

HANA STOKLASOVÁ

PROMĚNY KATOLICKÝCH PŘECHODOVÝCH RITUÁLŮ V SEKULARIZUJÍCÍ SE MĚSTSKÉ SPOLEČNOSTI VE 2. POLOVINĚ 19. STOLETÍ

Abstract:

This paper looks at the changes in Catholic rites of passage as they faced pressure from modernization and the secularization of society in the second half of the 19th century. It focuses on the transformation of three key rituals – christenings, weddings and funerals – and charts changes in them during the second half of the 19th century. These changes were noted in Catholic journals and pastoral guides for clergymen in the parishes, which provide a series of testimonies to the transformation of these rituals. These sources show a clearly observable struggle between the Catholic Church and the faithful, whose devotion was gradually weakened under secularization. This put pressure on clergymen to adapt rituals to the congregation's needs and ideas, and in so doing started the journey towards the privatization and individualization of rites of passage.

Key words:

rites of passage, Catholic Church, christening, marriage, funeral, secularization

Výzkum přechodových rituálů pro období 19. století byl dosud realizován především prostřednictvím etnografických přístupů, demografické a historicko-antropologické metody byly uplatněny pro výzkum přechodových fází v době raného novověku.¹ Tato bádání se opírají o dnes již

¹ Z nejdůležitějších prací jen výběrově srov. F r o l e c , Václav: *Čas života a obyčejová tradice*. In: *Čas života: rodinné a společenské svátky v životě člověka*. Brno 1985, s. 18–28; T ý ž : *Rituály a slavnosti v procesu modernizace (Analýza situace v českých zemích)*. In: *Město: prostor, lidé, slavnosti: sborník příspěvků X. strážnic-*

klasickou teorii Arnolda von Gennepa, která rozděluje přechodové situace na fáze preliminární, liminární a postliminární (předprahové, prahové a postprahové). Tuto teorii známou ve vědeckém diskurzu spíše pod autentickým označením „rites de passage“ rozšířil ve druhé polovině 20. století britský kulturní antropolog Victor Turner o teorii tzv. liminoidní fáze a communitas, přičemž za liminoidní fázi rituálu považoval soubor prvků, které sice k rituálu neoddělitelně patří, avšak mají volnější charakter a mohou se v průběhu času transformovat do jiné podoby či měnit svůj význam. Tento proces je podle něho typický „pro otevřené společnosti“, které jsou náchylnější ke změnám rituálů a za něž považuje také moderní sekulární společnosti.²

Aplikace této teorie se jeví vhodnou při výzkumu přechodových rituálů ve druhé polovině 19. století, kdy se mění politické, ekonomické a společenské klima. Politické a ekonomické změny způsobené revolucí v roce 1848 a podpořené uvolněním Bachova absolutismu na počátku šedesátých let s sebou přinesly řadu změn, které se bezprostředně promítly do všech

kého symposia (18.-19. 10. 1988). Ed. V. Frolec. Uherské Hradiště 1990, s. 13–28; *Svatební obřad: současný stav a proměny*. Ed. V. Frolec. Brno 1983; N a v r á t i l o v á , Alexandra: *Narození a smrt v české lidové kultuře*. Praha 2004; T á ž : *Namlouvání, láska a svatba v české lidové kultuře*. Praha 2012; V o j a n c o v á , Ilona: *Od svatby ke kolíbce*. Pardubice 1995; K r á l , Pavel: *Smrt a pohřby české šlechty na počátku novověku*. České Budějovice 2004; H o l ý , Martin: *Křest ve šlechtickém prostředí českých zemí na prahu novověku*. HD 28, 2004, s. 15–33; G r u l i c h , Josef: „Slavnostní okamžiky“ - svatební a křestní obřad v období raného novověku. HD 24, 2000, s. 49–82; Týž: *Populační vývoj a životní cyklus venkovského obyvatelstva na jihu Čech v 16. až 18. století*. České Budějovice 2008; M e l k e s o v á , Miroslava: *ADHIBERI SOLENT, QUI COMPATRES VOCANTUR*. Kmotrovství ve venkovském prostředí raného novověku na základě výzkumu chýnovské farnosti. HD 27, 2003, s. 63–120; T á ž : *In dei filios adoptamur: křestní obřad a úloha kmotra ve venkovském prostředí raného novověku*. Rigorosní práce. České Budějovice 2003; N e k v a p i l , Ladislav: *Kmotrovské vazby ve farnosti Hlinsko v letech 1645–1650 z hlediska sociálně-náboženského (sonda)*. HD 35, 2011, s. 33–44; Grubhoffer, Václav: *Pod závojem smrti: poslední věci Schwarzenbergů v letech 1732–1914*. České Budějovice 2013; L e n d e r o v á , Milena – R ý d l , Karel: *Radosné dětství? Dítě v Čechách devatenáctého století*. Praha 2006; L e n d e r o v á , Milena: *K hříchu i k modlitbě: žena v minulém století*. Praha 1999; Č e v e l o v á , Zuzana: *Gender, víra a manželství v „dlouhém“ 19. století: možnosti interpretace katolických normativních pramenů*. Pardubice 2012; K l a b o u c h , Jiří: *Manželství a rodina v minulosti*. Praha 1962; K a š n ý , Jiří: *Manželství v západní tradici*. České Budějovice 2006.

² Srov. G e n n e p , Arnold van: *Naître, vivre et mourir: essais sur les rites de passage: exposition du 28 juin au 21 décembre 1981*. Neuchâtel 1981; T ý ž : *Přechodové rituály: systematické studium rituálů*. Praha 1997; T u r n e r , Victor Witter. *Průběh rituálu*. Brno 2004.

aspektů každodenního života. Zvláště narušení tradičních vesnických společenství, agrárního způsobu života a pevně semknutých farních komunit mělo dalekosáhlé dopady na praktikování katolických přechodových rituálů ve druhé polovině 19. století. To se nejprve projevilo ve městech, kam se v důsledku narůstající industrializace a urbanizace houfně stěhovalo venkovské obyvatelstvo. Lidé vytržení ze známého prostředí a zápasící o obživu v obtížných podmínkách periferií městských aglomerací přistupovali k praktikování přechodových rituálů stále více ambivalentně. Odloučením se od farní komunity a ztrátou intenzivního kontaktu s duchovním se oslabovala jejich zbožnost a návyk praktikovat rituály podle stanoveného církevního schématu. Napodobováním vyšších a středních městských vrstev měnili svůj postoj k ritualizaci důležitých životních okamžiků a přizpůsobovali ji vlastním představám. Tento vývoj se posiluje ještě více v závěru 19. století, kdy zmíněné vlivy pronikají z měst na venkov a jsou zde postupně přijímány.³


