

Jiří Hrbek

Starozákonní motivy v habsburské reprezentaci doby barokní

Old Testament motifs in Habsburg representations of the Baroque period

■ **Abstract:** The Old Testament served as an inexhaustible source of models to be reflected by royal representations in the Early Modern Age. Most Old Testament kings were given an archetypal nature, being closely associated with particular characteristics and representing a particular type of behaviour to be followed. Pious David, wise Solomon and the somewhat mysterious Melchizedek, a king and priest all in one, were viewed with particular interest. The relationship between the reigning Habsburg and his Old Testament model was emphasized not only in pictorial art, but also in literature, drama and even Old Testament-style architecture (with Karlskirche in Vienna representing Solomon's Temple). The basis for this royal identification with biblical figures could already be observed in the early Middle Ages, and was only curtailed at the start of the Enlightenment, due to a structural change in the categories associated with royalty and the start of a new way of legitimizing it, resulting either from a change in the monarch's self-conception or under pressure from external attacks by Enlightenment pamphleteers.

■ **Keywords:** representations of royalty; Christian warrior; celebratory literature; Habsburgs; political legitimization

■ **PhDr. Jiří Hrbek, Ph.D.,** je vědecký pracovník Historického ústavu Akademie věd České republiky. Specializuje se na dějiny panovnického majestátu v raném novověku a na dějiny české pobělohorské šlechty (hrbek.jiri@seznam.cz).

Předkřesťanský model sakrálního království, fungující od úsvitu starověkých civilizací, prošel v raném středověku důslednou christianizací. Panovník měl nadále čerpat své charisma od jediného pravého Boha. Přestože v raném novověku k tomuto způsobu legitimizace panovnické moci přistoupily i další teorie (například teorie státního zájmu),¹ zůstal sakrální rozměr královské moci v základních rysech zachován, a to až do konce „starého režimu“. Ve všech těchto turbulencích zůstávala Bible coby základní kniha křesťanství textem, který působil jako inspirační vzor, kdykoli bylo potřeba zdůraznit sakrální rozměr panovnickovy osoby a posílit její autoritu. Vztah mezi institucí evropského království a nejdůležitější knihou západní civilizace se utvářel ve dvou rovinách: král měl čerpat z biblických příběhů svou sílu a měl se inspirovat vzory velkých biblických králů, popřípadě se vyvarovat chyb biblických králů-tyranů. V tomto směru se stala Bible jedním z pramenů raně novověké politické filozofie a její morální apely byly vtěleny nejen do obsáhlých spisů tehdejších učenců, filozofů, teologů či právníků, ale i do zcela konkrétních návodů, jak dobře vládnout, tj. do knížecích zrcadel. Druhou rovinu, v níž Bible přispívala k posilování panovnické autority, představovalo množství příběhů, jejichž napodobování se stalo součástí dvorského ceremonálu, čímž se opakovaně zpřítomňovala představa o králi jako Božím vyvolenci. Prostřednictvím takových úkonů se král vyčleňoval z okolní společnosti a stavěl se mezi Boha a lid.²

¹ Srov. Friedrich MEINECKE, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, München - Berlin 1924.

² K politické funkci Bible Andreas PEČAR - Kai TRAMPEDACH (edd.), *Die Bibel als politisches Argument. Voraussetzungen und Folgen biblizistischer Herrschaftslegitimation in der Vormoderne*, Historische Zeitschrift, Beiheft 43, München 2007.

Starý zákon je a priori skeptický k monarchii jako politické instituci. V panovníkovi vidí často protivníka jediného Boha, pozemskou konkurenci, jež má sklon k utlačování poddaných, zatímco Bůh uzavírá se svým lidem smlouvu. Mnozí starozákonní králové tak sloužili jako archetypy tyranů, protože povaha jejich moci byla násilná, na rozdíl od kontraktuálního pojetí vlády Boha nad izraelským národem. Asi nejznámějším příkladem takového srovnání je faraon, s nímž se židovský Bůh utká ve vítězném boji během odchodu Izraelitů z egyptského zajetí. Kategorie „zajetí“ a „utrpení“ pod bezbožným panovníkem rezonovaly zejména v době náboženských válek a stávaly se argumentační základnou jak pro francouzské monarchomachy druhé poloviny 16. století, tak pro české pobělohorské emigranty.³ V některých případech se terčem kritiky protestantů nestával pohanský vladař, ale Bohem původně posvěcený pohanský král, jenž se však v důsledku vlastní bezbožnosti odklonil od pravé cesty a podobně jako biblický Saul přišel o Boží přízeň. Asi nejznámějším příkladem je francouzský král Jindřich III., u něhož se ztráta Boží milosti projevila mimo jiné ztrátou schopnosti léčit královskou nemoc.⁴

Kromě králů-tyranů se však ve starozákonním textu setkáme také s několika jedinci, jejichž příklad mohl raně novověký král následovat a jejichž příběhy se stávaly součástí kázání dvorských duchovních při nejrůznějších příležitostech i oslavných spisů z pera královských apoletů. Chronologicky nejstarším vzorem byl Melchizedech, mytický král Sálemu a zároveň kněz. Spojení obou funkcí zásadním způsobem rezonovalo v rámci panovnické reprezentace a nejjasněji vystupovalo na povrch během korunovační mše, kdy docházelo k pomazání křížem či svatým olejem a panovník vystupoval jako obětník,⁵ což souznělo s eucharistickou úctou Habsburků i snahou připodobnit se svým jednáním Kristu (*christomimésis*).⁶ Během pomazání pak sestoupil na krále Duch svatý podobně jako na Krista během křtu v Jordánu.⁷

Melchizedech vystupuje v Bibli jako ten, kdo první obětuje Bohu chléb a víno (Gen 14,18–19), čímž stojí jako starozákonní předobraz Krista na počátku dějin eucharistické oběti. Autor listu Židům potom překládá jeho jméno jako „král pokoje“. Další výskyt této enigmatické postavy nacházíme v Žalmu 110, kde je král David zmíněn jako Melchizedechův dědic a zároveň jako někdo, kdo má navázat na jeho způsob uctívání Boha. Právě David sloužil jako další starozákonní vzor krále-kněze, protože dokázal prorokovat, přečíst znamení od Boha a zjistit z nich příčiny sucha.⁸ Jeho sakrální úloha

³ Dále srov. Vladimír URBÁNEK, *Eschatologie, vědění a politika. Příspěvek k dějinám myšlení pobělohorského exilu*, České Budějovice 2008. Zde i další literatura.

