Studia comeniana et historica 35, 2005, 73-74.
ISBN 0323-2220.

Komise pro studium rekatolizace českých zemí v 16. – 18. století při České biskupské konferenci a Ekumenické radě církví v ČR

Komise, z jejíž činnosti přinášíme dva příspěvky k problému vyhlášení tolerančního patentu v roce 1781 a k otázce tzv. „kontinuity české reformace", má za sebou téměř deset let své existence. Vznikla v roce 1996 na podnět Miloslava kardinála Vlka, Františka J. Holečka O.M., sekretáře Komise pro studium problematiky spojené s osobností, životem a dílem Mistra Jana Husa při České biskupské konferenci a tehdejšího předsedy Ekumenické rady církví v ČR Pavla Smetany. Komise byla ustavena zároveň při ČBK a ERC a její založení ovlivnilo několik okolností. Byly to především pozitivní zkušenosti výše zmíněné „husovské komise" a snaha aplikovat její metody a postupy při podobně zamýšleném zkoumání procesu rekatolizace českých zemí. Taková iniciativa se ukázala naléhavou zvláště poté, kdy v souvislosti se svatořečením katolického kněze Jana Sarkandera vyšlo najevo, že v myšlení části společnosti v rozdílné intenzitě stále přetrvávají určitá mezikonfesní dějinná traumata.

Úkolem komise je zkoumání poměrně široké palety jevů, spojených s rekatolizací Čech a Moravy v období raného novověku. Lze je rozdělit zhruba na dva okruhy. Na jedné straně je to soubor problémů, jenž představuje pole vlastní historické práce, tedy oblasti dějin politických, sociálních, hospodářských, právních aj., na druhé straně lze vyčlenit řadu témat převážně teologických, ale také filosofických a etických, náležejících do kompetence příslušných oborů. Z pohledu chronologického se výzkum neomezuje pouze na stadium tzv. „plošné rekatolizace" mezi Bílou horou a vyhlášením tolerančního patentu, ale zaměřuje se i na předpoklady a východiska rekatolizačního úsilí, tak jak se projevovaly zhruba od poloviny 16. století. Na druhé straně je užitečné věnovat pozornost i době toleranční a potoleranční a zabývat se i konkrétními výsledky rekatolizace. S tím je spjata řada dalších návazných otázek, jako například vliv rekatolizačního procesu na mentalitu společnosti, eventuální souvislost rekatolizace se sekularizací, proměna pohledů na uvedenou dobu a akcentace národnostní otázky v době pokročilého národního obrození. Jak je patrné, jedná se o mimořádně široké téma.

Ačkoliv předešlý úvod může působit dojmem, že se jedná o iniciativu ryze církevně-instituční, případně pouze konfesně vyhraněné části společnosti, sešli se zde vedle sebe jak historikové církevní bez rozdílu vyznání, tak i historikové sekulární, zabývající se uvedenou problematikou. Naším záměrem je sdružovat badatele, konfrontovat dosažené výsledky a na základě systematické vědecké analýzy dospět k poznání událostí a celkového pozadí doby rekatolizace, doby, která byla poznamenána rozkoly a vzájemným nepřátelstvím křesťanů různých vyznání. Práce komise je přístupná všem zájemcům. A to jak z kruhů odborných, tak z kruhů laických.