Předložená stať mapuje tuto problematiku pohledem katolické církve, jejíž přechodové rituály praktikovala drtivá většina obyvatel (pomineme-li asi 2% nekatolíků a židovskou komunitu). Vhodným pramenným materiálem k tomuto výzkumu se ukázala být katolická periodika určená kněžím jako profesní skupině, pokyny pro faráře obsažené v biskupských oběžnících a dobová pastorační a preskriptivní literatura. Zatímco archivní materiál ve fondech katolických farností je spíše statistické povahy a neříká mnoho o skutečné rituální praxi, výše zmíněná dobová periodika a oběžníky poskytují svědectví kněží z venkovských i městských regionů, která byla diskutována v rubrikách, v nichž redakce reagovaly na dotazy a případy z praxe, které jim duchovní zasílali. Zde nacházíme řadu článků, konkrétních příkladů z praxe i drobných zmínek o praktikování přechodových rituálů ve druhé polovině 19. století, které dokládají, že pevně stanovený průběh katolických rituálů formulovaný tisíciletou církevní tradicí a doplněný usneseními koncilů a biskupských synod, byl postupně narušován a uvolňován.⁴ Byla to právě Turnerem definovaná liminoidní fáze rituálu,

³ K tomu nejnověji srov. H l a v a č k a , Milan a kol: *České země v 19. století: proměny společnosti v moderní době*. Praha 2014.

⁴ Pro potřeby této studie byly využity statě z periodik *Časopis pro katolické duchovenstvo/Časopis katolického duchovenstva* (ročníky 1828–1852, 1860–1914, dále jen ČKD), *Pastýř duchovní* (1881–1893, dále jen PD) a *Rádce duchovní* (1894–1914, dále jen RD), dále články z oběžníků královéhradecké diecéze nazvaných *Konzistoriální kurendy* (1833–1870) a *Ordinariátní listy* (1870–1914), z dobové literatury především pastorační příručky pro faráře srov. C h l á d e k , Jiljí: *Počátkové opatrnosti pastýřské, neb krátká naučení jakby se pastýřové duchovní v povolání svém chovati měli*. Praha 1780; G i f t s c h ü t z , Franz: *Počátkové k veřejnému v cís. král. zemích předepsanému vykládání pastýřské theologie*. Praha 1790; S k o č -

kteřá nejčastěji podléhala změně, tj. ty prvky církevního ritu, které sice byly jeho nedílnou součástí, ale pod tlakem modernizačních a sekularizačních tendencí se projevíly jako nejvíce náchylné k erozi.

Svědectví o těchto změnách nepřinášeli ani tak sami věřící, jako spíše katoličtí duchovní, kteří byli poskytovateli rituálních obřadů a ve své každodenní pastorační praxi pozorovali devaluaci přechodových rituálů. V postavení, které jim bylo určeno, však mohli tento vývoj ovlivnit jen stěží a byla jim tak přisouzena spíše role pozorovatelů. I když drtivá většina z nich požadavkům na korekce rituálů ze strany věřících čelila odhodlaně a vytrvale, postupující sekularizace společnosti a narůstající antiklerikální nálady na konci 19. století jim situaci nijak neulehčovaly. Jejich stížnosti zůstávaly oslyšeny i uvnitř katolické církve, v jejíž hierarchii se priority vyššího a nižšího kléru stále více rozcházely. K tomu přistupovala skutečnost, že kněží žili ve stejné realitě jako jejich farníci a důvody, které vedly věřící k volání po změně rituálů, v mnoha ohledech i chápali.

Výše zmíněné hypotézy byly ověřovány sledováním tří klíčových přechodových rituálů - jedná se o rituály křtu, sňatku a umírání. Podoba těchto rituálů se formovala téměř tisíc let, počínaje prvními zmínkami o jejich průběhu v  přes postupné překrývání původních forem nánosy patristických a scholastických prvků až k jejich raněnovověké kodifikaci provedené tridentským koncilem. Univerzální podoba těchto přechodových rituálů pak byla doplněna prvky, jež byly definovány jednotlivými biskupskými synodami tak, aby odpovídaly lokálním poměrům. Deklarovaná tradice a neměnnost rituálů měla zajistit jejich správný průběh a zprostředkovat návaznost jejich příjemců na kořeny křesťanské víry a prvotní církev.⁵

V řadě aspektů však byl pro modernizujícího se katolíka výkon rituálu a splnění všech podmínek nutných k jeho přijetí přinejmenším problema-

d o p o l e , Antonín: *Příručná kniha bohosloví pastýřského I.* České Budějovice 1874; T ý ž: *Příručná kniha bohosloví pastýřského II.* Praha 1891; B o r o v ý , Klement: *Úřední sloh církevní: příručná kniha praktického úřadování pro katolické duchovenstvo.* Praha 1887. Informace získané z těchto zdrojů byly v praxi komparovány s prameny nacházejícími se ve fondech Arciděkanství úřadu Pardubice a Farního úřadu Dašice, které jsou uloženy ve Státním okresním archivu v Pardubicích. Zde byly využity především křestní listy, ohledací a úmrtní listy, snubní protokoly s přílohami (reverzy, dispenze, cautiones, schémata pokrevenství). Konkrétní specifikace viz citace pramenů níže v poznámkovém aparátu.

⁵ K liturgice a k vývoji katolických rituálů a svátostí srov. A d a m , Adolf: *Liturgika: křesťanská bohoslužba a její vývoj.* Praha 2001; K u n e t k a , František: *Úvod do liturgie svátostí.* Kostelní Vydří 2001; R i c h t e r , Klemens: *Liturgie a život: smysl liturgie, mše, církevní svátky, svátostná znamení.* Praha 2003. Ke konání biskupských synod srov. R a b a n , Miloš: *Sněm české katolické církve: obnova synodality.* Praha 2000.

tický. Rigidní církevní pravidla se ve sledovaném období už mnohdy mýjela s novým rytmem pracovního i svátečního dne, s narůstající intimitou rodin a atomizací vesnických, městských či farních komunit. Rozšiřující se mentální a geografické obzory nižších a středních vrstev, vzrůstající nabídka společenských, kulturních a podnikatelských aktivit a nový způsob trávení volného času odváděly široké vrstvy věřících od pravidelné návštěvy bohoslužeb a důsledného dodržování katolických svátků. Přechodové rituály vnímané původně jako slavnost celé farní komunity se posouvaly do intimnější roviny a stávaly se ve své podstatě především rodinnou slavností. Od toho se odvíjela také touha po jejich individualizaci a subjektivismu. Kněz s rituálními příručkami v ruce se tak de facto stával hlavní překážkou, která bránila v přizpůsobení si rituálu vlastním představám a potřebám. Ve druhé polovině 19. století to však byla překážka nepřekonatelná, neboť církevní přechodové rituály neměly adekvátní ekvivalent (nepočítáme-li civilní manželský obřad zavedený v roce 1868) a vzdát se jich bylo téměř nemyslitelné. Znamenalo by to zřít se tradic předků, své identity, smyslu své existence, ohrožit integritu svého vlastního bytí. Ve druhé polovině 19. století tak začíná pozorovatelný zápas mezi věřícími a knězi o podobu přechodových rituálů, který bude kontinuálně pokračovat až do poloviny 20. století, a vyvrcholí reformami II. vatikánského koncilu.