⁴ Více Marc BLOCH, *Králové divotvůrci*, Praha 2004, s. 310n.

⁵ Starozákonní vzory jsou připomenuty například během modliteb při pomazání nebo na výzdobě českého korunovačního jablka. Viz Anežka VIDMANOVÁ (ed.), *Karel IV. Literární dílo*, Praha 2000, s. 101–103; Anna SKÝBOVÁ, *České korunovační klenoty*, Praha 1982, s. 83–89.

⁶ O vztahu mezi Melchizedechem a Habsburky v této rovině například jezuitský ludus caesarei *Sacrificium pacificum Melchizedec regis Salem in pane et vino libatum* (kolem 1650). Srov. dále Maria GOLOUBEVA, *Glorification of Emperor Leopold I. in Image, Spectacle and Text*, Mainz 2000, s. 80.

⁷ Jindřich III. založil ve Francii roku 1578 dokonce Řád svatého Ducha a stylizoval se do role toho, kdo dokáže jeho sestoupení zprostředkovat a posílit tím vlastní upadající sakrální autoritu. John ADAMSON, *Introduction: The Making of the Ancien Régime Court 1500–1700*, in: týž (ed.), *The Princely Courts of Europe. Ritual, Politics and Culture under the Ancien Régime 1500–1700*, London 1999, s. 7–42, zde s. 18–19.

⁸ Sigmund MOWINCKEL, *General Oriental and Specific Israelite Elements in the Israelite Conception of the Sacral Kingdom*, in: *La Regalità sacra/The Sacral Kingship*, Leiden 1959, s. 283–293.

je navíc zdůrazněna tím, že opěvuje Boha rituálním tancem před archou úmluvy.⁹ Podobně jako jeho předchůdce Saul byl také David pomazán na krále, a to dokonce několikrát, na rozdíl od Saula však zachoval Bohu věrnost. Uvědomoval si, že není inkarnací Boha, ale nástrojem jeho moci.¹⁰ Tím vším očistil království jako instituci a stal se novým zakladatelem. Tato skutečnost rezonovala především v kontextu protireformace a byla připomínána například v oslavách nástupu Ferdinanda II.¹¹ Jeho život a činy jsou katolickými autory doby barokní interpretovány jako dokonalá poslušnost Boží vůli. Vsemožně je zdůrazňována jeho osobní zbožnost, přísné zachovávaní tridentských nařízení (zpověď, úcta ke svatým apod.) i čas věnovaný modlitbě či adoraci, který si král navzdory zaneprázdnění panovnickými povinnostmi vždy udělal.¹² Svými činy tak Ferdinand II. znovu posvěcuje Svatou říši římskou znesvěcenou herezí - jeho zpovědník a rádce Vilém Lamormaine viděl v jeho vládě naprostou shodu s Boží vůlí.¹³ Dvorní kazatel Johann Weingartner pak označil způsob jeho vlády za „davidovský“, protože jeho hlavním imperativem bylo pravé náboženství, a stavěl ho do kontrastu s „politikou“, v níž jde o dosažení maximální moci.¹⁴ Lovaňský profesor Nicolaus Vernulaeus mu potom neváhá, prý po vzoru celého světa, udělit přízvisko „Zbožný“.¹⁵

Starozákonní David však nepředstavuje pouze archetyp panovníka plného zbožnosti, tedy ctnosti označované například v habsburském knížecím zrcadle *Princeps in compendio* za základ všech ostatních ctností.¹⁶ David je zároveň vzorem bojovníka, který věří Bohu, i když se zdá boj z lidského hlediska marný. Představa o křesťanském bojovníkovi (*miles christianus*) rezonovala nejvíce ve středověkém kontextu křížových

⁹ Topos krále-kněze se vyskytuje v Bibli poměrně často: také Šalamoun pronáší zvláštní modlitbu při posvěcení chrámu; Šimon Makabejský byl původně knězem, který získal atributy panovnické moci atd. Dále Northrop FRYE, *Velký kód*, Brno 2000, s. 209–210.

¹⁰ Jedinečnost tohoto přístupu ve starověkém světě zdůrazňuje E. O. JAMES, *The Sacred Kingship and the Priesthood*, in: *La Regalità sacra*, s. 63–70.

¹¹ Téma „restitutio aulae“ bylo po návratu Ferdinanda II. do Štýrského Hradce po české korunovaci roku 1617 předvedeno jezuiti i na biblické látce příběhu o Josefovi Egyptském, který svým působením odčiní hřích dvořanky-Putifarky. Dále Ruprecht WIMMER, „*Jucundiorum postulat scenam dies.*“ *Die Aufführung eines Jesuitendramas anlässlich der Krönung Erzherzog Ferdinands zum König von Böhmen*, in: August Buck – Georg Kauffmann – Blake Lee Spahr – Conrad Wiedemann (edd.), *Europäische Hofkultur im 16. und 17. Jahrhundert III*, Hamburg 1981, s. 533–541.

¹² „... interdiu regnorum et imperii negotiis curas impedeat, nunquam tamen pietatis oblitus.“ Nicolaus VERNULAEUS, *Virtutum augustissimi gentis Austriacae libri tres*, Lovanii 1640, s. 17.