Činnost komise spočívá doposud výhradně v konání pravidelných zasedání s referáty k předem určeným tematickým okruhům. V prvním údobí existence komise, jež lze vymezit lety 1996 – 1999 a kdy její práci organizovali sekretáři Martin Wernisch, tehdy ještě odborný asistent katedry církevních dějin ETF UK v Praze a zmíněný František J. Holeček, proběhla řada zasedání, během nichž byla zaměřena pozornost na konfesní prostředí v Čechách a na Moravě se zvláštním zřetelem ke stavu katolické církve a misijnímu působení jejích řádů, náboženskou toleranci a pobělohorský exil. Mimořádným počinem bylo veřejné zasedání v listopadu 1997 v aule PF MU v Brně, jež bylo věnováno představení materiálu čarodějnického procesu se šumperským děkanem Kryštofem Lauttnerem. Nový impuls do tohoto dění vnesl nástupce M. Wernische, švýcarský historik s českými kořeny Daniel Neval, jemuž se podařilo probudit také zahraniční zájem. Na zasedání v červnu 2004 představili profesor Ernst Ch. Suttner z Vídně podobný projekt ekumenické historické komise v Sedmihradsku a Haliči a profesor Rudolf Dellsperger z Bernu úspěšně dokončené dílo *Ekumenických církevních dějin Švýcarska*. Do slibně se rozvíjející obnovené práce, žel, v červnu 2005 náhle a nečekaně zasáhla smrt Daniela Nevala. I přes tuto velkou ztrátu pokračujeme v předsevzatém úlolu dál. Naším úmyslem je rozšířit aktivity na pořádání konferencí a také tištěnou a internetovou formou publikovat materiály, vzešlé z našeho úsilí. Další informace lze obdržet na e-mailové adrese: komise.rekatolizace@volny.cz.

JIŘÍ JUST

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 studiím 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 jejích 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

---

* 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 W a a r d e n b u r g. *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 H a n u š. *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 W a c h. *Sociology of Religion.* Chicago : University of Chicago Press, [3] 1944, s. 376.

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 přednesného 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 místě reagovat nejen na samotný referát, ale na širší stanovisko (části) současných protestantských historiků stran konceptualizace kontinuity české reformace v poběloborském 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 klišé, které by mělo být podrobeno kritice,[6] nicméně vysokou kvalitu starší protestantské historiografie, na niž v poválečném období navazovali především A. Molnár svými studiemi reformační doby a (nějaký čas – do své emigrace) nedávno zesnulý J. M. Lochman výzkumy doby toleranční a obrozenské, 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 omezovanými 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.

---

3 Především Ilja B u r i a n – Jiří M e l m u k – Eva M e l m u k o v á - Š a š e c í (eds.). *Evangelíci v rané toleranční době v Čechách a na Moravě.* Praha : Oliva 1995; Eva M e l m u k o v á. *Patent zvaný toleranční.* Praha : Mladá fronta 1999.

4 Pokud jde o samostatnou práci E. Melmukové, jedinou významnější připomínkou jejího vydání byla nepříliš 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 K o w a l s k á. *Heretici, bludári a prozelyti. Formovanie a vnímanie konfesijnej identity českých protestantov po roku 1781.* AUC Ph. et H. 5/1999 (vyšlo 2003), s. 137; Zdeněk R. N e š p o r. *Víra bez církve*? Východočeské toleranční sektářství v 18. a 19. století. Ústí nad Labem : Albis international, 2004, s. 210-211.

5 Viz např. Ferdinand H r e j s a. *Jan Végh. K 150letému výročí tolerance.* Praha : Blahoslavova společnost, 1930, s. 91-117; rkp. Véghových pamětí je uložen v ÚA ČCE Praha, Sbírka rukopisů, i.č. 199, srov. také tamtéž i.č. 203

6 Zdeněk R. N e š p o r. *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.

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. Rejchrta 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 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 podle josefínského 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 obzvlášť 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 zrovnopravňoval 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 nepříliš přínosných sborníků, jejichž autoři byli většinou faráři,[12] což naopak povzbudilo

---

7 Luděk B r o ž. *O Toleranční patent.* Křesťanská revue 23, 1956, s. 218.

8 Luděk R e j c h r t. *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 M e d e k. *Tolerance-trpění.* Český bratr 8, 1931, s. 102-105.

10 Eduard W i n t e r. *Josefinismus a jeho dějiny. Příspěvky k duchovním dějinám Čech a Moravy 1740–1848.* Praha : Jelínek 1945, s. 182.