Křest

Křestní rituál uváděl nového člena do společenství církve a byl spolu s eucharistií nejdůležitějším iniciačním obřadem v katolické liturgii. Podoba tohoto ritu se ustalovala během středověku, v raném novověku upravil tridentský koncil především institut kmotrovství, dobu křtu, vedení křestních matrik a tzv. nouzový křest (*baptismus in necessitate*). Změny, které zasáhly křest pod tlakem modernizace ve druhé polovině 19. století, se týkaly místa a času křtu, výběru kmotrů a velká pozornost byla věnována také roli porodních babiček u porodu a nouzového křtu.

Již od osvícenských dob bylo nutné, aby porodní babičky prošly bábickými kurzy. Ačkoliv toto nařízení platilo od roku 1775, na venkově ještě na konci 19. století nebyla proškolená bába samozřejmostí.⁶ Rodičky byly nabádány, aby k porodu volaly pouze proškolené porodní báby, avšak zvláště v nepřítli hustě osídlených oblastech či v horách nebyla zkoušená

⁶ L e n d e r o v á , M. – R ý d l , K.: *Radostné*, s. 23; P e c h á č e k , G a b r i e l: *Obstetrix*. ČKD 39, 1898, s. 341. Online [cit. 24. 1. 2015].

^URL:< http://www.depozitum.cz/knihovny/ckd/tiskclanek.php?id=c_15823>.

babička vždy po ruce. Vzhledem k tomu, že bába podle zvyklosti přinášela po porodu dítě do kostela ke křtu, měl kněz povinnost prověřit si její osvědčení při zápisu do matriky.⁷ Neškolené „pokoutní“ báby se proto uchýlovaly k tomu, že dítě před kostelem odevzdaly proškolené bábě, která se před knězem prokázala babickým osvědčením. Za tuto službu se s ní pak podělily o vlastní výdělek.⁸ Tuto praxi stát přísně zapovídal a stíhal, duchovní měli vždy povinnost nahlásit takový případ státním úřadům. Z periodik víme, že ke konci století tuto praxi odmítaly už i proškolené porodní babičky, neboť v neškolených kolegyních spatřovaly nekalou konkurenci.

Z pohledu katolické církve však bylo větším prohřeškem přivolat si k porodu židovskou bábu. I když stát v roce 1850 zrušil v tomto ohledu veškerá omezení a židovské báby mohly vykonávat svou praxi bez ohledu na konfesi, pro katolické prostředí se jevila židovská bába u porodu nepřipustnou a v tomto smyslu také faráři apelovali na rodičky, aby si židovské báby k porodu nezvaly. Máme však svědectví, že většinou přizval židovskou babičku k porodu manžel nebo příbuzní.⁹ Pokud totiž došlo k tomu, že se porod komplikoval a hrozilo, že bude nutné pokřtít novorozence nouzově, nesměla židovská bába tento křest vykonat. Bylo stanoveno, že v takovém případě musí přivolat kněze nebo jiného katolíka, který by se této povinnosti ujal místo ní. Stejně tomu bylo i tehdy, pokud se rodička ocitla blízko smrti, neboť bába jí nemohla poskytnout poslední útěchu a musela opět volat kněze. Stejně nemyslitelná byla situace, že by židovská bába nesla dítě do kostela ke křtu. Babičky celou věc obvykle řešily tak, že dítě předaly kmotře nebo jiné katoličce a vyčkávaly před kostelem.¹⁰ Těmito nařízeními katolická církev významně omezovala „akceschopnost“ židovských bab, stát však na to nebral žádné ohledy a zdá se, že církev ho nakonec následovala, neboť ke konci století byla nařízení tohoto typu postupně vypouštěna z instrukcí pro porodní báby.¹¹

Všeobecně závažnější se však z pohledu církve jevíly problémy související s nesprávným výkonem nouzového křtu. Báby si totiž v mnoha případech správně nepamatovaly instrukce farářů. Nejčastěji nevhodně pozměňovaly křestní formulí, ke křtu používaly křestní vodu kvalitou neodpovídající matérii, která byla požadovaná rituálem, nebo nesprávně vlhčily

⁷ *Výnos velevslav. c. k. místodržitelství o nezkoušených porodních babičkách.* Ordinariátní list králové-hradecké diecéze. Díl 6, 1898, s. 223.

⁸ H a k l, Bohumil: *O čem má býti porodní bába od pastýře duchovního poučena?* ČKD 26, 1885, s. 20.

⁹ P e c h á č e k, G.: *Obstetrix*, s. 341.

¹⁰ *Kronika: Báby vyznání židovského.* ČKD 23, 1882, s. 114–115.

¹¹ P e c h á č e k, G.: *Obstetrix*, s. 343.

hlavičku či jinou část těla novorozence.¹² Lpění na přesném průběhu ritu je z našeho pohledu možná až příliš malicherné, avšak svědčí o důležitosti zásad uvedených v rituálu, bez jejichž dodržení hrozilo, že se dítě kvůli neznalostem báby nedostane do společenství církve, aniž by to jeho okolí tušilo. Kněze pak nedostatečně provedený nouzový křest stavěl do nepříjemné situace tehdy, pokud novorozenec přežil a byl přinesen do kostela, neboť příbuzní často požadovali, aby byl křestní obřad proveden znovu. Kněz v takových případech obvykle křest opakoval, avšak s podmínkou „*nejsi-li křtěn*“. Církev se těmto situacím bránila tak, že do instrukcí vsunula nařízení, aby bába nouzově křtila vždy v přítomnosti alespoň jednoho svědka, který pak poskytl faráři svědectví o průběhu křtu, na jehož základě mohl posoudit, zda byl křest platný. Kromě toho byly báby nabádány, aby s nouzovým křtem zbytečně nespěchaly a jednaly uváženě, vždy bylo lépe, aby křest (a to i nouzový) vykonal kněz. Všeobecně však převažoval názor, že není-li si bába jista, je lépe křtít než vyčkávat.¹³

Pokud byl porod komplikovaný a rodička nebo dítě byli bezprostředně ohroženi na životě, bylo bábám důrazně doporučováno přivolat lékaře. Ačkoliv osvícenský stát svými nařízeními významně přispěl k medikalizaci porodu a trojúhelník bába-kněz-lékař se na konci století postupně stával funkční (zvláště ve městech), zdá se, že až do poslední třetiny devatenáctého století nebylo bábám ze strany farářů příliš zdůrazňováno, aby v případě komplikací volaly lékaře.¹⁴ Pastorační příručky vydané v 19. století se o tom nezmiňují, a to dokonce ani jinak dosti progresivní pastorálka Antonína Skočdopole vydaná v roce 1874. Výjimkou byla situace, kdy bába asistovala u vícečetného porodu nebo u porodu anomálního plodu.¹⁵ V posledním dvacetiletí zkoumaného období začal v zámožnějších měšťanských

¹² Že fantazie a improvizace bab při výkonu nouzového křtu neznala mezí, dokládají dobová svědectví. Např. ke křtu báby místo vody používaly sliny, pivo, víno, kořalku, olej, kolínskou vodu nebo mléko. Hlavu novorozence vlhčily nikoli litím tekutiny, ale křtily navlhčenou rukou či vyždímaným šátkem, což rituál zapovídal. Jednoduchou křestní formuli „Já tě křtím ve jménu Otce, Syna i Ducha svatého“ pozměňovaly vynecháním slova „já tě křtím“, před jména božských osob přidávaly slovo „Boha“, na konci připojovaly „Amen“. Srov. P e c h á ě k , Gabriel: *Křest z naléhavé potřeby*. ČKD 40, 1899, s. 302–303.