¹³ Dále Vilém LAMORMAINE, *Ferdinandi II. Romanorum Imperatoris Virtutes*, s. l. 1638, s. 44–49. Lamormaine připomíná biblického Joba, jenž následoval Boží vůli, přestože mu přinášela osobní trápení.

¹⁴ „... antipoliticus regis Davidis spiritus.“ Citováno podle Hans STURMBERGER, *Ferdinand II. und das Problem des Absolutismus*, Wien 1957, s. 33.

¹⁵ Nicolaus VERNULAEUS, *Laudatio funebris augustissimi Imperatoris Ferdinandi II. aeternae memoriae consecrata*, Lovanii 1637, s. 16: „Dicam hoc libere vereque, debetur illi a pietate cognomen et eum FERDINANDUM PIUM iure orbis appellabit.“ („Říkám to svobodně a pravdivě, zaslouží si přízvisko odvozené ze zbožnosti a svět jej poprávu nazve Ferdinandem Zbožným.“)

¹⁶ „Ideo ante omnia necesse est, ut eundem [= principem, pozn. autora] Deum, a quo munus istud accepit, ante oculos sibi ponat et nihil contra mandata ejus agat, nec unquam ab ejusdem voluntate recedat.“ *Princeps in compendio*, Wien 1668, 1. kap. („Zajisté je především nutné, aby on [= panovník, pozn. autora] měl Boha, od něhož dostal svůj úřad, stále před očima a nic nedělal proti jeho příkazům, ani se neodchýlil od jeho vůle.“)

výprav a svaté války proti Turkům,¹⁷ kteří jsou, podobně jako ve středověku Mongolové, interpretováni z apokalyptického hlediska jako národy Gog a Magog¹⁸ či jako Babyloňané útočící na Jeruzalém. Tato interpretace, paralelní s Jeremiášovým voláním po záchraně a rychlém přikročení od slov k činům, se nachází například v Brecklingově *Poslední polnici* (1663)¹⁹ či v Pešinově *Ucalegonu* (1664).²⁰ Leopold I. pak v rámci této logiky vystupuje jako císař-zachránce, jako ten, který porazil silnějšího divocha Goliáše, jako nový David. Stále znovu byla zdůrazňována Leopoldova neochvějná víra v Boha, která je v nerovném boji důležitější než vojenské schopnosti. Případné vítězství jen stvrzuje Boží vyvolení.²¹ Tobias Johann Becker si pohrává roku 1683 v kázání předneseném ve Svatovítské katedrále s pěti Davidovými kameny, které Leopold I. použil v boji proti dědičnému nepříteli křesťanstva. Jsou jimi víra, spravedlnost, stálost, láska k Ježíši a důvěra v Boha. Proti Turkům nechává bojovat zástup zemských patronů v čele s Pannou Marií, která rozdrťí svou patou hlavu draka (odkaz na Gen 3,16) jménem Mohamed. Podobně v kázání z 3. října 1688 představil Leopold I. jako krále slávy (*rex gloriae*, Ž 23,8), jenž stojí na konci řady hrdinů, kteří spoléhali více na Boha než na lidi. V tomto panteonu pak našel vedle praotce Abrahama a izraelských králů také svatého Petra a zmíněnou řadu zakončil postavami dvou Habsburků – Karla V. a Ferdinanda II.²² V univerzitní tezi sepsané jezuitou Wolfgangem Egendorfferem *Conclusiones ex universa theologia* (1692) čerpá Leopold I. sílu a vědění od Mojžíše a devíti starozákonních králů a zasahuje bleskem v rohu grafického listu se krčící turecká vojska.²³ Jako vítěz nad nepřáteli je prezentován Leopold I. i v rámci svého *castra doloris*, zhotoveného v kostele profesního domu vídeňských jezuitů na náměstí Am Hof.²⁴ Symbolika triumfu zde byla prezentována ve spojení s osobní laskavostí císaře (*mansuetudo Leopoldi*) a s prosbou za dům Davidův, tedy za celý habsburský rod. Tímto způsobem vykládá dotyčné *castrum doloris* text *Litterae annuae* – výroční zprávy vídeňských jezuitů za rok 1705.²⁵ Motiv křesťanského vojáka se však neobjevil pouze

¹⁷ Tento motiv se objevuje také v raně novověké literatuře – dále Craig WRIGHT, *Labyrinth a bojovník. Symboly v architektuře, náboženství a hudbě*, Praha 2008, s. 92–98.

¹⁸ Národy Gog a Magog vystupovaly jako Francouzi a Turci, proti nimž stojí německý Izrael, například u Benedikta Carpzoa. Dále M. GOLOUBEVA, *Glorification*, s. 177n.

¹⁹ Rozbor díla Friedricha Brecklinga *Letzte Posaun über Deutschland* v kontextu panovnického obrazu Leopolda I. podává Jutta SCHUMANN, *Die andere Sonne. Kaiserbild und Medienstrategien im Zeitalter Leopolds I.*, Berlin 2003, s. 107.

²⁰ Tomáš PEŠINA Z ČECHORODU, *Ucalegon Germaniae, Italiae et Poloniae Hungaria, flamma belli Turcici ardens*, Litomyšl 1664, s. 3.

²¹ Například po vítězství u Svatého Gottharda Tommaso BUONAVENTURI, *Esequie della Maesta Cesarea dell'Imperatore Leopoldo I.*, Florence 1715.

²² Srov. Leopold KRETZENBACHER, *Fünf Prager Deutsche „Sieges-Predigten“ auf den Türkenüberwinder Kaiser Leopold I. zwischen 1683 und 1688*, Bohemia 26, 1985, s. 277–308.

²³ Srov. Wolfgang EGENDORFFER, *Conclusiones ex universa theologia*, Vienna 1692, titulní list.

