

Skryté semeno nevzklíčilo aneb polemika s radikálními tezemi o kontinuitě české reformace*

Cesty moderního teologického myšlení se sice ubírají různými směry, je však chvályhodné, že přitom není zapomínáno ani na historickou perspektivu, respektive na pregnantní reflexi církevních a náboženských dějin.¹ Užitečnost takového přístupu je samozřejmě obousměrná. Poznání minulého směřování lidí, myšlenek i sociálních skupin a jeho kritika může na jednu stranu sloužit aktuální filosoficko-teologické orientaci, historiografie se tak stává *ancilla theologiae*, aniž by jí to ublížilo, a naopak teologové mohou výrazně pomoci historikům v prohloubení jejich práce, ve skutečném pochopení duchovních obsahů minulosti, zbavit je sociálního, ekonomického či dalších redukcionismů.² Podmínkou úspěšnosti takové spolupráce, v českých zemích po čtyřiceti letech trvání komunistického režimu, který studium religiozity rozhodně nepřál, navýsost potřebné, je ovšem vzájemná komunikace a respekt, vědomí oboustranné užitečnosti a vystříhání se snah o automatické převádění metod a poznatků jedné disciplíny na druhou. Stejně jako pro teology (včetně církevních historiků) historická reflexe nemůže znamenat víc, než podnět k vlastním úvahám, nemůže se stát jejich *conditio sine qua non* ani nepominutelnou výzvou k následování, historiografie musí usilovat o porozumění minulosti z jejich vlastních hodnotových rámců a reflexivních modů, nemůže vynášet ahistorické hodnotící soudy ani zaujímat aprioristická evolucionistická stanoviska.

V roce 2005 byla z iniciativy Ekumenické rady církví obnovena Komise pro studium rekatolizace v českých zemích, která se s ohledem na studium náboženských dějin raného novověku může stát právě takovou vysoce užitečnou názorově širokou platformou, sdružující jak teology různých (křesťanských) církví, někdy s historickými zájmy, tak i „profánní“ (což nutně neznamená ateistické) historiky. Cílem komise by přitom nemělo být, alespoň po mém soudu, zhodnocení někdejších křivd dějících se ve jménu náboženství za účelem (formální) omluvy a odpuštění, nýbrž především hlubší pochopení jejich historického kontextu a motivací; sotva se totiž všichni shodneme, s Lutherem řečeno, *was Christum treibt*, mohli a měli bychom však dospět ke konsensu stran obsahu Rankova postulátu, že každá historická epocha má vlastní bezprostřední vztah k Bohu. Aby k tomu došlo, je třeba dát prostor různým, třeba i paradigmaticky odlišným a/nebo extrémním názorovým stanoviskům, byť jejich účelem nemá být rozdmýchávání polozapomenutých vášní, křivd a vin, stejně jako replikace zavedených interpretačních klišé, nýbrž porozumění příčinám minulého dění, včetně toho pozitivního, co přineslo. V této souvislosti je třeba vysoce uvítat i nabídku SCeTH seznamovat širší badatelskou obec a zainteresovanou veřejnost s výsledky práce a diskusemi uvnitř Komise, umožňující mi kriticky reagovat na vystoupení protestantské historičky E. Melmukové. Vzhledem k rozsahu jejího referátu předneseného na prvním setkání Komise, respektive ke skutečnosti, že vlastně jen znovu připomenul dříve publikované výzkumy a stanoviska,³ jimž se dosud naneštěstí nedostalo náležitého recenzního zhodnocení,⁴ budu na tomto

* Při přípravě tohoto příspěvku byly použity výsledky grantu GA ČR č. 404/04/0980 *Tajní nekatolíci v českých zemích v 18. století z perspektivy historického a historicko-antropologického studia*; autor za tuto podporu děkuje.

¹ Náboženské dějiny chápu jako konfesionálně/teologicky nezaujatý výzkum historických náboženských forem (srov. např. Jacques Waardenburg. *Bohové zblízka. Systematický úvod do religionistiky*. Brno: MU + Georgetown, 1997, s. 40n.), zatímco církevní dějiny jsou a *de natura rerum* být musí teologickou disciplínou, historicky zdůvodňující minulé nebo recentní směřování (křesťanských) církví; v tomto užším/mimoběžném pojetí je ostatně chápe např. Jiří Hanuš. *Pozvání ke studiu církevních dějin*. Brno: CDK, 1999, k čemuž srov. mojí recenzi v časopise Lidé města 2/1999, s. 153–156.

² Srov. Joachim Wach. *Sociology of Religion*. Chicago: University of Chicago Press,³ 1944, s. 376.

³ Především Ilja Burian – Jiří Melmuk – Eva Melmuková-Šašecí (eds.). *Evangelíci v rané toleranční době v Čechách a na Moravě*. Praha: Oliva 1995; Eva Melmuková. *Patent zvaný toleranční*. Praha: Mladá fronta 1999.

⁴ Pokud jde o samostatnou práci E. Melmukové, jedinou významnější připomínkou jejího vydání byla nepřilíš

míste reagovat nejen na samotný referát, ale na širší stanovisko (části) současných protestantských historiků stran konceptualizace kontinuity české reformace v pobělohorském období, uvedení křesťanské tolerance do Království českého a formování raně tolerančních sborů augsburského a helvetského vyznání.

Kontext

Moderní protestantské církevní dějepisectví má u nás dlouhou tradici, počínající už v 19. století (nebudeme-li brát do úvahy ještě starší rukopisná nebo i publikovaná informativní díla prvních tolerančních kazatelů),⁵ a vynikající odborný zvuk. Zejména jeho vrcholy před druhou světovou válkou bývají bezvýhradně vřazovány mezi klasické historické práce, což rozhodně neplatí o dílech soudobých katolických historiků. Je sice otázka, nejde-li v dané souvislosti o určité interpretační kliše, které by mělo být podrobeno kritice,⁶ nicméně vysokou kvalitu starší protestantské historiografie, na niž v poválečném období navazovali především A. Molnár svými studii reformační doby a (nějaký čas do své emigrace) nedávno zesnulý J. M. Lochman výzkumy doby toleranční a obrozené, rozhodně nelze přehlížet. Zároveň i po druhé světové válce trvala také druhá výrazná linie protestantského církevního dějepisectví, svázaná nikoli s akademickým prostředím, ale se sborovou prací, zasazující konkrétní prameny lokální provenience, jež „propadly sítem“ státních archivů, muzeí a knihoven, někdy i orální povahy, do širších vývojových souvislostí českého protestantismu, čerpaných z děl akademických historiků. Mezi poválečnými autory tohoto typu, přeci jen v publikačních možnostech omezenými vládnoucí ideologií, lze uvést L. Brože, Z. Medka, J. Sklenáře, J. Souška a další, i když v některých případech již naneštěstí začínalo platit, jak napsal L. Brož o Medkově tezi o záměrném nevyhlašování Tolerančního patentu na některých panstvích, jež bude ještě zmíněna níže, že „je si jist jakousi absolutní průkazností svých soudů [natolik], že se [...] nenamáhal uvést ani jeden doklad“.⁷ Vynikajícím příkladem moderněji koncipovaných sborových dějin, jak připomněl již A. Molnár ve své předmluvě, se naopak stalo dílo L. Rejchrtů o křížlické církvi.⁸

Pro církevní historiky z řad protestantských farářů se po druhé světové válce stalo typickým přijímání teze E. Wintra, která měla své paralely i ve starších úvahách R. Medka,⁹ o toleranční době jako poslední fázi rekatolizace českého lidu.¹⁰ Lákavost uvedené hypotézy je v tom, že umožňuje vysvětlit relativně malý rozsah českého tolerančního i pozdějšího protestantismu, paradoxní vzhledem k výrazné majoritě nekatolických věřících v předbělohorských Čechách, zdánlivě potvrzované i obavami státních, vrchnostenských a církevních úředníků z bujení kacířství/tajného nekatolictví v 18. století. Je totiž známo, že například dvorní rada Hatzfeld v této souvislosti uvažoval

informovaná pozitivní anotace V. Bartůška na stránkách ČČH (ČČH 97, 1999, 4, s. 857), i když řada historiků vůči monografii neformálně vyjadřovala oprávněné pochybnosti. Vědomí vlastních nedostatečných znalostí v oblasti náboženských dějin je však patrně vedlo ke zdrženlivosti stran jejich publikace, takže vážnější výhrady vůči této práci přinesli až Eva Kowalská. *Heretici, bludáři a prozelyti. Formovanie a vnímanie konfesijnej identity českých protestantov po roku 1781*. AUC Ph. et H. 5/1999 (vyšlo 2003), s. 137; Zdeněk R. Nešpor. *Víra bez církve? Východočeské toleranční sektářství v 18. a 19. století*. Ústí nad Labem: Albis international, 2004, s. 210–211.

⁵ Viz např. Ferdinand Hrejsa. *Jan Véggh. K 150letému výročí tolerance*. Praha: Blahoslavova společnost, 1930, s. 91–117; rkp. Végghových pamětí je uložen v ÚA ČCE Praha, Sběrka rukopisů, i.č. 199, srov. také tamtéž i.č. 203.

⁶ Zdeněk R. Nešpor. *Studium českých náboženských dějin v období dominance Gollovy školy*. In: Bohumil Jiroušek (ed.): *Jaroslav Goll a jeho žáci*. České Budějovice: HÚ JU, 2005, s. 553–589.

⁷ Luděk Brož. *O Toleranční patent*. Křesťanská revue 23, 1956, s. 218.

⁸ Luděk Rejchrt. *Na horách ležící. Dějiny evangelického tolerančního sboru v Křížlicích*. Praha: ČCE, 1978. Čtenáře lze upozornit i na nové vydání v nakladatelství Pierot 2004.

⁹ Rudolf Medek. *Tolerance-trpění*. Český bratr 8, 1931, s. 102–105.

¹⁰ Eduard Winter. *Josefinismus a jeho dějiny. Příspěvky k duchovním dějinám Čech a Moravy 1740–1848*. Praha: Jelínek 1945, s. 182.

nejméně o sedmině obyvatel království,¹¹ takže oněch asi 80 000 věřících, kteří se v osmdesátých letech 18. století přihlásili k tolerovaným církvím, mělo tvořit jen zlomek někdejších tajných nekatolíků, zatímco ostatní v katolické církvi setrvali (hlavně z ekonomických a sociálních důvodů). V průběhu osmi desetiletí toleranční doby, kdy byly obě povolené protestantské církve institucionálně omezovány (např. v podobě dvojích plateb za církevní úkony, katolickým farářům i protestantským pastorům), mělo dojít k jejich úplnému pokatoličtění cestou nikoli násilnou, jež se ukázala jako neefektivní, nýbrž pozitivní. Tolerance by tak vlastně byla poslední fází rekatolizace/protireformace.

Wintrova teorie však má i své nedostatky, především nulovou pramennou verifikovatelnost a pouze hypotetický předpoklad většího rozsahu předtolerančního tajného nekatolictví, než byl počet přihlášených luteránů a reformovaných. Proč by se totiž tajní nekatolíci nehlásili k protestantským církvím jen vinou s tím spojených ekonomických obtíží, když do té doby byli někteří z nich pro svou víru ochotni emigrovat ze země (*eo ipso* přijít o veškeré hospodářské zázemí) nebo poodle josefinského trestního zákoníku a karolinských patentů někdy i riskovat život? A i kdyby tomu tak bylo, jak by bylo možné, že by se to v průběhu toleranční doby a obzvláště za podezřívavé vlády Františka II. nepoznalo? Nejzávažnější kritickou připomínkou však je skutečnost, že uvedená hypotéza příliš nevysvětluje (kromě obecného poukazu na běh času), proč zatímco sto padesát let trvající namnoze násilná rekatolizace nevedla k zániku tajného nekatolictví, tak o polovinu kratší období relativní náboženské svobody ano? Po vyhlášení Protestantského provizoria (1849), respektive Protestantského patentu (1861), který luterány a reformované plně zrovnoprávňoval s katolíky, už totiž k žádným významným přestupům z katolické církve nedošlo.

Dvousté výročí Tolerančního patentu v roce 1981 vcelku pochopitelně vedlo k novému publikačnímu vzepětí protestantské historiografie, kterou už tolik nesvíraly institucionální okovy komunistické moci, vedlo však zároveň k její „radikalizaci“ ve smyslu zideologičtění a konfesionální apologetiky, překračující v řadě případů hranice odborného bádání. Bylo tomu tak možná i z toho důvodu, že akademická větev církevního dějepisectví se k výročí zachovala dost vlažně, „odbyla je“ vydáním několika nepřilíš přínosných sborníků, jejichž autoři byli většinou faráři,¹² což naopak povzbudilo faráře i laické pracovníky k větší historiografické aktivitě. Právě přizvaní sboroví historikové různého ražení, věnující se také záslužné edici tolerančních přihlášek, B. Bašus, I. Burian, Z. J. Medek, J. Melmuk, E. Melmuková, J. Tywoniak ad., se totiž zejména po listopadovém převratu stali nositeli a šířiteli dosti radikální rekonceptualizace českých náboženských dějin raného novověku.¹³ Nechvalně proslulým se v tomto ohledu stal také někdejší vojenský historik J. Fiala, jehož práce o protireformačním období daly volný průběh autorově konfesionální nesnášenlivosti a nepochopení jinověrectví (v daném případě katolicismu) a snad i vědomým dezinterpretacím pramenů.¹⁴ V tomto kontextu je třeba chápat původní nepřilíš známé kolektivní dílo sborových historiků *Evangelíci v rané toleranční době v Čechách a na Moravě* z roku 1995, jehož populárnější verzi samostatně připravila o čtyři roky později E. Melmuková, v padesátých letech statečná odpůrkyně komunistického režimu¹⁵ a později, po externím studiu etnografie na Filosofické fakultě UK,

¹¹ Zdeněk Jan Medek. *Na slunce a do mrazu. První čas josefinské náboženské tolerance v Čechách a na Moravě*. Praha: ÚCN (Kalich), 1982, s. 186–187.

¹² Amedeo Molnár – Josef Smolík (eds.). *Čeští evangelíci a Toleranční patent*. Praha: ÚCN (Kalich), 1982; *Počátky tolerančního evangelictví*. Praha: ÚCN (Kalich), 1985; *Toleranční sborník. Klasobraní z jubilejních slavností 1981*. Praha: ÚCN (Kalich), 1984.

¹³ Ze starších prací uvedme Z. J. Medek. *Na slunce a do mrazu*, op. cit., z novějších především Ilya Burian – Jiří Melmuk – Eva Melmuková-Šašecí (eds.). *Evangelíci v rané toleranční době v Čechách a na Moravě*, op. cit.; Eva Melmuková. *Patent zvaný toleranční*, op. cit.

¹⁴ Ivana Čornejová. *Obnova katolické církve po Bílé hoře, tradice a nové pohledy*. In: Michaela Hrubá (ed.). *Víra nebo vlast? Exil v českých náboženských dějinách raného novověku*. Ústí nad Labem: Albis international, 2001, s. 259; id. *Tovaryšstvo Ježíšovo. Jezuité v Čechách*. Praha: Hart, 2002, s. 247.

¹⁵ Svatopluk Karásek. *Víno Tvé výborné. Rozhovory Štěpán Hájek – Michal Plzák*. Praha: Kalich, 2000,

v devadesátých letech na čas docentka na Katedře církevních dějin Evangelické teologické fakulty UK.

Kontinuita a instituce nekatolické církve před Tolerančním patentem

V návaznosti na starší protestantské dějepisce, stejně jako na sebe prezentaci tolerančních církví, Melmuková uvažuje o kontinuitě české reformace. „Skryté semeno“ husitství a bratrství se mělo dědit z generace na generaci v tajném nekatolictví 17. a 18. století, aby se jen částečně projevilo v počátcích toleranční doby, zatímco jeho většina (jak tvrdil E. Winter) zanikla pod novým náporům katolicismu, tentokrát osvěcensky tolerantního.

Pokud jde o předtoleranční vývoj v 18. století, Melmuková svoji tezi dokládá hlavně kontinuitou nábožensky motivovaných emigrací z Čech do Saska a Uher, později do (pruského) Slezska a Braniborska,¹⁶ a výpověďmi po Tolerančním patentu se přihlašujících protestantů, že svoji víru mají od rodičů, případně jejich vypočítáváním, kolikáté „koleno“ od Bílé hory jsou. Již zde je ovšem nutno připomenout, že je otázka, nakolik je možné výslechové protokoly brát vážně, zvláště když sama autorka v návaznosti na M. Machovce¹⁷ připomíná, že je třeba brát do úvahy původ a charakter pramenů.¹⁸ Komise provádějící (individuální) toleranční přihlášky je totiž jednoznačně modifikovala k obrazu svému, v intencích dobové „vysoké“ teologie a její recepce lidového náboženství, stejně jako tomu bylo jinde/dříve v případě inkvizičních výslechů.¹⁹ Vedle toho pro usnadnění práce patrně „všechno měřili podle jedné šablony“.²⁰ Výslechové protokoly tudíž nemůžeme považovat za prameny „z první ruky“ a v nich uvedená tvrzení je nutno brát se značnou rezervou, nadto není obecně platné ani tvrzení o „rodinném“ charakteru tolerančních přihlášek. Zatímco třeba na Jilemnicku představovala tato zdůvodnění odstup od katolické církve zhruba polovinu případů, následována třetinovým požadavkem laického čtení Písma, na Dymokursku se k rodinné nekatolické tradici hlásila jen třetina lidí, zatímco více než 50 % zdůrazňovalo přijímání pod obojí způsobou a podobně se lišily i další, méně často uváděné důvody.²¹

Otázka kontinuity české reformace má podle mého názoru (přinejmenším) dvě roviny. Na jednu stranu je nepochybné, že tajné nekatolictví 17. a 18. století, případně nábožensky motivované emigrace z Čech a Moravy,²² představovaly regionální, lokální a

s. 13, 22–23.