¹³ Tamtéž, s. 211.

¹⁴ K problematice medikalizace porodu srov. T i n k o v á , Daniela: *Tělo, věda, stát: zrození porodnice v osvícenské Evropě*. Praha 2010.

¹⁵ P e c h á ě k , Gabriel: *Těžké případy křtu z neodkladné potřeby*. ČKD 40, 1899, s. 371, s. 421.

vrstvách převažovat zvyk volat k porodu lékaře, na venkově však bába zůstávala hlavní pomocnicí rodiček až do poloviny 20. století.¹⁶

Mnohem větší posun zapříčiněný postupující sekularizací je pozorovatelný u samotného rituálu křtu. Život v modernizující se společnosti dostával jiné tempo, než tomu bylo v první polovině 19. století a tomu odpovídaly i snahy přizpůsobit čas a místo křtu vlastním potřebám. Podle ustanovení tridentského koncilu se měl křest zdravého dítěte uskutečnit do devátého dne po porodu, místem měl být za všech okolností farní chrám. Tlak na včasný křest byl podložen především vratkostí zdraví novorozeňat a také obavou, aby dítě nezemřelo náhle nepokřtěný, což by zabránilo jeho posmrtné spáse. Jak ukládají křestní matriky, na venkově se tento úzus dodržoval až do poslední třetiny století, děti byly, pokud to jejich zdraví dovoľovalo, křtěny obvykle hned druhý den po porodu.¹⁷ Osvícenský stát však už na konci 18. století zastával benevolentnější stanovisko než církve a doporučoval zvláště v zimě a v horských oblastech vyčkat s cestou do kostela ke křtu, aby zdraví novorozence neutrpělo nepřízní počasí. To byla podle stížností duchovních také hlavní příčina, která způsobila narůstající počet odkládaných křtů v poslední třetině zkoumaného století. Dle dobových svědectví byl tento nešvar charakteristický zvláště pro zámožnější měšťanské vrstvy. Nejčastěji se čekalo se křtem tři nebo čtyři týdny, literatura uvádí, že před první světovou válkou se křtily děti starší čtyř nebo šesti týdnů. Jak autoři dosvědčují, zejména ve městech se křest zdržoval proto, aby se následně vykonal v domě a současně mohl být proveden i úvod matky.¹⁸

Místem, kde měl být křest proveden, nejednalo-li se o nouzovou variantu, byl jednoznačně farní chrám. Římský rituál připouštěl výjimku jen pro rodiny panovníků a vysoké šlechty, ale i v těchto případech se děti křtily v domácích kaplích, nikoli v soukromých prostorách. Snaha napodobit společenské elity byla patrně příčinou narůstajících křtů v soukromých domech. Ještě před polovinou 19. století o tomto jevu nenacházíme v pramenech žádné zásadnější zmínky, po polovině století se však situace radikálně mění. Dobře situované měšťanské rodiny vyvíjely tlak na faráře, aby docházeli křtít do jejich domů, a křest odkládaly také proto, aby zároveň s ním mohl být proveden úvod matky.¹⁹ V osmdesátých letech se pak tento nešvar začal masově šířit i na venkov a sami duchovní podávají svědectví

16 Počty dětí narozených za asistence lékaře v Praze v posledních dvou desetiletích 19. století srov. L e n d e r o v á , M. – R ý d l , K.: *Radostné*, s. 87.

17 Státní okresní archiv Pardubice, Farní úřad Dašice (1652–1949), Křestní, oddací a úmrtní listy 1810 – 1903, kart.7.

18 *Křest v domě soukromém*. ČKD 28, 1887, s. 311; Srov. L e n d e r o v á , M. – R ý d l , K.: *Radostné*, s. 96.

19 *O křtu doma udělovaném*. ČKD 24, 1851, s. 53.

o tom, jakým nepříjemnostem ze strany farníků byli vystavováni, pokud důsledně trvali na křtu v kostele.²⁰ Čelit těmto nárokům bylo velmi obtížné a tak duchovní raději ustupovali. I přes veškerou snahu kněží a církevních autorit nakonec křest v domě ke konci století zcela převládl, příčinou bylo také to, že vzápětí se obvykle konala i křestní hostina, jejímž čestným hostem se kněz stal, a prameny vypovídají, že to pro duchovní bylo nejen příjemné a pohodlné, ale současně se tím posilovala jejich společenská prestiž. Římská kurie a ordinariáty se této situaci přizpůsobily a vyrovnaly se s ní tak, že už v osmdesátých letech mohli kněží zažádat biskupskou konzistoř o povolení křtu v domě.²¹ Těsně před první světovou válkou už byl takový postup zcela běžný, jen s podmínkou, že se neprováděl zkrácený obřad (typický pro domácí křest v nouzi), ale celá slavnostní ceremonie, jako kdyby věřící byli v kostele.²²

Posledním aspektem, který prodělal výraznější změnu, byla volba kmotrů. Již v raném novověku započal proces, při němž se role kmotra postupně formalizovala a ztrácela svou socializační funkci a byl spíše posilován její reprezentační moment. Kmotři byli svědci křtu, jejichž úkolem bylo postarat o vedení a řádnou výchovu křtěnce v duchu katolickém. Vyhlášení tolerančního patentu však způsobilo konfesijní rozdělení obyvatelstva, na něž katolická církev nebyla zvyklá a ve smíšených osadách se musela vyrovnávat se situací, kdy si katolíci brali za kmotry ke křtu nekatolíky. Zcela při tom ignorovali duchovní funkci kmotrovství, což dokazuje, že rozhodující roli měly při výběru jiné skutečnosti. Tento jev byl reflektován výrazněji poprvé ve třicátých letech, a ačkoliv se i stát zasazoval o odstraňování nekatolických kmotrů při křtech katolíků, uplatňování tohoto nařízení bylo v praxi nesnadné.²³

Proto se především v konfesionálně smíšených osadách bylo možné s kmotrovstvím nekatolíků setkat, což souviselo s oslabováním nábožen-

²⁰ K o h n , Theodor: *Křest a úvod mimo chrám*. ČKD 20, 1879, s. 321; L e a n d e r , Karel: *Aforismy z pastýřského života*. ČKD 25, 1884, s. 431; *Sudílením svátosti svatého křtu nemá se odkládati na týdny a měsíce*. RD 7, 1900, s. 77.