²⁴ Jako *miles christianus* vystupuje Leopold I. na *castrum doloris* ve dvorském kostele u vídeňských augustiniánů. Autorem tohoto chrámu bolesti byl přední divadelní architekt působící u císařského dvora Lodovico Burnacini. Dále Johann Christian LÜNIG, *Theatrum ceremoniale historico-politicum I*, Leipzig 1719, s. 671.

²⁵ Tématem této stavby byl Žalm 132. Dále Michael BRIX, *Die Trauerdekorationen für die Habsburger in den Erblanden. Studien zur ephemeren Architektur des 16. bis 18. Jahrhunderts*, Dissertation Universität Kiel, Kiel 1971, s. 110–114.

v souvislosti s Habsburky, ale také u všech vojevůdců podílejících se na vyhnání Turků ze střední Evropy; konkrétně u Evžena Savojského nacházíme spojení s Davidovým přítelem Jonathanem či Gedeonem, jenž patřil do první generace Izraelitů dobývajících zemi zaslíbenou.²⁶

David, podle tradice autor většiny žalmů, má v rámci panovnické reprezentace ještě jednu úlohu: prosí Boha za svůj lid. S motivem krále-prosebníka se setkáváme velmi často na sakrálních portrétech,²⁷ s odvoláním na Davidovy žalmy potom také v promluvách dvorských kazatelů. U příležitosti vystavění morového sloupu na vídeňských Příkopech (Graben), kde nacházíme klečícího Leopolda I. v brnění, zmínil Abraham a Sancta Clara Zachariášovo prorocství, jež mluví o veleknězi Jozuovi, který prosí před Božím poslem za svůj lid nacházející se ve velikém soužení.²⁸ Motiv „Josua Austriacus“ s klečícím panovníkem se objevil už dříve, například když roku 1666 překročila morová epidemie Rýn a Leopold vykonal pouť ke svatému Rochu na vídeňské předměstí Landstraße.²⁹ Kníže-prosebník je velmi silným motivem: panovník sice demonstruje veřejně svou pokoru, zároveň však získává roli prostředníka mezi pozemským a nebeským světem, tedy jakési teokratické postavení náležející primárně světcům. Opět po vzoru starozákonních králů vystupuje v roli toho, kdo odvrací Boží hněv, čte nebeská znamení a zprostředkovává milost pro svůj lid. Dne 16. srpna 1693 poručil Leopold I. sebe, své nejbližší, celý svůj lid a vojsko Boží moci. Svou veřejnou latinskou promluvu začal oslovením Boha a latinským citátem z knihy Přísloví: „per quem reges regnant et in cuius manum sunt omnium potestates“,³⁰ který se nachází i na říšské císařské koruně a připomíná, že veškerá moc pochází od Boha.³¹ Dále ve své promluvě zdůraznil svou podřízenost vůči Bohu, kterému svěřil své království, a poděkoval za osvobození Uher. V Leopoldově chápání to tedy byl Bůh, který pro něj porazil Turky a věnoval mu nová uherská území.³² S uvedeným citátem z knihy Přísloví se setkáváme v případě Leopolda I. ještě jednou: podle popisu jeho smrti jej totiž v modifikované formě pronesl poté, co políbil kříž Ferdinanda II. těsně před tím, než jeho duše opustila již bezvládné tělo: „od tebe jsem přijal žezlo a korunu, ke tvým nohám je nyní opět skládám.“³³

²⁶ Srov. Vít VLNAS, *Princ Evžen Savojský*, Praha – Litomyšl 2001, s. 668–693.

²⁷ Obecně k sakrálním portrétům Friedrich POLLEROS, *Das sakrale Identifikationsporträt. Ein höfischer Bildtypus vom 13. bis zum 20. Jahrhundert I–II*, Worms 1988; TÝŽ, *Monumenta Virtutis Austriacae. Addenda zur Kunstpolitik Kaiser Karls VI.*, in: Markus Hörsch (ed.), *Kunst – Politik – Religion. Festschrift für Franz Matsche, Petersberg 2000*, s. 99–132; pro české prostředí Štěpán VÁCHA, *Der Herrscher auf dem Sakralbild zur Zeit der Gegenreformation und des Barocks*, Praha 2009.

²⁸ Rouven PONS, *„Wo der gekrönte Löw hat seinen Kayser-Sitz.“ Herrschaftsrepräsentation am Wiener Kaiserhof zur Zeit Leopolds I.*, Egelsbach 2001, s. 248. Po pokládání základního kamene roku 1687 byl sepsán jeho podrobný popis.

²⁹ K vyobrazení klečícího Leopolda a jeho rodiny před protimorovými patrony na stěně kostela sv. Rocha došlo až později, patrně v souvislosti s velkou morovou ranou roku 1680.

³⁰ Př 8,15. Parafraze této oblíbené věty se vyskytuje také v úvodu *Princeps in compedio*.

³¹ Srov. Marie-Elisabeth DUCREUX, *Virtutes regis neboli zbožnost, ctnosti, život a sláva panovníků*, in: Petronella Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556–2006 II*, Praha 2010, s. 821–828.

³² R. PONS, *„Wo der gekrönte Löw“*, s. 391.

³³ „A te sceptrum et coronam accipi, ad tuos pedes ea hodie iterum depono.“ Biblických odkazů v popisu umírání Leopolda I. je však více, včetně vyřknutí známé věty Krista na kříži „consummatum est“ (dokonáno jest). J. Ch. LÜNIG, *Theatrum ceremoniale historico-politicum I*, s. 662–664.