¹⁶ Eva Melmuková. *Patent zvaný toleranční*, op. cit., s. 59–60. Tomu lze ovšem oponovat poukazem na odlišný charakter emigrace 17. a 18. století, známý již herrnhutským archivářům, a na několik desetiletí trvající přerov mezi nimi (Gustav Adolf Skalský. *Z dějin české emigrace XVIII. století I*. Chotěboř: Evangelická matice, 1911, s. 87; Boris Uher. *Český exil v XVIII. století*. SCeH 22, 1992, 46–47, s. 288–295), o čemž ostatně svědčí i nová vlna represí za vlády Karla VI., vyvolaná novým zmasověním emigrací. Nadto císařský reskript z 28. prosince 1725 (guberniální patent z 29. ledna 1726), citovaný i Melmukovou (E. Melmuková. *Patent*, s. 63), doslovně říká, že se „znovu“ začíná mezi poddaným lidem objevovat kacířský blud.

¹⁷ Markéta Machovcová – Milan Machovec. *Utopie blouznivců a sektářů*. Praha: NČSAV, 1960, s. 195–213.

¹⁸ Především Ilja Burian – Jiří Melmuk – Eva Melmuková-Šašecí (eds.). *Evangelíci v rané toleranční době v Čechách a na Moravě*, op. cit., s. 5–6.

¹⁹ Carlo Ginzburg. *Benandanti. Čarodějnictví a venkovské kultury v 16. a 17. století*. Praha: Argo, 2002, s. 106n. V případě náboženského (sebe)označování jsem tuto skutečnost konstatoval ve studii Zdeněk R. Nešpor. *Vnější označení a sebeoznačení českých nekatolíků v 18.–19. století*. Religio. Revue pro religionistiku 10, 2002, 2, s. 218–221.

²⁰ Jan Blahoslav Čapek. *Československá literatura toleranční 1781–1861 I*. Praha: Čin, 1933, s. 126–127.

²¹ Josef Lukášek. *K dějinám doby toleranční*. Praha: Českobratrské družstvo, 1939, s. 160–196. Kalkulace ZRN.

²² Nelze ovšem uvažovat o tom, že všechny dočasné i trvalé emigrace především v 18. století byly náboženského charakteru. Jak připomněl již A. Neumann, i když se značně spornými implikacemi stran relativního rozložení emigračních důvodů, uplatňovaly se zde i sociální, ekonomické, někdy i docela „nízké“ příčiny; Augustin Neumann. *Prostonárodní náboženské hnutí dle dokladů konsistoře královéhradecké I*. Hradec Králové: Tiskové družstvo, 1931, s. 59. Konkrétní případ nenáboženského emigranta detailně popsal

rodinné trvání předbělohorského nekatolictví různého ražení, což pro jednotlivé lokality středních a východních Čech doložil J. P. Kučera.²³ Tajné nekatolictví se udrželo tam, kde rekatolizace venkova nebyla z různých důvodů úspěšná (přístupnost, kvalita farní správy, blízkost nekatolické ciziny, zájem vrchností), i zde však v 18. století zřejmě zasahovalo jen malou část obyvatelstva. V rodinách udržované vědomí nekatolictví či protikatolictví, včetně oněch „vzpomínek“ na předbělohorskou náboženskou svobodu a tradici české reformace, zároveň neznamenovalo víc než jen matnou, nepřiliš udržovanou paměť. Věřoučně stáli tajní nekatolíci 18. století úplně jinde než jejich utrakvističtí či bratrští předkové, jak je patrné například z požadavku podávání večeře Páně s lámaným chlebem, který se na počátku 18. století objevuje prakticky všude, aniž má oporu v předbělohorské tradici (i Jednota, která tak zpočátku podávala, od toho upustila v období B. Lukáše Pražského a kalvinistický pokus o podávání svátosti tímto způsobem za vlády Fridricha Falckého se dokonce setkal s odporem) nebo v pietismu saských, slezských a braniborských emigrantů.²⁴ Kdyby k těmto podstatným odchylkám od tradice české reformace nedošlo, nemohlo by se ostatně zrodit ani náboženské sektářství toleranční doby.

Vedle toho je zřejmé, že české tajné nekatolictví přinejmenším ve druhé polovině 18. století netvořilo jednotný celek, přičemž jeho různé skupiny kladly důraz na odlišné nábožensko-legitimační prostředky, stejně jako se vlivem místních lidových náboženských učitelů lišila řada jejich názorů.²⁵ Tvrzení E. Melmukové, že „potomci české reformace se začali už v tomto [předtolerančním] období postupně sjednocovat“, je tudíž sporné, zvláště když jej autorka doplňuje fantastickou myšlenkou, že „vytvářela se skrytá církev české reformace, navazující vědomě na husitství i Jednotu bratrskou, na Českou konfesi i skutečnost danou Rudolfovým majestátem. Tato církev měla také svou organizaci, ovšem přizpůsobenou podmínkám ilegálního společenství.“²⁶ Pokud touto organizací rozumíme působení místních lidových náboženských učitelů, na které upozornil již F. Hrejsa²⁷ a které prozatím nejúplněji zdokumentoval právě kolektiv pod vedením E. Melmukové,²⁸ jejichž výklady se ovšem místo od místa lišily, nepochybně tomu tak bylo. Hovořit však o nějaké skryté církvi organizované na presbyterním základě, disponující trvalými spojeními mezi jednotlivými „sbory“ a nekatolickou cizinou, jak to bez jakýchkoli dokladů vyplývá ze schématického vyjádření autorky,²⁹ je přinejmenším iluzorní. Příležitostné tajné misie zahraničních kazatelů nebo i laiků sice obvykle vedly do těchž míst, ale nemohly mít charakter trvalé církevní správy, nehledě k tomu, že jich po potlačení Opočenské rebelie (1732) a pruské okupaci severovýchodních Čech na počátku čtyřicátých let opět ubývalo. Kdyby naproti tomu existovala vlastní poddanská spojení, měly by o tom svědčit alespoň nepřímé důkazy v podobě srovnatelných náboženských představ na různých místech. V případě zahraničních spojení je konečně naprosto vyloučeno, aby ještě ve druhé polovině 18. století vedla „hlavní“ spojení k již neexistujícím nebo (jazykově) nečeským sborům v Pirně a Drážďanech, zatímco pouze „vedlejší“ spojení do pruského Slezska či do

např. Eduard Maur. *Na návštěvě v rodné zemi. Ze vzpomínek Hanse Komendy (1716–1776), českého lokaje a muzikanta ve Vestfálsku.* AUC – Ph. et H. 2/1998, s. 57–66.

²³ Jan Kučera. *Příspěvek k problémům lid. náboženství v 17. a 18. století.* Sborník historický 23/1976, s. 5–35.

²⁴ K této otázce podrobněji Zdeněk R. Nešpor. *Víra bez církve*, op. cit., s. 16–19.

²⁵ *Ibid.*, s. 21.

²⁶ Eva Melmuková. *Patent zvaný toleranční*, op. cit., s. 74–75.

²⁷ Ferdinand Hrejsa. *Česká konfesse, její vznik, podstata, dějiny.* Praha: ČAVU, 1912, s. 639.

²⁸ Ilja Burian – Jiří Melmuk – Eva Melmuková-Šašecí (eds.). *Evangelíci v rané toleranční době v Čechách a na Moravě*, op. cit., s. 113–120.

²⁹ Eva Melmuková. *Patent zvaný toleranční*, op. cit., s. 78–80. Srov. Ilja Burian – Jiří Melmuk – Eva Melmuková-Šašecí (eds.). *Evangelíci v rané toleranční době v Čechách a na Moravě*, op. cit., s. 163. Ačkoli Melmuková v samostatné práci uvádí odkaz na kolektivní dílo, zde jsem našel jen poznámku, že „na tomto místě nelze podrobně rozvádět proměny předtolerančních a raně tolerančních cest informací a vzájemného styku evangelíků“ (*ibid.*, s. 53).

těšínského „chrámu milosti“. Do pruského Slezska (případně do Braniborska) totiž směřovala naprostá většina emigrantů od třicátých let 18. století a odtamtud posttoleranční protestanti chtěli své kazatele,³⁰ zatímco po rovnocennosti s Těšínskem toužili nejen všichni moravští tajní nekatolíci, odkud toto „vedlejší“ spojení kreslila Melmuková, ale třeba i jilemničtí.³¹

Uvedení křesťanské tolerance do Království českého

Představa o přetrvávání skrytého semene české reformace, mající ještě další sporné body, ovšem autorce slouží především k nastínění situace po vydání Tolerančního patentu, což bylo také hlavní téma jejího referátu na prvním zasedání obnovené Komise. Malý ohlas Tolerančního patentu, respektive překvapivě malý počet přihlášených údů protestantských církví, Melmuková vysvětlila jednak wintrovským odkazem k tolerančním omezením a také vznikem tolerančního sektářství, které po několika desetiletích nakonec vedlo své stoupence ke katolicismu, především však skutečností, že záměrem josefinské exekutivy vůbec nebyla publikace Tolerančního patentu. Ten měl sloužit jen k uspokojení moravských tajných nekatolíků, známých od vyhlášení falešné tolerance v roce 1777 na Valašsku a na základě jejich vlastních petic požadujících svobodu víry z let 1779–1781,³² zatímco v Čechách by patent vůbec vyhlášen nebyl, kdyby se o něm nedozvěděli sami nekatolíci svými vlastními „podzemními“ informačními cestami z Moravy a nevynutili si jej. Poněvadž k tomu však nedošlo všude, zůstaly především jižní a západní Čechy bez protestantských sborů, protože podle dvorského dekretu z 15. prosince 1782 mělo být přihlašování údů nově povolených konfesí s tímto rokem ukončeno.³³ Melmuková v této souvislosti argumentuje jednak staršími zповědňmi seznamy pražské arcidiecéze, podle nichž byli nekatolíci i v jižních Čechách,³⁴ neuvádí však, jak vyplývá z Hrejsovy publikace farních zpráv o „kacířích“ dvacet let před tolerancí,³⁵ že šlo buď o malé skupiny nebo velmi často z ciziny přistěhovalé luterány. Jak ukazují současné historicko-demografické výzkumy, mobilita poddaných přes hranice panství i zemí, nezávisle na jejich vyznání, byla přinejmenším v 18. století mnohem větší, než se předpokládalo, což v praxi znamenalo například implicitní toleranci luterských přistěhovalců ze Saska, pokud se svojí vírou neprovokovali, a *vice versa*.³⁶

Případů jazykově českých tajných nekatolíků v jihozápadní oblasti středních Čech a v jižních a západních Čechách, tedy tam, kde žádné toleranční sbory nevznikly, je jak v období před vydáním patentu tak později doložitelných velmi málo, navíc byla snaha vyjít jim vstříc. Přihlášení protestanti na jih a západ od Prahy se stali údy pražské církve, podobně jako jazykově německý sbor v Habřině zahrnoval prakticky celé severní Čechy, aby tak bylo alespoň formálně vyhověno podmínce Tolerančního patentu, že každý sbor musí mít alespoň pět set dospělých věřících nebo sto rodin. Jakkoli zejména lidová recepce tolerance nebyla nejpříznivější, přičemž známé odsudky rychtáře Vaváka mohou být příkladem *par excellence*, obvinění státu a vrchností ze záměrného zatajování Tolerančního patentu je zcela iluzorní. Je samozřejmě možné, že část tajných nekatolíků se z různých důvodů nepřihlásila a tudíž se nestala údy nových církví, nepochybně však

³⁰ Viz např. Edita Štěříková. *Česká emigrace do pruského Slezska v 18. století*. Slezský sborník 66, 1968, s. 63, 71; Boris Uher. *Český exil v XVIII. století*. SCeH 22, 1992, 46–47, s. 293.

³¹ Václav Žáček. *Náboženské hnutí nekatolíků na Jilemnicku po vydání tolerančního patentu*. ČDV 23, 1936, s. 18.

³² František Bednář. *Zápas moravských evangelíků o náboženskou svobodu v letech 1777–1781*. Praha: KČSN, 1931. Bednářovu studii a pramennou edici ve shodném duchu doplnila Milena Šimsová. *Prosetínské události – jeden z podnětů k vydání tolerančního patentu*. In: Milan Machovec (ed.): *Problém tolerance v dějinách a perspektivě*. Praha: Academia, 1995, s. 114–126.

³³ Eva Melmuková. *Patent zvaný toleranční*, op. cit., s. 96–97.

³⁴ Ilija Burian – Jiří Melmuk – Eva Melmuková-Šašecí (eds.). *Evangelíci v rané toleranční době v Čechách a na Moravě*, op. cit., s. 197.

³⁵ Ferdinand Hrejsa. *Čeští kacíři 20 let před tolerancí*. Reformační sborník I/1921, s. 80–192.

³⁶ Na toto téma aktuálně připravuje studii kolegyně M. Seligová pro časopis *Lidé města*.

ve větší míře než o „náboženské blouznivce“, protože těch bylo jen několik tisíc, rozdělených navíc mezi všechny existující církve.³⁷ Nadto konec roku 1782 neznamenal úplné zastavení tolerančních přihlášek, jen jejich ztížení povinností předcházejícího šestitýdenního cvičení v katolickém náboženství, a i když tato instituce byla místy zneužívána, potenciální vstup do luterských či reformovaných sborů, nebo i založení nových tím nebylo narušeno (dvorské dekry z 21. února a 31. března 1783). Proto, když byla v roce 1786 na Rychmbursku objevena největší skupina dosud nepřihlášených nekatolíků (247 osob, které samy sebe považovaly za reformované), bylo zahájeno vyšetřování, jež ukázalo, že se zúčastnili pouze prvních, hromadných a později zrušených přihlášek. Proto gubernium o jejich případu rozhodlo zcela v duchu tehdejších předpisů, nařídilo jim podrobit se šestinedělnímu náboženskému cvičení a pak bez dalších problémů přestoupit (k čemuž skutečně došlo).³⁸

Publikace Tolerančního patentu se v Čechách, na rozdíl od Moravy, skutečně setkala s obtížemi, avšak ty podle mého názoru nebyly zásadní povahy. O patentu se zcela jistě nejprve vědělo v Praze, a to i mezi inteligencí,³⁹ to však vůbec neznamenal, že jej pražské gubernium také veřejně vyhlášovalo. Zatímco na Moravě byl patent vyhlášen a v českém jazyce od gubernia tištěn již 27. října 1781, české místodržitelství jej vydalo jen v němčině (guberniální oběžník ze 30. října),⁴⁰ jeho veřejnému vyhlášení v češtině se zprvu bránilo a pak jej chtělo interpretovat ve „vavákovském smyslu“, tedy jako platný jen pro cizozemce v zemi. Patent by tak vlastně jen legalizoval dávno existující skutečnost. Vínou této liknavosti, jež rozhodně ve Vídni nebyla pozitivně hodnocena, však místodržící K. E. kn. Fürstenberg přišel o svůj úřad a pak již věci vzaly rychlý spád. Toleranční patent sice jistě byl mnohde ohlašován pozdě a ledabyle, zejména tam, kde se tajní nekatolíci nevyskytovali, zcela neohlášen však patrně zůstal jen na Domažlicku.⁴¹ Na některých panstvích, kde naopak bylo tajných nekatolíků hodně, se o jeho publikaci postaraly samy vrchnosti, respektive jejich úředníci ještě před vydáním „oficiálního“ českého překladu v podobě guberniálního oběžníku. 24. listopadu 1781 napsal rychmburský vrchní svým podřízeným, že „strany patentu ohlášený, příští ale sobotu se jim přečte český, který se obstará“,⁴² a pak už jen připomněl (1. prosince 1781), že je třeba „patent přečíst strany tolerance“.⁴³ Podobně se i nekatolíci z Českých Heřmanic o Tolerančním patentu dozvěděli před 3. prosincem,⁴⁴ F. J. Vavákovi a dalším rychtářům z Poděbradska byl přečten 7. prosince,⁴⁵ v Hluboké dokonce bývalý kantor T. Juren konal v říjnu 1781 nekatolické shromáždění (? bohoslužbu), ačkoli patent tam byl oficiálně vyhlášen až 27. října⁴⁶ atd. Na značné části panství byl tedy Toleranční patent přeložen vrchnostenskými úředníky a již v listopadu nebo v prosinci 1781 publikován. Jinde, například na Litomyšlsku, prozatím byl vyhlášen jen německy a direktori se dožadovali krajských úřadů a gubernia po českých exemplářích,⁴⁷ které sice byly vydány až po

³⁷ Zdeněk R. Nešpor. *Víra bez církve*, op. cit., s. 25, 55n.

³⁸ Případ uvádí Josef Lukášek. *K dějinám doby toleranční*, op. cit., s. 26–40.

³⁹ František Martin Pelc. *Paměti*. Praha: SNKLHU, 1956, s. 44.

⁴⁰ K. V. Adámek sice v archivu Rychmburského panství našel českou verzi Tolerančního patentu datovanou 30. října 1781 (Karel Vácslav Adámek. *Listiny k dějinám lidového hnutí náboženského na českém východě v XVIII. a XIX. věku*. Praha: ČAVU, 1911–22, č. 173), nejde-li však o omyl, šlo zřejmě jen o překlad vrchnostenskými úředníky, který navíc nebyl zveřejněn před koncem listopadu (k tomu viz dále). Guberniální česká verze přitom byla k dispozici až 1. února 1782.

⁴¹ Jan Herben. *Otázka náboženská v našem probuzení*. Praha: Čin 1927, s. 63.

⁴² Karel Vácslav Adámek (ed.). *Listiny k dějinám lidového hnutí náboženského na českém východě v XVIII. a XIX. věku*. Praha: ČAVU, 1911–22, č. 179.

⁴³ *Ibid.*, č. 182.

⁴⁴ Vácslav Schulz. *Listář náboženského hnutí poddaného lidu na panství litomyšlském v století XVIII*. Praha: ČAVU, 1915, č. 36.