²¹ *Křest v domě soukromém*. ČKD 28, 1887, s. 312; S k o ō d o p o l e , Antonín: *Příručná kniha bohosloví pastýřského*. České Budějovice 1874, s. 152. Online [cit. 24. 1. 2015].

^{URL}: <<http://kramerius.nkp.cz/kramerius/MShowMonograph.do?id=24494>>.

²² *S. Congregatio Rituum: Versalien. De Baptismo extra Ecclesiam collato*. Ordinariátní list královéhradecké diecéze. Díl 18, 1914, s. 32.

²³ *Slovo o volení nekatolíků za kmotry dítkám katolickým*. ČKD 6, 1833, s. 596. I když katolická církev proti nekatolickým kmotrům hlasitě brojila, jednalo se spíše o zveličování celé věci. Bereme-li v úvahu, že nekatolíků byla v českých zemích asi 2%, pak jistě nešlo o široce rozšířený jev.

ské funkce křtu. Kněží poukazovali na rozdílné vnímání kmotrovství v protestantském prostředí, kde kmotři plnili především funkci svědků a nikoli „*duchovních rodičů*“, jako tomu bylo u katolíků. V praxi se s tímto problémem faráři vyrovnávali tak, že pokud si rodiče nenechali domluvit, nechali nekatolika zapsat kmotrem, ale vedle něho zapsali ještě jednoho katolického kmotra. V lepším případě se jim podařilo rodiče přesvědčit a odsunout nekatolíky do role svědků, kde jejich vyznání nehrálo rozhodující roli. V průběhu století se však soužití různých konfesí ustalovalo a i z pozice katolických duchovních se jevilo rozumnější vzájemné vztahy nekomplikovat. Odmítání nekatolických kmotrů faráři proto ospravedlňovali předpisy římského rituálu a snažili se, aby si ho nekatolíci nevykládali příliš osobně, neboť mnozí z nich podle názoru duchovních vedli bezúhonný osobní život, a bylo by zbytečné jejich upřímný záměr zpochybňovat.²⁴

S modernizačními tendencemi, rostoucí urbanizací, industrializací a stěhování se do měst se obstarávání kmotrů stávalo stále obtížnější. Zatímco na vesnici přetrvávaly tradiční vazby a kmotři se dali nalézt ještě relativně snadno, ve městech se situace zásadně změnila. V posledním dvacetiletí 19. století faráři zaznamenávali oba krajní extrémy. Zámožní lidé obvykle neměli o kmotry nouzi, na druhé straně docházelo stále častěji k odmítání nabídky kmotrovství, a to především ve městech s velkým počtem dělnického obyvatelstva, kde na počátku 20. století narůstal úpadek institutu kmotrovství. Kněží se tak velmi často stávali svědky situací, kdy do kostela donesla dítě bába - zároveň kmotra, a druhým kmotrem byl kostelník. Rodiče ani nikdo jiný se křtu neúčastnil.²⁵

Všechny tyto skutečnosti dokazují hluboký úpadek funkce kmotrovství pod vlivem sekularizace společnosti. I když se církev této tradice týkající se nejdůležitější křesťanské svátosti nehodlala vzdát, byl institut kmotrovství postupně rozrušován a k jeho revalidaci došlo až díky reformám II. vatikánského koncilu ve 20. století.

Sňatek

Rituál uzavírání sňatku získával svou důležitost v hierarchii katolických svátostí podstatně déle než křest. Ačkoliv již od 13. století byl sňatek postupně začleňován do hierarchie svátostných ritů, jeho definitivní zařaze-

²⁴ J i r á k , Alois: *Kmotrovství nekatolíků při křtech katolických*. PD 2, 1882, s. 717–724.

²⁵ Jeden z autorů tento jev trefně komentoval slovy: „*univerzální kmotři celé osady*“; Srov. S e d l á k , Jan N.: *Teorie a praxe*. Obrazy ze správy duchovní. 4. Kmotrové při křtu. ČKD 25, 1884, s. 159.

ní mezi svátosti bylo potvrzeno tridentským koncilem, který projednával záležitosti manželství v roce 1563 a výsledkem bylo dvanáct kánonů a dekret o sňatkové reformě „*De reformatione matrimonii*“, nazývaný podle svého prvního slova „*Tametsi*“.²⁶ Tento dekret vymezil především podmínky vzniku a platnosti manželství. První zásahy státu do manželské legislativy přichází za vlády Josefa II., který v roce 1783 vydává tzv. manželský patent. Základním cílem patentu bylo jasně stanovit pravomoci církve a státu v manželských záležitostech, avšak ve většině ustanovení si patent bere za vzor tridentskou formu uzavírání manželství a tu aplikuje i na příslušníky jiných konfesí.²⁷ Od tohoto okamžiku se proces uzavírání manželství vydal na dvojkolejnou cestu, neboť státní a církevní legislativa se postupně rozcházel, zejména v otázce manželských překážek, rozvodu a rozluky.

Tento proces byl narušen uzavřením konkordátu s katolickou církví v roce 1855, kdy se manželské záležitosti načas vrátily zpět do kompetence katolické církve. Ale již v polovině šedesátých let pocíťoval stát potřebu vyvázat se z těsného konkordátního spojení s Římem a prvním krokem bylo v roce 1868 uzákonění tzv. civilního nouzového sňatku, jenž se týkal osob, jimž bránilo v uzavření manželství kanonické překážky, které civilní právo neznalo. Civilní sňatek se uzavíral před zástupcem státní správy, konkrétně příslušným okresním hejtmanem, ten měl také povinnost zapsat ho do civilní matriky. Uzavírání civilních sňatků však bylo v praxi naprosto výjimkou a využívali je především snoubenci rozdílných konfesí a to až na přelomu století.²⁸

Zabýváme-li se změnami, které prodělával svatební obřad a příprava na něj, pak dobová svědectví nejčastěji zmiňují několik faktorů. Již při první návštěvě fary, kde měl být sepsán snubní protokol a provedena zkouška ze znalostí katolického katechismu, se objevily rozdílné představy obou stran. Snoubenci mnohdy překvapili kněze už konkrétním datem a hodinou sňatku, aniž by zohledňovali specifickosti liturgických svátků a období, v nichž bylo zapovězeno uzavírat sňatek, případně denní rytmus bohoslužeb. V takových případech obvykle následovalo nepříjemné dohadování, při němž snoubenci neváhali vyhrožovat i uzavřením civilního sňatku.²⁹

²⁶ K a š n ý , Jiří: *Manželství v západní tradici: soubor kanonických studií*. České Budějovice 2006, s. 23.

²⁷ K tomu blíže T u r e č e k , Josef: *Manželský patent Josefa II.* In: *Miscellanea historico-iuridica*. Ed. V. Vaněček. Praha 1940, s. 278–281.

²⁸ M a c k o v á , Marie: *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. 69.