Autoři habsburských panegyriků se předháněli, kdo vymyslí důvtipnější připodobnění nějaké části habsburských reálií k biblickým. Z pohledu osvícenců se jednalo o násilné roubování, které vzbuzovalo v lepším případě úsměv. Do této kategorie patřily anagramatické hříčky s habsburským heslem AEIOU,³⁴ z něhož vznikl IEOVA; přeskupením hlásek ve slově VIENNA bylo docíleno jména biblického NINIVE. To vše mělo demonstrovat začlenění Habsburků a jejich moci do Božího plánu a potvrdit jejich vyvolení.³⁵ Množství identifikací a aluzí na biblické motivy v dílech jednotlivých autorů bylo skutečně veliké, řada z nich byla přijata samotnými Habsburky do jejich vnímání sebe sama. Asi nejvýrazněji můžeme tento jev sledovat v případě Šalamouna. Zatímco davidovské motivy evokovaly zrození nového politického a náboženského systému, k němuž dochází často prostřednictvím války, Šalamoun představoval stav míru spojený se spravedlivým výkonem státní moci, která má v křesťanském prostředí rozměr shovívavosti (*clementia*) a slitování (*miser cordia*).³⁶ Aby však mohla říše fungovat, bylo třeba obě tyto ctnosti, připisované habsburskému rodu jako vrozené, konfrontovat se spravedlností (*iustitia*). Ta byla podle biblické tradice doménou krále Šalamouna a vycházela od Boha a ze Šalamounova zbožného přání.³⁷ On sám vystupuje jako její personifikace; námět Šalamounova soudu potom zdobil soudní místnosti. V pohřebním kázání po smrti Ferdinanda II. zdůrazňuje Nicolas Vernulaeus³⁸ právě jeho schopnost skloubit spravedlnost a shovívavost tím nejúčinnějším způsobem, neboť během svého života podobně jako Bůh těžce trestal a lehce odpouštěl (*charitas in proximos et inimicos*).³⁹ V souvislosti s českým stavovským povstáním pak upozorňuje na to, že císař mnohé ochránil od smrti popravou mála. *Clementia* zmírňuje v křesťanském pojetí dopady *iustitiae*,⁴⁰ čímž se liší od spravedlnosti vládnoucí antickému světu (kontrast křesťanského Boha s Jupiterem v pražské dizertaci Christiana Holzbechera *Olea Armata Habsburgica Austriaca*)⁴¹ a také od pojetí „politiků“ a „machiavellistů“.⁴²

³⁴ Ke vzniku tohoto habsburského hesla dále Alphons LHOTSKY, *AEIOU. Die „Devise“ Kaiser Friedrichs III. und sein Notizbuch*, Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung (dále jen MIOG) 60, 1952, s. 155–193.

³⁵ O těchto hříčkách dále R. PONS, „*Wo der gekrönte Löw*“, s. 382.

³⁶ Tento rozdíl mezi Davidem a Šalamounem zdůrazňuje např. Giovanni BOTERO, *Della Ragione di Stato*, Venezia 1589. Podle Ulrich KELLER, *Die Reitermonumente absolutistischer Fürsten. Staatstheoretische Voraussetzungen und politische Funktion*, München – Zürich 1971, s. 40.

³⁷ Známy úryvek z Druhé knihy Letopisů se stal námětem prvního ranního kázání při říšské korunovaci Karla VI. roku 1711, druhé potom vycházelo ze Žalmu 132 (verš 10–13). J. Ch. LÜNIG, *Theatrum ceremoniale I*, s. 1268.

³⁸ N. VERNULAEUS, *Laudatio Funeris*. Také Veronika POKORNY, *Clementia Austriaca. Studien zur Bedeutung der clementia principis für die Habsburger im 16. und 17. Jahrhundert*, MIOG 86, 1978, s. 310–364.

³⁹ Také Lamormaine o Ferdinandově lásce k nepřítelům srov. V. LAMORMAINE, *Ferdinandi II. Romanorum Imperatoris Virtutes*, kap. „Charitas in proximos et inimicos“, s. 126n.

⁴⁰ K napětí mezi oběma ctnostmi dále Ivo CERMAN, *Panovník*, in: Václav Bůžek – Pavel Král (edd.), *Člověk českého raného novověku*, Praha 2007, s. 54–78.

⁴¹ Christian HOLZBECHER, *Olea Armata Habsburgica Austriaco-Hispana contra oleastrum Turcicum*, Praha 1692.

⁴² Na zdůraznění mírnosti a shovívavosti, která byla často Leopoldovi I. na škodu v prosazování praktických politických cílů, narážíme například v jeho biografii, srov. Johann Burkhard MENCKE, *Leben und Thaten Sr. Majestät des Römischen Kaisers Leopold des Ersten*, Leipzig 1707.

Je-li doba Leopolda I. svázána s králem Davidem, pak zejména Karel VI. se snaží vystupovat na počátku vlády jako Šalamoun a na rozdíl od něj vytrvat v Boží přízni.⁴³ Ostatně již roku 1712 to přál novému vladaři Carl Gustav Heraeus u příležitosti holdování dolnorakouských stavů. Nezapomene přitom popřát biblickým citátem z První knihy Královské (1,37): „ať je [Hospodin, pozn. autora] při Šalamounovi a ať vyvýší jeho trůn nad trůn krále Davida.“ Už během Karlova nástupnictví však existovalo více paralel s biblickými dějinami: válka o španělské dědictví byla z tohoto hlediska interpretována jako Šalamounův boj o trůn proti bratru Adoniášovi.⁴⁴ Jiné aspekty Šalamounovy vlády však byly Karlovými obdivovateli potlačovány, například vliv, které na něj měly krásné ženy. Přitom právě na počátku vlády byl Karel VI. pod vlivem své matky Eleonory Magdaleny, švagrové Amálie Vilemíny či vlastní manželky Alžběty Kristýny, o půvabech hraběnky Althannové ani nemluvě. Šalamounova vláda přinesla nakonec dlouhá léta míru, takže mohlo být realizováno největší stavební dílo starověkého Izraele, Jeruzalémský chrám. Také v případě Vídně měl být kostel sv. Karla Boromejského (Karlskirche) vrcholem sakralizace habsburského sídelního města. Zsvěcení mělo spojit tradici imperiální (Karel Veliký jako obnovitel císařství) a tradici protireformační (Karel Boromejský jako obnovitel pravého náboženství). Vnitřní uspořádání mělo odpovídat podrobnému popisu Jeruzalémského chrámu v První knize Královské (kap. 6–8).⁴⁵ Před „kostelem svatých Karlů“ měly stát dva sloupy odpovídající nejen osobnímu heslu Karla VI. „Stálostí a silou“ (*Constantia et fortitudine*), ale i pojmenování obou bronzových sloupů stojících před Jeruzalémským chrámem (Jakín a Bóaz). Sloupy však symbolizovaly i nároky na španělské dědictví (Herkulovy sloupy), a tím demonstrovaly nárok na celosvětovou říši.