⁴⁵ F. J. Vavák. *Paměti Františka J. Vaváka, souseda a rychtáře milčického z let 1770–1816*. Praha Dědictví sv. Jana Nepomuckého, 1907–38, I/2, s. 15.

⁴⁶ Tomáš Juren. *Paměti kantora T. Jurena. 1750–1827*. Čáslav: K. Čermák, 1904, s. 20.

⁴⁷ Vácslav Schulz. *Listář náboženského hnutí poddaného lidu na panství litomyšlském v století XVIII.*

Fürstenbergově aféře 1. února 1782, zřejmě však byly hned vyhlášeny, a to patrně opětovně i tam, kde byl Toleranční patent již dříve od vrchnostenských úředníků do češtiny přeložen a vyhlášen.⁴⁸ Je více než pravděpodobné, že nikdo z vrchnosti a jejích úředníků nechtěl riskovat osud bývalého zemského místodržícího, protože intencí dvora samozřejmě bylo již vydaný patent vyhlásit (jinak by ostatně nemusel být vydáván, nebo jen pro Moravu). O tom, že se čeští nekatolíci o Tolerančním patentu dozvěděli nejspíše v průběhu roku 1782, ostatně svědčí třeba korespondence nekatolíků z Prahy a okolí s prešpurským luterským superintendantem M. Institorisem Mossóczyem, žádající jej o vyslání faráře.⁴⁹

Písemné prameny ovšem mlčí o tom, zda a případně jak byl patent doplňován vysvětlujícími komentáři, které snad mohly od odstupů zrazovat. Zřejmě tomu tak alespoň někde bylo, protože kupříkladu milčický rychtář, třebaže přesné znění Tolerančního patentu znal, si totiž k němu připsal, že jde o „patent [...] mocí kterého dovoluje Jejich císařská Milost všelikým sem přichozím cizozemcům jejich náboženství držeti“.⁵⁰ Na druhou stranu, jak se dočítáme z týchž pamětí, tomuto výkladu rozhodně nepodlehli právě tajní nekatolíci, třebaže je jejich rychtář od přestupů, „odpadnutí“, všemožně zrazoval. Již v lednu 1782 totiž začaly propukat první toleranční nepokoje, před kterými důrazně varoval zejména chrudimský krajský úřad,⁵¹ a sami nekatolíci začali vrchnostenským úřadům nahlašovat počty svých stoupenců v jednotlivých obcích. Nekatolíky povolení jejich konfesí mnohdy svádělo k přesvědčení, že sám císař tajně konvertoval a přeje si konverze svých poddaných, k nimž nutili své katolické sousedy, zatímco ti jim nezůstali „nic dlužní“ v podobě nejrůznějších han, ústrků a provokací. Vzhledem k tomu je ovšem nesmyslné domnívat se, že Toleranční patent nebyl vyhlášen, přestože se o něm nezmiňují kupříkladu lidové kroniky z plně katolických oblastí.⁵²

Rozdělení církví a jejich vztahy ke státu a k vrchnostem

Poukazem na problémy spojené s publikací Tolerančního patentu a „kompenzované“ fungování skryté církve Melmuková řeší i další důležitý bod počáteční toleranční doby, přihlašování k jednotlivým konfesím. Patent, jak známo, povoloval pouze přihlášení k augsburské či helvetské konfesi (resp. také pravoslavi), zatímco přihlašující se nekatolíci chtěli být údy pravé Kristovy církve, již označovali „apoštolská“, „beránkova“, „bratrská“, „Pána našeho z ráje“ atp. bez skutečného povědomí o konfesionálním vývoji.⁵³ Obecně řečeno, v někdejších tajných nekatolících bylo „protikatolické protestantství konečně silnější než evangelictví“.⁵⁴ Ač autorka tvrdí opak,⁵⁵ někteří z nich, pozdější sektáři, si

op. cit., č. 37.

⁴⁸ Např. na Rychmbursku k tomu došlo 15. února 1782; K. V. A d á m e k. *Listiny*, č. 233.

⁴⁹ ÚK SAV – Lyceálna knižnica Bratislava, Rukopisný fond (fascikly), Korespondence M. Institorise Mošovského (Dále korespondence M. Institorise Mošovského), kt. 350, listy z 5.8., 8.9., 26.9., 27.9., 16.10., 23.10. a 20.11.1782.

⁵⁰ F. J. V a v á k. *Paměti*, I/2, s. 15; viz také tamtéž, s. 26, 28, 60. B. Smetánka uvádí podobný příklad z Chotěšin (Bor. Smetánka. *Českobratrský evangelický sbor v Dolní Sloupnici (nástin dějin)*. Dolní Sloupnice: Kostelní jednota, 1931, s. 17), podle volnomyšlenkáře J. Veselého prý takto působily i toleranční komise, což však je spíše nepravděpodobné (Josef V e s e l ý. *Z doby tolerančního patentu*. Volná myšlenka 18, 1927, 24, s. 325–326).

⁵¹ K. V. A d á m e k. *Listiny*, č. 204; V. S c h u l z. *Listář*, č. 50. Této otázce se podrobněji věnuji ve studii Zdeněk R. Nešpor. *Náboženství nebo národ? Interkonfesní spory a rozšiřování národního obrození jako zrcadlo identitní diferenciace v 18. a 19. století*. In: id. (ed.), *Mezi náboženstvím a politikou. Lidová kultura 16.–19. století*. Praha: ÚČD FF UK, 2005 (v tisku).

⁵² Viz např. Barbora M l y n a ř í k o v á. *Geografický horizont prostého člověka v Čechách v letech 1740–1830*. Praha: EÚ AV ČR, 2001.

⁵³ Zdeněk R. Nešpor. *Vnější označení a sebeoznačení českých nekatolíků v 18.–19. století*, op. cit., s. 223–225, 228–231.

⁵⁴ Rudolf Ř í č a n. *Vyznání a vyznavači. Z historie českého protestantismu XIX. století*. Praha: KSML (YMCA), 1940, s. 19. Obd. Rudolf Z u b e r. *Osudy moravské církve v 18. století II*. Olomouc: Matice cyrilometodějská 2003, s. 472.

⁵⁵ Eva M e l m u k o v á. *Patent zvaný toleranční*, op. cit., s. 162.

dokonce, po vzoru svých učených vyslýchatelů, sami začali říkat „deisté“, byť jen dočasně (hlavně do vydání dvorského dekretu z 10. června 1783, který za zneužívání tohoto označení hrozil trestem 24 ran holí), jak o tom svědčí všechny dochované prameny.⁵⁶ Rozdělení na dvě toleranční církve proto nepochybně bylo vnější a umělé, v tom má Melmuková pravdu, to však vůbec neznamenalo pouhou pasivitu lidových nekatolíků a tím méně podmíněnost tohoto rozdělení tím, že v oblastech, kam zmiňovanými tajnými informačními cestami z Moravy včas došla zpráva o reformované volbě, vznikly helvetské sbory, zatímco jinde zůstaly na základě analogie s husitstvím církve luterské.⁵⁷ Svéráz této interpretace totiž nebere do úvahy, že sbory se obvykle rozhodovaly samostatně po prvních kontaktech s luterskými kazateli, kteří jim přišli „příliš katoličtí“,⁵⁸ nebo po přímých kontaktech s luterskou bohoslužbou ve Slezsku. Jak totiž napsal první moravečský pastor J. Szalatnay, oni „jakžmile uhlídali v těšínském kostele statue a obrazy a tamní ceremonie, hned se ulekli [...] oni takového kazatele hledají, který by jim podle smyslu Jana Amosa Komeniusa svatou večeří Páně pod lámáním chleba posluhoval“.⁵⁹ Pokud se někde rozhodovaly podle rady „zvenku“, pak to zpravidla bylo na základě doporučení emigrantů z Berlína.⁶⁰

Proti tomuto názoru, přijímanému většinou dosavadní literatury, lze sice do značné míry oprávněně namítnout, že byl konstruován na základě pozdějších pramenů, ospravedlňujících konfesionální dělení. Vyvrátit jej nicméně nelze, protože do Čech a na Moravu sice zpočátku směřovali především luterští kazatelé, jež snad byli nekatolíkům doporučováni vrchnostmi a tolerančními komisemi na základě jazykové blízkostí a vědomí husitské minulosti, jenže většina z nich zde příliš dlouho nepobyla. Podle svědectví luterána Pauliniho, krabčického faráře, který se v roce 1784 vrátil do Uher, totiž čeští nekatolíci odmítali kostelní obrazy, místo oltáře dávali přednost stolu Páně, nesnášeli komže svých duchovních, dělání kříže při bohoslužbách a především odmítali, jako již zmínění stoupenci „víry beránkové“, luterské podávání večeře Páně s oplatkou.⁶¹ Měli-li přitom zůstat luterány, jejich duchovní se jim obvykle museli v těchto liturgických záležitostech přizpůsobit. Bylo tomu tak dokonce i v případě podkrkonošských Křížlic, nejsevernějšího českého sboru, kde sice blízkost luterského Saska zřejmě vedla k příklonu k luterství (s výjimkou 114 mužů a 117 žen helvetského vyznání, kteří nevytvořili samostatný sbor a o jejichž osudech proto mnoho nevíme), ale jehož augsburské vyznání bylo v řadě aspektů jen deklarativní. Křížličtí luteráni totiž při večeři Páně nepřijímali oplatku, v kostele odmítali kříže a svíce na oltáři atd., což bylo jedním z důvodů, proč jejich první farář, Š. Šimko, ze sboru odešel, jak nejrychleji mohl.⁶² Podobně tomu bylo i v Praze a jejím okolí, kde sice v rámci české církve převládlo luterství, avšak přijímání od počátku probíhalo jak formou oplatek, tak i lámání chleba, jen nemocným duchovní podávali výlučně oplatky, a přesto se již v devadesátých letech 18. st., zejména po smrti tolerantního duchovního M. Markoviče, začaly ozývat hlasy pro povolání helvetského pastora.⁶³ Š. Šimko si ostatně již v únoru 1783 v listu M. Institorisovi stěžoval, že čeští

⁵⁶ Základní pramenné edice k tolerančnímu sektářství: K. V. Adámek. *Listiny*; Antonín Rezek – J. V. Šimák (eds.). *Listář k dějinám náboženských blouznivců českých v století XVIII. a XIX.* Praha, ČAVU, 1927–34; V. Schulz. *Listář*. Problematice tohoto náboženského hnutí se nejnověji věnoval autor tohoto článku v monografii Z. R. Nešpor. *Víra bez církve*, op. cit., kde čtenář nalezne i odkazy na další literaturu.

⁵⁷ Eva Melmuková. *Patent zvaný toleranční*, op. cit., s. 152–154, 157.

⁵⁸ Viz např. Bedřich B. Bašus. *Luterství a kalvínské v Polabí v době toleranční*. In: *Toleranční sborník*. Praha: ÚCN (Kalich), 1984, s. 109–113; Josef Smolík. *Život víry v toleranční církvi*. Ibid., s. 79.

⁵⁹ Ferdinand Hrejsa. *Jan Szalatnay a jeho paměti z doby toleranční*. Praha: Blahoslavova společnost 1931, s. 51.

⁶⁰ Ibid., s. 50.

⁶¹ J. Janata – Václav Šubert – Heřman z Tardy. *Památka roku slavnostního 1863, tisícileté památky obrácení národu českého na Moravě, Slovensku a v Čechách skrze Cyrila a Metoděje na křesťanství*. Praha: vl. n., 1864, s. 149.

⁶² L. Rejchrt. *Na horách ležící*, op. cit., s. 50, 54.

⁶³ F. Hrejsa. *Dějiny*, op. cit., s. 108; J. Lukášek. *Počátky*, s. 92. Kříž a oltář vyvolaly problémy i

protestanti přecházejí po prvních kontaktech s luterány k helvetskému vyznání a (mylně) soudil, že do Prahy vedle luterských pastorů přichází i 1 000 (!) reformovaných.⁶⁴

„Volba vyznání“ na základě kusých věroučných a ortopraktických znalostí, případně vinou neshod s prvními luterskými faráři (které okolo poloviny a po polovině osmdesátých let vedly i k rozpadu většiny valašských sborů na luterskou a reformovanou část, nemluvě o mnohem méně ortodoxních sborech středo- a východočeských),⁶⁵ která na příštích sto padesát let ustavila konfesionální charakter českého protestantismu, ovšem byla jen jednou stranou komplikované situace. Přestože se totiž české (a v menší míře i moravské) toleranční protestantství stalo většinově reformovaným, zcela spokojeni nemohli být ani ortodoxní kalvinisté. Inklinace ke kalvinismu totiž nevycházela, jak připomněl již Institorisův spis *Listownj Odpowěd* z plného přijetí věroučných specifik helvetského vyznání, ale z namnoze vnějších prvků, které lidové nekatolíci v rámci svých náboženských představ považovali za zásadní.⁶⁶ Šlo jim primárně o prostotu bohoslužeb, při nichž se nesměly objevovat kříže, luterské zpěvy a zejména večeře Páně v podobě oplatky (vedle vína), protože to vše považovali za „katolické“ a *ipso facto* „nepravověrné“, zatímco jinak jim bylo v mnoha ohledech naopak bližší luterství. Projevovalo se to už tím, že přes formální příklon ke kalvinismu a zjevně i odpor části kazatelů, stejně jako v předtolerančním období, „i dále rádi čtli knihy luterského původu a zpívali z kancionálů, jež měly luterský ráz“.⁶⁷ Podobně své kazatele nejraději nazývali „kněžími“, líbali jim ruce, při bohoslužbách používali perikopy, k nemocným volali kazatele, aby je „zaopatřil“ večeří Páně atp. Stejně jako toleranční luterství muselo přijmout řadu kalvínských prvků, aby získalo stoupence z řad dosavadních nerozlišených nekatolíků, museli naopak reformovaní faráři v řadě aspektů ustoupit ze svého pravověří, aby si své věřící udrželi. Postupně samozřejmě na obou stranách docházelo k převládání „oficiální“, farářské interpretace křesťanství a jejich způsobů chování, avšak jednak si to vyžádalo delší čas a zároveň to vedlo, v reakci na dotehdejší konfesionální nejasnost, k přísnějšímu oddělování obou protestantských církví.⁶⁸

Naopak ve shodě se starší literaturou najmě protestantské provenience E. Melmuková soudí, že toleranční doba byla dobou trpění, zásadního omezení nově povolených církví a jejich nerovnoprávného postavení vůči katolicismu, což přirovnává k situaci církví po roce 1950. Pokud jde o první tvrzení, má do jisté míry pravdu, vedle již zmíněných omezení ekonomické povahy přitom lze uvést kostely bez věží a vchodů z veřejného prostranství, kostely, které se tak ani nemohly nazývat, stejně jako farářům protestanti museli říkat jen pastoři a tito měli plat pouze ve výši katolického kaplana atd. Na druhou stranu, a připomínají to všechny dobové protestantské lidové reflexe tolerance,⁶⁹ vděčnost za alespoň částečné osvobození byla téměř absolutní, Josef II. byl pro vydání Tolerančního patentu vnímán bezmála jako vykupitel. Stejně tak nelze přeceňovat negativní postoj vrchnosti k nekatolickým poddaným, byl se někde objevil, ani

v kladském Stroužném, jehož minoritní českojazyčnost a zároveň oddělenost od Čech vedla k – v Čechách a na Moravě nepředstavitelné – stavbě společné lutersko-kalvínské modlitebny. Podle místní kroniky sice byl kostel společnými silami postaven, ale „hned od počátku nesgednocenj o některé obřady se ukazalo, gako u. p. že gakýsi dřewěny od něgakého kramaře uřezaný a obarvený krucifix na oltář postaven byl, který reformity za ohavnost poznávali“; ÚA ČCE, Sběrka rukopisů, Počátkowe ewangelicko křesťanske obce w Štraužným (Bergmanova kronika), s. 8.

⁶⁴ Korespondence M. Institorise Mošovského, kt. 595/1, list Š. Šimka z 13.2.1783.

⁶⁵ Kromě výše uváděných příkladů cf. např. ÚA ČCE, Sběrka rukopisů, Kniha Českobratrské Prosečsko, kniha rodů, s. 17.

⁶⁶ [Michal Institoris Mossóczi/Mošovský]. *Listownj Odpowěd k Augspurského Wyznánj Czechům a Morawanům...* Praha: J. T. Höchenberger, 1783. O další protestantské polemické literatuře toleranční doby viz Z. R. Nešpor. *Náboženství nebo národ?*, op. cit.

⁶⁷ Rudolf Říčan. *Od úsvitu reformace k dnešku*. Praha: YMCA, 1947, s. 268.

⁶⁸ Eva Kowalská. *Heretici, bulváry a prozelyti*, op. cit., s. 144.

⁶⁹ Např. Karel Vácslav Adámek. *Upomínky na toleranční patent z Hlinecka ve sbírce Dra. K. V. Adámka*. Český lid 20, 1911, s. 94–98. Dále viz např. NA Praha, Rodinný archiv Adámků z Hlinska, kt. 111, i.č. 1188 (Chvalozpěv na c. k. Josefa II.); městské muzeum Skuteč, i.č. 23630.

snahu státu redukovat jejich počet institucionálními omezeními. Na to si v roce 1848 stěžoval B. V. Košut a jemu podobní, někdy oprávněně, v rané toleranční době je však třeba spíše uvažovat o pomoci ze strany vrchnosti, které byly zbaveny břemene (ekonomicky nevýhodného) pronásledování tajných nekatolíků, a se snahou státních úředníků zachovat nestrannost.