²⁹ S e d l á k , Jan N.: *Poučování věřících s kazatelny o svátosti manželství*. ČKD 41,

Při prokazování náboženských vědomostí propadali kněží zděšení, když objevovali hluboké mezery snoubenců ve znalostech katechismu. Za nejkritičtější byla považována situace ve středních měšťanských vrstvách, dobrou znalost katechismu nezaručovalo ani vyšší vzdělání. Častou záležitostí bylo, že snoubenci neznali základní církevní dogmata o trojjedinosti, o vzkříšení Ježíše, o Marii, o svatých, problémy jim dělalo i vyjmenovat všechna přikázání. Obecně se soudilo, že nejlépe jsou na tom se znalostmi venkovské střední vrstvy, a to především dívky. K tomu přistupovala i skutečnost, že zvláště ženichové se netajili nechutí k prozkoušení a dávali kněžím najevo, že je zdržují zbytečnými formalitami.

Totéž se týkalo i tzv. generální zpovědi před sňatkem. Církev jí požadovala ze dvou důvodů, jednak aby odhalila případné manželské překážky (což se dělo také při sepisování snubního protokolu) a potom proto, aby snoubenci přistupovali k svátosti manželství důkladně očištěni od všech předchozích hříchů. To se patrně dařilo naplňovat do sedmdesátých let 19. století, pak ovšem začalo docházet k tomu, že snoubenci se i přes hrozbu upozornění biskupa ze strany duchovního začali zpovědi a následnému přijetí eucharistie vyhýbat. Ve velkých městech došla situace tak daleko, že zvláště muži využívali anonymity městských farností a posílali za sebe ke zpovědi za úplatu někoho jiného. Dotyčný jim obstaral zpovědní lístek, který těsně před sňatkem odevzdali oddávajícímu, jenž už v danou chvíli nemohl nijak zasáhnout, zjistil-li podvod vůbec.³⁰

Autorita církev byla zpochybňována také v problematice manželských překážek. Snoubenci totiž měli o složitém systému kanonických a státních překážek jen nejasné povědomí, situaci neulehčovalo ani to, že civilní a kanonické právo nebylo v záležitosti překážek jednotné. Snoubenci tak bývali nepříjemně překvapeni faktem, že musí žádat o dispenzi a z tohoto důvodu sňatek oddálit. Nejčastěji se objevovaly překážky pokrevnosti (*impedimentum consanguinitatis*) a švakrovství (*impedimentum affinitatis*) – obvykle v boční a vzdálenější linii 3. či 4. stupně. Méně častá byla překážka duchovního příbuzenství (*impedimentum cognationis spiritualis*), tedy pokud jeden ze snoubenců byl tomu druhému kmotrem, a to buď při křtu, nebo při biřmování.³¹ Tato překážka platila pouze v kanonickém právu a její závažnost snoubenci zhusta bagatelizovali.

1900, s. 268–269.

³⁰ E c k e r t , František: *Zpovědní listky snoubenců*. ČKD 22, 1881, s. 308; Š i m o n , Josef: *O zpovědi snoubenců*. ČKD 44, 1903, s. 50.

³¹ Státní okresní archiv Pardubice, Arciděkanský úřad Pardubice (1870–1950), Snubní protokoly 1886–1887, kart. D8.

Největší pozornost byla věnována překážce smíšeného manželství (*impedimentum religionis mixtae*). Katolická církev se snažila bránit uzavírání těchto svazků, nebo je alespoň regulovat a kontrolovat prostřednictvím dispenzů a reverzů o výchově dětí (*cautiones, záruky*).³² Stát a evangelické církve zastávaly benevolentnější stanovisko. To bylo také příčinou, proč ke konci století narůstá počet smíšených sňatků uzavřených před nekatolickým duchovním. Faráři si stěžovali, že jen vymoci od snoubenců záruky a reverzy si žádalo značnou námahu. Běžný postup, že tyto dokumenty posléze putovaly do Říma k posouzení, byl nakonec samotnou papežskou stolicí na počátku 20. století zmírněn a to tak, že ve zvláště komplikovaných případech bylo možné předložit je pouze oddávajícímu.³³ Zde je jasné patrné, že z obavy před uzavíráním civilních svazků církev raději částečně ustoupila ze svých požadavků. Nejčastěji se však snoubenci vyrovnali s rigidními požadavky katolické církve tak, že je prostě obešli. Podepsali sice všechny reverzy o výchově a obstarali si dispenzi, po uzavření manželství se však stávalo, že katolický manžel přestoupil k evangelictví, nebo že děti dali nábožensky vychovat v rozporu s původním příslibem. Stížnosti kněží u státních úřadů byly většinou odbyty tvrzením, že po svatbě snoubenci své původní úmluvy, státem vnímané v podstatě jako soukromé smlouvy mezi dvěma stranami, změnili.³⁴

Po vyřešení všech těchto záležitostí nadešly ohlášky sňatku. Zde jsou modernizační změny patrné nejvíce na frekvenci a časovém rozpětí ohlášek. Zrychlený rytmus života a narůstající migrace obyvatel nutila církev odpouštět snoubencům dvě ohlášky a prohlašovat snoubence „jednou za třikrát“. Nejběžnějšími příčinami žádostí byla změna bydliště či pracovního místa snoubenců, těhotenství nevěsty nebo blížící se církevní období, kdy se sňatky nesměly konat. V každém případě však snoubenci museli složit písemnou přísahu, že jim není známa žádná překážka uzavíraného sňatku a následně obdržet biskupskou dispenzi.³⁵ Ohlášky tvořily po celé sledované období pevnou součást předsvatební přípravy, a i když byly v poslední třetině století vnímány spíše jako formalita, nikdo jejich důležitost nezpochybňoval. Církev na nich trvala z úcty tradici a věřící proto, že zajišťovaly

³² Tamtéž.

³³ *S. Congregatio S. Officii: Decreta de dispensationibus super impedimento disparitatis cultus*. Ordinariátní list královéhradecké diecéze. Díl 16, 1912, s. 89.

³⁴ *Slovo o smíšených sňatcích*. PD 2, 1882, s. 138.

³⁵ B o r o v ý , Klement: *Úřední sloh církevní: příručná kniha praktického úřadování pro katolické duchovenstvo*. Praha 1887, s. 574–576. Online [cit. 26. 1. 2015].

^URL: <<http://kramerius.nkp.cz/kramerius/MShowMonograph.do?id=29121>>.

sňatku potřebnou popularitu, která činila v daný okamžik snoubenecký pár středem pozornosti farní obce.