Právě držba císařské hodnosti a zámořská expanze pyrenejských království, za Filipa II. spojených do jedné obrovské říše, oživila v 16. století představy o univerzalizmu, jež vycházely z biblického obrazu čtvrté světové říše, který se nachází v sedmé kapitole knihy Daniel a byl obvykle spojován se (Svatou) říší římskou. Tato filozofie dějin stojící na translaci imperiální myšlenky⁴⁶ byla kontinuální součástí habsburské

⁴³ Spojení Karla VI. se Šalamounem a Leopolda I. s Davidem pochopitelně neplatí úplně. Například druhé ranní kázání pronesené při Karlově korunovaci ve Frankfurtu roku 1712 o něm mluví jako o Davidovi, s odkazem na Druhou knihu Samuelovu (5,3). Jako druhého Davida (*un altro Davide*) označuje nuncius Caraffa Ferdinanda II. roku 1628. Dále H. STURMBERGER, *Ferdinand II.*, s. 14.

⁴⁴ Franz MATSCHE, *Die Kunst im Dienst der Staatsidee Kaiser Karls VI.*, Berlin - New York 1981, s. 283n.

⁴⁵ Kostel sv. Karla Boromejského se jako výjimečná sakrální stavba zařadil do dlouhé řady architektonických děl evokujících Jeruzalémský chrám, staveb s trojdílnou dispozicí (prostor pro věřící, prostor pro kněze, prostor pro Boha) a monumentálním průčelím s proto-antickými sloupy. Srov. Johana BRONKOVÁ, *Problematika sakrality a sakrálního prostoru ve spisech církevních autorit kolem roku 1600*, dizertační práce, Ústav dějin umění FF UK, Praha 2007. Zde i další literatura. Pro české prostředí také Martin PAVLÍČEK, *Šalamounův chrám v české barokní architektuře*, in: Martin Elbel - Milan Tognier (edd.), *Konec švédské okupace a poválečná obnova ve 2. polovině 17. století*, Historická Olomouc XIII, Olomouc 2002, s. 253-272.

⁴⁶ K rozdělení dějin na čtyři světové říše (asyrsko-babylonská, médsko-perská, makedonsko-řecká a římsko-německá) dále Werner GOEZ, *Translatio Imperii. Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theorien im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, Tübingen 1958. Na přelomu 17. a 18. století však zaznamenáváme i německou patriotickou interpretaci této představy - například Hans Jakob WAGNER VON WAGENFELS, *Ehren-Ruff Teutschlands. Der Teutschen und ihres Reiches*, Wien 1691.

historiografie a oslavných spisů,⁴⁷ protože zdůrazňovala kontinuitu mezi raně novověkým a antickým císařstvím.⁴⁸ Španělské dědictví, na něž císař Karel VI. nerezignoval ani po návratu do Vídně, potom přineslo tyto úvahy do střední Evropy s novou silou. Odrazilo se v jeho reprezentaci, v níž hrála podstatnou roli postava Karla V.,⁴⁹ jehož deviza *Plus ultra* se objevovala i na předmětech spojených s Karlem VI.⁵⁰ Odkaz na slavného předka jej doprovázel už ve Španělsku, a pak dále při říšské nebo české korunovaci, kdy během korunovační hostiny zdobily stěny Vladislavského sálu příběhy ze života Karla V. (zejména tažení do Tunisu 1535).⁵¹ V duchu těchto snah lze pozorovat i plán velkolepé přestavby svatoleopoldovského poutního místa v Klosterneuburku po vzoru španělského Escorialu⁵² s tím, že zde budou použity některé architektonické prvky užívané dosud především pro sakrální stavby (kupole). Z hlavního oltáře přestavěného chrámu dodnes ukazují sochy biblických králů Joziáše a Ezechiáše směrem k císařské oratoři, jež svou nádherou zastiňuje na evangelijní straně barokní kazatelnu. V bývalé velké jídelně (dnes gobelínovém sále) Klosterneuburku se nachází freska s motivem hostiny Šalamouna a královny ze Sáby, jež opět spojuje stavebníka s tímto biblickým vzorem. Šalamoun jako stavebník i jako symbol zlatého věku nechybí ani v pohřebním kázání proneseném Antonem Staudingerem nad rakví Karla VI.⁵³ Ani David ani Šalamoun se nevyskytovali jako panovnické vzory pouze

⁴⁷ Srov. pohřební kázání po smrti Josefa I. od jezuitů Ignáce Reiffenstuela – Ignaz REIFFENSTUEL, *Reichs-Herrschende Bild-Säule aus Gold und Silber, Ertz und Eisen zu Staub der Erden zermalet*, Wien 1711. Shrnutí této literatury Anna CORETH, *Österreichische Geschichtsschreibung in der Barockzeit*, Wien 1950, s. 20–27.

⁴⁸ K reprezentaci Karla VI. jako nového Augusta a Vídně jako nového Říma dále F. MATSCHE, *Die Kunst im Dienst*, s. 297–319. Také TÝŽ, *Kaisersäle – Reichssäle. Ihre bildlichen Ausstattungsprogramme und politischen Intentionen*, in: Rainer A. Miller (ed.), *Bilder des Reiches*, Sigmaringen 1997, s. 323–349.