Zvláštním případem – nebudeme-li hledět na německojazyčné sbory – jistě byl Filip hr. Kinský z Rychmburka, který snad uvažoval i o patronátním postavení vůči helvetské církvi v Krouně, slíbil roční příspěvek 100 fl. na pastorův plat a sboru daroval „hmoty“ na stavbu modlitebny, vedle čehož podporoval i stavbu dalších modliteben.⁷⁰ Nekatolickým poddaným však s finančním krytím výstavby modlitebny a fary pomáhali i Adam kn. Auersperg, V. kn. Paar, J. hr. Valdštejn, stejně jako na jiných místech císař a jeho následovníci a další.⁷¹ Zavádějící je naopak F. Hrejsova a po něm dalšími opakovaná snaha diskreditovat mělnickou vrchnost, hr. Věžníka, za negativní postoj vůči libišským nekatolíkům. Šlechtic totiž zpočátku proti nekatolíkům vůbec nic neměl a dokonce jim obstaral (luterského) duchovního. Jeho negativní reakci vyvolala až „svéhlavost“ poddaných, když tohoto pastora za čas odmítli a požadovali reformovaného, a když navíc „opovážlivě“ žádali nejprve přidělení filiálního katolického kostela a potom alespoň postavení vlastní modlitebny přímo proti němu.⁷² Svůj postoj už sice Věžník nezměnil, čímž vstoupil ve známost historiografům rané toleranční doby jako jeden z hlavních utlačovatelů českých protestantů, ale naopak jeho nástupce Filip hr. Clary se k nekatolíkům choval víc než vzorně a jejich pastora materiálně podporoval.⁷³ Konečně je třeba zmínit i to, že řadě tolerančních sborů se dostalo přímých darů z ciziny. Nejlépe na tom byl pražský občanský sbor a.v., který jen v letech 1783–1784 obdržel finanční pomoc ve výši 3 510 fl.,⁷⁴ ale do jisté míry dotovaný byl například i sbor a.v. v Křížlicích,⁷⁵ zatímco lysský sbor h.v. získal v roce 1790 darem od dvou sedmihradských šlechtičen alespoň bohoslužebné náčiní.⁷⁶ Uvedená zjištění přitom nijak nemají zlehčovat tíži ekonomických požadavků, které se před českými protestanty objevily,⁷⁷ ani snižovat jejich obětavost při budování nových církví, nelze však nadále zavírat oči před skutečností, že velká část vrchnosti sice (konfesionálně) nestála na jejich straně, ale byla jim na základě osvícenských principů ochotná pomoci jakožto svým poddaným. Nekatolíci se na ně naopak, jak jsme viděli v případě konfesionální volby, s důvěrou a opakovaně obraceli s prosbami o radu i pomoc.

⁷⁰ František Šádek. *Přehled dějin reform. sboru v Krouně od jeho založení až do znovuzřízení samostatného sboru v Ranné*. In: Karel Andrlé (ed.). *Z roboty ducha k svobodě*. Krouna: Českobratrský evangelický sbor, 1931, s. 31.

⁷¹ J. Herben. *Otázka*, op. cit., s. 138; J. Janata – V. Šubert – Heřman z Tardy. *Památka*, op. cit., s. 177, 181–184, 191; Jarolím Nešpor. *Ze sborů tolerančních seniorátu Poděbradského*. Chleby: Seniorátní výbor, 1931, s. 10, 26; J. Sklenář – J. Soušek. *Počátky práce tolerančních sborů na Poděbradsku*. Libice nad Cidlinou: Staršovstvo ČCE, 1958, s. 18; Josef Vojáček. *Období tolerančního patentu v Lysé*. Sborník Historického kroužku 32, 1931, s. 94–95.

⁷² F. Hrejsa. *Jan Végh*, op. cit., s. 11n., 50, 60. Naopak v Lysé n. L., kam původně povolali luterského duchovního, jej vrchní pro nelibost poddaných zase poslal zpět a získal pro ně reformovaného; J. Vojáček. *Období*, s. 91.

⁷³ F. Hrejsa. *Jan Végh*, op. cit., s. 62, 65–66.

⁷⁴ Josef Lukášek. *Počátky evanj. církve v Praze. Příspěvek k době toleranční*. Praha: A. Lapáček, 1914, s. 8; srov. Ferdinand Hrejsa. *Dějiny české evangelické církve v Praze a ve středních Čechách v posledních 250 letech*. Praha: ČCE, 1927, s. 65–66, 97.

⁷⁵ Korespondence M. Institorise Mošovského, kt. 354/1, list Š. Lešky z 9.4.1782. Srov. L. Rejchrt. *Na horách ležící*, op. cit., s. 54–55.

⁷⁶ Jarolím Nešpor. *Ze sborů tolerančních senniorátu Poděbradského*, op. cit., s. 33.

⁷⁷ Jejich důsledkem byla mimo jiné malá ochota českých protestantů skládat se na platy svých duchovních, která je často uváděla do svízelné situace a mnohdy způsobila jejich pozdější odchod zpět do Uher; tomuto tématu se věnovali např. Richard Pražák. *Maďarská reformovaná inteligence na Vysočině v počátcích českého národního obrození*. Vlastivědný sborník Vysočiny, oddíl věd společenských 4, 1961, s. 80–81; L. Rejchrt. *Na horách ležící*, s. 49; dále srov. Korespondence M. Institorise Mošovského, kt. 354/1, list Š. Lešky z 9.4.1782; kt. 360/2, list Š. Lešky z 27.8.1795; kt. 600, list Š. Lešky z 26.6.1798.

Postavení obou protestantských církví v toleranční době nelze srovnávat s relativním útlakem věřících po roce 1948, především v padesátých letech, protože post/osvícenský stát by sice rád disponoval podobnými kontrolními a represivními možnostmi jako moderní totalita, naštěstí pro tehdejší dobu však zůstalo jen u nenaplněných přání. Možnost srovnání tu však přeci jen je, a to v opačném směru. Obě toleranční církve totiž prosluly, s výjimkou několika halasných excentriků kolem roku 1848, svou téměř absolutní loajlností vůči vládnoucí moci – do značné míry podobně, jako většina duchovních, kteří v době vlády komunistického režimu nebyli zbaveni státního souhlasu k výkonu duchovenské činnosti, nebo jako církevní struktury v téže době.⁷⁸ Obávám se však, že tato analogie nebude většině církevních historiků, ať už katolických nebo protestantských, příliš po chuti.

Závěry

České tajné nekatolictví protireformační doby, tradice naší reformace a toleranční protestantismus jsou opředeny řadou historických mýtů a v literatuře tradovaných interpretačních klíčů, což souvisí s osvícenským a obrozenským odsudkem baroka i „masarykovským“ výkladem smyslu českých dějin, v průběhu 20. století sice z různých stran zpochybňovaným, nicméně do značné míry přetrvávajícím. Relevanci stávajících výkladů je proto třeba neustále pramenně prověřovat a případné mýty bořit – mám ovšem za to, že nikoli způsobem, o jaký se pokusila E. Melmuková. V předmluvě své populárněji pojaté práce sice autorka tvrdí, že čtenářům poskytne „prameny vyhodnocené srovnávací metodou a zařazené do historických souvislostí poskytujících věcné i zásadní informace, mnohdy zcela nové a nezvyklé“,⁷⁹ jenže tomu nedostává. Jak jsme viděli výše, její líčení boje o Toleranční patent a tolerance jako rekatolizace totiž vychází, na mnoha místech téměř doslovně, z díla Z. J. Medka (respektive z konceptualizace E. Wintra, případně starších protestantských historiků); zatímco v případě východočeského sektářství a chápání výpovědní hodnoty pramenů Melmuková namnoze opisovala od M. Machovce. Novým se tak stal především výklad o údajné velikosti a institucionálních formách předtolerančního tajného nekatolictví, tradičně pojiímaného v návaznosti na českou reformaci, naneštěstí pramenně sotva doložitelný. Nezvyklost chápání dějin tajného nekatolictví a raně tolerančního protestantismu v podání E. Melmukové vzhledem k starší, předválečné tradici protestantského dějepisectví pramení především z toho, že dokázala skloubit některé jeho výstřelky a celkově je radikalizovat, začasť v souvislosti s aktuálním vývojem části protestantské historiografie. Potíž je však v tom, že většinu uvedených skutečností nelze z dochovaných pramenů doložit, zůstávají tedy v rovině více či méně pravděpodobných hypotéz.

„Skruté semeno“ českého tajného nekatolictví samozřejmě v 17. a 18. století existovalo, i když jeho návaznost na tradici české reformace byla nanejvýš marná a hlavně deklarativní, protože vedle tohoto vědomí kořenů bylo trvale ovlivňováno novější náboženskou literaturou i osobním působením z ciziny, ne vždy ortodoxní provenience (např. prorocství) a především názory a interpretacemi lidových náboženských učitelů. „Klíčovost“ tohoto semene však postupně ruku v ruce s prosazováním barokního katolicismu upadala, takže po vyhlášení tolerance (k němuž skutečně došlo) se k oběma protestantským vyznáním přihlásila jen malá část populace. Většina vznikajících protestantských sborů se na čas zřejmě stala luterskou a k reformovanému vyznání konvertovala až po střetnutí s luterskými pastory, podobně jako někteří – toleranční sektáři, kterých ovšem bylo řádově méně, odvrhli obojí protestantské vyznání stejně jako katolicismus. Přes četná omezení, která s sebou Toleranční patent přinášel, však nelze říci, že by z luteránů a kalvinistů dělal „občany druhé kategorie“, protože jeho intence byla

⁷⁸ Z dnes již početné literatury srov. alespoň Peter D i n u š. *Českokobratrská církev evangelická v agenturním zpracování StB*. Praha: ÚDVZK, 2004; Andrzej G r a j e w s k i. *Jidášův komplex. Zraněná církev: Křesťané ve střední a východní Evropě mezi odporem a kolaborací*. Praha Prostor, 2002, s. 33–89.

⁷⁹ Eva M e l m u k o v á. *Patent zvaný toleranční*, op. cit, s. 5.

právě opačná, zrovnoprávňoval dosud pronásledované a zakládal tak cestu k modernímu pojetí religiozity v evropských společnostech.⁸⁰ V tomto smyslu křesťanskou toleranci přijala také většina vrchností, státních úředníků i část katolického kléru (s jistým zpožděním, nebudeme-li počítat vyložené osvícence typu L. v. Hays), takže se dokonce v mezích svých možností a státních zákonů snažili rodícím se protestantským církvím pomoci. Více než kde jinde zde však asi platilo *alles für das Volk, nichts durch das Volk*; kde se protestantští poddaní ukázali jako příliš „zatvrzení“, vrchnosti či státní úředníci na ně zanevřeli a dali průchod obecné lidové nenávisti vůči jinověrcům, jejichž sama existence ohrožovala spásu „pravověrných“.⁸¹ S destrukcí tohoto postoje v souvislosti s lidovou recepcí osvícenských principů, ale i s rozšiřováním národního obrození přitom můžeme šířeji počítat až v první polovině 19. století. Bylo tomu tak i v případě prvních protestantských pastorů obojího vyznání, jejichž postoje vůči jinověrcům se také nevyznačovaly obzvláštní tolerancí, kteří (negativní) konfesionalní vymezování vstúpili i svým sborům. Jejich postoje však na druhou stranu nelze ahistoricky odsuzovat v intencích moderního ekumenismu. Náboženské myšlení evropského raného novověku (a znovu i církví po polovině 19. století)⁸² bylo konfesionalizační, přičemž za hranicemi vlastního vyznání neshledávalo než heretiky, tupící Kristův odkaz. Osvícenství sice na jednu stranu přineslo křesťanskou toleranci, již dnes můžeme chválit, ale zároveň vedlo k podstatné redukci obsahu evangelijní zvěsti a ke „státnímu dozoru“ nad křesťanskými církvemi, z jejich strany až do druhé konfesionalizace vcelku přijímanému, jehož hodnocení již tak pozitivní být nemůže.

Teologicky angažované studium náboženských dějin je jistě prospěšné, protože může vést ke kritice redukcionistických přístupů „profánní“ historiografie a společenských věd, stejně jako k navýsost potřebné širší diskusi o axiálních periodách českých dějin, mezi něž období násilné protireformace nepochybně patří. Má však také svá omezení a úskalí. Prvním z nich je skutečnost, že konfesionalní historikové obvykle častěji podléhají tendenci promítat svá „zbožná přání“ do dějin, ačkoli pro ně neexistuje dostatečná pramenná opora. Právě to je po mém soudu příčinou současné radikalizace části naší protestantské historiografie, „zděšené“ postupným opouštěním paradigmatu „protireformace/baroko = doba temna“, jejímž příkladem mohou být právě studie E. Melmukové. Redukce tohoto nebezpečí je však relativně snadná, spočívá v širší diskusi mezi historiky různého ražení, k níž snad může přispět i tato polemika. Závažnější je, mám za to, druhé omezení církevního dějepisce. Výsledky jeho práce se totiž nemohou, respektive neměly by se stát hlavním/jediným pramenem teologické reflexe a sebevymezení. Náboženskou/církevní identitu nelze budovat (jen) na historických základech, protože ty jsou vždy vratké, nedostatečně známé a podléhající reinterpetacím; historie nemůže být *magistra theologiae*, protože taková teologie by velmi rychle zašla na úbytě. Tradice/dědictví české reformace přitom může být příkladem *par excellence* – pomineme-li jeho měnící se vnímání v cizím prostředí,⁸³ zcela jinak jej konstruovali luterští a reformovaní faráři v období rané tolerance, stoupenci církevní unie v roce 1848, národní obrozenci a pak nenáboženští (a namnoze protináboženští/protikatoličtí) liberálové druhé poloviny 19. století atd., nemluvě už o sto let mladších výkladech, opírajících se o romány A. Jirásky neméně než o Marxovo učení. Nejsm si bohužel jist, zda si této skutečnosti jsou všichni církevní historikové vědomi.

Zdeněk R. NEŠPOR

Zdroj: *Studia Comeniana et Historica* 35, 2005, č. 73–74, s. 239–252.

⁸⁰ René R é m o n d. *Náboženství a společnost v Evropě*. Praha: NLN, 2003, s. 150–157.

⁸¹ *Ibid.*, s. 41.

⁸² Olaf B l a s c h k e. *Argumenty pro zavedení pojmu ‚druhé konfesionalní období‘*. Teologický sborník 4/2001, s. 8–24.

⁸³ Arnošt K r a u s. *Husitství v literatuře, zejména německé*. Praha: ČAVU, 1917–24.

Toleranční patent Josefa II. z roku 1781 a jeho publikace v Čechách a na Moravě

Na prvním zasedání Komise pro studium rekatolizace v českých zemích 3. března 2005 jsem na žádost jejího nedávno náhle zesnulého předsedy Dr. Daniela Nevala připravila úvodní referát „Křesťané hlásící se k české reformaci v 18. stol.“ (souhrn svého referátu jsem potom podle jeho přání zaslala D. Nevalovi k publikaci). Koreferátem byla pověřena Doc. Dr. Ivana Čornejová. Nato se ujal slova v jakémsi „druhém koreferátu“ Mgr. Zdeněk R. Nešpor.

Zdeněk Nešpor vyjádřil nejen v koreferátu, ale i v dodatečně odevzdaném obširném článku nesouhlas jak s mým referátem, tak s celou koncepcí vyjádřenou v publikacích *Evangelíci v rané toleranční době v Čechách a na Moravě*⁸⁴ a *Patent zvaný toleranční*.⁸⁵ Nezbyvá než reagovat na tuto polemiku obširněji, nezůstat u zmíněného Nešporova článku,⁸⁶ ale věnovat pozornost rovněž jeho nedávno vydané knize,⁸⁷ z níž jsou v článku často opisovány celé statě včetně mylných tvrzení, z nichž některá jsem měla příležitost opravit a vysvětlit již ve veřejné diskusi při zasedání 3. března.⁸⁸

Dříve, než se budu věnovat meritě věci, pokládám však za potřebné zmínit krátce i „kontext“ stejně jako Zdeněk Nešpor.

Především mám zcela odlišný názor než autor (a s ním nesporně i řada jeho kolegů) na dělení historiků na „církevní“, tj. „teology“ a „sekulární“, tj. „historiky“. Badatel vycházející z jakéhokoliv apriorního ideového předpokladu (třeba i zcela „necírkevního“, postmoderního), se snaží nalézt v dějinách potvrzení svých tezí a tím pochopitelně historickou realitu manipuluje k svému cíli. Historik, který zná své „řemeslo“, dá promlouvat pramenům, je schopen je porovnávat a své závěrečné teze vyslovuje na základě zpracovaných dokladů.

Pokud jde o hodnocení, je třeba je nevkładat do vlastního studia. Po rekonstrukci historické skutečnosti na základě tohoto studia je však otázkou mravního uvědomění a odpovědnosti, zda zcela vyškrtáme ze známé věty (*historia est testis temporum, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis, lux veritatis*) učitelku života a světlo pravdy. Hodnotit ovšem třeba nikoli z hlediska konfese či některé ideologie, ale z hlediska obecně platných etických hodnot, pokud oblast etiky nezlikvidujeme úplně.

Nemohu na tomto místě rozebírat podrobně práce historiků a vlastivědných pracovníků 19. a 20. století, hlásících se k protestantismu. Řada z nich vykonala kus záslužné práce, vydávala prameny, některé z nich zachránila před zapomenutím či ztrátou. To platí i pokud jde o prameny toleranční doby. Veškeré bádání týkající se tohoto období však zůstalo roztržštěné, omezené na určitý regionální okruh. Těžiště zájmu profesionálních „protestantských“ historiků včetně Amedea Molnára, leželo v jiné době či v jiné souvislosti (např. J. M. Lochman zkoumal okrajově dané období z hlediska filosofie). Z. J. Medek, který chtěl obsáhnout problematiku tolerančního patentu jako celek, vycházel ze svého vnímání právníka; tuto stránku problému zpracoval proto v podstatě precizně.

⁸⁴ *Evangelíci v rané toleranční době v Čechách a na Moravě*. Praha: 1995.

⁸⁵ Eva Melmuková. *Patent zvaný toleranční*. Mladá fronta: 1999.

⁸⁶ Zdeněk R. Nešpor. *Skryté semeno nevzklíčilo aneb polemika s radikálními tezemi o kontinuitě české reformace*. SCeTH 35 (2005), č. 73–74, s. 239–252.