11 Zdeněk Jan M e d e k. *Na slunce a do mrazu. První čas josefínské náboženské tolerance v Čechách a na Moravě.* Praha : ÚCN (Kalich), 1982, s. 186-187.

12 Amedeo M o l n á r – Josef S m o l í k (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.

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 šiřiteli 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 nepříliš 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 režimu[15] a později, po externím studiu etnografie na Filosofické fakultě UK, 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 dějepisectví, stejně jako na sebeprezentaci 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 náporem katolicismu, tentokrát osvícensky 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, zvlášť když sama autorka v návaznosti na M. Machovce[17] 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

[13] Ze starších prací uveďme Z. J. M e d e k. *Na slunce a do mrazu*, op. cit., z novějších především Ilja B u r i a n – Jiří M e l m u k – Eva M e l m u k o v á - Š a š e c í (eds.). *Evangelíci v rané toleranční době v Čechách a na Moravě*, op. cit.; Eva M e l m u k o v á. *Patent zvaný toleranční*, op. cit.

[14] Ivana Č o r n e j o v á. *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,[2] 2002, s. 247.

[15] Svatopluk K a r á s e k. *Víno Tvé výborné. Rozhovory Štěpán Hájek – Michal Plzák.* Praha : Kalich, 2000, s. 13, 22-23.

[16] Eva M e l m u k o v á. *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 přeryv mezi nimi (Gustav Adolf S k a l s k ý. *Z dějin české emigrace XVIII. století I.* Chotěboř : Evanjelická matice, 1911, s. 87; Boris U h e r. *Český exil v XVIII. století.* SCetH. 22, 1992, 46-47, s. 288-295), o čemž ostatně svědčí i nová vlna represí za vlády Karla VI., vyvolaná novým zmasovčním emigrací. Nadto císařský reskript z 28. prosince 1725 (guberniální patent z 29. ledna 1726), citovaný i Melmukovou (E. M e l m u k o v á. *Patent*, s. 63), doslovně říká, že se „znovu" začíná mezi poddaným lidem objevovat kacířský blud.

[17] Markéta M a c h o v c o v á – Milan M a c h o v e c. *Utopie blouznivců a sektářů.* Praha : NČSAV, 1960, s. 195-213.

[18] Především Ilja B u r i a n – Jiří M e l m u k – Eva M e l m u k o v á - Š a š e c í (eds.). *Evangelíci v rané toleranční době v Čechách a na Moravě*, op. cit., s. 5-6.

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 odstupu 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 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 neznamenalo víc než jen matnou, nepříliš udržovanou paměť. Věroučně 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 náboženstvo-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

[19] Carlo G i n z b u r g. *Benandanti. Čarodějnictví a venkovské kulty v 16. a 17. století.* Praha : Argo, 2002, s. 106n. V případě náboženského (sebe)označování jsem tuto skutečnost konstatoval ve studii Zdeněk R. N e š p o r. *Vnější označení a sebeoznačení českých nekatolíků v 18.-19. století.* Religio. Revue pro religionistiku 10, 2002, 2, s. 218-221.

[20] Jan Blahoslav Č a p e k. *Československá literatura toleranční 1781–1861 I.* Praha : Čin, 1933, s. 126-127.

[21] Josef L u k á š e k. *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 N e u m a n n. *Prostonárodní náboženské hnutí dle dokladů konsistoře královéhradecké I.* Hradec Králové : Tiskové družstvo, 1931, s. 59. Konkrétní případ nenáboženského emigranta detailně popsal např. Eduard M a u r. *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 K u č e r a. *Příspěvek k problémům lid. náboženství v 17. a 18. století.* Sborník historický 23/ 1976, s. 5-35.

[24] K této otázce podrobněji Zdeněk R. N e š p o r. *Víra bez církve*, op. cit., s. 16-19.

[25] Ibid., s. 21.

postupně sjednocovat", je tudíž sporné, zvlášť 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. Hrejsa[27] 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 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 nastíněné 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

[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 nalezl jen poznámku, že „na tomto místě nelze podrobně rozvádět proměny předtolerančních a raně tolerančních cest informací a vzájemného styku evangelíků" (ibid., s. 53).