⁴⁹ Šalamounova vláda souzněla s dobovou představou o zlatém věku lidstva. Dále Francis YATES, *Astaraea. The Imperial Theme in Sixteenth Century*, New York 1975.

⁵⁰ Srov. Friedrich POLLERROSS, *Hispaniarum et Indiarum Rex. Zur Repräsentation Kaiser Karls VI. als König von Spanien*, in: Jordi Jané (ed.), *Denkmolelle. Akten des Achten Spanisch-Österreichischen Symposions*, Tarragona 2000, s. 121–175, zde s. 133–135. Zvláštním způsobem se tu skloubila symbolika univerzálního panství s herkulovskými motivy, které se vyskytly například na medailích vyražených při příležitosti korunovace roku 1711 nebo roku 1712 k holdování dolnorakouských stavů. Také Guido BRUCK, *Habsburger als Herculier*, *Jahrbuch der kunsthistorischen Sammlungen in Wien* 50 (N. F. 14), 1953, s. 191–198.

⁵¹ Tyto tapiserie „od vznešeného malíře Titiana kunstovně učiněné delineaic, v Nýdrlandu od velkého kunštýře de Vos tkaný“ zde visely ještě během korunovace Marie Terezie roku 1743. Srov. Jan Jindřich RAMHOFSKÝ Z RAMHOFU, *Slavné královské české korunování Její Královské Milosti nejjasnější a velikomocné kněžny a paní, Paní Mariae Teresiae, české a uherské královny*, Praha 1743, s. 48. Ve skutečnosti nebyl autorem předlohy slavný Tizian, ale Jan Cornelisz Vermeyen. Dále Andreas GUGLER, *Constantia et Fortitudine*, in: Václav Bůžek (ed.), *Život na dvorech barokní šlechty (1600–1750)*, *Opera historica* 5, České Budějovice 1996, s. 267–292, pozn. 35.

⁵² O vazbě Escorialu na Šalamounův chrám René TAYLOR, *Architecture and Magic. Considerations on the Idea of the Escorial*, in: Douglas Fraser – Howard Hibbert – Milton J. Lewine (edd.), *Essays on the History of Architecture Presented to Rudolf Wittkower I*, New York 1967, s. 81–109.

⁵³ Zde Anton STAUDINGER, *Trauer- und Lobrede*, Wien 1740, s. 18. Toto pohřební kázání sloužilo jako přehledka všech možných vzorů od Mojžíše a Davida až k Trajánovi. Končilo nadějí, že Marie Terezie zdělila spolu s otcovskými zeměmi i otcova ducha – „ihre unvergleichliche Tugend und Weisheit verspricht uns goldene Zeiten“. Námětem kázání byl citát z knihy Daniel (4,19).

v katolickém prostředí, což dokládají kázání pronesená během jediné pruské korunovace roku 1701.⁵⁴

Ze starozákonního arzenálu příběhů a postav si vybírala panovnická reprezentace mnohem více než osobnosti izraelských králů. Divadelní představení – ať už inscenovaná jezuitskými studenty či uměleckými profesionály – stejně jako oslavné básně, dizertace s grafickými listy či obsáhlé spisy filozofů a právníků srovnávaly panujícího Habsburka se statečným Jozueem, s Judou Makabejským či s Josefem Egyptským jako příkladem dobrého správce svěřeného lidu. Kult této starozákonní postavy byl notně posílen a spojen s kultem svatého Josefa, pěstouna a ochránce Páně.⁵⁵ Od roku 1678 pořádala navíc císařovna Eleonora Magdalena na svátek svatého Josefa (19. března) hostinu pro dvanáct mladých a jednoho starého muže, což mělo připomínat přijetí Josefových bratrů a otce v Egyptě.⁵⁶

Také výtvarné umění zdobilo starozákonními postavami císařská sídla, preferované kostely nebo císařské sály klášterních komplexů, popřípadě šlechtických rezidencí. Často však nezůstalo u pouhé aluze. Ti nejodvážnější z prohabsburských autorů dokonce konstruovali rodokmeny panovnického domu sahající až do biblických časů a u kořenů stromu života nezřídka umišťovali některého ze starozákonních patriarchů. Posvěcená genealogie pak sloužila nejen jako monument, jenž měl ohromit poddané i okolní evropské vládce, ale také jako argument při legitimizaci panovníkova postavení. Genealog Johann Ludwig Schönleben se snažil ve své dizertaci z roku 1680 nejen dokázat, že jsou Habsburkové primogeniturními potomky Karla Velikého, ale uvádí také Noemova prostředního syna Cháma jako jednoho z možných předků slavného rodu.⁵⁷ Již humanisté kolem Maxmiliána I. na počátku 16. století⁵⁸ přitom zformulovali základní schéma oslavných habsburských genealogií, které bylo v baroku hojně opisováno. Sakrální genealogie postupně přestávala hrát roli při legitimizaci panovníka v průběhu 18. století. Přestože zcela nedošlo k rezignaci tereziánské reprezentace na svaté předky či na srovnávání s biblickou Juditou, která dokázala vírou v Boha odvrátit asyrský vpád do Jeruzaléma,⁵⁹

⁵⁴ Srov. Joachim EIBACH, *Preußens Salomon: Herrschaftslegitimation und Herrscherpflichten in Predigten anlässlich der Krönung Friedrichs I.*, in: Johannes Kunisch (ed.), *Dreihundert Jahre Preußische Königskrönung: Eine Tagungsdokumentation*, Berlin 2002, s. 135–157.

⁵⁵ Srov. Barbara MIKUDA-HÜTTEL, *Vom „Hausmann“ zum Hausheiligen des Wiener Hofes. Zur Ikonographie des hl. Joseph im 17. und 18. Jahrhundert*, Marburg 1997. V kontextu dalších preferovaných světců, zejména Panny Marie a svatého Leopolda Stefan SAMERSKI, *Hausheilige statt Staatspatrone. Der mißlungene Absolutismus in Österreichs Heiligenhimmel*, in: Petr Mafa – Thomas Winkelbauer (edd.), *Die Habsburgermonarchie 1620 bis 1740. Leistungen und Grenzen des Absolutismusparadigmas*, Stuttgart 2006, s. 251–278.