⁸⁷ Zdeněk R. Nešpor. *Víra bez církve?* Ústí nad Labem: 2004.

⁸⁸ Jde např. o tvrdošjně znovu opakované tvrzení: „Zavádějící je naopak F. Hrejsova a po něm dalšími opakovaná snaha diskreditovat mělnickou vrchnost, hr. Věžníka/Wischnika za negativní postoj vůči libišským nekatolíkům“. Hrabě Věžník nikdy mělnickou vrchností nebyl, tou byla hraběnka Lobkowiczová. Panství hraběte Věžníka, kam náležela i Libiš, bylo Obříství. Žádný luterský pastor na panství Obříství nenastoupil, jako první tam přišel už po změně konfese (běžně prováděné postupně podél toku Labe) reformovaný Jan Végh. Nešpor zde vychází pouze z dodatečně zpracovaných Véghových pamětí (které vydal F. Hrejsa), původní prameny však pomíjí. Ještě zřetelnějším příkladem obdobné dezinformace je citování kroniky Jana Szalatnaye, vydané rovněž F. Hrejsou, pokud jde o toleranční vývoj v Moravči. Zde terciární (tj. dodatečný) pramen po několika desetiletích zaznamenává staré paměti. Tímto terciárním pramenem nelze poměřovat pramen primární.

Historickou realitu průběhu roku 1782 v Čechách a na Moravě však zvládnout nemohl ze dvou závažných důvodů: 1. Užíval pouze prameny již vydané; jejich edice byly přirozeně různorodé. 2. Neměl materiály ze všech krajů, v nichž se lidé přihlašovali k tolerovaným církvím a už proto ani nemohl použít srovnávací metody a doklady odpovědně vyhodnotit. Ke koncepci E. Wintra bude vhodné se vyslovit až v konkrétní souvislosti, a to nejlépe dokumentací faktu nevyhlášení tolerančního patentu na většině území Čech a Moravy.

Dříve než připomenu okolnosti vzniku publikace *Evangelíci v rané toleranční době...* (vydané bez grantu a fakticky svépomocí), musím ještě upřesnit některá fakta o sobě a o své práci. Nejsem „sborový historik“. Studovala jsem současně s teologií mimořádně také archivnictví u prof. V. Vojtíška; toto studium jsem na počátku padesátých let nemohla oficiálně dokončit. Později jsem studovala externě etnografii a folkloristiku; promovala jsem z etnografie, českých dějin a filosofie. Prošla jsem různými zaměstnáními, 29 let jsem byla jako duchovní Českobratrské církve evangelické bez státního souhlasu. Řádně jsem se proto mohla habilitovat až v r. 1990; učila jsem potom několik let jako soukromá docentka na ETF UK. Historickou práci jsem neopustila nikdy, ovšem před r. 1989 jsem s akademickou půdou počítat přirozeně nemohla.

Pro lepší orientaci bude nyní třeba uvést i na tomto místě podstatnou část souhrnu mého referátu z 3. března:

Léta 1781–1782, období těsně po vydání tolerančního patentu císaře Josefa II. hovoří o výsledcích rekatolizačního úsilí, a to na základě soudobých archivních dokladů zahrnujících velké soubory. Pokrývají různé oblasti Čech a Moravy, ale rozhodně nejsou pouze regionální, umožňují tedy komplexní pohled. Jde o prameny sekundární a zčásti i primární, které lze zpracovávat srovnávací metodou.

Zmíněné pramenné archivní doklady získala řada spolupracovníků publikace *Evangelíci v rané toleranční době v Čechách a na Moravě*, jež se zprvu snažila pouze objasnit počátky tolerančních sborů. Práce byla podmíněna připomínkou dvousetletého výročí tolerančního patentu. V průběhu excerpce pramenného archivního materiálu si účastníci výzkumu s údivem uvědomovali, že skutečnost uchovaná v pramenech je v mnohém jiná, než jak byla až dosud na základě trpně znovu opakovaných tvrzení z literatury představována. Prameny z různých oblastí (včetně materiálů dosud nepublikovaných) byly vůbec poprvé vzájemně porovnávány, a to i za pomocného použití kartografického znázornění. Zpracovávání a vydávání edic a regist archivních pramenů k jednotlivým krajům dle tehdejšího správního členění (josefínské kraje) pokračuje i nadále. Prameny nejsou ovšem k dispozici ze všech oblastí Čech a Moravy prostě proto, že na některých místech neexistují. Zatímco na Moravě ze správních celků, kde přihlášky proběhly, jsou celkem dobře uloženy, v Čechách se mnohde zachovala jen část agendy. I v tomto případě není celkový přehled narušen, ale různé jistě zajímavé detaily chybí. Jiná věc ovšem je, že doklady přirozeně chybí v těch krajích, příp. správních celcích, kde toleranční patent vůbec veřejně prohlášen nebyl. V této souvislosti musím zmínit některá fakta. Vydání tolerančního patentu předcházela řada zamítnutých žádostí evangelíků (nikoli luteránů, jak se tehdy tomu pojmu rozumělo, ale protestantů hlásících se k odkazu české reformace). Poslední z nich, tzv. žádost nosislavská, byla podána v květnu 1781 z panství Židlochovice. Následující žádost z panství Kunštát, tzv. olešnická, podaná v září 1781, už zamítnuta nebyla.

Po vyhlášení tolerančního patentu byl jeho text oznámen právě jen těmto dvěma posledně uvedeným signatářům jako odpověď na jejich žádosti. Kromě těchto výjimek nelze doložit ani jediný správní celek, kde by k veřejnému vyhlášení došlo z iniciativy úřadů dříve, než tam zpráva dorazila z vlastní iniciativy evangelíků. Ti pak žádali proklamaci tolerančního patentu; tu nebylo možné odepřít.⁸⁹

⁸⁹ Více a podrobněji se probírá postup dění na konci roku 1781 a v roce 1782 v publikaci *Evangelíci...*, kap. 2, Vznik a vývoj českých tolerančních sborů do 31.12.1782, s. 28–55.

Toleranční patent tedy nebyl vyhlášen obvyklou instanční cestou, z gubernií došel pouze do krajů a zcela mimořádně až k dominiím. Obyvatelstvu měl být nižšími zeměpanskými a vrchnostenskými úřady zatajen. Existovaly přirozeně rozdíly. Tak např. časlavský krajský hejtman si hned na počátku vyžádal větší počet výtisků tolerančního patentu, aby je mohl distribuovat na vrchnostenské úřady v kraji a ty byly včas připraveny na možné přihlášky (ne ovšem aby je z vlastní iniciativy samy vyhlášovaly). Naopak např. prácheňský (tj. písecký) krajský hejtman čekal až do února 1782, kdy dal konečně všechna dosavadní toleranční nařízení rozeslat vrchnostenským kancelářím a městským radám na vědomí, ovšem s velmi přísným příkazem, že se nemají ohlašovat obcím, aby prostí lidé nebyli vybízeni k přihláškám. Pouze v případě, že se někdo přihlásí sám, je třeba, aby vrchnosti věděly, co dělat. Stejně zůstaly zcela bez informace o tolerančním patentu kraje budějovický, klatovský, plzeňský, loketský a žatecký.⁹⁰ Vzhledem k tomu tam, kde lidé neměli šanci získat zprávu od souvěrců v jediném „roce milosti“ 1782, bylo po 1.1.1783 již pozdě. Přihlašování bylo zastaveno a evangelíci, kteří se o tolerančním patentu nedozvěděli včas, měli prostě smůlu.

Evangelíci byli o existenci tolerančního patentu informováni pouze na poslední zachované informační trase, kterou znal např. i římskokatolický pražský kanovník Josef Jan Nepomuk Kvíz: „...z Moravy přes Bystré, Poličku, Litomyšl, Rychmburk, Chroustovice, Pardubice a Poděbrady na Český Brod.“⁹¹ Tato trasa pokračovala pak dále Polabím k Řípu.

Na jiná místa mimo dosah uvedené trasy si zpráva o tolerančním patentu prorážela cestu obtížně, protože dřívější spojení byla zpretrhána. K průniku do vzdálenějších míst došlo velmi časně např. v Podkrkonoší a na Pelhřimovsku, tedy v místech, kde hrály roli osobní kontakty (Josef Janata v Podkrkonoší, Antonín Kubeš na Pelhřimovsku). Stejně tak byla z Jindřichohradecka informována i část jihlavského kraje na Moravě. Blízkost Horních Uher (Slovenska) umožnila velmi časnou informaci Valašska a také oblasti kolem Javorníka na česko-slovenské hranici.

Nelze opomenout další významnou nesnáz. I ti evangelíci, kteří měli možnost se o tolerančním patentu včas dozvědět, se směli přihlásit pouze k jedné z oficiálně tolerovaných církví – luterské či reformované (helvetské). Jejich skutečný záměr byl však zcela jiný. Zvláštním vývojem, prokázaným na základě získaných pramenů, tak došlo k umělému rozdělení původně jednotného společenství do dvou trpěných církví.⁹²

V této souvislosti je však nutné alespoň upozornit na ošidnost často tradovaných podání o tom, že toleranční sbory se konfesionálně orientovaly až po příchodu pastorů. Ve skutečnosti však musely zvolit konfesi hned tehdy, když o pastora žádaly. Další změny konfesí v následujících letech nelze uvádět v tomto kontextu.

Toleranční patent nepřinesl svobodu, ale pouze trpění, srovnatelné s existencí církví v Československu po r. 1950. Paralely týkající se druhořadého občanství jsou zcela zřejmé.

Z uvedeného souhrnu vyplývá, že půjde v podstatě o dvě základní diskusní témata: 1. O toleranční patent z r. 1781 a o způsob jeho vyhlášení v Čechách a na Moravě včetně postoje soudobých úřadů sekulárních i církevních. 2. O otázku kontinuity české reformace až do sledované doby. Nešpor dělí svou polemiku v konkrétní oblasti do tří oddílů, z nichž první (Kontinuita a instituce nekatolické církve před Tolerančním patentem) odpovídá tématu č. 2, druhá (Uvedení křesťanské tolerance do království Českého) tématu č. 1 a třetí (Rozdělení církví a jejich vztahy ke státu a vrchnostem) se dotýká obou témat. I když se evidentní chyby objevují již v nadpisech minimálně prvního a druhého oddílu,

⁹⁰ Podrobněji viz *Patent...*, s. 97, *Evangelíci...*, s. 51, kde jsou uvedeny i prameny z Národního archivu.

⁹¹ Národní archiv Praha, Č. Gub. Publ. G. 1/1, kart. 705, Zpráva o komisích na Chrudimsku a Poděbradsku, 1. října 1782.

⁹² Více a přehledně o tomto vývoji viz *Patent...*, kap. 13, Rozdělení aneb luteráni a reformovaní, s. 149–159.

budu se jim věnovat spolu s dalšími vysvětleními teprve ve věcných souvislostech. Zde pouze pro lepší orientaci čtenářů se snažím vnést do polemiky zřetelný systém.

V této studii se budu věnovat zatím pouze prvnímu tématu; druhé zmíním jen stručně s tím, že bude připraveno v plném rozsahu k publikaci v dalším čísle SCeH. Čtenáře, kteří by si přáli být informováni podrobněji již dříve, však upozorním na příslušné oddíly v publikaci *Evangelíci...*, kterou Nešpor sice uvádí ve své knize v seznamu literatury (čtenář ji však musí objevit skrytou pod jménem R. Bultmanna), mám však oprávněné pochybnosti, zda ji skutečně četl. Já jsem si naopak jeho knihu i přes velkou časovou tíseň přečetla velmi pozorně.

V konkrétním rozvedení prvního tématu nemohu postupovat podle jednotlivých nesoustavných tvrzení Zdeňka Nešpora, která „dokládá“ většinou pouze starší literaturou, jejíž tvrzení byla již doplněna a upřesněna v *Evangelícih*.⁹³ Bylo by škoda místa i času tyto věci znovu opakovat.

Mnohem instruktivnější pro danou situaci bude přehled několika témat včetně jedné hloubkové sondy, která na základě pramenů ukáže realitu. Tato témata lze formulovat takto: 1. Uvedení křesťanské tolerance do království českého? 2. Způsob vyhlášení tolerančního patentu? 3. Zatajení tolerančního patentu jen na Domažlicku? 4. Je korespondence pražských evangelíků s Institorisem důkazem o úřední publikaci tolerančního patentu? 5. Oblasti bez evangelíků, zejména jižní a západní Čechy a snaha vyjít jim vstříc? 6. Německý sbor v Habřině, jeho rozsah jako splnění formální podmínky 500 dospělých věřících? 7. Dary z ciziny jsou totéž co kladný postoj vrchnosti? 8. Šestinedělní cvičení je pouze ztížení přístupů? 9. Zakládání nových sborů nebylo v dalším průběhu toleranční doby narušeno?

1. Křesťanská tolerance byla do království českého zákonem uvedena roku 1609. Toleranční patent z roku 1781 znamenal pouhé strpění existence tří dalších konfesí. V této souvislosti by bylo třeba seznámit se i se sborníky *Im Lichte der Toleranz* a *Im Zeichen der Toleranz*,⁹⁴ které Nešpor neuvádí a pravděpodobně tedy nečetl, kde jsou však v příspěvcích některých autorů velmi zajímavé informace, osvětlující roli tolerančního patentu v různých zemích habsburské monarchie.

2. Základní otázkou je samozřejmě způsob vyhlášení tolerančního patentu. Jistě není sporu o tom, že jeho text zpravidla v němčině⁹⁵ byl po poslední úpravě ve státní radě rozeslán z Vídně guberniím jednotlivých zemí habsburské monarchie. Zákonné platnosti pak nabyl vzhledem k sledované oblasti Čech a Moravy také text český, pořízený Moravským zemským guberniem 27.10.1781. České gubernium mělo sice 30.10.1781 text patentu také v ruce, jeho český překlad však pořídilo pod vlivem vývoje situace až 1. února 1782.

Potud tedy ještě panuje shoda názorů. Potom však dochází k zásadnímu rozporu. Nešpor pokládá myšlenku, že toleranční patent nebyl řádně vyhlášen všemu obyvatelstvu Čech a Moravy (snad prý s výjimkou Domažlic, které uvádí – nevím proč – pouze na základě literárního zpracování J. Herbena, nikoli na základě pramenů) zcela suverénně za nesmyslnou. Nehodlám polemizovat (to lze pouze na úrovni fakt proti faktu, doložené tvrzení proti doloženému tvrzení; jen pak je možné diskutovat o pojetí), pouze nezaujatému a zvědavému čtenáři posloužit seriózní informací založenou na pramenném

⁹³ Detailním, ale zřetelným příkladem povrchního užívání literatury v Nešporově knize, o níž se polemika opírá, je dvojice prvních snoubenců, kterým byl povolen tehdy ještě smíšený sňatek (ženich evangelík, nevěsta formálně dosud katolička, přistupující k protestantismu) již v září 1781. Ta dívka se jmenovala Růžena Bechná a pocházela z Velké (Hrubé) Lhoty na Valašsku. F. B e d n á ř v knize *Zápas moravských evangelíků o náboženskou svobodu v letech 1777–81* uvádí omylem Velkou Lhotu na jihozápadní Moravě. Od něho omyl opsal také Z. J. Medek v knize *Na slunce a do mrazu*. V *Evangelícih*..., s. 25–26, byla již na základě dokladů z Moravského zemského archivu v Brně uvedena lokalita správně, Nešpor to však ve své knize (s. 33) ignoruje a znovu opisuje již opravený omyl.

⁹⁴ *Im Lichte der Toleranz*, ed. P. F. Barton, Wien, 1981; *Im Zeichen der Toleranz*, ed. P. F. Barton, Wien, 1981.

⁹⁵ Např. patent pro Uhry byl však vydán v latině pod názvem „Benigna resolutio“.

studiu. Pro naprostou zřetelnost budu z některých pramenných dokladů, jichž jsem měla v rukou nepřeborné množství, v případě potřeby přímo citovat, i když tím prodloužím text tohoto článku. Vzhledem k rozsahu látky se musím omezit pouze na sledování cesty vyhlášení tolerančního patentu od Židlochovického panství v brněnském kraji až k Řípu v rakovnickém a litoměřickém kraji. Tuto přehlednou sondu lze doplnit kdykoliv ostatními oblastmi, které jsou stejně přesně dokumentovány.

Jako první byla 9. listopadu 1781 podána dvorské kanceláři ve Vídni žádost „nekatolíků“ z Nosislavi, Olešnice, Prosetína, Dalečína a Klobouk o povolení zbudování modlitebny a povolání reformovaného pastora.⁹⁶ Poněkud severněji položené Boskovicko bylo tehdy rozděleno mezi brněnský a olomoucký kraj. Jan Roztomilý, bednář z města Boskovic (náležely tehdy do olomouckého kraje) zorganizoval koncem listopadu místní „nekatolíky“, aby se přihlásili na městské radě. Do zasedání byli pozváni 4. prosince 1781⁹⁷ a jejich jména zaznamenána; k slavnostním přihláškám pak byli povoláni v březnu 1782.⁹⁸ Roztomilý ostatně už počátkem října, jak se uvádí ve výše zmíněném materiálu, ujišťoval souvěrce v nedaleké obci Sudice, že přijde očekávaný čas. Vzhledem k tomu, že příslib změny rekatolizačního režimu daný Josefem II. ústně Řehoři Jakubcovi z blízké Olešnice na kunštátském panství v září 1781 nezůstal mezi souvěrci utajen, byla naděje Roztomilého zcela reálná. Dosvědčuje to ostatně i příklad uváděný Nešporem, že bývalý kantor Tomáš Juren vedl bohoslužebné shromáždění v Hluboké již v říjnu 1781. Šlo totiž právě o okruh v bezprostřední souvislosti s iniciativou Olešnice.