[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*. SCetH. 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:

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 zpovědními 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 ve větší míře nešlo 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 dekrety 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 neznamenalo, že jej pražské gubernium také veřejně vyhlašovalo. 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

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] Ilja 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*.

[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 Pelcl. *Paměti*. Praha : SNKLHU, 1956, s. 44.

[40] K. V. Adámek sice v archivu Rychmburského panství nalezl českou verzi Tolerančního patentu datovanou 30. října 1781 (Karel Václav 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,

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. Vinou 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. října[46] 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 direktoři se dožadovali krajských úřadů a gubernia po českých exemplářích,[47] které sice byly vydány až po 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 vrchností a jejich úředníků nechtěl riskovat osud bývalého zemského místodržícího, protože intenci 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 nejpozději v průběhu roku 1782, ostatně svědčí třeba korespondence nekatolíků z Prahy a okolí s prešpurským luterským superintendantem M. Institorisem Mossóczym, 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 příchozím cizozemcům jejich náboženství držeti".[50] Na druhou stranu, jak se dočítáme z týchž pamětí, tomuto výkladu

---

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 H e r b e n. *Otázka náboženská v našem probuzení.* Praha : Čin 1927, s. 63.

42 Karel Václav A d á m e k (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 Václav S c h u l z. *Listář náboženského hnutí poddaného lidu na panství litomyšlském v století XVIII.* Praha : ČAVU, 1915, č. 36.

45 F. J. V a v á k. *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 J u r e n. *Paměti kantora T. Jurena. 1750–1827.* Čáslav : K. Čermák, 1904, s. 20.

47 Václav S c h u l z. *Listář náboženského hnutí poddaného lidu na panství litomyšlském v století XVIII.*, 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, Rúkopisný 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. S m e t á n k a. *Českobratrský evangelický sbor v Dolní Sloupnici (nástin dějin).*

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 dlužni" 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" fungováním 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 pravoslaví), 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 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

---

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. N e š p o r. *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. N e š p o r. *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.

56 Základní pramenné edice k tolerančnímu sektářství: K. V. Adámek. *Listiny;* Antonín R e z e k – J. V. Š i m á k (eds.). *Listář k dějinám náboženských blouznivců českých v století XVIII. a XIX.* Praha, ČAVU, 1927-34; V. S c h u l z. *Listář*. Problematice tohoto náboženského hnutí se nejnověji věnoval autor tohoto článku v monografii Z. R. N e š p o r. *Víra bez církve*, op. cit., kde čtenář nalezne i odkazy na další literaturu.

57 Eva M e l m u k o v á. *Patent zvaný toleranční*, op. cit., s. 152-154, 157.

58 Viz např. Bedřich B. B a š u s. *Luterství a kalvínství v Polabí v době toleranční.* In: Toleranční

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 blízkosti 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 lámaného 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 protestanti přecházejí po prvních kontaktech s luterány k helvetskému vyznání a (mylně) soudil, že do Prahy vedle luterských pastorů přichází i 1000 (!) 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

sborník. Praha : ÚCN (Kalich), 1984, s. 109-113; Josef S m o l í k. *Život víry v toleranční církvi.* Ibid., s. 79.

[59] Ferdinand H r e j s a. *Jan Szalatnay a jeho paměti z doby toleranční.* Praha : Blahoslavova společnost 1931, s. 51.

[60] Ibid., s. 50.

[61] J. J a n a t a – Václav Š u b e r t – Heřman z T a r d y. *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. R e j c h r t. *Na horách ležící*, op. cit., s. 50, 54.

[63] F. H r e j s a. *Dějiny,* op.cit., s. 108; J. L u k á š e k. *Počátky,* s. 92. Kříž a oltář vyvolaly problémy i 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 některe obřady se ukazalo, gako u. p. že gakýsi dřewěny od nějakého kramaře uřezaný a obarwený krucifix na oltář postawen byl, který reformity za ohawnost poznáwali"; ÚA ČCE, Sbírka 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.

