosti striktně. Pokud se jednalo o katolický hřbitov, mohl farář tyto promluvy zakázat. Pokud se jednalo o obecní a interkonfesní hřbitovy, bylo duchovním doporučováno neodcházet příliš brzo, aby řečníci nemluvili po odchodu faráře. Bylo spoléháno na to, že přímo před farářem si většina řečníků netroufla činit otevřené narážky na církev.⁷⁴

Závěr

Z toho, co bylo uvedeno výše, vyplývá, že nejsilnější tlak na to přizpůsobit rituál svým představám vyvíjeli věřící v případě sňatkového a křestního rituálu. U úmrtního ritu se tyto snahy týkaly spíše nerituálních prvků, které ho doprovázely. Nejméně se tlak věřících projevoval při biřmování, bylo to zejména proto, že garantem celého procesu byl kněz, biřmování nebylo doprovázeno významnými lidovými zvyky a neopakovalo se tak často.

Strategie, kterou volila církev ve snaze zabránit úpadku přechodových ritů, byla nejednoznačná, neexistoval žádný obecný konsenzus ani jednotný postup, který by byl doporučován v konkrétních rituálních situacích. Konzistentní přístup komplikoval konzervativní postoj církve, která sice vnímala postupnou krizi rituálů, ale na oficiální úrovni na ni reagovala zcela výjimečně a většinou jen tehdy, když byla již situace neudržitelná. Snaha najít řešení byla iniciována především na úrovni konzistoií, od papežské kongregace pro záležitosti ritů žádná doporučení

72 Zápisky z pastýřského života a dotazy. Je dovoleno laikům držeti řeč pohřební na hřbitově?, *PD* 2, 1882, s. 142.

73 Vlastimil HÁLEK, Děkovací řeči při pohřbech, *RD* 7, 1900, s. 74.

74 Tamtéž.

týkající se jejich úprav nepřicházela. Oficiální místa rigidně trvala na všech rituálních ustanoveních a to, jak se vypořádat s jejich nedodržením, ponechávala na přístupu, či spíše improvizaci konzistoří, ale především duchovních ve farní správě. Škála prostředků, které měli faráři k dispozici, byla dosti omezená. Většinou volili strategii domlouvání a přesvědčování, prováděli drobné úhybné manévry, nezřídka v rozporu se zavedenými pravidly, v lepším případě se mohli vyhnout rozhodnutí díky stížnosti na konzistoř. Nejčastěji ale byli nuceni ustupovat, obvykle s nevolí, v krajním případě přihlíželi pasivně s nesouhlasem a nechutí tomu, jak farníci ignorují jejich požadavky. Zcela výjimečně pak žádali o nápravu státní úřady, avšak bez většího úspěchu.

Za hlavní příčinu destrukce katolických rituálů tak, jak byla nastíněna výše, můžeme považovat nastupující modernizaci a sekularizaci společnosti. Svou roli v tomto procesu však sehrála i církev. Na dobu, v níž společnost pod vlivem industrializace a urbanizace začala významně měnit svůj dosavadní způsob každodenního života, nedokázala katolická církev reagovat dostatečně pružně. Zatímco v předchozích obdobích se lpění na tradičním průběhu rituálů jevílo jako výhoda a odlišovalo katolickou církev od ostatních konfesí, neboť garantovalo její vnitřní stabilitu a poskytovalo věřícím jistotu, v době prudké modernizace společnosti se tato skutečnost stala překážkou a projevem zpátečnictví. Rozpor mezi vyšším a nižším klérem, jejichž názory se v otázce výkonu rituálů do značné míry rozcházely, tento stav ještě umocnil. Neměnný průběh přechodových rituálů poskytoval lidem v předmoderní době jistotu, v době modernizace společnosti jim však začal bránit v uskutečňování představ o vlastním životě.

Tato situace trvala až do rozpadu Habsburské monarchie a vzniku samostatného Československého státu, kdy se změnily zákonné podmínky fungování církevních denominací. V první polovině 20. století se proces rozvolňování katolických přechodových ritů začal zrychlovat, a to zejména proto, že stát a jiné církve nabízely alternativy, které věřícím vyhovovaly lépe než tradiční katolické rituály. Ostatní církve byly více tolerantní a jejich rituální příručky méně rigidní. Tento proces byl dokonán po nástupů komunistické diktatury k moci, kdy se stát pokusil prosadit jako obligatorní vlastní podobu přechodových rituálů. Je

však třeba říci, že se to podařilo jen do určité míry, a to především v případě sňatků uzavíraných před státními úředníky či kremací, na nichž katolická církev do šedesátých let 20. století zapovídala svým duchovním účast. Komunistický stát však i přes veškerou snahu o úplnou ateizaci společnosti nedokázal nabídnout odpovídající alternativu církevních ritů. Například křest jako klíčový iniciační rituál nemohl být v žádném případě plnohodnotně nahrazen institutem vítání občánků, které bylo ve skutečnosti jen chabou náhradou církevní křestní slavnosti. Setrvalý úpadek přechodových ritů byl zastaven až liturgickými reformami 2. vatikánského koncilu, ty však měly v totalitním Československu pouze omezený dopad.

Hana Stoklasová

The Reaction of the Catholic Church to the Crisis of Rituals of Transition in the Period of Modernization and Secularization of Society (1850-1918)

SUMMARY

The research shows that believers wanted to adapt marriage and baptism to their ideas the most. In the case of death rituals, less important and non-ritual elements changed. The form of confirmation changed the least because the guarantor of this rite was a priest and confirmation was not repeated so often.

The Catholic Church tried to prevent the decline of the rites, but its strategy was ambiguous. There was no clear approach to be recommended in specific situations. The conservative attitude of the Church also complicated the situation. Although the Church perceived a gradual crisis of rituals, it responded only rarely. The bishoprics tried to find a solution, but the papal congregation for rites did not issue any recommendations. The Catholic Church insisted firmly on all liturgical principles and left the solution to the dioceses and clergy. The priests did not have many options to prevent the decline of rituals. They mostly discussed with the believers and persuaded them, sometimes they tolerated rule-breakers, rarely they asked for advice at the episcopal office. Most often, however, they had to retreat or watch resignedly as parishioners did not follow the usual course of rituals. Exceptionally, the priests asked the state authorities for help, but most of them were not successful.

This situation lasted until the end of the Habsburg monarchy. After the establishment of Czechoslovakia, the conditions for the functioning of churches changed. In the first half of the 20th century, the decline of Catholic rituals of transition began to accelerate as the state and other churches offered alternatives. Other churches were more tolerant and accommodating.

This process culminated after the Communist Party came to power. The state tried to establish the obligatory state forms of rituals. However, this has only partially succeeded, especially in the case of civil marriages or cremations. Although the communist state tried to atheize society, it failed to offer a suitable alternative to the church's rites, especially in the case of the baptismal ceremony. The continuous decline of the rituals of transition was stopped by the reform of the liturgy carried out by the Second Vatican Council. However, these changes had only a limited impact in totalitarian Czechoslovakia.