Další průnik informace přes českou hranici je ještě zajímavější. Jde o známou trasu uvedenou kanovníkem Kvízem:⁹⁹ „...z Moravy přes Bystré, Poličku, Litomyšl, Rychmburk, Chroustovice, Pardubice, Poděbrady na Český Brod“. Spojkou Olešnicka s Litomyšlskem (tedy brněnského a chrudimského kraje) byl Jan Sedláček z Benátek u Litomyšle.¹⁰⁰ Dle procesu, který s ním byl veden, odešel hned koncem října (to je bezprostředně po seznámení se s textem tolerančního patentu na kunštátském panství) do Bučiny a pobyl tam dva týdny. Další týden byl v Lažanech, čtyři dny v Bohňovicích, před vánocemi pak čtyři dny ve Sloupnici, potom ve Stříteži, Širokém Dolu, Kamenici a Poříčí. Zajišťoval nejen první informaci o existenci tolerančního patentu, ale i zprávu o vynuceném konfesním vymezení a pokyny pro provádění přihlášek. Litomyšlsko tedy bylo informováno už v první polovině listopadu; místní střediska si potom zprávy předávala dál. Místo mnoha slov nechť zde stojí jako příklad citát ze zprávy P. Karla Hrona, děkana v Poličce arcibiskupské konsistoři v Praze ze dne 11. prosince 1781:¹⁰¹ „Olesnitium in Moravia vicinus Boemiae locus erat primus, unde pestis haec manare coepit, et quasi ignis devorans vicinas undique Parochias adeo inficit, ut plerisque in locis centesima vix anima a vulnere maneat illaesa. Jam etiam adest hoc irreparabile malum in pagis curae meae concreditis, cum primis pago Brzezin, Ribny, Teleczy, Borova, Voldrzisch“ (Olešnice na Moravě v sousedství Čech byla prvním místem, odkud se začal šířit tento mor a jako sžirající oheň nakazil všude okolní farnosti natolik, že v mnoha obcích stěží jedno procento duší zůstalo neporušeno. Již přichází toto nenapravitelné zlo také do vesnic svěřených mé péči, především jde o Březiny, Rybné, Telecí, Borovou, Oldříš.) Pisatel se obává, že ti, kteří „haeresi infecti sunt, publicos simul agent predicatores, seductores et bonorum tortores. Haec dum plus lacrimis, quam atramento referro...“ (jsou nakaženi kacířstvím, veřejně káží, jsou svůdci a katy dobrých. Toto sděluji spíše slzami než inkoustem...). Týž děkan Hron potom 14. prosince 1781 žádá¹⁰² o dovolení přijímat rychle, bez církevního trestu,

⁹⁶ Doklady v Moravském zemském archivu v Brně, B 1 R 11/101. Žádost odevzdána 9.11.1781, přijata dvorskou kanceláří 2.12.1781 pod č. 4415.

⁹⁷ ZA Brno, B 1 R 11/101/1, panství Boskovice, f. 1–14.

⁹⁸ ZA Brno, B 1 R 11/101/1, panství Boskovice, f. 628–635.

⁹⁹ Viz pozn. č. 8.

¹⁰⁰ NA Praha, Č. Gub. Publ. G 1/1, kart. 700.

¹⁰¹ Archiv pražského arcibiskupství (APA), 35/II/5, inv. č. 5156, kart. 4297b.

¹⁰² Viz pozn. č. 18.

zpět do římskokatolické církve revertenty. O dobrovolném prohlášení tolerančního patentu z úředních míst může tedy na základě nepopíratelných důkazů těžko někdo hovořit.

Z chrudimského kraje byla doručena žádost císaři 24. prosince 1781.¹⁰³ Předala ji delegace ve složení Jan Cibulka ze Zminného, Václav Hrubeš z Chvaletic, Jakub Hrubeš rovněž ze zdechovického panství a Antonín Sodomka z Krouny. Právě v chrudimském kraji nastala zvlášť komplikovaná situace vzhledem k angažované geografické poloze a následné diskusi o nejvhodnějším vyjádření vlastního přesvědčení. Tato problematika náleží však již spíše do tématického okruhu návaznosti české reformace, který bude pojednán samostatně.

V naší souvislosti je třeba sledovat další cestu základní zprávy o existenci tolerančního patentu Polabím. Velký úsek této trasy obstarával Václav Jirmus, baráčník z obce Velenka v kouřimském kraji.¹⁰⁴ Jeho trasu s různými odbočkami můžeme sledovat z vyšetřování jeho činnosti již při upřesňování stylu přihlášek. Byla vsutku rozsáhlá: Tatce, Chotutice na radimském panství, Nová Ves u Kolína, Kolín, Chotusice u Malína, Zvěřínec, Nymburk, Vrbová Lhota, Zdechovice, Ovčáry a Velim. Jeho akční rádius obsáhl části kouřimského, časlavského, chrudimského i boleslavského kraje.

Mezitím se velmi časně dostala zpráva o existenci tolerančního patentu také na jilemnické panství v bydžovském kraji. Došlo k tomu vzhledem k osobním kontaktům iniciativního „nekatolika“ Josefa Janaty z Hrabačova s kovářem Karbanem původně z Hořátve, v roce 1781 ze Zvěřínku u Poděbrad. Žádost z panství Jilemnice¹⁰⁵ byla již 14. prosince 1781 podána vrchnímu panství Erbenovi a přes jeho odpor potom osobně Janatou a Karbanem doručena do Vídně. Teprve v této souvislosti vysvítá naprosto jasně, jak je iluzorní domnívat se, že evangelíci na Poděbradsku byli informováni teprve z vrchnostenské kanceláře 7. prosince! Tam tehdy ovšem nebylo už možné existenci tolerančního patentu déle tajit, dály se proto pouze pokusy smysl patentu zamlžovat a dezinterpretovat.

Cesta zprávy pokračovala Polabím až na Mělnicko a k Řípu. Mělnická vrchnost a její úředníci byli zděšeni, jak vyplývá z hlášení vrchního kněžně Lobkowiczové z 22. února 1782:¹⁰⁶ „S hlubokým zármutkem musím oznámit, že se velké množství odhlásilo od samospasitelného římskokatolického náboženství. Během tří dnů se přihlásili ti, kdo jsou uvedeni v příloze. Moje obydlí je podobné pevnosti, která má být dobyta. Ve dne i v noci houfně přibíhají. Srdce musí dobrému křesťanu krváčet, když pomyslí na drzost a radostné vzezení, s nímž vcházejí. Zámožní sedláci ze Střednice přijeli se svými ženami na slavnostních vozech se čtyřspřežím. Teď, když píšu, je už zase kancelář plná odpadlíků...“ Příložen je „Soupis těch poddaných z panství Mělník, kteří vystoupili z římskokatolické církve a vyznali se k evangelické víře“. Kněžna neprodleně poslala vrchního na Vysokou a podala pak o výsledku zprávu guberniu 25. února 1782:¹⁰⁷ „Nemohu zatajit, jak to dopadlo ve Vysoké za přítomnosti vrchního, kterého jsem předevčírem večer poslem vyrozuměla, aby tam jel. Včera ráno tam dorazil a s Boží pomocí se mu podařilo, že ve vsi vše proběhlo bez pohromy. Lidé vděčně vyslechli císařské nařízení a slíbili chovat se pokojně jako věrní poddaní. Potom odešli s vrchním do kostela, kde se chovali pobožně, jako by byli praví římsktí katolíci. Vzdali se i myšlenky na získání kostela pro svou bludnou víru. Posud se však nikdo nevrátil k samospasitelné víře. Další postup mi jistě bude sdělen z gubernia. Marie Ludmila, kněžna Lobkowiczová, rozená Černínová z Chudenic“

Současně si zpráva razila cestu pod Říp. I tam vrchnostenské úředníky zaskočila. Vrchní panství Roudnice Herdiborský podal rakovnickému krajskému úřadu zprávu o prvních přihláškách, které v únoru obdržel. Reakce představitele krajského úřadu

¹⁰³ Viz pozn. č. 17.

¹⁰⁴ Viz pozn. č. 17.

¹⁰⁵ NA Praha, Č. Gub. Publ. G 1/1, kart. 701, 702.

¹⁰⁶ Viz pozn. č. 17.

¹⁰⁷ NA Praha, Č. Gub. Publ. G 1/1, kart. 701.

Lobkowicze je příznačná:¹⁰⁸ „Nelze popřít, že zpráva o smutném náboženském vývoji ve vsích Krabčice, Rovné a Libkovic se nás velice dotkla. Na druhé straně však prohlášení 150 osob příliš nepřekvapilo, protože ty vsi známe a víme, že se v Rovném a Libkovicích již dlouhá léta zabývali četbou bludných pohoršlivých knih. Musíme bohužel počítat s tím, že se v okolí Ctiněvsí a v račiněveské farnosti objeví další podle špatného příkladu. Hloupá vyjádření krabčických, která se pan vrchní snažil, i když bezvýsledně, vyvrátit, ukazují dostatečně, že tito lidé se hlásí proto jen k evangelictví, že je dovoleno se veřejně přihlásit k luterskému nebo helvetskému vyznání. Nevědí však vlastně čemu věří. Zatím je nutno poručit tu pohromu, která se projevila na roudnickém panství, všemohoucímu Bohu, a stále ho prosit, aby ty nešťastné lidi osvětlil tak, aby se zřekli svého bludu a znovu se vrátili k samospasitelné římskokatolické víře. Vzhledem k tomu, že jde také o zachování klidu, je nutno se přesně držet obsahu čtyř odstavců dvorského dekretu z 2.1. a dle toho postupovat. Také katolíky je třeba napomenout, aby nařízení nepřestupovali a se svými odlučujícími se bratry jednali v křesťanské lásce, aby přesvědčovali životem. Duchovní i světské úřady musí v takovýchto dobách zdvojnásobit pozornost, aby se ten škodlivý požár dále nešířil.“ Na druhé straně listu je vlastnoručně doslovně připsána tato osobní douška: „Bez ohledu na to, co se nyní děje, nesmíme ztrácet odvalu, ruka Páně není ukrácena. Musíme doufat v něho samého, on jistě obrátí vše k nejlepšímu.“

Právě z rakovnického kraje máme zachován ještě další velmi zajímavý doklad: dva z rozpisů doručování textu tolerančního patentu poslem na ta panství a statky, kde se evangelíci proti přání úřadů sami přihlašovali a kde se tedy vrchnostenské úřady přece jen musely oficiálním vyhlášením zabývat.¹⁰⁹ Dokumenty pro názornost uvádím.

Cesta posla ve dnech 4.–7.3.1782 (rozpis vydán 27. února):

„4.3.	Dolní Beřkovice	19 hod.
	Cítov	21 hod.
5.3.	Horní Beřkovice	5 hod.
6.3.	Roudnice panství i město	6 hod.
7.3.	Nelahozeves	8 hod.
	Jeviněves	11 hod.
	odtud zpět na kraj“	

Cesta poslů ve dnech 10.–15.4.1782 (rozpis vydán 8. dubna):

„1. posel:

10.4.	Břevnov – sv. Markéta	dopoledne
	Středokluky	15 hod.
	Zvoleněves	večer
11.4.	Sazená	poledne
12.4.	Zlonice	
13.4.	Vraňany	
	Slaný	18 hod.
15.4.	Purkrabské statky	dopoledne (zřejmě doplňky informace)
	Strahov	12 hod.

2. posel:

10.4.	Purkrabské statky	11 hod.
11.4.	Dejvice	13 hod.
	Zbuzany	18 hod.
15.4.	Jeneč	15 hod.“

¹⁰⁸ SOA Litoměřice, pob. Žitenice, VS Roudnice, sign. II/5/15, inv. č. 639, krab. 91.

¹⁰⁹ SOA Praha, Krajský úřad Rakovník, 97, Pub. 55.

Z rakovnického kraje z panství Tuchoměřice je k dispozici i jiná zvláštní zpráva: vyznamenání duchovenského komisaře P. Františka Klinkáčka, vikáře ve Smečně.¹¹⁰ Jmenovaný byl pochválen dvorským dekretem 13. září 1782 a obdržel zlatou medaili za to, že při slavnostních přihláškách obrátil zpět k římskokatolické církvi 13 osob ze 20 přihlášených.

Dokumentace by mohla pokračovat do nepředstavitelně dlouhé doby stále se stejnou přesností a zdůvodněním. To však není účelem tohoto článku, proto v dalším jenom velmi stručně zmíním vpředu naznačené body, již bez odkazů, které lze ovšem kdykoliv podat.

3. Toleranční patent byl prokazatelně zatajen nejen na Domažlicku, ale v celých krajích budějovickém, klatovském, plzeňském, loketském a žateckém, údajně proto, že se tam z vlastní iniciativy nikdo nepřihlásil (bližší viz pozn. č. 7).

4. Korespondence pražských evangelíků s pastorem Institorisem v Bratislavě není dokladem toho, že byl v Praze publikován oficiálně toleranční patent, ale skutečnosti, že o své újmě přihlášení evangelíci začali sami jednat (bližší viz *Evangelíci...*, s. 37, 49, 75).

5. V jižních a západních Čechách toleranční patent prokazatelně vyhlášen nebyl; „snaha vyjít vstříc“ evangelíkům se projevila procesy v místech, kam se zprávě o něm přece jen podařilo proniknout (panství Karlštejn a Konopiště v berounském kraji). Nešlo přitom zpravidla o „přistěhovalé luterány“ (bližší viz *Evangelíci...*, s. 37).

6. Německý sbor v Habřině byl povolen cestou milosti, nikoli proto, že by připojením jakýchsi iluzorních duší v severních Čechách dosáhl požadovaného počtu. Tento počet se navíc netýkal pouze dospělých, ale všech přihlášených, tedy i dětí (bližší o Habřině viz *Evangelíci...*, s. 59–60, 82, 269–270).

7. Deklarovaný vstřícný vztah vrchnosti nelze zaměňovat s dary ze sprátené ciziny. Jde logicky o zcela jinou záležitost (reakce na úvahy v Nešporově polemice).

8. Šestinedělní cvičení bylo ustaveno jako východisko z nouze, když se evangelíci, přihlašující se i po 31.12.1782 nemínili vzdát. Bylo to nejen ztížení přístupů, ale často těžké trauma (bližší viz *Evangelíci...*, s. 57nn).

9. Zakládání nových sborů bylo znemožněno všude tam, kde nebyl dostatečný základ už z r. 1782, resp. ve výjimečném případě Habřiny z r. 1783. Všude jinde pokus o nový soupis těch, kteří by chtěli sbor vytvořit, byl pokládán za rušení pokoje a jako takový čin trestně stíhán (srov. přehled tolerančních sborů, *Evangelíci...*, s. 70–72).

Nakonec ve vši stručnosti jen poznámku o návaznosti české reformace. Už nadpis příslušného oddílku v Nešporově polemice svou chybou upozorňuje na jádro problému. Tam, kde zřetelně zdůrazňuji neinstituční charakter české reformace, Nešpor nepochopitelně, ale zatvrzele (i ve své knize) mluví o instituční církvi. Z toho potom pramení i ostatní zkreslení – a ovšem dezinterpretace celé problematiky.

I já ve své reakci na polemiku Zdeňka Nešpora dospívám k závěru. Není však radostný ani povzbuzující. Skutečná odborná vědecká polemika je významná pomoc při vážném zkoumání souvislostí kteréhokoli oboru. Elaborát Zdeňka Nešpora, opírající se o tvrzení stejným způsobem podávaná v jeho knize, takovou vážnou odbornou diskusí není. Vyskytuje se v něm tolik věcných chyb, je tak nesystematický a plný roztodivných úvah na základě chaoticky podávaných údajů, že vážnou diskusi prozatím bohužel znemožňuje. Skutečná věda je mnohem méně povrchně sebejistá a pokornější při zkoumání reality. Diskutovat na této úrovni nelze, polemizovat s argumentací typu „mně se to nějak nezdá“ bez důkladné znalosti faktografie se opravdu nedá. Nevzdávám se samozřejmě naděje, že i osobnosti mohou dozrávat – a přála bych si to upřímně i v tomto případě.

Eva MELMUKOVÁ

Zdroj: *Studia Comeniana et Historica* 35, 2005, č. 73–74, s. 253–260.

¹¹⁰ Viz pozn. č. 18.

Otázka kontinuity české reformace do počátku toleranční doby

Ohlášeným pokračováním mého článku Toleranční patent Josefa II. z r. 1781 a jeho publikace v Čechách a na Moravě¹¹¹ (o něco zpožděným pro dlouhodobé vážné onemocnění) je rozbor pojmu „česká reformace“ v souvislosti se zachováním její kontinuity do osmdesátých let 18. století.

A. Vyjasnění pojmů

Dříve než bude možné upřesnit chápání pojmu „česká reformace“, bude nutné vyjasnit ještě tři další pojmy: církev, instituce a zprostředkování. Mnoho zbytečných a zavádějících debat totiž pramení v myšlenkové nekázni a nesystematičnosti, kdy jednomu a témuž pojmu je přisuzována libovolná a často matoucí souvislost.

Pojem „církev“ z hlediska vnějšího posuzovatele, např. státu, znamená křesťanskou náboženskou společnost, která je státem registrována. Existují ovšem také výpovědi vnitřní a ty tak jednoznačné nejsou. V zásadě pro účel této studie je třeba rozeznávat výpovědi církve římskokatolické a jednotlivých církví reprezentujících protestantismus v klasické podobě tzv. světové reformace luterské a kalvínské. K tomu v prostředí českých zemí půjde samozřejmě především také o výpověď reformace české v její husitské (podobojí) či bratrské formě.