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 *Listowny Odpowěd,* z plného přijetí věroučných specifik helvetského vyznání, ale z namnoze vnějších prvků, které lidoví 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 neujasněnost, 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 vrchností k nekatolickým poddaným, byť se někde objevil, ani 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 vrchností, 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

[65] Kromě výše uváděných příkladů *cf.* např. ÚA ČCE, Sbírka 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. N e š p o r. *Náboženství nebo národ?*, op. cit.

[67] Rudolf Ř í č a n. *Od úsvitu reformace k dnešku.* Praha : YMCA, 1947, s. 268.

[68] Eva K o w a l s k á. *Heretici. bludári a prozelyti,* op. cit., s. 144.

[69] Např. Karel Václav A d á m e k. *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.

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

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 Křižlicích,[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 občtavost při budování nových církví, nelze však nadále zavírat oči před skutečností, že velká část vrchností 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.

Postavení obou protestantských církví v toleranční době nelze srovnávat s relativním útiskem 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 loajálností vůči vládnoucí moci – do značné míry podobně, jako většina duchovních, kteří v době vlády komunistického režimu nebyli zbaveni státního souhlasu

[71] J. H e r b e n. *Otázka*, op. cit., s. 138; J. J a n a t a – V. Š u b e r t – Heřman z T a r d y. *Památka*, op. cit., s. 177, 181-184, 191; Jarolím N e š p o r. *Ze sborů tolerančních seniorátu Poděbradského*. Chleby: Seniorátní výbor, 1931, s. 10, 26; J. S k l e n á ř – J. S o u š e k. *Počátky práce tolerančních sborů na Poděbradsku*. Libice nad Cidlinou : Staršovstvo ČCE, 1958, s. 18; Josef V o j á č e k. *Období tolerančního patentu v Lysé*. Sborník Historického kroužku 32, 1931, s. 94-95.

[72] F. H r e j s a. *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. H r e j s a. *Jan Végh*, op. cit., s. 62, 65-66.

[74] Josef L u k á š e k. *Počátky evanj. církve v Praze. Příspěvek k době toleranční*. Praha : A. Lapáček, 1914, s. 8; srov. Ferdinand H r e j s a. *Dějiny české evanjelické 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. R e j c h r t. *Na horách ležící*, op. cit., s. 54-55.

[76] Jarolím N e š p o r. *Ze sborů tolerančních seniorátu 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 P r a ž á k. *Maďarská reformovaná inteligence na Vysočině v počátcích českého národního obrození*. Vlastivědný sborník Vysočiny, oddíl věd společenských 4, 1961, s. 80-81; L. R e j c h r t. *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.

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 klišé, 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 pojímaného 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, začasté 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.

„Skryté semeno" českého tajného nekatolictví samozřejmě v 17. a 18. století existovalo, i když jeho návaznost na tradici české reformace byla nanejvýš matná a hlavně deklarativní, protože vedle tohoto vědomí kořenů bylo trvale ovlivňováno novější náboženskou literaturou i osobním působením z ciziny, ne vždy ortodoxní provenience (např. proroctví) a především názory a interpretacemi lidových náboženských učitelů. „Klíčivost" 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 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. Haye), 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,

[78] Z dnes již početné literatury srov. alespoň Peter D i n u š. *Českobratrská 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.

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

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) konfesionální vymezování vštípili 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 konfesionální 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 dějepisectví. 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 reinterpretacím; 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. Jiráska neméně než o Marxovo učení. Nejsem si bohužel jist, zda si této skutečnosti jsou všichni církevní historikové vědomi.

ZDENĚK R. NEŠPOR

---

[81] Ibid., s. 41.

[82] Olaf B l a s c h k e. *Argumenty pro zavedení pojmu ‚druhé konfesionální období'*. Teologický sborník 4/2001, s. 8-24.

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