⁵⁶ O této integraci dále Anna CORETH, *Pietas Austriaca. Ursprung und Entwicklung barocker Frömmigkeit in Österreich*, Wien 1959, s. 72.

⁵⁷ Johann Ludwig SCHÖNLEBEN, *Dissertatio polemica de prima origine augustissimae domus Habsburgico-Austriacae*, Lublaň 1680, caput III, s. 2–3.

⁵⁸ Například freiburský profesor Jakob Mennel konstruuje původ Habsburků ze tří linií: řecké (zde je předkem trojský hrdina Hektor), latinské (počínaje Aeneem) a židovské (až ke králi Davidovi a jeho nejvzdálenějšímu předkovi Boazovi). Dále Maria TANNER, *The Last Descendant of Aeneas. The Habsburgs and the Mythic Image of the Emperor*, New Haven – London 1993, s. 107–117. Také Jan-Dirk MÜLLER, *Gedechtnus. Literatur und Hofgesellschaft um Maximilian I.*, München 1982.

⁵⁹ Srov. Milena JONÁŠOVÁ, *Judith – ein Jesuitendrama zur Krönung Maria Theresias 1743 in Prag*, in: Petronilla Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556–2006 II*, Praha 2010, s. 1041–1051.

chápana se Marie Terezie spíše jako matka svých zemí (*Landesmutter*) a její mediální obraz postupně rezignoval na monumentální charakter.⁶⁰ Také František Štěpán Lotrinský se označoval v duchu jansenistické tradice spíše jako poustevník na světě (*l'hermite dans le monde*)⁶¹ než jako pokračovatel biblických králů. Dříve tolik ceněné příbuzenství s patriarchy a císaři definitivně odhodil jako nepotřebný balast Josef II., když lakonicky prohlásil: „naši rodiče nám mohou dát jen tělesný život, čímž se ztrácí rozdíl mezi králem, hrabětem, měšťanem a sedlákem. Duši a ducha dostáváme od stvořitele, přednosti či neřesti jsou výsledkem dobré či špatné výchovy a příkladů, které vidíme před očima.“⁶²

Původnímu konceptu „svatých králů“, vladařů působících jako vtělení některého z bohů, dává křesťanský monoteismus jen velmi málo prostoru. Proto raný středověk vynalezl teorii o zvláštním vyvolení panovníka Bohem (něm. *Gottesgnadentum*), jež přetrvala i do raného novověku, byť s četnými změnami. Vypjatou reprezentaci královského majestátu mluvící řečí biblických odkazů či původně liturgických úkonů však můžeme číst také jako odpověď na krizi sakrálního vnímání panovníka. Ta dosáhla svého vrcholu během osvícenství, jehož komentátoři popisovali instituce božského vyvolení s ironií, která působila desakralizaci království ve větším měřítku než obsáhlé spisy katolických i protestantských monarchomachů reformační doby.⁶³ Desakralizace panovníka jako politické instituce, tedy monarchie jako nejlepšího politického zřízení, měla ještě svůj „spodní proud“, a tím bylo „polidštění“ postavy krále.⁶⁴ Král jako právní fikce a král jako člověk byli definitivně odděleni, čímž byla oslabena konstrukce dvojího těla krále. Přesto zůstává otázkou, do jaké míry se diskurz „republiky vzdělanců“ dotknul lidových představ o panovníkovi, do jaké míry došlo k transferu sakrality z krále na republiku, jak tvrdí Mona Ozouf.⁶⁵ Snaha obnovit během 19. století legitimizaci panovníka pouze prostřednictvím náboženství se většinou nesetkala s úspěchem. Sakralita totiž není jen teologická teorie či právní nárok, ale především prožitek, který se však ve spojení s postavou panovníka postupně vytrácel. Formule „*Dei gratia*“, znamenající odpovědnost pouze vůči Bohu, krále nadále v očích jeho poddaných nepovyšovala. Naopak – stávala se trnem v oku, protože panovník již neměl být odpovědný pouze Bohu, ale také lidu.

⁶⁰ Dále Kerstin SCHMAL, *Die Pietas Maria Theresias im Spannungsfeld von Barock und Aufklärung. Religiöse Praxis und Sendungsbewußtsein gegenüber Familie, Untertanen und Dynastie*, Frankfurt 2001.

⁶¹ Srov. Adam WANDRUSZKA, *Die Religiosität Franz Stephans von Lothringen*, *Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs* 12, 1959, s. 162–173.

⁶² *Denkschrift des Kaisers Joseph über den Zustand der österreichischen Monarchie*, srov. Alfred VON ARNETH (ed.), *Maria Theresia und Joseph II. Ihre Correspondenz sammt Briefen Josephs an seinen Bruder Leopold II.*, Wien 1868, s. 335–361, zde s. 353.

⁶³ K bouřlivé diskusi kolem korunovace Ludvíka XVI. dále Hermann WEBER, *Das Sacré Ludwigs XVI. vom 11. Juni 1775 und die Krise des Ancien Régime*, in: Ernst Hinrichs – Eberhard Schmitt – Rudolf Vierhaus (edd.), *Vom Ancien Régime zur französischen Revolution. Forschungen und Perspektiven*, Göttingen 1978, s. 539–565.

⁶⁴ Jens Ivo Engels mluví o „Vermenschlichung des Königs“ – Jens Ivo ENGELS, *Königsbilder. Sprechen, Singen und Schreiben über den französischen König in der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhundert*, Bonn 2000, s. 142n.

⁶⁵ Srov. Mona OZOUF, *Revoluční svátky 1789–1799*, Brno 2006, s. 316–339.