Pro obecnou dosažitelnost a přehlednost užívám pro římskokatolickou církev nejnovější zřetelnou výpověď z deklarace Dominus Iesus (O jedinečnosti a spásnosné universalitě Ježíše Krista a církve),¹¹² pro reformační církve znění čtyř konfesí (Augsburské, Bratrské, Helvetské a České vyznání), která přijala ČCE jako společné reformační zásady.¹¹³

Výpověď římskokatolické církve zní takto: Věřící mají vyznávat, že existuje dějinná kontinuita – zakořeněná v apoštolské posloupnosti – mezi církví založenou Kristem a katolickou církví: „To je jediná Kristova církev, kterou náš Spasitel po svém zmrtvýchvstání (srov. Jan 21,17) odevzdal Petrovi jako pastýři, jemu a ostatním apoštolům ji svěřil, aby ji šířili a řídili (srov. Mt 28,18nn) a provždy ji postavil jako sloup a pevnou oporu pravdy (srov. 1 Tm 3,15). Tato církev, ustavená a uspořádaná na zemi jako společnost, subsistuje (subsistit in, uskutečňuje se) v katolické církvi a je řízena Petrovým nástupcem a biskupy ve společenství s ním.“ Výrazem „subsistit in“ chtěl 2. vatikánský koncil uvést v soulad dvě doktrinární tvrzení: na straně jedné, že Kristova církev navzdory rozdělení křesťanů nadále plně existuje pouze v katolické církvi – a na straně druhé, že „mimo její organismus je mnoho prvků posvěcení a pravdy“ tedy v církvích a církevních společenstvích, které ještě nejsou v plném společenství s katolickou církvi. Avšak co se týká těchto posledních, je třeba tvrdit, že jejich hodnota „se odvozuje z plnosti milostí a pravdy, která byla svěřena katolické církvi“. Existuje tedy jediná Kristova církev, která subsistuje v katolické církvi, je řízena Petrovým nástupcem a biskupy ve společenství s ním. Církev, které sice nejsou v dokonalém společenství s církvi katolickou, ale zůstávají s ní spojeny velmi těsnými pouty, jako apoštolská posloupnost a platná eucharistie, jsou pravé partikulární církve. Proto i v těchto církvích je přítomna Kristova církev a působí v nich, ačkoliv chybí plné společenství s katolickou církvi, nakolik nepřijímají katolické učení o primátu, který podle Boží vůle objektivně má a uplatňuje nad celou církvi římský biskup. Naproti tomu církevní společenství, která neuchovala platný episkopát a ryzí a úplnou podstatu eucharistického

¹¹¹ SCeTH 35 (2005), s. 253–260.

¹¹² Deklaraci vydala Kongregace pro nauku víry 6. srpna 2000. V závěru deklarace se uvádí: „Svatý Otec Jan Pavel II. s jistým věděním a svou apoštolskou autoritou ratifikoval a potvrdil tuto Deklaraci – odhlasovanou na valném zasedání v rámci audience, kterou udělil 16. června 2000 podepsanému kardinálu prefektovi Kongregace pro nauku víry a nařídil, aby byla zveřejněna.“ Zmíněný kardinál prefekt Kongregace pro nauku víry byl Josef Ratzinger, nynější papež Benedikt XVI.

¹¹³ Čtyři vyznání, spisy Komenského evangelické bohoslovecké fakulty, Praha 1951.

tajemství, nejsou církvemi v pravém slova smyslu; nicméně pokřtění v těchto společenstvích jsou od křtu včlenění do Krista, a jsou proto v určitém, i když nedokonalém společenství s církví. Křest totiž sám o sobě směřuje k úplnému rozvoji života v Kristu prostřednictvím celistvého vyznání víry, eucharistie a plného společenství v církví.

Výpovědi reformačních církví jsou nehledě na různé specifčnosti na navzájem podobné linii: Augsburské vyznání z r. 1530: „O církví. 1. Učí rovněž, že má stále (býti a) trvati jedna svatá (křesťanská) církev. Církev pak jest shromáždění (všech) svatých, v němž se evangelium čistě učí a (svaté) svátosti se náležitě (podle evangelia) vysluhují.

2. A k pravé jednotě církve stačí souhlas v učení evangelia a ve vysluhování svátostí. A není potřebí, aby byla všude (dodržována) stejná lidská ustanovení anebo obyčeje a obřady zřízené lidmi; jak praví Pavel.“¹¹⁴

Bratrské vyznání z r. 1535: O církví svaté, jenž jest zástup vyvolených a povoláných ze všech národů, aby zde Bohu věrně sloužíc a dosloužíc s ním věčně byli, smýšlíme a věříme toto: Předně, že základ a podstata i hlava její sám Pán Ježíš Kristus jest a jímž ona se vzdělává skrze Ducha svatého a slovo Páně i svátosti jeho. Tak zajisté o tom sám Pán Petrovi řekl: Na té skále (totiž skále věčnosti, kterouž's ty vyznal mne, Božího syna), já vzdělám církev svou (Mat 16,18). Nebo tak a nejinak tomu Petr rozuměl a samého Krista za ten úhelný kámen, na němž se všecko zakládá, vyhlašoval (1 Petr 2,4.5.6.7). A s. Pavel dí: Základu jiného žádný položití nemůž mimo ten, kterýž položen jest, jenž jest Kristus Ježíš (1 Kor 3,11). Jinde pak tentýž: Jeho dal za hlavu církví, kteráž jest tělo jeho a plnost všecko ve všech naplňujícího (Efez 1,22n).

A z toho věříme a vyznáváme, že církev svatá obecná jest všecko křesťanstvo, kdekoli po světě rozprostřené, hlasem evangelium svatého ze všech národů, pokolení, jazyků, stavů, řádů i věků skrze jeden křest Trojice s. v jednotu víry Kristovy shromážděné...

O svém pak shromáždění aneb jednotě to my smýšlíme a držíme, což i o jiné kterékoli křesťanské jednotě malé neb veliké smysliti sluší. Že totiž sama ona církví svatou obecnou není, ale částkou toliko její, podobně jako byli korintští, o nichž Apoštol napsal: Vy jste tělo Kristovo a oudové z částky.“¹¹⁵

Helvetské vyznání z r. 1566: „Poněvadž pak jest vždy pouze jeden Bůh, jeden Prostředník mezi Bohem a lidmi Ježíš Mesiáš (1 Tm 2,5), též jeden Pastýř veškerého stáde, jedna Hlava toho těla, posléze jeden Duch, jedna spása, jedna víra, jedna závěť či smlouva, vyplývá z toho nutně, že jest toliko jedna církev (církev obecná), nazýváme ji obecnou proto, že jest pro všechny a rozkládá se po všech částech světa a rozpíná se do všech dob, nijak neuzavřena místy ani dobami. Zavrhneme tedy donatovce, kteří těsnali církev do kterýchsi koutů Afriky. Ani nedáváme za pravdu římskému kléru, který vychvaluje skoro jen římskou církev jako obecnou.

Ostatně jako neuznáváme jiné hlavy církve než Krista, tak neuznáváme za pravou kteroukoli církev, která se chlubně za pravou vydává, ale učíme, že pravá církev jest ta, v níž lze naléztí znamení či známky pravé církve, především zajisté řádné a neporušené kázání slova Božího, jak nám jest podáno v knihách Proroků a Apoštolů, kteří všichni uvádějí ke Kristu, jenž pravil v Evangelium: Ovce mé hlas můj slyší, a já je znám, a následují mne. A já život věčný dávám jim. Cizího pak nenásledují, ale utíkají od něho, nebo neznají hlasu cizích (Jan 10,27–28.5). A kteří takoví jsou v církví, ti mají jednu víru, jednoho ducha, a proto vzývají jen jednoho Boha, jeho jediného ctí v duchu a v pravdě, pouze jeho milují z celého srdce a ze všech sil, samojediného jej vzývají skrze Krista, jediného prostředníka a Přímluvce; a mimo Krista a mimo víru v něho nehledají žádné spravedlnosti a života, poněvadž uznávají za hlavu i základ církve pouze Krista a na něm vzdělání denně se napravují pokáním, trpělivě nesou sobě uložený kříž, ale jsou také svázáni se všemi údy Kristovými láskou neošetnou, prokazují, že jsou učedníci Kristovi,

¹¹⁴ Čtyři vyznání, s. 69.

¹¹⁵ Ibidem s. 144, s. 145–146.

setrvávající ve svazku pokoje a svaté jednoty. Zároveň berou účast na svátostech, ustanovených Kristem a odevzdaných apoštoly a neužívají jich jinak, než jak je přijali od Pána. Jest totiž známo všem slovo Apoštolovo: Já zajisté přijal jsem od Pána, což jsem vám i vydal (1 Kor 11,23). Proto odsuzujeme jakožto odcizené pravé církvi Kristově ty církve, které nejsou takové, jaké mají býti podle toho, co jsme slyšeli, ať se při tom jakkoli honosí posloupností biskupů, jednotou a starobylostí.“¹¹⁶

České vyznání z r. 1575: „Věříme a vyznáváme, že (Pís. Šal. 6,8; Mat. 13,47; Kol. 1,24; Zjev. 21,2) jedna církev svatá, obecná jest, a vždycky zůstává, a ta na tomto světě že jest viditelné shromáždění lidí věrných a svatých, kteříž v každém místě pravého a čistého učení Kristova se přidrží v tom způsobu, jakž jest od svatých evangelistů a apoštolů v přesvatém evangelium Kristovu věrně a upřímně vyhlášené, a kteříž také ve všem řídí a spravují se zákonem a ustanovením svého jediného krále, biskupa a hlavy Jezu Krista v svazku lásky a požívají jeho tajemství, kteréž vůbec svátosti nazýváme, podle ustanovení Krista Pána, tak jakž jsou jich požívali a nám v Písmích svatých pozůstavili evangelistové a apoštolé Krista Pána... Nebo kdež se koli tak slovo Krista Pána věřícím káže a velebnými svátostmi vedle nařízení jeho posluhuje, (a) tu jistě částka církve jeho jest, a (b) v takovém shromáždění Kristus Pán právě přítomen jest (Mat. 18,20).“¹¹⁷

Další pojem, který je třeba upřesnit, je „instituce“. Tento pojem souvisí s problematikou formálního režimu správy různých organizací, s právem a jeho případným vymáháním.

Z tohoto hlediska je římskokatolická církev centralistickou, hierarchicky uspořádanou organizací, s přesným vypracováním kanonického práva; jeho vymahatelnost ne pouze vnitřní (uvnitř organizace), ale i v důsledcích pro běžný život člověka je přímo úměrná míře propojení církevní a politické moci v dané společnosti.

Pokud jde o reformační církve, lze sledovat podstatnější rozdíly než ve formulaci chápání pojmu „církev“. Společné je pouze konstatování, že nejde o centralizované, hierarchicky uspořádané organizace. Jejich propojení jako místních složek s celkem společnosti je ovšem různorodé.

Luterství věrné své tezi „dvou říší“ odděluje sice moc duchovní a moc světskou, v praxi však počítá s organizační strukturou tzv. zemských církví, kdy v moderní době správní povinnosti knížat na sebe přebírá stát.

Obdobně, i když méně výrazně, uplatňuje takový přístup i kalvinismus (tj. helvetská konfese). Tam hned od počátku nešlo především o vázanost na zemské církve odvislé od vládnoucích knížat, ale hlavně o dohovor kazatelů s městskými radami, případně i se šlechtici na určitém území.

Obě větve tzv. světové reformace přitom předpokládaly křesťanské vrchnosti a stavy, které mají církvi zajistit nerušený výkon jejího vlastního duchovního poslání, tj. zvěstování slova Božího a vysluhování svátostí.

Pokud jde o českou reformaci, je situace složitější a méně přehledná. V šestnáctém století je tu sice snaha přiblížit se společným důrazům „světové reformace“, přitom však není možné – a ani žádoucí – popřít o sto let starší domácí kořeny. Platí zásadně, co zaznamenal Jan Lasicki jako vyjádření superintendenta malopolských sborů helvetské konfese Stanislava Sarneckého: „Kdyby se mne kdo ptal, čím se konfessí Česká od Augšpurské a Helvetské dělí, prokázati bych to mohl, že všechny jiné konfessí obnovených církví tam nejpředněji směřují, aby podešlí papežtí neřádové odkryti a poraženi byli, sama konfessí následovníků mučedníka Husa nejen boří, co zlého jest, ale také staví a vzdělává stánek nového, z Boha narozeného člověka a dobře spořádané církve.“¹¹⁸

¹¹⁶ Ibidem, s. 225, 228.

¹¹⁷ Ibidem, s. 290, 292.

¹¹⁸ Ibidem, s. 120, kde jsou uvedeny též další podrobnosti.

Celkem lze říci: tam, kde církev podobojí navazovala bezprostředně na strukturu předhusitských farností, uplatňovaly se správní zásady luterství. Církev počátků české reformace – husité v podobě tábořské teologie a na ně v zásadě navazující jednota bratrská – jako útvary vzniklé „zdola“, si zachovaly svou specifičnost, mj. i vědomí, že vrchnost nemusí být křesťanská a že církev pro svou existenci nemůže spoléhat na vnější mocenskou oporu.

Třetím pojmem, který vyžaduje rozbor, je „zprostředkování“. Obecně nepopírá žádná křesťanská církev, že jediným knězem, tj. prostředníkem mezi Bohem a člověkem, je Ježíš Kristus. Na tomto kněžství se podílejí všichni věřící, jde o tzv. královské kněžství.

Římskokatolická církev však jednoznačně počítá i s tzv. služebným a svátostným kněžstvím, které má svůj střed v slavení eucharistie. Kněz je ustanoven vzkládáním rukou biskupa (svátost kněžství) a spojen v apoštolské posloupnosti s prvními apoštoly. Zprostředkování v pozemské existenci tedy reprezentuje hierarchická linie: kněz – biskup – papež. I pokud jde o kontakt s Bohem mimo viditelnou skutečnost, je tu obdobná linie: svatí – P. Maria – Bůh.

Reformační církve jsou v této problematice opět v zásadě jednotné: jediným prostředníkem je Ježíš Kristus, duchovní v dané církvi (necht' jakkoli nazývaní) mají jako své hlavní poslání kázání (zvěstování) na biblickém základě a vysluhování svátostí. Pokud jde o počet svátostí, bývá zpravidla redukován na dvě, jež podle biblického svědectví ustanovil Ježíš Kristus – křest a Večeře Páně. Jestliže neexistuje hierarchie pozemské církve, neexistuje ani hierarchie „nebeská“. Odmítá se proto také ctění svatých v tom smyslu, že jsou žádáni o přímělu.

Na základě kombinace výše uvedených tří pojmů můžeme nyní vytvořit užitečnou pomocnou tabulku. Jejím hlavním pojmem je ovšem církev, ať už jakkoli chápaná. Přiřadíme-li ostatní dva pojmy vždy odlišným způsobem, získáme velmi dobrou orientační pomůcku.

CÍRKEV

A neinstituční	B instituční
1 bez prostřednictví	1 bez prostřednictví
A neinstituční	B instituční
2 zprostředkování	2 zprostředkování

Církev typu A1

mají organizační strukturu pouze jako pomocné zařízení, nebrání se případné potřebné změně; mohou tedy existovat a také existují bez nezbytné centrální koordinace pouze s vázaností na Ježíše Krista. Příklady tohoto typu církví jsou křesťanské sbory 1. století, valdenští zejména prvních tří století své existence, husité tábořské teologie, jednota bratrská, společenství české reformace v předtoleranční době

Církev typu A2

nemají sice ústřední instituci, úlohu prostředníka však hraje nějaká osoba pokládaná za mimořádnou, na níž je hnutí v podstatě po dobu její pozemské existence vázáno. Existence takového hnutí je zpravidla krátkodobá, nepřejde-li ve formu B2, tj. v instituci vybavenou hierarchickým systémem disponujícím i zprostředkováním a zdůrazňujícím své majetnictví pravdy.¹¹⁹ Příklady: v druhé a třetí generaci některé skupiny „nezařazených“ v Čechách, ve světovém měřítku např. Svědkové Jehovovi

¹¹⁹ V tomto případě jde o jev sledovatelný přesněji teprve od 19. stol., kdy se po francouzské revoluci narušila hegemonie vlivu všech institučních církví natolik, že mohlo dojít bez velkého nebezpečí ke vzniku skupin s rysy kultu osobnosti.

Círky typu B1

uznávají přístup člověka k Bohu bez zprostředkovatele, mají však vytvořenou organizační strukturu, která je neodmyslitelnou součástí jejich existence; situaci, kdy by instituční princip byl oslaben, vnímají jako stav ohrožení. Příklady: církve tzv. světové reformace – luterská a helvetská (tato druhá s výjimkou zejména reformované církve ve Francii)

Círky typu B2

jsou výhradním plnohodnotným zprostředkovatelem mezi Bohem a člověkem. Nezbytnou součástí tohoto zprostředkování je rovněž sama instituce, jejíž zachování je nejen potřebné, ale i nezbytné. Věřící se musí úplně podrobit jejímu vedení. Příklady: církev římskokatolická, řeckokatolická

Po vyjasnění výše uvedených tří pojmů a jejich vzájemných vztahů jsme dospěli k pomocné tabulce, která napomůže k pochopení událostí na počátku 80. let 18. století.

Jako poslední je třeba ještě upřesnit pojem „česká reformace“. V naší souvislosti tím míníme církev typu A1, která byla svými důrazy vždycky přítomna u mnoha věřících jak jednoty bratrské, tak církve podobojí. Tyto specifické důrazy české reformace nejenže nezánikly, ale byly v udivující jednotě formulovány na sklonku 18. stol.

B. Kontinuita české reformace na počátku toleranční doby

Dříve než budeme sledovat projevy této kontinuity na různých, často navzájem velmi vzdálených místech Čech a Moravy, je nutné si uvědomit, že počátkem osmdesátých let 18. stol. došlo k dvěma zásadním nárazům:

První z nich byl celkem očekávaný a existoval v podstatě latentně po dlouhá desetiletí, teď však mohlo alespoň částečně dojít k vyjádření zásadní odlišnosti církve typu A1 od církve typu B2. Určité postoje byly na obou stranách nepřekročitelné a přesvědčení navzájem neslučitelné.