Posledním faktorem, který prodělal výraznější změnu, byla doba uzavírání sňatku. Manželství se nemohla uzavírat v době adventní, postní a tři dny před svátkem Nanebevstoupení Páně, pro tato období bylo nutné obstarat si dispensi. Největší diskuze se však vedly ohledně dnů v týdnu. Církev doporučovala, aby se sňatky neodbývaly v den půstu a újmy. Dnem půstu byl tradičně pátek, dny újmy pak připadaly na některé liturgické svátky během roku. Etnografická zkoumání dokládají, že nejčastějším svatebním dnem bylo po celé 19. století úterý. V poslední třetině století se však začínají stále častěji konat svatby v sobotu a v neděli nebo v den jiného církevního svátku. Oddavky v sobotu byly žádané zvláště ve městech, což souviselo s nárůstem továrního dělnictva, které mělo v sobotu den výplaty a v neděli den volna, což přímo vybízelo ke konání sobotních svateb, po nichž si mohli slavením zmožení svatebčané užít volna a odpočinku. Duchovní však viděli celou situaci jinak, neboť konání svateb v sobotu mělo za následek, že svatebčané jen málokdy dorazili na ranní nedělní mši a zanedbávali tak své náboženské povinnosti. Vítané nebyly ani sňatky v neděli a ve svátek, především kvůli množství probíhajících bohoslužeb ve farních a filiálních kostelech, neboť pro kněze bylo organizačně náročné všechny tyto bohoslužby, včetně svatebních, zajistit.³⁶ Stížnosti na nevhodně zvolené svatební dny však nebyly nic platné, neděle se sice jako svatební den trvale neujala a její místo převzal po první světové válce pátek, ale sobota zůstala ve 20. století nejčastěji voleným dnem sňatku pro většinu populace.

Smrt

Smrt člověka má v křesťanské církvi hlubokou symboliku, která je paralelou velikonoční smrti Krista a přechodu k věčnému životu. Mluvímeli o katolickém pohřebním ritu, nelze ho oddělit od svátosti posledního pomazání, která představovala jeho důležitý předstupeň a byla přípravou na odchod člověka z tohoto světa. Rituál pomazání nemocných, trpících a umírajících patří k nejstarším liturgickým obřadům a skládal se z obřadu pomazání olejem a přijetí eucharistie, jež přijímána v nemoci nebo před smrtí byla zárukou zmrtvýchvstání. Středověk však zásadně posunul význam této svátosti, neboť ji zbavil její uzdravující a povzbuzující funkce. Ve 12. století se pro tuto svátost ustálil název poslední pomazání, jež bylo spojeno s koncem života člověka a navázáno bezprostředně na funerální

³⁶ S e d l á k , Jan N.: *Oddavky v den nedělní neb sváteční*. ČKD 26, 1885, s. 496.

obřady. Podobu funerálních slavností významně poznamenala doba barokní, která z nich učinila citově exaltovanou festivitu, jež byla v osvícenství terčem ostré kritiky. Osvícenské reformy zbavily pohřební slavnost barokních prvků a korigovaly hygienickou stránku pohřbu – mrtvé tělo muselo být řádně ohledáno a pohřbeno do 48 hodin.³⁷

Katolická církev považovala rituály týkající se odchodu ze života za velmi důležité pro spásu člověka. V pastoračních příručkách se připomíná povinnost kněze mít přehled o tom, kdo z farníků je nemocen nebo blízko smrti, pilně ho navštěvovat a poskytnout mu duchovní útěchu a posilu v podobě eucharistie. Antonín Skočdopole věnuje pomazání nemocných a umírajících značnou pozornost. V jeho pastorálce, stejně jako v dalších příručkách z této doby, nalezneme především návrat k původnímu biblickému konceptu.³⁸ Sekularizující se společnost byla totiž se smrtí smířena mnohem méně než předchozí generace, což je v dobových svědectvích dobře patrné. Příbuzní odmítali pouštět kněze k nemocným a umírajícím, nechťeli si připustit závažnost okamžiku, děsili se odchodu blízkého víc než ten, jehož se týkala, a kněz se jim jevil jako posel smrti. Příčinu spatřovali duchovní nejen ve strachu ze smrti, ale také v bezmezné víře v lékařovy schopnosti a v neposlední řadě i ve slábnoucí náboženské horlivosti farníků. Pastorační příručky proto zdůrazňují, aby kněz jednal vždy opatrně a při běžných kázáních důrazně připomínal, že jde především o posilu v nemoci. Termín „poslední pomazání“ byl na konci 19. století vnímán jako nevhodný.

Pokud byl již okamžik smrti blízko, vypravoval se farář k umírajícímu v doprovodu ministrantů nebo členů bratrstev za zvuku zvonků a se světly, někdy i s malým baldachýnem nad hlavou. V poslední třetině století se ve městech rozšířil zvyk, že kněží nosili olej a hostii tzv. tajně, tj. bez liturgického roucha a světel, neboť sekularizace měst byla již tak pokročilá, že duchovní vážali vystavovat své svěřence nechtěnému zájmu či spekulacím o jejich zdravotním stavu.³⁹ Cesta se zvonkem, baldachýnem a lucernami bezpochyby vyvolávala v ulicích měst nežádanou pozornost a zvláště v noci býval kněz s průvodci verbálně napadán od alkoholem posilněných kolemjdoucích. Víme však, že na venkově přetrvával tento zvyk až do druhé světové války.

³⁷ Státní okresní archiv Pardubice, Farní úřad Dašice (1652–1949), Úmrtní listy 1800–1839, kart. D 25.

³⁸ S k o č d o p o l e , Antonín: *Příručná kniha bohosloví pastýřského*. Praha 1891, s. 639.

³⁹ *Tamtéž*, s. 680–682.

Jak jsme již připomněli, tělo mrtvého bylo předmětem osvícenské legislativy.⁴⁰ V polovině 19. století přibýlo nařízení, že mrtvolu nesmí být vystavována veřejně v kostele, což církev odmítala. Měla za to, že pohled na mrtvého má katarzní účinek a připomíná člověku krátkost života a otázku vlastní spásy. Zemřelí proto byli vystavováni před pohřbem v domě. Ačkoliv tento zvyk trval na venkově, kde nebyly k dispozici márnice, až do poloviny 20. století, ve skutečnosti bylo mrtvé tělo postupně vytlačováno z veřejného prostoru. Tomu odpovídalo i nařízení, že mrtvola musí být „zarakvena“ ještě před příchodem faráře do smutečního domu, odkud průvod s mrtvým odchází do kostela. Na přelomu století si faráři stěžovali, že na venkově se tak stále ještě neděje a je patrné, že zvláště v létě jim počínající rozklad mrtvolu značně stěžoval jejich povinnosti. Popisy takových situací vyznívají vsutku morbidně.⁴¹

Zajímavým fenoménem konce století se staly pohřby dětí a sebevrahů. Narůstající vnímavost vůči specifikám dětského věku vedla rodiče k tomu, že požadovali, aby byla za zemřelé dítě sloužena plnohodnotná zádušní mše, což rituál zapovídal, považující dítě za tvora bez hříchu, který má cestu do nebe jistou. Rodiče však měli pocit, že i za dítě by se měla odsloužit zádušní mše a vynucovali si ji na duchovním. Ti obvykle neustupovali, ale běžnou praxí se na konci století stávalo, že jim nabídli alternativu v podobě tzv. andělské mše, která byla sloužena pro blízké zemřelého dítěte odpoledne po pohřbu a někdy také spojena se zádušní mší za dalšího z již zemřelých příbuzných.⁴² Řádný pohřeb sebevrahů sice rituál přísně zapovídal, ale z hlediska státních nařízení bylo nemyslitelné, aby mrtvola byla někde jen tak zahrabána jako se to dělo v raném novověku. Ve druhé polovině 19. století se již neřeší, zda pohřbít, ale především jak pohřbít. Příručky farářům radí jednat velmi obezřetně a s patřičnou dávkou empatie a piety k blízkým. I když se stále doporučovalo pohřbívat sebevrahy v tichosti za hřbitovní zeď, realita byla už zcela jinde. Dobová svědectví dokládají pohřby sebevrahů s hudebním doprovodem, smutečními promluvami a tzv. „do řady“ (což usnadňoval zvláště vznik obecních hřbitovů, které církev nespravovala).⁴³ Ačkoliv to vyvolávalo pohoršení, kněží to raději strpěli,

⁴⁰ Srov. T i n k o v á , Daniela: *Zákeřná mefitis: zdravotní policie a veřejná hygiena v pozdně osvícenských Čechách*. Praha 2012.

⁴¹ Srov. H á l e k , Vlastimil: *Zarakvení mrtvolu*. RD 7, 1900, s. 573.

⁴² J e ž e k , J.: „*Andělská mše*“ při pohřbu dítěte. PD 10, 1890, s. 312–313.

⁴³ *Verbesserung des XVI. Stückes des Reichsgesetzblattes I. J. in Betreff der Beerdigung der Selbstmörder*. n Konsistorial Kurrenten 18, num. 4137, 24. 7. 1851, s. 149; *Leichen der unter Bereuung gestorbenen Selbstmörder können mit Nachsicht der Behörden auf dem Leichenhofe beerdigt werden*. Konsistorial Kurrenten 13, num. 4257, 24. 7. 1845, s. 127.

neboť odmítnou pohřbít, byť sebevraha, se jim přičilo. V tomto smyslu na ně vyvíjel tlak i stát.

Se sekularizací společnosti souvisí i rozšiřující se zvyk promlouvat k počtě zemřelého na hřbitově. Původně byla řeč za zemřelého konána v kostele po zádušní mši a řečnil kněz, avšak s koncem století se promlouvajícími stávali čím dál častěji laici a z tohoto důvodu byla řeč přesouvána na hřbitov. Pohřební řeč z pohledu katolické církve měla být především upomínkou na zesnulého, měla potěšit pozůstalé a mít i patřičný sebezpytující účinek na všechny přítomné. Duchovní si stěžovali, že řeči se vedou na témata nesouvisějící s pohřbem a skrývají se v nich narážky na příbuzné, zaměstnavatele, církev, placení poplatků nebo se proklamují liberalistické a socialistické názory. To se dělo především v dělnickém prostředí, kde se úmyslně zapomínalo na církevní charakter pohřbu, a řečníci si dovozovali „nemístné výstřelky“.⁴⁴ Takto řečnit si však laici dovolili většinou až poté, co kněz odešel ze hřbitova, proto se doporučovalo neodcházet příliš brzo a dohlédnout, aby k takovým věcem nedocházelo. Promluvit o mrtvém však bylo čím dál obtížnější zvláště ve městech, kde narůstala anonymita, a kněz se musel spolehnout na informace od pozůstalých, kteří často idealizovali život zemřelého.⁴⁵

Na přelomu století se v katolickém prostředí stávalo předmětem kritiky kremační hnutí. Na založení Společnosti pro spalování mrtvol (1899) a spolku Krematorium (1909) reagovali katoličtí kritici až hysterickými polemikami popisující proces spalování mrtvého těla a zdůrazňující jeho nepřípustnost.⁴⁶ Podle dekretu papeže Lva XIII. katolíci nesměli vstupovat do kremačních spolků, schvalovat kremace, ani se na nich jakkoli podílet, v opačném případě jim byl odepřen církevní pohřeb. Na ostroty argumentace neměnilo nic ani to, že v praktické rovině se vzhledem k finanční náročnosti kremace v nejbližší dostupných německých krematoriích nechal spálit jen zlomek populace. Církvi nebyly nápomocny ani rakouské úřady, které sice kremaci zapovídaly, ale nijak neomezovaly činnost kremačních spolků a tolerovaly kremace svých občanů v cizině.⁴⁷

⁴⁴ H á l e k , Vlastimil: *Děkovací řeči při pohřbech*. RD 7, 1900, s. 74.

⁴⁵ H a u s m a n n , Josef: *Řeči pohřební ze stanoviska liturgicko-pastorálního*. ČKD 2, 1861, s. 412–414.

⁴⁶ Š p i č k a , Petr: *O spalování mrtvol*. ČKD 30, 1889, s. 79.

⁴⁷ N e š p o r o v á , Olga: *O smrti a pohřbívání*. Brno 2013, s. 120.

Závěr

Výše naznačená zjištění jsou jen stručným mapováním problematiky, která ve skutečnosti zahrnuje široké badatelské pole. Ke třem zmíněným rituálům by bylo možné přiřadit i další, a to především rituály prvního svatého přijímání a biřmování, na něž v této studii nezbývá prostor. Proměny katolických přechodových rituálů ve druhé polovině 19. století jsou dokladem nezadržitelně postupujícího procesu sekularizace společnosti, která díky výtoky modernity, ať už v pozitivním či negativním smyslu, postupně změnila svůj životní rytmus, trávení volného času, přeskupila škálu svých hodnot a v důsledku toho změnila i vztah k přechodovým festivitám. Katolické rituály postrádaly v tomto procesu potřebnou flexibilitu a to vyvolávalo volání po jejich změně, které násobilo i to, že lidská potřeba ritualizace za ně nenalezala odpovídající náhradu. Snahy o přizpůsobení katolických rituálů moderní společnosti budou realizovány až hluboko ve 20. století prostřednictvím reformy II. vatikánského koncilu.

CHANGES IN CATHOLIC RITES OF PASSAGE IN A SECULARIZING SOCIETY IN THE SECOND HALF OF THE 19TH CENTURY

Als Nachfolge der Säkularisation der Gesellschaft kann unter anderen die Umwandlung der katholischen Übergangsriten in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhundert zählen. Die Gesellschaft erfuhr durch Modernisierung deutliche Veränderungen (und zwar positive als auch negative) – allmählich veränderte sich ihre Lebensweise und ebenso die Idee, wie die Freizeit zu verbringen sei, auch das Wertesystem wurde revidiert und daraufhin änderte sich die Beziehung zur Übergangsfestivitäten. Katholische Rituale waren nicht flexibel genug um die Änderungen, die die Säkularisation mit sich brachte, zu folgen. Dass die Menschen ihre Rituale unbedingt brauchen und ohne sie kaum leben können, wurde jedoch allgemein angenommen. Die Bemühungen die katholischen Rituale der modernen Lebensweise anzupassen erreichten ihr Ziel allerdings erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhundert durch die Reform des Zweiten Vatikanischen Konzils.