Druhý náraz byl však méně očekávaný a překvapil někdy nejen úřady a oficiální činitele, ale i toleranční evangelíky samy. Odehrával se pozvolna od r. 1782 do r. 1784 a vyjadřoval odlišnost církve typu A1 od církví typu B1, tj. církví povolených tolerančním patentem.

V obou případech se alespoň ve stručnosti budu snažit o co nejzřetelnější přehled.

1. První náraz a vyjádření odlišností

Pečlivým a soustavným zkoumáním lze na základě zachovaných archivních dokumentů rekonstruovat celkem jednoznačně základní pozice obou odlišných stran. Pro římskokatolickou církev je ostatně dokladů dostatek, názory přihlašujících se evangelíků je však nutno odkrývat v často stručných a někdy i zkomolených zápisech písařů při tzv. slavnostních přihláškách. Vyjdeme samozřejmě ze základní odlišnosti, z chápání pojmu „církev“. Vzácným primárním pramenem je přitom hlášení, které po vykonaných slavnostních přihláškách na panstvích znojemskeho kraje, kde působil jako duchovenský komisař, posílal brněnskému biskupovi olbramovický děkan P. Jan Arnošt Lauffer, O. Praem.

Z vlastních vyjádření J. A. Lauffera lze podat celkem přesnou výpověď o postoji duchovenských komisařů, reprezentujících římskokatolickou církev. Zastávali sebepochopení této církve na základě oficiálních dokumentů i vlastního přesvědčení: „Katolická víra a to římská je samospasitelná, dvě víry nemohou být pravé, jednom jedna. Pravá víra musí být kromě toho, že je pevná, i rozumově zdůvodněná, vždyť je zjevena od Boha. Kdyby nebyla pravá, bylo by to jen mínění a vrtkavý blud, tedy žádná Boží víra.

Musí být rozumově pevná, jinak by to byla nepochopitelná víra a čistá zatvrzelost. Bylo by proti rozumu tvrdit, že Bůh zjevil více křesťanských náboženství, neboť jako je jednota v pravdě, je i jednota ve zjevení. Proto praví Pavel – jeden Pán, jedna víra. Bůh nezjevil dvě protikladné víry, ale jednu. Katolíci mají za jediný základ Ježíše Krista, na němž stojí Petr – skála. Tím zajistil církvi neomylnost a pevnost do konce věků, jak je psáno v Písmu. Bylo by proti zdravému rozumu, když ne přímo rouháním, myslet si, že by Bůh svou církev třeba jen na okamžik opustil. A jestli je stále s ní, je ona stále tou pravou církví jako na počátku. Kristus církev postavil na skále, aby byla stálá a neomylná, jak by mohl Kalvín neomylnou církev napravit? Kdyby církev potřebovala nápravy, byl by Ježíš Kristus falešný prorok a pošetilý stavitel. Katolíci nejsou modloslužebníci, ale Kristovi ve smyslu církve Ježíše Krista, naší matky. Co učí matka? My víme, co věříme, vy ne. Samospasitelná je jenom jedna a jen ona má pravé znaky a žádné jiné náboženství. Kdyby církev potřebovala reformaci, neplatilo by, že je základem pravdy. Církev římskou Bůh zjevil, Kristus založil, apoštolové ji zvěštovali, takže se rozšířila po všem světě, nazývá se proto panující.¹²⁰ Při porovnání s Deklarací Dominus Iesus vidíme důslednost základní linie.

Postoj hlásících se evangelíků nemohli duchovenští komisaři skutečně ani pochopit, tím méně přijmout, pro jejich chápání církve obecné jako těla Kristova a zřetelný nevýlučný (pluralitní) pohled.

Údiv a rozhořčení duch. komisaře P. Schupplera nad vyjádřením Juliany Kostíkové z Cetkovic na panství Šebetov bylo proto z jeho pohledu zcela logické: „Tak byla zatvrzelá a hloupá, že připustila, že více než jedna víra je spasitelná“.¹²¹

Nepochopitelná duch. komisaři P. Mich. Lossovi, O. Praem., musela být ovšem i výpověď Kateřiny Pospíšilové z Jihlávky, panství Telč: „Věřím, že jak katolická, tak evangelická víra vedou ke spasení“.¹²² Z Valašska dotvrzují postoj potomků české reformace slova Mariany Šrámkové z Brňova, p. Valašské Meziříčí: „Jestli budem dobře činit, dává nám každá víra život věčný.“¹²³ Seriózní upřesnění této orientace podává František Štefan z Václavova, panství Miroslav: „Nikoho nezatrácuji v jeho víře, neboť nás všechny bude soudit Kristus.“¹²⁴

Problematiku výstižně shrnuje Leopold Pokorný z Puklic ze stejnojmenného statku: „Věřím, že v každé víře, kde se věří v Boha a Krista, může být člověk spasen.“¹²⁵

Při upřesnění vlastní víry se vyjadřovali hlásící se evangelíci obezřetně ve snaze co nejzřetelněji doložit vlastní orientaci, jako např. Jan Burian v Třebechovicích pod Orebem: „Nejni ani Lutrián ani Calvin, nobrž že je spravedlivý křesťan a k tomu ještě doložil, že Kristus nikoliv na svatém Petrovi církev založiti aniž Petr skála býti mohl.“¹²⁶ Přesné rozlišení přináší výpověď Jiřího Smetany z Radlic: „Naše víra je postavena a založena na Kristu a katolická na sv. Petru.“¹²⁷ Mariana Cahová z Budíkovíc doplňuje: „Naše víra je založená na Kristu Pánu a Kristus Pán je skála jeruzalémská.“¹²⁸ Potvrzuje to shodně ve vyjádření o své víře také Jan Kovář z Malé Bystřice: „Na skále Krista Pána založená.“¹²⁹ Další biblické zakotvení připomíná Václav Rous z Jestřebí: „Základ je Ježíš Kristus jako pravý kámen úhelný.“¹³⁰ K tomu se svým výkladem připojuje Marianna Slováčková z Hošťálkové: „Na Kristu a na Slově Božím je založená, když povídá svaté evangelium, že

¹²⁰ MZA Brno, B1 R 11/101/1, p. Bohutice; MZA Brno, B1 R 11/101/5, p. Moravský Krumlov, Miroslav, Myslibořice, Náměšť.

¹²¹ MZA Brno, B1 R 11/101/7, p. Šebetov.

¹²² MZA Brno, B1 R 11/101/7, p. Telč.

¹²³ MZA Brno, B1 R 11/101/8, p. Val. Meziříčí.

¹²⁴ MZA Brno, B1 R 11/101/5, p. Miroslav.

¹²⁵ MZA Brno, B1 R 11/101/5, s. Puklice.

¹²⁶ NA Praha, Č. Gub. Publ. G1/1, kart. 705, Protokol komise v Opočně.

¹²⁷ MZA Brno, B1 R 11/101/2, p. Dačice.

¹²⁸ MZA Brno, B1 R 11/101/8, p. Třebíč.

¹²⁹ MZA Brno, B1 R 11/101/8, p. Val. Meziříčí.

¹³⁰ MZA Brno, B1 R 11/101/5, p. Náměšť.

ze všech pronárodů budou vyvoleni.“¹³¹ Z některých výpovědí se ozývá i přímá kritika hierarchického principu panující církve, jak slyšíme ze slov Jakuba Šindeláře z Dlouhého Pole: „To se mně nelíbí, že katolíci poslouchají, co papež nařizuje, a co Kristus nařídil, to poslouchat nechtějí.“¹³²

Kritický tón se ozývá samozřejmě častěji z reakcí na důsledky vnucovaného způsobu života církve typu B2. Jde především o širokou oblast zahrnující tzv. nálezky lidské, jimiž evangelíci rozuměli dodatečné obyčeje a ustanovení, kde během staletí došlo k jejich povýšení na základní pravidla křesťanského života. Z široké palety těchto výpovědí uvedu opět alespoň několik jako příklad.

Významný okruh se týkal ctění svatých. Přehledně a zásadně to sděluje Václav Pokorný z Puklic: „Svatí za nás nemohou prosit, ani nám nemohou dát nebe.“¹³³ Osobním postojem tuto výpověď potvrzuje Martin Novák z Radlic: „Svatý Martin není můj patron, ale Ježíš Kristus.“¹³⁴ Výstižná jsou také vyjádření Jiřího Hejla z Prosetína: „Svatý jsou napřed a Pán Ježíš vzadu,“¹³⁵ i Jana Stolaře ze Lštění: „Kristu se stává křivda, když svaté za přímluvu vzýváme.“¹³⁶

Problematika „lidských nálezků“ se ovšem týkala nejen otázky ctění svatých, ale mnoha dalších skutečností. Objevuje se snaha tuto šíři vyjádřit, jak se o to pokouší např. Jan Krčál z Uhřínova: „Nevěřím na dřevěné sochy, obrazy, nepřipouštím očištěc ani růžence,“¹³⁷ nebo Jiří Paris ze Synče: „Katolický pozůstává v lidském učení a má mnoho modlárství, klanějí se kamenu, dřevu a obrazu,“¹³⁸ či Josef David z Úsobrna: „Nechci být katolíkem pro ty nálezky, pouti, agnusky, bratrstva.“¹³⁹ Nejzávažnější, protože k jádru zprostředkovatelské role panující církve směřující, je ovšem typ výpovědi např. Jana Beneše z Vysokého Mýta: „Nevěřím také, že nám otec duchovní hříchy odpustiti může, tím méně, že jsou jaké odpustky,“¹⁴⁰ nebo Žofie Limperské z Chotěšic: „Beránek Boží již jedenkrát za nás byl obětovaný a více se obětovati nemůže, podle toho, že mše sv. býti nemá.“¹⁴¹ Poručnictví panující církve bylo odmítáno i v souvislosti s poměrem k Bibli, resp. se vztahem Bible a tradice. Josef Janata z Hrabačova konstatuje: „V evangelické církvi dovoleno bylo vždycky slovo Boží čísti, v katolické církvi pak zapovězeno jest bylo.“¹⁴² K tomu dodává Anna Drobná ze St. Bydžova: „Církev katolická nám poroučí věřiti všechno, co je psáno a také co není psáno a já to, co psáno není, věřiti nechci.“¹⁴³

Zřetelný je také postoj v otázce Večeře Páně, jedné ze dvou svátostí evangelíky uznávaných. Ve výpovědi Jany Maršákové z Jimramova je nejen vysvětlení, ale i výčitka: „Věřím všechno to, co v zákoně Páně se obsahuje a podle toho pod obojím způsobem chci Večeři páně přijímati, kterou jsem již v mej maličkosti pod obojí způsobem přijímala. Proč jste zrušili Kšaft Pána Ježíše, my se toho držíme.“¹⁴⁴ Stejně významné pro evangelíky je i ujištění, že nejen chléb, ale i kalich náleží celému obecenství. Jasně to pověděl Jan Jurka z Chlumu (i když zde jde vlastně už o interpretaci biblických textů; ta spočívá v tom, zda se slovo „všichni“ v Ježíšově výzvě: Pijte z něho všichni vztahuje jen na apoštoly – chápání římskokatolické církve či na všechny věřící – reformační pojetí navazující na praxi

¹³¹ MZA Brno, B1 R 11/101/2, p. Hošťálková.

¹³² SOA Praha – Chodovec, vs Konopiště.

¹³³ MZA Brno, B1 R 11/101/5, s. Puklice.

¹³⁴ MZA Brno, B1 R 11/101/2, p. Dačice.

¹³⁵ MZA Brno, B1 R 11/101/4, p. Kunštát.

¹³⁶ SOA Praha – Chodovec, vs Konopiště.

¹³⁷ MZA Brno, B1 R 11/101/8, p. Vel. Meziříčí.

¹³⁸ SOA Praha – Chodovec, vs Kostelec nad Černými lesy, kniha 748.

¹³⁹ MZA Brno, B1 R 11/101/7, p. Šebetov.

¹⁴⁰ SOKA Ústí nad Orlicí, protokol komise.

¹⁴¹ Ibidem, protokol komise.

¹⁴² NA Praha, Č. Gub. Publ. G 1/1, kart. 709, p. Branná – Jilemnice.

¹⁴³ NA Praha, Č. Gub. Publ. G 1/1, kart. 709, p. Dymokury.

¹⁴⁴ MZA Brno, B1 R 11/101/3, p. Jimramov.

v církvi běžnou až do 13. stol.): „Večeře Páně podobojí, protože Kristus řekl, že nejen duchovním, ale celému sboru náleží přijímat podobojí.“¹⁴⁵

Bylo by možné pokračovat v této dokumentaci velice dlouho. Vybírala jsem záměrně pouze některé z mnoha výpovědí ze slavnostních přihlášek z nejrůznějších míst Čech a Moravy. Vyplyvá z nich jednoznačně uvědomělá orientace na českou reformaci jako církve typu A1. V porovnání s realitou jsou pochopitelně fantastické úvahy o hloučcích navzájem úplně oddělených skupinek závislých na některém „lidovém vůdci“ opravdu úsměvné. Literární fabulace náleží ovšem beletrii, nikoli odbornému zpracování.

2. Druhý náraz v letech 1782–1784, kdy se projevila odlišnost církví typu A1 a B1

V této souvislosti je především třeba připomenout výchozí situaci. Církev typu A1 v předtoleranční době neměla samozřejmě přesnou instituční organizační strukturu, stejně jako ji neměly první místní církve v Jeruzalémě, Korintu, Efezu, Tesalonice atd. V obou případech šlo o využívání osobních obdarování (charismat) jednotlivců tvořících obecnství.¹⁴⁶

Pokud jde o předtoleranční období v Čechách a na Moravě, šlo jednak o službu vedoucích osobností (ať už v okruhu místních shromáždění či v širším rozsahu vzájemného propojení těchto shromáždění), jednak o různorodou činnost v aktivitách vlastních jednotlivým místním celkům.¹⁴⁷

V r. 1782 (a částečně už na sklonku r. 1781) bylo na výše uvedených osobnostech, mužích i ženách, aby reagovaly na události, připravovaly místní shromáždění na slavnostní přihlášky, organizovaly postup při zajištění legální existence sboru, což předpokládalo zejména získání oficiálně potvrzeného pastora a schválení stavby modlitebny, a staraly se o řadu dalších věcí, které z dění ve vzrušené době vyplynuly.

Když byly tyto úkoly zajištěny, dochází najednou v průběhu let 1783–1784 ke zvláštnímu jevu. Velká část těch, kteří toleranční sbory začali vytvářet a organizovat, odchází do ústraní. Někteří se formálně vrací do římskokatolické církve, s níž ale už nenaváží skutečný kontakt. Jiní naopak mizí mezi „nezařazenými“ (mylně nazývanými blouznivci). Další zůstávají sice členy příslušného tolerančního sboru, ale do jeho života už nezasahují. Ze sborových písemností se ztrácejí jména jako Slouka v Nosislavi, Novák v Nebuželích, Rambousek ve Chvaleticích, Jirmus v Libiši, Brchaň a Drápal v Horních Dubenkách a další.

Docházelo k výměně stráží. Konaly se volby prvních oficiálních staršovstev, která už měla jiné úkoly a poslání než „staršovstva“ předtoleranční. Původní pracovníci měli náplň činnosti velmi bohatou, zahrnující v podstatě celek životní reality. Taková činnost vyžadovala nejen hluboké přesvědčení, ale i samostatnost jednání a rozhodování.

Nyní se mnoho z těchto obdarování stalo nadbytečnými. Staršovstvo se stalo prodlouženou rukou pastora, který řídil sbor „shora“; členové staršovstva se měli starat především o ekonomické zajištění sboru a také o jeho „disciplinaci“.

To bylo pro většinu pastorů přicházejících z Uher, případně z Německa, naprosto samozřejmé. Církve, v nichž vyrostli, luterská i reformovaná (helvetská), byly organicky propojeny s instituční strukturou. Pastor tam byl autoritou, nikoli partnerem v hledání, nalézání a životní praxi. Toto vědomí bylo v případě utvářejících se tolerančních sborů ještě umocněno tím, že pastoři přicházeli dle svého přesvědčení pomoci ubohým lidem, které mají vyučovat a zformovat ve sbory, jak je znali ze svých církví typu B1. Očekávání evangelíků, že pastoři budou respektovat jejich svébytnost církve typu A1 nebylo a ani nemohlo být naplněno.

¹⁴⁵ MZA Brno, B1 R 11/101/8, p. Třebíč.

¹⁴⁶ Podrobnější informace o první církvi podává v Bibli v Novém zákoně, zejména 12. kapitola 1. listu Korintským; tématu se týká i 4. kapitola listu Efezským a 12. kapitola listu Římanům.

¹⁴⁷ Podrobnější informace o těchto osobnostech a jejich činnosti podává publikace Evangelíci v rané toleranční době v Čechách a na Moravě, Praha 1995, s. 113–120.

Střetly se zde dvě odlišné soustavy. Ne sice tak zřetelně jako při prvním nárazu, nebylo zde podstatných rozdílů ve vymezení pojmu „církev“ ani v otázce zprostředkování, rozdíl v chápání instituční a neinstituční církve však nemohl nezpůsobit zásadní změnu. Většina tolerančních sborů byla alespoň vnějšně „disciplinována“. Josefínský stát ještě nebyl naprosto zralý pro to, aby umožnil existenci společenství, které by neměl pod svou kontrolou. Zajímavé však je, že po více než 130 letech, v r. 1918, se přihlásily všechny dosavadní české luterské a reformované sbory ke společnému základu, který vyznávala předtoleranční církev, k dědictví české reformace jako typu A1.

Závěrem shrnuji: nepleťme si pojmy! Ráda přiznávám, že předtoleranční církev jako církev typu A1 nebyla ani nemohla být instituční, neměla a ani nemohla mít svou pevnou organizační strukturu ani vazby na ústředí v zahraničí. Jde prostě o odlišný jev a ten by měl být brán v potaz, jde-li o vážné studium událostí v souvislosti s tolerančním patentem.

Eva MELMUKOVÁ

Zdroj: *Studia Comeniana et Historica* 38, 2008, č. 79–80, s. 252–259.